

## **Pars Prima Rerum Conspectus**

<a href="#">Pars Prima Quaestio 000</a>	Prologo.
<a href="#">Pars Prima Quaestio 001</a>	La dottrina sacra
<a href="#">Pars Prima Quaestio 002</a>	Esistenza di Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 003</a>	La semplicità di Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 004</a>	La perfezione di Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 005</a>	Il bene in generale
<a href="#">Pars Prima Quaestio 006</a>	La bontà di Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 007</a>	L'infinità di Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 008</a>	La presenza di Dio nelle cose
<a href="#">Pars Prima Quaestio 009</a>	L'immutabilità di Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 010</a>	L'eternità di Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 011</a>	L'unità di Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 012</a>	La nostra conoscenza di Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 013</a>	I nomi di Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 014</a>	La scienza di Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 015</a>	Le idee
<a href="#">Pars Prima Quaestio 016</a>	La verità
<a href="#">Pars Prima Quaestio 017</a>	La falsità
<a href="#">Pars Prima Quaestio 018</a>	La vita di Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 019</a>	La volontà di Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 020</a>	L'amore di Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 021</a>	Giustizia e misericordia di Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 022</a>	La provvidenza di Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 023</a>	La predestinazione
<a href="#">Pars Prima Quaestio 024</a>	Il libro della vita
<a href="#">Pars Prima Quaestio 025</a>	La potenza di Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 026</a>	La beatitudine di Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 027</a>	Origine o processioni delle Persone divine
<a href="#">Pars Prima Quaestio 028</a>	Le relazioni divine
<a href="#">Pars Prima Quaestio 029</a>	Le Persone divine. Il significato del termine persona
<a href="#">Pars Prima Quaestio 030</a>	La pluralità delle Persone in Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 031</a>	Modi di esprimere l'unità e la pluralità in Dio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 032</a>	La nostra conoscenza delle Persone divine

<a href="#">Pars Prima Quaestio 033</a>	La persona del Padre
<a href="#">Pars Prima Quaestio 034</a>	La persona del Figlio. Il Verbo
<a href="#">Pars Prima Quaestio 035</a>	L'Immagine
<a href="#">Pars Prima Quaestio 036</a>	La persona dello Spirito Santo
<a href="#">Pars Prima Quaestio 037</a>	Il nome Amore
<a href="#">Pars Prima Quaestio 038</a>	Il nome Dono
<a href="#">Pars Prima Quaestio 039</a>	Persone ed essenza
<a href="#">Pars Prima Quaestio 040</a>	Le Persone in rapporto alle relazioni o proprietà
<a href="#">Pars Prima Quaestio 041</a>	Persone e atti nozionali
<a href="#">Pars Prima Quaestio 042</a>	Uguaglianza e somiglianza delle Persone divine
<a href="#">Pars Prima Quaestio 043</a>	La missione delle Persone divine
<a href="#">Pars Prima Quaestio 044</a>	La causa prima di tutti gli esseri
<a href="#">Pars Prima Quaestio 045</a>	Modo di derivare delle cose dal primo principio
<a href="#">Pars Prima Quaestio 046</a>	Inizio della durata delle cose create
<a href="#">Pars Prima Quaestio 047</a>	Pluralità e diversità delle cose in generale
<a href="#">Pars Prima Quaestio 048</a>	Il male
<a href="#">Pars Prima Quaestio 049</a>	La causa del male
<a href="#">Pars Prima Quaestio 050</a>	Gli angeli. La sostanza degli angeli
<a href="#">Pars Prima Quaestio 051</a>	Gli angeli e i corpi
<a href="#">Pars Prima Quaestio 052</a>	Gli angeli in rapporto al luogo
<a href="#">Pars Prima Quaestio 053</a>	Il moto locale degli angeli
<a href="#">Pars Prima Quaestio 054</a>	La conoscenza degli angeli
<a href="#">Pars Prima Quaestio 055</a>	Il mezzo della cognizione angelica
<a href="#">Pars Prima Quaestio 056</a>	La conoscenza angelica delle cose immateriali
<a href="#">Pars Prima Quaestio 057</a>	La conoscenza angelica degli esseri materiali
<a href="#">Pars Prima Quaestio 058</a>	Il modo di conoscere degli angeli
<a href="#">Pars Prima Quaestio 059</a>	La volontà degli angeli
<a href="#">Pars Prima Quaestio 060</a>	L'amore o dilezione degli angeli
<a href="#">Pars Prima Quaestio 061</a>	La creazione degli angeli nel loro essere naturale
<a href="#">Pars Prima Quaestio 062</a>	Elevazione degli angeli allo stato di grazia e di gloria
<a href="#">Pars Prima Quaestio 063</a>	La depravazione degli angeli
<a href="#">Pars Prima Quaestio 064</a>	La pena dei demoni

## **Pars Prima Quaestio 000**

Prologo

Prologo

Il dottore della verità cattolica deve istruire non solo gli iniziati, ma anche i principianti, secondo il detto dell'Apostolo: "quasi a bambini in Cristo vi ho dato del latte da bere, non del cibo solido", perciò l'intento che ci proponiamo in quest'opera è di esporre tutto ciò che concerne la religione cristiana nel modo più confacente alla formazione dei principianti.

Abbiamo infatti notato che i novizi in questa disciplina trovano un grande ostacolo negli scritti di vari autori: in parte per la molteplicità di questioni, articoli e argomenti inutili; in parte anche perché le cose che essi devono imparare non sono insegnate secondo l'ordine della materia, ma come richiede il commento di dati libri o l'occasione della disputa; e finalmente anche perché quel ripetere sempre le medesime cose ingenera negli animi degli uditori fastidio e confusione.

Cercando quindi di evitare questi e altri simili inconvenienti, tenteremo, confidando nel divino aiuto, di esporre la dottrina sacra con la maggiore brevità e chiarezza consentita da tale materia.

## Pars Prima Quaestio 001

Questione 1

Questione 1

### La dottrina sacra

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

A tal proposito si prospettano dieci quesiti: 1. Se questa dottrina sia necessaria; 2. Se sia scienza; 3. Se sia scienza una o molteplice; 4. Se sia speculativa o pratica; 5. In che rapporti stia con le altre scienze; 6. Se sia sapienza; 7. Quale sia il suo soggetto; 8. Se sia argomentativa; 9. Se debba far uso di locuzioni metaforiche o simboliche; 10. Se la Scrittura sacra, su cui poggia questa dottrina, si debba esporre secondo pluralità di sensi.

### ARTICOLO 1

#### Se oltre le discipline filosofiche sia necessario ammettere un'altra scienza

SEMBRA che oltre le discipline filosofiche non sia necessario ammettere un'altra scienza. Infatti:

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

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

IN CONTRARIO: Nell'epistola a Timoteo si dice: "Tutta la Scrittura divinamente ispirata è utile a insegnare, a redarguire, a correggere, a educare alla giustizia". Ora, la Scrittura divinamente ispirata non rientra nelle discipline filosofiche, che sono un ritrovato della umana ragione. Di qui l'utilità di un'altra dottrina di ispirazione divina, oltre le discipline filosofiche.

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

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

Di qui la necessità, oltre le discipline filosofiche, che si hanno per investigazione razionale, di una dottrina avuta per divina rivelazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

## ARTICOLO 2

### **Se la sacra dottrina sia scienza**

SEMBRA che la sacra dottrina non sia scienza. Infatti:

1. Ogni scienza procede da principi di per sé evidenti. La sacra dottrina invece procede da articoli di fede, i quali non sono di per sé evidenti, tanto è vero che non tutti li accettano: "non di tutti, infatti, è la fede", come dice l'Apostolo. Dunque la sacra dottrina non è scienza.
2. La scienza non si occupa dei singolari (ma degli universali). Ora la sacra dottrina si occupa di particolarità, come delle gesta di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe. Conseguentemente non è scienza.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I principi di ogni scienza o sono evidenti di per sé o alla luce di una qualche scienza superiore. E tali sono anche i principi della scienza sacra, come ora abbiamo spiegato.
2. I fatti particolari nella sacra dottrina non hanno una parte principale: vi sono introdotti o quali esempi di vita, come avviene nelle scienze morali, o anche per dichiarare l'autorità di quegli uomini attraverso i quali è derivata la rivelazione, sulla quale si fonda la Scrittura o dottrina sacra.

## ARTICOLO 3

### **Se la sacra dottrina sia una scienza unica**

SEMBRA che la sacra dottrina non sia una scienza unica. Infatti:

1. Secondo il Filosofo "una è la scienza che tratta un soggetto di un sol genere". Ora, Creatore e creatura, di cui tratta la sacra dottrina, non sono soggetti di un medesimo genere. Perciò la sacra dottrina non è scienza unica.
2. Nella sacra dottrina si tratta di angeli, di creature corporee e di umani costumi. Tali soggetti appartengono a differenti scienze filosofiche. Conseguentemente la sacra dottrina non è scienza unica.

IN CONTRARIO: La sacra Scrittura parla di essa come di scienza unica: "Gli dette la scienza dei santi".

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La sacra dottrina non si occupa di Dio e delle creature nella stessa misura; ma di Dio principalmente, delle creature invece in quanto si riferiscono a Dio, come a principio o fine loro. È salva quindi l'unità della scienza.
2. Nulla può impedire che facoltà o abiti scientifici di ordine inferiore si diversifichino riguardo a oggetti che non sono distinti in una facoltà o abito

d'ordine superiore, perché tale abito o facoltà considera l'oggetto da un punto di vista più universale. Così l'oggetto del senso comune è il sensibile, che comprende sotto di sé il visibile e l'udibile: quindi il senso comune, essendo un'unica facoltà, si estende a tutti gli oggetti dei cinque sensi. Allo stesso modo la dottrina sacra, pur essendo unica, può considerare i vari oggetti delle molteplici scienze filosofiche sotto un unico aspetto, cioè in quanto sono divinamente rivelabili. In tal modo la sacra dottrina ci si presenta come una partecipazione della scienza divina, che pur essendo una e semplice abbraccia tutte le cose.

#### ARTICOLO 4

##### **Se la sacra dottrina sia una scienza pratica**

SEMBRA che la sacra dottrina sia una scienza pratica. E infatti:

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

2. La sacra dottrina si suol dividere in legge antica e nuova. Ma la legge appartiene alla scienza morale, la quale è scienza pratica. Dunque la sacra dottrina è scienza pratica.

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

RISPONDO: Abbiamo già detto che la sacra dottrina, pur essendo una, si estende agli oggetti delle varie scienze filosofiche a motivo della ragione formale, o aspetto speciale sotto cui li riguarda, cioè in quanto conoscibili mediante il lume divino. Per questo, sebbene tra le scienze filosofiche alcune siano speculative ed altre pratiche, pure la sacra dottrina comprende sotto di sé i due aspetti; come anche Dio con la medesima scienza conosce se stesso e le sue opere.

Tuttavia è più speculativa che pratica, perché si occupa più delle cose divine che degli atti umani, dei quali tratta solo in quanto per essi l'uomo è ordinato alla perfetta conoscenza di Dio, nella quale consiste la beatitudine eterna.

Con ciò restano sciolte le difficoltà.

#### ARTICOLO 5

##### **Se la sacra dottrina sia superiore alle altre scienze**

SEMBRA che la sacra dottrina non sia superiore alle altre scienze. Infatti:

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

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

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

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

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

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

## ARTICOLO 6

### **Se questa dottrina sia sapienza**

SEMBRA che questa dottrina non sia sapienza. Infatti:

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

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

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

IN CONTRARIO: Nel Deuteronomio è detto della legge: "Sarà questa la nostra sapienza ed intelligenza nel giudizio dei popoli".

RISPONDO: Questa dottrina, fra tutte le sapienze umane, è sapienza in sommo grado, e non già in un sol genere di oggetti, ma assolutamente. Ed infatti siccome spetta al sapiente ordinare e giudicare, e siccome d'altra parte, si giudicano le cose ricorrendo alle loro cause superiori, sarà in un dato genere sapiente colui che considera le cause supreme di questo genere. P. es., in fatto di edifici, colui che dà il disegno della casa è il sapiente e prende il nome di architetto in confronto agli artieri sottoposti, i quali piallano il legname e preparano pietre, ecc. Anche S. Paolo dice: "Come saggio architetto ho posto il fondamento". Parimenti rispetto al complesso della vita umana, sapiente è l'uomo prudente che indirizza tutti gli atti umani al debito fine. Di qui il detto dei Proverbi: "La sapienza serve all'uomo di discernimento". Colui, dunque, che considera la causa suprema dell'universo, che è Dio, è il sapiente per eccellenza: cosicché, al dire di S. Agostino, la sapienza è conoscenza delle cose divine. La sacra dottrina poi in modo più proprio si occupa di Dio in quanto causa suprema, perché non si limita a quel che se ne può conoscere attraverso le creature (ciò che hanno fatto anche i filosofi, come dice l'Apostolo: "quel che si sa di Dio è stato loro palesato"), ma si estende anche a quello che di se stesso egli solo conosce e ad altri viene comunicato per rivelazione. Quindi la sacra dottrina è detta sapienza, in sommo grado.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

## ARTICOLO 7

### **Se Dio sia il soggetto (di studio) di questa scienza**

SEMBRA che Dio non sia il soggetto di questa scienza. Infatti:

1. In ogni scienza si descrive la natura di ciò che forma il soggetto di essa, come si ha da Aristotele. Ora, questa scienza non conosce la natura di Dio, come osserva il Damasceno: "A noi è impossibile dire di Dio quello che è". Dunque Dio non è il soggetto di questa scienza.
2. Tutto ciò che è trattato in una data scienza rientra nel soggetto di essa. Ora, nella sacra Scrittura ci si occupa di molte altre cose distinte da Dio, p. es., delle creature e dei costumi degli uomini. Quindi Dio non è il soggetto di questa scienza.

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È vero che di Dio noi non possiamo conoscere l'essenza; nondimeno in questa dottrina, per far ricerca delle cose riguardanti Dio, ci serviamo di alcuni effetti, di natura o di grazia, prodotti da Dio medesimo, in luogo di una definizione (impossibile). Proprio come si fa in alcune discipline filosofiche, quando si dimostra un enunciato circa una causa mediante un suo effetto, prendendo l'effetto in luogo della definizione della causa.
2. È bensì vero che tutte le cose di cui tratta la sacra dottrina sono comprese nel termine Dio, non però come parti o specie o accidenti, ma in quanto a lui in qualche modo sono ordinate.

## ARTICOLO 8

### **Se questa dottrina proceda con metodo dialettico**

SEMBRA che questa dottrina non proceda con metodo dialettico. Infatti:

1. Dice S. Ambrogio: "Togliete via gli argomenti, ove si richiede la fede". Ora, in questa dottrina si richiede soprattutto la fede, dicendoci S. Giovanni: "Queste cose sono state scritte perché voi crediate". Dunque la sacra dottrina non si serve della dialettica.
2. Se fosse dialettica, dovrebbe argomentare o per autorità o per ragione. Ma argomentare per autorità non conviene alla sua dignità, perché l'argomento di autorità, secondo Boezio, è il più debole di tutti. Argomentare per ragione è disdicevole al suo fine, perché, al dire di S. Gregorio, "la fede cessa di essere meritoria ove la ragione umana porta l'evidenza". Dunque la sacra dottrina non si serve della dialettica.

IN CONTRARIO: S. Paolo parlando del vescovo dice: "attaccato alla parola di fede conforme all'insegnamento avuto; affinché sia in grado anche di esortare nella sana dottrina e di confutare quelli che la contraddicono".

RISPONDO: Come le scienze profane non devono dimostrare i propri principi, ma dai loro principi argomentano per dimostrare altre tesi, così la sacra dottrina non dimostrerà i propri principi, che sono gli articoli di fede; ma da essi procede alla dimostrazione di qualche altra cosa, come fa l'Apostolo, il quale dalla risurrezione di Cristo prova la risurrezione di tutti.

Tuttavia è da considerarsi che nelle scienze filosofiche le inferiori non solo non provano i loro principi, ma neanche discutono contro chi li nega, rilasciando ciò ad una scienza superiore, cioè alla metafisica. Essa, che tiene il primato su tutte le scienze, discute con chi nega i suoi principi solo nel caso



che l'avversario ammetta qualche cosa; se niente concede ogni discussione è impossibile: essa allora si limita a ribatterne i sofismi. Ma la sacra dottrina non ha un'altra scienza al di sopra di sé, e quindi essa disputa contro chi nega i suoi principi argomentando rigorosamente, se l'avversario ammette qualche verità della rivelazione, come quando ricorrendo all'autorità della sacra dottrina disputiamo con gli eretici, o quando per mezzo di un articolo ammesso combattiamo contro chi ne nega qualche altro. Se poi l'avversario non crede niente di ciò che è rivelato da Dio, allora la scienza sacra non ha più modo di portare argomenti a favore degli articoli di fede: non le resta che di controbattere le ragioni che le si possano opporre. È chiaro, infatti, che poggiando la fede sulla verità infallibile ed essendo impossibile dimostrare il falso da una cosa vera, le prove che si portano contro la fede, non sono delle vere dimostrazioni, ma degli argomenti solubili.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

#### ARTICOLO 9

##### **Se la sacra Scrittura debba usare metafore**

SEMBRA che la sacra Scrittura non debba usare metafore. Infatti:

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

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

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

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

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

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

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

2. Il raggio della divina rivelazione non si distrugge, come nota lo stesso Dionigi, sotto il velame delle figure sensibili, ma resta intatto nella sua verità; e così non permette che le menti, alle quali è stata fatta la rivelazione, si arrestino all'immagine, ma le eleva alla conoscenza delle cose intelligibili: e fa che per mezzo di coloro che direttamente hanno avuto la rivelazione anche gli altri si istruiscano su tali cose. Così avviene che quanto in un luogo della Scrittura è insegnato sotto metafora, è esplicitamente espresso in altri luoghi. Del resto, la stessa oscurità propria delle figurazioni è utile per l'esercizio degli studiosi e contro le irrisioni degli infedeli, a proposito dei quali è detto nel Vangelo: "Non vogliate dare le cose sante ai cani".

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

## ARTICOLO 10

### **Se un medesimo testo della sacra Scrittura abbia più sensi**

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

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

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

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

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

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

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

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

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La molteplicità di tali sensi non porta all'equivoco o ad altre anfibologie, poiché, come abbiamo detto, questi sensi non si moltiplicano per il fatto che una medesima parola significa più cose; ma semplicemente perché le cose significate dalle parole possono essere un segno di altre cose. E così non c'è da temere delle confusioni nella sacra Scrittura, perché tutti gli altri sensi si fondano su un solo senso, quello letterale, dal quale solo è lecito argomentare, e non già dal senso allegorico, come nota S. Agostino. Né per questo viene a mancare qualche cosa alla sacra Scrittura, perché niente di necessario alla fede è contenuto nel senso spirituale, che la sacra Scrittura non esprima chiaramente in senso letterale in qualche altro testo.

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

3. Il senso parabolico è incluso nel letterale; infatti con la parola si esprime qualche cosa in senso proprio, e qualche cosa in senso figurato; ma il senso letterale non è già la figura, ma il figurato. Quando, p. es., la Scrittura parla del braccio di Dio, il senso letterale non è che in Dio vi sia questo membro corporale; ma ciò che tale membro simboleggia, cioè la potenza operativa. Di qui appare chiaro che nel senso letterale della Scrittura mai può esservi errore.

## Pars Prima Quaestio 002

Questione 2

Questione 2

### Esistenza di Dio

Lo scopo principale della sacra dottrina è quello di far conoscere Dio, e non soltanto in se stesso, ma anche in quanto è principio e fine delle cose, e specialmente della creatura ragionevole, come appare dal già detto; nell'intento di esporre questa dottrina, noi tratteremo: I - di Dio (I Parte); II - del movimento della creatura razionale verso Dio (II Parte, divisa in I-II e II-II); III - del Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi via per ascendere a Dio (III Parte).

L'indagine intorno a Dio comprenderà tre parti. Considereremo: primo, le questioni spettanti alla divina Essenza; secondo, quelle riguardanti la distinzione delle Persone; terzo, quelle che riguardano la derivazione delle creature da Dio.

Intorno all'Essenza divina poi dobbiamo considerare: 1. Se Dio esista; 2. Come egli sia o meglio come non sia; 3. Dobbiamo studiare le cose spettanti alla sua operazione, cioè la scienza, la volontà e la potenza.

Sul primo membro di questa divisione si pongono tre quesiti: 1. Se sia di per sé evidente che Dio esiste; 2. Se sia dimostrabile; 3. Se Dio esista.

### ARTICOLO 1

#### Se sia di per sé evidente che Dio esiste

SEMBRA che sia di per sé evidente che Dio esiste. Infatti:

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

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

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

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

RISPONDO: Una cosa può essere di per sé evidente in due maniere: primo, in se stessa, ma non per noi; secondo, in se stessa e anche per noi. E invero, una proposizione è di per sé evidente dal fatto che il predicato è incluso nella nozione del soggetto, come questa: l'uomo è un animale; infatti animale fa parte della nozione stessa di uomo. Se dunque è a tutti nota la natura del predicato e del soggetto, la proposizione risultante sarà per tutti evidente, come avviene nei primi principi di dimostrazione, i cui termini sono nozioni comuni che nessuno può ignorare, come ente e non ente, il tutto e la parte, ecc. Ma se per qualcuno rimane sconosciuta la natura del predicato e del soggetto, la proposizione sarà evidente in se stessa, non già per coloro che ignorano il predicato ed il soggetto della proposizione. E così accade, come nota Boezio, che alcuni concetti sono comuni ed evidenti solo per i dotti, questo, p. es.: "le cose immateriali non occupano uno spazio".

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

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È vero che noi abbiamo da natura una conoscenza generale e confusa dell'esistenza di Dio, in quanto cioè Dio è la felicità dell'uomo; perché l'uomo desidera naturalmente la felicità, e quel che naturalmente desidera, anche naturalmente conosce. Ma questo non è propriamente un conoscere che Dio esista, come non è conoscere Pietro il vedere che qualcuno viene, sebbene chi viene sia proprio Pietro: molti infatti pensano che il bene perfetto dell'uomo, la felicità, consista nelle ricchezze, altri nei piaceri, altri in qualche altra cosa.
2. Può anche darsi che colui che sente questa parola Dio non capisca che si vuol significare con essa un essere di cui non si può pensare il maggiore, dal momento che alcuni hanno creduto che Dio fosse corpo. Ma dato pure che tutti col termine Dio intendano significare quello che si dice, cioè un essere di cui non si può pensare il maggiore, da ciò non segue però la persuasione che l'essere espresso da tale nome esista nella realtà delle cose; ma soltanto nella percezione dell'intelletto. Né si può arguire che esista nella realtà se prima non si ammette che nella realtà vi è una cosa di cui non si può pensare una maggiore: ciò che non si concede da coloro che dicono che Dio non esiste.
3. Che esista la verità in generale è di per sé evidente; ma che vi sia una prima Verità non è per noi altrettanto evidente.

## ARTICOLO 2

### **Se sia dimostrabile che Dio esiste**

SEMBRA non sia dimostrabile che Dio esista. Infatti:

1. Che Dio esista è un articolo di fede. Ora, le cose di fede non si possono dimostrare, perché la dimostrazione ingenera la scienza, mentre la fede è soltanto delle cose non evidenti, come assicura l'Apostolo. Dunque non si può dimostrare che Dio esista.
2. Il termine medio di una dimostrazione si desume dalla natura del soggetto. Ora, di Dio noi non possiamo sapere quello che è, ma solo quello che non è, come nota il Damasceno. Dunque non possiamo dimostrare che Dio esista.
3. Se si potesse dimostrare che Dio esista, ciò non sarebbe che mediante i suoi effetti. Ma questi effetti non sono a lui proporzionati, essendo egli infinito, ed essi finiti; infatti tra il finito e l'infinito non vi è proporzione. Non potendosi allora dimostrare una causa mediante un effetto sproporzionato, ne segue che non si possa dimostrare l'esistenza di Dio.

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

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

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'esistenza di Dio ed altre verità che riguardo a Dio si possono conoscere con la ragione naturale, non sono, al dire di S. Paolo, articoli di fede, ma preliminari agli articoli di fede: difatti la fede presuppone la cognizione naturale, come la grazia presuppone la natura, come (in generale) la perfezione presuppone il perfettibile. Però nulla impedisce che una cosa, la quale è di suo oggetto di dimostrazione e di scienza, sia accettata come oggetto di fede da chi non arriva a capirne la dimostrazione.
2. Quando si vuol dimostrare una causa mediante l'effetto, è necessario servirsi dell'effetto in luogo della definizione (o natura) della causa, per dimostrare che questa esista; e ciò vale specialmente nei riguardi di Dio. Per provare infatti che una cosa esista, è necessario prendere per termine medio la sua definizione nominale, non già la definizione reale, poiché la questione riguardo all'essenza di una cosa viene dopo quella riguardante la sua esistenza. Ora, i nomi di Dio provengono dai suoi effetti, come vedremo in seguito: perciò nel dimostrare l'esistenza di Dio mediante gli effetti, possiamo prendere per termine medio quello che significa il nome Dio.
3. Da effetti non proporzionati alla causa non si può avere di questa una cognizione perfetta; tuttavia da qualsiasi effetto noi possiamo avere manifestamente la dimostrazione che la causa esista, come si è detto. E così dagli effetti di Dio si può dimostrare che Dio esista, sebbene non si possa avere per mezzo di essi una conoscenza perfetta della di lui essenza.

## ARTICOLO 3

## Se Dio esista

SEMBRA che Dio non esista. Infatti:

1. Se di due contrari uno è infinito, l'altro resta completamente distrutto. Ora, nel nome Dio s'intende affermato un bene infinito. Dunque, se Dio esistesse, non dovrebbe esserci più il male. Viceversa nel mondo c'è il male. Dunque Dio non esiste.
2. Ciò che può essere compiuto da un ristretto numero di cause, non si vede perché debba compiersi da cause più numerose. Ora tutti i fenomeni che avvengono nel mondo, potrebbero essere prodotti da altre cause, nella supposizione che Dio non esistesse: poiché quelli naturali si riportano, come a loro principio, alla natura, quelli volontari, alla ragione o volontà umana. Nessuna necessità, quindi, dell'esistenza di Dio.

IN CONTRARIO: Nell'Esodo si dice, in persona di Dio: "Io sono Colui che è".

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dice S. Agostino: "Dio, essendo sommamente buono, non permetterebbe in nessun modo che nelle sue opere ci fosse del male, se non fosse tanto

potente e tanto buono, da saper trarre il bene anche dal male". Sicché appartiene all'infinita bontà di Dio il permettere che vi siano dei mali per trarne dei beni.

2. Certo, la natura ha le sue operazioni, ma siccome le compie per un fine determinato sotto la direzione di un agente superiore, è necessario che siano attribuite anche a Dio, come a loro prima causa. Similmente gli atti del libero arbitrio devono essere ricondotti ad una causa più alta della ragione e della volontà umana, perché queste sono mutevoli e defettibili, e tutto ciò che è mutevole e tutto ciò che può venir meno, deve essere ricondotto a una causa prima immutabile e di per sé necessaria, come si è dimostrato.

## Pars Prima Quaestio 003

Questione 3

Questione 3

### La semplicità di Dio

Conosciuta l'esistenza di una cosa, resta da ricercare il suo modo di essere, per giungere a conoscerne la natura. Ma siccome di Dio non possiamo sapere che cosa è, ma piuttosto che cosa non è, non possiamo indagare come egli sia, ma piuttosto come non sia. È quindi necessario considerare per prima cosa i suoi modi di non essere; secondo, come noi lo conosciamo; terzo, come lo denominiamo.

Si può dimostrare come Dio non è, scartando le cose che a lui non convengono, come sarebbe la composizione, il movimento e simili. Studieremo dunque: primo, la sua semplicità, per la quale viene esclusa da lui ogni composizione. E siccome negli esseri corporali le cose semplici sono le meno perfette e parti incomplete, secondo, la sua perfezione; terzo, la sua infinità; quarto, la sua immutabilità; quinto, la sua unità.

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

### ARTICOLO 1

#### Se Dio sia corpo

SEMBRA che Dio sia corpo. Infatti:

1. Corpo è ciò che ha le tre dimensioni. Ora la Sacra Scrittura attribuisce a Dio le tre dimensioni; vi si dice infatti: "Egli è più eccelso del cielo - tu che puoi fare? è più profondo degli inferi - tu come puoi conoscere? più esteso della terra, e per misura più largo è del mare!". Dunque Dio è corpo.
2. Tutto ciò che ha una figura è corpo, essendo la figura una qualità riguardante la quantità. Ora, pare che Dio abbia una figura, essendo scritto: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza"; ma la figura è chiamata anche immagine, secondo il detto di S. Paolo: "essendo (il Cristo) il riflesso della gloria di Dio e figura, cioè immagine, della sua sostanza". Dunque Dio è corpo.
3. Tutto ciò che ha parti è corpo. Ora, la Scrittura attribuisce a Dio delle parti corporali; infatti vi si dice: "se hai un braccio come quello di Dio"; e nei Salmi: "Gli occhi del Signore (sono rivolti) ai giusti"; e ancora: "La destra del Signore ha fatto meraviglie". Dunque Dio è corpo.
4. La postura non compete che al corpo. Ora, nelle Sacre Scritture si affermano di Dio varie posture: p. es., in Isaia si dice: "Vidi il Signore seduto", e sempre in Isaia: "il Signore sta in piedi per giudicare". Dunque Dio è corpo.
5. Niente, tranne il corpo o l'essere corporeo, può essere punto spaziale di partenza o d'arrivo. Ora, nella Sacra Scrittura Dio è considerato come termine spaziale d'arrivo, secondo l'espressione del Salmo: "Accostatevi a lui e sarete illuminati"; e come punto di partenza, secondo il detto di Geremia: "Coloro che si ritirano da te saranno scritti nella polvere". Dunque Dio è corpo.

IN CONTRARIO: In S. Giovanni è detto: "Dio è spirito".

RISPONDO: Si deve negare assolutamente che Dio sia corpo. Il che si può provare con tre ragioni. Primo, nessun corpo muove se non è mosso, come appare esaminando caso per caso. Ora, sopra si è dimostrato che Dio è il primo motore immobile. Dunque è chiaro che Dio non è corpo.

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



Terzo, Dio è il più nobile fra tutti quanti gli esseri come è chiaro da quello che si è detto. Ora, è impossibile che un corpo sia il più nobile degli esseri. Difatti ogni corpo o è vivo o non è vivo. Il corpo vivo manifestamente è più nobile del non vivo. D'altra parte il corpo vivo non vive in quanto corpo, altrimenti ogni corpo sarebbe vivo: è quindi necessario che viva in forza di qualche altra cosa, come il nostro corpo che vive in forza dell'anima. Ora, ciò per cui il corpo vive, è più nobile del corpo. Dunque è impossibile che Dio sia corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo già detto, la Sacra Scrittura ci presenta le cose spirituali e divine sotto immagini corporee. Perciò quando attribuisce a Dio le tre dimensioni, indica sotto figura di estensione corporea l'estensione della sua potenza; e cioè con la profondità il suo potere di conoscere le cose più occulte, con l'altezza la sua superiorità su tutto, con la lunghezza la durata della sua esistenza, con la larghezza l'effusione del suo amore su tutti gli esseri. Oppure, come dice Dionigi: "per profondità di Dio, si intende l'incomprensibilità della sua essenza; per lunghezza, l'estensione della sua potenza che penetra in tutte le cose; per larghezza, la sua espansione verso tutti gli enti, nel senso cioè che tutti gli esseri sono contenuti sotto la sua protezione".
2. Si dice che l'uomo è a immagine di Dio, non già secondo il corpo, ma secondo quello per cui l'uomo sorpassa gli altri animali. Per questo, alle parole: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza", seguono le altre: "affinché egli domini sui pesci del mare, ecc.". Ora, l'uomo sorpassa tutti gli altri animali con la ragione e l'intelligenza. Quindi l'uomo è a immagine di Dio secondo l'intelletto e la ragione che sono cose incorporee.
3. Si attribuiscono a Dio nella Sacra Scrittura organi corporei a motivo delle loro operazioni che si prestano a certe analogie. L'atto dell'occhio, p. es., consiste nel vedere: quindi l'occhio attribuito a Dio indica la sua potenza a vedere in maniera intelligibile, non già sensibile. E lo stesso è per altri organi.
4. Anche le posture non si attribuiscono a Dio se non per una certa analogia: così, si dice seduto per significare la sua immobilità e la sua autorità; si dice che sta in piedi, per indicare la sua forza nel debellare tutto ciò che gli si oppone.
5. A Dio non ci si avvicina con i passi corporali, essendo egli dovunque; ma con l'affetto dell'animo, ed allo stesso modo ci si allontana da lui. E così, avvicinamento e allontanamento sotto la metafora del moto locale designano l'affetto spirituale.

## ARTICOLO 2

### **Se in Dio vi sia composizione di materia e di forma**

SEMBRA che in Dio vi sia composizione di forma e materia. Infatti:

1. Tutto ciò che ha un'anima è composto di materia e di forma, perché l'anima è forma del corpo. Ora, la Scrittura attribuisce l'anima a Dio, quando in persona di Dio dice: "Il giusto mio vivrà per la fede; ma se indietreggia, non ha gradimento in lui l'anima mia". Dunque Dio è composto di materia e di forma.
2. La collera, la gioia, ecc., sono passioni del composto, come insegna Aristotele. Ora, tali passioni sono attribuite a Dio nella Scrittura, infatti è detto nei Salmi: "S'accese d'ira il Signore contro il suo popolo". Dunque Dio è composto di materia e di forma.
3. Principio d'individuazione è la materia. Ma Dio pare che sia individuo: Dio infatti (come ogni essere individuale) non si può predicare di più soggetti. Dunque è composto di materia e di forma.

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

### ARTICOLO 3

#### **Se Dio sia la stessa cosa che la sua essenza o natura**

SEMBRA che Dio non sia la stessa cosa che la sua essenza o natura. Infatti:

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

2. L'effetto assomiglia alla sua causa; perché ogni agente produce cose simili a sé. Ora, nelle cose create il supposito non si identifica con la sua natura; difatti l'uomo non è la stessa cosa che la sua umanità. Dunque nemmeno Dio è identico alla sua divinità.

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

RISPONDO: Dio è la stessa cosa che la sua essenza o natura. Per capire bene questa verità, bisogna sapere che nelle cose composte di materia e di forma l'essenza o natura e il supposito necessariamente differiscono tra loro. Perché l'essenza o natura comprende in sé soltanto ciò che è contenuto nella definizione della specie; così umanità comprende solo quel che è incluso nella definizione di uomo; solo per questo infatti l'uomo è uomo, e precisamente questo indica il termine umanità, quello cioè per cui l'uomo è uomo. Ora, la materia individuale con tutti gli accidenti che la individuano non entra nella definizione della specie; nella definizione dell'uomo infatti non sono incluse queste determinate carni, e queste ossa, o il colore bianco o quello nero, o qualche altra cosa di simile. Quindi queste carni, queste ossa e tutti gli accidenti che servono a determinare tale materia non sono compresi nella umanità. E tuttavia sono incluse in ciò che è l'uomo; conseguentemente la realtà uomo ha in sé qualche cosa che umanità non include. Ed è per questo che uomo e umanità non sono totalmente la stessa cosa; ma umanità ha il significato di parte formale dell'uomo; perché i principi (essenziali), da cui si desume la definizione, rispetto alla materia individuante hanno carattere di forma.

Perciò in quegli esseri che non sono composti di materia e di forma, e in cui l'individuazione non deriva dalla materia individuale, cioè da questa determinata materia, ma le forme s'individuano da sé, bisogna che le forme stesse siano suppositi sussistenti. Quindi in essi supposito e natura non differiscono. E così, non essendo Dio composto di materia e di forma come si è dimostrato, è necessario che sia la sua divinità, la sua vita e ogni altra cosa che di lui in tal modo enunciata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

### ARTICOLO 4

#### **Se in Dio essenza ed esistenza siano la stessa cosa**

SEMBRA che in Dio non siano la stessa cosa essenza ed esistenza. Infatti:

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

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

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

RISPONDO: Dio non è soltanto la sua essenza, come è già stato provato, ma anche il suo essere (o esistenza). Il che si può dimostrare in molte maniere. Primo, tutto ciò che si riscontra in un essere oltre la sua essenza, bisogna che vi sia causato o dai principi dell'essenza stessa, quale proprietà della specie, come l'aver la facoltà di ridere proviene dalla natura stessa dell'uomo ed è causato dai principi essenziali della specie; o che venga da cause estrinseche, come il calore nell'acqua è causato dal fuoco. Se dunque l'esistenza di una cosa è distinta dalla sua essenza, è necessario che l'esistenza di tale cosa sia causata o da un agente esteriore, o dai principi essenziali della cosa stessa. Ora, è impossibile che l'esistere sia causato unicamente dai principi essenziali della cosa, perché nessuna cosa può essere a se stessa causa dell'esistere, se ha un'esistenza causata. È dunque necessario che le cose le quali hanno l'essenza distinta dalla loro esistenza, abbiano l'esistenza causata da altri. Ora, questo non può dirsi di Dio; perché diciamo che Dio è la prima causa efficiente. È dunque impossibile che in Dio l'esistere sia qualche cosa di diverso dalla sua essenza.

Secondo, perché l'esistere è l'attualità di ogni forma o natura; difatti la bontà o l'umanità non è espressa come cosa attuale se non in quanto dichiariamo che esiste. Dunque l'esistenza sta all'essenza, quando ne sia distinta, come l'atto alla potenza. E siccome in Dio non v'è niente di potenziale come abbiamo dimostrato sopra, ne segue che in lui l'essenza non è altro che il suo esistere. Perciò la sua essenza è la sua esistenza.

Terzo, allo stesso modo che quanto è infocato e non è fuoco, è infocato per partecipazione, così ciò che ha l'essere e non è l'essere, è ente per partecipazione. Ora, Dio, come si è provato, è la sua essenza. Se dunque non fosse il suo (atto di) essere, sarebbe ente per partecipazione e non per essenza. Non sarebbe più dunque il primo ente; ciò che è assurdo affermare. Dunque Dio è il suo essere e non soltanto la sua essenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'espressione "qualche cosa cui non si può aggiungere niente" si può intendere in due maniere. Prima maniera: qualche cosa che (positivamente) di sua natura importi l'esclusione di aggiunte (o determinazioni); così è proprio dell'animale non ragionevole di essere senza ragione. Seconda maniera: qualche cosa che non riceva aggiunte (o determinazioni); perché di suo non le include; così l'animale preso come genere non include la ragione, perché non è del genere animale come tale avere la ragione; ma il concetto di animale neppure lo esclude. Dunque essere senza aggiunte nella prima maniera è l'essere divino; nella seconda maniera è l'essere generico o comune.

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

## ARTICOLO 5

### Se Dio sia contenuto in qualche genere

SEMBRA che Dio sia contenuto in qualche genere. Infatti:

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

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

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

RISPONDO: Una cosa può esser contenuta in un genere in due maniere. In primo luogo in senso proprio e assoluto, come le specie che sono comprese nel genere. In secondo luogo per riduzione, come avviene per i principi e le privazioni: così il punto e l'unità si riducono al genere di quantità, quali principi di essa; la cecità ed ogni altra privazione si riportano al genere positivo corrispondente. Ebbene, Dio in nessuno dei due modi è incluso in un genere.

E innanzi tutto, che Dio non possa essere specie di un genere qualsiasi si può dimostrare in tre modi. Primo, la specie è costituita dal genere e dalla differenza; ora l'elemento da cui si desume la differenza costitutiva della specie sta sempre in rapporto all'elemento da cui si desume il genere, come l'atto

alla potenza. Così animale (nella classica definizione dell'uomo: animale ragionevole) si prende dalla natura sensitiva senza determinazione alcuna; difatti si chiama animale l'essere che ha la natura sensitiva; ragionevole si prende dalla natura intellettuale, perché ragionevole è (l'animale) che ha la natura intellettuale: ora, intellettuale sta a sensitivo come l'atto alla potenza. Ugualmente avviene negli altri casi. Quindi, siccome in Dio l'atto è senza potenzialità, ne segue che Dio non può essere in un genere come una delle specie.

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

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

Da ciò appare che Dio non ha né genere, né differenze: e non è definibile; e non è dimostrabile, se non (a posteriori) dagli effetti; perché ogni definizione è data dal genere e dalla differenza, ed il termine medio della dimostrazione (deduttiva e a priori) è la definizione.

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

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

### ARTICOLO 6

#### Se in Dio vi siano accidenti

SEMBRA che in Dio vi siano accidenti. Infatti:

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

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

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

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

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

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

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Potenza, sapienza e così via, non si attribuiscono a Dio e a noi univocamente, come si chiarirà in seguito. Quindi non segue che in Dio ci siano degli accidenti come in noi.
2. Siccome la sostanza è anteriore agli accidenti, i principi degli accidenti si riducono ai principi della sostanza come a qualche cosa di antecedente. E del resto Dio non è primo nell'ambito del genere sostanza, ma primo fuori di ogni genere, rispetto a tutto l'essere.

## ARTICOLO 7

### **Se Dio sia del tutto semplice**

SEMBRA che Dio non sia del tutto semplice. Infatti:

1. Le opere di Dio sono imitazione di Dio: tutte le cose sono enti perché derivano da lui primo ente, sono buone perché derivano da lui primo bene. Ora, tra le cose provenienti da Dio nessuna è del tutto semplice. Dunque Dio non è del tutto semplice.
2. Tutto quanto vi è di meglio deve essere attribuito a Dio. Ora, presso di noi, i composti sono migliori delle cose semplici; come i corpi misti sono migliori degli elementi e gli elementi delle loro parti. Non bisogna dire, quindi, che Dio sia del tutto semplice.

IN CONTRARIO: S. Agostino dice che Dio è veramente e sommamente semplice.

RISPONDO: Si prova in più modi che Dio è del tutto semplice: Primo, da quel che si è detto sopra. Siccome in Dio non vi è composizione alcuna, non quella di parti quantitative, perché non è corpo; né quella di forma e materia; non distinzione tra natura e supposito; né tra essenza ed esistenza; né vi è composizione di genere e di differenza; né di soggetto e di accidente; è chiaro che Dio non è composto in nessun modo, ma è del tutto semplice.

Secondo, perché ogni composto è posteriore ai suoi componenti e da essi dipende. Ora, Dio, come abbiamo dimostrato sopra, è il primo ente.

Terzo, perché ogni composto è causato; infatti, cose per sé diverse non vengono a costituire una qualche unità se non in forza di una causa unificatrice. Ora, Dio non è causato, come si è già dimostrato, essendo la prima causa efficiente.

Quarto, perché in ogni composto è necessario che vi sia la potenza e l'atto, ciò che non può verificarsi in Dio. Infatti, o una delle parti è atto rispetto all'altra, o per lo meno tutte le parti sono in potenza relativamente al tutto.

Quinto, perché ogni composto è un qualche cosa che non conviene ad alcuna delle sue parti. Ciò è evidentissimo nei composti di parti eterogenee; infatti nessuna parte dell'uomo è uomo, e nessuna parte del piede è piede. Nei composti invece di parti omogenee, qualche cosa che si dice del tutto, si dice anche della parte, come una parte dell'aria è aria, ed una parte dell'acqua è acqua; tuttavia, qualche cosa si dice del tutto, che non conviene alla parte: come se tutta la massa dell'acqua è di due cubiti, altrettanto non può dirsi delle sue parti. E così abbiamo che in ogni composto vi è sempre qualche cosa che non gli è identico. Ora, se ciò può dirsi di un essere il quale ha la forma (ma non è la sua forma), che cioè abbia qualche cosa che non è esso stesso (p. es., in un essere bianco vi è qualche cosa che non appartiene alla natura del bianco); tuttavia nella forma stessa non vi è niente di eterogeneo. E perciò essendo Dio la sua stessa forma, o meglio, il suo stesso essere, in nessun modo può dirsi composto. Accenna a questa ragione S. Ilario quando dice: "Dio, che è potenza, non è costituito di debolezze; lui, che è luce, non è composto di oscurità".

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel che deriva da Dio è imitazione di Dio, come le cose causate possono imitare la causa prima. Ora, è proprio della natura dell'ente causato essere in qualche modo composto, perché per lo meno il suo essere è distinto dalla sua essenza, come vedremo più innanzi.
2. Quaggiù tra noi, i composti sono più perfetti degli esseri semplici, perché la bontà perfetta della creatura non può trovarsi nell'uno ma richiede la molteplicità; mentre la perfezione della bontà divina si ritrova tutta nell'unità e nella semplicità. Ciò vedremo in seguito.

## ARTICOLO 8

### **Se Dio entri in composizione con gli altri esseri**

SEMBRA che Dio entri in composizione con gli altri esseri. Infatti:

1. Dice Dionigi: "La deità, che è sopra l'essere, è l'essere di tutte le cose". Ora, l'essere di tutte le cose entra nella composizione di ciascuna. Dunque Dio viene in composizione con altri esseri.
2. Dio è forma, asserendo S. Agostino che "il Verbo di Dio (che è Dio) è una certa forma non formata". Ora, la forma è parte del composto. Dunque Dio è parte di qualche composto.
3. Le cose che esistono e in nulla differiscono, sono un'identica realtà. Ora, Dio e la materia prima esistono e non differiscono in nessun modo. Dunque si identificano totalmente. Ma la materia prima entra nella composizione delle cose. Quindi anche Dio. Prova della minore: tutte le cose che differiscono, differiscono per qualche differenza, e perciò è necessario che siano composte; ma Dio e la materia prima sono del tutto semplici; dunque non differiscono in nessun modo.

IN CONTRARIO: Dice Dionigi che "non vi è né contatto di lui, (cioè di Dio), né qualsiasi altra comunanza con parti da mescolare insieme". Inoltre nel libro De Causis si dice: "La causa prima governa tutte le cose, ma non si mischia con esse".

RISPONDO: Su questo punto son corsi tre errori. Alcuni, come riferisce S. Agostino, hanno detto che Dio è l'anima del mondo; e a questo si riduce l'errore di altri i quali dissero che Dio è l'anima del primo cielo. Altri hanno affermato che Dio è il principio formale di tutte le cose. Tale, si dice, fu l'opinione dei discepoli di Almarico. Ma il terzo errore è quello di David di Dinant, il quale stoltissimamente affermò che Dio è la materia prima. Tutto ciò contiene una falsità manifesta; e non è possibile che Dio entri in qualche modo nella composizione di cosa alcuna né come principio formale, né come principio materiale.

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che la divinità è l'essere di tutte le cose come causa efficiente ed esemplare; non già per la sua essenza (come se fosse causa materiale o formale delle cose).
2. Il Verbo è forma esemplare, non già forma che fa parte del composto.
3. Le cose semplici non differiscono tra di loro per altre differenze; perché ciò è proprio dei composti. Difatti l'uomo e il cavallo (che sono composti) differiscono per le differenze di razionale e di irrazionale; ma queste differenze non differiscono alla loro volta per altre differenze. Perciò a rigore di termini, più che differenti debbono dirsi diverse; infatti secondo Aristotele diverso dice (disuguaglianza) assoluta; ma ciò che è differente, differisce soltanto per qualche cosa. Se, quindi, si vuole far forza sulla parola, la materia prima e Dio non differiscono, ma sono cose del tutto diverse. Perciò non segue che siano una stessa cosa.

## Pars Prima Quaestio 004

Questione 4

Questione 4

### La perfezione di Dio

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

Sul primo punto ci sono tre quesiti: 1. Se Dio sia perfetto; 2. Se sia universalmente perfetto, cioè se abbia in sé le perfezioni di tutte le cose; 3. Se le creature si possano dire simili a Dio.

#### ARTICOLO 1

##### Se Dio sia perfetto

SEMBRA che essere perfetto non convenga a Dio. Infatti:

1. Dire perfetto è come dire totalmente fatto. Ora, non conviene a Dio di esser fatto. Dunque neppure di esser perfetto.
2. Dio è il principio delle cose. Ora, i principi delle cose pare che siano imperfetti: difatti il seme è principio degli animali e delle piante. Dunque Dio è imperfetto.
3. Sopra abbiamo dimostrato che la natura di Dio è l'essere stesso. Ma l'essere pare che sia cosa imperfettissima, essendo ciò che vi è di più generico e passibile delle determinazioni di tutte le cose. Dunque Dio è imperfetto.

IN CONTRARIO: È detto nel Vangelo: "Siate perfetti, come è perfetto il Padre vostro celeste".

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dice S. Gregorio "noi parliamo delle grandezze di Dio, balbettando come possiamo: a rigore, quel che non è stato fatto, non può dirsi perfetto". Ma, siccome tra le cose che si fanno si dice perfetta quella cosa che è passata dalla potenza all'atto, si usa lo stesso termine perfetto per indicare qualsiasi cosa alla quale niente manchi della pienezza del suo essere, sia che abbia ciò dall'essere stata fatta, o no.
2. Il principio materiale, riscontrato sempre imperfetto, non può essere il primo in modo assoluto, ma è preceduto da qualche cosa di perfetto. Infatti, il seme, sebbene sia il principio dell'animale generato dal seme, tuttavia presuppone un animale o una pianta da cui si è distaccato. Difatti bisogna che prima dell'essere in potenza ci sia l'essere in atto; giacché l'ente in potenza non passa all'atto se non per mezzo di un ente in atto.
3. Tra le cose, l'essere è la più perfetta, perché verso tutte sta in rapporto di atto. Niente infatti ha l'attualità se non in quanto è: perciò l'essere stesso è l'attualità di tutte le cose, anche delle stesse forme. Quindi esso non sta in rapporto alle altre cose come il ricevente al ricevuto, ma piuttosto come il ricevuto al ricevente. Infatti, se di un uomo, di un cavallo o di qualsiasi altra cosa dico che è, l'essere stesso è considerato come principio formale e come elemento ricevuto, non come ciò cui convenga l'esistenza.

#### ARTICOLO 2

## **Se si trovino in Dio le perfezioni di tutte le cose**

SEMBRA che non si trovino in Dio le perfezioni di tutte le cose. Infatti:

1. Dio, come si è dimostrato, è semplice; le perfezioni delle cose invece sono numerose e diverse: perciò in Dio non possono trovarsi tutte le perfezioni delle cose.
2. Gli opposti non possono coesistere nel medesimo soggetto. Ora, le perfezioni delle cose sono tra loro opposte, perché ogni specie di cose ha la sua perfezione in forza della differenza specifica; e le differenze per le quali si divide il genere e si costituiscono le specie, procedono per via di opposizione. Non potendosi dunque trovare gli opposti nel medesimo soggetto, non sembra che in Dio possano trovarsi tutte le perfezioni delle cose.
3. Il vivente è più perfetto dell'ente, il conoscente più perfetto del vivente. Quindi anche il vivere è più perfetto dell'essere, e il conoscere più del vivere. Ora, l'essenza di Dio non è che l'essere stesso. Dunque Dio non ha in sé la perfezione della vita, della sapienza e altre perfezioni di questo genere.

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Bisogna dire con Dionigi che, come il sole "pur essendo uno e splendendo ugualmente su tutto, precontiene nella sua unità le sostanze tutte delle cose sensibili e le loro qualità molteplici e diverse; così, a più forte ragione, è necessario che, nella causa di tutte le cose, tutte preesistano unificate nella natura di essa". E in tal modo, esseri, che considerati in se stessi sono diversi e opposti, preesistono in Dio come una cosa sola, senza menomare la semplicità divina.
2. E con ciò è sciolta anche la seconda difficoltà.
3. Come dice lo stesso Dionigi nel capitolo citato, sebbene l'essere stesso sia più perfetto della vita, e la vita più perfetta della sapienza, se si considerano in astratto le loro distinzioni; tuttavia quello che vive è (in concreto) più perfetto di quello che ha soltanto l'essere, perché il vivente è anche ente; e il sapiente è anche ente e vivente. Quindi, sebbene la nozione di ente non includa in se stessa la nozione di vivente e di sapiente, perché non è necessario che chi partecipa l'essere lo partecipi secondo tutti i modi dell'essere, tuttavia l'essere stesso di Dio include in sé anche la vita e la sapienza, perché nessuna delle perfezioni dell'essere può mancare a Colui che è l'essere stesso per sé sussistente.

## ARTICOLO 3

### **Se una creatura possa essere simile a Dio**

SEMBRA che nessuna creatura possa essere simile a Dio. Infatti:

1. È detto nei Salmi: "Non v'è simile a te tra gli dei, o Signore". Ora, tra tutte le creature, le più nobili sono quelle che sono chiamate dei per



partecipazione. Dunque molto meno possono dirsi simili a Dio le altre creature.

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

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

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

IN CONTRARIO: Nella Genesi si dice: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza" e in S. Giovanni: "Quando si sarà manifestato, saremo simili a lui".

RISPONDO: Siccome la somiglianza si prende dal convenire o comunicare nella forma, vi sono tante maniere di somiglianza a seconda dei vari modi di comunicare nella forma. Si dicono simili alcune cose le quali hanno in comune la stessa forma secondo la stessa natura (o attributo essenziale), e secondo lo stesso grado: in questo caso non solo sono simili, ma uguali nella loro somiglianza: come due cose ugualmente bianche si dicono simili nella bianchezza. E questa è la somiglianza più perfetta. - In secondo luogo si dicono simili quelle cose che hanno un'uguale forma, secondo la stessa natura non però secondo lo stesso grado, ma secondo un più e un meno; come una cosa meno bianca si dice simile a un'altra più bianca. E questa è somiglianza imperfetta. - In terzo luogo, si dicono simili alcune cose che hanno la stessa forma, ma non secondo la stessa natura (specificata), come è il caso degli agenti non univoci. Siccome ogni agente, in quanto tale, tende ad imprimere la sua somiglianza, ed ogni cosa agisce secondo la sua forma, è necessario che nell'effetto ci sia una somiglianza della forma dell'agente. Se dunque l'agente è contenuto nella stessa specie del suo effetto, la somiglianza tra la causa e l'effetto sarà nella forma secondo la stessa natura specificata; come avviene dell'uomo che genera un altro uomo. Se poi l'agente non è contenuto nella stessa specie, vi sarà somiglianza, ma non secondo la stessa natura specificata: così le cose che si generano per la virtù del sole, si accostano sì a una certa somiglianza col sole, ma non sino a partecipare alla forma del sole secondo la somiglianza specificata, ma solo secondo una somiglianza generica.

Se dunque vi è un agente che non è contenuto in alcun genere, i suoi effetti avranno una somiglianza anche più lontana dalla di lui forma; cioè non arriveranno mai a somigliare la forma dell'agente secondo la stessa natura specificata o generica, ma solo secondo una certa analogia, come nel caso dell'essere, il quale è comune a tutte le cose. E solo in questo modo le cose prodotte da Dio possono a lui somigliare come enti al primo ed universale principio di tutto l'essere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

4. Se in qualche modo si concede che la creatura è simile a Dio, in nessuna maniera si deve ammettere che Dio è simile alla creatura, perché, come dice Dionigi, "la mutua somiglianza si dà tra esseri appartenenti ad uno stesso ordine, non tra causa e causato": così si usa dire che il ritratto somiglia a una data persona, e non viceversa. Parimente, in qualche modo si può dire che la creatura è simile a Dio, non già che Dio è simile alla creatura.

## Pars Prima Quaestio 005

Questione 5

Questione 5

### Il bene in generale

Continuando passiamo alla questione del bene. Tratteremo: primo, del bene in generale; secondo, della bontà di Dio.

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

### ARTICOLO 1

#### Se il bene differisca realmente dall'ente

SEMBRA che il bene differisca realmente dall'ente. Infatti:

1. Dice Boezio: "nelle cose io scorgo che altra cosa è esser buono, ed altra cosa essere". Dunque il bene e l'ente differiscono realmente.
2. Niente è forma di se stesso. Ma il bene, come si ha nel libro De Causis, è determinazione formale dell'ente. Dunque il bene differisce realmente dall'ente.
3. Il bene può essere maggiore o minore; l'ente no. Dunque il bene è realmente distinto dall'ente.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

essere la scienza o la virtù.

## ARTICOLO 2

### **Se il bene concettualmente sia prima dell'ente**

SEMBRA che il bene concettualmente sia anteriore all'ente. Infatti:

1. L'ordine dei nomi segue l'ordine delle cose espresse dai nomi. Ora Dionigi tra i nomi di Dio, pone il bene prima dell'ente. Dunque il bene concettualmente è anteriore all'ente.
2. È prima secondo l'ordine di ragione ciò che si estende ad un numero maggiore di oggetti. Ora, il bene ha un'estensione maggiore dell'ente; perché, al dire di Dionigi, "il bene si estende alle cose esistenti e a quelle non esistenti, mentre l'ente si estende alle sole esistenti". Dunque il bene razionalmente è prima dell'ente.
3. Ciò che è più universale ha una priorità di ragione. Ora, il bene pare che sia più universale dell'ente, perché il bene si presenta come appetibile, e per alcuni è desiderabile perfino il non esistere, come si afferma di Giuda: "sarebbe stato meglio per quest'uomo che non fosse mai nato". Dunque il bene razionalmente è prima dell'ente.
4. Non l'essere soltanto è desiderabile, ma anche la vita e la sapienza e tante altre cose del genere: di qui appare che l'essere è un desiderabile particolare, mentre il bene è il desiderabile nella sua universalità. Dunque il bene nel suo concetto è assolutamente anteriore all'essere.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dionigi tratta dei nomi di Dio in quanto implicano un rapporto di causalità riguardo a Dio: noi, infatti, come egli osserva, nominiamo Dio (partendo) dalle creature, come si parte dagli effetti (per denominare) la causa. Ora, il bene, presentandosi come desiderabile, richiama l'idea di causa finale; il cui influsso ha un primato, perché l'agente non opera se non in vista del fine, e dall'agente la materia viene disposta alla forma; perciò si dice che il fine è la causa delle cause. E così, nel causare, il bene è prima dell'ente, come il fine è prima della forma; ed è per questo motivo che tra i nomi esprimenti la divina causalità, si mette il bene prima dell'essere. - Bisogna anche osservare che secondo i Platonici (e tale era Dionigi) - i quali, identificando la materia con la privazione, dicevano la materia essere un non-ente - la partecipazione del bene sarebbe più estesa della partecipazione dell'essere. E infatti la materia prima partecipa il bene, perché lo appetisce (e nessuna cosa appetisce se non ciò che le somiglia), ma non partecipa l'essere, perché, a detta dei Platonici, è un non-ente. Ed è per questo che Dionigi dice che "il bene si estende ai non esistenti".
2. Così abbiamo dato anche la soluzione della seconda difficoltà. - Oppure si può anche dire che il bene si estende alle cose esistenti ed alle non esistenti, non quale attributo intrinseco, ma per relazioni di causalità; in maniera che per non esistenti non si devono intendere delle cose che non esistono affatto, ma cose che sono in potenza e non in atto; poiché il bene importa l'idea di fine, il quale fine non solo è raggiunto dalle cose in atto, ma attrae verso di sé anche le cose che non sono in atto ma solo in potenza. L'ente, viceversa, non dice relazione che di causa formale, intrinseca o esemplare; e tale causalità non si estende se non alle cose esistenti in atto.
3. Il non essere non è appetibile di per sé, ma solo indirettamente, cioè in quanto è desiderabile la distruzione di un male, il quale male è eliminato dal non-essere. La distruzione del male poi non è desiderabile se non in quanto il male ci priva di un certo essere. Quindi ciò che è di per sé appetibile è l'essere: il non-essere è appetibile solo indirettamente, in quanto si desidera un certo essere, di cui l'uomo non sa sopportare la privazione. E così, anche il non essere si può dire bene in modo indiretto.
4. La vita, il sapere e gli altri beni, si desiderano in quanto sono in atto: perciò in tutte le cose si desidera un certo essere. E così niente è desiderabile all'infuori di ciò che è: conseguentemente all'infuori dell'ente, niente è buono.

## ARTICOLO 3

### **Se ogni ente sia buono**

SEMBRA che non ogni ente sia buono. Infatti:

1. Il bene aggiunge qualche cosa all'ente, come risulta dal già detto. Ora, ciò che aggiunge qualche cosa all'ente, lo coarta, ne restringe il significato: come fanno la sostanza, la quantità, la qualità e simili. Quindi il bene restringe l'ente, e perciò non ogni ente è buono.
2. Nessun male è buono; sta scritto infatti in Isaia: "Guai a voi che dite male il bene e bene il male". Ora, alcuni enti si dicono cattivi. Dunque non ogni ente è buono.
3. Il bene nel suo concetto dice appetibilità. Ora, la materia prima non dice appetibilità, ma appetito o tendenza (poiché tende all'atto o alla forma come ogni potenzialità). Perciò non presenta la natura di bene. Quindi non ogni ente è buono.
4. Dice Aristotele che nelle entità matematiche non esiste il bene. Ma anche le entità matematiche sono enti, altrimenti di esse non avremmo una scienza. Dunque non ogni ente è buono.

IN CONTRARIO: Ogni essere che non è Dio, è creatura di Dio. Ma "ogni cosa creata da Dio è buona" come si legge nella Scrittura. Dio poi è sommamente buono. Dunque ogni ente è buono.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La sostanza, la quantità e la qualità e tutto ciò che si trova contenuto sotto questi generi, restringono l'ente applicandolo a qualche quiddità o natura. Non così fa il bene rispetto all'ente; ma gli aggiunge soltanto l'idea di appetibile e di perfezione, e ciò compete allo stesso essere in qualsiasi natura si trovi. Dunque il bene non restringe l'ente.
2. Nessun ente si dice cattivo in quanto ente, ma in quanto mancante di un certo essere: così l'uomo si dice cattivo perché gli manca l'entità virtù: e l'occhio si dice cattivo quando è mancante dell'acume della vista.
3. La materia prima come non è ente se non in potenza, così non è bene se non potenzialmente. Dal punto di vista dei Platonici si potrebbe anche dire che la materia prima è un non-ente a motivo della privazione che include; ma anche così intesa partecipa qualche cosa del bene, cioè l'orientamento e l'attitudine al bene. E proprio per questo non le compete d'essere appetibile, ma piuttosto di appetire essa stessa.
4. Le entità matematiche (numeri, punti, linee, triangoli, ecc.) non sussistono separate nella realtà, ché se sussistessero, ci sarebbe in esse il bene, cioè il loro stesso essere reale. Le entità matematiche poi non esistono separate dalle cose se non per un atto della ragione, in quanto cioè sono (concepite come) astratte dal moto e dalla materia; e in tal modo sono sottratte alla ragione di fine, il quale di sua natura è principio movente. E non c'è niente di strano che in qualche essere, idealmente, manchi il bene o l'aspetto caratteristico di bene, quando sappiamo che l'idea di ente è anteriore all'idea di bene, come già si disse.

#### ARTICOLO 4

##### **Se il bene abbia il carattere di causa finale**

SEMBRA che il bene più che di causa finale rivesta il carattere di altre cause. Infatti:

1. Dice Dionigi: "Il bene è lodato come bellezza". Ora, il bello appartiene alla causa formale. Dunque anche il bene.
2. Il bene è diffusivo del suo essere, come abbiamo dalle parole di Dionigi, dove dice che "il bene è ciò da cui deriva che le cose sussistono e sono". Ora, essere diffusivo è proprio della causa efficiente. Dunque il bene ha il carattere di causa efficiente.
3. S. Agostino afferma che "noi esistiamo perché Dio è buono". Ora, noi siamo da Dio come da causa efficiente. Dunque il bene ha il carattere di causa efficiente.

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

RISPONDO: Bene si dice quanto è comunque desiderato, e ciò implica l'idea di fine; è evidente quindi che il bene presenta il carattere di causa finale. Nondimeno l'idea di bene presuppone l'idea di causa efficiente e quella di causa formale. Noi infatti vediamo che le cose riscontrate come prime nel causare sono le ultime nel causato: p. es., il fuoco, prima di comunicare la sua natura di fuoco, riscalda, sebbene il calore nel fuoco sia dovuto alla sua forma sostanziale. Ora, nell'ordine delle cause, prima si riscontra il bene - il fine - che mette in movimento la causa efficiente; poi, viene l'azione della causa efficiente, che muove alla (nuova) forma; finalmente si ha (nel soggetto) la forma. Nell'effetto causato invece si ha un ordine inverso; cioè, prima si ha la forma, che costituisce l'essere; poi, in questa forma si riscontra una virtù attiva, che appartiene all'essere perfetto (perché, come insegna Aristotele, una cosa è perfetta quando può produrre il suo simile): finalmente segue la ragione di bene, su cui si fonda la perfezione dell'ente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ. 1. Veramente il bello ed il buono nel soggetto in cui esistono si identificano, perché fondati tutti e due sulla medesima cosa, cioè sulla forma; e per questo il bene viene lodato come bellezza. Ma nel loro concetto proprio differiscono. Il bene riguarda la facoltà appetitiva, essendo il bene ciò che ogni ente appetisce, e quindi ha il carattere di fine, poiché l'appetire è come un muoversi verso una cosa. Il bello, invece, riguarda la facoltà conoscitiva; belle infatti sono dette quelle cose che viste destano piacere. Per cui il bello consiste nella debita proporzione; poiché i nostri sensi si diletano nelle cose ben proporzionate, come in qualche cosa di simile a loro; il senso infatti come ogni altra facoltà conoscitiva, è una specie di proporzione. E poiché la conoscenza si fa per assimilazione, e la somiglianza d'altra parte riguarda la forma, il bello propriamente si ricollega all'idea di causa formale.

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

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

## ARTICOLO 5

### **Se la natura del bene consista nel modo, nella specie e nell'ordine**

SEMBRA che la natura propria del bene non consista nel modo, nella specie e nell'ordine. Infatti:

1. Il bene e l'ente concettualmente differiscono, come è già stato detto. Ora, modo, specie e ordine sembrano piuttosto appartenere al concetto di ente, poiché si dice nella Scrittura: "tutte le cose (o enti) hai disposto in misura, numero e peso"; e a questi tre elementi si riducono il modo, la specie e l'ordine, come spiega lo stesso S. Agostino, il quale appunto scrive: "La misura determina a ciascuna cosa il suo modo; il numero offre a ogni cosa la sua specie; e il peso trae ogni cosa al suo riposo e alla sua stabilità". Dunque non l'essenza del bene consiste nel modo, nella specie e nell'ordine.

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

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

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

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

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

RISPONDO: Una cosa è detta buona nella misura che è perfetta, perché per questo è desiderabile, come si è dimostrato sopra. Perfetto infatti è ciò cui niente manca stando al modo della sua perfezione. Siccome poi ogni essere è quello che è in forza della sua forma, e siccome ogni forma ha i suoi presupposti e le sue conseguenze necessarie; affinché una cosa sia perfetta e buona è necessario che abbia la sua forma, i prerequisiti di essa e ciò che ne deriva. Ora, ogni forma preesige l'esatta determinazione o commensurazione dei suoi principi tanto materiali che efficienti; e ciò viene espresso dal modo: per cui si dice che la misura predetermina il modo. La forma stessa è indicata dalla specie, perché mediante la forma ogni cosa è costituita nella sua specie. E per questo si dice che il numero fornisce la specie; perché, al dire di Aristotele, le definizioni che esprimono la specie sono come i numeri: come infatti un'unità aggiunta o sottratta cambia la specie del numero, così nelle definizioni una differenza aggiunta o sottratta (cambia la specie della cosa definita). Dalla forma poi deriva la tendenza al fine, o all'azione o ad altre cose di questo genere; perché ogni essere agisce in quanto è in atto, e tende verso ciò che gli si confà secondo la sua forma. Tutto ciò è indicato dal peso e dall'ordine. Cosicché la nozione di bene, come consiste nella perfezione, consiste pure nel modo, nella specie e nell'ordine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ. 1. Queste tre cose (numero, peso e misura) non accompagnano l'ente se non in quanto è perfetto: e sotto quest'aspetto l'ente è buono o bene.

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

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

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

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

## ARTICOLO 6

### **Se il bene sia diviso convenientemente in bene onesto, utile e dilettevole**

SEMBRA che il bene non sia diviso convenientemente in bene onesto, utile e dilettevole. Infatti:

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

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

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

IN CONTRARIO: S. Ambrogio usa tale divisione del bene.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

## Pars Prima Quaestio 006

Questione 6

Questione 6

### La bontà di Dio

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

#### ARTICOLO 1

##### Se la bontà convenga a Dio

SEMBRA che la bontà non convenga a Dio. Infatti:

1. La bontà consiste nel modo, nella specie e nell'ordine. Ora, tali attributi non pare che convengano a Dio, perché Dio (è senza modo e misura) è l'immenso e non dice ordine a nessuna cosa. Dunque a lui non si addice di esser buono.
2. Il bene è ciò che tutte le cose appetiscono. Ora, non tutte le cose desiderano Dio, perché non tutte le cose lo conoscono, e non si dà desiderio di ciò che s'ignora. Dunque a Dio non si addice la bontà.

IN CONTRARIO: È detto nelle Lamentazioni di Geremia: "Il Signore è buono con quelli che sperano in lui, con l'anima che lo ricerca".

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Avere modo, specie e ordine è proprio del bene causato. In Dio invece il bene è come nella (sua propria) causa; quindi a lui spetta imprimere nelle cose il modo, la specie e l'ordine. Perciò queste tre cose sono in Dio come nella loro causa.
2. Tutte le cose tendendo alla propria perfezione tendono a Dio stesso, in quanto che le perfezioni di tutte le cose altro non sono che delle somiglianze dell'Essere divino, come è chiaro da ciò che si è detto. E così tra gli esseri che tendono a Dio, alcuni lo conoscono in se stesso, e questo è proprio della creatura razionale; altri conoscono certe partecipazioni della sua bontà, e questo va esteso fino alla conoscenza sensitiva. Altri, finalmente, hanno tendenze naturali senza consapevolezza, inclinati come sono verso i loro fini da un essere superiore dotato di conoscenza.

#### ARTICOLO 2

##### Se Dio sia il sommo bene

SEMBRA che Dio non sia il sommo bene. Infatti:

1. Sommo bene aggiunge qualche cosa a bene, ché altrimenti converrebbe ad ogni bene. Ora, tutto ciò che è così costituito come per addizione, è composto. Il sommo bene sarebbe perciò composto. Ma Dio è sommamente semplice, come s'è già visto. Dunque Dio non è il sommo bene.
2. Il bene è ciò che è desiderato da tutti gli esseri, come dice Aristotele. Ora, non c'è nient'altro che sia da tutti gli esseri desiderato, all'infuori di Dio, il quale è il fine di tutte le cose. Dunque non c'è altro bene che Dio. Come sembra anche da ciò che è detto nel Vangelo: "Nessuno è buono, se non il solo Dio". Ora, sommo si dice in confronto di altri: p. es., sommo caldo in confronto di tutti gli altri corpi caldi. Dunque Dio non può dirsi sommo bene.



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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Sommo bene non aggiunge al bene un qualche cosa di reale, ma soltanto una relazione. Ora, la relazione che passa tra Dio e le creature è reale nella creatura, non già in Dio; in Dio è soltanto di ragione; così un oggetto si dice scibile in ordine alla scienza, non perché abbia (una reale inclinazione o) rapporto alla scienza, ma perché la scienza (è ordinata e) ha un rapporto ad esso. E così non è necessario (concludere) che nel sommo bene ci sia una qualche composizione, ma solo che tutte le altre cose (in bontà) sono al di sotto di lui.

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

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

### ARTICOLO 3

#### **Se esser buono per essenza sia proprio di Dio**

SEMBRA che esser buono per essenza non sia proprio di Dio. Infatti:

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

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

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

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

RISPONDO: Soltanto Dio è buono per essenza. Infatti, ogni cosa si dice buona secondo che è perfetta. Ora, ogni cosa ha una triplice perfezione. La prima consiste nella costituzione del suo essere (sostanziale). La seconda consiste nell'aggiunta di alcuni accidenti richiesti per la sua perfetta operazione. La terza nel raggiungimento di qualche cosa come proprio fine. P. es., la prima perfezione del fuoco consiste nell'essere medesimo che ha in virtù della sua forma sostanziale; la seconda consiste nel suo calore, nella sua levità e secchezza, ecc.; la terza nel cessare dal suo moto di ascesa raggiunto che abbia il luogo.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

la sua essenza sia una, non già buona, come si è dimostrato.

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

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

#### ARTICOLO 4

##### **Se tutte le cose siano buone della bontà di Dio**

SEMBRA che tutte le cose siano buone della bontà di Dio. Infatti:

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

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

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

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

Dalla prima realtà dunque, che è ente e bene per essenza, ogni cosa può dirsi buona e ente in quanto partecipa di essa secondo una certa somiglianza, sia pure alla lontana e in misura limitata, come si è detto. Così, per conseguenza, ogni cosa si dice buona dalla bontà divina, come da prima causa esemplare, efficiente e finale di ogni bontà. Tuttavia ogni cosa si dice buona per una somiglianza sua propria della divina bontà ad essa inerente, che è formalmente la sua bontà, e dalla quale si denomina. E così abbiamo una bontà sola di tutte le cose, e anche molte bontà.

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

## Pars Prima Quaestio 007

Questione 7

Questione 7

### L'infinità di Dio

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

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

### ARTICOLO 1

#### Se Dio sia infinito

SEMBRA che Dio non sia infinito. Infatti:

1. Ogni infinito è imperfetto, perché racchiude l'idea di parte e di materia, come dice Aristotele. Ma Dio è perfettissimo. Dunque non è infinito.
2. Secondo Aristotele, finito ed infinito si dicono della quantità. Ma in Dio non c'è quantità, perché non è corpo, come si è visto sopra. Dunque non gli compete l'infinità.
3. Una cosa che è talmente qui da non essere altrove, è limitata quanto al luogo: perciò anche ciò che è talmente questo da non essere altro, è limitato quanto a natura. Ora, Dio è questa cosa e non è un'altra cosa: infatti, non è pietra, né legno. Dunque Dio non è infinito nella sua essenza.

IN CONTRARIO: Scrive il Damasceno che "Dio è infinito, eterno e incircoscrittibile".

RISPONDO: Tutti i filosofi più antichi, come dice Aristotele, attribuiscono l'infinità al primo principio, osservando, e con ragione, che le cose emanano senza fine da questo principio. Ma siccome alcuni errarono intorno alla natura del primo principio, conseguentemente errarono anche intorno alla sua infinità. Ritenendo infatti che il primo principio fosse materia, logicamente gli attribuirono un'infinità materiale, affermando che il primo principio delle cose era un corpo infinito.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Ciò vale anche come risposta alla prima difficoltà.

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

3. Per il fatto stesso che l'essere di Dio è per sé sussistente senza altro soggetto, ottenendo così l'attributo di infinito, si distingue da tutte le altre cose, e tutte le altre cose da lui si escludono; come se esistesse la bianchezza sussistente, per il solo fatto di non essere in un altro, differirebbe da ogni altra bianchezza che abbia un soggetto.

## ARTICOLO 2

### **Se qualche altra cosa oltre Dio possa essere infinita per essenza**

SEMBRA che qualche altra cosa oltre Dio possa essere infinita per essenza. Infatti:

1. La potenza attiva di un essere è proporzionata alla sua essenza. Se dunque l'essenza di Dio è infinita, necessariamente anche la sua potenza è infinita. Può dunque produrre un effetto infinito, giacché la grandezza della potenza si conosce dall'effetto.
2. Tutto ciò che ha una capacità infinita ha un'essenza infinita. Ma l'intelletto creato ha una capacità infinita; perché apprende l'universale, il quale può estendersi a un numero infinito di singolari. Dunque ogni sostanza intellettuale creata è infinita.
3. La materia prima è cosa distinta da Dio, come sopra abbiamo dimostrato. Ma la materia prima è infinita. Dunque oltre Dio vi può essere un altro infinito.

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

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

Se poi parliamo dell'infinità che appartiene alla forma, allora è chiaro che quelle cose, le cui forme sono unite alla materia, sono sostanzialmente finite, e in nessun modo infinite. Se poi vi sono delle forme create non unite alla materia, ma per sé sussistenti, come alcuni opinano degli angeli, saranno sì infinite in un senso relativo, in quanto che tali forme non sono limitate né coartate da materia alcuna; ma siccome una forma creata così sussistente possiede l'essere, ma non è il suo essere, è necessario che il suo essere venga ricevuto e sia ristretto entro i limiti di una determinata natura. Perciò non può essere infinito in senso assoluto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È contrario al concetto di cosa creata che la sua essenza sia il suo stesso essere, perché l'essere sussistente non è un essere creato: perciò è contro l'idea stessa di cosa creata l'essere infinita in modo assoluto. Quindi, come Dio, nonostante abbia una potenza infinita, tuttavia non può creare qualche cosa d'increato (il che sarebbe far coesistere cose contraddittorie), così non può creare cosa alcuna che sia assolutamente infinita.
2. Il fatto stesso che la capacità dell'intelletto si estende in qualche modo all'infinito deriva da questo, che l'intelletto è una forma non immersa nella materia, ma o totalmente separata, come sono le nature angeliche; o per lo meno è una facoltà intellettuale, che non è atto d'un organo materiale, come nel caso dell'anima intellettuale congiunta al corpo.
3. La materia prima, propriamente, non esiste nella realtà per se stessa, non essendo ente in atto, ma solo in potenza: quindi è qualche cosa di conreato piuttosto che di creato. Pur nondimeno la materia prima, anche secondo la potenza, non è infinita in senso assoluto, ma in un senso relativo, perché la sua potenzialità non si estende che alle sole forme corporee.

## ARTICOLO 3

### **Se si possa dare un infinito attuale in estensione**

SEMBRA che si possa dare un infinito attuale in estensione. Infatti:

1. Nelle matematiche non c'è falsità, perché "l'astrazione non è un mendacio", come dice Aristotele. Ora, le matematiche usano dell'infinito in estensione; dice infatti il geometra nelle sue dimostrazioni: sia tale linea infinita. Dunque non è impossibile che si dia un infinito in estensione.
2. Ciò che non è contro la natura di un oggetto, non è impossibile che gli convenga. Ora, l'infinito non è contro la natura dell'estensione: ché anzi finito ed infinito sembrano essere denominazioni proprie della quantità. Dunque non ripugna un'estensione infinita.

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

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

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

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

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

La stessa ragione vale se parliamo di un corpo matematico. Perché se immaginiamo un corpo matematico esistente in atto, bisogna che lo immaginiamo sotto una forma determinata, poiché niente è in atto se non in forza della sua forma. Quindi, siccome la forma dell'essere quantitativo come tale, è la figura geometrica, esso avrà necessariamente una qualche figura. E così sarà limitato; perché la figura non è altro che ciò che è compreso in uno o più limiti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

3. L'infinito che compete alla quantità, come si è detto, è quello che si riferisce alla materia. Ora, con la divisione di un tutto ci si accosta alla materia, perché le parti hanno carattere di materia; mentre con l'addizione si va verso il tutto, il quale ha carattere di forma. E perciò non si ha infinito nell'addizionare la quantità, ma solo nel dividerla.

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

#### ARTICOLO 4

##### **Se nella realtà si possa dare un infinito numerico**

SEMBRA che sia possibile un numero infinito in atto. Infatti:

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

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

infinite figure.

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

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

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

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

Ma ciò è insostenibile. Infatti, ogni molteplicità appartiene necessariamente a una qualche specie di molteplicità: ora, le specie della molteplicità corrispondono alle specie dei numeri: d'altra parte nessuna specie del numero è infinita, perché ogni numero non è altro che una moltitudine misurata dall'unità. Perciò è impossibile che si dia una molteplicità infinita in atto, sia per se, che per accidens. - Ancora: la molteplicità esistente nella natura delle cose è creata; tutto ciò che è creato è compreso sotto una certa intenzione del Creatore, altrimenti l'agente opererebbe invano: quindi è necessario che tutti gli esseri creati siano compresi sotto un numero determinato. È dunque impossibile una moltitudine attualmente infinita, anche solo per accidens.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

## Pars Prima Quaestio 008

Questione 8

Questione 8

### La presenza di Dio nelle cose

L'infinito, a quanto pare, deve esistere dappertutto ed in tutte le cose, bisogna quindi considerare se ciò convenga a Dio. E a questo proposito si pongono quattro quesiti: 1. Se Dio sia in tutte le cose; 2. Se Dio sia dappertutto; 3. Se Dio sia dappertutto per essenza, per potenza e per presenza; 4. Se essere dappertutto sia proprio di Dio.

#### ARTICOLO 1

##### Se Dio sia in tutte le cose

SEMBRA che Dio non sia in tutte le cose. Infatti:

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

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

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

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

IN CONTRARIO: Una cosa è dove opera. Ora, Dio opera in tutte le cose, secondo il detto della Scrittura: "O Signore, tutte le opere nostre hai operato in noi". Dunque Dio è in tutte le cose.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

## ARTICOLO 2

### **Se Dio sia dappertutto**

SEMBRA che Dio non sia dappertutto. Infatti:

1. Essere dappertutto significa essere in ogni luogo. Ora, essere in ogni luogo non conviene a Dio, al quale non conviene essere in alcun luogo, perché, come dice Boezio, le cose incorporee non sono localizzate. Dio, dunque, non è dappertutto.
2. Il tempo sta alle cose successive, come il luogo alle cose permanenti. Ora, un'unità indivisibile di azione o di movimento (un istante) non può essere in più tempi. Dunque neppure un'unità indivisibile nel genere delle cose permanenti (un punto) può essere in tutti i luoghi. Ora, l'essere divino non è successivo, ma permanente. Dunque Dio non è in più luoghi e così non è dappertutto.
3. Ciò che è tutto in un posto, non ha niente fuori di lì. Ora, se Dio è in qualche luogo, vi è tutto, perché non ha parti. Dunque niente di lui è fuori di quel posto, e perciò non è dappertutto.

IN CONTRARIO: È detto nella Scrittura: "Io riempio il cielo e la terra".

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli esseri incorporei non sono nel luogo per un contatto di dimensioni, come i corpi: ma per un contatto dinamico (o applicazione della loro attività).
2. Vi sono due sorta d'indivisibili. Un indivisibile è il termine del continuo, come il punto nelle cose permanenti e l'istante nelle successive. E siccome nelle cose permanenti l'indivisibile (il punto) ha una posizione determinata, non può trovarsi in più parti del luogo o in più luoghi: così l'indivisibile d'azione o di movimento, poiché ha un determinato ordine nella successione del moto o dell'azione, non può trovarsi in più parti del tempo. Ma c'è un altro indivisibile, che è fuori di ogni genere di continuità (temporale o spaziale): e solo in tal modo le sostanze incorporee, come Dio, l'angelo e l'anima, si dicono indivisibili. Tale indivisibile, dunque, non si applica al continuo come qualcosa che gli appartenga, ma in quanto lo tocca con la sua potenza. Quindi, a seconda che la sua potenza attiva si può estendere a una cosa o a molte, a una piccola o a una grande, si dice che è in uno o più luoghi, in un luogo piccolo o grande.
3. Il tutto dicesi rispetto alle parti. Ora, vi sono due specie di parti, cioè: parti essenziali, come la materia e la forma che sono parti del composto e il genere e la differenza, parti della specie; e parti quantitative, che son quelle nelle quali si divide una data quantità. Ora, ciò che quantitativamente si trova per intero in un luogo non può certo essere fuori di tale luogo, perché la quantità dell'oggetto localizzato corrisponde appunto all'estensione del luogo occupato, e quindi non si dà totalità della quantità se non si ha la totalità del luogo. La totalità di essenza, invece, non è commisurata alla totalità del luogo. Quindi non è per nulla necessario che quanto è interamente in un dato luogo per totalità di essenza, non sia in alcun modo fuori di esso. Ne abbiamo una riprova nelle forme accidentali che indirettamente (in ragione del soggetto in cui sono) hanno quantità: la bianchezza infatti, se si considera la totalità della sua essenza, è tutta in ciascuna parte della superficie, perché in ciascuna parte vi è secondo la sua perfetta natura specifica; ma se si considera la sua totalità quantitativa, che essa ha indirettamente (cioè a motivo del soggetto), allora non è tutta in ciascuna parte della superficie. Ora, nelle sostanze incorporee non si trova né direttamente né indirettamente altra totalità che secondo il preciso aspetto di essenza. Perciò, come l'anima è tutta in ciascuna parte del corpo; così Dio è tutto in tutti e singoli gli enti.

## ARTICOLO 3

### **Se Dio è dappertutto per essenza, per presenza e per potenza**

SEMBRA che siano male assegnati i modi di esistere di Dio nelle cose, quando si dice che Dio è in tutte le cose per essenza, per presenza e per potenza. Infatti:



1. Una cosa è in un'altra per essenza, quando vi è essenzialmente. Ora, Dio nelle cose non vi è essenzialmente, perché non appartiene all'essenza di cosa alcuna. Dunque non si deve dire che Dio è nelle cose per essenza, per presenza e per potenza.
2. Essere presente ad una cosa significa non mancare ad essa. Ora, dire che Dio è in tutte le cose per essenza, è lo stesso che dire che Dio non manca a cosa alcuna. È dunque lo stesso il dire che Dio è nelle cose per essenza e dire che vi è per presenza. Vi è dunque del superfluo in questa divisione: per essenza, per presenza e per potenza.
3. Come Dio è principio di tutte le cose per la sua potenza, così lo è anche per la sua scienza e per la sua volontà. Ora, non si dice che Dio è nelle cose per scienza e per volontà. Dunque nemmeno deve dirsi che vi è per potenza.
4. Oltre la grazia, perfezione aggiunta alla sostanza di una cosa, vi sono altre perfezioni aggiunte. Se dunque si dice che Dio è in un modo speciale in alcuni per grazia, parrebbe che per ogni altra perfezione si dovesse assegnare un modo speciale della presenza di Dio nelle cose.

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

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

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

Ora, ci sono stati alcuni, cioè i Manichei, i quali hanno sostenuto che alla divina potestà sono soggette le cose spirituali ed incorporee; le visibili poi e le corporali le dicevano soggette al potere del principio contrario (cioè al principio del male). Contro costoro dunque bisogna dire che Dio è in tutte le cose per la sua potenza. - Altri, pur credendo che tutte le cose sono soggette alla divina potenza, non estendevano, però, la divina provvidenza sino ai corpi inferiori di quaggiù: in persona di costoro è detto nel libro di Giobbe: "Attorno ai cardini del cielo egli passeggia, e non si occupa delle cose nostre". E contro costoro bisognò dire che Dio è in tutte le cose per la sua presenza. - Finalmente vi furono altri, i quali, sebbene ammettessero che le cose non sono estranee alla provvidenza di Dio, dissero tuttavia che non tutte sono state create immediatamente da Dio; ma che immediatamente egli creò le prime creature, e queste hanno creato le altre. E contro costoro bisogna dire che Dio è in tutte le cose per essenza.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che Dio è in tutte le cose per essenza, non già per l'essenza delle cose, come se facesse parte dell'essenza di esse; ma per la sua essenza, perché la sua sostanza è presente a tutto quale causa dell'essere, come si è detto.
2. Una cosa può dirsi presente ad alcuno quando sta dinanzi al suo sguardo, pur rimanendo distante da lui per la sua sostanza. E perciò fu necessario porre questi due modi, cioè per essenza e per presenza.
3. È proprio della natura della scienza e della volontà che il conosciuto sia nel conoscente e l'oggetto voluto nel volente: quindi secondo la scienza e la volontà piuttosto le cose sono in Dio, che Dio nelle cose. È proprio della potenza invece comportarsi come principio di un'operazione (transitiva) che passa su un soggetto diverso: perciò secondo la potenza l'agente dice ordine ed applicazione a qualche cosa di estraneo. E così può dirsi che un agente per la sua potenza è in un'altra cosa.
4. Nessun'altra perfezione aggiunta alla sostanza, all'infuori della grazia, fa sì che Dio sia in qualche creatura come oggetto conosciuto ed amato: perciò soltanto la grazia costituisce un modo singolare della presenza di Dio nelle cose. Vi è poi un altro modo singolare della presenza di Dio nell'uomo: cioè per l'unione ipostatica; del qual modo tratteremo a suo luogo.

#### ARTICOLO 4

**Se sia proprio di Dio essere dappertutto**

SEMBRA che essere dappertutto non sia proprio di Dio. Infatti:

1. L'universale, secondo Aristotele, è dovunque e sempre: parimente, la materia prima è dovunque, perché è in tutti i corpi. Ora, Dio non è nessuna delle due cose, come appare da ciò che abbiamo detto. Dunque essere dovunque non è proprio di Dio.
2. Nelle cose numerate c'è il numero. Ma tutto l'universo è stato costituito in numero (cioè è numerato), come appare dalla Scrittura. Vi è dunque un numero in tutto l'universo, e così (il numero) è dappertutto.
3. L'universo intero al dire di Aristotele è come tutto un corpo perfetto. Ora, l'universo è dappertutto, perché fuori di esso non vi è luogo alcuno. Dunque non il solo Dio è dappertutto.
4. Se qualche corpo fosse infinito, non vi sarebbe nessun luogo fuori di esso. Dunque sarebbe dovunque. E, così, pare che l'essere dovunque non sia proprio di Dio.
5. L'anima, dice S. Agostino, "è tutta in tutto il corpo e tutta in ciascuna delle sue parti". Se dunque nel mondo non esistesse che un solo animale, l'anima di esso sarebbe dappertutto. E così, essere dovunque non è proprio di Dio.
6. Dice S. Agostino: "L'anima dove vede, sente; dove sente, vive; dove vive, è". Ora, l'anima vede quasi dappertutto, perché successivamente vede tutto il cielo. Dunque l'anima è dappertutto.

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

RISPONDO: Essere dappertutto primo et per se è proprio di Dio. Ora, io dico che è dappertutto primo ciò che è dappertutto nella sua totalità. Infatti se qualche cosa fosse ovunque col trovarsi in diversi luoghi secondo le sue varie parti, non sarebbe dappertutto in questo modo (primo); perché ciò che conviene ad una cosa in ragione d'una sua parte, non le conviene primo: come se un uomo è bianco a motivo dei denti, la bianchezza non appartiene primo all'uomo, ma ai denti. Dico poi che è dappertutto per se quello a cui non conviene essere dovunque accidentalmente, a motivo di una data supposizione; ché altrimenti un granello di miglio, supposto che non esistesse nessun altro corpo, sarebbe dappertutto. Essere dunque dappertutto per se conviene a quel tale essere che, in qualunque ipotesi, debba necessariamente essere dappertutto.

Ed in questo senso è proprio di Dio, perché, per quanti altri luoghi si ammettano, oltre quelli esistenti, anche in numero infinito, bisognerebbe che Dio fosse in tutti, poiché niente può esistere se non per opera di lui. Così, dunque, essere dappertutto primo et per se appartiene a Dio in modo esclusivo, perché, per quanti luoghi si ammettano, è necessario che Dio sia in ciascuno di essi, non parzialmente, ma secondo tutto se stesso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'universale e la materia prima sono dappertutto, ma non secondo un identico essere reale.
2. Il numero, essendo un accidente, non è di suo in un luogo, ma indirettamente; e non è tutto in ciascuno dei numerati, ma in distinte unità. E così non segue che sia dappertutto primo et per se.
3. L'universo intero è sì dappertutto, non però primo, perché non è tutto in ciascun luogo, ma secondo le sue varie parti; e neppure vi è per se, perché, ove si supponessero altri luoghi, non sarebbe in essi.
4. Se esistesse un corpo infinito sarebbe certo dovunque, però (soltanto) secondo le sue parti.
5. Se ci fosse un solo animale al mondo, l'anima sua sarebbe dovunque primo, ma accidentalmente (cioè soltanto a motivo della supposizione fatta).
6. L'espressione "l'anima vede in qualche luogo", si può intendere in due modi. Primo modo, l'espressione in qualche luogo può determinare l'atto del vedere dal lato dell'oggetto, e allora è vero che se l'anima vede il cielo, vede nel cielo, e per la stessa ragione sente in cielo; ma non ne segue che essa viva o sta in cielo, perché vivere e essere non importano un atto che passi nell'oggetto esterno. Secondo modo, quell'espressione può determinare l'atto del vedere, dal lato del soggetto che vede. E così, secondo questo modo di parlare, è vero che l'anima dove sente e vede, ivi è e vive. Non ne segue però che sia dappertutto.

## Pars Prima Quaestio 009

Questione 9

Questione 9

### L'immutabilità di Dio

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

Sull'immutabilità si pongono due quesiti: 1. Se Dio sia del tutto immutabile; 2. Se l'immutabilità sia una proprietà esclusiva di Dio.

#### ARTICOLO 1

##### Se Dio sia del tutto immutabile

SEMBRA che Dio non sia del tutto immutabile. Infatti:

1. Tutto ciò che muove se stesso è in qualche modo mutabile. Ora come dice S. Agostino: "Lo Spirito creatore muove se stesso, ma non nel tempo o nello spazio". Dunque Dio è in qualche modo mutabile.
2. Della sapienza è detto che "è più mobile di ogni cosa mobile". Ma Dio è la stessa sapienza. Dunque Dio è soggetto al moto.
3. I due termini avvicinarsi e allontanarsi indicano movimento e sono nella Scrittura attribuiti a Dio: "Accostatevi a Dio, ed egli si avvicinerà a voi". Dunque Dio è mutabile.

IN CONTRARIO: È detto in Malachia: "Io sono Dio e non mi mutò".

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

Secondo, in tutto ciò che si muove vi è qualche cosa che permane e qualche cosa che cessa: p. es., quando un oggetto passa dal colore bianco al nero, perdura sempre quanto alla sua sostanza. E così in tutto ciò che si cambia si nota qualche composizione. Ma, come sopra si è dimostrato, in Dio non vi è composizione alcuna, essendo egli assolutamente semplice; è chiaro quindi che Dio non può mutarsi.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

## ARTICOLO 2

### **Se essere immutabile sia proprietà esclusiva di Dio**

SEMBRA che essere immutabile non sia proprietà esclusiva di Dio. Infatti:

1. Dice Aristotele che in tutto ciò che si muove c'è la materia. Ora, vi sono delle sostanze create, come gli angeli e le anime, che non hanno affatto la materia, come opinano alcuni. Dunque essere immutabile non è esclusivo di Dio.
2. Tutto ciò che si muove, si muove per un fine: quindi ciò che è arrivato al possesso del suo ultimo fine, non si muove più. Ora, vi sono delle creature, come i beati, che hanno già raggiunto il proprio ultimo fine. Vi sono dunque delle creature immobili.
3. Tutto ciò che è mutabile è variabile. Ora, le forme sono invariabili: è detto infatti nel Liber Sex Principiorum che "la forma consiste in una semplice e invariabile essenza". Dunque non è proprietà esclusiva di Dio essere immutabile.

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

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

Considerando poi la mutabilità dovuta a una potenza immanente alla cosa stessa, anche così ogni creatura è in qualche modo mutevole. Nella creatura, infatti, vi è una doppia potenza, cioè attiva e passiva. Chiamo potenza passiva quella, secondo la quale una data cosa può raggiungere la sua perfezione, o nell'essere o nel conseguimento del fine. Se dunque si considera la mutabilità di una cosa in base a una potenzialità nell'ordine dell'essere, allora la mutabilità non si trova in tutte le creature, ma soltanto in quelle nelle quali ciò che in esse è potenziale può stare insieme col non essere (in atto). Perciò nei corpi inferiori vi è mutabilità e secondo l'essere sostanziale, perché la loro materia può esistere senza la loro presente forma sostanziale; e secondo l'essere accidentale, se il soggetto comporti seco la privazione dell'accidente: così questo soggetto uomo comporta seco di non esser bianco, e quindi può cangiarsi da bianco in non bianco. Ma se l'accidente è tale da risultare necessariamente dai principi essenziali del soggetto, la privazione di tale accidente non può coesistere col soggetto, e quindi il soggetto non può mutare secondo questo accidente, p. es., la neve non può diventare nera. - Nei corpi celesti, invece, la materia non comporta seco la privazione della forma, perché la loro forma esaurisce, conducendola a perfezione, tutta la potenzialità della materia; e quindi i corpi celesti non sono mutevoli quanto all'essere sostanziale; ma (sono mutevoli) quanto a trovarsi in un luogo, perché il soggetto (cioè il corpo celeste) comporta seco la privazione di questo o di quel luogo. - Finalmente le sostanze incorporee, perché sono forme sussistenti, le quali tuttavia stanno al loro essere come la potenza all'atto, non comportano la privazione di questo atto, perché l'essere consegue alla forma, e niente perisce se non per il fatto che perde la forma. Quindi nella forma stessa non vi è potenza al non-essere; e perciò tali sostanze sono immutabili ed invariabili quanto al loro essere. E questo vuol dire Dionigi quando scrive che "le sostanze intellettuali create sono pure di ogni generazione e di ogni variazione, in quanto sono spirituali e immateriali". Tuttavia rimane in esse una duplice mutabilità. Una, in quanto sono in potenza rispetto al fine: e possono così, per libera scelta, mutare dal bene al male, come dice il Damasceno. L'altra secondo il luogo, in quanto con la loro potenza limitata possono influire là dove prima non influivano: il che non può dirsi di Dio, il quale con la sua infinità riempie ogni luogo, come sopra si è detto.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento vale, a proposito della mutabilità secondo l'essere sostanziale o accidentale: di tali mutamenti infatti trattano i naturalisti.
2. Gli angeli buoni oltre l'immutabilità dell'essere, la quale compete loro naturalmente, hanno l'immutabilità dell'elezione (assicurata loro) dalla divina potenza: tuttavia resta in essi la mutabilità rispetto al luogo.

3. Le forme son dette invariabili perché esse stesse non possono venir sottoposte a variazioni: sono però soggette a variare in quanto il soggetto (acquistandole o perdendole) varia in base ad esse. Perciò è evidente che esse cambiano nella maniera stessa che hanno la loro esistenza; infatti non si dicono enti come se fossero esse il soggetto dell'essere, ma perché per mezzo di esse qualche cosa è.

## Pars Prima Quaestio 010

Questione 10

Questione 10

### L'eternità di Dio

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

#### ARTICOLO 1

##### **Se l'eternità sia ben definita così: "Il possesso intero, perfetto e simultaneo di una vita interminabile"**

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

1. Interminabile dice negazione: ora la negazione rientra soltanto nel concetto di quelle cose che sono defettibili: il che non conviene all'eternità. Dunque nella definizione dell'eternità non si deve mettere quell'interminabile.
2. L'eternità significa una certa durata. Ora, la durata riguarda più l'esistenza che la vita. Nella definizione dunque dell'eternità più che la vita dovrebbe porsi l'esistenza.
3. Intero o tutto si dice ciò che ha parti. Ora, l'eternità non ha parti, perché è semplice. Dunque quell'intero non sta bene.
4. Più giorni o più tempi non possono esistere simultaneamente. Ora, nell'eternità si nominano al plurale giorni e tempi, poiché è detto in Michea: "La sua origine è dal principio dei giorni dell'eternità"; e in S. Paolo: "Conforme alla rivelazione di un mistero taciuto per tempi eterni". Dunque l'eternità non è simultanea.
5. Intero e perfetto sono la stessa cosa. Posto dunque che l'eternità sia un possesso intero è superfluo aggiungervi perfetto.
6. Il termine possesso non include l'idea di durata, mentre l'eternità è una certa durata. Dunque l'eternità non è un possesso.

RISPONDO: Come per arrivare alla conoscenza delle cose semplici dobbiamo servirci delle cose composte, così alla cognizione dell'eternità è necessario arrivarci mediante la cognizione del tempo; il quale è la "misura numerica del moto secondo il prima ed il poi". Infatti, siccome in ogni moto vi è una successione ed una parte viene dopo l'altra, dal fatto che noi enumeriamo un prima ed un poi nel movimento, percepiamo il tempo; il quale non è altro che l'enumerazione di ciò che è prima e di quel che è dopo nel movimento. Ora, dove non c'è movimento, dove l'essere è sempre il medesimo, non si può parlare di prima e di poi. Come dunque l'essenza del tempo consiste nell'enumerazione del prima e del poi nel movimento, così nella percezione dell'uniformità di quel che è completamente fuori del moto, consiste l'essenza dell'eternità.

Ancora: si dicono misurate dal tempo le cose che hanno un cominciamento ed una fine nel tempo, come osserva Aristotele; per il motivo che a tutto quel che si muove si può sempre assegnare un inizio e un termine. Al contrario ciò che è del tutto immutabile, come non può avere una successione, così non può avere neppure un inizio ed un termine.

Concludendo, il concetto di eternità è dato da queste due cose: primo, dal fatto che ciò che è nell'eternità, è interminabile (senza termine) cioè senza principio e senza fine (riferendosi la parola termine all'uno e all'altra). In secondo luogo: per il fatto che la stessa eternità esclude ogni successione, "esistendo tutta insieme".

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

2. Ciò che è veramente eterno, non solo è ente (ha l'essere), ma è anche vivente; ed è proprio il vivere che si estende in certa guisa all'operazione, non già l'essere. Ora, l'estendersi della durata pare che si debba considerare secondo l'operazione, piuttosto che secondo l'essere: tanto è vero che anche il tempo è misura del movimento.

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

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

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

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

## ARTICOLO 2

### Se Dio sia eterno

SEMBRA che Dio non sia eterno. Infatti:

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

### ARTICOLO 3

#### **Se essere eterno sia proprietà esclusiva di Dio**

SEMBRA che essere eterno non sia esclusiva proprietà di Dio. Infatti: 1. È detto nella Scrittura: "Quelli che istruiranno molti alla giustizia, saranno come astri nelle eternità senza fine". Ora, non ci sarebbero molte eternità se soltanto Dio fosse eterno. Non è dunque eterno soltanto Dio.

2. Nel Vangelo è scritto: "Andate via da me, maledetti, nel fuoco eterno". Dunque non il solo Dio è eterno.

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

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

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

Certe cose dunque partecipano da Dio l'immutabilità in questo senso che mai cessano di esistere, come nella Scrittura è detto della terra che "eternamente sussiste". Certe altre sono dette eterne nella Sacra Scrittura per la diuturnità della durata, sebbene siano corruttibili, come nei Salmi son chiamate "eterne le montagne", ed anche nel Deuteronomio si parla "dei frutti dei colli eterni". Altre cose anche più ampiamente partecipano la natura dell'eternità in quanto sono immutabili o nell'essere, o anche perfino nell'operare, com'è degli angeli e dei beati, ammessi alla fruizione del Verbo; perché relativamente a quella visione del Verbo nei santi non ci sono "pensieri variabili", come dice S. Agostino. Cosicché di coloro che vedono Dio si dice che possiedono la vita eterna, secondo il detto della Scrittura: "la vita eterna consiste nel conoscere (Te, solo Dio vero)...".

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

### ARTICOLO 4

#### **Se l'eternità differisca dal tempo**

SEMBRA che l'eternità non si distingua dal tempo. Infatti:

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

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

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



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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Questa ragione sarebbe buona, se tempo ed eternità fossero misure dello stesso genere: il che appare esser falso se si considera di quali cose tempo ed eternità sono misura.
2. L'istante quanto alla sua realtà è identico a se stesso in tutto il corso del tempo, ma cambiano i suoi rapporti; perché come il tempo corrisponde al movimento, così l'istante del tempo corrisponde al soggetto mobile; ora, il soggetto che si muove è in se stesso identico per tutto il corso del tempo, ma cambia nei suoi rapporti, in quanto che adesso è qui e poi è là. E questa variazione (di rapporti) costituisce il movimento. Allo stesso modo, lo scorrere di un medesimo istante, in quanto subisce l'alternarsi dei rapporti, costituisce il tempo. L'eternità invece rimane identica e in se stessa e quanto a riferimenti o rapporti. Perciò l'eternità non s'identifica con l'istante del tempo.
3. Come l'eternità è la misura propria dell'essere, così il tempo è la misura propria del movimento. Quindi, quanto più un ente si allontana dalla fissità dell'essere e si trova soggetto al mutamento, tanto più si allontana dall'eternità e si assoggetta al tempo. Dunque l'essere delle cose corruttibili, perché trasmutabile, non è misurato dall'eternità, ma dal tempo. Il tempo infatti non solo misura le cose che attualmente si mutano, ma anche quelle che sono mutabili. Per cui non soltanto misura il movimento, ma anche la quiete, propria di ciò che è nato per muoversi, e che attualmente non si muove.

## ARTICOLO 5

### **Sulla differenza tra evo e tempo**

SEMBRA che l'evo non si distingua dal tempo. Infatti:

1. Dice S. Agostino che "Dio muove la creatura spirituale nel tempo". Ora l'evo si dice che è misura delle sostanze spirituali. Dunque il tempo non differisce dall'evo.
2. È essenziale al tempo avere il prima e il poi; essenziale dell'eternità è di essere tutta insieme, come si è detto. Ora, l'evo non è l'eternità, perché nella Scrittura si dice che la sapienza eterna esiste "avanti l'evo". Dunque non è tutto simultaneamente, ma ha un prima e un poi: e così non è altro che il tempo.
3. Se nell'evo non c'è prima e poi, ne viene di conseguenza che negli esseri eviterni (cioè misurati dall'evo) non vi è differenza tra l'essere presentemente, l'essere stati in passato, e l'essere nel futuro. Ma siccome non è più concepibile che gli eviterni non siano stati in passato, ne segue che sia cosa assurda che essi possano non esistere in futuro. Ciò che è falso, potendoli Dio annientare.
4. Siccome la durata degli esseri eviterni è infinita a parte post (cioè ha dinanzi a sé l'infinito), se l'evo è tutto intero simultaneamente, ne segue che qualche cosa di creato è un infinito attuale: il che è impossibile. Dunque l'evo non differisce dal tempo.

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

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

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

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

Dobbiamo dunque dire che, essendo l'eternità misura dell'essere immutabile, un ente si allontana dall'eternità a seconda che si allontana dall'immutabilità nell'essere. Ora, alcune creature si discostano dall'immutabilità nell'essere in questo, che il loro essere è soggetto di trasmutazione, o consiste in una trasmutazione; e questi enti son misurati dal tempo, come è di ogni moto, nonché della sostanza delle cose corruttibili. Altre cose poi si scostano meno dall'immutabilità nell'essere, perché il loro essere né consiste nella trasmutazione, né è soggetto di trasmutazione: tuttavia hanno congiunta una certa trasmutabilità o attuale o potenziale. È quel che avviene nei corpi celesti, il cui essere sostanziale è immutabile; ma hanno un tale essere congiunto al cambiamento di luogo. Ciò è evidente anche negli angeli, perché per quanto riguarda la loro natura hanno l'essere immutabile, congiunto a una mutabilità negli atti liberi; e hanno anche mutabilità di intuizioni e di affetti, e, a loro modo, di luoghi. Per tale motivo essi sono misurati dall'evo, che sta tra l'eternità e il tempo. L'essere invece che è misurato dall'eternità non è mutabile in se stesso, né associabile a variazioni. - Così dunque il tempo implica un prima e un poi; l'evo non ha in sé né prima né poi, ma possono essergli annessi; l'eternità non ha un prima e un poi, né li comporta in alcun modo.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le creature spirituali, quanto ai loro desideri e pensieri nei quali vi è successione, han per misura il tempo. Tanto è vero che S. Agostino nel passo citato spiega che muoversi nel tempo vuol dire avere una successione di sentimenti. Quanto al loro essere naturale, son misurate dall'evo. Quanto poi alla visione della gloria, partecipano dell'eternità.

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

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

4. La durata dell'evo è infinita nel senso che non è limitata dal tempo. Ora, ad ammettere qualche cosa di creato come infinito, nel senso di non limitato da qualche altra cosa, non c'è nessun inconveniente.

#### ARTICOLO 6

##### **Se vi sia un evo soltanto**

SEMBRA che non vi sia soltanto un evo. Infatti:

1. Nei libri apocrifi di Esdra è scritto: "La maestà e la potestà degli evi è presso di Te, o Signore!".

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

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

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

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

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

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

Quindi altri assegnano come causa dell'unità del tempo l'unità dell'eternità, la quale è il principio di ogni durata. E così, tutte le durate sono una cosa sola, se si considera il loro principio; ma sono molte, se si considera la diversità degli esseri che ricevono la loro durata dall'influsso della prima causa. Altri invece assegnano come causa dell'unità del tempo la materia prima, la quale è il primo soggetto del movimento, la cui misura è il tempo. - Ma nessuna di queste due spiegazioni è sufficiente, perché le cose che hanno in comune la causa o il soggetto, specie se remoto, non sono una cosa unica in senso pieno e assoluto, ma in senso relativo.

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

Posto ciò, bisogna sapere che riguardo alle sostanze spirituali vi fu doppia opinione. Alcuni, come Origene, hanno sostenuto che tutte quante son derivate da Dio uguali tra loro; o, per lo meno, come altri han detto, molte di esse. Invece altri hanno detto che tutte le sostanze spirituali sono provenute da Dio secondo una certa gerarchia e con un certo ordine. Tale sembra essere il sentire di Dionigi, il quale asserisce che tra le sostanze spirituali vi sono le prime, le intermedie e le ultime, anche in un medesimo ordine di angeli. Secondo la prima opinione, dunque, è necessario dire che vi sono più evi, in quanto che vi sono più eviterni primi ed eguali. Invece secondo l'altra opinione bisogna dire che vi è un solo evo; perché, essendo ogni cosa misurata con ciò che vi è di più semplice nel suo genere, come dice Aristotele, è necessario ammettere che l'essere di tutti gli eviterni abbia per misura l'essere del primo eviterno, il quale è tanto più semplice quanto più eccelso. E poiché questa seconda opinione è la più vera come dimostreremo in seguito, ammettiamo fin da ora che vi è un solo evo.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Evo, qualche volta, si prende per secolo, il quale è un periodo di durata di qualche cosa: ed in questo senso si dice che ci sono molti evi, come molti secoli.
2. Sebbene i corpi celesti e le creature spirituali differiscano nella loro natura generica; tuttavia convengono in questo, che tutti hanno l'essere intrasmutabile, e per questo hanno per misura l'evo.
3. Neanche le cose temporali nascono tutte insieme, e tuttavia hanno un unico tempo, perché la prima (di esse) è misurata dal tempo. Così tutti gli eviterni hanno un unico evo a motivo del primo tra essi, anche se non cominciano tutti insieme.
4. Perché più cose abbiano una stessa misura non si richiede che una sia causa di tutte le altre; basta che sia la più semplice.

## Pars Prima Quaestio 011

Questione 11

Questione 11

### L'unità di Dio

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

### ARTICOLO 1

#### Se l'unità aggiunga qualche cosa all'essere

SEMBRA che l'unità aggiunga qualche cosa all'essere. Infatti:

1. Tutto ciò che è posto in un genere determinato (di realtà), vi è posto perché si aggiunge (come determinazione) all'ente, il quale abbraccia tutti i generi. Ora l'uno appartiene ad un genere determinato, perché principio del numero, il quale è una specie del genere quantità. Dunque l'uno aggiunge qualche cosa all'ente.
2. Ciò che divide o distingue qualche cosa di generico, risulta da un'aggiunta al dato generico. Ora, l'ente si divide in uno e molti. Dunque l'uno aggiunge qualche cosa all'ente.
3. Se l'uno non aggiunge nulla all'ente, dire uno e dire ente sarebbe la stessa cosa. Ora, è un gioco di parole dire ente ente. Dunque sarebbe un gioco anche il dire ente uno: il che è falso. Dunque l'unità aggiunge qualche cosa all'ente.

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

RISPONDO: L'unità non aggiunge all'essere nessuna realtà, ma solo la negazione della divisione; poiché uno non altro significa che ente indiviso. E da ciò appare chiaro che l'uno si identifica con l'ente. Infatti, ogni ente o è semplice o composto. Quello semplice non è attualmente diviso e neppure è divisibile. Quello composto non esiste finché le sue parti sono divise, ma solo dopo che l'hanno costituito e composto. Quindi è manifesto che l'essere di qualsiasi cosa consiste nell'indivisione. Di qui deriva che ogni cosa come conserva il proprio essere, così conserva la propria unità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Alcuni, pensando che fosse una stessa cosa l'uno che coincide con l'essere, e l'uno che è principio del numero, si divisero in sentenze opposte. Pitagora e Platone, vedendo che l'uno, il quale si identifica con l'ente, non aggiunge alcunché di reale sopra l'ente, ma significa la sostanza dell'ente in quanto è indivisa, stimarono che fosse altrettanto dell'uno che è principio del numero. E poiché il numero si compone di unità, credettero che i numeri fossero le essenze di tutte le cose. - Al contrario Avicenna, considerando che l'uno, principio del numero, aggiunge alcunché di reale alla sostanza dell'ente (ché altrimenti il numero composto di unità non sarebbe una specie della quantità) credette che l'uno, il quale coincide con l'ente, aggiungesse qualche cosa di reale alla sostanza dell'ente, come bianco a uomo. - Ma questo è manifestamente falso; perché ciascuna cosa è una in forza della propria sostanza. Se, infatti, ciascuna cosa fosse una per qualche cos'altro, essendo quest'altra entità a sua volta una, se fosse una anch'essa per qualche altra cosa, si andrebbe all'infinito. Quindi bisogna fermarsi al primo. - In conclusione, deve asserirsi che l'uno il quale si identifica con l'essere non aggiunge realtà alcuna all'ente; ma l'uno che è principio del numero aggiunge all'ente qualche cosa, che appartiene al genere di quantità.
2. Niente impedisce che quanto sotto un aspetto è diviso, sotto un altro sia indiviso, come ciò che è diviso numericamente, è indiviso secondo la specie: e così accade che una cosa sia una in un modo, e molteplice in un altro. Ma tuttavia, se tale cosa è indivisa assolutamente parlando; o perché è indivisa secondo ciò che appartiene alla sua essenza, sebbene sia divisa quanto alle parti non essenziali, come ciò che è uno in ragione del soggetto e molteplice secondo gli accidenti; o perché è indivisa in atto e divisibile in potenza, come ciò che è una cosa sola in rapporto al tutto e molteplice in rapporto alle parti: tale essere sarà uno assolutamente parlando, e molteplice sotto un certo aspetto. Se poi, viceversa, una cosa è indivisa sotto un certo aspetto e divisa assolutamente parlando - perché è divisa secondo l'essenza e indivisa secondo ragione, oppure secondo il principio o la causa -: allora sarà molteplice assolutamente parlando e una sotto un certo aspetto; come è il caso di ciò che è molteplice numericamente e uno specificamente o secondo la causa. Così dunque l'ente si divide in uno e molti, ma in questo senso: uno in modo assoluto, e molteplice sotto un certo aspetto. Infatti una molteplicità di cose non sarebbe contenuta sotto l'ente se non fosse contenuta in qualche modo sotto l'uno. Dice infatti Dionigi che "non vi è moltitudine che non partecipi all'unità; ma quel che è molteplice a motivo delle parti, è uno in quanto tutto; e cose, che sono molteplici a motivo degli accidenti, sono una cosa sola quanto al

soggetto; e cose molteplici quanto al numero sono una cosa sola quanto alla specie; e cose molteplici quanto alla specie sono una quanto al genere; e cose molteplici quanto alle derivazioni sono una sola cosa quanto al principio".

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

## ARTICOLO 2

### Se ci sia opposizione tra l'uno e i molti

SEMBRA che l'uno e i molti non si oppongano. Infatti:

1. Nessun contrario si afferma del suo contrario. Ora, secondo il già detto, ogni molteplice è in qualche modo uno. Dunque l'uno non si oppone ai molti.

2. Nessuna cosa è costituita dal suo opposto. Ora, l'unità costituisce la moltitudine. Dunque non si oppone ad essa.

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

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

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

RISPONDO: L'uno si oppone ai molti, ma in maniere diverse. L'uno, infatti, che è principio del numero, si oppone alla pluralità numerica, come la misura al misurato; poiché uno include il concetto di prima misura, e il numero è la moltitudine misurata dall'uno, come dimostra Aristotele. L'uno, invece, che si identifica con l'ente, si oppone alla molteplicità a modo di privazione, cioè come l'indiviso si oppone a ciò che è diviso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

4. L'uno si oppone ai molti come privazione, in quanto nel loro concetto i molti implicano l'idea di divisione. Quindi che la divisione sia prima dell'unità è necessario non assolutamente, ma secondo il nostro modo di conoscere. Perché noi conosciamo le cose semplici mediante le composte, tanto che definiamo il punto: "ciò che non ha parti", oppure: "il principio della linea". Ma la moltitudine, anche logicamente, è posteriore all'unità; perché noi non possiamo intendere come due cose tra loro divise costituiscano una moltitudine se non perché attribuiamo all'una e all'altra l'unità. Ed è per questo che l'uno si mette nella definizione della moltitudine, e non già la moltitudine nella definizione dell'unità. Ma appena negato l'ente l'intelletto concepisce la divisione. Cosicché prima di tutto si presenta alla nostra intelligenza l'ente; in secondo luogo, (riflettendo) che questo ente non è quell'altro ente, si apprende la divisione; in terzo luogo, l'uno; in quarto luogo, la moltitudine.

## ARTICOLO 3

### Se Dio sia uno

SEMBRA che Dio non sia uno. Infatti:

1. S. Paolo dice: "Ci sono molti dei e molti signori".

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

IN CONTRARIO: Nel Deuteronomio sta scritto: "Ascolta, Israele: Il Signore Dio tuo è uno solo".

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

2. L'uno che è principio del numero non si attribuisce a Dio; ma solo alle cose (corporee) che hanno l'essere nella materia. L'uno, infatti, che è principio del numero, è del genere delle entità matematiche, le quali esistono (di fatto) nella materia, ma dalla ragione vengono astratte e separate da essa. L'uno invece, che si identifica con l'ente, è un'entità metafisica, che essenzialmente non dipende dalla materia. E sebbene in Dio non vi sia privazione di sorta, tuttavia, dato il nostro modo di intendere, da noi non è conosciuto se non per via di negazioni e di eliminazioni. E così niente vieta che si enuncino di Dio termini negativi; p. es., che è incorporeo, infinito. E in tal modo si dice che Dio è uno.

## ARTICOLO 4

### Se Dio sia sommamente uno

SEMBRA che Dio non sia sommamente uno. Infatti:

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

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

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

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

RISPONDO: Siccome l'uno è l'ente indiviso, perché una cosa sia massimamente una, bisogna che sia e massimamente ente e massimamente indivisa. Ora, l'una e l'altra condizione si verifica in Dio. Egli infatti è massimamente ente, perché è ente non dall'averne un certo essere determinato da una qualche natura (o essenza) alla quale sia stato unito; ma (perché) è lo stesso essere sussistente, illimitato in tutti i sensi. È poi massimamente indiviso, in quanto non è divisibile per nessun genere di divisione né in atto, né in potenza, essendo semplice sotto tutti gli aspetti, come abbiamo già dimostrato. È dunque evidente che Dio è sommamente uno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene la privazione di suo non ammetta il più e il meno, tuttavia, in base ai loro contrari che comportano un più e un meno, anche i termini che indicano privazione si predicano secondo un più e un meno. A seconda, quindi, che una cosa è divisa o divisibile di più o di meno o in nessun modo, è detta o meno o più o sommamente una.
2. Il punto e l'unità, che è principio del numero, non sono enti al massimo grado, non avendo l'essere se non in un soggetto (cioè perché sono accidenti). Perciò nessuno dei due è uno al massimo grado. Infatti come il (loro) soggetto non è massimamente uno, per la diversità (palese) di accidente e sostanza, così neppure gli accidenti.
3. Sebbene ogni ente sia uno per la sua essenza, l'essenza di ciascuno non causa però ugualmente l'unità: perché l'essenza di alcuni è composta di più elementi, non così quella di altri.

## Pars Prima Quaestio 012

Questione 12

Questione 12

### La nostra conoscenza di Dio

Dopo avere considerato nelle questioni antecedenti come è Dio in se stesso, resta da esaminare quale egli è nella nostra conoscenza, cioè come da noi è conosciuto.

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

### ARTICOLO 1

#### Se un intelletto creato possa vedere Dio nella sua essenza

SEMBRA che nessun intelletto creato possa vedere Dio nella sua essenza. Infatti:

1. Il Crisostomo, commentando il detto di S. Giovanni: "Nessuno ha visto mai Dio", dice: "Ciò che Dio è, non soltanto i profeti, ma non l'hanno conosciuto neanche gli angeli e gli arcangeli: come, infatti, ciò che è di natura creata, potrebbe vedere l'Increato?". Anche Dionigi parlando di Dio, dice: "Non se ne ha la sensazione, né l'immaginazione, né l'opinione, né l'idea, né la scienza".
2. Ogni infinito, in quanto tale, è sconosciuto. Ma Dio, come si è già dimostrato, è infinito. Dunque Dio è per sua natura sconosciuto.
3. L'intelletto creato non conosce che gli esistenti, perché ciò che per primo cade sotto l'apprensione intellettuale è l'ente (= l'esistente). Ora, Dio non è un esistente, ma è sopra gli esistenti, come afferma Dionigi. Quindi Dio non è intelligibile, ma oltrepassa ogni intelletto.
4. Tra il conoscente e il conosciuto ci deve essere una certa proporzione, essendo il conosciuto una perfezione del conoscente. Ora, tra l'intelletto creato e Dio non vi è proporzione alcuna, essendovi tra l'uno e l'altro una distanza infinita. Dunque l'intelletto creato non può conoscere l'essenza di Dio.

IN CONTRARIO: C'è il detto di S. Giovanni: "Lo vedremo come egli è".

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

Ma ciò è inammissibile. Infatti: siccome l'ultima beatitudine dell'uomo consiste nella sua più alta operazione, che è l'operazione intellettuale, se l'intelletto creato non può in nessun modo conoscere l'essenza di Dio, una delle due: o mai raggiungerà la beatitudine, o essa consisterà in altra cosa diversa da Dio. E questo è contro la fede. Ed invero, l'ultima perfezione della creatura ragionevole si trova in Colui che è il principio del suo essere, giacché ogni cosa in tanto è perfetta in quanto raggiunge il suo principio. - Parimente, (tale sentenza) sconfinata anche dalla ragione, perché nell'uomo è naturale il desiderio, quando vede un effetto, di conoscerne la causa: di qui il sorgere dell'ammirazione negli uomini. Se dunque l'intelligenza della creatura ragionevole non potesse giungere alla Causa suprema delle cose, in essa rimarrebbe vano il desiderio naturale. Quindi bisogna assolutamente ammettere che i beati vedono l'essenza di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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



e comprensione del Padre, tanta quanta il Padre ne ha del Figlio".

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

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

4. Si deve parlare di due generi di proporzioni. In un primo caso si tratta del rapporto determinato di una quantità rispetto a un'altra: così il doppio, il triplo, l'uguale sono specie di proporzioni. In un secondo modo si chiama proporzione qualsiasi rapporto di una cosa con un'altra. Ed in questo senso vi può essere una proporzione della creatura rispetto a Dio, in quanto essa sta a lui come l'effetto sta alla causa, e come la potenza sta all'atto. E in questo senso l'intelletto creato può essere proporzionato a conoscere Dio.

## ARTICOLO 2

### **Se l'essenza di Dio sia vista dall'intelletto creato per mezzo di una qualche immagine**

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

1. Sta scritto: "Sappiamo che quando si manifesterà, saremo simili a lui (cioè ne avremo la somiglianza o l'immagine), e lo vedremo così come egli è".
2. Scrive S. Agostino: "Quando conosciamo Dio, si forma in noi una certa immagine di Dio".
3. L'intelletto in atto è l'(oggetto) intelligibile in atto, come il senso in atto è il sensibile in atto. Ora, ciò non accade se non perché il senso è informato dalla rappresentazione della cosa sensibile e l'intelletto dall'immagine della cosa intelligibile. Dunque, se Dio è visto in atto dall'intelletto creato, è necessario che sia visto mediante una qualche immagine.

IN CONTRARIO: S. Agostino osserva che quando l'Apostolo dice: "in questo momento noi vediamo attraverso uno specchio in enigma", "col nome di specchio e di enigma si possono intendere designate dal medesimo Apostolo tutte le immagini capaci di farci conoscere Dio". Ma vedere Dio per essenza non è visione enigmatica o speculare, ma ad essa si contrappone. Dunque la divina essenza non è vista per mezzo di immagini.

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

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

Ma come oggetto visibile, il quale necessariamente deve in qualche maniera unirsi al soggetto conoscente, è impossibile che l'essenza di Dio sia vista mediante una qualche immagine creata. Prima di tutto, perché in nessuna maniera, come dice Dionigi, si possono conoscere cose superiori con immagini di cose d'ordine inferiore: con l'immagine, p. es., di un corpo non si può conoscere l'essenza di una cosa incorporea. Molto meno, quindi, può essere vista l'essenza di Dio mediante una qualsiasi specie creata. - In secondo luogo, perché l'essenza di Dio è il suo stesso essere, come si è dimostrato sopra; la quale cosa non può competere a nessuna forma creata. Nessuna forma creata può dunque essere immagine capace di rappresentare l'essenza di Dio al soggetto che vede. - Finalmente, perché la divina essenza è qualche cosa d'illimitato che contiene in se stessa in modo sovraeminente tutto ciò che può essere significato o inteso da un intelletto creato. E questo in nessuna maniera può essere rappresentato da una qualsiasi specie creata; perché ogni forma creata è sempre determinata secondo un certo grado o di sapienza, o di potenza, o dell'essere stesso, o di cose simili. Quindi il dire che Dio è visto mediante qualche immagine, equivale a dire che l'essenza di Dio non è vista affatto: il che è falso.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel testo si riferisce alla somiglianza che si ha con la partecipazione della luce della gloria.
2. S. Agostino ivi parla della conoscenza che si ha di Dio nella vita presente.
3. L'essenza divina è lo stesso esistere. Quindi, come le altre forme intelligibili, che non sono la loro esistenza, si uniscono all'intelletto mediante un determinato atto di esistenza, col quale informano l'intelletto e l'attuano; così l'essenza divina si unisce all'intelletto creato come oggetto già attualmente intelligibile, ponendo così in atto l'intelletto per mezzo di se medesima.

### ARTICOLO 3

#### **Se l'essenza di Dio possa essere vista con gli occhi corporei**

SEMBRA che l'essenza di Dio possa vedersi con gli occhi corporei. Infatti:

1. Si dice nella Scrittura: "nella mia carne vedrò Dio"; e ancora: "per ascoltazione d'orecchi avevo udito di te; ora l'occhio mio ti vede".
2. S. Agostino scrive: "La potenza dei loro occhi", cioè dei glorificati, "sarà più gagliarda, non perché vedranno più acutamente degli stessi serpenti o delle aquile, come alcuni pensano (per quanto acuta infatti sia la vista di questi animali, essi non possono vedere altro che corpi); ma perché vedranno anche le cose incorporee". Ora, chi può vedere le cose incorporee, può essere elevato alla visione di Dio. Dunque (almeno) l'occhio glorificato può vedere Dio.
3. Dio può essere visto dall'immaginazione dell'uomo: dice infatti Isaia: "Vidi il Signore assiso sopra un trono". Ora, questa visione che si deve all'immaginazione trae origine dal senso: infatti come dice Aristotele, la fantasia è "un movimento causato dal senso in atto". Dunque Dio si può percepire con visione sensibile.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando (Giobbe) dice "nella mia carne vedrò Dio mio Salvatore", non deve intendersi che lo vedrà con il suo occhio di carne, ma che rivivendo nella sua carne, dopo la risurrezione, egli vedrà Dio. - Parimente quando afferma, "ora il mio occhio vede te", intende parlare dell'occhio mentale: come quando l'Apostolo dice: "affinché vi dia (il Signore) spirito di sapienza nella piena conoscenza di lui, e siano illuminati gli occhi del vostro cuore".
2. S. Agostino qui parla come uno che indaga e fa delle ipotesi. Cosa che appare chiaramente da ciò che dice prima: "Saranno pertanto di ben altra potenza (gli occhi glorificati) se con essi si vedrà quella (divina) natura incorporea"; e subito dopo espone il suo pensiero dicendo: "È assai credibile che noi allora vedremo i corpi del nuovo cielo e della nuova terra in modo da percepire chiarissimamente Dio dovunque presente e governante tutte le cose, anche quelle corporee; non già come al presente si arriva a percepire, mediante l'intelligenza delle cose create, le cose invisibili di Dio; ma come, appena li guardiamo, vediamo e non solo crediamo che son vivi gli uomini tra cui si vive e che esercitano funzioni vitali". Da ciò è chiaro che egli intende dire che gli occhi glorificati vedranno Dio al modo stesso che ora i nostri occhi vedono la vita di un uomo. Ora, la vita non si percepisce con l'occhio corporeo come oggetto visibile per se stesso, ma come un sensibile per accidens; un tale oggetto non è conosciuto dal senso, ma da un'altra facoltà conoscitiva nell'istante che avviene la sensazione. Che poi non appena visti oggetti corporali subito da essi si conosca mediante l'intelletto la divina presenza, dipende da due motivi: cioè dalla perspicacia dell'intelletto, e dal riverbero della divina chiarezza nei corpi rinnovellati.
3. Nella visione immaginaria non si vede l'essenza di Dio; ma si forma nell'immaginazione una certa immagine rappresentativa di Dio secondo uno dei tanti modi figurati, come nelle sante Scritture sono rappresentate metaforicamente le cose divine attraverso le cose sensibili.

### ARTICOLO 4

#### **Se un intelletto creato possa con le sue forze naturali vedere l'essenza divina**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

## **Se l'intelletto creato per vedere l'essenza di Dio abbisogni di un qualche lume creato**

SEMBRA che l'intelletto creato per vedere l'essenza di Dio non abbisogni di un qualche lume creato. Infatti:

1. Nelle cose sensibili ciò che di suo è luminoso non abbisogna di altro lume per essere visto: quindi neppure in quelle intellettuali. Ora, Dio è luce intellettuale. Dunque non è visto per mezzo di una luce creata.
2. Vedere Dio attraverso un mezzo, non è vederlo per essenza. Ma se lo vediamo con un lume creato lo vediamo attraverso un mezzo. Quindi non lo si vede per essenza.
3. Niente impedisce che ciò che è creato sia naturale ad una qualche creatura. Se dunque l'essenza di Dio è vista mediante un lume creato, un tal lume potrà essere naturale a qualche creatura. E così quella creatura per vedere Dio non abbisognerà di alcun altro lume: ciò che è impossibile. Non è dunque necessario che ogni creatura per vedere l'essenza di Dio abbia una luce supplementare.

IN CONTRARIO: Nei Salmi sta scritto: "nella tua luce noi vedremo la luce".

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il lume creato è necessario per vedere l'essenza di Dio, non nel senso che per questa luce diventi intelligibile l'essenza di Dio, la quale è intelligibile di per sé; ma perché l'intelletto diventa capace d'intendere al modo stesso che ogni altra facoltà per una disposizione abituale diventa più valida a compiere il suo atto. Così anche la luce corporale è necessaria per vedere gli oggetti, in quanto rende il mezzo trasparente in atto, per poter essere mosso dal colore.
2. Un tal lume non si richiede per vedere l'essenza di Dio come una immagine nella quale si debba vedere Dio; ma quale perfezionamento dell'intelletto, per corroborarlo a tale visione. E perciò si può dire che non è un mezzo nel quale si veda Dio; ma un mezzo in forza del quale è visto. E ciò non toglie l'immediatezza della visione di Dio.
3. Una disposizione alla forma del fuoco non può essere naturale se non a ciò che ha effettivamente la forma del fuoco. Quindi il lume di gloria non può essere naturale alla creatura se non nel caso che tale creatura fosse di natura divina, il che è assurdo. Infatti solo per tale lume la creatura razionale diventa deiforme, come si è detto.

## ARTICOLO 6

### **Se tra coloro che vedono l'essenza di Dio uno veda più perfettamente di un altro**

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

1. Sta scritto: "vedremo Dio così come egli è". Ora, Dio ha un solo modo di essere e quindi sarà visto da tutti alla stessa maniera. Perciò non più o meno perfettamente.
2. S. Agostino dice che uno non può intellettualmente intendere una cosa più di un altro. Ora, tutti coloro che vedono Dio per essenza, intendono intellettualmente l'essenza divina perché si è dimostrato che Dio si vede con l'intelligenza e non col senso. Dunque tra quelli che vedono l'essenza divina uno non vede più chiaramente dell'altro.
3. Che una cosa sia vista più perfettamente da uno che da un altro può accadere per due versi: o per parte dell'oggetto visibile, o per parte della capacità conoscitiva di chi vede. (Può accadere) per parte dell'oggetto se esso è più perfettamente in colui che vede, in quanto cioè vi imprime una immagine più perfetta. Ma qui non è il caso: perché Dio è presente all'intelligenza che vede la sua essenza non con una immagine, ma con la sua stessa essenza. Resta, dunque, che se uno vede più perfettamente di un altro, si deve a differenze di capacità intellettuale. E così la conseguenza sarebbe che chi possiede una potenza intellettuale naturalmente più elevata, vedrebbe (Dio) più chiaramente. Il che è falso essendo promessa agli uomini, riguardo alla beatitudine, l'uguaglianza con gli angeli.

IN CONTRARIO: La vita eterna consiste nella visione di Dio, secondo l'espressione evangelica: "la vita eterna consiste nel conoscere te solo vero Dio". Dunque, se tutti vedono ugualmente l'essenza di Dio, nella vita eterna tutti saranno uguali. Mentre invece l'Apostolo asserisce tutto il contrario: "un astro è differente da un altro nello splendore".

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

## ARTICOLO 7

### **Se coloro che vedono Dio nella sua essenza lo comprendano**

SEMBRA che coloro che vedono Dio per essenza lo comprendano. Infatti:

1. S. Paolo dice: "Continuo a correre per arrivare a comprendere". Ora, non correva invano giacché egli stesso dice: "dunque io corro, ma non come alla ventura". Dunque egli è arrivato a comprendere: e per la stessa ragione tutti gli altri che a ciò invita dicendo: "Correte anche voi così da comprendere".

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

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

IN CONTRARIO: Sta scritto: "O fortissimo, o grande, o potente, il cui nome è il Signore degli eserciti; grande nel consiglio, incomprendibile nel pensiero". Dunque (Dio) non si può comprendere.

RISPONDO: È impossibile per qualsiasi intelletto creato comprendere Dio; "ma raggiungere con la mente Dio in qualunque maniera è una grande felicità", come dice S. Agostino.

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

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

intelletto creato, è impossibile che un'intelligenza creata conosca Dio infinitamente. Quindi è impossibile che comprenda Dio.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La parola comprensione s'intende in due modi. Primo modo: in senso stretto e proprio, indica che qualche cosa è racchiuso nel comprendente. E in questo senso Dio non è compreso in nessun modo né da un'intelligenza, né da qualsiasi altra cosa; perché, essendo infinito, non può essere racchiuso da un essere finito, in modo che l'essere finito lo contenga nella sua illimitata infinità. E di tale comprensione ora si tratta. Secondo modo: il termine comprensione si prende anche in un senso più largo, quando indica l'opposto di tendenza o conato. Chi infatti ha raggiunto qualcuno, quando lo tiene stretto, si dice che lo ha (com)preso. In tal senso si dice che Dio è preso o compreso (raggiunto) dai beati, secondo il detto del Cantico dei Cantici: "l'ho afferrato, e non lo lascio". In tal senso vanno intese le citazioni dell'Apostolo. E intesa così, la comprensione è una delle tre doti dell'anima (beata), quella che corrisponde alla speranza, come la visione corrisponde alla fede e la fruizione alla carità. Tra noi infatti non tutto quello che si vede, già si tiene o si possiede, perché talora si vedono anche cose distanti, o che non sono in nostro potere. E neppure godiamo di tutte le cose che possediamo, o perché non ci diletta, o perché non costituiscono il termine ultimo del nostro desiderio, in modo da saziarlo e da quietarlo. Ma i beati hanno queste tre cose in Dio; perché lo vedono: e vedendolo, lo tengono a sé presente, avendo sempre la possibilità di vederlo; tenendolo lo godono, quale ultimo fine che appaga il loro desiderio.

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

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

#### ARTICOLO 8

##### **Se coloro che vedono Dio per essenza vedano in lui tutte le cose**

SEMBRA che coloro che vedono Dio per essenza vedano in lui tutte le cose. Infatti:

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

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

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

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

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

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

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Gregorio si riferisce alla ricchezza intrinseca dell'oggetto, cioè di Dio, il quale, per quanto dipende da lui, contiene e fa conoscere in modo adeguato tutte le cose. Non ne viene però che chiunque vede Dio, conosca tutte le cose; perché non lo comprende perfettamente.
2. Non è necessario che chi vede uno specchio, vi scorga tutto quel che vi si riflette, a meno che non abbracci lo specchio completamente col suo sguardo.
3. Senza dubbio è cosa più grande vedere Dio che tutte le altre cose; ma è anche cosa più grande vedere Dio in maniera che in lui si vedano tutte le cose, che non sia il vederlo in modo da scorgervi non tutte, ma un minore o maggior numero di cose. Ora, abbiamo già dimostrato che il numero degli oggetti che si possono conoscere in Dio dipende dal modo più o meno perfetto di vederlo.
4. Il desiderio naturale di conoscere insito in ogni creatura razionale ha per oggetto tutte quelle cose che sono necessarie alla sua perfezione intellettuale; e sono precisamente le specie ed i generi delle cose e le loro cause, e tutte queste cose vedrà chiunque contempra la divina essenza. Ma conoscere tutti i soggetti singolari, con i loro pensieri e con le loro opere, non si richiede alla perfezione dell'intelletto creato, né a ciò tende il suo desiderio naturale; come neanche il conoscere tutte quelle cose che ancor non esistono, ma che da Dio possono esser fatte. Del resto se uno conoscesse soltanto Dio, fonte e principio di tutto l'essere e di ogni verità, appagherebbe talmente l'innato desiderio di sapere, che nient'altro più cercherebbe e sarebbe beato. Perciò S. Agostino dice: "Infelice l'uomo che conosce tutte quelle cose (cioè le creature), e te (o Dio) non conosce; beato, invece, chi conosce te, anche se quelle ignora. Chi poi conosce te e conosce anche quelle, non per quelle è più beato, ma per te solo è beato".

## ARTICOLO 9

### **Se le cose viste in Dio da coloro che contemplan la divina essenza siano viste mediante alcune immagini (o specie intelligibili)**

SEMBRA che le cose viste in Dio da coloro che contemplan la divina essenza siano viste mediante alcune immagini. Infatti:

1. Ogni cognizione avviene perché il conoscente diventa ad immagine dell'oggetto conosciuto: e infatti l'intelletto in atto d'intendere diventa la cosa attualmente pensata, e il senso in atto di sentire diventa l'oggetto sensibile in atto (ossia l'oggetto sentito), in quanto sono informati dall'immagine dell'oggetto, come la pupilla dall'immagine del colore. Se dunque l'intelletto di chi vede Dio per essenza conosce in Dio qualche creatura, è necessario che sia informato dall'immagine di essa.
2. Noi conserviamo nella memoria le cose che abbiamo prima viste. Ora, S. Paolo, rapito in estasi, avendo contemplata l'essenza divina, come dice S. Agostino, cessato che ebbe di vedere l'essenza di Dio, si ricordò di molte cose viste in quell'estasi: tanto che egli stesso dice che "udi parole ineffabili, che non è lecito a un uomo proferire". È quindi necessario asserire che alcune immagini delle cose da lui ricordate, gli erano rimaste nella mente. E per la stessa ragione, al momento della visione dell'essenza di Dio, doveva avere alcune immagini o specie delle cose che in essa vedeva.

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

RISPONDO: Coloro che vedono Dio per essenza, vedono quel che contemplan nell'essenza di Dio, non mediante alcune immagini, ma mediante la stessa essenza divina unita al loro intelletto. Ed invero, ogni cosa è conosciuta in quanto una sua (immagine o) somiglianza è nel conoscente. Ma ciò avviene in due maniere differenti. Poiché, siccome due cose simili ad una terza, sono simili tra loro, in due modi la potenza conoscitiva può divenire ad immagine di un oggetto conoscibile. In un primo modo, per se stessa, quando direttamente è informata dall'immagine e allora l'oggetto è conosciuto in se stesso. In un secondo modo, quando è informata dall'immagine di un'altra cosa che assomiglia a tale oggetto: e allora non si dice che l'oggetto è conosciuto in se medesimo, ma in qualcos'altro che gli somiglia. Altra infatti è la cognizione di un uomo visto in se stesso, e altra quella che se ne ha vedendolo in un ritratto. Così, dunque, conoscere le cose per le loro immagini (dirette) presenti nel soggetto conoscente, è conoscere le cose in se stesse, cioè nella propria natura; ma conoscerle in quanto le loro immagini eidetiche preesistono in Dio, è un vederle in Dio. E questi due modi di conoscere sono differenti. Perciò per quanto riguarda quel modo di conoscere che permette a coloro che vedono Dio per essenza di vedere tutto in Dio stesso, le cose non vengono viste mediante immagini estranee, ma mediante la sola essenza divina presente all'intelletto, e per la quale si vede Dio.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'intelligenza di chi vede Dio diviene ad immagine delle cose viste in Dio, in quanto si unisce alla divina essenza, nella quale preesistono le immagini rappresentative di tutte le cose.
2. Vi sono alcune potenze conoscitive, le quali, mediante immagini anteriormente concepite, possono formarne delle altre. Così la fantasia dalle due immagini che ha già, del monte e dell'oro, si forma l'immagine di un monte d'oro; e l'intelletto dalle due idee di genere e di differenza si forma l'idea di specie. E parimente dalla rappresentazione di un'immagine noi possiamo formarci la rappresentazione della cosa di cui è immagine. E così Paolo o chiunque altro che veda Dio, dalla stessa visione della divina essenza può formare in se stesso le rappresentazioni (o immagini) delle cose che sono viste nella divina essenza; e queste rimasero in Paolo anche dopo che cessò di vedere l'essenza di Dio. Per altro questa visione in cui si vedono le cose mediante

tali specie così formate, è ben diversa dalla visione mediante la quale le cose son viste in Dio.

## ARTICOLO 10

### **Se quelli che vedono Dio per essenza vedano simultaneamente tutto quello che vedono in lui**

SEMBRA che quelli che vedono Dio per essenza non vedano simultaneamente tutto quello che vedono in lui. Infatti:

1. Secondo Aristotele, può capitare che si abbia la scienza di molte cose, ma non capita che se ne intenda attualmente (intelligere) più di una. Ora, le cose che si vedono in Dio, si intendono intellettualmente così, infatti Dio si vede con l'intelletto. Dunque non si verifica che quelli che vedono Dio, vedano in lui molte cose simultaneamente.
2. S. Agostino dice che "Dio muove la creatura spirituale nel tempo" cioè nei pensieri e negli affetti. Ora, la creatura spirituale è precisamente l'angelo, il quale vede Dio. Dunque coloro che vedono Dio passano successivamente di pensiero in pensiero, di affetto in affetto: il tempo infatti importa successione.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Noi intendiamo (in modo attuale) una sola cosa, in questo senso, che intendiamo con una sola specie. Ma nell'atto di concepire una sola specie si intendono simultaneamente molte cose, p. es.: nel concetto di uomo si intende animale e ragionevole, e nell'idea di casa s'intendono le pareti e il tetto.

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

## ARTICOLO 11

### **Se qualcuno in questa vita possa vedere Dio per essenza**

SEMBRA che qualcuno, in questa vita, possa vedere Dio per essenza. Infatti:

1. (Il Patriarca) Giacobbe disse: "Ho visto Dio a faccia a faccia". Ma vedere a faccia a faccia è precisamente vedere per essenza, come appare chiaramente da quello che dice S. Paolo: "in questo momento noi vediamo traverso uno specchio in enigma, allora vedremo a faccia a faccia". Dunque Dio in questa vita si può vedere per essenza.
2. Il Signore dice di Mosè: "a lui io parlo a faccia a faccia, ed egli vede il Signore manifestamente, non per mezzo di emblemi e figure". Ma ciò equivale a vedere Dio per essenza. Dunque qualcuno può, anche nello stato della presente vita, vedere l'essenza divina.
3. L'oggetto nel quale conosciamo tutte le altre cose e per mezzo del quale giudichiamo tutto il resto, ci è noto di per se stesso. Ora, tutte le cose anche adesso le conosciamo in Dio. Dice, infatti, S. Agostino: "Se tutti e due vediamo che è vero quello che dici tu ed entrambi vediamo che è vero quel che dico io, di grazia: dov'è che noi lo vediamo? Né io in te, né tu in me, ma tutti e due in quella stessa immutabile verità, la quale sta al di sopra delle nostre menti". Altrettanto dice altrove affermando che noi giudichiamo di tutte le cose secondo la verità divina. E nel De Trinitate asserisce che "alla ragione spetta giudicare di queste cose corporali secondo le essenze (o nature) incorporee e sempiternie, le quali, sicuramente, non sarebbero immutabili se non fossero al di sopra della nostra mente". Dunque anche in questa vita noi vediamo Dio.
4. Secondo S. Agostino noi vediamo con visione intellettuale tutte le cose che sono nell'anima con la loro essenza. Ora, la visione intellettuale, secondo la sua asserzione, raggiunge le cose intelligibili non per mezzo di immagini, ma per mezzo delle loro stesse essenze. Dunque, siccome Dio è nell'anima nostra con la sua essenza, è visto da noi per essenza.



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

RISPONDO: Un puro uomo non può vedere Dio per essenza, se non viene tolto da questa vita mortale. La ragione di ciò è riposta nel fatto che, come abbiamo detto più sopra, la conoscenza si modella sulla natura del soggetto conoscente. Ora, l'anima nostra, finché siamo in questa vita, ha la sua esistenza nella materia corporale: quindi non conosce, naturalmente, se non le cose che hanno la loro forma nella materia, o quelle che possono essere conosciute per mezzo di esse. Ora, è chiaro che la divina essenza non può conoscersi mediante le essenze delle cose materiali, ché, come abbiamo detto sopra, la conoscenza di Dio, avuta per qualsiasi similitudine creata, non è la visione dell'essenza stessa. Perciò è impossibile all'anima dell'uomo, ancor vivente della vita di quaggiù, vedere l'essenza di Dio. - Un segno di ciò è che l'anima nostra quanto più si astrae dalle cose corporali, tanto più diviene capace di quelle intelligibili astratte dalla materia. Ed è per questo che nei sogni e nelle alienazioni dai sensi corporei si percepiscono meglio le rivelazioni divine e le previsioni del futuro. Non può dunque avvenire che l'anima sia sollevata al supremo intelligibile, che è l'essenza divina, finché è legata a questa vita mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

4. La visione intellettuale ha per oggetto le cose che sono nell'anima con la loro essenza (non in qualunque modo, ma) come gli intelligibili sono nell'intelletto. Ora, Dio si trova come oggetto intelligibile nell'anima dei beati, non già nell'anima nostra, dove si trova (solo) per essenza, per presenza e per potenza.

## ARTICOLO 12

### **Se in questa vita possiamo conoscere Dio con la ragione naturale**

SEMBRA che con la ragione naturale non possiamo, in questa vita, conoscere Dio. Infatti:

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

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

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

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

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

lui, che cioè egli non è (formalmente) niente di quanto è causato da lui; e che tali cose vanno escluse da lui non già perché egli sia mancante di qualche cosa, ma perché tutte le supera.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La ragione non può raggiungere una forma semplice (angelo o Dio), sino a conoscere che cosa essa sia; può tuttavia conoscerla, da sapere che esiste.
2. Con la ragione naturale si conosce Dio mediante le immagini fantastiche forniteci dai suoi effetti.
3. Conoscere Dio per essenza appartiene esclusivamente ai buoni, perché si deve alla grazia; ma la conoscenza, che di lui si può avere con la ragione naturale, può competere ai buoni e ai cattivi. Perciò S. Agostino nel libro delle Ritrattazioni scrive: "Non approvo quello che dissi in una mia preghiera: "O Dio, che hai voluto che solo i puri conoscessero la verità"; perché mi si può rispondere che molti che non son puri, conoscono molte verità", le conoscono cioè col lume di ragione.

#### ARTICOLO 13

##### **Se mediante la grazia si abbia una conoscenza di Dio più alta di quella che si ha con la ragione naturale**

SEMBRA che mediante la grazia non si abbia una conoscenza di Dio più alta di quella che si ha con la ragione naturale. Infatti:

1. Dice Dionigi che colui il quale in questa vita si unisce più intimamente a Dio, si unisce a lui come ad un essere del tutto sconosciuto: e lo afferma anche Mosè, che pure nell'ordine della conoscenza per grazia ha raggiunto un grado sublime. Ora, congiungersi a Dio ignorandone però l'essenza, è cosa che avviene anche mediante la ragione naturale. Dunque per mezzo della grazia Dio non è da noi conosciuto più perfettamente che per ragione naturale.
2. Con la ragione naturale non possiamo pervenire al conoscimento delle cose divine se non mediante le immagini sensibili della fantasia: né diversamente avviene in forza della cognizione per grazia. Dice infatti Dionigi: "è impossibile che a noi risplenda il raggio divino altrimenti che circondato e velato dalla varietà dei sacri veli". Dunque non conosciamo Dio mediante la grazia più perfettamente che per ragione naturale.
3. Il nostro intelletto aderisce a Dio per la grazia della fede. Ora, non pare che la fede sia una cognizione; perché, come dice S. Gregorio "sono oggetto di fede, non di scienza" le cose che non si vedono. Dunque per la grazia non si aggiunge in noi una nuova e più eccellente conoscenza di Dio.

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

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

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene per la rivelazione della grazia non conosciamo in questa vita l'essenza di Dio, e in questo senso ci uniamo a lui come a uno sconosciuto, tuttavia lo conosciamo in modo più completo, perché ci si manifestano opere di lui più numerose e più eccellenti; e perché in forza della rivelazione divina gli attribuiamo delle perfezioni che la ragione naturale non può raggiungere, come, p. es., che Dio è uno e trino.
2. Dai fantasmi fornitici dai sensi secondo l'ordine naturale, o formati per virtù divina nella nostra immaginativa, si genera una conoscenza intellettuale tanto più perfetta, quanto più forte è in un uomo il lume intellettuale. E così in forza della rivelazione si trae dai fantasmi, per l'infusione del lume divino, una più ricca cognizione.
3. La fede è una cognizione, perché l'intelletto è determinato dalla fede ad aderire a un oggetto conoscibile. Ma questa adesione a una (verità) determinata non è causata dalla visione (o dall'evidenza) di colui che crede, ma dalla visione di colui al quale si crede. E così, in quanto manca l'evidenza, la fede resta al di sotto della cognizione scientifica: infatti la scienza determina l'intelletto a una data verità per l'evidenza e l'intelligenza dei primi principi.

## Pars Prima Quaestio 013

Questione 13

Questione 13

### I nomi di Dio

Dopo avere studiato ciò che concerne la conoscenza di Dio, bisogna procedere allo studio dei nomi di Dio, poiché noi nominiamo tutte le cose nel modo in cui le conosciamo.

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

### ARTICOLO 1

#### Se a Dio convenga un nome

SEMBRA che nessun nome convenga a Dio. Infatti:

1. Dionigi dice che "Di lui non c'è né nome né opinione". E nella Sacra Scrittura è detto: "Qual è il suo nome e quale nome ha il suo figliolo, se lo sai?".
2. Ogni nome o si dice in astratto o in concreto. Ora, i nomi concreti (importando composizione) non convengono a Dio, perché egli è semplice; neppure gli convengono i nomi astratti, perché non indicano qualcosa di perfetto e di sussistente. Dunque di Dio non può dirsi alcun nome.
3. I nomi (sostantivi) indicano una sostanza determinata da una qualità; i verbi e i participi includono l'idea di tempo; i pronomi importano un'indicazione (di ordine spaziale e sensibile) oppure una relazione. Ora, niente di tutto questo può convenire a Dio: perché egli è senza qualità e senza accidente alcuno, e fuori del tempo; non cade sotto i sensi in modo che si possa mostrare; né può essere indicato con i relativi, perché i (pronomi) relativi si richiamano a nomi, participi e pronomi dimostrativi detti in precedenza. Dunque Dio non può in nessun modo essere da noi nominato.

IN CONTRARIO: Si legge nella Scrittura: "Il Signore è come un guerriero: il suo nome è l'Onnipotente".

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

## ARTICOLO 2

### Se qualche nome detto di Dio ne significhi l'essenza

SEMBRA che nessun nome detto di Dio ne indichi l'essenza. Infatti:

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

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

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

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

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

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

Ma né l'una né l'altra di queste opinioni soddisfa, per tre motivi. Prima di tutto, perché nessuna di esse sarebbe sufficiente ad assegnare la ragione per cui si dicono di Dio alcuni nomi a preferenza di altri. Dio infatti come è causa dei beni, così è anche causa dei corpi: quindi, se col dire "Dio è buono", nient'altro si vuol significare se non che "Dio è causa del bene", si dovrebbe poter dire ugualmente che Dio è corpo, perché è causa dei corpi. Inoltre: dicendolo corpo, si esclude che sia un ente soltanto in potenza, come la materia prima. - Secondo, perché ne seguirebbe che tutti i nomi applicati a Dio, si direbbero di lui per derivazione, come sano si dice della medicina per derivazione perché significa soltanto che essa è causa della sanità nell'animale, il quale è detto sano in senso pieno e inderivato. - Terzo, perché è in contrasto col pensiero di chi parla di Dio. Difatti chi dice che Dio è vivente, non intende affermare che semplicemente sia causa della nostra vita, o che differisca dai corpi inanimati.

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

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

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

## ARTICOLO 3

### **Se qualche nome si dica di Dio in senso proprio**

SEMBRA che nessun nome debba dirsi di Dio in senso proprio. Infatti:

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

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

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

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

RISPONDO: Come abbiamo già detto, noi conosciamo Dio dalle perfezioni che egli comunica alle creature; le quali perfezioni si ritrovano in Dio in grado ben più eminente che nelle creature. Ma il nostro intelletto le apprende nel modo che si trovano nelle creature; e come le apprende, così le esprime a parole. Nei nomi dunque che attribuiamo a Dio, ci son da considerare due cose: cioè, le perfezioni stesse significate, come la bontà, la vita, ecc., e il modo di significarle. Riguardo dunque a ciò che tali nomi significano, convengono a Dio in senso proprio, e anzi più proprio che alle stesse creature, e si dicono di lui primariamente. Quanto invece al modo di significarle, non si dicono di Dio in senso proprio, perché hanno un modo di significarle che conviene alle creature.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

## ARTICOLO 4

## Se i nomi che si danno a Dio siano sinonimi

SEMBRA che i diversi nomi che si danno a Dio siano dei sinonimi. Infatti:

1. Si chiamano sinonimi quei termini che significano in tutto la medesima cosa. Ora, i nomi che si dicono di Dio indicano, in tutto, la medesima cosa in Dio, perché la bontà di Dio è la sua essenza, come anche la sapienza. Dunque tutti questi termini sono sinonimi.
2. A chi dicesse che questi nomi significano in realtà la stessa cosa, però con una diversità di concetti, si ribatte: un concetto, a cui non corrisponde qualcosa di reale, è vano: se dunque questi concetti sono molti e la realtà è una, pare che tali concetti siano vani.
3. Ciò che è uno realmente e concettualmente, è più uno di ciò che è uno realmente e molteplice concettualmente. Ora, Dio è uno al massimo grado. Dunque pare che non sia uno realmente e molteplice concettualmente. E così i nomi detti di Dio non indicano concetti diversi, e perciò sono sinonimi.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. E così è sciolta la prima difficoltà. Infatti si chiamano sinonimi i nomi che significano una sola cosa secondo un unico concetto. Ma quelli che esprimono nozioni diverse di una identica realtà non significano primariamente e direttamente una medesima cosa; perché il nome non indica la realtà se non mediante la concezione dell'intelletto, come si è dimostrato.
2. I molteplici sensi di questi termini non sono falsi e vani, perché a tutti corrisponde una realtà semplice rappresentata da essi in modo vario ed imperfetto.
3. Dipende dalla perfetta unità di Dio che si trovi in lui in maniera semplice e unitaria ciò che è molteplice e diviso nelle cose. Ed è per questo che egli è uno realmente, e molteplice secondo i concetti (che ne abbiamo); perché il nostro intelletto lo apprende in molteplici modi, come in molteplici modi le cose lo rappresentano.

## ARTICOLO 5

### Se i nomi attribuiti a Dio e alle creature siano loro attribuiti in senso univoco

SEMBRA che i nomi attribuiti a Dio e alle creature siano loro attribuiti in senso univoco. Infatti:

1. Ogni equivoco si riduce all'univoco, come il multiplo all'uno. Difatti, se è vero che la parola cane è applicata equivocamente all'animale che abbaia e all'animale marino, bisogna pure che di alcuni animali sia detto in senso univoco, cioè di tutti i latranti, altrimenti bisognerebbe procedere all'infinito (per trovare il significato originale). Ora, esistono degli agenti univoci, i quali concordano con i loro effetti nel nome e nella definizione, come l'uomo (il quale genera l'uomo; ed esistono altri agenti equivoci, come il sole (il quale) causa il caldo, pur non essendo esso stesso caldo se non in senso equivoco. Sembra dunque che il primo agente, al quale si riducono tutti gli altri agenti, sia un agente univoco. E così quello che si dice di Dio e delle creature è detto in senso univoco.
2. Tra i termini equivoci non si dà somiglianza alcuna. Siccome dunque qualche somiglianza c'è tra la creatura e Dio, secondo il detto della Genesi: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza"; sembra che qualcosa si possa affermare di Dio e delle creature univocamente.
3. La misura, al dire di Aristotele, è omogenea al misurato. Ora, Dio, come il medesimo afferma, è la prima misura di tutti gli esseri. Dunque Dio è omogeneo alle creature, e quindi qualche cosa si può dire di Dio e delle creature in senso univoco.

IN CONTRARIO: 1. Tutto ciò che si predica di più cose sotto il medesimo nome, ma non secondo lo stesso concetto, si predica di esse in senso equivoco. Ma nessun nome si applica a Dio secondo il medesimo concetto con cui si applica alle creature; infatti la sapienza nelle creature è qualità, ma non in Dio (nel quale è sostanza); ora, mutato il genere di una cosa, ne resta mutato anche il concetto, dal momento che il genere fa parte della definizione. E la stessa ragione vale per tutte le altre cose. Dunque qualsiasi cosa si dica di Dio e delle creature, si dice in senso equivoco.

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

## ARTICOLO 6

### **Se i nomi si dicano delle creature prima che di Dio**

SEMBRA che i nomi si dicano delle creature prima che di Dio. Infatti:

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

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

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

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

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

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

Trattandosi poi degli altri nomi, che non si applicano a Dio metaforicamente, varrebbe la stessa ragione se si dicessero di Dio soltanto secondo la sua causalità, come alcuni hanno sostenuto. Ché allora col dire Dio è buono si vorrebbe significare soltanto che Dio è causa della bontà della creatura. Quindi questo nome buono detto di Dio conterrebbe nel suo significato la bontà della creatura, e perciò buono si direbbe della creatura prima che di Dio. Ma sopra abbiamo dimostrato che tali nomi non si dicono di Dio soltanto in ragione della sua causalità, ma anche della sua essenza, perché quando si dice che Dio è buono, oppure è sapiente, non solo si vuol dire che egli è causa della sapienza o della bontà, ma che e bontà e sapienza preesistono in lui in modo più eminente. Quindi, bisogna dire che se si considera il significato intrinseco dei termini, essi si applicano a Dio prima che alle creature: perché quelle perfezioni (indicate dai nomi) provengono alle creature da Dio. Però, se si considera la loro origine, tutti i nomi si attribuiscono primariamente alle creature, che si conoscono per prime. Perciò anche il modo di significare (dei nomi) è quello caratteristico delle creature, come si è detto sopra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ. 1. Questa prima difficoltà vale relativamente alla derivazione del nome.

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

3. Questa obiezione andrebbe bene, se tali nomi si attribuissero a Dio soltanto a motivo della sua causalità e non essenzialmente, cioè come sano si dice della medicina.

## ARTICOLO 7

### **Se i nomi che importano relazione alle creature si attribuiscono a Dio dall'inizio del tempo**

SEMBRA che i nomi che importano relazione alle creature, non si attribuiscono a Dio dall'inizio del tempo. Infatti:

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

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

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



relazione alle creature, come Signore e Creatore, sono da attribuirsi a Dio dall'eternità.

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

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

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

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

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

Per chiarire la cosa ricordiamo che alcuni sostennero che la relazione non ha un'esistenza nella realtà, ma solo nella mente. Però la falsità di questa opinione appare chiaramente dal fatto stesso che le cose hanno tra loro un certo ordine e un certo rapporto in forza della loro stessa natura. Dobbiamo invece osservare che, richiedendo la relazione due estremi, vi sono tre modi in cui essa può essere un ente reale o di ragione. Talora infatti per parte di tutti e due gli estremi è solo ente di ragione, quando cioè non vi può essere ordine o rapporto tra diverse cose che secondo la sola apprensione della mente, come quando si dice che una cosa è identica a se stessa. E invero, la ragione nel concepire due volte una cosa, la può considerare come due cose; e così scorge un certo rapporto di essa con se medesima. Lo stesso avviene di tutte le relazioni che sono tra l'ente ed il non-ente: relazioni che la mente forma in quanto concepisce il niente come un estremo della relazione. L'identica cosa si verifica di tutte le relazioni che dipendono dall'atto della ragione, come il genere e la specie e simili.

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tra i nomi che importano relazione alcuni sono imposti per significare (espressamente) le stesse relazioni, come padrone e servo, padre e figlio, e simili: e tali nomi si dicono relativi secondo l'essere. Altri invece stanno a significare delle cose, alle quali sono connesse delle relazioni, come motore e mobile, capo e capeggiato, e simili: e questi si dicono relativi secondo la denominazione. Ebbene, una tale distinzione bisogna applicarla ai nomi di Dio. Difatti alcuni di essi non esprimono che il rapporto stesso (di Dio) alle creature, come Dominus (Signore). E tali nomi non indicano direttamente, ma solo indirettamente l'essenza divina in quanto la presuppongono: come il dominio presuppone la potenza, che è la (stessa) essenza di Dio. Altri nomi invece esprimono direttamente l'essenza divina, e solo di conseguenza importano relazione; come Salvatore, Creatore e simili, i quali esprimono (direttamente) l'azione di Dio, che è la sua essenza. Gli uni e gli altri tuttavia si possono dire di Dio dall'inizio del tempo se si considera la relazione esplicita o implicita che importano, non già in quanto direttamente o indirettamente indicano l'essenza divina.

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

rifugio per noi!".

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

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

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

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

## ARTICOLO 8

### **Se il nome Dio sia nome che indica natura**

SEMBRA che il nome Dio non sia nome che indica natura. Infatti:

1. Dice il Damasceno che "Dio viene da  $\theta\epsilon\epsilon\upsilon\nu$ , cioè da correre, e dal soccorrere tutte le cose; o da  $\alpha\theta\epsilon\upsilon\nu$  ossia da ardere (perché il nostro Dio è un fuoco che consuma ogni ingiustizia); oppure da  $\theta\epsilon\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ , cioè dal vedere, tutte le cose". Ora, tutto ciò appartiene all'operazione. Quindi il nome Dio esprime l'operazione (di Dio) non la natura.

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

IN CONTRARIO: S. Ambrogio afferma che Dio è nome che esprime la natura.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

2. Allo stesso modo che noi possiamo conoscere la natura di una cosa dalle sue proprietà e dai suoi effetti, così la possiamo indicare con un nome. Perciò, siccome noi possiamo conoscere in se stessa la natura della pietra per mezzo di una sua proprietà, sapendo che cosa è la pietra; questo nome pietra indica la natura della pietra, quale è in se stessa: esprime infatti la definizione della pietra, e la definizione ci dice quello che la pietra è. Il concetto infatti che viene espresso dal nome è la definizione, come dice Aristotele. Ora, dagli effetti divini non possiamo conoscere la natura di Dio come è in se stessa, fino

al punto di saperne la definizione; ma la conosciamo per via di eminenza, di causalità e di negazione, come abbiamo già detto. Solo in tal modo il termine Dio significa la natura divina. Questo nome infatti serve a indicare un essere che è al di sopra di tutto, che è il principio di tutto e che è diverso (essenzialmente) da tutto. Questo è l'essere che intendono designare coloro che pronunziano il nome di Dio.

## ARTICOLO 9

### Se il nome Dio sia comunicabile

SEMBRA che il nome Dio sia comunicabile. Infatti:

1. A chiunque è comunicata la cosa espressa dal nome, viene comunicato anche il nome. Ora, il nome Dio, come abbiamo visto, indica la divina natura, la quale è comunicabile ad altri, secondo il detto dell'Apostolo Pietro: "Egli ha donato a noi grandissime e preziose promesse, affinché per mezzo di queste diventiamo partecipi della natura divina". Il nome Dio è dunque comunicabile.
2. Solo i nomi propri non sono comunicabili. Ora, il nome Dio non è un nome proprio, ma è un appellativo comune, come appare chiaro dal fatto che si adopera al plurale, secondo il detto dei Salmi: "Io ho detto: Voi siete dei". Dunque il termine Dio è un nome comunicabile.
3. Questo nome trae la sua origine da un'operazione divina, come abbiamo detto. Ora, tutti gli altri nomi, che si attribuiscono a Dio e derivano dalle sue operazioni o dai suoi effetti, sono comunicabili, come buono, sapiente e simili. Dunque anche il nome Dio è comunicabile.

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

RISPONDO: Un nome in due modi può essere comunicabile: in senso proprio o per (accostamento o) somiglianza. Nome comunicabile in senso proprio è quello che si attribuisce a più cose secondo tutta l'estensione del suo significato; comunicabile per un accostamento è quello che si attribuisce ad altri esseri per qualcuno dei vari elementi inclusi nel suo significato. P. es., il termine leone in senso proprio è detto di tutti quegli animali nei quali si riscontra la natura espressa da tale nome: per somiglianza (o analogia) si attribuisce a tutti gli individui i quali partecipano alquanto di leonino, come l'audacia o la forza, per cui si dicono metaforicamente leoni.

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

Ora, le forme che non vengono individuate da un qualche soggetto, ma da se medesime (perché cioè sono forme sussistenti), se venissero concepite (da noi) quali sono in se stesse, non si potrebbero dire comunicabili né realmente, né secondo il nostro modo di intendere; tutt'al più (sarebbero comunicabili) per analogia, come si è detto degli individui. Però siccome noi non possiamo conoscere le forme semplici per sé sussistenti come esse sono, ma le conosciamo al modo degli esseri composti aventi forma nella materia, allora, come abbiamo detto, diamo loro dei nomi concreti che esprimono la natura (come fosse attuata) in qualche soggetto. Quindi, per quanto concerne la questione dei nomi, vale la stessa ragione per i nomi che noi usiamo per indicare la natura delle cose composte e per quelli che adoperiamo per significare le nature semplici sussistenti.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

2. Il nome Dio è un appellativo e non un nome proprio, perché significa la natura divina come se si trovasse in un soggetto che la possiede; sebbene Dio, in realtà, non sia né un essere universale, né un essere particolare. Difatti i nomi non seguono il modo di essere che si trova nelle cose, ma il modo di essere che hanno nella nostra cognizione. E nondimeno in realtà è incomunicabile, come si è detto riguardo al nome sole.

3. I termini buono, sapiente e simili, son derivati, è vero, da perfezioni causate da Dio nelle creature; ma essi non sono usati per significare l'essenza divina, bensì le perfezioni prese in se stesse e in modo assoluto. E perciò anche secondo la realtà delle cose sono comunicabili. Invece il termine Dio deriva da un'operazione esclusiva di Dio, che noi continuamente sperimentiamo, ed è assunto a significare la divina natura.

## ARTICOLO 10

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

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

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

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

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

IN CONTRARIO: 1. Ciò che è nell'intelletto non è altro che l'immagine di ciò che è nella realtà. Ora, il termine animale, attribuito al vero animale e a quello dipinto, è detto con significato equivoco (nei due casi). Perciò il nome Dio, asserito del Dio vero e del dio creduto tale, è detto equivocamente.

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

RISPONDO: Il termine Dio nei tre casi indicati non è preso né in senso univoco, né in senso equivoco, ma in senso analogico. Eccone la chiara dimostrazione. Sono univoche quelle cose che hanno una definizione del tutto identica; equivocate, quelle che ne hanno una del tutto diversa; mentre le cose analogiche richiedono che il termine, preso secondo un unico significato originale, compaia nella definizione del termine stesso preso in altri significati. Così l'ente, detto della sostanza, rientra nella definizione dell'ente, quando si applica all'accidente; e sano detto dell'animale entra nella definizione di sano detto dell'urina e della medicina: ed invero della sanità dell'animale l'urina è un segno, e la medicina la causa.

Accade così nel caso nostro. Difatti si usa il termine Dio, nel medesimo significato che si adopera per il vero Dio, nel formare il concetto di un dio (presunto o) secondo l'opinione o di un dio per partecipazione. Quando infatti noi chiamiamo un dio per partecipazione, col nome Dio intendiamo indicare qualche cosa che ha una somiglianza col vero Dio. Parimente, quando chiamiamo dio un idolo, col termine Dio intendiamo di significare un qualche cosa che da alcuni uomini viene ritenuta come Dio. E così è evidente che le accezioni di questo nome sono diverse; ma una di esse si ritrova nelle altre. È quindi chiaro che si dice in senso analogico.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

2 e 3. Lo stesso deve dirsi per la seconda e terza difficoltà. Poiché le ragioni addotte partono dalla diversità delle attribuzioni del nome (Dio), non dalla

diversità dei suoi significati.

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

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

## ARTICOLO 11

### Se il nome "Colui che è" sia il nome più proprio di Dio

SEMBRA che il nome "Colui che è" non sia il nome più proprio di Dio. Infatti:

1. Il termine Dio è un nome incomunicabile, come si è già detto. Ora, il nome "Colui che è" non è un nome incomunicabile. Dunque non è il nome più proprio di Dio.
2. Dionigi dice che "la parola bene è manifestativa per eccellenza di tutte le emanazioni di Dio". Ora, a Dio conviene necessariamente d'essere il principio universale di tutte le cose. Dunque il nome proprio per eccellenza di Dio è "il bene", e non "Colui che è".
3. Ogni nome divino deve importare relazione con le creature, poiché Dio non è conosciuto da noi che per mezzo delle creature. Ora, questo nome "Colui che è" non ha nessuna attinenza con le creature. Dunque esso non è il nome più proprio di Dio.

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

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

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

Terzo, per la modalità inclusa nel suo significato. Indica infatti l'essere al presente: e ciò si dice in modo proprissimo di Dio, il cui essere, come afferma S. Agostino, non conosce passato o futuro.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. "Colui che è" è nome più appropriato di Dio che l'altro nome Dio, sia per la derivazione del termine, che è l'essere, sia per l'universalità del suo significato e per la voce del verbo che viene usata, come abbiamo visto. Ma se si considera l'oggetto stesso che si ha l'intenzione di esprimere, è più proprio il nome Dio il quale è posto a indicare la natura divina. Nome poi anche più proprio è il Tetragramma (Jahvé), il quale è destinato a significare la stessa natura divina incomunicabile e, se così è lecito esprimersi, singolare.
2. Il termine Bene è il nome principale di Dio, considerato però come causa, non assolutamente; perché l'essere è logicamente anteriore alla causalità.
3. Non è necessario che tutti i nomi divini implicino relazioni alle creature; basta che si desumano da alcune perfezioni causate da Dio nelle creature: tra queste la principale è l'essere da cui deriva il nome "Colui che è".

**Se rispetto a Dio si possano formare delle proposizioni affermative**

SEMBRA che rispetto a Dio non si possano formare delle proposizioni affermative. Infatti:

1. Dionigi dice che "relativamente a Dio le negazioni sono vere, le affermazioni sono inadeguate".
2. Boezio scrive: "nessuna forma semplice può essere soggetto". Ora, Dio è forma semplice al massimo grado, come si è già dimostrato. Dunque non può essere soggetto. Ma siccome tutto ciò di cui si forma una proposizione affermativa si prende come soggetto, ne segue che di Dio non si possano formare proposizioni affermative.
3. L'intelletto che concepisce le cose diversamente da come sono è falso. Ora, Dio ha l'essere immune da ogni composizione, come fu già provato. Poiché dunque la mente, quando afferma, concepisce l'oggetto facendo una composizione, sembra che proposizioni affermative vere intorno a Dio non si possano formulare.

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

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

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

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

1. Dionigi dice che le proposizioni affermative intorno a Dio sono inadeguate, o, come porta un'altra versione sconvenienti, in quanto che nessun nome compete a Dio secondo il modo di significare, come è stato detto sopra.
2. La mente nostra non può apprendere le forme semplici sussistenti come sono in se stesse, ma le apprende alla maniera dei composti, nei quali v'è qualcosa che fa da sustrato e qualche cosa che vi si appoggia sopra. Perciò apprende la forma semplice sotto l'aspetto di soggetto e le attribuisce qualche cosa.
3. La proposizione "l'intelletto che intende una cosa diversamente da come è, è falso", ha un doppio senso; perché l'avverbio diversamente può determinare il verbo intende rispetto all'oggetto inteso, ovvero relativamente allo stesso intelletto che percepisce. Nel primo caso, la proposizione è vera, e questo ne è il senso: quell'intelletto che intende una cosa altrimenti da quello che la cosa è, è falso. Ma questo non si verifica nel caso nostro: perché la nostra mente formulando su Dio proposizioni affermative non dice che egli è composto, ma che è semplice. Ma se (il diversamente) si riferisce all'intelletto che intende, allora la proposizione è falsa. Difatti il modo dell'intelletto nell'apprendere è diverso dal modo di essere della cosa. È evidente, infatti, che il nostro intelletto concepisce immaterialmente le cose materiali che sono al di sotto di esso, non perché le consideri immateriali, ma perché nell'intendere ha un modo che è immateriale. Parimente, quando (la nostra intelligenza) concepisce cose semplici che sono al di sopra di essa, le intende alla sua maniera, cioè sotto forma di cose composte; non già che le consideri composte. E così il nostro intelletto non è falso quando forma nei riguardi di Dio complesse formulazioni concettuali.

## Pars Prima Quaestio 014

Questione 14

Questione 14

### La scienza di Dio

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

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

### ARTICOLO 1

#### Se in Dio vi sia scienza

SEMBRA che in Dio non vi sia scienza. Infatti:

1. La scienza è un abito; e questo, essendo tra la potenza e l'atto, non compete a Dio. Dunque non vi è scienza in Dio.
2. La scienza ha per oggetto le conclusioni; quindi è una conoscenza causata dal di fuori, cioè dai principi. Ora, in Dio non vi è niente di causato. Dunque non vi è scienza in Dio.
3. Ogni scienza è universale o particolare. Ora, in Dio, come abbiamo dimostrato, non si dà né universale né particolare. Dunque in Dio non vi è scienza.

IN CONTRARIO: Dice l'Apostolo: "O altezza delle ricchezze della sapienza e della scienza di Dio".

RISPONDO: In Dio vi è scienza allo stato perfettissimo. A chiarimento di ciò, bisogna considerare che gli esseri conoscitivi si distinguono dagli esseri non conoscitivi in questo, che i non conoscitivi non hanno che la propria forma; mentre quelli dotati di conoscenza son fatti per avere anche la forma delle altre cose, giacché in chi conosce si trova l'immagine dell'oggetto conosciuto. Quindi è chiaro che la natura degli esseri non conoscitivi è più ristretta e più limitata; mentre quella dei conoscitivi è di maggiore ampiezza ed estensione. Per tal motivo il Filosofo dice che "l'anima è in certo modo tutte le cose". Ma la limitazione della forma viene dalla materia. Per questo anche sopra abbiamo detto che le forme quanto più sono immateriali, tanto più si accostano a una certa infinità. È dunque evidente che l'immaterialità di un essere è la ragione della sua natura conoscitiva, e che la perfezione del conoscere dipende dal grado di immaterialità. Per questo Aristotele dice che le piante non sono dotate di conoscenza a causa della loro materialità. Il senso invece è conoscitivo per la sua capacità a ricevere le immagini delle cose senza la materia: l'intelletto poi lo è anche di più perché maggiormente staccato dalla materia e senza misture, come direbbe Aristotele. Quindi, essendo Dio nel sommo grado di immaterialità, come appare chiaro da ciò che precede, ne viene che egli sia all'apice del conoscere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Siccome le perfezioni derivate da Dio nelle cose, in Dio sono in grado più elevato, come è stato spiegato sopra, è necessario, tutte le volte che si attribuisce a Dio un nome tratto dalle perfezioni delle creature, che sia escluso dal suo significato tutto ciò che risente del modo imperfetto proprio della creatura. Perciò la scienza in Dio non è qualità o abito, ma sostanza e atto puro.
2. Abbiamo già visto che quanto nelle creature è frazionato e molteplice, si ritrova in Dio in modo semplice e indiviso. Ora, l'uomo ha diverse conoscenze secondo la diversità degli oggetti: in quanto intuisce i principi, si dice che ha intelligenza; in quanto conosce le conclusioni, gli si attribuisce la scienza; gli si attribuisce la sapienza, in quanto conosce le cause supreme; consiglio o prudenza, in quanto conosce le azioni da compiere. Ma Dio conosce tutte queste cose con una sola e semplice cognizione, come vedremo a suo luogo. Quindi l'unica cognizione di Dio si può denominare con tutti questi termini: purché,

da ciascuno di essi, in quanto si applica a Dio, si elimini tutto ciò che vi ha d'imperfezione e si consideri quanto vi si trova di perfezione. In questo senso è detto in Giobbe: "In lui è la sapienza e la fortezza; egli possiede consiglio e intelligenza".

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

## ARTICOLO 2

### Se Dio conosca se stesso

SEMBRA che Dio non conosca se stesso. Infatti:

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

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

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

IN CONTRARIO: S. Paolo dice: "Le cose divine nessun altro le sa fuorché lo Spirito di Dio".

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. "Ritornare sopra se stesso" altro non significa che una cosa sussiste in se medesima. Infatti, una forma, in quanto perfeziona la materia comunicandole l'essere, si espande, in qualche maniera, su di essa; mentre, invece, in quanto ha l'essere in se stessa, torna in se medesima. Ecco perché le potenze conoscitive, che non sono sussistenti, ma che attuano qualche organo, non conoscono se stesse, come è evidente nel caso dei nostri vari sensi. Le potenze conoscitive per se sussistenti, invece, conoscono se stesse. Per questo è scritto nel libro De Causis che "chi conosce la propria essenza ritorna sopra se stesso". Ora, sussistere per sé compete soprattutto a Dio. Quindi, secondo questo modo di parlare, soprattutto lui ritorna sopra la propria essenza e conosce se stesso.

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

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



## ARTICOLO 3

### **Se Dio comprenda se stesso**

SEMBRA che Dio non comprenda se stesso. Infatti:

1. S. Agostino dice che "chi comprende sé, è limitato rispetto a se stesso". Ma Dio è infinito sotto tutti gli aspetti. Dunque non comprende se stesso.
2. Se uno rispondesse che Dio è infinito per noi e finito rispetto a se stesso, si potrebbe insistere: qualsiasi cosa è più vera per quello che essa è presso Dio che per quello che è presso di noi. Se dunque Dio è finito rispetto a se stesso ed infinito per noi, è più vero dire che egli è finito anziché infinito. Quindi Dio non comprende se stesso.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il termine comprendere, in senso rigoroso, significa avere o includere una cosa. E quindi ogni oggetto compreso deve essere finito, come tutto ciò che è incluso. Ora, non si dice che Dio comprende se stesso nel senso che il suo intelletto sia distinto da lui, e lo afferri e lo includa. Tali locuzioni devono prendersi per esclusione. Come, infatti, si dice che Dio è in se stesso, per indicare che non è contenuto da nessuna cosa a lui estranea; così si dice che è compreso da se stesso, perché niente di se stesso gli è nascosto. E infatti S. Agostino scrive che "vedendo un tutto lo comprendiamo, quando è visto in maniera che niente di esso si celi a noi che lo vediamo".
2. Quando si dice che Dio è infinito rispetto a se stesso, si deve intendere secondo un'analogia di proporzione; nel senso che Dio non oltrepassa la sua intelligenza, come un essere finito non oltrepassa la propria intelligenza finita. Non già nel senso che Dio si riconosca come qualcosa di finito.

## ARTICOLO 4

### **Se il conoscere stesso di Dio sia la sua sostanza**

SEMBRA che il conoscere stesso di Dio non sia la sua sostanza. Infatti:

1. Il conoscere è una certa operazione. Ora, ogni operazione indica qualche cosa che esce dall'operante. Dunque il conoscere di Dio non è la sua stessa sostanza.
2. Conoscere se stesso nell'atto di conoscere non equivale a intendere qualche cosa di grande e di primario nell'ordine intellettuale, ma qualche cosa di secondario e di accessorio. Se dunque Dio è il suo stesso conoscere, conoscersi sarà per Dio, come è per noi il conoscere che conosciamo. E quindi conoscersi non sarà per Dio qualche cosa di grande (e di primario).
3. Ogni conoscere è un conoscere qualche cosa. Quando dunque Dio si conosce, se egli stesso non è altro che il suo conoscere, (bisognerebbe dire che) il conoscere divino (e quindi la sostanza divina) è un conoscere di conoscere che conosce di conoscere; e così all'infinito. L'intendere di Dio non è dunque la stessa cosa che la sua sostanza.

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

RISPONDO: È necessario dire che il conoscere di Dio è la sostanza stessa di lui. Infatti, se il conoscere di Dio fosse cosa distinta dalla sua sostanza, bisognerebbe, come dice Aristotele, che atto e perfezione della sostanza divina fosse qualche altra cosa, alla quale la divina sostanza direbbe ordine come potenza all'atto (il che è impossibile): il conoscere è perfezione ed atto di colui che conosce.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'intelligenza non è un'operazione transitiva che esce dall'operante, ma è un'operazione immanente.
2. Quando si conosce un'intelligenza che non è sussistente, certo non si conosce qualche cosa di grande (e di primario), come quando noi conosciamo il nostro conoscere. Ma questo non si può dire del conoscere divino, il quale è sussistente.
3. E ciò vale anche per la terza difficoltà. Ed invero: L'intelligenza divina, che è in se stessa sussistente, ha per oggetto se medesima e non un'altra cosa, cosicché si debba procedere all'infinito.

## ARTICOLO 5

### Se Dio conosca le cose da sé distinte

SEMBRA che Dio non conosca le cose da sé distinte. Infatti:

1. Tutto ciò che è distinto da Dio, è fuori di lui. Ora, S. Agostino afferma che Dio "niente vede fuori di se medesimo". Dunque non conosce le cose da sé distinte.
2. L'oggetto conosciuto è perfezione di chi conosce. Se, dunque, Dio conosce le cose da sé distinte, qualche cosa di diverso da lui sarà perfezione di Dio e più nobile di lui stesso. Il che è assurdo.
3. La conoscenza è specificata dall'oggetto intelligibile, come ogni altro atto dal suo oggetto; perciò anche il conoscere sarà tanto più nobile quanto più nobile è l'oggetto conosciuto. Ora, Dio è la stessa sua conoscenza, come è evidente da quanto abbiamo detto. Se, dunque, Dio conosce qualche cosa da sé distinta, egli verrà a essere specificato da qualche cosa a lui estranea: il che è assurdo. Dunque non conosce le cose da sé distinte.

IN CONTRARIO: Dice S. Paolo: "Tutto è nudo e palese agli occhi suoi".

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

Per precisare, poi, in qual modo Dio conosca tutte le cose da sé distinte, bisogna considerare che una cosa può essere conosciuta in due maniere: in se stessa o in un'altra. Un oggetto è conosciuto in se stesso, se viene ad essere conosciuto per mezzo della sua specie intelligibile adeguata a se medesimo in quanto conoscibile: come quando l'occhio vede un uomo per mezzo dell'immagine di tale uomo. Una cosa invece è vista in un'altra quando è vista per mezzo dell'immagine di ciò che la contiene: come quando la parte si vede nel tutto per mezzo dell'immagine del tutto, oppure quando un uomo è visto nello specchio per mezzo dell'immagine dello specchio; e così ogni volta che un oggetto viene ad essere conosciuto in un altro.

Dunque, analogamente, bisogna dire che Dio vede se stesso in se medesimo, perché vede se medesimo nella sua propria essenza. Le altre cose poi, distinte da sé, le vede non in se stesse, ma in se medesimo, in quanto la sua essenza contiene la somiglianza degli altri esseri distinti da lui.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'affermazione di S. Agostino, "Dio non vede niente fuori di sé", non significa che Dio non vede niente di quello che è fuori di Dio; ma che quanto è

fuori di lui non lo vede che in se stesso, come si è detto.

2. L'oggetto conosciuto è perfezione del soggetto conoscente, non già secondo la sua natura, ma secondo la sua immagine, mediante la quale è presente all'intelligenza come forma e perfezione di essa: "nell'anima, infatti, non c'è la pietra, ma l'immagine della pietra", osserva Aristotele. Ma le cose che sono distinte da Dio, sono conosciute da lui in quanto l'essenza di Dio contiene le loro immagini, come si è detto. Quindi, non ne viene che perfezione dell'intelletto divino sia una cosa diversa dalla stessa essenza di Dio.

3. La conoscenza non viene specificata dall'oggetto che è conosciuto di riflesso, ma dal suo oggetto principale, nel quale tutti gli altri oggetti sono conosciuti. Difatti il conoscere intanto è specificato dal proprio oggetto, in quanto la forma intelligibile diviene principio dell'operazione intellettuale; poiché ogni operazione è specificata dalla forma che è principio dell'operazione stessa; il riscaldare, p. es., è specificato dal calore. Quindi l'operazione intellettuale è specificata da quella forma intelligibile, che rende attuale l'intelletto. E questa è l'immagine dell'oggetto principale: che in Dio è la sua stessa essenza, nella quale sono comprese tutte le immagini delle cose. Quindi non è necessario che la conoscenza divina, o piuttosto Dio medesimo, venga specificata da oggetti distinti dall'essenza divina.

## ARTICOLO 6

### **Se Dio conosca le cose con una cognizione appropriata**

SEMBRA che Dio non conosca le cose con una cognizione appropriata. Infatti:

1. Si è detto che Dio conosce le cose da sé distinte perché sono in lui. Ora, esse sono in lui come nella causa prima e universale. Dunque esse saranno conosciute da Dio (solo virtualmente) come nella causa prima ed universale. Ma questo è un conoscere in modo generico, e non secondo una cognizione propria e distinta. Dunque Dio conosce le cose genericamente e non secondo una cognizione appropriata.

2. Quanto dista l'essenza della creatura dall'essenza divina, altrettanto dista l'essenza divina da quella della creatura. Ora, mediante l'essenza della creatura non si può conoscere l'essenza divina, come fu dimostrato. Dunque neppure l'essenza della creatura si può conoscere per mezzo di quella divina. E così, siccome Dio niente conosce se non mediante la propria essenza, ne segue che non conosce la creatura secondo la natura della medesima, in modo da conoscerne la quiddità: che è quanto dire avere di tale cosa una cognizione appropriata.

3. Non si ha cognizione appropriata di una cosa che per mezzo della natura di essa. Ora, siccome Dio conosce tutte le cose nella propria essenza, non pare che le conosca una per una, mediante il loro costitutivo formale, perché un'unica e medesima realtà non può essere costitutivo formale proprio di più cose diverse. Dunque Dio non ha delle cose una conoscenza appropriata, ma generica; perché conoscere le cose non secondo il loro costitutivo formale è un conoscere generico.

IN CONTRARIO: Avere delle cose una conoscenza appropriata è conoscerle non soltanto in generale, ma secondo che sono tra loro distinte. Ma Dio conosce le cose in questa maniera. Per cui S. Paolo dice che "(la parola di Dio) è penetrante sino a dividere l'anima e lo spirito e le giunture e le midolla, e scruta i sentimenti e i pensieri del cuore; e non vi è creatura che rimanga nascosta davanti a lui".

RISPONDO: Su questo punto alcuni hanno errato, dicendo che Dio non conosce le cose da sé distinte se non in confuso, cioè in quanto sono enti. Come il fuoco, se conoscesse se stesso quale principio di calore, conoscerebbe la natura del calore, e tutte le altre cose in quanto sono calde; così Dio, conoscendo se stesso come principio dell'essere, conosce la natura dell'ente e tutte le altre cose in quanto sono enti.

Ma questo è impossibile. Infatti conoscere una cosa in generale e non in particolare, è conoscerla imperfettamente. Tant'è vero che il nostro intelletto, quando passa dalla potenza all'atto, acquista delle cose una conoscenza generica e confusa, prima di quella distinta e appropriata, come procedendo dall'imperfetto al perfetto, al dire di Aristotele. Se, dunque, la conoscenza che Dio ha delle cose, fosse soltanto in generale e non in particolare, ne verrebbe che il suo intendere non sarebbe perfetto sotto tutti gli aspetti, e per conseguenza neppure il suo essere: la qual cosa è in contraddizione con quanto sopra abbiamo dimostrato. Perciò è necessario dire che conosce le cose con cognizione appropriata; non solo in quanto sono enti, ma anche in quanto l'una è distinta dall'altra.

Vediamo di chiarire la cosa. Alcuni, volendo dimostrare che Dio per mezzo di una sola idea conosce più cose, portano dei paragoni, p. es.: se il centro di una sfera conoscesse se stesso, conoscerebbe tutte le linee che ne diramano; e ancora: se la luce conoscesse se stessa, conoscerebbe tutti i colori. - Ma questi paragoni, sebbene quadrino sotto un certo aspetto, in quanto indicano modi universali di causare; tuttavia non corrispondono in questo, che la molteplicità e la diversità sono causate da quell'unico principio universale, non per ciò che le distingue, ma soltanto per quello in cui esse convengono. Infatti, la diversità dei colori non è causata soltanto dalla luce, ma anche dalle diverse disposizioni del corpo diafano che la riceve: e parimente la diversità delle linee deriva dalle differenti loro posizioni. Ed ecco perché la loro diversità o la loro molteplicità non può esser conosciuta nella loro causa con una conoscenza appropriata, ma solo in confuso. Ma in Dio non è così. In precedenza abbiamo dimostrato che tutto quel che vi è di perfezione in ogni creatura, preesiste ed è contenuto in Dio in grado eminente. Ora, non ha ragione di perfezione soltanto quello in cui le creature convengono, cioè l'essere; ma anche ciò in cui si distinguono tra loro, come vivere, intendere, ecc., per cui gli esseri viventi si distinguono dai non viventi, e quelli razionali dai non razionali. Così pure ogni forma, per mezzo della quale ciascuna cosa è costituita nella propria specie, è una perfezione. E così tutte le cose preesistono in Dio, non solo per quello che hanno di comune, ma anche rispetto a ciò per cui sono distinte. Quindi, siccome Dio racchiude in sé tutte le perfezioni, l'essenza divina sta in rapporto con tutte le essenze delle cose, non quale principio generico rispetto ai termini particolari, come p. es. l'unità coi numeri o il centro con le linee; ma quale attualità perfetta rispetto a quelle imperfette, come se si dicesse uomo in rapporto ad animale, oppure sei, numero intero, in

rapporto alle unità che contiene. Ora, è chiaro che con un atto perfetto si possono conoscere gli atti imperfetti non solo in generale, ma anche con cognizione appropriata. Così chi sa che cosa è un uomo sa anche con esattezza che cosa è un animale; e chi conosce il numero sei, conosce, con conoscenza distinta, il numero tre.

Così dunque, avendo l'essenza divina in sé quanto vi è di perfezione nell'essenza di ciascuna cosa, e molto di più, Dio può conoscere in se stesso, di cognizione appropriata, tutte le cose. Infatti la natura di ogni essere consiste precisamente nel partecipare, in qualche maniera, la perfezione di Dio. Ma Dio non conoscerebbe perfettamente se medesimo, se non conoscesse tutti i modi nei quali la sua perfezione può essere partecipata: e neppure conoscerebbe a perfezione la stessa natura dell'essere, se non conoscesse tutti i modi di essere. È quindi evidente che Dio conosce tutte le cose, nelle loro varietà e distinzioni, con una conoscenza appropriata.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Conoscere una cosa come è nel soggetto conoscente, si può intendere in due maniere. O secondo che l'avverbio come designa il modo della conoscenza dal lato dell'oggetto conosciuto, e allora è falsa. Infatti, non sempre il soggetto conoscente conosce l'oggetto secondo il modo di essere che questi ha nel conoscente: p. es., l'occhio non conosce la pietra secondo l'essere che la pietra ha nell'occhio, ma, mediante l'immagine della pietra che ha in sé, conosce la pietra nel modo di essere (reale) che ha fuori dell'occhio. Anche se un soggetto conoscente conosce l'oggetto secondo l'essere che ha nel conoscente stesso, nondimeno lo conosce pure conforme all'essere che ha fuori del soggetto: così l'intelletto conosce la pietra secondo l'essere intelligibile che essa ha nell'intelletto, in quanto conosce di conoscere; ma conosce anche l'essere della pietra nella sua propria natura. - Se poi (la frase) si prende nel senso che l'avverbio come indica una modalità della conoscenza dal lato del soggetto conoscente, allora è vero che il soggetto conoscente conosce l'oggetto soltanto secondo che questo è nel conoscente; poiché quanto più perfettamente un oggetto di cognizione è nel conoscente, tanto più perfetto è il modo della conoscenza di esso. - Così dunque deve dirsi che Dio non soltanto conosce che le cose sono in lui; ma per il fatto che egli le contiene in sé, le conosce nella loro propria natura; e tanto più perfettamente, quanto più perfettamente ciascuna cosa è in lui.

2. L'essenza della creatura sta in rapporto all'essenza di Dio, come l'atto imperfetto a quello perfetto. Perciò l'essenza della creatura non è sufficiente a condurci alla conoscenza dell'essenza divina, ma non è vero l'inverso.

3. Una medesima cosa non può essere in maniera univoca il costitutivo formale di più cose diverse; ma l'essenza divina è qualche cosa che trascende tutte le creature. Quindi la si può considerare quasi come essenza e costitutivo di ciascuna cosa, a seconda che può essere variamente partecipata da creature diverse.

#### ARTICOLO 7

##### **Se la scienza di Dio sia discorsiva**

SEMBRA che la scienza di Dio sia discorsiva. Infatti:

1. La scienza di Dio non è un sapere posseduto per abito, ma è una intellesione attuale. Ora, al dire del Filosofo, per abito di scienza si possono sapere più cose simultaneamente, ma con l'intellezione attuale se ne conosce una sola. Siccome, dunque, Dio conosce molte cose, perché conosce sé e gli altri esseri, come si è dimostrato avanti, non sembra che le intenda tutte simultaneamente, ma che trascorra da una all'altra.

2. Conoscere l'effetto mediante la causa è il conoscere di chi ragiona. Ora, Dio conosce le altre cose per mezzo di se stesso, come l'effetto mediante la causa. Dunque la sua scienza è raziocinativa.

3. Dio conosce ogni creatura più perfettamente che non la conosciamo noi. Ora, nelle cause create noi possiamo conoscere gli effetti, e così discendiamo dalle cause ai causati. Sembra dunque evidente che lo stesso sia per Dio.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive che Dio "vede tutte le cose non particolarmente o una per una, come se con alterno sguardo andasse di qui a là e di lì a qua; ma le vede tutte insieme".

RISPONDO: Nella scienza di Dio non si dà processo discorsivo. Eccone la dimostrazione. Nella scienza nostra vi è un duplice processo discorsivo; uno, per semplice successione: come quando, dopo che abbiamo pensato una cosa, ci volgiamo a pensarne un'altra. L'altro è per un rapporto di causalità, come quando per mezzo di un principio perveniamo al conoscimento delle conclusioni. Ora, il primo processo discorsivo a Dio non può convenire. Infatti molte cose, intese da noi successivamente, perché considerate ciascuna in se stessa, le intendiamo tutte insieme se le consideriamo sotto una certa unità; p. es., se percepiamo le parti nel tutto, o se vediamo cose diverse in uno specchio. Ora, Dio vede tutte le cose nell'unità, che è egli stesso, come abbiamo visto: quindi le vede tutte insieme e non successivamente. - Così pure a Dio non può competere il secondo processo discorsivo. Prima di tutto, perché questo presuppone il primo: infatti, chi va dai principi alle conclusioni, non considera simultaneamente principi e conclusioni. In secondo luogo, perché tale processo discorsivo è di chi va da una cosa conosciuta a una non conosciuta. È chiaro perciò che quando si conosce la prima, ancora si ignora la seconda. Quindi quest'ultima non si conosce nella prima, ma dalla prima. Si ha invece il termine del procedimento razionale quando la seconda cosa (che vogliamo conoscere) si vede nella prima, riportando gli effetti alle cause: e allora si chiude il processo discorsivo. Quindi, siccome Dio già vede tutti gli effetti in se stesso come nella loro causa, ne segue che la sua scienza non è discorsiva.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene l'intellezione sia una sola in se stessa, pure può avvenire che intenda più oggetti in una unità, come si è spiegato.
2. Dio non conosce effetti prima ignorati per mezzo di una causa già nota; ma li conosce nella causa stessa. Quindi la sua conoscenza è senza processo discorsivo, come è stato detto.
3. Indubbiamente Dio conosce gli effetti delle cause create nelle cause stesse molto meglio di noi; non così, per altro, che la conoscenza degli effetti sia causata in lui dalla conoscenza delle cause create, come è per noi. Quindi la sua scienza non è discorsiva.

## ARTICOLO 8

### **Se la scienza di Dio sia causa delle cose**

SEMBRA che la scienza di Dio non sia causa delle cose. Infatti:

1. Origene scrive: "Una cosa sarà non perché Dio sa che dovrà essere; ma poiché avverrà, perciò Dio la conosce prima che avvenga".
2. Posta la causa, segue l'effetto. Ma la scienza di Dio è eterna. Dunque, se la scienza di Dio è causa delle cose, è evidente che le creature esistono dall'eternità.
3. Il conoscibile è anteriore alla scienza e ne è la misura, come dice Aristotele. Ma ciò che è posteriore e misurato non può essere causa. Dunque la scienza di Dio non è causa delle cose.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino: "Tutte le creature, corporali e spirituali, Dio le conosce non perché esistono; ma esistono, perché egli le conosce".

RISPONDO: La scienza di Dio è causa delle cose. Infatti la scienza di Dio sta alle cose create, come la scienza dell'artefice sta alle opere della sua arte. Ora, la scienza dell'artefice è causa dei suoi lavori, giacché l'artefice opera col suo intelletto, per cui è necessario che la forma concepita dall'intelletto sia principio d'operazione, come il calore è il principio del riscaldamento. Ma bisogna notare che la forma naturale, in quanto è forma immanente nel soggetto a cui dà l'essere, non designa principio di operazione; ma lo designa in quanto include una certa inclinazione all'effetto. Del pari, la forma intelligibile non dice principio di operazione secondo che è solamente nell'intelletto; bisogna aggiungerci un'inclinazione verso l'effetto, e questa inclinazione le viene dalla volontà. Siccome, infatti, una forma di ordine intelligibile vale per gli opposti (dato che gli opposti formano l'oggetto di un'unica scienza), non produrrebbe un determinato effetto, se a tale effetto non vi fosse determinata dalla facoltà appetitiva, come dice Aristotele. È evidente poi che Dio causa le cose con il suo intelletto, perché il suo essere si identifica con la sua intellesione. Quindi è necessario che la sua scienza sia la causa delle cose, in quanto è connessa con la volontà. Per cui la scienza di Dio, in quanto è causa delle cose, si costumò chiamarla scienza di approvazione.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Origene parla riferendosi alla scienza come tale, a cui non compete la natura di causa indipendentemente dalla volontà, come abbiamo detto. - Ma nella sua affermazione, che cioè Dio prevede le cose perché dovranno accadere, (il perché) va inteso nel senso di una dipendenza logica, e non di una causalità reale. Cioè: se vi sono delle cose che esisteranno, ne segue che Dio in precedenza le ha conosciute; però le cose future non sono causa della cognizione che Dio ne ha.
2. La scienza di Dio è causa delle cose nel modo in cui esse sono oggetto della sua scienza. Ora, non rientra nella scienza di Dio che le cose fossero ab aeterno. Quindi, sebbene la scienza di Dio sia eterna, non ne segue però che le cose esistano dall'eternità.
3. Gli esseri creati si trovano tra la scienza di Dio e la scienza nostra: noi infatti attingiamo la nostra scienza dalle cose naturali, delle quali Dio è causa mediante la sua scienza. Quindi, come gli oggetti conoscibili esistenti in natura sono anteriori alla nostra scienza e ne sono la misura, così la scienza di Dio antecede le cose naturali e ne è la misura. Come una casa è intermedia tra la scienza dell'artefice che l'ha costruita, e la scienza di chi ne prende cognizione costruita che sia.

## ARTICOLO 9

### **Se Dio abbia la scienza delle cose che non sono**

SEMBRA che Dio non abbia la scienza delle cose che non sono. Infatti:

1. La scienza di Dio non può essere che del vero. Ora, il vero e l'ente si identificano. Dunque la scienza di Dio non è delle cose che non sono.
2. La scienza richiede una perfetta somiglianza tra il soggetto conoscente e la cosa conosciuta. Ora, ciò che non è, non può avere somiglianza alcuna con Dio, il quale è l'essere stesso. Dunque le cose che non sono non possono essere conosciute da Dio.
3. La scienza di Dio è causa delle cose che Dio conosce. Ora, il non essere non può avere causa. Dunque Dio non ha la scienza del non essere.

IN CONTRARIO: L'Apostolo dice: "Egli chiama le cose che non sono come quelle che sono".

RISPONDO: Dio conosce tutte le cose che sono, in qualunque modo siano. Ora, niente impedisce che quanto in senso pieno e assoluto non esiste, in qualche modo esista. Esistono in senso pieno e assoluto le cose che hanno esistenza attuale: quelle poi che non hanno esistenza attuale, sono in potenza, o di Dio medesimo, o delle creature; sia che si tratti di potenza attiva o di potenza passiva, sia che si tratti della possibilità di pensarle, d'immaginarle, o di esprimerle in qualunque modo. Qualunque cosa dunque possa esser fatta, o pensata, o detta dalle creature, ed anche tutto ciò che può fare egli stesso, tutto Dio conosce, anche se non esista attualmente. Ed ecco perché si può dire che Dio ha la scienza anche delle cose che non esistono.

Però tra le cose che non sono in atto bisogna notare una certa diversità. Alcune di esse, sebbene non siano in atto ora, però lo furono o lo saranno: e tali cose si dice che Dio le conosce con la scienza di visione. Perché, siccome l'intellezione di Dio, che si identifica col suo essere, è misurata dall'eternità, che senza successione comprende tutto il tempo, lo sguardo di Dio si porta su tutti i tempi e su tutte le cose esistenti in qualsiasi momento del tempo, come su oggetti posti alla di lui presenza. - Ve ne sono altre, le quali sono in potenza o di Dio o della creatura, che tuttavia né esistono, né esisteranno, né mai sono esistite. Rispetto a queste non si dice che Dio abbia la scienza di visione, ma quella di semplice intelligenza. E ci si esprime così perché (soltanto) le cose, che noi uomini vediamo, hanno un loro essere fuori del soggetto conoscente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le cose che non sono in atto, hanno una loro verità in quanto potenzialmente esistono: è vero infatti che sono in potenza. E così sono conosciute da Dio.
2. Essendo Dio l'essere stesso, in tanto una cosa è, in quanto partecipa della somiglianza con Dio; come una cosa è calda in quanto partecipa del calore. Così le cose che esistono anche solo in potenza, benché non siano in atto, sono conosciute da Dio.
3. La scienza di Dio è causa delle cose in quanto è connessa con la di lui volontà. Quindi non è necessario che tutto ciò che Dio sa esista, o che sia esistito o sia per esistere; ma solo ciò che vuole o che permette che esista. - E per di più non è nella scienza di Dio che ciò esista, ma che possa esistere.

## ARTICOLO 10

### **Se Dio conosca il male**

SEMBRA che Dio non conosca il male. Infatti:

1. Dice Aristotele che l'intelletto che non è in potenza, non conosce la privazione. Ora il male, secondo S. Agostino, è "privazione di bene". Però siccome l'intelletto di Dio non è mai in potenza, ma sempre in atto, come è chiaro da quanto precede, pare che Dio non conosca il male.
2. Ogni scienza o è causa del suo oggetto o è causata da esso. Ora la scienza di Dio non è causa del male, né è causata dal male. Dunque la scienza di Dio non verte sul male.
3. Tutto ciò che si conosce, si conosce mediante la sua immagine o somiglianza, ovvero mediante il suo opposto. Ora tutto quello che Dio conosce, lo conosce mediante la sua essenza, come si è dimostrato. D'altra parte l'essenza divina né è immagine o somiglianza del male, né il male è il suo opposto: perché, come dice S. Agostino, la divina essenza non ha contrario. Dunque Dio non conosce il male.
4. Ciò che è conosciuto non per mezzo di se stesso, ma per mezzo di un altro, è conosciuto imperfettamente. Ora, il male non è conosciuto da Dio per mezzo di se stesso, ché altrimenti bisognerebbe che il male fosse in Dio, dal momento che l'oggetto conosciuto deve trovarsi nel soggetto conoscente. Se dunque è conosciuto per mezzo di un'altra cosa, cioè mediante il bene, è conosciuto imperfettamente; il che è impossibile, perché nessuna conoscenza può essere imperfetta in Dio. Dunque la scienza di Dio non verte sul male.

IN CONTRARIO: È detto nella Scrittura: "L'inferno e la perdizione sono in presenza di Dio".

RISPONDO: Chiunque conosce perfettamente una cosa, bisogna che conosca tutto ciò che le può accadere. Ora, vi sono alcuni beni ai quali può accadere

di essere corrotti dal male: per conseguenza Dio non conoscerebbe perfettamente il bene, se non conoscesse anche il male. Una cosa poi è conoscibile nella misura in cui essa è: quindi, siccome l'essere del male consiste precisamente nell'essere privazione di bene, per il fatto stesso che Dio conosce il bene, conosce anche il male, come mediante la luce si conoscono le tenebre. Di qui il detto di Dionigi: "Dio trae da se medesimo la visione delle tenebre, non da altrove traendola che dalla luce".

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:** 1. Il detto di Aristotele deve essere inteso così: l'intelletto che non è in potenza, non conosce la privazione mediante una privazione esistente in esso. E ciò concorda con quanto aveva detto avanti, che cioè il punto, e tutto quello che è indivisibile, si conosce per la mancanza (o privazione) della divisione. E si spiega, perché le forme semplici e indivisibili non sono attualmente ma solo potenzialmente nel nostro intelletto; infatti se ci fossero in atto, non sarebbero certo conosciute mediante la privazione. Ma in questa maniera gli enti semplici sono conosciuti dalle sostanze separate. Dio, dunque, non conosce il male mediante una privazione esistente in lui, ma mediante il bene che ne è l'opposto.

2. La scienza di Dio non è causa del male, ma è causa del bene per il quale il male è conosciuto.

3. Sebbene il male non sia opposto all'essenza divina, la quale non può essere corrotta dal male, è in contrasto, tuttavia, con le opere di Dio; opere che egli conosce, e conoscendo le quali conosce i mali contrari.

4. È proprio di una conoscenza imperfetta conoscere una cosa per mezzo di un'altra, se tale cosa è conoscibile in se stessa; ma il male non è conoscibile di per se stesso, perché è dell'essenza del male essere privazione di bene. Per questo non può essere né definito, né conosciuto che mediante il bene.

## ARTICOLO 11

### Se Dio conosca i singolari

SEMBRA che Dio non conosca i singolari. Infatti:

1. L'intelletto divino è più immateriale dell'intelletto umano. Ora, l'intelletto umano per la sua immaterialità non conosce i singolari, ma, come dice Aristotele, "la ragione riguarda l'universale, il senso invece il particolare". Dunque Dio non conosce i singolari.

2. In noi, facoltà conoscitive del singolare sono quelle sole (i sensi), che ricevono le specie o immagini non separate dalle condizioni materiali. Ma in Dio le cose sono in sommo grado astratte da ogni materialità. Dunque Dio non conosce i singolari.

3. Ogni conoscenza si fa per mezzo di una certa immagine o somiglianza. Ma l'immagine dei singolari, in quanto tali, non pare che sia in Dio, perché principio della singolarità è la materia, la quale, essendo pura potenza, è del tutto dissimile da Dio, il quale è atto puro. Dunque Dio non può conoscere i singolari.

IN CONTRARIO: È scritto nei Proverbi: "Tutti gli andamenti dell'uomo sono palesi agli occhi suoi".

RISPONDO: Dio conosce i singolari. Tutte le perfezioni, infatti, che si riscontrano nelle creature, preesistono in Dio in grado eccelso, come risulta da quanto precede. Ora, conoscere le singole cose conferisce alla nostra perfezione. Quindi è necessario che Dio conosca i singolari, perché, come osserva Aristotele, è un'incongruenza che vi siano delle cose conosciute da noi e da Dio ignorate. Perciò argomenta contro Empedocle, che se Dio ignorasse la discordia, sarebbe oltremodo insipiente. Ma le perfezioni che negli esseri inferiori si trovano dissociate, in Dio esistono in modo semplice ed unito. Quindi, sebbene noi si conosca con una facoltà le cose universali ed immateriali, e con un'altra quelle singolari e materiali, Dio conosce le une e le altre col suo unico intuito intellettuale.

Alcuni, volendo spiegare come ciò possa avvenire, hanno detto che Dio conosce i singolari mediante le cause universali: perché niente è nel singolare che non derivi da qualche causa universale. E portano questo esempio: se un astronomo conoscesse tutti i movimenti universali del cielo, potrebbe preannunciare tutte le eclissi future. - Ma sono ragioni inconsistenti. Poiché sebbene gli esseri singolari traggano dalle cause universali certe forme e certe qualità, queste, per quanto connesse tra loro, non diventano individuali che per una data materia. P. es., se uno sapesse di Socrate che è bianco, o che è figlio di Sofronisco, o altre cose del genere, non lo conoscerebbe in quanto è questo uomo. Quindi, nella suddetta ipotesi, Dio non conoscerebbe i singolari nella loro singolarità.

Altri hanno insegnato che Dio conosce le cose singolari nell'applicare le cause universali agli effetti particolari. Ma questo non regge. Poiché nessuno può applicare una cosa ad un'altra se già non conosca quest'ultima. Quindi tale applicazione non può essere causa della conoscenza dei singolari, ma essa presuppone tale conoscenza.

Dobbiamo perciò rispondere diversamente, e dire che, essendo Dio causa delle cose per la sua scienza, come abbiamo già visto, la scienza di Dio si estende quanto si estende la sua causalità. Per cui, siccome la potenza attiva di Dio si estende non solo alle forme, dalle quali si desume il concetto universale, ma anche sino alla materia, come si dimostrerà in seguito; di necessità la scienza di Dio deve estendersi sino ai singolari, i quali sono individuati dalla materia. Infatti, poiché Dio conosce le cose mediante la sua essenza, in quanto essa è la somiglianza delle cose quale principio attivo di

esse, è necessario che tale essenza sia il principio sufficiente per conoscere tutte le cose fatte da lui, non solo in generale, ma anche in particolare. E ciò varrebbe pure per la scienza dell'artefice, se essa producesse tutta la sostanza della cosa e non soltanto la forma.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il nostro intelletto astrae le specie intelligibili dai principi individuanti: perciò la specie intelligibile del nostro intelletto non può essere la somiglianza dei principi individuanti. Per questo il nostro intelletto non conosce i singolari. Ma la specie intelligibile dell'intelligenza divina, che è l'essenza di Dio, non è immateriale per astrazione, ma per se stessa, essendo il principio di tutti i principi che rientrano nella composizione di una cosa, siano essi i principi della specie, siano i principi dell'individuo. Quindi Dio per mezzo di essa conosce non soltanto gli universali, ma anche i singolari.
2. Sebbene la specie dell'intelletto divino di sua natura non abbia le condizioni della materia, come le specie esistenti nell'immaginazione e nel senso; tuttavia per la sua efficacia si estende alle cose immateriali e a quelle materiali, come è stato spiegato.
3. La materia, sebbene si discosti dalla somiglianza di Dio per la sua potenzialità, tuttavia, in quanto almeno così (in potenza) ha l'essere, conserva una certa somiglianza dell'essere divino.

#### ARTICOLO 12

##### **Se Dio possa conoscere infinite cose**

SEMBRA che Dio non possa conoscere infinite cose. Infatti:

1. L'infinito, in quanto tale, è inconoscibile, perché l'infinito, al dire di Aristotele, è "ciò da cui si può sempre prendere qualche cosa, oltre la quantità già presa". Ma a sua volta S. Agostino dice: "Tutto ciò che si abbraccia mediante la conoscenza viene delimitato dalla mente di chi conosce". Ora cose infinite non possono essere delimitate. Dunque non possono essere comprese dalla scienza di Dio.
2. Se uno rispondesse che le cose in se stesse infinite sono finite per la scienza di Dio, replichiamo: L'essenza dell'infinito è di essere l'impertransibile, del finito essere pertransibile, come dice Aristotele. Ora l'infinito non può essere traversato né dal finito, né dall'infinito, come egli dimostra. Dunque l'infinito non può essere finito né per il finito, né per l'infinito. Dunque gli infiniti non sono finiti (neppure) per la scienza di Dio, la quale è infinita.
3. La scienza di Dio è la misura delle cose conosciute. Ora è contro la natura dell'infinito che esso sia misurato. Dunque l'infinito non può essere conosciuto da Dio.

IN CONTRARIO: S. Agostino dice: "Benché non vi sia un limite per i numeri infiniti, tuttavia essi non sfuggono a colui, la scienza del quale è senza limiti".

RISPONDO: Siccome Dio sa non soltanto le cose che attualmente esistono, ma anche quelle che può fare lui o la creatura, e siccome queste sono infinite, come si è dimostrato, è necessario dire che Dio conosce cose infinite. E sebbene la scienza di visione, la quale si occupa soltanto delle cose che sono o che saranno o che sono state, non abbia per oggetto cose infinite, come alcuni dicono, poiché non ammettiamo che il mondo sia esistito dall'eternità, né che la generazione ed il moto debbano durare in perpetuo, ciò che moltiplicherebbe gli individui all'infinito: tuttavia, se si consideri la cosa con più diligenza, dobbiamo dire che Dio anche con la scienza di visione conosce cose infinite. La ragione si è che Dio conosce i pensieri e gli affetti dei cuori, che si moltiplicheranno all'infinito, dal momento che le creature razionali dureranno senza fine.

Ecco il motivo: la conoscenza di ogni soggetto conoscente si estende in perfetta dipendenza dalla forma, che è in esso principio della cognizione. Infatti la specie sensibile, che è nel senso, non è immagine che di un solo individuo, e quindi con essa non si può conoscere che un solo individuo. La specie intelligibile del nostro intelletto rappresenta la cosa quanto alla sua natura specifica, la quale può essere partecipata da infiniti individui: per cui il nostro intelletto mediante la specie intelligibile di uomo conosce in certa maniera un numero infinito di uomini. Non li conosce, però, in quanto si distinguono tra loro, ma secondo che convengono nella natura specifica; e questo avviene perché la specie intelligibile del nostro intelletto non rappresenta gli uomini quanto ai principi individuali, ma soltanto quanto ai principi specifici. L'essenza divina, invece, mediante la quale l'intelletto divino conosce, è immagine adeguata di tutte le cose che esistono o possono esistere, non solo quanto ai principi universali, ma anche quanto ai principi propri di ciascuna, come si è dimostrato. Per conseguenza la cognizione di Dio si estende ad una infinità di oggetti, anche in quanto si distinguono gli uni dagli altri.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La nozione d'infinito si riferisce alla quantità, come dice il Filosofo. E rientra nell'essenza della quantità avere parti ordinate. Per conseguenza, conoscere l'infinito secondo il modo proprio dell'infinito, è conoscere una parte dopo l'altra; ed in questa maniera l'infinito non si può conoscere, perché qualunque sia il numero delle parti prese, ne resta sempre da prendere. Dio, invece, non così conosce l'infinito o le cose infinite, quasi numerando una parte dopo l'altra: egli conosce tutti gli esseri simultaneamente, e non successivamente, come sopra fu dimostrato. Quindi niente impedisce che egli conosca oggetti infiniti.



2. Il traversare implica il portarsi successivamente su varie parti: e quindi l'infinito non può essere traversato né dal finito, né dall'infinito. Ma per avere la comprensione basta l'adeguazione (o capacità a proporzionare a sé una data cosa): perché si dice compreso quell'oggetto di cui niente resta di fuori di chi lo comprende. Perciò non è contro la natura dell'infinito venir compreso dall'infinito. E così, quel che è infinito in sé può essere finito per la scienza di Dio, nel senso che vi è compreso, non nel senso che ne sia attraversato.

3. La scienza di Dio è la misura delle cose, ma non misura quantitativa, che non esiste nelle cose infinite; bensì perché misura l'essenza e la verità delle cose: ogni essere, infatti, partecipa la verità della propria natura per quanto imita la scienza divina, come l'opera d'arte per quanto concorda con l'arte stessa. Supposto, poi, che vi siano degli esseri numericamente infiniti, p. es., infiniti uomini; o degli esseri infiniti per estensione, come l'aria, secondo l'opinione degli antichi filosofi; tuttavia è evidente che avrebbero l'essere determinato e finito, perché il loro essere sarebbe limitato a certe nature determinate. Quindi sarebbero misurabili secondo la scienza di Dio.

## ARTICOLO 13

### **Se la scienza di Dio si estenda ai futuri contingenti**

SEMBRA che la scienza di Dio non si estenda ai futuri contingenti. Infatti:

1. Da una causa necessaria procede un effetto necessario. Ora la scienza di Dio è causa di quanto egli conosce, come si è detto sopra. Dunque, essendo essa necessaria, ne segue che gli esseri conosciuti siano anch'essi necessari. Perciò la scienza di Dio non si estende ai contingenti.

2. In ogni proposizione condizionale, se la protasi è assolutamente necessaria, anche l'apodosi risulterà assolutamente necessaria. Tra la protasi, infatti, e l'apodosi vi è lo stesso rapporto che tra i principi e le conclusioni; e, d'altra parte, da principi o premesse necessarie non segue se non una conclusione necessaria, come prova Aristotele. Ora, siccome la scienza di Dio non ha per oggetto altro che il vero, è certa anche questa proposizione condizionale: "se Dio ha saputo che tale cosa deve essere, sarà". Ora, quanto si dice nella protasi di questa condizionale è assolutamente necessario, e perché eterno, e perché espresso come passato. Perciò anche quanto è espresso nell'apodosi è assolutamente necessario. Dunque tutto quello che Dio sa è necessario. E così la scienza di Dio non si estende ai contingenti.

3. Tutto quello che Dio sa, esiste necessariamente, perché anche quello che sappiamo noi (con certezza scientifica) esiste necessariamente, tanto più che la scienza di Dio è più certa della nostra. Ora, nessun futuro contingente è necessario che esista. Dunque nessun futuro contingente è conosciuto da Dio.

IN CONTRARIO: Di Dio sta scritto: "egli che ad uno ad uno ha formato i loro cuori, egli che scruta tutte le opere loro", cioè degli uomini. Ora, le opere degli uomini sono contingenti, essendo sottomesse al libero arbitrio. Dunque Dio conosce i futuri contingenti.

RISPONDO: Avendo noi già dimostrato che Dio conosce tutte le cose, non solo quelle che esistono attualmente ma anche quelle che sono ancora potenzialmente in lui o nella creatura; ed essendo alcune di queste per noi futuri contingenti, ne segue che Dio conosce i futuri contingenti.

Per mettere in chiaro la cosa, bisogna notare che un essere contingente si può considerare in due maniere. Prima di tutto in se stesso, come già in atto. E così non si considera futuro, ma presente: quindi non come indifferente verso due o più termini opposti, ma come determinato ad uno solo. Per questo motivo, esso può essere così oggetto sicuro di una conoscenza certa, p. es., del senso della vista, come quando vedo Socrate che è a sedere. In secondo luogo, si può considerare il futuro nella sua causa. E così vien considerato come futuro, e più come un contingente non ancora determinato in un dato senso: perché la causa contingente è indifferente verso termini opposti. Sotto questo aspetto il contingente non è oggetto di alcuna cognizione certa. Quindi chi conosce un effetto contingente soltanto nella sua causa, non ha di esso che una conoscenza congetturale. Ora, Dio conosce tutti i contingenti, non solo in quanto esistono nella loro causa, ma anche in quanto ognuno di essi esiste effettuato in se medesimo.

E sebbene i contingenti si attuino uno dopo l'altro, pure Dio non li conosce in loro stessi, successivamente, come li conosciamo noi, ma tutti insieme. Perché la sua conoscenza, come anche il suo essere, ha per misura l'eternità: e l'eternità, esistendo tutta insieme, chiude nel suo ambito tutti i tempi, come fu dimostrato altrove. Quindi tutte le cose esistenti nel tempo sono presenti a Dio ab aeterno, non solo perché ne ha presenti presso di sé i tipi ideali, come dicono alcuni; ma perché il suo sguardo si porta dall'eternità su tutte le cose in quanto sono presenti dinanzi a lui.

È dunque evidente che i contingenti sono insieme infallibilmente conosciuti da Dio, perché presenti al suo cospetto, e tuttavia, rimangono ancora futuri e contingenti in rapporto alle loro cause (prossime).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene la causa suprema sia necessaria, tuttavia un effetto può essere contingente a motivo della contingenza della sua causa prossima: p. es., la germinazione di una pianta è contingente per la sua causa prossima contingente, sebbene il moto del sole, che ne è la causa prima, sia necessario. Parimente, le cose che Dio sa, sono contingenti in confronto alle loro cause prossime, sebbene la scienza di Dio, che ne è la causa prima, sia necessaria.

2. Alcuni rispondono che questa protasi: "Dio ha conosciuto che tale contingente dovrà essere", non è necessaria, ma contingente, perché sebbene espressa al passato, pure si riferisce al futuro. - Ma ciò non le toglie la necessità: perché ciò che ebbe una relazione col futuro non può non averla avuta, ancorché questo futuro non si avveri.

Altri dicono che tale protasi è contingente, perché è un composto di necessità e di contingenza; come è contingente questa proposizione: "Socrate è un uomo bianco". Ma anche questa risposta non conta niente, perché nella proposizione, "Dio ha conosciuto il futuro avverarsi di questo contingente", il termine contingente non è che un complemento, e non parte principale della proposizione: quindi la contingenza, oppure la necessità, non influisce per niente a che la proposizione sia necessaria ovvero contingente, vera o falsa. Può essere ugualmente vero che io abbia detto che l'uomo è un asino, o che Socrate corre, o che Dio è: la stessa ragione vale per il necessario e il contingente.

Quindi bisogna dire che la protasi in discussione è necessaria assolutamente. Secondo alcuni però non ne seguirebbe che anche l'apodosi sia così necessaria, perché la protasi è (solo) causa remota dell'apodosi, la quale rimane contingente a motivo della sua causa prossima. - Ma ciò non prova niente. Perché sarebbe (semplicemente) falsa quella proposizione condizionale che avesse come protasi una causa remota necessaria, e come apodosi un effetto contingente, p. es., se io dicessi: "Se il sole si leva, l'erba germoglierà".

Dobbiamo, perciò, rispondere diversamente e dire che se nella protasi viene presentata una cosa come oggetto di un'operazione dell'anima, nell'apodosi essa non va presa nella sua esistenza oggettiva, ma come entità esistente nell'anima: perché altro è l'essere della cosa in se stessa, e altro l'essere della cosa nell'anima. P. es., quando io dico: "se l'anima conosce una cosa, questa è immateriale", bisogna intendere che è immateriale in quanto esiste nella mente, e non in quanto esiste in se stessa. Parimente, quando io dico: "se Dio ha conosciuto una cosa, essa sarà", questa conseguenza deve intendersi in quanto la cosa è sottoposta alla scienza divina, cioè secondo che è presenzialmente in Dio. E così è necessaria, come la protasi; "perché tutto ciò che è, mentre è, è necessario che sia", come dice Aristotele.

3. Le cose che si attuano nel tempo, da noi sono conosciute successivamente nel tempo, ma da Dio son conosciute nell'eternità, la quale è al di sopra del tempo. Quindi i futuri contingenti non possono esser certi per noi, perché li apprendiamo come tali; ma soltanto per Dio, il quale conosce le cose nell'eternità, al di sopra del tempo. È come chi vada per una strada e non vede coloro che gli vengono dietro; mentre uno che dall'alto di un monte abbraccia con lo sguardo tutto il percorso, vede simultaneamente tutti quelli che vi camminano. Perciò quel che conosciamo noi (per potersi dire necessario), bisogna che sia necessario anche considerato in se stesso, perché delle cose che sono in se stesse futuri contingenti, noi non possiamo avere certezza. Le cose, invece, conosciute da Dio, devono essere necessarie in quanto sono oggetto della scienza divina, come si è spiegato; ma prese in se stesse, in quanto considerate nelle loro proprie cause, non lo sono affatto. - Perciò è invalso l'uso di distinguere anche questa affermazione: "Ogni cosa conosciuta da Dio è necessario che sia". (Il termine necessario) si può riferire alla cosa asserita, o alla stessa asserzione. Riferito alla cosa asserita, si prende in senso diviso e abbiamo una proposizione falsa, perché significa: "Tutte le cose che Dio conosce sono necessarie". Riferito dell'asserzione stessa, la proposizione si prende in senso composto, ed è vera, perché vuol dire: "Questa affermazione, "quello che Dio conosce esiste", è necessaria".

Ma alcuni fanno istanza, e dicono che questa distinzione ha luogo soltanto nelle forme separabili dal loro soggetto, in questa proposizione, p. es.: "può capitare che una cosa bianca sia nera". Se l'enunciato viene riferito all'asserzione, è falso; se riferito alla cosa, è vero; perché una cosa che è bianca può diventar nera; ma l'asserzione, "il bianco può esser nero", non potrà mai essere vera. Nelle forme poi non separabili dal loro soggetto, la suddetta distinzione non ha luogo: p. es., se io dico che un corvo nero può essere bianco, questo enunciato è falso in tutti e due i sensi. Ora, per una cosa essere conosciuta da Dio è una proprietà inseparabile, perché quello che da Dio è conosciuto non può non essere conosciuto. - Questa obiezione varrebbe se il termine conosciuto implicasse una qualche disposizione inerente all'oggetto della conoscenza; ma siccome non implica che l'atto di colui che conosce, allora, sebbene si conosca sempre, all'oggetto preso in se stesso si può attribuire qualche cosa che non gli si attribuirebbe precisamente in quanto oggetto di conoscenza: così alla pietra considerata in se stessa si attribuisce la materialità, che non le si attribuisce in quanto è intelligibile.

## ARTICOLO 14

### Se Dio conosca i giudizi e le proposizioni

SEMBRA che Dio non conosca i giudizi e le proposizioni. Infatti:

1. Conoscere i giudizi e le proposizioni è proprio della nostra intelligenza, la quale procede per via di divisione e di composizione (negando o affermando). Ora, nell'intelletto divino non vi è composizione alcuna. Dunque Dio non conosce i giudizi e le proposizioni.

2. Ogni cognizione si fa mediante un'immagine mentale di una cosa. Ora, in Dio, che è semplice, non vi è nessuna rappresentazione di giudizi e di proposizioni. Dunque egli non li conosce.

IN CONTRARIO: È scritto nei Salmi: "Il Signore conosce i pensieri degli uomini". Ora le proposizioni sono incluse nei pensieri umani. Dunque Dio conosce tali proposizioni.

RISPONDO: Siccome formare giudizi e proposizioni è in potere della nostra mente; e Dio conosce tutto ciò che è in potere suo e delle creature, come è stato dimostrato; non viene per necessità che Dio conosca tutte le proposizioni che si possono formare. Ma, come Dio conosce le cose materiali in modo immateriale e i composti in modo semplice, così conosce i giudizi non sotto forma di proposizioni, quasi che nella sua mente vi sia unione o divisione di concetti; ma conosce tutte le cose per via di una semplice intuizione, penetrando l'essenza di ognuna. È come se nel comprendere che cosa è l'uomo, intendessimo tutte le cose che si possono dire dell'uomo. Ciò non accade per il nostro intelletto, il quale procede da una cosa a un'altra, perché la forma

intelligibile rappresenta un dato oggetto in tal maniera che non può rappresentarne un altro. Perciò, comprendendo che cosa è l'uomo, non ne viene che ne conosciamo anche tutte le proprietà: le conosciamo successivamente una per una. Ed è per questo che, dopo aver conosciuto le cose separatamente, le dobbiamo ridurre all'unità per via di composizione o di divisione, formando la proposizione e il giudizio. Ma la forma intelligibile dell'intelletto di Dio, cioè la di lui essenza, è bastevole a manifestargli tutte le cose. Quindi conoscendo la propria essenza, Dio conosce l'essenza di tutte le cose, e tutte le loro proprietà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il ragionamento proverebbe, se Dio conoscesse le proposizioni sotto forma di proposizioni.
2. L'affermazione contenuta in un giudizio esprime un certo modo di essere dell'oggetto: così Dio, mediante il suo essere, che è la sua stessa essenza, è immagine di tutte le cose che si possono esprimere mediante i giudizi e le proposizioni.

## ARTICOLO 15

### Se la scienza di Dio sia variabile

SEMBRA che la scienza di Dio sia variabile. Infatti:

1. La conoscenza prende il nome dalla sua relazione con le cose conoscibili. Ora gli attributi (divini) che implicano relazione alle creature si predicano di Dio in rapporto al tempo, e variano secondo le mutazioni delle creature. Dunque la scienza di Dio è variabile secondo il cangiarsi delle creature.
2. Dio può sapere tutto quello che può fare. Ora, Dio può fare molte più cose che non faccia. Dunque può sapere molte cose di più che non conosca. E così la scienza di Dio può variare per accrescimento o per diminuzione.
3. Dio a un tempo conobbe il Cristo come nascituro. Ora invece non conosce il Cristo come nascituro, perché non ha più da nascere. Dunque Dio non sa al presente tutto ciò che una volta sapeva. Sembra quindi che la sua scienza sia mutevole.

IN CONTRARIO: Dice S. Giacomo Apostolo che in Dio "non vi è mutamento, né ombra di variazione".

RISPONDO: Siccome la scienza di Dio è la sua sostanza, come chiaramente si è già dimostrato; e siccome, d'altra parte, la sua sostanza è assolutamente immutabile, come si è già visto, ne viene di necessità che la sua scienza sia del tutto invariabile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli attributi Signore e Creatore, ed altri consimili, importano relazione alle creature come sono in se stesse; la scienza di Dio, al contrario, dice relazione alle creature come sono in Dio, perché una cosa è attualmente conosciuta in quanto è nel soggetto conoscente. Ora, le cose create in Dio sono in maniera invariabile, in se stesse invece in una maniera variabile. - Si può rispondere anche in altro modo, cioè che i termini Signore e Creatore ed altri simili esprimono delle relazioni che conseguono ad atti, il cui termine sono le creature in se stesse considerate: perciò tali relazioni si attribuiscono a Dio in modo variabile secondo la mutabilità delle creature. La scienza, invece, e l'amore, e simili implicano relazioni che nascono da atti, i quali si devono considerare come a Dio immanenti: e perciò si affermano di Dio senza mutamento.
2. Dio sa anche le cose che può fare e che non fa. Dal fatto, dunque, che Dio può fare più di quello che non faccia, non segue che possa conoscere più di quello che non conosce, a meno che non ci si riferisca alla scienza di visione, che consiste nel conoscere le cose che in un dato tempo vengono all'esistenza. Ma dal fatto che Dio conosce che cose ora non esistenti possono essere o che cose esistenti possono non essere, non ne segue che la sua scienza sia variabile, ma solamente che egli conosce la mutabilità delle cose. La sua scienza sarebbe variabile se fosse venuto a conoscere qualche cosa che prima aveva ignorato. Ma ciò non può avvenire, perché qualsiasi cosa che è o che può essere nel tempo, Dio la conosce dalla sua eternità. Perciò proprio perché si suppone un dato essere esistente in un momento qualsiasi del tempo, bisogna ammettere che è conosciuto da Dio fin dall'eternità. E quindi non si deve concedere che Dio possa conoscere più di quello che conosce: perché tale proposizione implica che Dio prima abbia ignorato ciò che poi ha conosciuto.
3. Gli antichi Nominalisti dicevano che vi è piena identità in queste tre proposizioni: "Il Cristo nasce, il Cristo nascerà, il Cristo è nato", perché tutte e tre indicano la stessa cosa: la nascita di Cristo; e da ciò segue che tutto quello che Dio ha saputo, lo sa, perché ora sa che il Cristo è nato, il che significa la stessa cosa che: Cristo deve nascere. - Ma questa opinione è falsa. sia perché la diversità delle parti del discorso causa la diversità degli enunciati; sia perché ne verrebbe che una proposizione, che è vera una volta, sia sempre vera. E ciò ha contro di sé Aristotele, il quale osserva che la frase: "Socrate siede", è vera mentre egli siede; ma è falsa appena si alza. Perciò bisogna concedere che non è vera l'affermazione: "tutto quello che Dio ha saputo, lo sa", se si riferisce agli enunciati stessi. Ma da ciò non segue che la scienza di Dio sia variabile. Come, infatti, senza variazione della scienza divina, si ha che Dio conosce che una identica cosa ora è ed ora non è; così, senza cangiamenti nella divina scienza, abbiamo che Dio conosce che una data proposizione ora è vera ed ora è falsa. La scienza di Dio sarebbe, invece, variabile se egli conoscesse gli enunciati sotto forma di proposizioni, cioè unendone e

dividendone i termini, come accade per il nostro intelletto. Di qui capita che la nostra conoscenza subisce variazioni, o perché si passa dal vero al falso, come quando, p. es., la cosa cambia e noi rimaniamo con la stessa persuasione; o perché si passa da un'opinione all'altra, come quando pensiamo che un tale è seduto, e subito dopo, pensiamo che non è seduto. Ma né l'una né l'altra delle due cose può avvenire in Dio.

## ARTICOLO 16

### **Se Dio abbia delle cose una scienza speculativa**

SEMBRA che Dio non abbia delle cose una scienza speculativa. Infatti:

1. La scienza di Dio è causa delle cose, come si è dimostrato sopra. Ora, la scienza speculativa non è causa delle cose conosciute. Dunque la scienza di Dio non è speculativa.
2. La scienza speculativa si ottiene per via di astrazione: la qual cosa non conviene alla scienza divina. Dunque la scienza di Dio non è speculativa.

IN CONTRARIO: Tutto ciò che vi ha di più nobile si deve attribuire a Dio. Ora la scienza speculativa è più nobile di quella pratica, come dimostra il Filosofo. Dunque Dio ha delle cose una scienza speculativa.

RISPONDO: Vi son delle scienze puramente speculative, ve ne sono di semplicemente pratiche, e ve ne sono di quelle in parte speculative ed in parte pratiche. A chiarimento di ciò, bisogna ricordare che una scienza può essere considerata speculativa per tre ragioni. Primo, a motivo delle cose conosciute che risultano non fattibili dal soggetto conoscente: tale è la conoscenza che l'uomo ha della natura o di Dio. Secondo, per il modo (astratto) di conoscere, come quando un architetto considera la casa determinando, analizzando e ponderando in generale i suoi requisiti. Procedere così, è un considerare ciò che è fattibile in modo speculativo e non in quanto fattibile; una cosa viene fatta invece applicando la forma alla materia, non già risolvendo il composto nei suoi elementi universali e costitutivi. Terzo, in ragione del fine; poiché, al dire di Aristotele, "l'intelletto pratico si differenzia dall'intelletto speculativo per il fine". Difatti l'intelletto pratico ha per fine l'operazione, e l'intelletto speculativo la considerazione della verità. Quindi, se un architetto considera come una casa possa essere costruita, non per costruirla di fatto, ma solo per sapere come si costruisce, la sua considerazione sarà, quanto allo scopo, speculativa, però di una cosa fattibile. - Dunque, una scienza che è speculativa a motivo della stessa cosa conosciuta, è soltanto speculativa; quella invece che è speculativa, o secondo il modo o secondo il fine, è in parte speculativa ed in parte pratica; quando poi è indirizzata al fine dell'operazione, è semplicemente pratica.

Supposte tali distinzioni, dunque, bisogna dire che Dio ha di se stesso una conoscenza puramente speculativa, perché egli non è fattibile. Di tutte le altre cose, invece, ha una conoscenza e speculativa e pratica. Speculativa per il modo: tutto quello infatti che speculativamente conosciamo nelle cose, determinando ed analizzando, Dio lo conosce molto più perfettamente di noi. Delle cose invece che egli potrebbe fare, ma che non farà mai, non ha conoscenza pratica, in quanto una scienza si dice pratica in ragione del fine. In questo senso, ha conoscenza pratica delle cose che effettua in un dato tempo. Il male poi, sebbene non operabile da lui, pure cade sotto la conoscenza pratica di Dio, come il bene, in quanto o lo permette, o lo impedisce, o lo indirizza ai suoi fini: come cadono sotto la scienza pratica del medico le malattie, in quanto questi con la sua arte le cura.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La scienza di Dio è causa, non già di Dio stesso, ma delle altre cose; di alcune effettivamente, di quelle cioè che in un dato tempo vengono compiute; di altre virtualmente, cioè di quelle che può fare, e che mai tuttavia verranno all'esistenza.
2. Che la scienza derivi dagli oggetti, non conviene di per sé alla scienza speculativa, ma solo accidentalmente, in quanto è umana.
3. Quanto all'argomento "in contrario" bisogna dire che delle cose attuabili non si può avere una conoscenza perfetta se non si conoscano in quanto tali. E perciò, essendo la scienza di Dio per ogni modo perfetta, bisogna che conosca le cose che egli può fare, precisamente in quanto esse sono fattibili, e non solo secondo che sono oggetto di speculazione. Ma con ciò non ci si dilunga dalla nobiltà della scienza speculativa, perché tutte le altre cose Dio le vede in se medesimo, e conosce se stesso di conoscenza speculativa; così nella scienza speculativa di se medesimo ha la conoscenza e speculativa e pratica di tutte le altre cose.

## Pars Prima Quaestio 015

Questione 15

Questione 15

### Le idee

Dopo lo studio sulla scienza di Dio, rimane da trattare delle idee.

E su questo punto si fanno tre quesiti: 1. Se esistano le idee; 2. Se ve ne siano più d'una; 3. Se vi siano idee di tutte le cose conosciute da Dio.

### ARTICOLO 1

#### Se esistano le idee

SEMBRA che le idee non esistano. Infatti:

1. Dionigi afferma che Dio non conosce le cose mediante l'idea. Ora, non si pongono le idee se non per questo, perché mediante esse si conoscano le realtà. Dunque le idee non esistono.
2. Dio conosce ogni cosa in se medesimo, come si è detto sopra. Ma non conosce se stesso per mezzo di un'idea. Dunque nemmeno il resto.
3. L'idea si pone come principio di conoscenza e d'operazione. Ora, l'essenza divina è un principio sufficiente per conoscere e per operare tutte le cose. Non vi è dunque nessuna necessità di porre le idee.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino: "Tanta è la potenza riposta nelle idee, che senza la cognizione di esse nessuno può essere sapiente".

RISPONDO: È necessario ammettere che nella mente divina vi sono le idee. Idea, infatti, è il termine greco del latino forma: quindi per idee si intendono le forme delle cose esistenti fuori delle cose stesse. Ora, la forma di una data cosa, esistente fuori di essa, può servire a due scopi: o ne è la causa esemplare, o ne è il principio conoscitivo; ed in questa maniera si dice che le forme degli oggetti conosciuti sono nel soggetto conoscente. Nell'uno e nell'altro modo è necessario porre in Dio le idee.

Eccone la prova. In tutte le cose che non sono prodotte casualmente, è necessario che la forma sia il fine della produzione di ciascuna. Ora l'agente non agirebbe in vista della forma, se non avesse in se stesso la rappresentazione di tale forma. Il che avviene in due modi. In alcuni agenti la forma della cosa da prodursi preesiste nel suo essere fisico; è il caso di tutti gli agenti che operano in forza della loro natura; l'uomo, p. es., (quando) genera l'uomo, e il fuoco (quando) genera il fuoco. In altri preesiste nel suo essere intelligibile, come avviene per quelle cause che agiscono in forza del loro intelletto: così, p. es., nella mente dell'architetto preesiste l'immagine della casa. E questa forma può essere chiamata idea della casa, perché l'architetto intende costruire la casa a somiglianza della forma che ha concepito nella mente.

Poiché, dunque, il mondo non è stato fatto a caso, ma è stato creato da Dio, causa intelligente, come vedremo più avanti, deve esserci per necessità nella mente divina una forma, a immagine della quale il mondo è stato creato. E in questo appunto consiste l'idea.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dio non conosce le cose mediante un'idea esistente fuori di lui. E per questo Aristotele rigetta la teoria delle idee di Platone, secondo la quale le idee sono sussistenti e non già esistenti in una intelligenza.
2. Sebbene Dio conosca mediante la sua essenza se stesso e le altre cose, tuttavia questa, pur essendo delle altre cose principio produttivo, non lo è certo di lui stesso: perciò essa va concepita come idea (o esemplare) rispetto agli altri esseri, non però riguardo a Dio stesso.
3. Dio, per sua essenza, è l'esemplare di tutte le cose. Quindi l'idea, in Dio, non è altro che l'essenza di Dio.

### ARTICOLO 2

## Se vi siano più idee

SEMBRA che non vi siano più idee. Infatti:

1. In Dio l'idea è la sua essenza. Ora, l'essenza di Dio è una sola. Dunque anche l'idea è una soltanto.
2. Come l'idea è il principio del conoscere e dell'operare, così lo sono egualmente l'arte e la sapienza. Ora, in Dio non esistono più arti e più sapienze. Dunque neanche più idee.
3. Che se si dice: le idee si moltiplicano secondo i rapporti alle diverse creature, si può opporre: la pluralità delle idee è eterna. Se, dunque, le idee sono molteplici e le creature sono temporali, ne viene che il temporale è causa dell'eterno.
4. Queste relazioni o sono reali soltanto nelle creature, o sono reali anche in Dio. Se sono reali solo nelle creature, siccome le creature non sono eterne, la molteplicità delle idee, dato che queste si moltiplicano solo a motivo di tali rapporti, non sarà eterna. Se poi sono realmente in Dio, si ha questa conseguenza: che in Dio vi è un'altra reale pluralità oltre quella delle Persone: ciò che contraddice al Damasceno il quale afferma che "in Dio tutto è uno, tranne la non-generazione, la generazione e la processione". Dunque in Dio non vi sono più idee.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino: "Le idee sono certe forme, o ragioni delle cose, primarie, stabili e immutabili, perché esse non sono state formate e, per conseguenza, sono eterne e sono sempre le stesse, contenute nella mente divina. Ma, mentre esse non cominciano né periscono, si dice tuttavia che quanto può sorgere e perire, e tutto quello che nasce e perisce è formato secondo esse".

RISPONDO: È necessario porre (in Dio) più idee. A chiarimento di ciò, bisogna considerare che in ogni effetto l'ultimo fine viene direttamente predisposto dall'agente principale; p. es., l'obiettivo finale di un esercito è predisposto dal comandante. Ora, il bene dell'ordine cosmico è la cosa migliore esistente nell'universo, come dimostra il Filosofo. Dunque l'ordine dell'universo è direttamente voluto da Dio e non proviene a caso dal succedersi dei vari agenti: come affermarono alcuni, per i quali Dio avrebbe prodotto la prima creatura, che ne avrebbe creata una seconda, e così di seguito, fino alla produzione di una così grande moltitudine di cose: secondo tale opinione, Dio non avrebbe che l'idea della prima creatura. Ma se l'ordine dell'universo è stato creato direttamente da Dio e voluto da lui, Dio deve avere in se stesso, necessariamente, l'idea dell'ordine dell'universo. Ora, non è possibile avere l'idea di un tutto, se non si hanno le idee delle varie parti onde il tutto è costituito: l'architetto, p. es., non può concepire l'immagine di una casa, se non possiede nella mente la rappresentazione propria di ogni sua parte. Così, dunque, è necessario che nella mente divina ci siano le idee proprie di tutte le cose. Per questo S. Agostino afferma che "le singole cose sono state create da Dio conforme all'idea di ciascuna". Per conseguenza, nella mente di Dio vi sono più idee.

Come ciò non ripugni alla divina semplicità, è facile a vedersi, se si pensi che l'idea di un'opera è nella mente di chi la fa quale oggetto conosciuto, e non come quella specie mediante la quale si conosce, perché questa serve come forma a rendere l'intelletto attualmente conoscitivo. La forma, infatti, secondo la quale il costruttore fabbrica materialmente un edificio, è nella di lui mente una cosa già conosciuta. Ora, non pregiudica la semplicità dell'intelletto divino, l'intendere più cose: ma tale semplicità sarebbe distrutta qualora il divino intelletto fosse attuato da più specie. Quindi nella mente divina vi sono più idee come oggetto di conoscenza.

Ecco come si può chiarire la cosa. Dio conosce perfettamente la propria essenza: quindi la conosce secondo tutti i modi in cui può essere conosciuta. Ora questa può essere conosciuta non solo in se medesima, ma anche come partecipabile, in questo o quel grado, dalle creature. Ogni creatura poi ha la sua propria specie, a seconda che in qualche modo partecipa della somiglianza della divina essenza. Perciò Dio, conoscendo la propria essenza come imitabile da tale creatura, la conosce come essenza o idea particolare di quella creatura. Così si dica di tutte le altre. È chiaro quindi che Dio conosce l'essenza determinata di più cose, che è quanto dire più idee.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'idea non designa l'essenza divina in quanto è essenza, ma in quanto è esemplare o ragione di questa o di quella cosa. Ora si possono trovare tante idee quante sono le nozioni distinte di un'unica essenza.
2. Con i termini arte e sapienza riferiti a Dio vogliamo esprimere il principio o l'atto del suo intendere; mentre l'idea sta a significare ciò che Dio conosce. Ora Dio conosce un'infinità di cose con un'unica (intuizione), e non soltanto le conosce nella loro realtà, ma anche in quanto sono oggetto di conoscenza; e questo è precisamente conoscere più essenze o idee. Come l'architetto, quando conosce la forma della casa esistente nella materia, si dice che conosce una casa; ma quando concepisce la forma della casa come pensata da lui, per il fatto che conosce di conoscerla, conosce l'idea o l'essenza della casa. Ora, Dio non soltanto conosce nella sua essenza la moltitudine delle cose, ma anche conosce di conoscere tale moltitudine mediante la sua essenza. Ciò significa che egli conosce più essenze delle cose; ovvero che nella sua mente vi sono più idee come oggetto di conoscenza.
3. Queste relazioni, per le quali si moltiplicano le idee, non sono causate dalle cose, ma dal divino intelletto contemplante la divina essenza come imitabile dalle creature.

4. Tali rapporti moltiplicanti le idee non sono nelle creature, ma in Dio. Non sono però rapporti reali, come quelli per i quali si distinguono le Persone divine; ma sono dei rapporti che sono oggetto della conoscenza di Dio.

### ARTICOLO 3

#### **Se per tutte le cose che Dio conosce vi siano delle idee distinte**

SEMBRA che in Dio non vi siano delle idee distinte per tutte le cose che egli conosce. Infatti:

1. In Dio non c'è l'idea del male, perché altrimenti ci sarebbe il male in Dio. Ma Dio conosce il male. Dunque Dio non ha le idee di tutte le cose che conosce.
2. Dio conosce le cose che non sono, che non saranno e che non sono state, come abbiamo detto sopra. Ora, di tali cose non si danno idee, perché dice Dionigi che "gli esemplari sono divine volontà che determinano e producono le cose". Dunque in Dio non ci sono le idee di tutto ciò che conosce.
3. Dio conosce la materia prima, la quale non può avere un'idea corrispondente, non avendo alcuna forma. Dunque come sopra.
4. Consta che Dio conosce non soltanto le specie, ma anche i generi, e i singolari e gli accidenti. Ora, di queste cose non si danno idee, secondo Platone, che pure per primo ha introdotto la dottrina delle idee, come sappiamo da S. Agostino. Non sono, dunque, in Dio le idee di tutti gli esseri da lui conosciuti.

IN CONTRARIO: Le idee sono nozioni esistenti nella mente di Dio, come spiega S. Agostino. Ora, di tutte le cose che conosce, Dio ha in sé delle nozioni appropriate. Dunque Dio ha l'idea di tutto ciò che conosce.

RISPONDO: Le idee, secondo il pensiero di Platone, sono considerate quali principi di conoscenza e di produzione delle cose, perciò anche le idee come noi le poniamo nella mente di Dio rivestono questo duplice carattere. In quanto è principio di produzione delle cose, l'idea si chiama esemplare (o modello), e appartiene alla scienza pratica: in quanto, poi, è principio di conoscenza, si dice propriamente ragione (o nozione) e può anche riferirsi alla scienza speculativa. Quindi l'idea, presa in senso di esemplare, riguarda tutte le cose che Dio effettua in qualsiasi tempo; presa invece come principio di conoscenza, abbraccia tutte le cose che Dio conosce, anche se non saranno mai effettuate nel tempo; nonché tutte le cose che Dio conosce nella propria essenza, perché viste da lui come in uno specchio.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il male è conosciuto da Dio non per una sua propria nozione; ma mediante la nozione di bene. Perciò il male non ha un'idea corrispondente in Dio, sia che si prenda il termine idea nel significato di esemplare, sia che si prenda in quello di ragione.
2. Di ciò che non è, non sarà, né mai fu, Dio ha una conoscenza pratica in quanto ciò è oggetto possibile della sua potenza. Quindi rispetto a tali cose non vi è in Dio l'idea, nel significato di esemplare, ma solo nel significato di ragione (o nozione).
3. Platone, secondo alcuni, ha affermato che la materia non è stata creata: e perciò non ammise che ci fosse un'idea della materia; ma che l'idea fosse causa delle cose insieme alla materia. Ma siccome noi ammettiamo che la materia è stata creata da Dio, non però priva della sua forma, secondo noi la materia ha in Dio la sua idea corrispondente, non distinta tuttavia dall'idea del composto. Ed invero, la materia di suo non ha né essere né conoscibilità.
4. I generi non possono avere un'idea distinta da quella delle specie corrispondenti, se si prende idea nel senso di esemplare, perché il genere non si effettua che in una qualche specie. Lo stesso si dica degli accidenti che accompagnano inseparabilmente il soggetto: perché essi si attuano sempre insieme al soggetto. Gli accidenti invece che si sono aggiunti al soggetto, hanno un'idea a parte. L'architetto, infatti, con la forma della casa produce la casa e tutti gli accidenti che l'accompagnano fin dal principio; ma quelli che si sono aggiunti dopo alla casa già fatta, come pitture od altro, li produce con una nuova forma. Degli individui, per Platone, non si dava altra idea che quella della specie: sia perché i singolari si individuano mediante la materia, che egli poneva, a detta di alcuni, increata e come causa simultanea all'idea; sia perché la natura mira alla specie, né produce gli individui se non perché mediante essi si salvi la specie. Ma la divina provvidenza non si estende solamente alla specie, ma anche ai singolari, come si dirà in seguito.

## Pars Prima Quaestio 016

Questione 16

Questione 16

### La verità

La scienza ha per oggetto la verità, quindi dopo aver considerato la scienza di Dio, tratteremo della verità.

Su questo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se la verità sia nelle cose o soltanto nella mente; 2. Se sia nell'intelletto che afferma e nega; 3. Sulla relazione tra il vero e l'ente; 4. Sulla relazione tra il vero ed il bene; 5. Se Dio sia la verità; 6. Se sia una sola la verità delle cose; 7. Sull'eternità della verità; 8. Sulla sua immutabilità.

### ARTICOLO 1

#### Se la verità sia soltanto nell'intelletto

SEMBRA che la verità non sia soltanto nell'intelletto, ma che sia piuttosto nelle cose. Infatti:

1. S. Agostino riprova questa definizione del vero: "il vero è quello che si vede": perché, se così fosse, le pietre che si trovano nelle viscere della terra, non sarebbero vere pietre dal momento che non si vedono. Rigetta anche quest'altra: "il vero è ciò che così appare al soggetto conoscente, quando voglia e possa conoscerlo": perché ne segue che niente sarebbe vero, se nessuno potesse conoscere. Così invece egli definisce il vero: "il vero è ciò che è". E quindi la verità è nelle cose, non già nell'intelletto.

2. Tutto ciò che è vero, è vero in forza della verità. Se dunque la verità è solo nell'intelletto, niente sarà vero se non in quanto è conosciuto; ma questo è l'errore di antichi filosofi, i quali dicevano che vero è quello che appare tale. Ne seguirebbe che affermazioni contraddittorie sarebbero simultaneamente vere, perché tesi contraddittorie possono apparire simultaneamente vere a più soggetti.

3. Dice Aristotele: "Ciò che causa in altri una data qualità, deve possederla anch'esso e con intensità maggiore". Ora, a detta del medesimo Filosofo, "precisamente dal fatto che una cosa è o non è, deriva che sia vera o falsa un'opinione o un'espressione". Dunque la verità è piuttosto nelle cose che nell'intelligenza.

IN CONTRARIO: Aristotele dice che "il vero e il falso non sono nelle cose, ma nell'intelletto".

RISPONDO: Come il termine bene esprime ciò verso cui tende la facoltà appetitiva, così il termine vero esprime ciò verso cui tende l'intelletto. Ma tra la facoltà appetitiva e l'intelligenza, o qualsiasi altra potenza conoscitiva, vi è questo divario, che la conoscenza si ha perché il conoscibile viene a trovarsi nel soggetto conoscente: mentre l'appetizione avviene per il fatto che il relativo soggetto si muove verso la cosa desiderata. Per cui il termine della facoltà appetitiva, che è il bene, è nella cosa desiderata, mentre il termine della conoscenza, che è il vero, è nell'intelligenza stessa.

Ora, come il bene è nella cosa in quanto dice ordine alla facoltà appetitiva e, per tale motivo, la nozione di bene proviene alla facoltà appetitiva dall'oggetto, talché essa si dice buona, perché tende al bene: così, essendo il vero nell'intelletto in quanto l'intelletto si adegua alla cosa conosciuta, necessariamente la nozione di vero proviene alla cosa conosciuta dall'intelletto, in maniera che la stessa cosa conosciuta si dice vera per il rapporto che ha con l'intelletto.

Ora, l'oggetto conosciuto può avere con un intelletto rapporti essenziali o accidentali. Essenzialmente dice ordine a quell'intelletto, dal quale ontologicamente dipende; accidentalmente, all'intelletto dal quale può essere conosciuto. Come se dicessimo: la casa importa relazione essenziale alla mente dell'architetto, relazione accidentale a un (altro) intelletto da cui non dipende. Ora, una cosa non si giudica già in base a quello che le conviene accidentalmente, ma a quello che le si addice essenzialmente: quindi ogni singola cosa si dice vera assolutamente per il rapporto che ha con l'intelligenza dalla quale dipende. Perciò i prodotti delle arti si dicono veri in ordine al nostro intelletto; vera si dice, infatti, quella casa che riproduce la forma che è nella mente dell'architetto; vere le parole, quando esprimono un pensiero vero. Così le cose naturali si dicono vere in quanto attuano la somiglianza delle specie che sono nella mente di Dio: p. es., si dice vera pietra, quella che ha la natura propria della pietra, secondo la concezione preesistente nella mente di Dio. - Quindi, la verità è principalmente nell'intelletto, secondariamente nelle cose, per la relazione che esse hanno all'intelletto, come a loro principio.

Per tali ragioni, la verità è stata definita in diverse maniere. S. Agostino dice che "la verità è la manifestazione di ciò che è". S. Ilario insegna che "il vero è ciò che dichiara o manifesta l'essere". Queste definizioni riguardano la verità in quanto è nella mente. - Definizione invece della verità delle cose in rapporto all'intelletto è questa di S. Agostino: "La verità è la perfetta somiglianza delle cose con il loro principio, senza nessuna dissomiglianza"; e



quest'altra di S. Anselmo: "La verità è la rettitudine percettibile con la sola mente"; perché retto è ciò che concorda col suo principio; ed anche questa di Avicenna: "La verità di ciascuna cosa è la proprietà del suo essere, quale le è stato assegnato". - L'assioma, "la verità è adeguazione tra la cosa e l'intelletto", può riferirsi ai due aspetti della verità.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino parla della verità (ontologica) delle cose, e dalla nozione di essa esclude ogni relazione col nostro intelletto. Ed invero, in ogni definizione, non si ammette ciò che non è essenziale.
2. Questi antichi filosofi dicevano che la natura non deriva da una intelligenza, ma dal caso: e siccome, d'altra parte, vedevano che il vero dice rapporto all'intelligenza, eran costretti a far consistere la verità delle cose nel loro rapporto con la nostra mente. Di qui tutti gli inconvenienti denunciati da Aristotele. I quali inconvenienti si evitano, se si pone che la verità (ontologica) delle cose consiste nel loro rapporto con la divina intelligenza.
3. Sebbene la verità del nostro intelletto sia causata dalle cose, non è però necessario che la verità si trovi primieramente nelle cose, come la sanità non si trova prima nella medicina che nell'animale, perché l'efficacia della medicina, e non la sua sanità, causa la sanità, non essendo un agente univoco. Analogamente, l'essere della cosa, non la sua verità, causa la verità dell'intelletto. Perciò dice il Filosofo, che un'opinione o un'affermazione è vera perché la cosa è, e non perché la cosa è vera.

#### ARTICOLO 2

##### **Se la verità sia soltanto nell'intelletto che unisce o che separa dei concetti**

SEMBRA che la verità sia soltanto nell'intelletto che unisce o che separa (dei concetti). Infatti:

1. Dice il Filosofo che come i sensi nel percepire il sensibile proprio non ingannano mai, così anche l'intelletto quando apprende la quiddità (delle cose). Ma la composizione e la divisione non si verifica nel senso, e neppure nell'intelletto che conosce la quiddità. Dunque la verità non è solo nell'atto del comporre e del dividere che fa l'intelletto.
2. Isacco dice che la verità è adeguazione tra la cosa e l'intelletto. Ma come il giudizio intellettuale si può adeguare alle cose, così anche l'intellezione dei concetti semplici, ed anche il senso che percepisce la cosa come è. Dunque la verità non è esclusivamente nell'operazione dell'intelletto che compone e divide.

IN CONTRARIO: Secondo il Filosofo finché si tratta di oggetti semplici e di quiddità non si ha il vero nell'intelligenza e neppure nelle cose.

RISPONDO: Il vero, come abbiamo già dimostrato, si trova formalmente nell'intelletto. E siccome ogni cosa è vera secondo che ha la forma conveniente alla propria natura, l'intelletto, considerato nell'atto del conoscere, sarà verace, in quanto ha in sé l'immagine della cosa conosciuta, perché tale immagine è la sua forma nell'atto del conoscere. Per questo motivo la verità si definisce per la conformità dell'intelletto alla realtà, e quindi conoscere tale conformità è conoscere la verità. Tale conformità il senso non la conosce affatto: per quanto infatti l'occhio abbia in sé l'immagine dell'oggetto visibile, pure non afferra il rapporto che corre tra la cosa vista e quello che esso ne percepisce. L'intelletto, invece, può conoscere la propria conformità con la cosa conosciuta. Tuttavia non l'afferra quando di una cosa percepisce la quiddità; ma quando giudica che la cosa in se stessa è conforme alla sua apprensione: allora solamente conosce e afferma il vero. E fa questo nell'atto di comporre e di dividere: infatti in ogni proposizione l'intelletto applica ed esclude, in una cosa espressa nel soggetto, una certa forma (o attributo) espressa dal predicato. Perciò è giusto affermare che la percezione sensitiva relativamente ad una data cosa è vera, come è vero l'intelletto nel conoscere la quiddità; ma non si può dire che l'una e l'altro conosca, o affermi il vero. La stessa cosa è delle espressioni verbali complesse o semplici. La verità dunque può anche trovarsi nei sensi o nell'intelletto che conosce la quiddità come in un oggetto vero: ma non quale cosa conosciuta nel soggetto conoscente, come indica il termine vero: la perfezione dell'intelletto, infatti, è il vero conosciuto. Per conseguenza, a parlar propriamente, la verità è nell'intelletto che compone o divide (che giudica); non già nel senso, oppure nell'intelletto che percepisce la quiddità.

Le difficoltà hanno così trovato la loro soluzione.

#### ARTICOLO 3

##### **Se il vero e l'ente si identifichino**

SEMBRA che il vero e l'ente non si identifichino. Infatti:

1. Il vero è nell'intelletto, come si è detto; l'ente, invece, propriamente è nelle cose. Dunque non si identificano.

2. Ciò che si estende all'essere e al non essere, non si identifica con l'ente. Ora, il vero si estende all'essere e al non essere; infatti, è ugualmente vero che l'essere è, e che il non essere non è. Dunque vero ed essere non sono la stessa cosa.

3. Tra cose aventi rapporti di anteriorità e posteriorità, non si dà identità. Ora, il vero sembra che sia prima dell'ente, perché non si intende l'ente se non sotto la ragione di vero. Dunque sembra che non si identifichino.

IN CONTRARIO: Il Filosofo dice che i rapporti di una cosa all'essere e alla verità sono identici.

RISPONDO: Il bene si presenta come appetibile, allo stesso modo che il vero dice ordine alla conoscenza. E ogni cosa è conoscibile nella misura che partecipa dell'essere: onde Aristotele dice che "l'anima in qualche maniera è tutte le cose" in forza dei sensi e dell'intelletto. Perciò il vero si identifica con l'ente come il bene. Tuttavia, come il bene aggiunge all'ente la nozione di appetibilità, così il vero vi aggiunge un rapporto all'intelletto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il vero si trova e nelle cose e nell'intelletto, come abbiamo dimostrato. Ma il vero che è nelle cose si identifica con l'ente in tutta la sua realtà. Mentre il vero che è nell'intelletto si identifica con l'ente, come l'espressione con la cosa espressa. Ed infatti, proprio in questo consiste la ragione di vero, come abbiamo detto sopra. - E si potrebbe pure rispondere che anche l'ente è nelle cose e nell'intelletto, come il vero; benché il vero sia principalmente nell'intelletto, e l'ente principalmente nelle cose. E ciò avviene per il fatto che il vero e l'ente differiscono concettualmente.

2. Il non ente non ha in se stesso onde possa esser conosciuto; ma è conosciuto perché l'intelletto lo fa intelligibile. Quindi anche il vero si fonda sull'ente, in quanto il non ente è un ente di ragione, cioè un ente concepito dalla ragione.

3. La proposizione, l'ente non si può apprendere se non sotto l'aspetto di vero, si può intendere in due modi. O nel senso che non si può apprendere l'ente senza che questa apprensione sia accompagnata dalla nozione di vero. E così l'affermazione è vera. Oppure nel senso che l'ente non può essere appreso senza che sia conosciuta la ragione di vero. E questo è falso. Piuttosto è il vero che non si può conoscere se (prima) non si apprende l'ente, perché l'ente è incluso nella nozione di vero. È come se noi paragonassimo l'intelligibile all'ente. Infatti, l'ente non potrebbe mai essere conosciuto intellettualmente, se non fosse intelligibile: tuttavia, può essere conosciuto l'ente, prescindendo dalla sua intelligibilità. Così pure l'ente intellettualmente conosciuto è vero; ma non si conosce (esplicitamente) il vero conoscendo l'ente.

#### ARTICOLO 4

##### **Se il bene sia concettualmente prima del vero**

SEMBRA che il bene sia concettualmente prima del vero. Infatti:

1. Ciò che è più universale, concettualmente è prima, come insegna Aristotele. Ora, il bene è più universale del vero, perché il vero è un certo bene, ossia è il bene dell'intelletto. Dunque il bene concettualmente è prima del vero.

2. Il bene è nelle cose, il vero invece è nel comporre e nel dividere dell'intelligenza, come si è detto. Ora, ciò che è nella realtà delle cose è anteriore a ciò che è nell'intelletto. Dunque il bene concettualmente è prima del vero.

3. Secondo Aristotele, la verità è una virtù. Ma la virtù rientra nel bene: perché, al dire di S. Agostino, è una buona qualità dell'animo. Dunque il bene è prima del vero.

IN CONTRARIO: Quello che è più comune, è concettualmente anteriore. Ora, il vero è in alcune cose nelle quali non si trova il bene, cioè nelle entità matematiche. Dunque il vero è prima del bene.

RISPONDO: Nonostante che il vero e il bene siano in concreto identici all'ente, tuttavia differiscono concettualmente. E sotto questo riguardo il vero, assolutamente parlando, è anteriore al bene, per due motivi. Primo motivo: perché il vero è più vicino all'ente, il quale è prima del bene. Infatti, il vero dice rapporto all'essere stesso semplicemente ed immediatamente, mentre la nozione di bene consegue all'essere, in quanto l'essere, in certo modo, dice perfezione; infatti sotto questo aspetto l'essere è appetibile. - Secondo motivo: perché la conoscenza naturalmente precede l'appetizione. Quindi, siccome il vero dice rapporto alla cognizione, e il bene alla facoltà appetitiva, il vero è concettualmente prima del bene.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La volontà e l'intelletto si includono a vicenda, perché l'intelletto conosce la volontà, e la volontà muove l'intelletto a conoscere. Così, dunque, tra le cose che dicono ordine all'oggetto della volontà, si trovano anche quelle che riguardano l'intelletto, e viceversa. Quindi, nell'ordine del desiderabile, il bene ha ragione di universale e il vero ha ragione di particolare; nell'ordine poi dell'intelligibile è l'inverso. Per il fatto, dunque, che il vero è un certo bene, ne

segue che il bene sia prima nell'ordine degli appetibili, non però che sia prima assolutamente.

2. Una cosa è concettualmente anteriore, perché considerata per prima dall'intelletto. L'intelletto innanzi tutto raggiunge l'ente; in secondo luogo conosce se stesso nell'atto di intendere l'ente; in terzo luogo conosce se stesso nell'atto di desiderare l'ente. Perciò, prima abbiamo la nozione di ente, dipoi la nozione di vero, finalmente la nozione di bene, per quanto il bene sia intrinseco alle cose.

3. La virtù detta verità (o veracità), non è la verità in genere, ma è quella specie di verità per la quale l'uomo nel dire e nel fare si palesa quale è. In senso più ristretto parliamo di verità della vita in quanto l'uomo nella sua vita attua quello a cui è ordinato dalla divina intelligenza: nel senso in cui, come abbiamo spiegato, la verità è in tutte le cose. Si dà poi una verità della giustizia quando l'uomo rispetta gli obblighi che ha verso gli altri secondo le disposizioni della legge. Ma da queste (accezioni del termine) verità (così) particolari non si possono fare deduzioni circa la verità in generale.

## ARTICOLO 5

### **Se Dio sia verità**

SEMBRA che Dio non sia verità. Infatti:

1. La verità consiste nell'atto del comporre e del dividere compiuto dall'intelletto. Ma in Dio non c'è composizione e divisione. Dunque non c'è verità.

2. La verità, secondo S. Agostino, è la "somiglianza delle cose con il loro principio". Ora, Dio non somiglia a nessun principio. Dunque in Dio non c'è verità.

3. Tutto quello che si dice di Dio, si dice di lui come della prima causa di tutte le cose: p. es., l'essere di Dio è causa di ogni essere, e la sua bontà è causa di ogni bene. Se dunque in Dio vi è verità, ogni vero proverrà da lui. Ora, è vero che qualcuno pecca. Dunque Dio dovrebbe esserne la causa. Il che evidentemente è falso.

IN CONTRARIO: Il Signore dice: "Io sono la via, la verità e la vita".

RISPONDO: Come si è già spiegato, la verità si trova nell'intelletto quando esso conosce una cosa così come è, e nelle cose in quanto il loro essere dice rapporto all'intelligenza. Ora, tutto questo si trova in Dio in sommo grado. Infatti il suo essere non solo è conforme al suo intelletto, ma è il suo stesso intendere; e il suo atto d'intellezione è la misura e la causa di ogni altro essere e di ogni altro intelletto; ed egli stesso è il suo proprio essere e la sua intellezione. Conseguentemente non soltanto in lui vi è verità, ma egli medesimo è la stessa somma e prima verità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene nella divina intelligenza non vi sia composizione e divisione, tuttavia Dio con la sua semplice intelligenza giudica di tutto, e conosce tutte le cose, compresi tutti i giudizi. E così nel suo intelletto c'è la verità.

2. La verità del nostro intelletto consiste nella conformità al suo principio, cioè alle cose dalle quali trae le sue cognizioni. Anche la verità delle cose (ontologica) consiste nella conformità di esse al loro principio, cioè all'intelletto divino. Ma l'affermazione, propriamente parlando, si potrebbe applicare alla verità divina soltanto se si trattasse della verità che si appropria al Figlio, il quale ha un principio. Non vale però per la verità attributo essenziale di Dio, a meno che la proposizione affermativa non si voglia risolvere in negativa, come quando si afferma che il Padre è di per se stesso, per negare che sia da altri. Si potrebbe anche dire che la verità divina è "somiglianza col suo principio" per indicare che tra l'essere di Dio e il suo intelletto non c'è dissomiglianza.

3. Il non ente e le privazioni non hanno verità in se stessi; l'hanno solamente dalla conoscenza dell'intelletto. Ora, ogni conoscenza viene da Dio: quindi quanto di verità c'è in questo mio dire: è vero che costui commette fornicazione, proviene da Dio. Ma se uno ne conclude: dunque la fornicazione di costui proviene da Dio, si ha un sofisma di accidente.

## ARTICOLO 6

### **Se vi sia una sola verità, secondo la quale tutte le cose sono vere**

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

1. Per S. Agostino niente è più grande della mente umana, tranne Dio. Ora, la verità è superiore alla mente umana, ché altrimenti questa giudicherebbe la verità; e invece giudica tutte le cose secondo la verità e non secondo se stessa. Dunque solo Dio è verità. Dunque non vi è altra verità che Dio.

2. S. Anselmo dice che come il tempo sta alle cose temporali, così la verità sta alle cose vere. Ora, il tempo è uno per tutte le cose temporali. Dunque non vi è che una verità, per la quale tutte le cose sono vere.

IN CONTRARIO: Nei Salmi si legge: "Le verità son diminuite tra i figli degli uomini".

RISPONDO: In un certo senso esiste un'unica verità, per la quale tutti gli esseri son veri, mentre non è così in un altro senso. Per chiarire la cosa, giova riflettere che quando un attributo si afferma di più cose univocamente, si trova in ciascuna di esse secondo la sua propria ragione, come animale in ogni specie di animali. Ma quando un attributo si afferma di più soggetti analogicamente, allora esso si trova secondo la sua propria ragione in uno solo, dal quale tutti gli altri si denominano: p. es., sano si dice dell'animale, dell'orina e della medicina, non che la sanità non sia nel solo animale, ma dalla sanità dell'animale è denominata sana la medicina, in quanto è causa di tale sanità, e sana è denominata l'orina, in quanto ne è il segno. E sebbene la sanità non sia nella medicina e neppure nell'orina, tuttavia nell'una e nell'altra vi è qualche cosa per cui l'una produce e l'altra significa la sanità. Ora, sopra si è detto che la verità primieramente è nell'intelletto, secondariamente nelle cose in quanto dicono ordine alla intelligenza divina. Se dunque parliamo della verità in quanto, secondo la propria nozione, è nell'intelletto, allora, dato che esistono molte intelligenze create, vi sono anche molte verità; e anche in un solo e medesimo intelletto vi possono essere più verità, data la pluralità degli oggetti conosciuti. Per tal motivo la Glossa sulle parole del Salmo, "le verità son diminuite tra i figli degli uomini", fa questo rilievo: come da un solo volto di uomo risultano più immagini nello specchio, così dall'unica verità divina risultano più verità. Se poi parliamo della verità in quanto è nelle cose, allora tutte le cose sono vere in forza dell'unica prima verità, alla quale ciascuna di esse si conforma nella misura del proprio essere. E così, sebbene siano molteplici le essenze o forme delle cose, tuttavia unica è la verità dell'intelletto divino, secondo la quale tutte le cose si denominano vere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'anima nostra non giudica di tutte le cose secondo una qualsiasi verità; ma secondo la verità prima, in quanto essa si riflette nell'anima, attraverso i principi intellettivi, come in uno specchio. Ne consegue che la verità prima è superiore all'anima. Tuttavia, anche la verità creata, che è nel nostro intelletto, è superiore all'anima nostra, non assolutamente, ma relativamente, in quanto è una sua perfezione: in questo senso anche la scienza può dirsi superiore all'anima. È vero però che nessun essere concreto è superiore allo spirito intelligente, all'infuori di Dio.

2. L'affermazione di S. Anselmo è giusta nel senso che le cose si dicono vere in rapporto alla divina intelligenza.

## ARTICOLO 7

### Se la verità creata sia eterna

SEMBRA che la verità creata sia eterna. Infatti:

1. Dice S. Agostino che niente è più eterno della nozione del circolo o dell'affermazione che due più tre fa cinque. Ora, la verità di tutte queste cose è una verità creata. Dunque la verità creata è eterna.

2. Tutto ciò che è sempre, è eterno. Ora, gli universali sono dovunque e sempre. Dunque sono eterni. Dunque anche il vero, che è sommamente universale.

3. Ciò che è vero presentemente, fu sempre vero che in futuro sarebbe stato. Ma come è verità creata la verità di una proposizione al presente, così lo è la verità di una proposizione al futuro. Dunque qualche verità creata è eterna.

4. Tutto ciò che è senza principio e senza fine, è eterno. Ora, la verità degli enunciati è senza cominciamento e senza fine. Poiché se la verità ha cominciato a essere mentre prima non era, era vero in quel tempo che la verità non c'era: e sicuramente era vero in forza di una verità, e così la verità c'era prima di avere inizio. Parimenti, se si ammette che la verità abbia fine, ne viene che esisterà dopo di aver cessato di essere, perché sarà vero allora che la verità non c'è. Dunque la verità è eterna.

IN CONTRARIO: Dio solo è eterno, come abbiamo già dimostrato.

RISPONDO: La verità degli enunciati non è altro che la verità dell'intelletto. Infatti un enunciato può essere nella mente e nella parola. Secondo che è nella mente, esso ha di per sé la verità; ma secondo che è nella parola si dice vero in quanto esprime la verità della mente, non già per una qualche verità che risieda nella proposizione come in un soggetto. Così l'orina è detta sana, non per una sanità che sia in essa, ma per la sanità dell'animale, della quale è segno. Del resto anche sopra abbiamo spiegato che le cose si denominano vere dalla verità dell'intelletto. Per cui se non vi fosse nessuna mente eterna, non vi sarebbe alcuna verità eterna. Ma siccome il solo intelletto divino è eterno, soltanto in esso la verità trova la sua eternità. Né per questo si può concludere che vi sia qualche altra cosa di eterno oltre Dio: perché la verità della divina intelligenza è Dio medesimo, come già si è dimostrato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La nozione del circolo e l'affermazione che due più tre fa cinque, hanno la loro eternità nella mente di Dio.
2. Che una cosa sia sempre e dovunque, si può intendere in due modi. O perché ha in sé onde estendersi a ogni tempo e a ogni luogo; e in tal senso compete a Dio. Oppure nel senso che non ha in sé un elemento che la determini a un punto dello spazio o del tempo (piuttosto che a un altro): nella stessa maniera che la materia prima è detta una, non perché abbia una determinata forma, come l'uomo il quale è uno per l'unità di una sola forma, ma per l'eliminazione di tutte le forme atte a distinguere. E in questo senso di ogni universale si dice che è dovunque e sempre, in quanto gli universali astraggono dallo spazio e dal tempo. Ma da ciò non segue che essi siano eterni se non nell'intelletto, dato che ve ne sia uno eterno.
3. Quello che esiste ora, prima di esistere era cosa futura, perché esisteva una causa capace di produrlo. Quindi, tolta la causa, la sua produzione non sarebbe stata cosa futura. Ora, soltanto la causa prima è eterna. Perciò non ne segue che sarebbe stato sempre vero che le cose attualmente esistenti dovessero essere nel futuro, se non dipendentemente dalla causa eterna. E tale causa è solo Dio.
4. Siccome il nostro intelletto non è eterno, neppure è eterna la verità degli enunciati che noi formiamo, ma ha cominciato a essere a un dato momento. Prima quindi che tale verità fosse, non era vera l'affermazione che essa non esisteva se non a causa dell'intelletto divino, nel quale la verità è eterna. Ma in questo momento è vero dire che quella verità allora non esisteva. Quest'ultima affermazione però non è vera se non in forza di quella verità che adesso è nel nostro intelletto, non già in forza di una verità oggettiva della cosa. Perché si tratta di una verità che ha per oggetto il non ente: e il non ente non può esser vero in forza di se stesso, ma solo in forza dell'intelletto che lo concepisce. Quindi è vero dire che la verità non esisteva, soltanto perché noi apprendiamo la non esistenza della medesima come anteriore alla sua esistenza.

## ARTICOLO 8

### Se la verità sia immutabile

SEMBRA che la verità sia immutabile. Infatti:

1. S. Agostino dice che la verità non è come la mente, perché altrimenti sarebbe mutabile al pari di essa.
2. Ciò che resta dopo ogni cambiamento è immutabile: come la materia prima, la quale non si può né generare né corrompere, perché essa permane dopo tutte le generazioni e le corruzioni. Ora, la verità rimane dopo ogni mutamento, perché dopo ogni mutazione è sempre vero il dire: tale cosa è o non è. Dunque la verità è immutabile.
3. Se la verità di una proposizione potesse mutare ciò avverrebbe specialmente quando cambia la cosa. Ma proprio in questo caso non si ha mutamento. Infatti, dice S. Anselmo che la verità è una certa rettitudine (o fedeltà) consistente nella conformità di una cosa con l'idea corrispondente che è nella mente divina. Ora, questa proposizione, Socrate siede, riceve dalla mente divina di significare che Socrate siede: cosa che significherà anche quando Socrate non sarà più seduto. Dunque la verità della proposizione in nessun modo cambia.
4. Ove una è la causa, avremo anche un identico effetto. Ora, un solo e identico fatto è causa di queste tre proposizioni: Socrate siede, sederà, sedette. Per conseguenza la verità di esse è la medesima. E siccome una delle tre bisogna che sia vera, ne segue che la verità di queste proposizioni rimane immutabile, e per la stessa ragione la verità di ogni altra proposizione.

IN CONTRARIO: Nei Salmi si dice: "Le verità son venute meno tra i figli degli uomini".

RISPONDO: Come si è detto sopra, la verità propriamente è soltanto nell'intelletto; mentre le cose si dicono vere in rapporto alla verità che si trova in un'intelligenza. Quindi la mutabilità del vero va ricercata in relazione all'intelletto, la cui verità consiste nella conformità con le cose conosciute. Ora, questa conformità può variare in due maniere, come ogni altro confronto, cioè per il cambiamento dell'uno o dell'altro termine. Perciò per parte dell'intelligenza la verità cambia se, restando la cosa immutata, uno se ne forma un'opinione diversa: varierà egualmente se, restando invariata l'opinione, cambia la cosa. In ambedue i casi c'è mutamento dal vero al falso.

Se dunque si dà un'intelligenza nella quale non vi sia l'alternarsi di opinioni, e al cui sguardo non sia cosa che possa sfuggire, la verità in questa intelligenza è immutabile. Ebbene, tale è la divina intelligenza, come risulta dagli articoli precedenti. La verità dell'intelletto divino è dunque immutabile, mentre quella del nostro intelletto è mutabile. Non che essa sia il soggetto di queste mutazioni, ma (si ha il mutamento) a motivo del nostro intelletto che passa dalla verità alla falsità; in questa maniera infatti sono mutabili le forme. Ma la verità dell'intelletto divino è del tutto immutabile, perché dipende da essa che le cose create possano dirsi vere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel passo S. Agostino parla della verità divina.

2. Il vero e l'ente si identificano. Quindi, come l'ente non viene generato né si corrompe di per se stesso, ma indirettamente, in quanto questo o quel soggetto viene distrutto o generato, come dice Aristotele: così la verità cambia, non perché non resti nessuna verità, ma perché la verità che prima esisteva, non esiste più.

3. La proposizione non è vera soltanto come sono vere le altre cose, cioè in quanto attuano quello che per esse è stato ordinato dalla mente divina; ma è detta vera anche in un suo modo particolare, in quanto significa la verità dell'intelletto, la quale consiste nella conformità tra l'intelletto e la cosa. Se scompare questa conformità, cambia la verità dell'opinione, e per conseguenza la verità della proposizione. Perciò questa proposizione: Socrate siede, finché Socrate di fatto siede, è vera doppiamente: vera di verità ontologica, in quanto è una data espressione verbale; vera per il significato (verità logica), in quanto esprime una opinione vera. Ma se Socrate si alza, la prima verità rimane, la seconda invece viene distrutta.

4. Il sedersi di Socrate, che è la causa della verità di questa proposizione, Socrate siede, non si può considerare allo stesso modo quando Socrate siede e dopo che è stato seduto e prima che sedesse. Quindi anche la verità da esso causata presenta aspetti diversi (rispetto al tempo), e si esprime in diverse maniere nelle tre proposizioni: al presente, al passato e al futuro. Perciò non ne viene che, restando vera una delle tre proposizioni, resti invariabile un'unica verità.

## Pars Prima Quaestio 017

Questione 17

Questione 17

### La falsità

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

#### Se la falsità sia nelle cose

SEMBRA che la falsità non sia nelle cose. Infatti:

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

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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.

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 son chiamati falsità e menzogne. Nei Salmi, 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: "Chi fa la verità viene alla luce".

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. 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. - 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". 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, ché altrimenti, come nota Aristotele, anche i sapienti e gli scienziati sarebbero dei falsi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. 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.

2. 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.

3. 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 son false in senso relativo.

4. 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

### Se nei sensi vi sia falsità

SEMBRA che nei sensi non vi sia falsità. Infatti:

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

2. Il Filosofo dice che "l'errore non è proprio del senso ma della fantasia".

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.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino: "È evidente che noi in tutti i nostri sensi siamo tratti in inganno da fallaci apparenze".

RISPONDO: 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 son 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.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. 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.

2. 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.

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



## ARTICOLO 3

### Se la falsità sia nell'intelletto

SEMBRA che la falsità non sia nell'intelletto. Infatti:

1. 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.
2. Il Filosofo dice che "l'intelletto è sempre vero". Dunque in esso non si trova il falso.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

1. 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 quest'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.
2. 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

### Se il vero e il falso siano contrari

SEMBRA che il vero e il falso non siano contrari. Infatti:

1. 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. Dunque il vero e il falso non sono contrari.
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.

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", cioè "gli idoli", spiega la Glossa. Dunque il vero e il falso non sono contrari.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che l'opinione falsa è contraria all'opinione vera.

RISPONDO: Il vero e il falso si oppongono come contrari, non già secondo la tesi di alcuni, come l'affermazione e la negazione. Per convincersene si osservi che la negazione non importa cosa alcuna, né viene a determinare un dato soggetto; 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 del 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. 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, e apprendere che non è, 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.
2. 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.
3. 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.

## Pars Prima Quaestio 018

Questione 18

Questione 18

### La vita di Dio

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

#### Se il vivere appartenga a tutti gli esseri che sono in natura

SEMBRA che il vivere appartenga a tutti gli esseri che sono in natura. Infatti:

1. 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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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 patente". 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 se 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:

1. 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.
2. 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 sono 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.

3. 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

### **Se la vita sia un'operazione**

SEMBRA che la vita sia un'operazione. Infatti:

1. 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.
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.
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.

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ. 1. 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.

2. 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.

E così resta sciolta anche la terza difficoltà.

## ARTICOLO 3

### **Se a Dio convenga la vita**

SEMBRA che a Dio non convenga la vita. Infatti:

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

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.

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.

IN CONTRARIO: Dice il Salmo: "Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente".

RISPONDO: 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:

1. 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.

2. 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.

3. 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.

**Se tutte le cose siano vita in Dio**

SEMBRA che non tutte le cose siano vita in Dio. Infatti:

1. È detto negli Atti degli Apostoli: "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.
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.
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.
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.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo sta scritto: "Quel che è stato fatto era vita in lui".

RISPONDO: Come è già stato detto, il vivere di Dio è il suo intendere. Ora, in Dio è tutt'uno intelletto, oggetto intelligibile e intellesione. 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:

1. 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.
2. 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.
3. 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.
4. 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.

## Pars Prima Quaestio 019

Questione 19

Questione 19

### La volontà di Dio

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

#### Se in Dio vi sia volontà

SEMBRA che in Dio non vi sia volontà. Infatti:

1. L'oggetto della volontà è il fine ed il bene. Ora, a Dio non si può assegnare alcun fine. Dunque in Dio non c'è volontà.
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.
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.

IN CONTRARIO: L'Apostolo dice: "Affinché possiate ravvisare qual è la volontà di Dio".

RISPONDO: 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:

1. 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: difatti il fine ha ragione di bene.
2. 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.
3. 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

## **Se Dio, oltre se stesso, voglia altre cose**

SEMBRA che Dio, oltre se stesso, non voglia altre cose. Infatti:

1. 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.
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.
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.
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.

IN CONTRARIO: L'Apostolo dice: "Questa è la volontà di Dio, la santificazione vostra".

RISPONDO: 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:

1. 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.
2. 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.
3. 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.
4. 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

### **Se tutto quello che Dio vuole lo voglia necessariamente**

SEMBRA che tutto quello che Dio vuole lo voglia necessariamente. Infatti:

1. 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.
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.



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.

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.

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.

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 vuole.

IN CONTRARIO: L'Apostolo 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.

RISPONDO: Una cosa può dirsi necessaria in due maniere: cioè in modo assoluto e in forza di un'ipotesi. 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; oppure perché il soggetto rientra nella nozione del predicato, come quando affermiamo essere necessario che il numero sia pari e dispari. 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, è necessario che egli sia seduto mentre siede.

E così circa le cose volute da Dio bisogna osservare 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. 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. 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.

2. 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.

3. 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.

4. 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.

5. 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.

6. 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

### Se la volontà di Dio sia causa delle cose

SEMBRA che la volontà di Dio non sia causa delle cose. Infatti:

1. 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.
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.
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.
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.

IN CONTRARIO: Nel libro della Sapienza è detto: "Come potrebbe sussistere alcunché se tu non l'avessi voluto?".

RISPONDO: 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.

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:

1. 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.
2. 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.
3. 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.
4. 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

### **Se alla volontà divina si possa assegnare una causa**

SEMBRA che alla volontà divina si possa assegnare una causa. Infatti:

1. 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.

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.

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.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: 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 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. 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.

2. 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".

3. 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

### **Se la volontà di Dio si compia sempre**

SEMBRA che la volontà di Dio non sempre si compia. Infatti:

1. L'Apostolo 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.

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.

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.

IN CONTRARIO: Nei Salmi si legge: "Tutto quello che Dio vuole egli fa".

RISPONDO: 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:

1. Il detto di S. Paolo, "Dio vuole che tutti gli uomini si salvino, ecc." si può intendere in tre modi. Primo, con un'applicazione restrittiva, in modo che ne risulti questo senso: "Dio vuole che siano salvi tutti gli uomini che si salvano": "non perché", spiega S. Agostino "non vi sia uomo che Dio non voglia salvo, ma perché nessuno è salvo senza che Dio lo voglia".

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

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

2. 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.

3. 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

### Se la volontà di Dio sia mutabile

SEMBRA che la volontà di Dio sia mutabile. Infatti:

1. Nella Genesi 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.
2. Nella Sacra Scrittura 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.
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.
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.

IN CONTRARIO: La Sacra Scrittura dice: "Dio non è come l'uomo, che menta; né come il figlio dell'uomo, che muti".

RISPONDO: 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:

1. 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.
2. 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 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.
3. Da tale argomento non si può concludere che Dio ha una volontà mutevole, ma soltanto che vuole dei mutamenti.
4. 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

### **Se la volontà di Dio renda necessarie le cose volute**

SEMBRA che la volontà di Dio renda necessarie le cose volute. Infatti:

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".

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: "Al volere di lui chi s'è opposto?". Dunque la volontà di Dio rende necessarie le cose volute.

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.

IN CONTRARIO: Tutto il bene che si compie, Dio vuole che si compia. Se, 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.

RISPONDO: 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:

1. 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".

2. 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.

3. 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

### Se Dio voglia il male

SEMBRA che Dio voglia il male. Infatti:

1. 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.

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.

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.

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

RISPONDO: 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 intellettuale, 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:

1. 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.
2. 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.
3. 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

### Se Dio abbia il libero arbitrio

SEMBRA che Dio non abbia il libero arbitrio. Infatti:

1. 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".
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.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

2. 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

### **Se si debba distinguere in Dio una volontà significata**

SEMBRA che non si debba distinguere in Dio una volontà significata. Infatti:

1. 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.

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.

IN CONTRARIO: La volontà di Dio è una, essendo la stessa essenza di Dio. Eppure, qualche volta, è nominata al plurale, come nei Salmi: "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.

RISPONDO: 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: "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, ed una volontà in senso metaforico. 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:

1. 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.

2. 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

### **Se sia esatto stabilire che cinque sono i segni della volontà di Dio**

SEMBRA 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. Infatti:

1. 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.

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.

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.

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.



RISPONDO: 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 e proibendo il contrario; 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, "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:

1. 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.
2. 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.
3. 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.
4. 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.

## Pars Prima Quaestio 020

Questione 20

Questione 20

### L'amore di Dio

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

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se in Dio ci sia l'amore; 2. Se Dio ami tutte le cose; 3. Se Dio ami più una cosa che un'altra; 4. Se Dio ami di più le cose migliori.

### ARTICOLO 1

#### Se in Dio ci sia l'amore

SEMBRA che in Dio non ci sia l'amore. Infatti:

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

IN CONTRARIO: S. Giovanni afferma: "Dio è amore".

RISPONDO: 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:

1. 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.

2. 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.

3. 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, 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, rivolgendolo 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

### Se Dio ami tutte le cose

SEMBRA che Dio non ami tutte le cose. Infatti:

1. 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.

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.

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.

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

IN CONTRARIO: Si legge nella Sacra Scrittura: "Ami gli esseri tutti, e nulla abomini di quanto hai fatto".

RISPONDO: 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 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:

1. 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".

2. 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.

3. 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.

4. 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

#### **Se Dio ami ugualmente tutte le cose**

SEMBRA che Dio ami ugualmente tutte le cose. Infatti:

1. Sta scritto: "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.

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.

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.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

2. 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.

3. 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.

### ARTICOLO 4

#### **Se Dio sempre ami di più le cose migliori**

SEMBRA che Dio non sempre ami di più le cose migliori. Infatti:

1. 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". Dunque Dio non sempre ama di più le cose migliori.

2. L'angelo è superiore all'uomo; tanto è vero che nei Salmi 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 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.

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.

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: "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.

5. Un giusto prescinto 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.

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

RISPONDO: 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:

1. 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", 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: "Il principato è stato posto sulle sue spalle".

2. 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, "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.

3. 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.

4. 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.

5. 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.

## Pars Prima Quaestio 021

Questione 21

Questione 21

### Giustizia e misericordia di Dio

Dopo aver considerato l'amore divino, passiamo a trattare della giustizia e della misericordia di Dio.

In proposito si fanno quattro quesiti: 1. Se in Dio vi sia la giustizia; 2. Se la sua giustizia possa chiamarsi verità; 3. Se in Dio ci sia la misericordia; 4. Se in ogni opera di Dio vi si trovino la giustizia e la misericordia.

#### ARTICOLO 1

##### Se in Dio vi sia la giustizia

SEMBRA che in Dio non vi sia la giustizia. Infatti:

1. La giustizia fa parte (delle virtù cardinali) con la temperanza. Ora, la temperanza non si trova in Dio. Dunque neppure la giustizia.
2. Chiunque opera ogni cosa secondo l'arbitrio della sua volontà, non opera secondo giustizia. Ora, al dire dell'Apostolo, Dio "tutto opera secondo il consiglio della propria volontà". Dunque non si deve attribuire a Dio la giustizia.
3. L'atto della giustizia consiste nel dare ciò che è dovuto. Ora, Dio non è debitore di nessuno. Dunque a Dio non si addice la giustizia.
4. Tutto ciò che è in Dio è la sua stessa essenza. Ora, (tale identificazione) non conviene alla giustizia: Boezio infatti afferma che "mentre il bene dice rapporto all'essenza, il giusto riguarda l'operazione". Dunque la giustizia non conviene a Dio.

IN CONTRARIO: È detto nei Salmi: "Giusto è il Signore, e ama la giustizia".

RISPONDO: Vi sono due specie di giustizia. La prima, consiste nel mutuo dare e ricevere: quella, p. es., che si ha nella compra e vendita, e negli altri scambi o commutazioni del genere. E questa dal Filosofo è chiamata giustizia commutativa, cioè regolatrice degli scambi o commutazioni. Ed essa non si può attribuire a Dio; perché, come dice l'Apostolo: "Chi diede a lui per primo, da averne il contraccambio?".

L'altra (specie di giustizia) consiste nel distribuire (o amministrare); e si chiama giustizia distributiva, e a norma di essa chi governa o amministra dà a ciascuno secondo il merito. Ora, come il buon ordine che regna in una famiglia o in qualsiasi moltitudine organizzata dimostra che in chi governa c'è tale specie di giustizia; così l'ordine dell'universo, che appare tanto nella natura, quanto negli esseri dotati di volontà, dimostra la giustizia di Dio. Perciò Dionigi dice: "In questo bisogna scorgere la vera giustizia di Dio, che dà a tutti quel che loro conviene secondo il grado di ciascuno degli esseri esistenti, e che conserva la natura di ogni essere nel proprio ordine e nel proprio valore".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Alcune tra le virtù morali hanno per oggetto le passioni; così la temperanza ha per oggetto la concupiscenza; la fortezza il timore e l'audacia, la mansuetudine l'ira. E tali virtù non si possono attribuire a Dio altro che per metafora, perché in Dio non vi sono né passioni, come si è detto sopra, né vi è l'appetito sensitivo, nel quale risiedono tali virtù come dice il Filosofo. Vi sono invece altre virtù morali come la giustizia, la liberalità e la magnificenza: che hanno per oggetto le operazioni, e cioè le donazioni, le spese e simili: ed esse non risiedono nella parte sensitiva, ma nella volontà. Quindi niente impedisce che tali virtù si attribuiscono a Dio, non certo per delle azioni di carattere sociale, ma per azioni confacenti a Dio. Sarebbe, infatti, ridicolo, come osserva il Filosofo, lodare Dio per le sue virtù politiche.

2. Oggetto della volontà è il bene appreso dall'intelletto, perciò Dio non può volere altro che quello che è conforme alla sua sapienza. Ora, questa è per lui come una legge di giustizia, in forza della quale la sua volontà è retta e giusta. Perciò quello che fa secondo la sua volontà, lo fa con giustizia: come anche noi compiamo opere di giustizia ogni volta che osserviamo la legge. Con questa differenza però, che noi operiamo secondo la legge d'un superiore; Dio invece è legge a se stesso.

3. A ciascuno è dovuto il suo. Ora, una cosa si dice sua, cioè di qualcuno, quando è alle dipendenze di lui: così il servo è del padrone, e non viceversa, perché libero è colui che non ha altra dipendenza che da se stesso. Nella parola debito vi è, dunque, inclusa una certa relazione di esigenza o di necessità rispetto a colui da cui un essere dipende. Pertanto nelle cose va considerata una duplice relazione. Una è quella che intercorre tra un essere creato e gli altri esseri creati: p. es., le parti dicono relazione al tutto, gli accidenti alla sostanza, e ciascuna cosa al proprio fine. L'altra è quella per cui gli esseri creati sono ordinati a Dio. Così, dunque, (l'idea di) debito può trovarsi in due maniere anche nell'operazione divina: o secondo che una qualche cosa è dovuta a Dio, o in quanto è dovuta alla creatura; e nell'uno e nell'altro modo Dio rende quel che è dovuto. A Dio è dovuto che nel creato si attui quello che la sua sapienza e la sua volontà hanno determinato, e ciò che manifesta la sua bontà. E, sotto questo aspetto, la giustizia di Dio riguarda il proprio decoro per cui egli rende a se stesso quello che a lui si deve. È dovuto anche alla creatura che abbia ciò che le è destinato; all'uomo, p. es., che abbia le mani e che a lui servano gli altri animali. Ed anche in questo caso Dio compie la giustizia, quando a ciascun essere dà quello che gli è dovuto secondo le esigenze della sua natura e della sua condizione. Ma questo debito dipende dal primo, perché a ciascun essere è dovuto quello che gli è stabilito dall'ordinamento della divina sapienza. E sebbene Dio in tal maniera dia ad uno quello che gli è dovuto, non per questo egli è suo debitore, perché non lui è ordinato agli altri esseri, ma piuttosto gli altri esseri sono ordinati a lui. E perciò la giustizia in Dio talvolta si chiama ornamento della sua bontà, e tal'altra retribuzione del merito. A questi due modi accenna S. Anselmo quando scrive: "Se tu punisci i malvagi, è giustizia, perché ciò è dovuto al loro merito; se poi perdoni loro, è giustizia, perché ciò conviene alla tua bontà".

4. Sebbene la giustizia riguardi l'operazione, non per questo, tuttavia, si esclude che si identifichi con l'essenza di Dio, perché anche ciò che appartiene all'essenza di una cosa può essere principio di azione. Ma il bene non riguarda soltanto l'atto, perché una cosa si dice che è buona non solo in quanto agisce, ma anche in quanto nella sua essenza è perfetta. E per questo motivo nel luogo citato si dice che il concetto di bene sta al concetto di giusto, come il genere alla specie.

## ARTICOLO 2

### **Se la giustizia di Dio sia verità**

SEMBRA che la giustizia di Dio non sia verità. Infatti:

1. La giustizia è nella volontà; poiché, come afferma S. Anselmo, essa è la rettitudine della volontà. La verità, invece, secondo il Filosofo, risiede nell'intelligenza. Dunque la giustizia non ha a che fare con la verità.

2. La verità, secondo il Filosofo, è una virtù distinta dalla giustizia. Dunque la verità non rientra nella nozione di giustizia.

IN CONTRARIO: Nei Salmi si legge: "La misericordia e la verità si sono incontrate": e qui verità sta in luogo di giustizia.

RISPONDO: La verità, come già abbiamo detto, consiste nell'adeguazione tra l'intelletto e le cose. Ora, quell'intelletto, che è causa delle cose, è per esse regola e misura: avviene il contrario invece per l'intelletto che trae la conoscenza dalle cose. Quando, dunque, le cose sono misura e regola dell'intelletto, la verità consiste nel fatto, che l'intelletto si adegua alle cose, come accade in noi: perché a seconda che la cosa è o non è, le nostre opinioni e le nostre parole sono vere o false. Ma quando l'intelletto è regola e misura delle cose, allora la verità consiste nel fatto, che le cose si adeguano all'intelletto; come di un artista si dice che fa un'opera vera, quando essa concorda con l'arte. Ora, come le opere artistiche stanno all'arte, così le opere giuste stanno alla legge alla quale si uniformano. Dunque la giustizia di Dio, la quale costituisce nelle cose un ordine conforme al piano della sua sapienza, che è la sua legge, a ragione si chiama verità. Così, anche per gli uomini si usa parlare di verità della giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La giustizia è nella ragione o nell'intelletto, se si guarda alla legge che la regola; mentre, se si guarda alla risoluzione che regola le opere in conformità alla legge, è nella volontà.

2. La verità, della quale parla il Filosofo, è quella virtù particolare per cui un uomo si mostra nelle parole e nei fatti tale quale è effettivamente. Si tratta quindi di concordanza tra la manifestazione e la cosa manifestata, non d'una conformità tra l'effetto e la causa o regola, come si è detto della verità della giustizia.

## ARTICOLO 3

### **Se la misericordia si addica a Dio**

SEMBRA che la misericordia non si addica a Dio. Infatti:

1. La misericordia è una specie di tristezza, come dice il Damasceno. Ma la tristezza non c'è in Dio. Dunque la misericordia non si addice a Dio.

2. La misericordia è un rilassamento della giustizia. Ora, Dio non può tralasciare ciò che appartiene alla sua giustizia. Scrive, infatti, l'Apostolo: "Se noi

non siamo fedeli, egli però rimane fedele, perché non può rinnegare se stesso": ma rinnegherebbe se stesso, come osserva la Glossa, se smentisse le sue parole. Dunque la misericordia non si addice a Dio.

IN CONTRARIO: Nei Salmi sta scritto: "Clemente e misericordioso è il Signore".

RISPONDO: La misericordia va attribuita a Dio in modo principalissimo; non per quanto ha di sentimento o passione, ma per gli effetti (che produce). A chiarimento di questo si osservi che misericordioso si dice chi ha un cuore pieno di commiserazione, perché alla vista delle altrui miserie è preso da tristezza, come se si trattasse della sua propria miseria. E da ciò proviene che egli si adoperi a rimuovere l'altrui miseria come la sua propria miseria. E questo è l'effetto della misericordia. Rattristarsi, dunque, della miseria altrui non si addice a Dio, ma ben gli conviene, in grado sommo, di liberare dalla miseria, intendendo per miseria qualsiasi difetto. Ora, i difetti non si tolgono se non con qualche perfezione o qualche bene: ma la prima fonte di ogni bontà è Dio, come sopra fu dimostrato.

Però bisogna considerare che comunicare le perfezioni alle cose appartiene e alla bontà, e alla giustizia, e alla liberalità, e alla misericordia di Dio; ma per ragioni diverse. Il fatto di comunicare le perfezioni, considerato in modo assoluto, appartiene alla bontà, come sopra si è dimostrato. Ma se si vuole notare che Dio comunica alle cose delle perfezioni ad esse proporzionate, allora appartiene alla giustizia, come si è dimostrato. E se si vuole mettere in evidenza che egli concede delle perfezioni alle cose non per proprio vantaggio, ma unicamente spinto dalla sua bontà, abbiamo la liberalità. Se poi consideriamo che le perfezioni concesse da Dio eliminano delle deficienze, abbiamo la misericordia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'obiezione considera la misericordia (soltanto) come sentimento o passione.

2. Quando Dio opera con misericordia, non agisce contro la sua giustizia, ma compie qualche cosa oltre i limiti della giustizia: precisamente come se uno ad un tale a cui sono dovuti cento denari, dà del suo duecento denari; costui non agisce contro giustizia, ma opera con liberalità, o con misericordia. Così pure se uno perdona l'offesa commessa contro di lui. Perché chi perdona, in qualche maniera dà: tant'è vero che l'Apostolo chiama il perdono una donazione: "Donatevi vicendevolmente, come Dio ha donato a voi in Cristo". Da ciò appare chiaro che la misericordia non toglie via la giustizia; ma è in qualche modo coronamento della giustizia. Per questo dice S. Giacomo che "la misericordia trionfa sul giudizio".

#### ARTICOLO 4

##### **Se in tutte le opere di Dio ci sia misericordia e giustizia**

SEMBRA che non in tutte le opere di Dio ci sia misericordia e giustizia. Infatti:

1. Alcune opere di Dio sono attribuite alla misericordia, come la giustificazione del peccatore; ed altre sono attribuite alla giustizia, come la dannazione degli empi. Per cui dice S. Giacomo: "Il giudizio sarà senza misericordia per chi non avrà usato misericordia". Dunque non in ogni opera di Dio si manifesta la giustizia e la misericordia.

2. L'Apostolo attribuisce la conversione dei Giudei alla giustizia ed alla verità, quella, invece, dei Gentili alla misericordia. Dunque non in tutte le opere di Dio si trova la misericordia e la giustizia.

3. Molti giusti in questo mondo sono tribolati; ora, questa è una cosa ingiusta. Non è dunque vero che in tutte le opere di Dio c'è giustizia e misericordia.

4. Proprio della giustizia è rendere quello che è dovuto, e proprio della misericordia sollevare (l'altrui) miseria; e così tanto la giustizia, quanto la misericordia nella loro opera presuppongono un qualche cosa. Ora, la creazione non presuppone niente. Dunque nell'opera della creazione non c'è né misericordia, né giustizia.

IN CONTRARIO: Nei Salmi sta scritto: "Le vie tutte del Signore sono misericordia e verità".

RISPONDO: È necessario affermare che in ogni opera di Dio si trovano la misericordia e la verità; purché si intenda la misericordia come eliminazione di una deficienza qualsiasi, per quanto non ogni deficienza propriamente possa dirsi miseria, ma soltanto le deficienze della creatura ragionevole, alla quale spetta essere felice: infatti, la miseria è il contrario della felicità.

La ragione poi di tale necessità sta in questo, che il debito soddisfatto dalla divina giustizia, o è cosa dovuta a Dio (stesso), oppure alla creatura: e nessuna delle due cose può mancare in qualsiasi opera di Dio. Infatti Dio non può fare cosa alcuna che non sia conforme alla sua sapienza e bontà; e in tal senso, come abbiamo detto, le cose sono a Dio dovute. Così pure, qualunque cosa Dio faccia nel creato, la fa secondo l'ordine e la proporzione convenienti, e in ciò consiste appunto la nozione di giustizia. E così è necessario che in ogni opera di Dio ci sia la giustizia.



Ogni opera della divina giustizia, poi, presuppone sempre l'opera della misericordia, ed in essa si fonda. Infatti niente è dovuto a una creatura se non in ragione di qualche perfezione che in essa preesiste o che si considera come anteriore; e se a sua volta tale perfezione è dovuta alla creatura, ciò è in forza di un'altra cosa antecedente. E siccome non si può procedere all'infinito, bisogna arrivare ad un qualche cosa che dipenda unicamente dalla bontà divina che è l'ultimo fine (di tutte le cose). Come se dicessimo che avere le mani è dovuto all'uomo a motivo dell'anima ragionevole; e che gli è dovuta un'anima ragionevole perché uomo, e che è uomo a causa della divina bontà. E così in ogni opera di Dio appare la misericordia, come sua prima radice. E l'influsso di essa permane in tutte le cose che vengono dopo, e vi opera con tanta maggiore efficacia perché le cause primarie hanno influssi più notevoli delle cause seconde. E per questo stesso motivo, anche quello che è dovuto ad una creatura, Dio, per l'abbondanza della sua bontà, lo dispensa con maggiore larghezza che non lo richieda la proporzione della cosa. Ed invero, quel che basterebbe per conservare l'ordine della giustizia è sempre meno di quello che conferisce la divina bontà, la quale supera ogni esigenza della creatura.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Alcune opere si attribuiscono alla giustizia e altre alla misericordia, perché in alcune appare più evidente la giustizia e in altre la misericordia. Perfino nella dannazione dei reprobis appare la misericordia, non già sotto forma di indulgenza, ma per una certa clemenza, perché punisce meno di quanto sarebbe dovuto. E così nella giustificazione del peccatore si manifesta la giustizia, perché Dio perdona le colpe in vista dell'amore, che pure egli stesso infonde misericordiosamente, come si legge della Maddalena: "Le sono rimessi i suoi molti peccati, perché molto ha amato".
2. La giustizia e la misericordia appaiono nella conversione dei Giudei e in quella dei Gentili; solo che nella conversione dei Giudei figura un aspetto di giustizia che non figura nella conversione dei Gentili, come, p. es., l'essere stati salvati a motivo delle promesse fatte ai loro Padri.
3. Anche nel fatto che i giusti sono puniti in questo mondo appare la giustizia e la misericordia, in quanto che per mezzo di tali afflizioni si purificano di certi difetti, e distaccandosi dall'affetto delle cose terrene si innalzano di più a Dio, secondo il detto di S. Gregorio: "I mali che ci opprimono in questo mondo, ci spingono ad andare a Dio".
4. Sebbene la creazione non presupponga niente da parte del creato, presuppone però qualche cosa nel pensiero di Dio. E nel fatto che le cose vengono all'esistenza conformi alla sapienza e alla bontà divina troviamo anche in esse la ragione di giustizia. E in senso meno rigoroso vi troviamo la ragione di misericordia in quanto le cose passano dal non essere all'essere.

## Pars Prima Quaestio 022

Questione 22

Questione 22

### La provvidenza di Dio

Dopo aver considerato ciò che appartiene alla volontà in modo assoluto, bisogna procedere allo studio di quel che riguarda insieme intelletto e volontà. Tale è la provvidenza rispetto a tutte le creature; e in modo speciale, relativamente agli uomini, la predestinazione, la riprovazione, e quanto ad esse è connesso in ordine alla salvezza eterna. Ed invero, anche nell'etica, dopo le virtù morali, si tratta della prudenza, alla quale appartiene la provvidenza.

Circa, poi, la provvidenza di Dio si pongono quattro quesiti: 1. Se in Dio possa esserci provvidenza; 2. Se tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza; 3. Se la divina provvidenza si occupi immediatamente di tutte le cose; 4. Se la provvidenza divina renda necessario tutto quello cui provvede.

### ARTICOLO 1

#### Se in Dio possa esserci provvidenza

SEMBRA che in Dio non possa esserci provvidenza. Infatti:

1. La provvidenza, secondo Cicerone, è una parte della prudenza. La prudenza, poi, essendo, al dire del Filosofo, la virtù del ben consigliarsi, non può appartenere a Dio, il quale, siccome non è soggetto a dubbi, non ha bisogno di consigliarsi. Dunque in Dio non può esserci provvidenza.
2. Tutto ciò che è in Dio, è eterno. Ora, la provvidenza non è qualcosa di eterno, perché riguarda cose esistenti che, secondo S. Giovanni Damasceno, non sono eterne. Dunque la provvidenza non compete a Dio.
3. In Dio non vi può essere niente di composto. Ora, la provvidenza sembra che sia qualche cosa di composto, giacché include in sé volontà e intelligenza. Dunque non si dà provvidenza in Dio.

IN CONTRARIO: Nel libro della Sapienza sta scritto: "La tua provvidenza, o Padre, governa tutte le cose".

RISPONDO: È necessario porre in Dio la provvidenza. Infatti, tutto il bene che si trova nelle cose, è creato da Dio, come abbiamo dimostrato altrove. Ora, nelle cose si trova il bene non solo quanto alla loro sostanza, ma anche quanto al loro ordinamento verso il fine, particolarmente verso il fine ultimo, che è, come si è visto sopra, la divina bontà. Quindi quest'ordine esistente nelle cose create è causato da Dio. Siccome, poi, Dio è causa delle cose mediante l'intelletto, e quindi la ragione di ogni sua opera preesiste necessariamente in lui, come appare evidente dal già detto, ne viene di necessità che l'ordinamento delle cose al loro fine preesiste nella mente divina. Ora, la provvidenza consiste precisamente in questo predisporre gli esseri al loro fine. Difatti essa è la parte principale della prudenza, a cui sono subordinate le altre due parti, cioè la memoria del passato e l'intelligenza del presente; perché dal ricordo del passato e dalla conoscenza del presente noi congetturiamo quel che dobbiamo provvedere per il futuro. Ora, è proprio della prudenza, a detta del Filosofo, ordinare tutte le cose al loro fine; sia rispetto a se stessi, e così diciamo prudente un uomo quando indirizza bene tutti i suoi atti al fine della sua vita; sia riguardo ai sottoposti, tanto nella famiglia che nella città o nel regno. In questo senso il Vangelo parla del "servo fedele e prudente, che il padrone ha messo capo dei suoi familiari". Ora, (soltanto) secondo, quest'ultima accezione la prudenza o provvidenza può convenire a Dio; infatti in Dio stesso nulla vi è che possa essere indirizzato verso un fine, essendo egli stesso l'ultimo fine. E proprio questa preordinazione delle cose al loro fine, in Dio si chiama provvidenza. Per tal motivo Boezio afferma che "la provvidenza è quella stessa divina ragione, la quale, riposta nel sommo principe dell'universo, dispone tutte le cose". E si ha tale disposizione tanto nell'ordinamento delle cose al loro fine, quanto nell'ordinamento delle parti rispetto al tutto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La prudenza, secondo il Filosofo, ha come atto suo proprio decidere (o comandare) quelle cose circa le quali rettamente l'eubulia consiglia e la sinesi giudica. Perciò, sebbene a Dio non convenga il consigliarsi, in quanto il consiglio dice indagine su cose dubbie; nondimeno a Dio compete di comandare l'ordinamento di quelle cose, delle quali possiede un giusto concetto, secondo il detto del Salmo: "Pose una legge, che non passerà". E in questo senso la prudenza e la provvidenza convengono a Dio. - Sebbene si possa anche dire che il piano stesso delle cose da farsi, in Dio si chiama consiglio, non a motivo di una ricerca, ma per la certezza della conoscenza, alla quale arrivano dopo le indagini coloro che deliberano. Infatti sta scritto: "Colui che tutto opera secondo il consiglio della propria volontà".

2. Il provvedere (all'universo) comprende due cose, cioè: l'idea o il piano, che si chiama provvidenza o anche disposizione, e l'esecuzione del piano, che si chiama governo. La prima è eterna, la seconda legata al tempo.

3. La provvidenza è atto dell'intelletto, ma presuppone la volizione del fine, perché nessuno decide di compiere delle azioni per un fine, se prima non vuole il fine. Tanto è vero che la prudenza presuppone le virtù morali, le quali, come dice Aristotele, hanno il compito di indirizzare l'appetito verso il bene. E nondimeno, anche se la provvidenza riguardasse ugualmente volontà e intelligenza divina, non ne scapiterebbe la divina semplicità, perché, come sopra fu detto, volontà e intelligenza in Dio sono identica cosa.

## ARTICOLO 2

### **Se tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza**

SEMBRA che non tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza. Infatti:

1. Tutto ciò che è predisposto non è fortuito. Se dunque tutte le cose sono state predisposte da Dio, niente vi sarà di fortuito; e così scompaiono il caso e la fortuna. Ciò che è contro l'opinione comune.

2. Ogni saggio provveditore elimina, più che può, dalle cose di cui ha la cura, le deficienze ed i mali. Ora, vediamo che nelle cose ci sono tanti mali. Dunque, o Dio non può impedirli; e allora non è onnipotente; o non ha cura di tutte le cose.

3. Quello che accade per necessità non richiede provvidenza o prudenza. Di qui l'affermazione del Filosofo, che la prudenza "è la saggia disposizione delle cose contingenti, per le quali vi è deliberazione e scelta". Ma siccome molte cose avvengono per necessità, non tutto è soggetto alla divina provvidenza.

4. Chi è abbandonato a se stesso, non soggiace alla provvidenza di alcun governante. Ora, gli uomini sono da Dio abbandonati a se stessi, secondo il detto dell'Ecclesiastico: "Dio da principio creò l'uomo e lo lasciò in mano del suo arbitrio"; e in modo speciale i malvagi "li abbandonò alla durezza del loro cuore". Dunque non tutte le cose soggiacciono alla divina provvidenza.

5. L'Apostolo scrive che "Dio non si dà pensiero dei buoi": e per lo stesso motivo neppure di tutte le altre creature irragionevoli. Dunque non tutte le cose sono soggette alla provvidenza di Dio.

IN CONTRARIO: Nella Sacra Scrittura leggiamo a proposito della divina sapienza: "si estende con potenza da un'estremità all'altra (del mondo), e tutto governa con bontà".

RISPONDO: Alcuni hanno negato totalmente la provvidenza, come Democrito e gli Epicurei, i quali affermarono che il mondo è produzione del caso. Altri hanno detto che soltanto gli esseri incorruttibili dipendono dalla provvidenza; quelli corruttibili, invece, (ne dipendono) non quanto agli individui, ma quanto alle specie, perché sotto questo aspetto sono incorruttibili. In persona di costoro così parlano gli amici di Giobbe: "La nube è per lui un nascondiglio, e attorno ai cardini dei cieli egli passeggia, e non si occupa delle cose nostre". Ma da questa condizione degli esseri corruttibili Rabbi Mosè eccettuò gli uomini, per lo splendore dell'intelligenza, che essi partecipano: quanto agli altri individui corruttibili, seguì l'opinione degli altri filosofi.

Ma è necessario dire che tutte le cose, non solo considerate in generale, ma anche individualmente, sottostanno alla divina provvidenza. Eccone la dimostrazione. Siccome ogni agente opera per un fine, tanto si estende l'ordinamento degli effetti al fine, quanto si estende la causalità dell'agente primo. Se, infatti, nell'operare di qualche agente accade che qualche cosa avvenga all'infuori dell'ordinamento al fine, il motivo ne è che tale effetto deriva da qualche altra causa estranea all'intenzione dell'agente. Ora, la causalità di Dio, il quale è l'agente primo, si estende a tutti gli esseri, non solo quanto ai principi della specie, ma anche quanto ai principi individuali, sia delle cose incorruttibili, sia delle cose corruttibili. Quindi è necessario che tutto ciò che in qualsiasi modo ha l'essere sia da Dio ordinato al suo fine, secondo il detto dell'Apostolo: "Ciò che è da Dio, è ordinato". Siccome, dunque, la provvidenza di Dio non è altro che l'ordinamento delle cose verso il loro fine, come già è stato detto, è necessario che tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza nella misura della loro partecipazione all'essere.

Bisogna anche notare, come sopra si è dimostrato, che Dio conosce tutti gli esseri, universali e particolari. E poiché la sua conoscenza sta in rapporto alle cose come le norme di un'arte stanno alle opere della medesima, come fu detto sopra, è necessario che tutte le cose sian sottoposte al suo ordinamento, come le opere di un'arte sono sottoposte alle norme dell'arte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Una cosa è (parlare) della causa universale e altra cosa (parlare) della causa particolare. Si può infatti sfuggire all'ordinamento della causa particolare, ma non a quello della causa universale. Poiché niente può essere sottratto all'ordinamento di una causa particolare se non a motivo di una qualche altra causa particolare che la ostacola: p. es., la combustione del legno può essere impedita dall'azione dell'acqua. Ora, siccome tutte le cause particolari sono abbracciate dalla causa universale, è impossibile che qualsiasi effetto sfugga all'ordinamento della causa universale. Quindi, un effetto si dirà casuale e fortuito relativamente a una causa particolare, in quanto si sottrae all'ordinamento di essa; ma rispetto alla causa universale, dal cui ordinamento non può

sottrarsi, bisogna dire che è previsto. Così, p. es., l'incontro di due servi, sebbene sia per loro casuale, è previsto dal loro padrone, il quale intenzionalmente li ha mandati in un medesimo posto, l'uno all'insaputa dell'altro.

2. Altro è il caso di chi ha la gestione di un bene particolare e altro quello del provveditore universale. Il primo elimina, per quanto può, ogni difetto da ciò che è affidato alle sue cure, mentre il provveditore universale, per assicurare il bene del tutto, permette qualche difetto in casi particolari. Perciò la distruzione e le deficienze delle cose create si possono dire contro la natura particolare di esse; ma rientrano nell'intenzione della natura universale, in quanto il difetto di una riguarda al bene di un'altra, o anche al bene di tutto l'universo; infatti, la distruzione di una cosa segna la generazione di un'altra, e così si conserva la specie. Essendo, dunque, Dio il provveditore universale di tutto l'essere, appartiene alla sua provvidenza il permettere alcuni difetti in qualche cosa particolare perché non sia impedito il bene perfetto dell'universo. Ed invero, se si impedissero tutti i mali, molti beni verrebbero a mancare all'universo; p. es., non vi sarebbe la vita del leone se non vi fosse la morte di altri animali; né vi sarebbe la pazienza dei martiri se non vi fosse la persecuzione dei tiranni. Perciò S. Agostino può dire: "L'onnipotente Iddio non lascerebbe trascorrere alcun male nelle sue opere se non fosse tanto potente e buono da trarre del bene anche dal male". - Quelli che sottrassero alla divina provvidenza gli esseri corruttibili, nei quali si riscontrano il caso e il male, pare siano stati spinti a questo dalle due difficoltà, ora risolte.

3. L'uomo non è l'autore della natura; ma si serve, a suo uso, delle cose naturali per la sua attività materiale e morale. Quindi la provvidenza umana non si estende alle cose necessarie, che provengono dalla natura; ad esse, invece, si estende la provvidenza di Dio, autore della natura. - Da questa difficoltà pare che siano stati mossi coloro che, come Democrito e gli altri antichi (filosofi) naturalisti, hanno sottratto alla divina provvidenza il corso delle cose naturali, attribuendolo alla necessità della materia.

4. Quando si legge che Dio abbandona l'uomo a se stesso non si intende escludere l'uomo dalla divina provvidenza; solo si vuole mostrare che non gli è stata prefissa una capacità operativa, determinata ad un solo modo di agire, come alle cose naturali, le quali non agiscono che sotto l'impulso di un altro, senza dirigersi da sé verso il loro fine, come fanno le creature ragionevoli mediante il libero arbitrio, in virtù del quale deliberano e scelgono. Perciò la Scrittura usa l'espressione "in mano del suo arbitrio". Ma poiché lo stesso atto del libero arbitrio si riconduce a Dio come alla sua causa, è necessario che anche ciò che si fa con libero arbitrio sia sottomesso alla divina provvidenza, perché la provvidenza dell'uomo è contenuta sotto la provvidenza di Dio, come una causa particolare sotto la causa universale. - Agli uomini giusti poi Dio provvede in maniera più speciale che agli empi, in quanto non permette che ad essi accada qualche cosa che ostacoli definitivamente la loro salvezza: perché, come afferma l'Apostolo, "tutto coopera a bene per chi ama Dio". Degli empi, invece, si dice che li abbandona per il fatto che non li ritrae dal male morale. Ma non in modo tale che siano del tutto esclusi dalla sua provvidenza: perché se non fossero conservati dalla sua provvidenza, allora ricadrebbero nel nulla. - Pare che proprio da questa difficoltà sia stato mosso Cicerone a sottrarre alla divina provvidenza le cose umane, intorno alle quali noi ci consultiamo.

5. Poiché la creatura ragionevole, per il libero arbitrio, ha il dominio dei propri atti, come già si disse, è soggetta alla divina provvidenza in un modo tutto speciale; cioè le viene imputato a colpa o a merito quello che fa, e in cambio ne riceve pena o premio. Ora, l'Apostolo nega a Dio la cura dei buoi soltanto sotto questo aspetto, ma non nel senso che gli individui delle creature irragionevoli non siano sottoposti alla provvidenza di Dio, come credeva Rabbi Mosè.

### ARTICOLO 3

#### **Se Dio provveda direttamente a tutte le cose**

SEMBRA che Dio non provveda direttamente a tutte le cose. Infatti:

1. A Dio bisogna attribuire tutto ciò che conferisce onore e dignità. Ora, è proprio della dignità di un re avere dei ministri per mezzo dei quali provvedere ai propri sudditi. Dunque con maggior ragione Dio non provvede direttamente a tutti gli esseri.

2. Alla provvidenza spetta ordinare le cose al loro fine. Ma il fine di ciascuna cosa non è che la sua perfezione ed il suo bene. D'altra parte ogni causa è capace di portare il suo effetto al bene. Perciò ogni causa agente viene a compiere gli (stessi) effetti della provvidenza. Se dunque Dio provvedesse immediatamente a tutti gli esseri, sarebbero eliminate tutte le cause seconde.

3. S. Agostino, come anche il Filosofo, parlando di cose vili afferma che "è meglio ignorarle, che conoscerle". Ma, a Dio bisogna attribuire tutto ciò che è meglio. Dunque Dio non ha l'immediata provvidenza delle cose vili e malvagie.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Ha forse costituito un altro a capo della terra? ovvero ha affidato a un altro l'orbe ch'ei fabbricò?". E S. Gregorio commenta: "Da se stesso governa il mondo che da se stesso ha creato".

RISPONDO: La provvidenza comprende due cose: cioè il piano, l'ordinamento degli esseri verso il loro fine, e l'esecuzione di questo piano, la quale si chiama governo. Per quanto riguarda la prima cosa, Dio provvede immediatamente a tutto. Perché nella sua mente ha l'idea di tutti gli esseri, anche dei più piccoli: e a tutte le cause che ha prestabilito per produrre degli effetti, ha dato capacità di produrre quei dati effetti. Perciò è necessario che abbia avuto in precedenza nella sua mente (tutto) l'ordine di tali effetti. - Per quanto riguarda la seconda cosa, (cioè il governo) vi sono alcuni intermediari della divina provvidenza. Perché essa governa gli esseri inferiori mediante gli esseri superiori, non già per difetto di potenza, ma per sovrabbondanza di bontà, perché vuole comunicare anche alle creature la dignità di cause.

Con ciò viene scartata l'opinione di Platone, il quale, come racconta S. Gregorio di Nissa, poneva una triplice provvidenza. La prima sarebbe stata propria del Dio supremo, che di preferenza e in modo speciale avrebbe provveduto alle cose spirituali, e secondariamente a tutto il mondo, interessandosi dei generi, delle specie e delle cause universali. La seconda provvidenza avrebbe riguardato gli individui delle cose (corporee) soggette alla generazione e alla corruzione: e questa (Platone) l'attribuiva agli dei che percorrono i cieli, cioè alle sostanze separate, le quali muovono con moto circolare i corpi celesti. La terza, poi, sarebbe stata la provvidenza delle cose umane, che egli attribuiva ai demoni, che i Platonicisti ponevano di mezzo tra noi e gli dei, come narra S. Agostino.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Avere dei ministri come esecutori della propria provvidenza, fa parte della dignità di un re; ma che egli non abbia in sé la nozione esatta di ciò che i suoi ministri debbono eseguire, è un indice di impotenza. Infatti, ogni scienza operativa è tanto più perfetta, quanto più scende ai particolari, in cui si produce l'azione.
2. Per il fatto che Dio ha immediatamente cura di tutte le cose, non si eliminano le cause seconde, le quali sono le esecutrici del piano divino, come appare chiaro da ciò che si è detto sopra.
3. Per noi è meglio ignorare certe cose cattive e basse, in quanto ci impediscono di considerare le cose migliori, giacché non ci è possibile pensare molte cose insieme, e anche perché il pensiero delle cose malvagie talora porta al male la nostra volontà. Ma non è così per Dio, il quale con un solo sguardo vede insieme tutte le cose, e la cui volontà non può volgersi al male.

#### ARTICOLO 4

##### **Se la provvidenza renda necessarie le cose governate**

SEMBRA che la divina provvidenza renda necessarie le cose governate. Infatti:

1. Ogni effetto che abbia una sua causa immediata determinante, la quale attualmente esiste o è esistita e dalla quale deriva per necessità, è un effetto necessario, come dimostra il Filosofo. Ora, la provvidenza di Dio, essendo eterna, preesiste; e i suoi effetti ne derivano necessariamente; perché la provvidenza divina non può essere frustrata. Dunque la divina provvidenza rende necessarie le cose governate.
2. Ogni provveditore cerca di consolidare l'opera sua, più che può, perché essa non venga meno. Ora, Dio è potente al sommo. Dunque alle cose che egli governa impone la stabilità di ciò che è necessario.
3. Boezio dice che il fato, "movendo dai principi dell'immutabile provvidenza, tiene stretti gli atti e le fortune degli uomini nell'indissolubile concatenazione delle cause". Sembra, dunque, che la provvidenza renda necessarie le cose.

IN CONTRARIO: Dionigi dice che "non è proprio della provvidenza distruggere la natura". Ora, alcune cose sono contingenti per natura. Dunque la divina provvidenza non può dare alle cose la necessità, privandole della loro contingenza.

RISPONDO: La divina provvidenza rende necessarie alcune cose, ma non tutte, come alcuni hanno creduto. Alla provvidenza, infatti, appartiene indirizzare le cose al loro fine. Ora, dopo la bontà divina, la quale è il fine trascendente delle cose, il bene principale in esse immanente è la perfezione dell'universo, la quale non esisterebbe affatto se nelle cose non si trovassero tutti i gradi dell'essere. Quindi alla divina provvidenza spetta produrre tutte le gradazioni dell'ente. Perciò ad alcuni effetti ha prestabilito cause necessarie, affinché avvenissero necessariamente; ad altri, invece, ha prefisso cause contingenti, perché potessero avvenire in modo contingente, secondo la condizione delle loro cause immediate.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Effetto della divina provvidenza non è soltanto che una cosa avvenga in un modo qualsiasi; ma che avvenga in modo contingente, o necessario. Perciò quello che la divina provvidenza dispone che avvenga infallibilmente e necessariamente, avviene infallibilmente e necessariamente; quello che il piano della provvidenza divina esige che avvenga in modo contingente, avviene in modo contingente.
2. La stabilità e la certezza dell'ordine della divina provvidenza consiste proprio in questo, che le cose che Dio governa avvengano tutte nel modo da lui prefisso, cioè in modo necessario o contingente.
3. Quell'immutabilità e indissolubilità, a cui accenna Boezio, si riferisce alla sicurezza della provvidenza, la quale non può fallire nei suoi effetti, e neppure nel modo di accadere da essa stabilito: ma non si riferisce alla necessità degli effetti. Dobbiamo anche considerare che necessario e contingente sono attributi propri dell'ente, in quanto ente. Quindi la contingenza e la necessità cadono sotto la provvidenza di Dio, il quale è il datore universale di tutto l'essere; e non sotto quella di cause particolari.

## Pars Prima Quaestio 023

Questione 23

Questione 23

### La predestinazione

Dopo lo studio della provvidenza divina, bisogna trattare della predestinazione e del libro della vita.

Intorno alla predestinazione si pongono otto quesiti: 1. Se spetti a Dio la predestinazione; 2. Che cosa sia la predestinazione e se ponga qualche cosa nel predestinato; 3. Se a Dio competa la riprovazione di alcuni uomini; 4. Confronto tra predestinazione ed elezione; se, cioè, i predestinati siano (anche) eletti; 5. Se i meriti siano la causa o il motivo della predestinazione, della riprovazione, o dell'elezione; 6. Certezza della predestinazione; se, cioè, i predestinati si salvino infallibilmente; 7. Se il numero dei predestinati sia certo; 8. Se giovino alla predestinazione le preghiere dei santi.

### ARTICOLO 1

#### Se gli uomini siano predestinati da Dio

SEMBRA che gli uomini non siano predestinati da Dio. Infatti:

1. Scrive il Damasceno: "Bisogna ammettere che Dio conosce in precedenza tutte le cose, ma non tutte le predestina. Ed infatti conosce in precedenza tutto quello che è in noi, ma non lo predetermina". Ora, esistono in noi meriti e demeriti in quanto siamo, per il libero arbitrio, padroni dei nostri atti. Per conseguenza ciò che riguarda il merito ed il demerito non è predestinato da Dio. E così si esclude la predestinazione degli uomini.

2. Tutte le creature, abbiamo detto sopra, sono dirette dalla divina provvidenza al loro fine. Ora, delle altre creature non si dice che sono predestinate da Dio. Dunque neppure degli uomini.

3. Gli angeli sono capaci di beatitudine, come gli uomini. Ora, gli angeli non hanno bisogno di predestinazione non avendo mai conosciuto miseria; mentre la predestinazione, secondo S. Agostino, è "il proposito di prestare soccorso". Dunque gli uomini non sono predestinati.

4. I benefici conferiti da Dio agli uomini son rivelati ai santi dallo Spirito Santo, secondo quel detto dell'Apostolo: "Noi non lo spirito del mondo abbiamo ricevuto, ma lo spirito che viene da Dio, affinché conosciamo le cose da Dio a noi donate". Se dunque gli uomini fossero predestinati da Dio, la predestinazione, essendo un beneficio di Dio, sarebbe conosciuta dai predestinati. E questo è evidentemente falso.

IN CONTRARIO: S. Paolo dice: "quelli che ha predestinati li ha anche chiamati".

RISPONDO: A Dio spetta predestinare gli uomini. Tutto, infatti, è sottoposto alla divina provvidenza come si è dimostrato. Appartiene poi alla provvidenza, come si è visto, indirizzare le cose al fine. E il fine, a cui le cose sono ordinate da Dio, è duplice. Uno, che sorpassa i limiti e la capacità di ogni natura creata, e tale fine è la vita eterna consistente nella visione di Dio, che trascende la natura di ogni essere creato, come fu già dimostrato. L'altro fine, invece, è proporzionato agli esseri creati; e cioè ogni cosa creata lo può raggiungere con le sue capacità naturali. Ora, quando (si tratta di un fine) che un essere non può raggiungere con le forze naturali, è necessario che un altro ve lo porti, come la freccia è lanciata verso il bersaglio dall'arciere. Per tal motivo la creatura ragionevole, capace della vita eterna, è, strettamente parlando, condotta e come trasferita in essa da Dio. E il disegno di questo trasferimento preesiste in Dio, come in lui preesiste il piano che dispone tutti gli esseri verso il loro fine, piano che abbiamo detto essere la provvidenza. D'altra parte, l'idea di una cosa da farsi, esistente nella mente del suo autore, è una certa preesistenza in lui della cosa stessa. Perciò il disegno della predetta trasmissione o trasferimento della creatura ragionevole al fine della vita eterna, si chiama predestinazione: infatti destinare vuol dire mandare. E così è chiaro che la predestinazione, quanto al suo oggetto, è una parte della provvidenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Damasceno chiama predeterminazione il render necessaria una cosa; alla maniera degli esseri corporei che son determinati a un solo effetto. Come appare chiaro da quello che aggiunge: "(Dio) non vuole il male, né costringe alla virtù". Quindi non viene negata la predestinazione.

2. Le creature irragionevoli non son capaci di quel fine che oltrepassa le (stesse) capacità della natura umana. Quindi, in linguaggio proprio, non si possono dire predestinate, ancorché talora si adoperi abusivamente il termine predestinazione a proposito di qualsiasi altro fine.

3. Gli angeli abbisognano di predestinazione, come gli uomini, sebbene non si siano mai trovati in una condizione di miseria. Difatti il movimento non si specifica dal punto di partenza, ma dal punto d'arrivo: così poco importa, rispetto all'imbiancatura, che l'oggetto imbiancato prima fosse nero, o giallo o rosso. Ugualmente, poco importa, rispetto alla predestinazione, che uno sia predestinato alla vita eterna dallo stato di miseria o da un altro stato. - Si potrebbe anche rispondere che il conferimento di un bene che supera le facoltà di colui al quale viene concesso, è (sempre) effetto della misericordia, come già vedemmo.

4. Anche se ad alcuni, per speciale privilegio, viene rivelata la propria predestinazione, non è tuttavia conveniente che sia rivelata a tutti, perché altrimenti quelli che non sono predestinati, si darebbero alla disperazione; e la sicurezza dei predestinati finirebbe col degenerare in negligenza.

## ARTICOLO 2

### Se la predestinazione risieda nei predestinati

SEMBRA che la predestinazione risieda nei predestinati. Infatti:

1. L'attività (di un agente) implica la passività (di un paziente). Se, dunque, la predestinazione in Dio è all'attivo, bisogna che si trovi al passivo nei predestinati.

2. Origene, commentando le parole di S. Paolo: "Colui che è stato predestinato, ecc.", dice: "La predestinazione riguarda un soggetto inesistente e la destinazione un soggetto esistente". Ma (giustamente) osserva S. Agostino: "Che cos'è la predestinazione se non la destinazione di qualcuno?". Dunque la predestinazione riguarda soltanto dei soggetti esistenti. E così presuppone qualche cosa nel predestinato.

3. La preparazione è qualche cosa nel soggetto che viene preparato. Ora, la predestinazione, secondo S. Agostino, è "la preparazione dei benefici di Dio". Dunque la predestinazione è qualche cosa nei predestinati.

4. Ciò che è temporale non entra nella definizione dell'eterno. Ora, la grazia, che è qualche cosa di temporale, si pone nella definizione della predestinazione, giacché si dice che la predestinazione "è una preparazione della grazia nel presente, e della gloria nel futuro". Dunque la predestinazione non è qualche cosa di eterno. E così non può essere in Dio, ma nei predestinati, perché tutto ciò che è in Dio, è eterno.

IN CONTRARIO: S. Agostino dice che la predestinazione è "la prescienza dei benefici di Dio". Ora, la prescienza non è nelle cose conosciute, ma in colui che conosce. Dunque neppure la predestinazione è nei predestinati, ma in colui che predestina.

RISPONDO: La predestinazione non si trova nei predestinati, ma solo in colui che predestina. Si è detto, infatti, che la predestinazione è una parte della provvidenza. Ora, la provvidenza non risiede nelle cose ad essa soggette; ma è un piano che si trova nella mente di colui che provvede, come abbiamo visto. L'esecuzione della provvidenza, che si chiama governo, presa in senso passivo, si trova nelle cose governate, e presa in senso attivo, si trova in colui che governa. È chiaro, dunque che la predestinazione è (soltanto) il disegno concepito dalla mente divina che mira a indirizzare alcuni alla salvezza eterna. L'esecuzione poi di questo disegno si trova al passivo nei predestinati; ma all'attivo si trova in Dio. E tale esecuzione della predestinazione si ha nella vocazione e nella glorificazione, secondo le parole dell'Apostolo: "Quelli che ha predestinati li ha anche chiamati; e quelli che ha chiamati li ha anche glorificati".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le azioni materiali e transitive implicano di suo la passività, come riscaldare e segare; non però le azioni (immanenti) che restano nell'operante, come l'intendere ed il volere, come già dicemmo. E la predestinazione è una di tali azioni. Quindi essa non risiede nei predestinati. Ma (soltanto) la sua esecuzione, che si riversa sulle creature, pone in esse un qualche effetto.

2. Destinazione, talora significa il trasferimento concreto di un soggetto verso un termine, e in questo caso la destinazione non riguarda se non quello che esiste. Altre volte destinazione si prende per indicare il trasferimento ideato dalla mente, come quando si dice che noi destiniamo quello che con la mente fermamente proponiamo. In questo secondo senso si dice nei Maccabei che "Eleazaro destinò (cioè risolse) di non ammettere mai cose illecite per amore della vita". Intesa così, destinazione può riguardare ciò che non esiste. Tuttavia la predestinazione, in ragione dell'antiorità che implica, può (sempre) riguardare ciò che non esiste in qualsiasi senso si prenda la parola destinazione.

3. Vi è una duplice preparazione. L'una del paziente per ricevere l'azione; e tale preparazione si trova in colui che è preparato. L'altra è la preparazione dell'agente, perché possa agire: questa è nell'agente. Ora, la predestinazione è una preparazione di questa seconda specie, nel senso che un agente di natura intellettuale si dice che si prepara ad agire in quanto concepisce innanzi l'opera che deve essere compiuta. In questo senso Dio si è preparato da tutta l'eternità a predestinare, ideando il disegno di indirizzare alcuni alla salvezza.

4. La grazia non entra nella definizione della predestinazione come se ne fosse elemento essenziale: ma perché la predestinazione importa una relazione alla grazia, come di causa all'effetto e di atto all'oggetto. Quindi non ne segue che la predestinazione sia qualche cosa di temporale.

## ARTICOLO 3

### **Se Dio riprovi qualcuno**

SEMBRA che Dio non riprovi nessuno. Infatti:

1. Non si può riprovare colui che si ama. Ora, Dio ama tutti gli uomini, come dice la Sacra Scrittura: "Ami invero gli esseri tutti e nulla abomini di quanto hai creato". Dunque Dio non riprova nessun uomo.
2. Se Dio riprovasse qualcuno bisognerebbe (concedere) che tra la riprovazione ed i reprobati ci fosse la stessa relazione che passa tra la predestinazione ed i predestinati. Ora, la predestinazione è causa della salvezza dei predestinati. Dunque la riprovazione sarà la causa della perdizione dei reprobati. Ma questo è falso, poiché, come dice la Scrittura: "La tua perdizione viene da te, o Israele; da me viene soltanto il tuo aiuto". Dunque Dio non riprova alcuno.
3. A nessuno si può imputare ciò che non può evitare. Ma se Dio riprovasse qualcuno, questi non potrebbe evitare la perdizione; perché sta scritto: "Considera le opere di Dio: come niuno possa raddrizzare ciò che egli disprezzò". Non si potrebbe dunque imputare agli uomini se vanno perduti. E questo è falso. Dunque Dio non riprova alcuno.

IN CONTRARIO: Dice la Sacra Scrittura: "Io ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù".

RISPONDO: Dio riprova alcuni. Infatti abbiamo già detto che la predestinazione è una parte della provvidenza. Si è anche dimostrato che la provvidenza può ragionevolmente permettere qualche deficienza nelle cose ad essa sottoposte. Dunque, siccome gli uomini vengono indirizzati alla vita eterna dalla provvidenza divina, appartiene ad essa il permettere che alcuni manchino di raggiungere questo fine. E ciò si dice riprovare.

Quindi come la predestinazione è parte della provvidenza relativamente a coloro che da Dio vengono ordinati alla salvezza eterna; così la riprovazione è parte della divina provvidenza rispetto a coloro che non raggiungono tale fine. Quindi la riprovazione non dice soltanto prescienza: ma vi aggiunge concettualmente qualche cosa, come abbiamo già visto per la provvidenza. Difatti, come la predestinazione include la volontà di conferire la grazia e la gloria, così la riprovazione include la volontà di permettere che qualcuno cada nella colpa, e (la volontà) di infliggere la pena della dannazione per il peccato.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dio ama tutti gli uomini, anzi ama tutte le creature, in quanto a tutti gli esseri vuole del bene: non a tutti però vuole ogni bene. Perciò quando ad alcuni non vuole il bene della vita eterna, si dice che li ha in odio, o che li riprova.
2. Quanto al modo di causare, la riprovazione si comporta altrimenti dalla predestinazione. La predestinazione, infatti, è causa tanto di ciò che è atteso dai predestinati nella vita futura, cioè della gloria, quanto di ciò che da essi è percepito nel presente, cioè della grazia. La riprovazione invece non è causa di ciò che si verifica nella vita presente, cioè della colpa; ma solo causa dell'abbandono da parte di Dio. È però causa di quel che sarà inflitto nel futuro, cioè della pena eterna. Ma la colpa proviene dal libero arbitrio di colui che è riprovato ed abbandonato dalla grazia. E così si avvera il detto del profeta: "La tua perdizione proviene da te, o Israele".
3. La riprovazione di Dio non riduce affatto le capacità dei reprobati. Quindi, quando si dice che i reprobati non possono ottenere la grazia, si deve intendere non di una impossibilità assoluta, ma di una impossibilità ipotetica. In questo stesso senso abbiamo detto sopra che è necessario che il predestinato si salvi, cioè di necessità ipotetica, la quale non toglie il libero arbitrio. Perciò, sebbene uno che è riprovato da Dio non possa ottenere la grazia, tuttavia dipende dal suo libero arbitrio che cada in questo o in quel peccato. Giustamente dunque gli viene imputato a colpa.

## ARTICOLO 4

### **Se i predestinati siano eletti da Dio**

SEMBRA che i predestinati non siano eletti da Dio. Infatti:

1. Dionigi dice che Dio diffonde la sua bontà, come il sole sponde la sua luce su tutti i corpi, senza scelta. Ora, la bontà di Dio viene comunicata in modo speciale ad alcuni con la partecipazione della grazia e della gloria. Dunque Dio senza scelta (o elezione) dà la grazia e la gloria. E questo è il compito della predestinazione.
2. L'elezione riguarda cose esistenti. Mentre la predestinazione, che risale all'eternità, concerne anche esseri che non esistono. Dunque alcuni sono



predestinati senza elezione.

3. L'elezione indica una certa discriminazione, mentre Dio, al dire di S. Paolo, "vuole che tutti gli uomini siano salvati". Dunque la predestinazione, la quale preordina gli uomini alla salvezza, avviene senza elezione.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma: "Ci ha eletti in lui prima della creazione del mondo".

RISPONDO: La predestinazione concettualmente presuppone l'elezione, la quale presuppone l'amore. La ragione di ciò è che la predestinazione, come è stato detto, è parte della provvidenza. La provvidenza, poi, come anche la prudenza, è il piano esistente nell'intelletto che dispone la destinazione di alcuni esseri al fine, come sopra fu detto. Ora, non si comanda la destinazione di un qualche cosa al fine, se non precede la volizione del fine. Per cui la predestinazione di alcuni alla salvezza eterna presuppone, logicamente, che Dio voglia la loro salvezza. Ora, questa volontà comprende l'elezione e l'amore. L'amore, in quanto Dio vuole ad essi il bene che è la salvezza eterna, giacché, come abbiamo detto altrove, amare vuol dire volere un bene a qualcuno; l'elezione, poi, in quanto (Dio) vuole tale bene ad alcuni a preferenza di altri, giacché alcuni li riprova, come sopra si è detto.

Però l'elezione e l'amore in Dio hanno una disposizione diversa che in noi; perché in noi la volontà amando non crea il bene; ma dal bene che già esiste siamo incitati ad amare. E perciò scegliamo uno per amarlo, e quindi in noi l'elezione precede l'amore. In Dio è tutto il contrario. Infatti la sua volontà, con la quale amando vuole a qualcuno un bene, è causa che questo bene sia posseduto da costui a preferenza di altri. E così è evidente che l'amore è logicamente presupposto all'elezione, e l'elezione alla predestinazione. Per conseguenza tutti i predestinati sono amati ed eletti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Se si considera genericamente l'effusione della bontà divina, Dio comunica la sua bontà senza elezione, perché non vi è un essere che non partecipi un qualche cosa della sua bontà, come si è già detto. Ma se si considera il dono di questo o di quel bene in particolare, allora Dio non distribuisce senza elezione, perché dà a certuni dei beni che non dà ad altri. E così nel conferimento della grazia e della gloria interviene l'elezione.

2. Quando la volontà di colui che sceglie è portata a eleggere dal bene preesistente nell'oggetto, allora l'elezione verte necessariamente su cose già esistenti; così avviene nella nostra scelta. Ma in Dio è ben altrimenti, come si è detto. E perciò, osserva S. Agostino, "Dio elegge cose non ancora esistenti, eppure chi sceglie non c'è pericolo che sbagli".

3. Come già abbiamo spiegato, Dio vuole che tutti gli uomini si salvino con volontà antecedente, che non è volontà assoluta, ma condizionata; non già con volontà conseguente, che è un volere in modo assoluto.

## ARTICOLO 5

### **Se la previsione dei meriti sia la causa della predestinazione**

SEMBRA che la previsione dei meriti sia la causa della predestinazione. Infatti:

1. Dice l'Apostolo: "Quelli che egli ha preconosciuto li ha anche predestinati". E la Glossa di S. Ambrogio commentando le parole: "Avrò misericordia di chiavrò misericordia", dice: "Concederò la mia misericordia a colui che io prevedo che tornerà a me con tutto il cuore". Dunque la previsione dei meriti è la causa della predestinazione.

2. La predestinazione divina essendo, come dice S. Agostino, "un proposito di misericordia", include il divino volere, che non può essere irragionevole. Ora, non vi può essere altra ragione della predestinazione all'infuori della previsione dei meriti. Dunque essa è la causa della predestinazione.

3. "In Dio", ci assicura l'Apostolo, "non c'è ingiustizia". Ora sembra cosa ingiusta dare a esseri uguali cose disuguali. E gli uomini sono precisamente tutti uguali, sia quanto alla natura, sia quanto al peccato originale: la loro disuguaglianza è soltanto rispetto al merito o demerito delle proprie azioni. Perciò Dio non prepara agli uomini un trattamento disuguale, predestinando e riprovando, se non a causa della previsione dei differenti meriti.

IN CONTRARIO: Dice l'Apostolo: "Egli ci salvò non per opere di giustizia fatte da noi, ma secondo la sua misericordia". Ora, come ci ha salvati, così aveva predestinato di salvarci. Non è dunque la previsione dei meriti la causa della predestinazione.

RISPONDO: La predestinazione include la volontà, come abbiamo visto; perciò bisogna ricercare la ragione della predestinazione come si ricerca quella della volontà divina. Ma abbiamo detto che non si può assegnare una causa alla divina volontà in quanto atto volitivo; ma le si può assegnare (se si considerano) gli oggetti della volizione, perché Dio può volere una cosa a causa di un'altra. Non c'è stato, dunque, nessuno così pazzo da dire che i meriti sono la causa della divina predestinazione cioè dell'atto del predestinante. La questione è un'altra, vale a dire, se la predestinazione, nei suoi effetti, abbia una causa. E questo è come domandarsi se Dio abbia preordinato di dare gli effetti della predestinazione ad uno in vista dei suoi meriti.

Ci furono, dunque, dei teologi i quali sostenevano che gli effetti della predestinazione per alcuni furono prestabiliti a causa di meriti acquistati in un'altra vita anteriore. Tale fu l'opinione di Origene, il quale riteneva che le anime umane fossero state create tutte (insieme) dapprincipio, e che secondo la diversità delle loro opere avrebbero sortito uno stato diverso in questo mondo, unite che fossero a dei corpi. Senonché, tale opinione è esclusa dall'Apostolo che (parlando di Esaù e di Giacobbe) dice: "non essendo ancora nati, e non avendo fatto nulla né di bene né di male non dalle opere, ma dal volere di chi chiama fu detto che il maggiore sarà servo del minore".

Ma ci furono altri i quali opinarono che motivo e causa degli effetti della predestinazione sono i meriti acquistati in questa vita. I Pelagiani, infatti, sostennero che l'inizio dell'agire meritorio proviene da noi, il compimento da Dio. E così accade che gli effetti della predestinazione siano concessi a uno piuttosto che ad un altro, perché il primo vi ha dato inizio preparandosi, e l'altro, no. - Ma contro questa opinione stanno le parole dell'Apostolo: "non siamo in grado di pensare alcunché da noi, come fosse da noi". Ora, non è possibile trovare un principio (operativo) anteriore al pensiero. Quindi non si può affermare che in noi esista quell'inizio che sia causa degli effetti della predestinazione.

Vi furono quindi altri i quali insegnarono, che la causa della predestinazione sono i meriti che seguono l'effetto della predestinazione, intendendo dire che Dio dà la grazia ad alcuno, ed ha preordinato di dargliela, appunto perché ha previsto che se ne servirà bene. È come se un re donasse ad un soldato un cavallo, sapendo che ne userà a dovere. - Ma costoro evidentemente hanno distinto ciò che viene dalla grazia da ciò che proviene dal libero arbitrio, come se un medesimo effetto non potesse derivare da entrambi. È chiaro infatti che quanto viene dalla grazia è un effetto della predestinazione: e quindi non può considerarsi come causa della predestinazione, essendo incluso nella predestinazione. Se dunque qualche altra cosa, da parte nostra, fosse la ragione della predestinazione, questo qualche cosa sarebbe estraneo all'effetto della predestinazione. Ora, non si può distinguere ciò che proviene dal libero arbitrio da ciò che proviene dalla predestinazione, come non si può mai distinguere quello che deriva dalla causa seconda da ciò che deriva dalla causa prima: poiché la provvidenza, come è stato già detto, produce i suoi effetti mediante le operazioni delle cause seconde. Perciò anche le azioni compiute dal libero arbitrio derivano dalla predestinazione.

E allora dobbiamo dire, concludendo, che possiamo considerare l'effetto della predestinazione in due maniere. Primo, in particolare. E sotto questo aspetto, niente impedisce che un effetto non sia causa e ragione di un altro: cioè l'ultimo può essere causa del primo come causa finale; il primo può essere causa del secondo come causa meritoria, la quale corrisponde a (quel genere di causalità chiamato) disposizione della materia. Come quando diciamo, p. es., che Dio ha stabilito di dare ad alcuno la gloria a motivo dei suoi meriti; e che ha decretato di dargli la grazia perché si meritasse la gloria. - In un secondo modo si può considerare l'effetto della predestinazione, cioè in generale. E allora è impossibile che tutti gli effetti della predestinazione, considerati in blocco, abbiano una qualche causa da parte nostra; perché qualsiasi cosa è nell'uomo che lo porti verso la salvezza, è compresa totalmente sotto l'effetto della predestinazione, persino la preparazione alla grazia; e difatti ciò non avviene se non mediante l'aiuto divino, secondo le parole della Scrittura: "Convertitevi, a te, Signore, e ci convertiremo". Invece, considerata così nei suoi effetti, la predestinazione ha come causa la divina bontà, alla quale l'effetto totale della predestinazione è ordinato come al suo fine, e dalla quale procede come dal suo primo principio motore.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uso previsto della grazia non è la causa della concessione di essa, altro che nell'ordine della causa finale, come abbiamo spiegato.
2. La predestinazione, considerata in generale, nei suoi effetti, ha per causa la stessa divina bontà. Se poi si considera in particolare, un effetto è causa dell'altro, come si è spiegato.
3. Dalla stessa bontà divina si può derivare la ragione della predestinazione di alcuni e della riprovazione di altri. Si dice, infatti, che Dio ha creato tutte le cose a motivo della sua bontà, affinché la sua bontà fosse rappresentata in tutti gli esseri. È poi necessario che la divina bontà, la quale in sé è una e semplice, sia rappresentata nelle cose sotto varie forme; perché le cose create non possono raggiungere la divina semplicità. E quindi per la perfezione dell'universo si richiedono vari gradi nelle cose: alcune dovranno occupare un posto elevato nell'universo, ed altre un luogo infimo. E perché si conservi questa multiforme varietà di gradi, Dio permette che avvengano alcuni mali, in modo che non siano impediti molti beni, come sopra abbiamo visto.

Perciò, consideriamo ora tutto il genere umano alla stregua dell'universo. Dio volle che tra gli uomini alcuni, da lui predestinati, rappresentassero la sua bontà sotto l'aspetto della misericordia, e usò ad essi misericordia, e che altri, da lui riprovati, (rappresentassero la sua bontà) sotto l'aspetto della giustizia, e li sottopose alla punizione. Questo è il motivo per cui Dio elegge alcuni, ed altri riprova. L'Apostolo stesso assegnò una tale causa con le seguenti parole: "Dio volendo mostrare l'ira sua", cioè la giustizia vendicativa, "e far riconoscere che egli può, tollero", cioè permise, "con molta longanimità dei vasi d'ira pronti per la perdizione, anche al fine di manifestare la ricchezza della sua gloria verso i vasi della misericordia, già preparati per la gloria". E in un altro luogo egli afferma: "In una grande casa non vi sono soltanto vasi d'oro e d'argento, ma anche di legno e d'argilla; gli uni a uso d'onore, gli altri a uso vile".

Ma il fatto che elegge questi alla gloria e riprova quelli, non ha altra causa che la divina volontà. Perciò S. Agostino dice: "Se non vuoi errare, non voler giudicare perché attiri a sé l'uno e non attiri l'altro". Così pure, nella natura si può trovare la ragione perché Dio, pur nell'uniformità della materia prima, ha creato una parte di essa sotto la forma di fuoco, un'altra sotto la forma di terra; perché cioè vi fosse varietà di specie nella natura. Ma che questa parte di materia prima sia sotto la forma di fuoco e l'altra sotto la forma di terra, dipende esclusivamente dalla divina volontà. Come dipende esclusivamente dalla volontà del muratore che una data pietra sia in questa parte della parete e una seconda da un'altra parte: sebbene la regola dell'arte richieda che alcune pietre siano collocate qua ed altre là.

Né per questo, tuttavia, Dio è ingiusto dal momento che riserva cose disuguali ad esseri non disuguali. Sarebbe contro le norme della giustizia, se l'effetto della predestinazione fosse dato per debito e non per grazia. Ma quando si tratta di cose che si danno per grazia, ciascuno può dare a suo piacimento a chi vuole, più o meno, senza pregiudizio della giustizia, purché a nessuno sottragga quello che gli è dovuto. È ciò che dice il padre di famiglia (della parabola evangelica): "Prendi il tuo, e vattene. Non mi è permesso di fare quel che voglio?".

## ARTICOLO 6

### Se la predestinazione sia infallibile

SEMBRA che la predestinazione non sia infallibile. Infatti:

1. S. Agostino nel commentare le parole dell'Apocalisse, "tieni saldo quello che hai, affinché nessuno prenda la tua corona", dice: "Un altro non la prenderà, se costui non l'avrà perduta". Si può, dunque, acquistare e perdere la corona, che è effetto della predestinazione. La predestinazione dunque non è infallibile.
2. Fatta l'ipotesi di una cosa possibile, non segue alcun impossibile. Ora, è possibile che un predestinato, Pietro, pecchi, e subito venga ucciso. In questa ipotesi l'effetto della predestinazione sarebbe frustrato. E la cosa non è impossibile. Perciò la predestinazione non è infallibile.
3. Ciò che Dio poteva, lo può ancora. Ma Dio poteva non predestinare chi ha predestinato. Dunque ora può non predestinarlo. Dunque la predestinazione non è sicura.

IN CONTRARIO: Su quel testo paolino, "quelli che egli ha preconosciuto li ha anche predestinati", la Glossa dice: "La predestinazione è la previsione e la preparazione dei benefici di Dio, per cui son certissimamente salvati coloro che si salvano".

RISPONDO: La predestinazione certissimamente ed infallibilmente ottiene il suo effetto, né tuttavia, importa necessità, in modo cioè che il suo effetto provenga necessariamente. Infatti sopra abbiamo dimostrato che la predestinazione è una parte della provvidenza. Ora, non tutto ciò che è soggetto alla provvidenza è reso necessario; ma alcune cose accadono in modo contingente, secondo la natura delle cause prossime, che la divina provvidenza ha posto per produrre tali effetti. Tuttavia l'ordine della provvidenza è infallibile, come sopra si è dimostrato. Così, è ugualmente sicuro l'ordine della predestinazione; e nondimeno non è abolito il libero arbitrio da cui deriva che l'effetto della predestinazione si produca in modo contingente.

In proposito bisogna richiamare anche quel che si è detto sopra a riguardo della scienza e della volontà divina, che non tolgono alle cose la loro contingenza, pur essendo esse certissime ed infallibili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In due maniere si può dire che la corona appartenga ad alcuno. Primo, in virtù della divina predestinazione: e in tal senso, nessuno perde la sua corona. Secondo, gli può appartenere per i meriti (acquistati in stato) di grazia: giacché una cosa che abbiamo meritato è in qualche modo nostra. E in questo senso uno può perdere la sua corona per un peccato mortale successivo. Si dice poi che un altro riceve la corona perduta, in quanto prende il posto del primo. Dio, infatti, non permette che alcuni cadano, senza che ne risollevi altri, secondo quel detto di Giobbe: "Egli infrange molti e innumerevoli, e pone degli altri in luogo loro". Così, infatti, in luogo degli angeli decaduti furono sostituiti gli uomini; e in luogo dei Giudei, i Gentili. Colui che sarà stato sostituito ad un altro nello stato di grazia, riceverà la corona di chi è caduto, anche per questo, perché nella vita eterna, nella quale ciascuno godrà tanto del bene da lui stesso compiuto quanto del bene compiuto da altri, godrà del bene che l'altro aveva fatto.
2. Considerata la cosa in se stessa, è possibile che un predestinato muoia in peccato mortale; ma posto (come di fatto è) che sia predestinato, allora è impossibile. Non ne segue perciò che la predestinazione possa fallire.
3. La predestinazione implica la volontà divina. Quindi, come quando Dio vuole qualche cosa creata, questa cosa è necessaria per supposizione, in ragione dell'immutabilità della volontà divina e non in senso assoluto, come abbiamo spiegato; così bisogna dire qui riguardo alla predestinazione. Perciò non si potrà dire che Dio può non predestinare chi ha predestinato, se si prende la proposizione in senso composto; sebbene, parlando assolutamente, Dio possa predestinare o non predestinare. Ma con ciò non si intacca la certezza della predestinazione.

## ARTICOLO 7

### Se il numero dei predestinati sia determinato

SEMBRA che il numero dei predestinati non sia determinato. Infatti:

1. Un numero a cui si può fare un'aggiunta non è determinato. Ora, al numero dei predestinati, come pare, si può fare delle aggiunte: poiché sta scritto: "Il Signore Dio nostro aggiunga ancora a questo numero molte migliaia"; "cioè", dice la Glossa, "il numero stabilito da Dio, il quale sa chi sono i suoi". Dunque il numero dei predestinati non è fisso.

2. Non si può assegnare un motivo per cui Dio preordini gli uomini alla salvezza in un determinato numero piuttosto che in un altro. Ma Dio non fa niente senza un motivo. Dunque il numero di coloro che debbono essere salvati non è già stato fissato da Dio.

3. Le opere di Dio sono più perfette di quelle della natura. Ora, nelle opere della natura il bene si trova nel maggior numero dei casi, i difetti invece ed il male in un minor numero. Se dunque il numero degli eletti fosse stabilito da Dio, i salvati dovrebbero essere più di quelli che finiranno dannati. Ora, dal Vangelo sembra il contrario, infatti si legge: "larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che entrano per essa; stretta è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e pochi sono quelli che la trovano". Dunque il numero di quelli che devono essere salvati non è stato fissato da Dio.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino: "Il numero dei predestinati è fissato e non può essere accresciuto né diminuito".

RISPONDO: Il numero dei predestinati è determinato. Alcuni, però, hanno detto che è determinato formalmente ma non materialmente: come se dicessimo che è stabilito che se ne salverà cento, o mille, non però (che saranno salvati) questi o quelli. Ma ciò distrugge l'infalibilità della predestinazione, della quale abbiamo parlato sopra. E perciò è necessario affermare che il numero dei predestinati è fisso per Dio non solo formalmente, ma anche materialmente.

Ma bisogna osservare che il numero dei predestinati si dice fisso per Dio non solo a motivo della conoscenza, perché cioè egli sa quanti si salveranno (poiché in questo senso per Dio è certo anche il numero delle gocce d'acqua e dei granellini di arena che sono nel mare); ma a motivo di un'elezione e di una determinazione.

Per capir bene ciò, bisogna ricordarsi che ogni agente tende a fare qualche cosa di definito, come si disse quando si parlò dell'infinito. Ora, chiunque intende dare al suo lavoro una misura determinata, fissa un numero nelle parti essenziali di essa, direttamente richieste alla perfezione del tutto. E non stabilisce di proposito un numero determinato per quegli elementi che non si richiedono come principali, ma solo in vista di altri: ne prenderà invece quei tanti che saranno necessari. P. es., un architetto nella sua mente determina le dimensioni di una casa; ne determina il numero degli ambienti che vi vuol fare, come anche le dimensioni delle mura e del tetto: invece non fissa il numero esatto delle pietre, ma ne prende tante quante ne abbisognano per dare alle mura le dimensioni volute.

Ebbene, così bisogna considerare l'azione di Dio rispetto all'universo, che è la sua opera. Dio ha prestabilito quali proporzioni dovesse avere l'universo, e quale fosse il numero conveniente alle parti essenziali del creato, quelle cioè che in qualche modo sono ordinate alla perpetuità; cioè quante sfere, quante stelle, quanti elementi, quante specie di cose. Invece gli individui corruttibili non sono ordinati al bene dell'universo come parti principali, ma vi concorrono come parti secondarie, in quanto per mezzo di essi si conserva la specie. Perciò, sebbene Dio conosca il numero di tutti gli individui, non è prestabilito da Dio proprio di proposito il numero dei buoi, delle zanzare e simili; ma la divina provvidenza ne ha prodotti tanti, quanti ne bastano per la conservazione delle specie.

Ora, fra tutte le creature, in modo principale conferiscono al bene dell'universo le creature ragionevoli, che, in quanto tali, sono incorruttibili; ed in modo anche più speciale quelle (tra esse) che conseguono la beatitudine, perché esse più immediatamente raggiungono l'ultimo fine. Quindi il numero dei predestinati è rigorosamente definito per Dio, non solo perché conosciuto, ma anche perché voluto come una delle cose più importanti da lui prestabilite. - Ma non può parlarsi proprio allo stesso modo del numero dei reprobati, che sono da Dio preordinati per il bene degli eletti, per i quali tutto coopera al bene.

Quanto poi al numero di tutti i predestinati, quale sia, alcuni hanno detto che si salveranno tanti uomini quanti angeli decadde. Altri, invece, dicono che se ne salveranno tanti, quanti sono gli angeli che perseverarono. Altri, infine, che si salveranno tanti, quanti furono gli angeli decaduti, e in più tanti altri, quanti furono gli angeli creati. Ma è meglio dire che "soltanto a Dio è noto il numero degli eletti da collocarsi nella felicità suprema".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Questo testo della Scrittura va inteso di coloro che Dio ha prestabilito per il conferimento della grazia nel tempo presente. Il numero di costoro, infatti, può crescere o diminuire, ma non il numero dei predestinati.

2. La quantità di una parte trova la sua ragione nella proporzione che essa ha col tutto. E così c'è un motivo per cui Dio creò tante stelle, tante specie di cose, e predestinò tanti uomini, ed è (precisamente) la proporzione di queste parti principali con la perfezione dell'universo.

3. Un bene proporzionato alla comune condizione della natura si trova nel maggior numero dei casi; e la deficienza di un tale bene è un'eccezione. Ma il bene che è al di sopra della comune condizione della natura si trova in un numero ristretto; mentre la deficienza di esso si riscontra in un grande numero di casi. Così è chiaro che son di più gli uomini i quali hanno una cognizione sufficiente per regolare le funzioni ordinarie della vita, e in numero assai ridotto quelli che ne sono privi, e che chiamiamo idioti o scemi: ma sono pochissimi, in confronto agli altri, quelli che arrivano ad avere una cognizione profonda dei problemi del pensiero. Siccome, dunque, la beatitudine eterna, consistente nella visione di Dio, supera la comune condizione della natura, specialmente privata com'è della grazia per la corruzione (prodotta) dal peccato originale, sono pochi quelli che si salvano. E proprio in questo si mostra in modo specialissimo la misericordia di Dio, che innalza alcuni a quella salvezza, che la maggioranza (degli uomini) non raggiunge, seguendo il corso ordinario e l'inclinazione della natura.

## Se la predestinazione possa essere aiutata dalle preghiere dei santi

SEMBRA che la predestinazione non possa essere aiutata dalle preghiere dei santi. Infatti:

1. Niente di eterno è preceduto da qualche cosa di temporaneo; e per conseguenza ciò che è temporaneo non può essere di aiuto a quello che è eterno. Ora, la predestinazione è eterna. Quindi, siccome le preghiere dei santi si svolgono nel tempo, non possono essere di giovamento alla predestinazione di qualcuno. Dunque la predestinazione non può essere facilitata dalle preghiere dei santi.
2. Come nessuno ha bisogno di consiglio, se non per deficienza di cognizione, così nessuno ha bisogno di aiuto se non per mancanza di forza. Ora, né l'una né l'altra cosa si può attribuire a Dio nell'atto di predestinare; infatti S. Paolo dice: "Chi aiutò lo Spirito del Signore? O chi fu suo consigliere?". Dunque la predestinazione non è aiutata dalle preghiere dei santi.
3. Essere aiutato ed essere impedito sono sullo stesso piano. Ora, la predestinazione non può essere impedita da alcuno. Dunque non può essere nemmeno aiutata.

IN CONTRARIO: Dice la Scrittura: "Isacco pregò Dio per Rebecca sua moglie e (il Signore) dette a Rebecca di concepire". Ora, da quel concepimento nacque Giacobbe, il quale fu predestinato. D'altra parte, tale predestinazione non si sarebbe avverata se Giacobbe non fosse nato. Dunque la predestinazione si giova delle preghiere dei santi.

RISPONDO: Su questo problema vi furono diversi errori. Alcuni considerando l'infallibilità della predestinazione divina, hanno affermato che le preghiere sono superflue, e così pure qualunque altra cosa fatta per conseguire la salvezza eterna, perché sia che si facciano o che si tralascino, i predestinati la conseguono ed i reprobri non la conseguono. - Ma contro questa opinione stanno tutti gli ammonimenti della Sacra Scrittura, gli incitamenti alla preghiera ed alle opere buone.

Altri hanno sostenuto che con la preghiera si può mutare la divina predestinazione. E questa si dice che fosse l'opinione degli Egiziani, i quali ritenevano che con sacrifici e preghiere si potessero impedire le disposizioni divine, che essi chiamavano fato. - Ma anche questa opinione è in contrasto con la Sacra Scrittura. Infatti si legge: "Il trionfatore di Israele non perdonerà e non si pentirà". E S. Paolo afferma: "I doni e la vocazione di Dio non sono cose che soggiacciono a pentimento".

E quindi dobbiamo ragionare diversamente, perché nella predestinazione ci sono da considerare due elementi: il disegno divino, ed il suo effetto. Quanto, dunque, al primo elemento, in nessuna maniera la predestinazione può ricevere aiuto dalle preghiere dei santi: perché non potrà mai avvenire che uno sia predestinato per le preghiere dei santi. Quanto, poi, al secondo elemento, si può dire che la predestinazione è aiutata dalle preghiere dei santi e dalle altre opere buone; perché la provvidenza, di cui la predestinazione è una parte, non elimina le cause seconde, ma dispone gli effetti in maniera che anche l'ordine delle cause seconde sia compreso sotto di essa. Quindi come è stato provveduto agli effetti naturali preordinando ad essi anche le rispettive cause naturali, senza le quali tali effetti non sarebbero prodotti; così è stata predestinata da Dio la salvezza di uno, in maniera che entro l'ordine della predestinazione viene compreso anche tutto ciò che porta l'uomo alla salvezza, sia le sue proprie preghiere come quelle degli altri, sia le opere buone, sia qualunque altra cosa del genere, senza le quali nessuno può conseguire la salvezza. Quindi i predestinati devono sforzarsi di agire e di pregar bene, perché con questi mezzi l'effetto della predestinazione si compie con certezza. Per questo sta scritto: "Studiatevi sempre più di rendere certa la vostra vocazione ed elezione per mezzo delle buone opere".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Questa ragione vale a dimostrare che la predestinazione non si giova delle preghiere dei santi relativamente al disegno divino (della predestinazione).
2. In due sensi si dice che uno è aiutato da un altro. Primo, in quanto riceve da esso la forza: essere aiutato così è proprio di chi è debole, e quindi non si può prestare a Dio (un tale aiuto). In questo senso vanno intese le parole: "Chi aiutò lo Spirito del Signore?". Secondo, si dice che uno è aiutato da un altro, quando si serve di lui per compiere l'opera propria, come un padrone usa del suo servitore. Ora, Dio è aiutato da noi in questo modo, in quanto noi eseguiamo i suoi ordini, secondo le parole di S. Paolo: "Noi siamo cooperatori di Dio". E ciò non è per difetto della potenza divina, ma perché Dio usa delle cause intermedie per conservare nelle cose la bellezza dell'ordine e anche per comunicare alle creature la dignità di cause.
3. Le cause seconde non possono sottrarsi all'ordinamento della causa prima universale, come si è detto sopra: esse l'eseguono. E perciò la predestinazione può essere aiutata, ma non impedita dalle creature.

## Pars Prima Quaestio 024

Questione 24

Questione 24

### Il libro della vita

Ed ora veniamo a trattare del libro della vita. In proposito si pongono tre quesiti: 1. Che cosa sia il libro della vita; 2. Di quale vita sia libro; 3. Se qualcuno possa essere cancellato dal libro della vita.

#### ARTICOLO 1

#### Se il libro della vita sia la stessa cosa della predestinazione

SEMBRA che il libro della vita non sia la stessa cosa della predestinazione. Infatti:

1. Nella Scrittura si legge: "Tutte queste cose sono il libro della vita"; "cioè", commenta la Glossa, "il nuovo e il vecchio Testamento". Ora, ciò non è la predestinazione. Dunque il libro della vita non si identifica con la predestinazione.
2. S. Agostino dice che il libro della vita "è una certa forza divina, che farà tornare in mente ad ognuno tutte le proprie opere buone e cattive". Ora, la forza divina non pare che si riallacci alla predestinazione, ma piuttosto all'attributo della potenza. Dunque il libro della vita non è la medesima cosa della predestinazione.
3. Alla predestinazione si oppone la riprovazione. Se dunque il libro della vita fosse la predestinazione, dovrebbe esserci anche il libro della morte.

IN CONTRARIO: La Glossa, commentando il seguente versetto dei Salmi, "siano cancellati dal libro dei viventi", afferma: "Questo libro è la conoscenza di Dio, per la quale egli ha predestinato alla vita quelli che ha preconosciuto".

RISPONDO: Si parla in senso metaforico del libro della vita in Dio, per un'analogia desunta dalle cose umane. C'è l'uso tra gli uomini di iscrivere in un libro coloro che sono eletti a qualche ufficio, come i soldati o i consiglieri che una volta erano chiamati Padri coscritti. Ora, appare chiaro da quel che abbiamo già detto, che tutti i predestinati sono eletti da Dio ad avere la vita eterna. Dunque l'iscrizione dei predestinati si chiama libro della vita.

D'altra parte si dice, con una metafora, che è scritto nella mente di qualcuno ciò che egli tiene fisso nella memoria; così, p. es., quando si dice nei Proverbi: "Non dimenticare il mio insegnamento e il tuo cuore custodisca i miei precetti", poco dopo si aggiunge: "Scrivili sulle tavole del tuo cuore". Del resto si scrivono le cose sui libri per venire in aiuto della memoria. Perciò la conoscenza stessa di Dio, con la quale egli ricorda fermamente di aver destinato certuni alla vita eterna, si chiama libro della vita. Come le parole scritte in un libro sono un segno di quanto deve essere effettuato, così la conoscenza divina è per Dio un segno che sta a indicare coloro i quali devono essere condotti alla vita eterna; proprio come dice S. Paolo: "Il fondamento gettato da Dio sta saldo e porta questo sigillo: Il Signore conosce i suoi".

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. (L'espressione) il libro della vita si può prendere in due sensi. Primo, per designare l'iscrizione di coloro che sono eletti alla vita: ed ora parliamo in tal senso del libro della vita. Secondo, si può dire libro della vita la trascrizione delle cose che conducono alla vita. E anche questo in due sensi. O delle cose che bisogna fare: e così possiamo chiamare libro della vita il Nuovo ed il Vecchio Testamento. O delle cose che già furono compiute: e allora possiamo chiamare libro della vita quella forza divina, che farà tornare in mente a ciascuno i propri atti. Così si può chiamare libro della milizia sia quello in cui sono iscritti coloro che sono scelti per il servizio militare, sia quello in cui si insegna l'arte militare, sia quello in cui si narrano le gesta militari.
2. È sciolta così anche la seconda difficoltà.
3. Non c'è l'uso di iscrivere gli scartati, ma solo gli eletti. Perciò alla riprovazione non corrisponde il libro della morte, come alla predestinazione il libro della vita.
4. Il libro della vita differisce dalla predestinazione concettualmente, perché vi aggiunge l'idea di conoscenza, come appare anche dalla Glossa riportata.

## ARTICOLO 2

### **Se il libro della vita riguardi soltanto la vita gloriosa dei predestinati**

SEMBRA che il libro della vita non riguardi soltanto la vita gloriosa dei predestinati. Infatti:

1. Il libro della vita è la conoscenza della vita. Ora, Dio mediante la sua vita conosce ogni altra vita. Dunque il libro della vita concerne la vita divina, e non soltanto la vita dei predestinati.
2. La vita della gloria viene da Dio come la vita naturale. Se dunque la conoscenza della vita gloriosa si chiama libro della vita, dovrà chiamarsi libro della vita anche la conoscenza della vita naturale.
3. Sono eletti alla grazia alcuni che pure non sono eletti alla vita della gloria, come appare chiaro da ciò che è scritto nel Vangelo: "Non ho forse scelto io voi, i Dodici? Eppure uno di voi è un diavolo". Ora, il libro della vita è, come abbiamo detto, l'iscrizione divina degli eletti. Dunque riguarda anche la vita della grazia.

IN CONTRARIO: Il libro della vita è la conoscenza della predestinazione, come abbiamo già detto. Ora, la predestinazione non riguarda la vita della grazia se non in quanto è ordinata alla gloria: giacché non sono predestinati quelli che hanno la grazia e non giungono alla gloria. Il libro della vita dunque riguarda soltanto la gloria.

RISPONDO: Come abbiamo detto, il libro di vita importa una certa iscrizione e conoscenza di coloro che sono eletti alla vita. Ora, uno ha bisogno di essere eletto per ciò che non gli compete secondo la sua natura. E la funzione per la quale viene eletto ha ragione di fine: infatti un soldato non è arruolato o iscritto per portare le armi, ma per combattere; poiché questo è appunto l'ufficio al quale è ordinata la milizia. Ora, il fine che trascende la natura è la vita della gloria, come sopra si è detto. Perciò, a rigore, il libro della vita riguarda la vita della gloria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La vita divina, anche in quanto è vita gloriosa, è naturale per Dio. Quindi riguardo a lui non vi è elezione, e per conseguenza neppure un libro della vita. Noi, infatti, non diciamo che un uomo è eletto ad avere i sensi, o a qualche cosa connessa con la sua natura.
2. Questo chiarisce anche la soluzione della seconda difficoltà. Infatti non si dà elezione, né libro della vita per ciò che riguarda l'esistenza naturale.
3. La vita della grazia non ha ragione di fine, ma di mezzo al fine. Quindi alla vita della grazia uno non si dice eletto se non in quanto la vita della grazia è ordinata alla gloria. E per questo motivo coloro che hanno la grazia e non raggiungono la gloria, non si dicono eletti semplicemente, ma solo sotto un certo aspetto. Così pure non si dicono senz'altro iscritti nel libro della vita, ma solo in qualche modo, in quanto cioè nel disegno e nella conoscenza di Dio è stabilito che essi abbiano un certo ordine alla vita eterna, in forza della partecipazione alla grazia.

## ARTICOLO 3

### **Se qualcuno possa essere cancellato dal libro della vita**

SEMBRA che nessuno possa essere cancellato dal libro della vita. Infatti:

1. S. Agostino dice che "la prescienza di Dio, la quale non può fallire, è il libro della vita". Ora, alla previsione di Dio, come anche alla predestinazione, niente può essere sottratto. Dunque neanche dal libro della vita uno può essere cancellato.
2. Ciò che si trova in un soggetto segue il modo di essere di quest'ultimo. Ora, il libro della vita è qualche cosa di eterno e di immutabile. Dunque tutto ciò che è in esso, non vi si trova temporalmente, ma in maniera immutabile e indelebile.
3. Cancellare è il contrario di scrivere. Ora, nessuno può essere iscritto nuovamente nel libro della vita. Dunque non può esserne neppure cancellato.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Siano cancellati dal libro dei viventi".

RISPONDO: Alcuni sostengono che dal libro della vita nessuno può essere veramente cancellato: ma si usa dire che uno è cancellato secondo l'opinione degli uomini. Nella Sacra Scrittura, infatti comunemente si dice che una cosa accade quando viene ad essere conosciuta. E secondo questo modo di parlare, si afferma che alcuni sono iscritti nel libro della vita, in quanto gli uomini credono che vi siano iscritti, a motivo dello stato di grazia che al

presente scorgono in essi. E quando si vede, in questo mondo o nell'altro, che son decaduti dallo stato di grazia, allora si dice che ne sono cancellati. Tale cancellamento è spiegato così anche nella Glossa alle parole del Salmo: "Siano cancellati dal libro dei viventi".

Ma siccome tra i premi dei giusti vien posto anche quello di non essere cancellato dal libro della vita, secondo il detto dell'Apocalisse, "Chi vince sarà dunque vestito di bianche vesti e non cancellerò il suo nome dal libro della vita"; e le promesse fatte ai santi non esistono soltanto nell'opinione degli uomini; perciò si può dire che essere cancellato, o non essere cancellato dal libro della vita, non va riferito soltanto all'opinione degli uomini, ma anche alla realtà. Il libro della vita, infatti, è l'iscrizione degli esseri destinati alla vita eterna. Ora, uno può essere ordinato alla vita eterna in due maniere: cioè, in forza d'una predestinazione divina, e questo ordinamento non può mancare; e in forza della grazia. Difatti chiunque ha la grazia di suo è degno della vita eterna. Ma questa connessione talora fallisce: perché alcuni, pur essendo ordinati, a motivo della grazia ricevuta, a possedere la vita eterna, tuttavia non la raggiungono per il peccato mortale. Quelli, perciò, che sono ordinati ad avere la vita eterna in forza della divina predestinazione, sono iscritti senz'altro nel libro della vita: perché vi sono iscritti come persone che avranno la vita eterna in se stessa. E questi non saranno mai cancellati dal libro della vita. Ma quelli che sono ordinati a possedere la vita eterna, non per divina predestinazione, ma solo in forza della grazia, non si dicono senz'altro iscritti nel libro della vita, ma solo in certo senso: perché iscritti come chiamati ad avere la vita eterna, non in se stessa, ma nella sua causa. E questi ultimi possono essere cancellati dal libro della vita: non nel senso che tale cancellatura si riferisca alla conoscenza di Dio, come se Dio prima conosca qualche cosa e poi non la conosca più; ma relativamente alla cosa conosciuta, vale a dire perché Dio sa che uno prima era ordinato alla vita eterna e poi non lo sarà più, per aver perso la grazia.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La cancellatura (che si può verificare) nel libro della vita non va riferita alla prescienza (divina), come se in Dio avvenisse un mutamento; ma alle persone preconosciute, le quali possono cambiare, come si è spiegato.
2. Sebbene le cose esistano in Dio in maniera immutabile, in se stesse sono mutevoli. E a questa mutabilità si riferisce l'essere cancellati dal libro della vita.
3. Come si dice che uno è cancellato dal libro della vita, così si può dire che vi è nuovamente iscritto: o secondo l'opinione degli uomini, o in quanto comincia, per la grazia, ad avere nuovamente ordine alla vita eterna. Tutto ciò cade sotto la conoscenza divina, ma non come cosa nuova.



## Pars Prima Quaestio 025

Questione 25

Questione 25

### La potenza di Dio

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

#### Se in Dio vi sia la potenza

SEMBRA che in Dio non vi sia la potenza. Infatti:

1. 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.
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.
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.
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.

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

RISPONDO: 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.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. 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.
2. 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.
3. 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.

4. 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

### **Se la potenza di Dio sia infinita**

SEMBRA che la potenza di Dio non sia infinita. Infatti:

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

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

1. 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.
2. 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.
3. 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

### **Se Dio sia onnipotente**

SEMBRA che Dio non sia onnipotente. Infatti:

1. 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.

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

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.

4. La Glossa, commentando il detto paolino, "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.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo sta scritto: "Non vi è parola alcuna che sia impossibile a Dio".

RISPONDO: 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, 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. 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. 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: "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: 1. 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.

2. 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 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". 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. 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.

3. 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: non potendo condonare i peccati a suo piacimento chi è sottoposto alla legge di un superiore. - 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. - 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.

4. Il possibile si dice assoluto non rispetto alle cause superiori, né riguardo alle cause inferiori; ma in se stesso. 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 direttamente solo da Dio, come creare, giustificare, e simili, si dicono possibili in rapporto alla causa suprema; 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. 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

##### **Se Dio possa fare che le cose passate non siano state**

SEMBRA che Dio possa fare che le cose passate non siano state. Infatti:

1. 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.

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.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

1. 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.

2. 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.

3. 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

##### **Se Dio possa fare quello che non fa**

SEMBRA che Dio non possa fare se non quello che fa. Infatti:

1. 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.

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.

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.

IN CONTRARIO: Sta scritto nel Vangelo: "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.

RISPONDO: 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 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. - 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.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. 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; 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.

2. 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".

3. 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

##### **Se Dio possa fare migliori le cose che fa**

SEMBRA che Dio non possa fare migliori le cose che fa. Infatti:

1. 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.

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma che "Dio può fare tutto, ben al di là di quel che noi domandiamo o pensiamo".

RISPONDO: 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:

1. Quando si dice che Dio può fare una cosa meglio di come l'ha fatta, se la parola meglio si prende come nome, l'espressione è vera, perché (Dio) di qualsiasi cosa può farne un'altra migliore. La medesima cosa poi in qualche modo la può fare migliore, e in qualche modo no, come abbiamo spiegato. Se poi il termine meglio si prenda come avverbio, e designi il modo di agire da parte di chi opera, in tal caso Dio non può far meglio di come fa: perché non può agire con maggiore sapienza e bontà. Se invece designi il modo di essere della cosa fatta, allora Dio può farla meglio; perché può dare alle cose che ha fatto un miglior modo di essere per quel che riguarda gli elementi accidentali, sebbene non lo possa quanto agli elementi essenziali.

2. 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.

3. 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.

4. 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.

## **Pars Prima Quaestio 026**

Questione 26

Questione 26

### **La beatitudine di Dio**

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

##### **Se a Dio spetti la beatitudine**

SEMBRA che a Dio non spetti la beatitudine. Infatti:

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

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.

IN CONTRARIO: Scrive l'Apostolo: "...che, nei tempi stabiliti, opererà il beato e unico sovrano, Re dei re e Signore dei signori".

RISPONDO: 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:

1. 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.

2. 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

##### **Se Dio sia beato di una beatitudine d'indole intellettuale**

SEMBRA che Dio non sia beato di una beatitudine d'indole intellettuale. Infatti:

1. 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.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

1. 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.

2. 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

#### **Se Dio sia la beatitudine di ogni beato**

SEMBRA che Dio sia la beatitudine di ogni beato. Infatti:

1. 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.

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.

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

RISPONDO: 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. 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.

2. 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: p. es., per l'avarò 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.

### ARTICOLO 4

#### **Se nella beatitudine di Dio sia inclusa ogni altra beatitudine**

SEMBRA che la beatitudine di Dio non includa ogni altra beatitudine. Infatti:

1. 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.



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.

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

RISPONDO: 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:

1. 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.

2. 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.

## Pars Prima Quaestio 027

Questione 27

Questione 27

### Origine o processioni delle Persone divine

Dopo aver considerato ciò che riguarda l'unità dell'essenza divina, resta da vedere quello che riguarda la trinità delle Persone. E siccome le Persone divine si distinguono per le loro relazioni d'origine, secondo l'ordine della materia, si tratterà prima dell'origine o processioni, poi delle relazioni di origine, e in terzo luogo delle Persone.

Sulla processione si pongono cinque quesiti: 1. Se in Dio vi siano processioni; 2. Se qualcuna di queste processioni si possa dire generazione; 3. Se oltre la generazione vi sia in Dio qualche altra processione; 4. Se quest'altra non possa anch'essa dirsi generazione; 5. Se in Dio vi siano solo due processioni.

#### ARTICOLO 1

##### Se in Dio vi siano processioni

SEMBRA che in Dio non vi possa essere alcuna processione. Infatti:

1. Processione significa movimento e precisamente movimento verso l'esterno. Ma in Dio non vi è nulla che sia mobile o esterno. Quindi neppure vi è processione.
2. Ciò che procede è diverso da quello da cui procede. Ora in Dio non c'è nulla di diverso, ma somma semplicità. Perciò in Dio non c'è alcuna processione.
3. Il procedere da altri pare che ripugni al concetto di primo principio. Ma, come si è provato più sopra, Dio è il primo principio. Quindi in lui non vi può essere alcuna processione.

IN CONTRARIO: Il Signore dice: "Io procedo da Dio".

RISPONDO: La Sacra Scrittura, trattando di Dio, usa parole esprimenti processione. Questa processione però fu intesa in diversi modi. Alcuni la intesero come processione degli effetti dalle cause. E così la intese Ario, il quale diceva che il Figlio procede dal Padre come sua prima creatura, e lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio come creatura di entrambi. - Ma allora né il Figlio sarebbe vero Dio, né lo Spirito Santo. Questo però è in contrasto con ciò che vien detto del Figlio: "affinché siamo nel vero suo Figlio. Questi è il vero Dio". E dello Spirito Santo è detto: "Non sapete che il corpo vostro è tempio dello Spirito Santo?". Ora, avere un tempio spetta a Dio solo.

Altri invece presero la processione nel senso che le si dà quando si dice che la causa procede nel suo effetto, o in quanto lo produce o in quanto gli imprime la propria somiglianza. In questo senso la interpretò Sabellio, il quale affermava che lo stesso Dio Padre è detto Figlio in quanto prese carne dalla Vergine. E diceva che è anche Spirito Santo in quanto santifica e vivifica l'uomo. - Questo senso però è escluso da ciò che il Signore dice di se stesso: "Il Figlio non può far nulla da sé solo"; e da molte altre espressioni le quali mostrano che il Figlio non è lo stesso che il Padre.

Ora, se si guarda bene, si vede che tanto l'uno che l'altro presero il termine processione nel senso di moto tendente all'esterno: quindi né l'uno né l'altro ammise la processione in Dio stesso. Essendo però ogni processione la conseguenza di qualche azione, come dall'azione che tende a un oggetto esteriore deriva una processione all'esterno; così dall'azione che resta nell'agente si ha una processione che resta nell'interno stesso dell'agente. E questo si vede molto chiaramente nell'intelletto, la cui azione, cioè l'intendere, rimane in chi intende. Difatti, in chiunque intende, per ciò stesso che intende, c'è qualcosa che procede in lui, ed è il concetto (l'idea) della cosa intesa, la quale sgorga dall'attività della mente e dalla nozione della cosa intesa. È questo concetto, o idea, che viene espresso esternamente con la voce: e vien detto verbo mentale e ne è segno il verbo orale o parola.

Ora, essendo Dio al di sopra di tutte le cose, ciò che si dice di lui non va inteso per analogia con le creature inferiori, ma con le superiori, cioè con le sostanze intellettuali; e per di più anche le similitudini desunte da esse sono insufficienti a rappresentare le cose divine. Perciò la processione (divina) non va presa nello stesso senso di quella che si verifica nei corpi con moto locale, o con l'azione transitiva di una causa su oggetti esteriori, come quella del fuoco sulla cosa scaldata; ma piuttosto come una emanazione intellettuale, quale è quella del verbo mentale che resta nella mente che lo esprime. E in questo stesso senso la fede cattolica ammette delle processioni in Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento ha valore per la processione che è moto locale o conseguenza di azione tendente a materia esterna o ad effetto esteriore: ma non è di questo genere la processione che si ammette in Dio, come si è spiegato.

2. Ciò che procede per processione all'esterno, deve essere diverso dal principio da cui procede. Ma ciò che procede interiormente per processo intellettuale non occorre che sia diverso: anzi, quanto più perfettamente procede, tanto più si identifica con ciò da cui procede. Infatti è chiaro che quanto più perfettamente una cosa si intende, tanto più intima resta a chi la intende e più unificata (al principio da cui procede). Infatti tanto più una cosa si identifica con l'intelletto, quanto più l'intelletto attualmente la intende. Perciò siccome l'intendere di Dio è al vertice della (attualità o) perfezione, come si è già detto, necessariamente il verbo divino è una cosa stessa col principio da cui procede, senza ombra di diversità.

3. Procedere da un principio, come qualcosa di estraneo e diverso da esso, ripugna al concetto di primo principio: invece procedere come qualcosa di intimo e senza alcuna diversità, in maniera intellettuale, è incluso nel concetto di primo principio. Difatti quando diciamo che l'architetto è principio dell'edificio, nel concetto di questo principio è inclusa l'idea (dell'edificio, cioè) della sua arte: e se l'architetto fosse il primo principio, tale idea sarebbe inclusa nell'idea di primo principio. Ora Dio, che è il primo principio delle cose, sta ad esse come un artefice sta alle sue opere.

## ARTICOLO 2

### Se in Dio qualche processione possa dirsi generazione

SEMBRA che nessuna processione in Dio si possa dire generazione. Infatti:

1. La generazione è una mutazione dal non essere all'essere, cioè l'opposto della corruzione; ed il soggetto ad esse comune è la materia. Ma niente di tutto questo conviene a Dio. Quindi nella divinità non vi può essere generazione.

2. La processione che c'è in Dio è di ordine intellettuale, come si è spiegato. Ma tale processione in noi non si dice generazione. Quindi neppure in Dio.

3. Ogni cosa generata riceve il suo essere dal generante. Dunque l'essere, in ogni cosa generata, è un essere ricevuto. Ma l'essere ricevuto non è di per sé sussistente. Ora, siccome l'essere divino, come si è già dimostrato, è per sé sussistente, ne segue che nessuna cosa generata ha l'essere divino. Quindi non si può dire che in Dio ci sia generazione.

IN CONTRARIO: Sta scritto nei Salmi: "Io oggi ti ho generato".

RISPONDO: In Dio la processione del verbo si chiama generazione. Per chiarire questo punto si deve notare che la parola generazione la usiamo in due sensi. Primo, in un senso vago, e si estende a tutte le cose generabili e corruttibili. E così la generazione non è altro che una mutazione dal non essere all'essere. Secondo, in senso proprio (da applicarsi ai viventi: e così la generazione significa l'origine di un vivente da un altro come da principio vivente ad esso congiunto. E questa si dice propriamente nascita. Tuttavia non ogni vivente si dice generato, ma in senso rigoroso soltanto quello che procede per via di somiglianza. Perciò i peli o i capelli non hanno natura di cosa generata e di figlio, ma solo ciò che procede per via di somiglianza. E non basta neppure una somiglianza generica, giacché i vermi che nascono dall'uomo non si dicono generati da lui, né suoi figli sebbene vi sia una somiglianza generica: ma si richiede ulteriormente che proceda come simile nella stessa specie di natura, come l'uomo dall'uomo, il cavallo dal cavallo.

Nei viventi dunque che passano dalla potenza all'atto della vita, vi sono tutti e due i suddetti modi di generazione, come negli uomini e negli animali. Se invece c'è un vivente la cui vita non passa dalla potenza all'atto, dato che in lui ci sia una processione, essa esclude affatto il primo modo di generazione; ma potrà benissimo avere l'altro modo, quello esclusivo dei viventi.

Ed è in questo modo che in Dio la processione del verbo è una generazione. Esso infatti procede per un'azione intellettuale che è operazione vitale, e da un principio congiunto, come si è detto: e secondo una somiglianza perché il concetto dell'intelletto è (immagine o) somiglianza della cosa intesa, e della stessa natura poiché, come si è dimostrato sopra, l'intendere e l'essere in Dio sono la stessa cosa. Perciò la processione del verbo in Dio si dice generazione, e il verbo che così procede si dice Figlio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Questa prima difficoltà proviene dalla generazione presa nel primo senso, in quanto cioè importa un passaggio dalla potenza all'atto. Ma, come già si è detto, non in tal senso si trova in Dio.

2. In noi l'intendere non è la sostanza dell'intelletto: quindi in noi il verbo che procede per l'operazione intellettuale non è della stessa natura dell'intelletto da cui procede. Perciò (a questo suo procedere) non conviene propriamente e completamente l'idea di generazione. L'intendere divino, invece, è la stessa sostanza di colui che intende, come si è dimostrato altrove: perciò il verbo che ne procede, procede come sussistente della stessa natura del suo principio. Per questo esso è detto in senso proprio generato e Figlio. Quindi la Scrittura a significare la processione della Sapienza usa termini appartenenti alla generazione dei viventi, cioè le parole concepimento e parto: è detto infatti in persona della Sapienza divina: "Non esistevano ancora gli abissi e io ero già

concepita; prima dei colli ero partorita". (Quando parliamo) del nostro intelletto usiamo anche la parola concezione, ma solo perché nel nostro verbo mentale c'è la somiglianza della cosa intesa, senza però che vi sia l'identità della natura.

3. Non tutto ciò che si può dire avuto in un soggetto si può anche dire ricevuto: altrimenti non si potrebbe dire che le cose create hanno tutta la loro sostanza da Dio, perché non c'è un soggetto ricettivo di tutta la sostanza. Così, dunque ciò che in Dio è generato ha l'essere dal generante, non però come se quell'essere fosse ricevuto in una materia o soggetto (perché ciò ripugna all'essere divino essenzialmente sussistente); ma si dice avuto in quanto chi procede ha da altri l'essere divino che ha e non perché egli sia altra cosa dall'essere divino. Giacché questo nella sua perfezione contiene ugualmente e il verbo che procede intellettualmente e il principio da cui questo verbo procede; come contiene, e lo abbiamo già visto, tutto ciò che rientra nella sua perfezione.

### ARTICOLO 3

#### **Se in Dio oltre la generazione del verbo, ci sia una seconda processione**

SEMBRA che in Dio non ci sia una seconda processione, oltre la generazione del verbo. Infatti:

1. Per la stessa ragione per cui si ammette questa (seconda), se ne dovrebbe poi ammettere una terza, e poi una quarta e così si andrebbe all'infinito: cosa inammissibile. Bisogna quindi fermarsi alla prima, in modo che in Dio non ci sia che un'unica processione.
2. Per ogni natura non c'è che un solo modo di venir comunicata. E questo perché le operazioni hanno la loro unità e diversità dal termine. Ora, la processione che c'è in Dio è per comunicare la natura divina. E siccome questa è una sola, come già si è detto, una sola deve essere la processione in Dio.
3. Se in Dio ci fosse un'altra processione, diversa da quella del verbo, non potrebbe essere che quella dell'amore, la quale risulta dall'operazione della volontà. Ma questa processione non può essere diversa da quella intellettuale dell'intelletto; perché in Dio la volontà non differisce dall'intelletto, come si è già dimostrato. Perciò in Dio non c'è altra processione che quella del verbo.

IN CONTRARIO: Lo Spirito Santo procede dal Padre, come è detto nel Vangelo. Ora, Egli è diverso dal Figlio, secondo quello che sta scritto: "Io pregherò il Padre ed egli vi manderà un altro Consolatore". Quindi in Dio c'è un'altra processione oltre quella del verbo.

RISPONDO: In Dio, ci sono due processioni: quella del verbo e un'altra. A chiarimento di ciò si tenga presente che in Dio c'è soltanto la processione per azione immanente, e non quella che tende a un termine estrinseco. Ora, una tale azione nella natura intellettuale appartiene e all'intelletto e alla volontà. Secondo l'azione dell'intelletto si ha la processione del verbo. Secondo poi l'operazione della volontà si trova in noi un'altra processione; cioè quella dell'amore, per la quale l'amato si trova nell'amante, a quel modo che per la concezione del verbo la cosa espressa o intesa è in chi la intende. Quindi, oltre la processione del verbo, si pone in Dio un'altra processione, quella dell'amore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non c'è bisogno di giungere all'infinito nel numero delle processioni divine. Infatti in una natura intellettuale le processioni immanenti si arrestano a quella della volontà.
2. Contrariamente a quanto avviene nelle altre creature, tutto quello che avviene in Dio è Dio, come abbiamo già detto. Perciò per ogni processione immanente, in Dio si comunica la natura; ciò che non avviene negli altri esseri.
3. Sebbene in Dio la volontà non differisca dall'intelletto, tuttavia la volontà e l'intelletto richiedono che le loro processioni abbiano tra loro un ordine. Infatti non si dà processione d'amore se non in rapporto a quella del verbo (mentale): ché la volontà non può amare se non ciò che è appreso dall'intelletto. A quel modo dunque che abbiamo un ordine del verbo rispetto al principio da cui procede, quantunque in Dio l'intelletto e il verbo mentale siano essenzialmente la stessa cosa, così, sebbene in Dio siano la stessa cosa volontà e intelletto, siccome l'amore non può procedere se non dal verbo mentale, la processione dell'amore (anche) in Dio ha una distinzione di ordine da quella del verbo.

### ARTICOLO 4

#### **Se la processione dell'amore in Dio sia una generazione**

SEMBRA che la processione dell'amore in Dio sia una generazione. Infatti:

1. Ciò che nei viventi procede in somiglianza di natura, procede come generato e nato. Ma in Dio ciò che procede come amore, procede in somiglianza di natura; perché altrimenti sarebbe di natura diversa da Dio, e si avrebbe una processione all'esterno. Quindi in Dio ciò che procede come amore, procede come generato e nato.

2. La somiglianza appartiene all'amore non meno che al verbo, onde è detto: "ogni animale ama il suo simile". Se dunque, a motivo della somiglianza, conviene al verbo che procede di essere generato e di nascere, pare che debba convenire anche all'amore che procede di essere generato.

3. Non può dirsi contenuto in un genere ciò che non è contenuto in qualcuna delle sue specie. Perciò se in Dio vi è una processione di amore, è necessario che oltre questo nome generico (di processione), essa ne abbia anche un altro speciale. Ma di nomi appartenenti a processione non c'è altro che quello di generazione. Perciò sembra che in Dio anche questa processione dell'amore sia generazione.

IN CONTRARIO: Se fosse così, lo Spirito Santo che procede come amore, procederebbe come generato. Ma ciò è contrario a quanto è detto nel Simbolo Atanasiano: "Lo Spirito Santo è dal Padre e dal Figlio, non come fatto, né creato, né generato, ma come procedente".

RISPONDO: La processione dell'amore in Dio non si può chiamare generazione. A chiarimento di ciò è da notare che tra l'intelletto e la volontà c'è questa differenza, che l'intelletto passa all'atto in quanto l'oggetto inteso è in esso per la sua somiglianza (o rappresentazione): invece la volontà passa all'atto non perché ci sia in essa una rappresentazione della cosa voluta, ma perché ha in sé una certa inclinazione verso la cosa voluta. Perciò la processione propria dell'intelletto è per somiglianza: e si può chiamare generazione, perché il produrre un proprio simile è caratteristico della generazione. Invece la processione della volontà non è secondo una somiglianza, ma piuttosto per un impulso o spinta verso qualcosa. Per questo, ciò che in Dio procede come amore, non procede come generato o figlio, ma piuttosto come spirito: nome, questo, con cui si indica un moto vitale e una spinta; poiché si dice che uno è spinto dall'amore a fare qualche cosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutto ciò che è in Dio è una stessa cosa con la natura divina. Perciò la vera ragione per cui si distingue una processione dall'altra non si può desumere da questa unità: ma si deve ricavare dall'ordine che c'è tra loro. E tale ordine si ricava dalla natura dell'intelletto e della volontà. Perciò dall'indole di queste facoltà tutt'e due le processioni in Dio traggono il nome che ne esprime la natura speciale. Ed è per questo che chi procede come amore, sebbene riceva la natura divina, tuttavia non si dice nato.

2. Si deve dire che la somiglianza appartiene al verbo e all'amore in modo diverso. Al verbo, in quanto esso è un'immagine, una riproduzione della cosa intesa, come il generato lo è del generante: all'amore invece appartiene non in quanto esso è l'immagine (della cosa amata), ma perché la somiglianza porta ad amare. Perciò non segue che l'amore sia generato: ma solo che il generato è il principio dell'amore.

3. Dio, come si è detto sopra, non lo possiamo nominare che dalle creature. Ora, siccome nelle creature la natura non si comunica che mediante la generazione, tra le processioni divine ha nome proprio e speciale soltanto la generazione. Quindi la processione che non è generazione rimane senza nome particolare. Si può però chiamare spirazione, perché processione dello spirito.

## ARTICOLO 5

### Se in Dio vi siano più di due processioni

SEMBRA che in Dio vi siano più di due processioni. Infatti:

1. Come si attribuisce a Dio la scienza e la volontà, così gli si attribuisce anche la potenza. Se dunque da parte dell'intelletto e della volontà si hanno in lui due processioni, pare che ce ne debba essere una terza da parte della potenza.

2. Sembra che alla bontà in modo particolare convenga di essere principio di processioni, dato che il bene tende a diffondere se stesso. Perciò si direbbe che in Dio vi debba essere qualche processione anche secondo la bontà.

3. La fecondità è maggiore in Dio che in noi. Ma in noi non c'è una sola processione concettuale, bensì molte; perché da un verbo ne sgorga un altro, e da un amore ne nasce un altro. Perciò in Dio vi devono essere più di due processioni.

IN CONTRARIO: In Dio non vi sono che due procedenti, cioè il Figlio e lo Spirito Santo. Quindi non vi sono che due processioni.

RISPONDO: In Dio non vi possono essere processioni che secondo azioni immanenti. Ora, in una natura intellettuale e divina queste non sono che due sole, cioè l'intendere e il volere. Il sentire, che pare anch'esso un'azione immanente, è estraneo alla natura (puramente) intellettuale; e non è del tutto fuori del genere delle azioni transeunti, perché si compie mediante l'azione del sensibile sul senso. Resta dunque che in Dio non vi possono essere altre processioni che quella del verbo e dell'amore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La potenza è il principio dell'azione che si esercita su di un altro soggetto: quindi da essa proviene l'azione transeunte. Per questo dall'attributo della potenza non si ha una processione di persona divina, ma soltanto la derivazione delle creature.
2. Come dice Boezio, il bene appartiene all'essenza e non all'operazione, se non forse come oggetto della volontà. E siccome le processioni divine devono essere desunte dalle operazioni, quindi dalla bontà e da altri attributi non si hanno altre processioni oltre quelle del verbo e dell'amore, in quanto Dio intende ed ama la sua essenza, la sua verità e la sua bontà.
3. Come si è già detto Dio con un semplicissimo atto intende e vuole ogni cosa. Quindi in lui non vi può essere verbo da verbo, né amore da amore, ma c'è un solo verbo e un solo amore perfettissimi. E in ciò si manifesta la sua perfetta fecondità.

## Pars Prima Quaestio 028

Questione 28

Questione 28

### Le relazioni divine

Passiamo ora a considerare le relazioni divine.

A questo proposito si pongono quattro quesiti: 1. Se in Dio vi siano relazioni reali; 2. Se tali relazioni siano la stessa essenza divina o qualche cosa di aggiunto esternamente; 3. Se in Dio vi possano essere più relazioni tra loro realmente distinte; 4. Quale sia il numero di queste relazioni.

### ARTICOLO 1

#### Se in Dio vi siano relazioni reali

SEMBRA che in Dio non vi siano relazioni reali. Infatti:

1. Boezio dice: "quando le nostre categorie si riferiscono a Dio, quelle che gli si possono riferire si mutano nella categoria di sostanza; ma in nessun modo gli possiamo attribuire la relazione". Ma tutto ciò che è realmente in Dio possiamo a lui attribuirlo. Perciò in lui non c'è realmente nessuna relazione.
2. Boezio asserisce nello stesso libro che "nella SS. Trinità la relazione del Padre al Figlio, e quella di ambedue allo Spirito Santo, è come quella di una identica cosa a se stessa". Ma questa è solo una relazione di ragione: perché ogni relazione reale richiede due termini reali. Perciò le relazioni che si pongono in Dio non sono reali ma di sola ragione.
3. La relazione di paternità è una relazione di principio. Ma l'espressione Dio è principio delle creature, non implica una relazione reale, ma solo di ragione. Perciò neppure la paternità è una relazione reale. Lo stesso si deve dire delle altre relazioni che si attribuiscono a Dio.
4. La generazione in Dio avviene come processione del verbo mentale. Ma le relazioni che derivano dalle operazioni intellettuali sono relazioni di ragione. Perciò in Dio paternità e filiazione, che sono desunte dalla generazione, sono soltanto relazioni di ragione.

IN CONTRARIO: Il Padre non è detto tale se non per la paternità, e il Figlio per la filiazione. Se dunque la paternità e la filiazione non sono realmente in Dio, ne segue che egli non è realmente né Padre né Figlio, ma soltanto secondo il nostro modo di concepire: e questa è l'eresia di Sabellio.

RISPONDO: Vi sono in Dio alcune relazioni reali. Per mettere questo in chiaro si deve notare che solo nella categoria di relazione si trovano alcune specie che non sono reali ma soltanto di ragione. E ciò non avviene nelle altre categorie; perché queste altre, come la quantità e la qualità, prese anche secondo la loro ragione differenziale, significano qualcosa di inerente al soggetto. Invece la relazione, presa secondo il suo concetto essenziale, importa solo un ordine a qualche altra cosa. E tale ordine qualche volta è nella stessa natura delle cose; come quando queste per natura sono tra loro ordinate e tendono l'una all'altra. Queste relazioni sono necessariamente reali. Così nei gravi c'è l'inclinazione e la tendenza al basso, al centro della terra; e perciò c'è in loro un ordine, una relazione a questo centro. Lo stesso avviene in altre cose simili. Invece, talvolta, il rapporto, espresso dai termini relativi, si trova soltanto nella ragione che conosce e confronta un termine con l'altro: e allora si ha una relazione soltanto di ragione; come quando questa mette in rapporto l'uomo con l'animale, quale specie al genere.

Ora, quando un soggetto procede da un principio di uguale natura, tutti e due, cioè chi procede e il principio da cui procede, necessariamente convengono nello stesso ordine, e perciò le relazioni che li uniscono sono di necessità relazioni reali. Essendo dunque le processioni divine in identità di natura, come fu detto, anche le relazioni che ne seguono sono necessariamente relazioni reali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che la relazione, secondo la sua natura di relazione, non si può affatto attribuire a Dio; perché non si desume la natura propria di tale categoria dal soggetto in cui si trova, ma dal riferimento all'altro (termine della relazione). Con questo però Boezio non ha voluto escludere da Dio le relazioni, ma affermare che esse, secondo la loro propria natura, non si predicano in quanto inerenti a un soggetto, ma piuttosto in quanto si riferiscono all'altro termine.
2. La relazione indicata dall'espressione identica cosa è una relazione di sola ragione, se (la cosa) si prende come del tutto identica: perché una tale

relazione non può consistere che in un certo rapporto di una cosa con se stessa, presa sotto due considerazioni diverse, stabilito dalla mente. Ma non è affatto così quando si dice che due cose numericamente distinte, sono identiche di genere o di specie. Perciò Boezio paragona le relazioni che sono in Dio a quella di identità, non in tutto, ma solo in questo che con tali relazioni la sostanza (divina) non acquista diversità, come avviene nella relazione di identità.

3. Siccome le creature procedono da Dio secondo una diversità di natura, Dio si trova fuori di tutto l'ordine delle creature; e il rapporto che egli ha alle creature non proviene dalla sua natura, poiché egli non le produce per necessità intrinseca, ma per azione libera del suo intelletto e della sua volontà, come si è detto. Perciò in Dio non c'è una relazione reale alle creature. Ma nelle creature c'è una relazione reale a Dio: essendo contenute sotto l'ordine divino, e dipendendo nella loro natura da Dio. Le processioni divine invece sono secondo l'unità di natura. Quindi il paragone non regge.

4. Le relazioni che sorgono nelle cose dalle sole operazioni della mente, sono relazioni soltanto di ragione, perché poste dalla mente stessa nelle cose intese. Invece le relazioni che seguono le operazioni della mente e intercorrono tra il verbo mentale e il principio da cui procede, non sono soltanto di ragione ma reali; perché l'intelletto o ragione è qualcosa di reale che ha rapporto reale a ciò che procede mentalmente, come le cose corporali hanno relazione reale a ciò che procede materialmente (da esse). E in questo senso la paternità e la filiazione sono realmente in Dio.

## ARTICOLO 2

### Se la relazione in Dio sia identica alla sua essenza

SEMBRA che in Dio la relazione non sia identica alla sua essenza. Infatti:

1. S. Agostino dice: "Non tutto quello che si predica di Dio sta a indicare la sostanza, giacché alcune cose si dicono di lui in ordine ad altro, come si dice Padre in ordine al Figlio: ma queste (due espressioni) non stanno a indicare la di lui sostanza". Perciò la relazione non è l'essenza divina.

2. Lo stesso S. Agostino asserisce: "Nelle cose che sono denominate da una relazione, oltre questa, c'è in loro qualcos'altro, come nell'uomo-padrone e nell'uomo-servo". Se dunque in Dio ci sono delle relazioni, bisogna che in lui, oltre la relazione, ci sia anche qualche altra cosa. Ma quest'altra cosa non può essere che l'essenza. Quindi questa è altra cosa che le relazioni.

3. L'essere di ogni cosa relativa è quello di riferirsi ad altro, come dice Aristotele. Se dunque la relazione fosse identica all'essenza, ne seguirebbe che l'essere dell'essenza divina sarebbe una semplice relazione; e questo ripugna alla perfezione dell'essere divino che è massimamente assoluto e sussistente, come si è già detto. Perciò la relazione non è l'essenza divina.

IN CONTRARIO: Tutto ciò che non è l'essenza divina è creatura. Ora, la relazione si attribuisce a Dio come cosa reale. Se dunque essa non si identifica con l'essenza divina, è qualcosa di creato: e come tale non meritevole di adorazione latreutica; contro quanto si canta nel Prefazio: "Si adori nelle Persone la proprietà e l'uguaglianza nella maestà".

RISPONDO: È risaputo che Gilberto Porretano errò su questo argomento ma poi ritrattò il suo errore nel Concilio di Reims. Diceva infatti che le relazioni in Dio sono assistenti, ossia apposte dall'esterno.

Per chiarire questo punto è necessario badare che in ognuno dei nove generi di accidente si devono distinguere due elementi. Il primo è l'essere che conviene a ognuno di tali generi in quanto accidenti. E questo, comune a tutti (e nove), è l'essere nel soggetto, giacché l'essere dell'accidente è appunto l'essere in (un soggetto). L'altro elemento a cui si deve badare è ciò che forma la ragione propria di ciascun genere e ne è l'elemento distinguente. Negli altri generi diversi dalla relazione, come nella quantità e nella qualità, anche questo elemento distinguente si prende in rapporto al soggetto: giacché la quantità è misura della sostanza e la qualità è una disposizione della sostanza. Invece l'elemento distinguente della relazione non si prende per rapporto al soggetto in cui si trova, ma a qualche cosa di esterno.

Se dunque anche nelle creature consideriamo le relazioni secondo ciò che loro compete di proprio, cioè come relazioni, si trova che sono assistenti, non intrinsecamente apposte; perché allora significano il rapporto che, in certo qual modo, parte dalla stessa cosa che viene riferita, per tendere verso un'altra. Se invece le stesse relazioni si considerano come accidenti, prese così, sono inerenti al soggetto ed hanno in esso un essere accidentale. Ma Gilberto Porretano considerò le relazioni solo nel primo modo.

Ora, tutto ciò che nelle creature ha un essere accidentale, trasferito a Dio ne acquista uno sostanziale; giacché in Dio non c'è nulla di accidentale, ma tutto ciò che è in lui è la sua stessa essenza. Così dunque la relazione che esiste realmente in Dio, da quel lato che nelle creature ha un essere accidentale, in Dio ha quello sostanziale della divina essenza, affatto identico ad essa. Invece dal lato specifico di relazione non indica nessun ordine all'essenza, ma piuttosto al suo correlativo. E così è chiaro che la relazione esistente realmente in Dio è realmente la stessa cosa che l'essenza; e non ne è distinta se non per una differenza concettuale, in quanto nella relazione è incluso l'ordine al termine correlativo; ordine che non è incluso nel concetto di essenza. È dunque evidente che in Dio l'essere della relazione non è diverso da quello dell'essenza, ma è la stessa e identica cosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:



1. S. Agostino con quelle parole non vuol dire che la paternità, o altra relazione, non sia identica nel suo essere all'essenza divina; ma soltanto che non si predica come sostanza, cioè come esistente nel soggetto cui si attribuisce, bensì in quanto si riferisce ad un altro termine. - E per questo si dice che in Dio non ci sono che due predicamenti. Perché gli altri importano un ordine al soggetto di cui si predicano, tanto secondo il loro essere quanto secondo la loro ragione specifica: nulla però di quanto è in Dio, data la sua somma semplicità, può avere altro rapporto col soggetto in cui si trova che quello di identità.

2. Nelle creature che sono denominate da una relazione, non c'è soltanto questa relazione, ma anche qualcos'altro di assoluto: lo stesso, sebbene in modo differente, avviene in Dio. Nelle creature infatti ciò che è significato dal nome relativo è tutt'altra cosa; in Dio invece è la stessa e identica cosa, cioè la sostanza divina, la quale però non è perfettamente espressa dal nome relativo, siccome quella che non è limitata al significato di tal nome. Si è detto infatti, parlando dei nomi divini, che in Dio vi è assai più di quanto si possa esprimere con qualsiasi nome. Perciò non segue che in Dio, oltre le relazioni, vi sia in realtà qualche altra cosa; ma c'è soltanto se si considera la natura propria dei nomi.

3. Se la perfezione divina non contenesse nulla di più di quanto è significato dal nome relativo, il suo essere sarebbe imperfetto perché consisterebbe nella semplice relazione: a quel modo che non sarebbe sussistente se non contenesse nulla di più di quanto vien significato col nome di sapienza. Ma essendo la perfezione dell'essenza divina maggiore di quanto possa esprimersi a parole, non ne segue che se un nome relativo, o un altro qualunque, non significa qualcosa di perfetto, l'essenza divina sia imperfetta perché, come si è detto, essa racchiude in se stessa ogni genere di perfezione.

### ARTICOLO 3

#### **Se le relazioni esistenti in Dio siano distinte realmente tra loro**

SEMBRA che le relazioni esistenti in Dio non siano distinte realmente tra loro. Infatti:

1. Più cose identiche ad una medesima cosa sono identiche tra loro. Ma ogni relazione esistente in Dio è realmente la stessa cosa con la sostanza divina. Dunque codeste relazioni non si distinguono realmente tra loro.

2. La paternità e la filiazione si distinguono dall'essenza divina solo per il proprio concetto espresso dai nomi, come si distinguono la bontà e la potenza. Ma la bontà e la potenza in Dio non sono realmente distinte per questa distinzione concettuale. Perciò neppure la paternità e la filiazione sono distinte.

3. In Dio non c'è distinzione reale se non per l'origine. Ma una relazione non scaturisce dall'altra. Perciò le relazioni non sono distinte realmente tra loro.

IN CONTRARIO: Dice Boezio, "in Dio la sostanza mantiene l'unità, mentre la relazione moltiplica la trinità". Se dunque le relazioni non si distinguono realmente, in Dio non si avrà una trinità reale, ma solo di ragione; e questo è l'errore di Sabellio.

RISPONDO: Per ciò stesso che ad un soggetto si attribuisce qualcosa, gli si deve anche attribuire tutto quello che è incluso in tale concetto; così a chiunque si attribuisce l'umanità, si deve anche attribuire la razionalità. Ora, nel concetto di relazione è incluso il rapporto di una cosa ad un'altra relativamente opposta. In Dio, essendovi delle relazioni reali, come si è detto, ci deve anche essere una reale opposizione. E tale opposizione include nel suo concetto la distinzione. Perciò in Dio vi deve essere una distinzione reale, non già in quello che c'è in lui di assoluto, cioè nell'essenza, che è somma unità e semplicità; ma in ciò che è relativo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. L'assioma aristotelico, se due cose sono identiche ad una terza sono identiche anche tra loro, vale per quelle cose che sono identiche tanto nella realtà quanto nel concetto, come, p. es., abito e vestito: non vale invece per quelle che sono diverse per il concetto. Per cui lo stesso Filosofo dice che, sebbene l'azione si identifichi col moto, e così pure la passione, non ne segue però che l'azione sia identica alla passione: perché nell'azione è incluso un riferimento del moto al principio da cui proviene, mentre nella passione è incluso (il riferimento) al soggetto nel quale il moto è ricevuto. Allo stesso modo, sebbene la paternità sia realmente identica all'essenza divina, e così pure la filiazione, tuttavia queste due cose nei loro concetti includono rapporti opposti. Perciò sono distinte l'una dall'altra.

2. La potenza e la bontà non includono nel loro concetto alcuna opposizione: perciò il paragone non regge.

3. Sebbene, propriamente parlando, le relazioni non nascano o procedano l'una dall'altra, tuttavia sorgono dagli opposti termini della (stessa) processione di una cosa dall'altra.

### ARTICOLO 4

#### **Se in Dio vi siano soltanto quattro relazioni reali, cioè la paternità, la filiazione, la spirazione e la processione**

SEMBRA che in Dio non vi siano soltanto quattro relazioni reali, cioè la paternità, la filiazione, la spirazione e la processione. Infatti:

1. Si deve tener conto in Dio anche delle relazioni esistenti tra l'intelletto e la cosa intesa, e tra la volontà e l'oggetto voluto: relazioni, queste, che paiono

anch'esse reali, né sono comprese tra le precedenti. Perciò in Dio non ci sono solo quelle quattro relazioni.

2. Le relazioni reali in Dio sorgono dalla processione intellettuale del verbo. Ma secondo Avicenna le relazioni mentali si moltiplicano all'infinito. Quindi in Dio c'è un numero infinito di relazioni.

3. Come si è detto sopra, in Dio da tutta l'eternità ci sono le idee (archetipe), le quali, come pure si è detto, si distinguono tra loro solo per il diverso ordine alle creature. Perciò in Dio c'è un numero molto maggiore di relazioni che non le quattro suddette.

4. L'uguaglianza, la somiglianza e l'identità sono anch'esse relazioni, ed esistono in Dio da tutta l'eternità. Quindi da tutta l'eternità ci sono in Dio più relazioni che le (quattro) suddette.

IN CONTRARIO: Sembra invece che ce ne siano di meno di quelle quattro perché, come dice Aristotele, "è la stessa la strada da Atene a Tebe e da Tebe ad Atene". Per la medesima ragione pare che sia la stessa relazione quella del padre al figlio, detta paternità, e quella del figlio al padre, detta filiazione. E così non sono quattro le relazioni in Dio.

RISPONDO: Secondo il Filosofo ogni relazione si fonda o sulla quantità, come il doppio, la metà, ecc.; oppure sopra l'azione e la passione, come quella che c'è tra chi fa e ciò che è fatto, tra padre e figlio, tra padrone e servo e simili. Ma non essendovi in Dio quantità, (giacché egli, come dice S. Agostino, è "grande ma non in estensione") ne segue che ogni relazione reale che c'è in lui non può avere altro fondamento che l'azione, e non già quella da cui procede qualcosa al di fuori di lui; poiché come si è detto prima, le relazioni di Dio alle creature non sono realmente in lui. Quindi non possono esserci relazioni reali in Dio che per quelle azioni in virtù delle quali si hanno processioni non al di fuori ma dentro Dio stesso.

Ora, come si è detto, queste processioni sono soltanto due: una per l'azione dell'intelletto, ed è la processione del verbo; l'altra per l'azione della volontà, ed è la processione dell'amore. Ad ognuna di queste processioni poi corrispondono due relazioni opposte: una del procedente dal suo principio, e l'altra del principio stesso. Ora, la processione del verbo si chiama generazione, nel significato rigoroso con cui si attribuisce agli esseri viventi. Nei viventi di vita perfetta la relazione che conviene al principio di generazione si dice paternità, e la relazione di chi procede per generazione dal principio si dice filiazione. Invece la processione dell'amore, come si è detto, non ha nome proprio: e quindi neppure hanno nome proprio le relazioni che ne seguono. Ma si chiama spirazione la relazione del principio di questa processione; e (si chiama) processione la relazione del procedente; benché questi due nomi appartengano alle processioni od origini, anziché alle relazioni.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Negli esseri in cui l'intelletto e il suo oggetto, la volontà e ciò che è voluto, sono cose diverse, la relazione della cognizione all'oggetto e del volere alla cosa voluta è reale. Non così però in Dio nel quale è assolutamente la stessa cosa l'intelletto e l'oggetto, la volontà e la cosa voluta, perché egli intendendo se medesimo intende tutte le cose; e lo stesso vale per la volontà e la cosa voluta. Perciò in Dio queste relazioni non sono reali, come non è reale la relazione di una cosa a se stessa. Tuttavia è reale la relazione al verbo: poiché il verbo va inteso come il termine che procede dall'azione intelligibile e non come la cosa intesa. Infatti quando intendiamo, p. es., una pietra, si dice verbo l'idea che di essa si forma l'intelletto.

2. In noi le relazioni di ordine intellettuale possono moltiplicarsi all'infinito, perché l'uomo con un atto intende la pietra e con un altro intende di averla intesa; e così all'infinito si moltiplicano gli atti dell'intendere, e conseguentemente le relazioni intese. Questo però non ha luogo in Dio che tutto intende con un unico atto.

3. Le relazioni delle idee alle cose esistono in quanto oggetto della cognizione di Dio. Perciò dalla loro pluralità non segue che in Dio ci siano più relazioni, ma solo che egli conosce più relazioni.

4. Le relazioni di uguaglianza e di somiglianza in Dio non sono relazioni reali, ma soltanto di ragione, come verrà spiegato in seguito.

5. La strada da un luogo ad un altro e viceversa è bensì la stessa; però i rapporti sono diversi. Perciò da tale identità (della strada) non si può concludere che sia la stessa anche la relazione di padre a figlio e di figlio a padre. Si potrebbe giungere a quella conclusione (se si trattasse) di una realtà assoluta, fraposta tra loro.

## Pars Prima Quaestio 029

Questione 29

Questione 29

### Le Persone divine. Il significato del termine persona

Premesso quanto era necessario sapere sulle processioni e sulle relazioni, dobbiamo affrontare lo studio delle Persone. In primo luogo le considereremo in se stesse, quindi nei loro rapporti. Ora, le Persone in se stesse bisogna considerarle innanzi tutto in generale, e poi (bisognerà trattare) delle singole Persone. E nella considerazione generale delle Persone ci sembra che rientrino questi quattro temi: primo, il significato del nome persona; secondo, il numero delle Persone; terzo, le conseguenze del numero delle Persone, e cioè, opposizione, diversità, somiglianza e simili; quarto, la nostra conoscenza delle Persone.

Sul primo tema si pongono quattro quesiti: 1. Come si definisca la persona; 2. Quali rapporti essa abbia con l'essenza, con la sussistenza e con l'ipostasi; 3. Se il termine persona si possa attribuire a Dio; 4. Che cosa significhi attribuito a Dio.

#### ARTICOLO 1

##### Definizione della persona

SEMBRA che la definizione della persona data da Boezio, cioè "la persona è una sostanza individuale di natura razionale", non sia accettabile. Infatti:

1. Gli esseri singolari non si definiscono. Ora, persona significa un essere singolare. Dunque è fuor di luogo definire la persona.
2. Sostanza, che fa parte della definizione di persona o sta per sostanza prima o per sostanza seconda. Se sta per la sostanza prima è superflua l'aggiunta di individua: essendo appunto la sostanza prima quella individua. Se invece sta per la sostanza seconda, è falsa l'aggiunta (di individua) per l'opposizione che c'è tra il sostantivo e l'aggettivo; essendo appunto sostanze seconde i generi e le specie. È dunque una definizione non indovinata.
3. Nella definizione di cosa reale non si devono mettere nomi di (seconda) intenzione. Perché non sarebbe bene dire che l'uomo è una specie di animale, essendo uomo nome di cosa, e specie nome di (seconda) intenzione. Perciò, siccome persona è nome di cosa (giacché significa una sostanza di natura ragionevole), nella sua definizione male a proposito si usa il termine individuo, che è nome di (seconda) intenzione.
4. La natura, come dice Aristotele, "è principio di moto e di quiete nel soggetto in cui si trova non accidentalmente ma per se stessa". Ma la persona si trova anche in cose affatto immobili, p. es., in Dio e negli angeli. Perciò nella definizione di persona non si doveva mettere natura, ma piuttosto essenza.
5. L'anima separata è una sostanza individua di natura razionale. E tuttavia non è persona. Perciò la persona è stata male definita da Boezio.

RISPONDO: Sebbene l'universale e il particolare si trovino in tutti i generi (o predicamenti), tuttavia l'individuo si ha specialmente nel predicamento di sostanza. Infatti la sostanza si individua di per se stessa, mentre l'accidente è individuato dal suo soggetto che è la sostanza: la bianchezza infatti è questa qui (e non altra), perché è in questo soggetto. Quindi gli individui sostanziali, a preferenza degli altri, hanno un nome proprio, e si dicono ipostasi o sostanze prime.

L'individuo particolare poi si trova in un modo ancora più perfetto nelle sostanze ragionevoli che hanno il dominio dei propri atti, che si muovono da se stesse e non già spinte dall'esterno come gli altri esseri: e le azioni si verificano proprio nella realtà particolare. Perciò, tra tutte le altre sostanze, gli individui di natura ragionevole hanno un nome speciale. E questo nome è persona. Nella suddetta definizione dunque ci si mette sostanza individua, per significare il singolare nel genere di sostanza: e vi si aggiunge di natura razionale, per indicare il singolare di sostanza ragionevole.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene non si possa definire questo o quel singolare determinato, si può però benissimo definire lo stato di singolarità: e così Aristotele definisce la sostanza prima. E nella stessa maniera Boezio definisce la persona.
2. Secondo alcuni, la sostanza posta nella definizione di persona sta per la sostanza prima che è l'ipostasi. Né è superflua (a loro giudizio) l'aggiunta di individua. Perché col nome di ipostasi o di sostanza prima si vuole escludere lo stato di universalità e la condizione di parte (giacché l'uomo in genere non

lo diciamo un'ipostasi, e neppure diciamo che lo sia una mano, essendone essa una parte): con l'aggiunta poi di individua si esclude dalla persona la ragione di assumibile; poiché la natura umana in Cristo non è persona, essendo assunta da più nobile soggetto, cioè dal Verbo di Dio. - Però è meglio dire che sostanza è presa in generale, come ancora divisibile in prima e seconda: e quindi con l'aggiunta di individua si viene a indicare la sostanza prima.

3. Siccome le differenze sostanziali non ci sono note o non hanno nome, qualche volta siamo costretti ad usare in loro vece differenze accidentali, come quando si dice che il fuoco è un corpo semplice, caldo e secco: perché gli accidenti propri sono gli effetti e la manifestazione delle forme sostanziali. Allo stesso modo si possono usare i nomi di (seconda) intenzione per definire le cose, in quanto essi fanno le veci dei nomi mancanti. Ed è per questo che il termine di individuo si pone nella definizione di persona, per indicare cioè il modo di esistere che conviene alle sostanze particolari.

4. Come dice il Filosofo, il nome di natura in origine fu usato per indicare la generazione dei viventi che si dice nascita. E siccome questa generazione procede da un principio intrinseco, fu esteso tale nome a indicare il principio intrinseco di qualsiasi moto. E così Aristotele definisce la natura. E siccome questo principio può essere formale o materiale, comunemente tanto la forma che la materia si dicono natura. Essendo poi la forma il principio perfetto dell'essenza di qualsiasi cosa, questa essenza, espressa dalla definizione, è detta comunemente anch'essa natura. E in questo senso è qui usata. Onde Boezio dice che "la natura è la differenza specifica costitutiva di ciascuna cosa": infatti la differenza specifica è quella che completa la definizione e si desume dalla forma propria della cosa. Perciò era più conveniente che nella definizione di persona, la quale è un singolare di genere determinato si usasse il nome di natura anziché quello di essenza, perché questo nome è desunto dall'essere che è un fatto tanto comune.

5. L'anima è soltanto una parte dell'uomo: e come tale, anche separata, ritiene la capacità di riunirsi (al corpo), e non può esser detta una sostanza individua come l'ipostasi o la sostanza prima; e così è della mano, e di qualsiasi altra parte dell'uomo. Perciò non le conviene né la definizione né il nome di persona.

## ARTICOLO 2

### **Se persona sia la stessa cosa che ipostasi, sussistenza ed essenza**

SEMBRA che persona sia la stessa cosa che ipostasi, sussistenza ed essenza. Infatti:

1. Boezio dice che "i Greci chiamarono ipostasi la sostanza individua di natura ragionevole". Ora, per noi, anche il termine persona ha questo significato. Quindi la persona è lo stesso che l'ipostasi.
2. Come diciamo che in Dio ci sono tre persone, così diciamo che ci sono tre sussistenze: ora, non sarebbe così se persona e sussistenza non significassero la stessa cosa. Quindi persona e sussistenza significano la stessa cosa.
3. Boezio dice che ουσια, equivalente ad essenza, significa il composto di materia e forma. Ora, ciò che è composto di materia e forma è l'individuo (del genere) sostanza, che è detto ipostasi o persona. Quindi sembra che tutti quei nomi significhino la stessa cosa.

IN CONTRARIO: 1. Boezio afferma: "i generi e le specie sussistono soltanto, mentre gli individui non soltanto sussistono, ma anche sottostanno (in funzione di supposito)". Ora, da sussistere si dicono sussistenze, e da sottostare sostanze o ipostasi. Perciò, siccome essere ipostasi o persona non conviene ai generi e alle specie, ipostasi e persona non sono la stessa cosa che la sussistenza.

2. Inoltre Boezio dice che l'ipostasi è la materia, e la ουσιωσις cioè la sussistenza, la forma. Ora, né la materia né la forma si possono dire persona. La persona perciò differisce da ipostasi e da sussistenza.

RISPONDO: Secondo il Filosofo, il termine sostanza si può prendere in due sensi. Primo, si dice sostanza la quiddità di una cosa espressa dalla definizione, difatti diciamo che la definizione esprime la sostanza delle cose: e questa sostanza, che i Greci dicono ουσια, noi possiamo chiamarla essenza. - Secondo, si dice sostanza il soggetto o supposito che sussiste nel genere (o predicamento) di sostanza. E prendendola in generale si può indicare con un nome che ne esprime la funzione logica e allora si chiama soggetto o supposito. Si designa anche con tre nomi che esprimono la realtà (concreta), e cioè res naturae, sussistenza e ipostasi, secondo tre diversi aspetti della sostanza presa in quest'ultimo senso. Cioè, in quanto esiste in se stessa e non in un altro (soggetto) si dice sussistenza: infatti diciamo sussistenti quelle cose che sussistono in sé e non in altri. In quanto fa da supposito ad una natura presa nella sua universalità, si chiama res naturae; in tal senso quest'uomo è res naturae della natura umana. In quanto fa da supposito agli accidenti, si dice ipostasi o sostanza. Quello poi che questi tre nomi significano universalmente per tutti i generi di sostanze, il termine persona lo significa nel genere delle sostanze ragionevoli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per i Greci ipostasi secondo il significato proprio della parola, indica l'individuo di qualsiasi sostanza; ma secondo l'uso, indica solo l'individuo di natura ragionevole, attesa l'eccellenza di questa natura.
2. Come noi diciamo al plurale che in Dio vi sono tre persone e tre sussistenze, così i Greci dicono che vi sono tre ipostasi. Però, siccome il nome di

sostanza, che propriamente corrisponde ad ipostasi, per noi è equivoco, perché alcune volte significa l'essenza ed altre volte l'ipostasi, per evitare il pericolo di errore, si è preferito tradurre ipostasi col termine sussistenza anziché con quello di sostanza.

3. L'essenza propriamente è ciò che viene espresso dalla definizione. Ora, la definizione comprende i principi specifici, e non quelli individuali. Perciò nelle cose composte di materia e di forma l'essenza non significa né la sola forma né la sola materia ma il composto di materia e di forma in universale, in quanto sono principi della specie. Ma il composto formato da questa materia e da questa forma ha natura di ipostasi e di persona. Infatti anima, carne e ossa appartengono alla struttura dell'uomo; ma quest'anima, questa carne e queste ossa appartengono alla struttura (propria) di questo uomo. Perciò l'ipostasi e la persona aggiungono all'essenza i principi individuanti; e nei composti di materia e di forma non coincidono con l'essenza, come si è già detto sopra parlando della semplicità divina.

4. Boezio dice che i generi e le specie sussistono in quanto sussistere appartiene ad alcuni individui per il fatto che sono racchiusi come generi o specie nel predicamento di sostanza; non già nel senso che sussistano le specie o i generi, purché non (si parli) secondo l'opinione di Platone, il quale riteneva le specie delle cose come sussistenti, indipendentemente dai singolari. Sottostare (in funzione di supposito) appartiene invece a questi medesimi individui rispetto agli accidenti, che sono fuori delle specie e dei generi.

5. L'individuo composto di materia e di forma ha dalla materia di sottostare agli accidenti onde Boezio afferma: "una forma semplice non può essere soggetto". Ma che (un individuo) sussista di per sé, lo ha dalla sua forma, che non sopravviene a cosa già sussistente, ma dà l'essere attuale alla materia, affinché l'individuo possa così sussistere. Per questo dunque attribuisce l'ipostasi alla materia, e l'ουσιωσις o sussistenza alla forma, perché la materia è principio del sottostare (in funzione di supposito), e la forma è principio del sussistere.

### ARTICOLO 3

#### **Se a Dio si possa attribuire il nome di persona**

SEMBRA che, parlando di Dio, non si debba usare il nome di persona. Infatti:

1. Dionigi scrive: "circa la sovrastanziale ed occulta divinità non si deve assolutamente aver l'ardire di dire o di pensare se non quello che è contenuto nella parola divina". Ora, sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento non si trova mai usato il termine persona. Perciò quando si parla della divinità non si deve usare il nome persona.

2. Boezio dice: "il nome di persona sembra che abbia avuto origine da quelle maschere con le quali nelle commedie e tragedie si rappresentavano alcuni personaggi; persona infatti è detta da personare (risonare, rimbombare, sonare forte); perché per la stessa concavità (della maschera) il suono riesce rafforzato. I Greci, queste maschere (o persone) le dicono προσωπα perché, poste in faccia, davanti al viso, nascondono il volto". Ma tutto questo non può convenire a Dio se non in senso metaforico. Quindi persona non si può attribuire a Dio se non per metafora.

3. Ogni persona è anche ipostasi. Ma non pare che il nome di ipostasi convenga a Dio: infatti essa, secondo Boezio, significa ciò che sta sotto gli accidenti, che in Dio non si danno. Anche S. Girolamo dice che nel nome di ipostasi "sta nascosto il veleno sotto il miele". Perciò il nome persona non si deve attribuire a Dio.

4. A chi non conviene la definizione, non conviene la cosa definita. Ma la definizione di persona sopra riferita non sembra convenire a Dio. Sia perché la razionalità importa una cognizione discorsiva, che a Dio non si confà, come si è detto più sopra, e così Dio non può dirsi di natura ragionevole. Sia perché Dio non può dirsi una sostanza individua: poiché la materia è il principio di individuazione, mentre Dio è immateriale; e non sottostà neppure ad accidenti come dovrebbe per potersi dire sostanza. Perciò a Dio non può attribuirsi il nome di persona.

IN CONTRARIO: Nel Simbolo di S. Atanasio è detto: "Altra è la persona del Padre, altra quella del Figlio, ed altra quella dello Spirito Santo".

RISPONDO: La persona significa quanto di più nobile c'è in tutto l'universo, cioè il sussistente di natura razionale. Per questo, dovendosi attribuire a Dio tutto ciò che importa perfezione, perché nella sua essenza contiene tutte le perfezioni, è conveniente che gli si attribuisca anche il nome di persona. Tuttavia non nel modo che si attribuisce alle creature ma in maniera più eccellente, come si fa con gli altri nomi da noi imposti alle creature ed applicati a Dio; come si è dimostrato sopra parlando dei nomi di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene nei libri del Vecchio e del Nuovo Testamento non sia applicato a Dio il nome persona, tuttavia ciò che è indicato da quel nome vi è affermato di Dio in molte maniere, cioè che egli è ente per sé in grado sommo e perfettissimamente intelligente. Se poi, parlando di Dio, non si potessero usare se non quelle parole che sono usate dalla Scrittura, ne verrebbe che nessuno potrebbe parlare di lui in una lingua diversa da quella in cui originariamente furono tramandati i libri del Vecchio e del Nuovo Testamento. Ma la necessità di disputare con gli eretici spinse a trovare nuovi vocaboli espressivi dell'antica Fede. E non c'è motivo di rifuggire da questa novità, poiché non è cosa profana, dal momento che non discorda dal senso della Scrittura: S. Paolo vuole che si evitino le novità di voci, ma quelle profane.

2. Quantunque, se si bada alla sua etimologia il nome persona non convenga a Dio, tuttavia gli conviene, e in grado sommo, se si considera il suo significato. Siccome nelle commedie e nelle tragedie si rappresentavano personaggi famosi, il nome persona fu imposto per significare soggetti costituiti in dignità. Di qui venne l'uso della Chiesa di chiamare persone quelli che rivestivano una carica. Per questo alcuni definiscono la persona come "un'ipostasi contrassegnata da una qualifica connessa con una dignità". E siccome è una grande dignità sussistere come soggetto di natura ragionevole, perciò, come si è detto, ogni individuo di tale natura fu chiamato persona. Ma la dignità della natura divina eccede qualsiasi dignità, perciò a Dio massimamente conviene il nome persona.

3. Se si bada all'origine del nome, ipostasi non conviene a Dio, non sottostando egli ad alcun accidente: però gli conviene quanto al suo significato di realtà sussistente. - S. Girolamo poi dice che sotto quel nome sta il veleno, perché prima che fosse pienamente noto ai Latini il suo significato, gli eretici con quel nome ingannavano i semplici inducendoli ad ammettere in Dio più essenze, come ammettevano più ipostasi, dato che il nome di sostanza, a cui in greco corrisponde ipostasi, presso di noi comunemente sta per essenza.

4. Si può dire che Dio è di natura ragionevole in quanto la ragione, presa in senso generico, significa natura intellettuale e non in quanto implica processo discorsivo. A Dio poi non può convenire di essere individuo, come se il principio della sua individuazione fosse la materia: ma solo in quanto (individuo) include incomunicabilità. Essere poi sostanza conviene a Dio in quanto essa dice esistere per sé. - Alcuni però affermano che la surriferita definizione di persona, data da Boezio, non è la definizione di persona quale si ammette in Dio. Per questo Riccardo di S. Vittore, volendo correggere questa definizione disse che la persona, in quanto attribuita a Dio, è "l'incomunicabile esistenza della natura divina".

#### ARTICOLO 4

##### **Se il termine persona significhi relazione**

SEMBRA che il termine persona non significhi in Dio relazione ma sostanza. Infatti:

1. S. Agostino afferma: "Quando diciamo persona del Padre non diciamo altro che sostanza del Padre, giacché egli è detto persona in ordine a se stesso e non in ordine al Figlio".

2. (Quando si domanda) il quid si ricerca l'essenza. Ma, come dice S. Agostino nello stesso libro, quando si dice: "Sono tre che rendono testimonianza in cielo: il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo" e si chiede: "Tre che cosa?" si risponde: "Tre persone". Perciò il termine persona significa l'essenza.

3. Secondo il Filosofo, il nome significa la definizione della cosa da esso designata: ma la definizione di persona è "sostanza individua di natura razionale", come si è detto. Perciò il nome persona significa la sostanza.

4. Sia negli uomini, sia negli angeli la persona non significa relazione, ma qualcosa di assoluto. Se dunque in Dio significasse relazione, si applicherebbe equivocamente a Dio, agli angeli e agli uomini.

IN CONTRARIO: Boezio afferma che ogni nome appartenente alle persone significa relazione. Ma nessun nome appartiene più alla persona che lo stesso nome di persona, esso perciò significa relazione.

RISPONDO: Circa il significato del nome persona applicato a Dio può portare difficoltà il fatto che, contro l'indole dei nomi assoluti, si dice al plurale delle tre persone, mentre per altro non è un nome che esprima un rapporto, come lo esprimono i nomi relativi. Perciò ad alcuni parve che il nome persona, semplicemente in forza della parola, in Dio significasse l'essenza, come il nome Dio e il nome sapiente; ma poi, in seguito alle difficoltà degli eretici, per decisione di un Concilio fu adattato a prendere il posto dei relativi e specialmente se usato al plurale o col partitivo, come quando diciamo tre persone, oppure altra è la persona del Padre, altra quella del Figlio. Nel singolare invece può stare tanto per l'assoluto che per il relativo. - Però questa non pare una spiegazione sufficiente. Perché se in Dio persona, in forza del suo significato, non indica che l'essenza, dicendo che in Dio sono tre persone, invece di rigettare l'accusa degli eretici, si sarebbe loro offerta l'occasione ad un'altra ancora più grave.

Per questo altri sostennero che persona significa simultaneamente l'essenza e la relazione. Alcuni di costoro affermarono che direttamente significa l'essenza e solo in caso obliquo la relazione. Perché persona deriva da per se una; ora, l'unità si riferisce all'essenza; il per se invece indica in caso obliquo la relazione: infatti il Padre si concepisce di suo come sussistente, mentre (si concepisce) distinto dal Figlio mediante la relazione. Altri invece affermano il contrario, cioè che significa direttamente la relazione, e solo indirettamente l'essenza, perché nella definizione di persona la natura vi è posta in caso indiretto; e questi si avvicinarono di più al vero.

Per chiarire dunque la questione bisogna notare che si può dare un elemento che rientra nel significato di un termine meno universale, senza che rientri nel significato di quello più universale: così razionale è incluso nel significato di uomo, ma non rientra nel significato di animale. Perciò una cosa è cercare il significato di animale ed altra cosa è cercare il significato di quell'animale che è l'uomo. Così pure altro è cercare il significato di persona in generale, ed altro è cercare il significato di persona divina. La persona in generale, come si è detto, significa una sostanza individua di natura ragionevole. L'individuo poi è ciò che è indistinto in se stesso e distinto dagli altri. Perciò la persona, in qualsiasi natura, significa ciò che è distinto in quella natura: così nella natura umana significa questa carne, queste ossa, quest'anima, che sono principio di individuazione per l'uomo; le quali cose, pur non facendo parte del significato di persona tuttavia fanno parte di quello di persona umana. Ora, come si è già detto, la distinzione in Dio non avviene se non per le relazioni di

origine. E tali relazioni in Dio non sono come accidenti inerenti al soggetto, ma sono la stessa essenza divina: perciò esse sono sussistenti come sussiste l'essenza divina. A quel modo dunque che la deità è Dio, così la paternità divina è Dio Padre, il quale è persona divina. Perciò la persona divina significa una relazione come sussistente. E questo equivale a significare la relazione come sostanza, vale a dire un'ipostasi sussistente nella natura divina; benché ciò che sussiste nella natura divina non sia altro che la stessa natura divina.

E stando a queste premesse è vero che il nome persona significa direttamente la relazione e solo indirettamente l'essenza: non però la relazione in quanto relazione, ma in quanto significata come ipostasi. - Parimenti significa pure direttamente l'essenza e indirettamente la relazione: in quanto l'essenza si identifica con l'ipostasi, ma l'ipostasi in Dio viene significata come distinta da una relazione, e quindi la relazione nel suo significato di relazione rientra indirettamente nel concetto di persona.

Per questo si può anche dire che il significato del nome persona non era ben conosciuto prima delle critiche degli eretici: perciò non si usava il termine persona se non come uno degli altri nomi assoluti. Ma dopo, per l'adattabilità del suo significato, il termine persona fu portato a fungere da relativo; sicché questo suo stare per il relativo non l'ebbe solo dall'uso, come voleva la prima opinione, ma l'ebbe in forza del suo significato.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Persona appartiene ai nomi assoluti perché significa la relazione non come relazione, ma come sostanza, ossia ipostasi. E in questo senso S. Agostino dice che significa l'essenza in quanto in Dio l'essenza è lo stesso che l'ipostasi: perché in Dio il quod est (il soggetto) non differisce dal quo est (dall'essenza o natura).
2. Il quid si riferisce alcune volte alla natura espressa dalla definizione, come quando si domanda: Che cos'è l'uomo? e si risponde: Animale ragionevole mortale. Altre volte invece si riferisce al soggetto, come quando si domanda: Che cosa nuota nel mare? e si risponde: I pesci. E così a chi chiede: Tre che cosa? si risponde: Tre persone.
3. Nel concetto di sostanza individua, cioè distinta e incomunicabile, è inclusa, in Dio, la relazione, come si è detto.
4. Il diverso significato di un termine meno universale non crea l'equivoco nel termine più universale (corrispondente). Sebbene infatti sia differente la definizione propria del cavallo e dell'asino, tuttavia il nome animale conviene loro univocamente: perché all'uno e all'altro conviene la definizione comune di animale. Quindi, quantunque nella definizione di persona divina sia contenuta la relazione, e non in quella di persona angelica o umana, da ciò non segue che il nome di persona (loro attribuito) sia equivoco. Ma non è neppure univoco: poiché, come si è già detto, nulla si può predicare univocamente di Dio e delle creature.

## Pars Prima Quaestio 030

Questione 30

Questione 30

### La pluralità delle Persone in Dio

Ed ora passiamo a trattare della pluralità delle Persone.

Riguardo a questo si pongono quattro quesiti: 1. Se in Dio vi siano più persone; 2. Quante esse siano; 3. Che cosa significhino in Dio i termini numerici; 4. Sulla comunanza del nome persona.

#### ARTICOLO 1

##### Se in Dio vi siano più persone

SEMBRA che in Dio non si debbano ammettere più persone. Infatti:

1. La persona è una sostanza individua di natura ragionevole. Per cui se in Dio vi sono più persone, vi sono anche più sostanze: il che è un'eresia.
2. La pluralità delle proprietà assolute non produce una pluralità di persone, né in Dio, né in noi: molto meno lo potrà fare quella delle relazioni. Ma in Dio non c'è altra pluralità che quella delle relazioni, come si è dimostrato. Perciò non si può dire che in Dio vi siano più persone.
3. Boezio, parlando di Dio, dice che è veramente uno quello che non ammette in sé alcun numero. Ma la pluralità dice numero. Perciò in Dio non vi possono essere più persone.
4. Dovunque c'è un numero, si ha un tutto e delle parti. Se dunque in Dio si ha un numero di persone, bisogna ammettere in Dio un tutto e delle parti: ma questo ripugna alla semplicità divina.

IN CONTRARIO: S. Atanasio dice: "altra è la persona del Padre, altra quella del Figlio ed altra quella dello Spirito Santo". Perciò il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono più persone.

RISPONDO: Da quanto si è detto sopra si comprende come in Dio vi siano più persone. Si è infatti dimostrato che il nome persona in Dio significa la relazione come cosa sussistente nella natura divina. Ora, si è già stabilito che in Dio ci sono più relazioni reali. Donde segue che nella natura divina vi sono più cose (o soggetti) sussistenti. E questo vale a dire che vi sono più persone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nella definizione di persona non si pone il termine sostanza nel significato di essenza, ma nel significato di supposito: e ciò risulta dal fatto stesso che vi si aggiunge individua. Per indicare la sostanza presa in questo senso i Greci hanno il termine ipostasi: quindi, come noi diciamo tre persone, così essi dicono tre ipostasi. Noi però, data l'ambiguità della parola, non usiamo dire tre sostanze perché non si intenda tre essenze.
2. In Dio le proprietà assolute, p. es., bontà e sapienza non si contrappongono reciprocamente: quindi non sono neppure tra loro realmente distinte. Perciò, quantunque anche ad esse convenga sussistere, però non sono più cose (o soggetti) sussistenti, cioè non sono più persone. Nelle creature poi, sebbene queste proprietà assolute tra loro si distinguano realmente, come il bianco e il dolce, però non sussistono. Le proprietà relative in Dio sussistono e sono tra loro realmente distinte, come si è detto. Perciò la pluralità di tali proprietà (relative) in Dio basta per la pluralità delle persone.
3. Da Dio, data la sua somma unità e semplicità, resta esclusa ogni pluralità di assoluti; non però di relazioni. Poiché le relazioni si predicano del soggetto a cui si attribuiscono solo in rapporto ad un altro; e così non importano composizione nel soggetto a cui si attribuiscono, come spiega Boezio nello stesso libro.
4. Il numero è di due specie, e cioè il numero puro e semplice, in astratto, p. es., due, tre, quattro; e il numero delle cose numerate, come due uomini, o due cavalli. Se dunque nelle cose divine il numero si prende in senso assoluto e in astratto, nulla impedisce che in esso ci sia un tutto e delle parti; ma allora questi non esistono che nel nostro modo di concepire, giacché il numero assoluto non esiste che nella nostra mente. Se invece si prende il numero concreto



delle cose numerate, allora nelle creature si verifica che l'unità è parte di due, e di tre, come, p. es., un uomo è parte di due uomini, e due di tre; ma non si verifica in Dio, perché il Padre è grande quanto tutta la Trinità, come si spiegherà in seguito.

## ARTICOLO 2

### Se in Dio vi siano più di tre persone

SEMBRA che in Dio vi siano più di tre persone. Infatti:

1. La pluralità delle persone in Dio, come si è detto, è data dalla pluralità delle proprietà relative. Ma queste, come si è visto, sono quattro, cioè la paternità, la filiazione, la comune spirazione e la processione. Perciò in Dio si hanno quattro persone.
2. In Dio la natura non differisce dalla volontà più che dall'intelletto. Ma in Dio la persona che come amore procede per azione di volontà è diversa da quella che come figlio procede per processione naturale (o generazione). Perciò anche quella, che procede come verbo per azione intellettuale è diversa da quella che procede come verbo per generazione. E così si ha di nuovo che in Dio vi sono più di tre persone.
3. Nelle creature quelle che sono superiori alle altre hanno anche un numero maggiore di operazioni intrinseche: l'uomo, p. es., in confronto degli animali ha in più l'intendere e il volere. Ma Dio è infinitamente superiore alle creature. Quindi in lui si ha non solo la persona che procede per l'operazione della volontà, e quella che procede per azione dell'intelletto, ma (un'infinità di altre che procedono) per infinite altre azioni. Perciò in Dio vi è un numero infinito di persone.
4. Che il Padre si comunichi in modo infinito producendo una persona divina proviene dalla sua infinita bontà. Ma anche nello Spirito Santo c'è una bontà infinita. Perciò anche lo Spirito Santo produce una persona divina, e questa un'altra, e così all'infinito.
5. Tutto ciò che è compreso sotto un numero determinato, è misurato; il numero infatti è una misura. Ma le persone divine sono incommensurabili, come risulta da S. Atanasio: "immenso il Padre, immenso il Figlio, immenso lo Spirito Santo". Perciò non sono contenute sotto il numero tre.

IN CONTRARIO: Dice S. Giovanni: "Sono tre che rendono testimonianza in cielo: il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo". E se uno domandasse: "Tre che cosa?" si risponde: "Tre persone", come dice Agostino. Perciò in Dio ci sono solo tre persone.

RISPONDO: In Dio, stando a quanto abbiamo detto, si devono ammettere solo tre persone. Si è dimostrato infatti che più persone sono più relazioni sussistenti, tra loro realmente distinte. Ora, tra le relazioni divine non si ha la distinzione reale se non in ragione dell'opposizione relativa. Perciò due relazioni tra loro contrapposte devono appartenere a due persone, e se esse non sono contrapposte appartengono necessariamente alla stessa persona. Perciò la paternità e la filiazione, essendo tra loro contrapposte, necessariamente appartengono a due distinte persone. Quindi la paternità sussistente è la persona del Padre, e la filiazione sussistente è la persona del Figlio. Le altre due relazioni non si contrappongono né all'una né all'altra, ma soltanto tra loro. Quindi è impossibile che appartengano tutte e due alla medesima persona. Perciò è necessario o che una appartenga ad ambedue le suddette persone: oppure che una convenga alla prima e l'altra alla seconda. Però non è possibile che la processione appartenga al Padre e al Figlio o anche a uno solo di loro: perché se la persona che genera e quella che è generata procedessero dalla persona che spira, ne verrebbe che la processione dell'intelletto dovrebbe derivare dalla processione dell'amore; la qual cosa è in contrasto con quanto fu detto sopra. Resta dunque che la spirazione spetta e alla persona del Padre e a quella del Figlio non avendo nessuna opposizione relativa né alla paternità né alla filiazione. Di conseguenza è necessario che la processione convenga ad un'altra persona, chiamata Spirito Santo, che, come si è detto, procede come amore. In Dio dunque ci sono solo tre persone, cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene le relazioni in Dio siano quattro, tuttavia una di esse, cioè la spirazione, non è attribuita separatamente alla persona del Padre e a quella del Figlio, ma conviene a tutte e due insieme. E così, sebbene sia una relazione, tuttavia non si chiama proprietà, perché non conviene ad una persona soltanto, e neppure relazione personale, cioè costitutiva di persona. Invece le tre relazioni di paternità, filiazione e processione, si dicono proprietà personali, perché costituiscono le persone; poiché la paternità è la persona del Padre, la filiazione è la persona del Figlio e la processione è la persona del precedente Spirito Santo.
2. Ciò che procede intellettualmente come verbo (mentale), procede per via di somiglianza, allo stesso modo di ciò che procede per generazione; e per questo si è detto sopra che la processione del verbo divino è la stessa generazione naturale. L'amore invece, in quanto amore, non procede come simile al principio da cui procede, (sebbene in Dio l'amore, in quanto divino, sia coesenziale): perciò in Dio la processione dell'amore non si dice generazione.
3. L'uomo, essendo più perfetto degli altri animali, ha, in confronto a questi, un maggior numero di operazioni intrinseche, solo perché tale perfezione deriva da una complessità (di elementi). Per questo gli angeli che sono più perfetti dell'uomo, ma anche più semplici, hanno un numero minore di operazioni intrinseche: poiché non c'è in loro né l'immaginazione, né la sensazione né altra operazione del genere. In Dio invece realmente non c'è che una sola operazione, che è la sua stessa essenza. Come poi in lui ci siano due processioni distinte è stato già spiegato.

4. L'argomento varrebbe se lo Spirito Santo avesse una bontà numericamente distinta da quella del Padre: perché allora sarebbe necessario che per la sua bontà producesse, come il Padre, un'altra persona divina. Ma una e identica è la bontà del Padre e dello Spirito Santo. E tra loro non c'è altra distinzione che quella dovuta alle relazioni personali. Perciò quell'unica bontà conviene allo Spirito Santo, come ricevuta, e al Padre come principio da cui viene comunicata. - Questa opposizione poi di relazioni non consente che con la relazione dello Spirito Santo si trovi quella di principio rispetto ad altra persona divina: perché è proprio lui a procedere dalle altre persone che possono essere in Dio.

5. Se si considerano i numeri in astratto, che esistono solo nella mente, (allora è vero che) un numero non indeterminato è misurato dall'unità. Se invece si considera il numero concreto delle persone divine, non si può affermare che esso sia misurato: perché come si dirà in seguito, la grandezza delle tre persone è sempre la medesima realtà; difatti una cosa non si misura con se stessa.

### ARTICOLO 3

#### **Se i termini numerici pongano qualche cosa in Dio**

SEMBRA che i termini numerici pongano qualche cosa in Dio. Infatti:

1. L'unità di Dio è la sua essenza. Ora, ogni numero è unità ripetuta. Perciò ogni termine numerico in Dio significa l'essenza. Dunque pone qualche cosa in lui.

2. Ciò che si attribuisce a Dio e alle creature conviene in modo più eminente a Dio che alle creature. Ma i termini numerici pongono qualche cosa nelle creature. Dunque a maggior ragione in Dio.

3. Se i termini numerici non pongono nulla in Dio ma si usano soltanto in senso negativo, quasi che con la pluralità si voglia negare l'unità, e con l'unità la pluralità; ne seguirebbe un circolo vizioso che confonde la mente e non ci accerta di nulla; e questo è inammissibile. Dunque i termini numerici pongono qualcosa in Dio.

IN CONTRARIO: Dice S. Ilario: "Professare il consorzio" (divino), che equivale a una confessione di pluralità "esclude l'idea dell'isolamento e della solitudine". E S. Ambrogio afferma: "Quando diciamo che Dio è uno, l'unità esclude la pluralità degli dei, ma non pone in Dio alcuna quantità". Da ciò si vede che questi termini sono usati in senso negativo, non in senso positivo.

RISPONDO: Il Maestro (delle Sentenze) ammette che i termini numerici non pongono nulla ma soltanto escludono qualche cosa in Dio. Altri invece dicono il contrario.

Per mettere in chiaro la cosa si osservi che qualsiasi pluralità è effetto di una divisione. Ora, vi sono due tipi di divisione. Uno è quello materiale che si ha dividendo una quantità continua: e da questo sorge il numero che è una delle specie in cui si suddivide la quantità. E un simile numero non si dà che nelle cose materiali dotate di quantità. L'altra è la divisione formale, che risulta da forme diverse e opposte: conseguenza di questa divisione è la pluralità, la quale non è limitata ad un genere, ma appartiene ai trascendentali, in quanto l'ente può essere uno e molteplice. Nelle cose immateriali si trova soltanto questa pluralità.

Alcuni dunque non badando che alla pluralità che è specie della quantità discreta e vedendo che questa in Dio non c'è, stimarono che i termini numerali in Dio non ponessero ma soltanto escludessero qualche cosa. - Altri invece, avendo di mira questa stessa pluralità (quantitativa) affermarono che, come la scienza si pone in Dio solo secondo la sua natura specifica, ma non secondo la natura del genere (cui appartiene), perché in Dio non esistono qualità; allo stesso modo si porrebbe in Dio il numero secondo la natura propria di numero, ma non secondo quella del genere cui appartiene, cioè della quantità.

Noi invece diciamo che i termini numerici, in quanto vengono applicati a Dio, non derivano dal numero che forma una delle specie della quantità; perché allora si attribuirebbero a Dio solo in senso metaforico, come le altre proprietà dei corpi, quali la larghezza, la lunghezza e simili: ma derivano dal numero preso come trascendentale. Tale numero sta alle cose cui si attribuisce come l'uno, che si identifica con l'ente, sta all'ente. Ora, come si è detto sopra parlando dell'unità di Dio, l'unità non aggiunge all'ente altro che la negazione della divisione: poiché uno significa ente indiviso. Perciò di qualsiasi cosa esso si predichi, significa che quella cosa è indivisa: come quando si dice che l'uomo è uno, si intende che la sua natura o sostanza è indivisa. Per la stessa ragione, quando si parla di un numero di cose, il numero così indicato significa quelle date cose e la loro rispettiva indivisione. - Invece il numero, che è una delle specie della quantità, indica un determinato accidente che si aggiunge all'ente (numerato): e così si dica dell'unità che è principio del numero.

In Dio dunque i termini numerali significano le cose cui si attribuiscono e null'altro aggiungono che una negazione come abbiamo spiegato: e in ciò ha ragione il Maestro delle Sentenze. Così quando diciamo che è una l'essenza, l'unità significa che l'essenza è indivisa; quando diciamo che è una la persona (l'unità) significa la persona indivisa; quando poi diciamo: vi sono più persone, si indicano le stesse persone e le loro rispettive indivisioni; poiché è proprio del numero essere composto di unità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'unità, essendo uno dei trascendentali, è un termine più universale che sostanza e relazione: lo stesso si dica della pluralità. Perciò in Dio può indicare e la sostanza e la relazione, secondo che si aggiunge all'una o all'altra. Tuttavia con questi termini (unità e pluralità), stante il loro significato proprio, si aggiunge all'essenza ed alla relazione la negazione della divisione, come si è spiegato.
2. La pluralità che nelle creature aggiunge qualcosa (di accidentale) è quella quantitativa, che non si applica a Dio; ma (a Dio si può applicare) solo quella trascendentale, la quale, alle cose cui si attribuisce, non aggiunge che l'indivisione di ciascuna. E questa è la pluralità che si attribuisce a Dio.
3. L'unità non esclude la pluralità ma la divisione, la quale, concettualmente, è prima dell'unità e della pluralità. E la pluralità, a sua volta, non esclude l'unità, ma la divisione delle cose che la compongono. Di tutto questo si è già trattato parlando dell'unità di Dio.
4. È da notare però che i testi portati in contrario non provano a sufficienza l'asserto, perché sebbene sia vero che con la pluralità si esclude la solitudine e con l'unità la pluralità degli dei, non ne segue tuttavia che con quei nomi si significhi solo tale negazione. Infatti dicendo bianco si esclude il nero: tuttavia col termine bianco non si indica soltanto l'esclusione del nero.

#### ARTICOLO 4

##### **Se il nome persona possa essere comune alle tre persone**

SEMBRA che il nome persona non possa essere comune alle tre persone. Infatti:

1. Soltanto l'essenza è comune alle tre persone. Ma il nome persona direttamente non significa l'essenza. Dunque non può essere comune a tre soggetti.
2. Comune è l'opposto di incomunicabile. Ma è essenziale al concetto di persona di essere incomunicabile, come appare dalla surriferita definizione di persona data da Riccardo di S. Vittore. Dunque il nome persona non è comune a tutte e tre.
3. Se (persona) è comune a tutte e tre, tale comunanza o è reale o concettuale. Non può essere reale: perché allora le tre persone non sarebbero che una sola. E neppure può essere (soltanto) concettuale: perché in questo caso persona sarebbe un universale, mentre in Dio non c'è né universale né particolare, né genere, né specie, come si è dimostrato. Perciò il nome persona non può essere comune alle tre persone.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino, che, quando si chiedeva: "Tre che cosa?", si è risposto: "Tre persone", perché ciò che va sotto il nome di persona è ad essi comune.

RISPONDO: Lo stesso modo di parlare dimostra che il nome persona è comune a tutte e tre, infatti diciamo le tre persone: come quando diciamo tre uomini affermiamo chiaramente che uomo è comune a tutti e tre. Però è chiaro che non si tratta di una comunanza di ordine reale simile a quella per cui un'unica essenza è comune a tutte e tre; perché ne seguirebbe che come vi è un'unica essenza per le tre persone così vi sarebbe un'unica persona.

Circa il genere di questa comunanza gli studiosi proposero diverse opinioni. Alcuni dissero che è una comunanza di negazione; perché nella definizione di persona si usa il termine incomunicabile. Altri affermarono che è una comunanza di intenzione (logica); perché nella definizione di persona si pone il termine individuo, come chi dicesse che tanto al cavallo che al bue è comune la specie. - Ambedue queste spiegazioni sono da rigettarsi, perché il nome persona non esprime negazione né intenzione (logica), ma una realtà.

Perciò bisogna considerare che anche parlando dell'uomo il nome persona è nome comune di comunanza concettuale, non però come il genere e la specie, ma come individuo indeterminato. Infatti i nomi dei generi e delle specie, come uomo e animale, sono usati per significare espressamente le essenze (universali o) comuni, e non già le intenzioni (logiche) di tali nature, intenzioni indicate invece dai termini genere e specie. Ma individuo indeterminato come, p. es., un uomo, significa la natura (in genere) con quel modo di essere che conviene ai singolari, cioè come sussistente e distinta da ogni altra; mentre col nome del singolare determinato si indica in particolare ciò che lo distingue: p. es., col nome Socrate (si indicano) questa carne e queste ossa. Con questa differenza però che un uomo significa la natura, ossia l'individuo come natura, ma col modo di essere che compete ai singolari: invece il nome persona non si usa per significare l'individuo come natura, ma per indicare il soggetto che sussiste in tale natura.

Ora, è comune alle tre persone divine, secondo una comunanza concettuale, di sussistere ciascuna nella natura divina distinte l'una dall'altra. Perciò il nome persona è comune alle tre divine persone secondo una comunanza concettuale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quell'argomento vale per la comunanza d'ordine reale.
2. Sebbene la persona sia incomunicabile, tuttavia il modo di esistere incomunicabilmente può essere comune a più soggetti.

3. Quantunque questa sia una comunanza d'ordine logico e non di ordine reale, non ne segue però che in Dio abbia luogo l'universale e il particolare, il genere e la specie: sia perché neppure parlando dell'uomo la comunanza del termine persona è comunanza di genere o di specie; sia perché le persone divine hanno un solo (e medesimo) essere: mentre il genere e la specie e qualsiasi universale si predicano di più cose differenti nell'essere.

## Pars Prima Quaestio 031

Questione 31

Questione 31

### Modi di esprimere l'unità e la pluralità in Dio

Consideriamo ora, dopo quanto si è detto, i modi di esprimere l'unità e la pluralità in Dio.

E su tale argomento si pongono quattro quesiti: 1. Sul nome stesso di trinità; 2. Se si possa dire: il Figlio è un altro rispetto al Padre; 3. Se a un termine essenziale si possa aggiungere una voce restrittiva (p. es., solo) che esclude altri; 4. Se tale aggiunta si possa fare ai termini personali.

#### ARTICOLO 1

##### Se in Dio vi sia trinità

SEMBRA che in Dio non vi sia trinità. Infatti:

1. Ogni nome in Dio significa essenza o relazione. Ma il termine trinità non significa l'essenza; perché altrimenti si potrebbe predicare delle singole persone. E non significa neppure le relazioni: perché non è un termine relativo. Dunque il termine trinità non si deve usare parlando di Dio.
2. Il termine trinità, significando una moltitudine, è un nome collettivo. Ora, nessun nome simile si addice a Dio; perché l'unità espressa dai nomi collettivi è minima, mentre in Dio c'è l'unità massima. Quindi il termine trinità non deve usarsi parlando di Dio.
3. Tutto ciò che è trino è triplice. Ma in Dio non si dà triplicità: perché questa è una specie di disuguaglianza. Perciò non c'è neppure trinità.
4. Tutto ciò che è in Dio partecipa dell'unità dell'essenza divina, essendo Dio la sua stessa essenza. Se dunque in Dio ci fosse trinità, questa dovrebbe essere nell'unità stessa dell'essenza divina. E così vi sarebbero in Dio tre unità essenziali: il che è eretico.
5. In tutto ciò che si dice di Dio il concreto si può predicare dell'astratto: la deità è Dio, la paternità è il Padre. Ma la trinità non si può dire trina: perché allora in Dio ci sarebbero nove entità reali; e questo è falso. Dunque parlando di Dio non si deve usare il termine trinità.

IN CONTRARIO: Dice S. Atanasio, che "si deve venerare l'unità nella trinità e la trinità nell'unità".

RISPONDO: Il termine trinità in Dio significa un determinato numero di persone. Perciò come si ammette la pluralità delle persone, così si deve ammettere la loro trinità: perché ciò che pluralità indica in modo indeterminato, (lo stesso, ma) in modo determinato, lo significa trinità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il termine trinità, secondo la sua etimologia pare che significhi davvero l'unità di essenza delle tre persone, giacché trinità suona come trium unitas (unità di tre). Però, secondo il significato proprio della parola, esprime piuttosto il numero delle persone di un'unica essenza. E per questo non possiamo dire che il Padre sia trinità, perché non è tre persone. Non significa però le relazioni stesse delle persone, ma piuttosto il numero delle persone così riferite l'una all'altra. Da ciò deriva che trinità, in forza del suo significato, non appartiene al genere dei termini relativi.
2. Il nome collettivo include nel suo significato due elementi cioè la pluralità dei soggetti, e una certa unità di un ordine qualsiasi: infatti popolo è una moltitudine di uomini compresi sotto un certo ordine. Ora quanto al primo elemento il termine trinità rientra nei nomi collettivi: quanto al secondo ne differisce, perché nella trinità divina non c'è solo unità di ordine, ma anche unità di essenza.
3. Trinità è nome assoluto: perché significa il numero ternario delle persone. Triplicità invece significa un rapporto di disuguaglianza: perché, come si ricava dall'Aritmetica di Boezio, è una delle specie di disuguaglianza. Perciò in Dio non c'è triplicità ma trinità.
4. Nella trinità divina c'è il numero e ci sono le persone numerate. Quando dunque diciamo trinità nell'unità, non poniamo il numero nell'unità dell'essenza, quasi che questa sia tre volte una: ma poniamo le persone numerate nell'unità della natura, come quando diciamo che i soggetti di una natura sono in

quella natura. Viceversa parliamo di unità nella trinità, come di una data natura nei suoi soggetti.

5. L'espressione la trinità è trina, in ragione del numero che vi è implicito indica che tale numero si moltiplica per se stesso, dato che trino include già la molteplicità delle cose a cui si applica. Perciò non si può dire che la trinità è trina: perché, se la trinità fosse trina, ne verrebbe che vi sarebbero tre suppositi in ciascuno dei quali si troverebbe la trinità; come dall'espressione, Dio è trino, ne segue che tre sono i suppositi della deità.

## ARTICOLO 2

### Se il Figlio sia un altro rispetto al Padre

SEMBRA che il Figlio non sia un altro rispetto al Padre. Infatti:

1. Altro è termine relativo indicante diversità di sostanza. Se dunque il Figlio è un altro rispetto al Padre, sembra che sia diverso dal Padre; ma ciò è contrario a S. Agostino il quale afferma che con l'espressione tre persone "non vogliamo intendere alcuna diversità".
2. Tutti quelli che si distinguono per essere tra loro altri e altri, differiscono in qualche cosa. Se dunque il Figlio è un altro rispetto al Padre, ne segue che è differente dal Padre. Ora, questo è contrario a quanto dice S. Ambrogio: "il Padre e il Figlio sono una stessa cosa nella deità, e non c'è tra loro differenza di sostanza né alcun'altra diversità".
3. Alieno (estraneo) deriva dal latino *alius* (altro). Ma il Figlio non è alieno rispetto al Padre: infatti S. Ilario afferma che nelle persone divine "non c'è nulla di diverso, nulla di alieno, nulla di separabile". Perciò il Figlio non è un altro rispetto al Padre.
4. *Alius* (altro) e *aliud* (altra cosa) hanno lo stesso significato e differiscono solo per il genere diverso. Se dunque il Figlio è un altro rispetto al Padre, pare che sia anche un'altra cosa rispetto al Padre.

IN CONTRARIO: S. Agostino dice: "una è l'essenza del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, nella quale non è altra cosa il Padre, altra cosa il Figlio e altra cosa lo Spirito Santo; sebbene come persona altro sia il Padre, altro il Figlio e altro lo Spirito Santo".

RISPONDO: Siccome, al dire di S. Girolamo, col parlare impreciso si finisce col cadere nell'eresia, parlando della SS. Trinità bisogna procedere con cautela e modestia: perché, secondo S. Agostino, "in nessun altro soggetto l'errore è più pericoloso, né la ricerca più faticosa, né più fruttuosa la scoperta". Quando trattiamo della Trinità dobbiamo evitare, stando nel giusto mezzo, due opposti errori: quello di Ario, che ammetteva con la trinità delle persone anche una trinità di nature; e quello di Sabellio che ammetteva con l'unità di natura anche l'unità di persona.

Per sfuggire all'errore di Ario dobbiamo evitare, parlando di Dio, i termini diversità e differenza per non compromettere l'unità dell'essenza: possiamo invece usare il termine distinzione, data l'opposizione relativa (delle persone). Per cui, se in qualche testo autentico della Scrittura ci imbattiamo nelle parole diversità e differenza applicate alle persone divine, le dobbiamo intendere come significanti distinzione. - Per non ledere la semplicità dell'essenza divina sono da evitare i termini separazione e divisione, propria di un tutto suddiviso in parti. Per non compromettere l'uguaglianza è da evitare la parola disparità. E infine per non sopprimere la somiglianza si devono evitare i termini alieno e discrepante. S. Ambrogio infatti dice che nel Padre e nel Figlio "vi è un'unica divinità senza discrepanza". E S. Ilario, come si è riferito, afferma che in Dio "non c'è nulla di alieno e niente di separabile".

Per non cadere poi nell'errore di Sabellio dobbiamo evitare il termine singolarità al fine di non negare la comunicabilità dell'essenza divina: tant'è vero che, secondo S. Ilario, "è sacrilegio dire che il Padre e il Figlio è un Dio singolare (isolato)". Dobbiamo anche evitare il termine unico per non escludere il numero delle persone: onde Ilario afferma che "da Dio si esclude il concetto di singolarità e unicità". Possiamo tuttavia dire unico Figlio: perché in Dio non ci sono più Figli; non possiamo però dire unico Dio: perché la deità è comune a più (persone). Schiviamo anche l'aggettivo confuso per non togliere l'ordine di natura tra le persone: cosicché S. Ambrogio può affermare: "Né ciò che è uno può essere confuso, né molteplice ciò che non ammette differenza". Si deve anche evitare il termine solitario, per non distruggere la società delle tre persone. Per questo Ilario dice: "Dobbiamo confessare che Dio non è solitario né diverso".

Ora il termine *alius* (altro), usato al maschile, non importa che la distinzione del soggetto; perciò possiamo benissimo dire che il Figlio è un altro rispetto al Padre: perché è un altro soggetto della natura divina, come è un'altra persona e un'altra ipostasi.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Altro, poiché suona come un nome individuale, sta a indicare un soggetto: perciò a giustificare l'uso basta la distinzione di sostanza presa nel significato di ipostasi o persona. La diversità invece richiede la distinzione di sostanza presa nel senso di essenza (o natura). Perciò non possiamo dire che il Figlio è diverso dal Padre, quantunque sia un altro rispetto al Padre.
2. La differenza importa una distinzione di forma. Ora, in Dio c'è solo una forma, come è chiaro dalle parole di S. Paolo (che, parlando del Figlio, dice): "il quale, sussistendo nella forma di Dio...". Perciò l'aggettivo differente propriamente non può convenire a Dio, come risulta dal testo riportato

(nell'argomento). - Tuttavia il Damasceno, parlando delle persone divine, usa il termine differenza, in quanto le proprietà relative si possono indicare come forme (differenti): e perciò afferma che le ipostasi non differiscono tra di loro per la sostanza ma per delle proprietà determinate. Però (in questo caso) differenza è presa nel senso di distinzione, come si è spiegato.

3. Alieno è ciò che è estraneo e dissimile. Ma non è incluso tale significato nella voce altro; perciò diciamo che il Figlio è un altro rispetto al Padre, sebbene non si possa affermare che sia alieno.

4. Il neutro è un genere indeterminato, invece il maschile, come pure il femminile, è determinato. Per questo giustamente si usa il neutro per indicare l'essenza che è comune, e il maschile o il femminile per indicare un soggetto determinato di quella natura. Per questo, anche parlando dell'uomo, se si chiede, chi è questo?, si risponde, Socrate, che è nome di un supposito: se invece si domanda, che cosa è questo?, si risponde, un animale ragionevole e mortale. Siccome in Dio la distinzione riguarda le persone e non l'essenza, perciò diciamo che il Padre è alius (altro) rispetto al Figlio, ma non aliud (cioè altra cosa): e all'opposto diciamo che essi sono unum (una stessa cosa) ma non unus (un solo soggetto).

### ARTICOLO 3

#### **Se in Dio a un termine essenziale si possa aggiungere la voce restrittiva solo**

SEMBRA che in Dio ai termini essenziali non si possa aggiungere la voce restrittiva solo. Infatti:

1. Secondo il Filosofo, solo è "chi non è con altri". Ma Dio è con gli angeli e con le anime sante; perciò non possiamo dire che Dio è solo.

2. Tutto ciò che in Dio si aggiunge a un termine essenziale, si può attribuire tanto alle singole persone che a tutte e tre insieme: difatti, siccome con verità si può dire che Dio è sapiente, così possiamo dire: il Padre è Dio sapiente e la SS. Trinità è Dio sapiente. Ora, S. Agostino afferma: "va presa in considerazione la sentenza la quale dice che il Padre non è il solo vero Dio". Dunque non si può dire Dio solo.

3. Se la voce solo si aggiunge ad un termine essenziale, ciò si fa in rapporto ad un predicato o personale o essenziale. Ora, non (si può aggiungere) rispetto ad un predicato personale: infatti la proposizione, Dio solo è Padre, è falsa, perché anche l'uomo è padre. E neppure rispetto ad un predicato essenziale. Perché se fosse vera la proposizione, Dio solo crea, sarebbe vera anche quest'altra, il Padre solo crea, perché tutto ciò che si può dire di Dio si può dire anche del Padre. Ma quest'ultima proposizione è falsa perché anche il Figlio è creatore. Dunque, parlando di Dio, la voce solo non si può aggiungere ad un termine essenziale.

IN CONTRARIO: S. Paolo dice: "Al re dei secoli, al solo immortale e invisibile Dio (onore e gloria per i secoli dei secoli)".

RISPONDO: La voce solo si può prendere come categorematica e come sincategorematica: Si dice categorematica quella parola che in modo assoluto afferma di un soggetto il suo significato: p. es., bianco è così affermato dell'uomo nell'espressione l'uomo è bianco. Se dunque la voce solo si prende in questo senso, in Dio non si può assolutamente aggiungere a nessun termine: perché ne affermerebbe la solitudine in senso assoluto, e così Dio sarebbe solitario; il che è contro quanto abbiamo già spiegato. - Si dice sincategorematica quella voce che regola il rapporto del predicato col soggetto, come tutto o nessuno. Così è per la voce solo: perché esclude ogni altro soggetto dalla partecipazione di quel predicato. Come quando si dice, solo Socrate scrive, non si vuole intendere che Socrate sia solitario, ma che nessuno gli è compagno nello scrivere; quantunque si trovi in compagnia di molti. E nulla impedisce di aggiungere ad un termine essenziale in Dio la voce solo presa in questo senso, in quanto si esclude ogni altra cosa che non sia Dio dalla partecipazione di un predicato: come nell'espressione solo Dio è eterno, perché nient'altro all'infuori di Dio è eterno.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene gli angeli e le anime sante siano sempre con Dio, tuttavia senza la pluralità delle persone Dio sarebbe solo, cioè solitario. La solitudine infatti non è esclusa dalla presenza di soggetti di diversa natura: tant'è vero che si usa dire che uno è solo nel giardino, sebbene vi siano molte piante e molti animali. E nello stesso modo, nonostante la presenza degli angeli e degli uomini, si potrebbe affermare che Dio è solo, se nella natura divina non ci fossero più persone. Perciò la compagnia degli angeli o delle anime non esclude da Dio la solitudine presa in senso assoluto: e molto meno la solitudine in senso relativo, cioè in rapporto ad un predicato.

2. Propriamente parlando, l'aggettivo solo non si riferisce al predicato, perché questo si applica come una forma; mentre (solo) si riferisce al soggetto, in quanto esclude altri soggetti da quello a cui è applicato. Invece l'avverbio soltanto, essendo semplicemente restrittivo, può stare unito tanto col soggetto che col predicato. Infatti possiamo dire: soltanto Socrate corre, cioè nessun altro (corre); ed anche: Socrate corre soltanto, cioè non fa nient'altro. Perciò, volendo parlare con proprietà, non si può dire: il Padre è il solo Dio, oppure: la Trinità è il solo Dio, a meno che non si voglia sottintendere un'aggiunta nel predicato, p. es.: la Trinità è il Dio che è il solo Dio. E in tal modo potrebbe essere vera anche la proposizione: il Padre è quel Dio il quale solo è Dio, se il pronome relativo (il quale) si riferisce al predicato (Dio) e non al soggetto (Padre). E quando S. Agostino afferma che non il Padre, ma la SS. Trinità è il solo Dio, parla da espositore, come se dicesse: Il testo: "al re dei secoli, al solo invisibile Dio" non si deve intendere della persona del Padre ma di tutta la Trinità.

3. In ambedue i modi l'aggettivo solo si può aggiungere ad un termine essenziale. Infatti la proposizione, solo Dio è Padre, ha due significati. Poiché Padre

può indicare la persona del Padre; e allora la proposizione è vera, giacché l'uomo non è quella persona. Oppure può indicare soltanto la relazione, allora si la proposizione è falsa, perché la relazione di paternità si trova, sebbene non in senso univoco, anche in altri soggetti. - Così pure è vera anche quest'altra proposizione, solo Dio crea; ma non ne viene la conclusione: dunque solo il Padre. Poiché, come dicono i dialettici, la voce restrittiva coarta il termine a cui si applica, ma non in modo che si possano sostituire ad esso i soggetti particolari (contenuti sotto quel termine universale). Difatti dall'affermazione: solo l'uomo è animale razionale mortale, non si può concludere: dunque solo Socrate.

#### ARTICOLO 4

##### **Se una voce restrittiva si possa unire a un termine personale**

SEMBRA che una voce restrittiva si possa unire a un termine personale anche se il predicato è comune. Infatti:

1. Il Signore parlando al Padre dice: "affinché conoscano te, solo vero Dio". Perciò il solo Padre è vero Dio.
2. È detto nel Vangelo: "Nessuno conosce il Figlio fuorché il Padre", il che è come dire: solo il Padre conosce il Figlio. Ma conoscere il Figlio è una proprietà comune. Dunque vale la conclusione precedente.
3. La voce restrittiva non rigetta quanto è racchiuso nel concetto stesso del termine a cui si unisce: tanto è vero che non ne esclude né la parte né l'universale. Difatti se dico: solo Socrate è bianco, non si può concludere: dunque la sua mano non è bianca, oppure: dunque l'uomo non è bianco. Ora, una persona è inclusa nel concetto dell'altra, il Padre, p. es., nel concetto del Figlio e viceversa. Quindi per il fatto che si dice: il solo Padre è Dio, non si esclude il Figlio o lo Spirito Santo. E così sembra che questo modo di esprimersi sia legittimo.
4. Inoltre la Chiesa canta: "Tu solo altissimo, Gesù Cristo".

IN CONTRARIO: La proposizione, il solo Padre è Dio, si può spiegare in due maniere, cioè: il Padre è Dio, oppure: nessun altro fuorché il Padre è Dio. Ma questa seconda è falsa: perché il Figlio, che pure è Dio, è distinto dal Padre. Perciò anche la proposizione, il solo Padre è Dio, è falsa. Lo stesso si dica di altre proposizioni simili.

RISPONDO: L'espressione, il solo Padre è Dio, può essere intesa in più modi. Se l'aggettivo solo afferma la solitudine del Padre, la proposizione è falsa, perché allora tale aggettivo si prende in senso categorematico. - Se invece si prende in senso sincategorematico, si può di nuovo intendere in vari modi. Se (solo) esclude altri dalla partecipazione della forma del soggetto, allora (la proposizione, solo il Padre è Dio) è vera; così da risultarne questo significato: colui col quale nessun altro è Padre, è Dio. E così la spiega S. Agostino quando afferma: "Diciamo solo il Padre non perché sia separato dal Figlio o dallo Spirito Santo, ma perché, dicendo così, vogliamo intendere che essi insieme con lui non sono il Padre". Ma nel modo comune di parlare non si vuol dare questo senso, a meno che non si sottintenda qualche cosa, come se si dicesse: quegli, che solo è detto Padre, è Dio. Ma nel suo vero significato (l'aggettivo solo) esclude altri dal partecipare al (medesimo) predicato. E presa così, la proposizione è falsa se esclude altro al maschile (alium): è vera se esclude altro al neutro (aliud): perché il Figlio è un altro rispetto al Padre, ma non altra cosa. Lo stesso dicasi dello Spirito Santo. Ma, come fu detto, siccome l'aggettivo solo propriamente riguarda il soggetto, esso tende più ad escludere alius che aliud. Perciò un tal modo di dire non si deve generalizzare, ma piamente spiegare se si trova in qualche testo autentico della Scrittura.

##### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'espressione, te solo vero Dio, non si intende del solo Padre, ma di tutta la Trinità, come spiega S. Agostino. - Oppure se si intende della persona del Padre, non si escludono le altre persone, data l'unità dell'essenza, in quanto quel solo esclude, come fu detto, solamente altro (in senso neutro, cioè altra cosa).
2. E altrettanto si dica a proposito della seconda difficoltà. Infatti, data l'unità dell'essenza, quando qualcosa di essenziale si dice del Padre, non si esclude il Figlio, né lo Spirito Santo. - Però si deve badare che nel testo riferito il termine nessuno, contrariamente a quanto potrebbe far credere la parola, non equivale a nessun uomo (perché in tal caso non ci sarebbe motivo di eccettuare la persona del Padre): ma secondo l'uso ordinario della lingua si prende in senso distributivo per qualunque natura razionale.
3. Una voce restrittiva non esclude le varie cose che rientrano nel concetto del termine a cui si unisce, purché esse, come le parti e l'universale, non differiscano di soggetto. Invece il Figlio e il Padre sono due soggetti differenti: quindi il paragone non regge.
4. Non si dice in modo assoluto che solo il Figlio è altissimo, ma che è "il solo altissimo con lo Spirito Santo, nella gloria del Padre".



## Pars Prima Quaestio 032

Questione 32

Questione 32

### La nostra conoscenza delle Persone divine

Logicamente possiamo ora a trattare della cognizione che possiamo avere delle divine Persone.

E a questo riguardo si pongono quattro quesiti: 1. Se con la ragione naturale si possano conoscere le Persone divine; 2. Se si debbano attribuire alle Persone divine delle nozioni; 3. Sul numero di queste nozioni; 4. Se circa le nozioni si possano avere opinioni differenti.

### ARTICOLO 1

#### Se la Trinità delle divine Persone si possa conoscere con la sola ragione naturale

SEMBRA che con la sola ragione naturale si possa conoscere la Trinità delle Persone divine. Infatti:

1. I filosofi non giunsero alla cognizione di Dio che con la sola ragione naturale: ora, risulta che essi hanno detto molte cose sulla Trinità delle Persone. Infatti Aristotele afferma: "Con questo numero", cioè col tre, "ci industriamo di magnificare il Dio uno, superiore a tutte le perfezioni delle cose create". - E S. Agostino riferisce: "Ed io lessi costà", cioè nei libri dei Platonici, "non con le stesse parole, ma in sostanza le stesse cose, convalidate da molte e diverse ragioni, che in principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio", e altre simili cose egli seguiva a narrare: e con tali parole si indica esattamente la pluralità delle Persone divine. - Anche la Glossa (spiegando il fatto) che i maghi del faraone fallirono al terzo segno (aggiunge): cioè mancarono della cognizione della terza Persona, ossia dello Spirito Santo; dunque ne conobbero almeno due. - Anche Trismegisto disse: "la monade generò la monade e riflettè in se stessa il suo calore": con le quali parole si viene a indicare la generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo. Dunque con la sola ragione si possono conoscere le Persone divine.

2. Afferma Riccardo di S. Vittore: "Ritengo per indubitato che qualsiasi verità si possa provare non solo con argomenti probabili ma anche con ragioni apodittiche". Per tale motivo alcuni vollero provare anche la Trinità delle Persone appellandosi all'infinita bontà di Dio che (soltanto) nella processione delle Persone divine si comunica in modo infinito. Altri invece riuscirono a provarla rifacendosi al principio che "senza la compagnia di altri non può essere veramente giocondo il possesso di un bene qualsiasi". Ed anche S. Agostino spiega la Trinità delle Persone con la processione del verbo e dell'amore nella nostra anima: ed è la via che anche noi abbiamo seguito. Perciò la Trinità delle Persone si può conoscere con la sola ragione naturale.

3. Sarebbe inutile rivelare all'uomo quello che non si può conoscere con la ragione umana. Ma non si può dire che la divina rivelazione del mistero della Trinità sia inutile. Dunque la Trinità delle Persone divine può essere conosciuta dalla ragione umana.

IN CONTRARIO: Dice S. Ilario: "Non pensi l'uomo di poter penetrare con la sua intelligenza il mistero della (eterna) generazione". E S. Ambrogio: "È impossibile capire il mistero della generazione (divina): la mente vien meno, la voce tace". Ma, come abbiamo dimostrato, è appunto dall'origine per generazione e processione che si distinguono le Persone divine. Perciò si conclude che la Trinità delle Persone non si può conoscere con la ragione, dal momento che l'uomo non è in grado di conoscere e di raggiungere con la sua intelligenza se non ciò che offre la possibilità di una dimostrazione apodittica.

RISPONDO: È impossibile giungere alla cognizione della Trinità delle Persone divine con la sola ragione naturale. Si è infatti dimostrato più sopra che l'uomo con la sola ragione non può giungere alla cognizione di Dio, se non per mezzo delle creature. Ora, queste conducono a Dio come gli effetti alle loro cause. Quindi con la ragione naturale si può conoscere di Dio soltanto quei dati che necessariamente conseguono dall'essere egli principio di tutte le cose; e su questo criterio ci siamo basati nel trattato su Dio. Ora, la virtù creatrice è comune a tutta la Trinità: quindi appartiene all'unità dell'essenza e non alla pluralità delle Persone. Perciò con la ragione naturale si può conoscere solo quanto fa parte dell'essenza e non ciò che appartiene alla pluralità delle Persone.

Quelli poi, che tentano di dimostrare la Trinità delle Persone con la ragione naturale, compromettono la fede in due modi. Primo, ne compromettono la dignità, poiché la fede ha per oggetto cose affatto invisibili, che superano la capacità della ragione umana. L'Apostolo infatti afferma che "la fede è di cose che non si vedono". E altrove: "Di sapienza parliamo sì tra uomini perfetti, ma è sapienza non di questo secolo, né dei principi di questo secolo; parliamo della sapienza di Dio in mistero, la sapienza nascosta". - Secondo, ne compromettono l'efficacia nell'attirare altri alla fede. Infatti, se per indurre a credere si portano delle ragioni che non sono cogenti, ci si espone alla derisione di coloro che non credono: poiché costoro penseranno che noi ci appoggiamo su tali argomenti per credere.

Per tale motivo tutto ciò che è di fede si deve provare soltanto con i testi (della Scrittura) per coloro che la riconoscono. Per gli altri basta difendere la non assurdità di quello che la fede insegna. Perciò Dionigi ammonisce: "Se qualcuno non cede all'autorità della parola di Dio, è del tutto estraneo e lontano dalla nostra filosofia. Se invece ammette la verità della parola", cioè di quella divina, "è con noi, giacché noi pure ci serviamo di tale regola".

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I filosofi non conobbero il mistero della Trinità delle divine Persone per quello che ad esse è proprio, cioè la paternità, la filiazione e la processione; secondo le parole dell'Apostolo: "Parliamo di sapienza divina, che nessuno dei principi di questo secolo ha conosciuto", cioè nessuno dei filosofi, come spiega la Glossa. Conobbero tuttavia alcuni attributi essenziali che si appropriano alle varie persone, come la potenza, la sapienza e la bontà che si appropriano (rispettivamente) al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. - Perciò l'espressione di Aristotele, "ci industriamo di magnificare Dio con quel numero..." non si deve intendere nel senso che egli ponesse il numero tre in Dio; ma vuole soltanto dire che gli antichi usavano il tre nei sacrifici e nelle preghiere, per una certa sua perfezione. - Nei libri dei Platonici poi l'espressione, "In principio era il verbo", non sta a indicare il verbo che in Dio è persona generata: ma soltanto il verbo che è idea astratta (e archetipa della realtà), secondo la quale tutte le cose furono fatte, e che si attribuisce per appropriazione al Figlio. - Ma per quanto (i filosofi) abbiano conosciuto gli attributi appropriati alle tre persone, si dice che fallirono al terzo segno, cioè nella cognizione della terza Persona, perché deviarono dalla bontà che viene appropriata allo Spirito Santo, mentre, come dice S. Paolo, pur avendo conosciuto Dio, "non lo glorificarono come Dio". Oppure perché i Platonici ammettevano un primo essere, che chiamavano padre di tutto l'universo, e dopo di lui un'altra sostanza a lui soggetta, che chiamavano mente o intelletto del padre, nella quale c'erano le idee di tutte le cose, come racconta Macrobio: e invece non parlavano affatto di una terza sostanza distinta che potesse in certo qual modo corrispondere allo Spirito Santo. Ora noi non ammettiamo che il Padre e il Figlio differiscano in tal modo per natura: ma questo fu l'errore di Origene e di Ario, che in ciò si lasciarono guidare dai Platonici. - Quanto poi all'affermazione di Trismegisto, che cioè "la monade generò la monade e rifletté in se stessa il suo calore", non è da riferirsi alla generazione del Figlio e alla processione dello Spirito Santo, ma all'origine del mondo, giacché il Dio uno produsse un universo per l'amore di se medesimo.

2. Si può portare un argomento per due scopi. Primo, per provare in modo rigoroso un dato principio: a tale scopo, p. es., nelle scienze naturali si portano argomenti rigorosi per dimostrare che il moto dei cieli ha sempre una velocità uniforme. Secondo, si può portare un argomento non per dimostrare scientificamente un dato principio, ma soltanto per far vedere come siano legati intimamente al principio, posto (come assioma), gli effetti che ne derivano: così, p. es., in astronomia si ammettono gli eccentrici e gli epicicli perché, accettata questa ipotesi, si può dare ragione delle irregolarità che nel moto dei corpi celesti appaiono ai sensi: tuttavia questo argomento non è apodittico, perché forse (tali irregolarità) potrebbero spiegarsi anche ammettendo un'altra ipotesi. Sono del primo genere le ragioni che si portano per provare l'unità di Dio ed altre simili verità. Invece gli argomenti con i quali si vuole provare la Trinità appartengono all'altro genere: perché, supposta la Trinità, quelle ragioni ne mostrano la congruenza; ma non sono sufficienti a provare la Trinità delle Persone. - E questo si vede benissimo esaminando i singoli argomenti. Infatti, l'infinita bontà di Dio, si manifesta anche nella sola produzione delle creature: perché solo una potenza infinita è capace di produrre dal nulla. In realtà perché Dio si comunichi con infinita bontà non è necessario che da lui proceda un infinito, ma che la cosa prodotta partecipi la bontà divina secondo tutta la propria capacità. - Così quel detto "senza compagnia non è del tutto giocondo il possesso di un bene" è vero quando in una persona non si trova la bontà nella sua perfezione, e quindi ha bisogno della bontà di un altro a sé associato per raggiungerne il pieno godimento. La somiglianza poi dell'intelletto nostro con quello divino non prova nulla in modo apodittico, perché l'intelletto non è univoco in Dio e in noi. - In conseguenza di tutto questo S. Agostino dice che la fede dà la scienza, ma la scienza non dà la fede.

3. La cognizione delle Persone divine ci è necessaria per due motivi. Primo, per avere un giusto concetto della creazione. Infatti dicendo che Dio ha fatto le cose mediante il Verbo, si evita l'errore di coloro i quali dicevano che Dio le ha create per necessità di natura. E con l'ammettere in Dio la processione dell'amore, si indica che non ha prodotto le creature per qualche sua indigenza o per qualche causa (a lui) estrinseca; ma solo per amore della sua bontà. Onde Mosè, dopo aver detto che "in principio Dio creò il cielo e la terra", soggiunge: "Disse Dio: Sia fatta la luce", per far conoscere il Verbo. E continua: "Vide Dio che la luce era buona", per mostrare l'approvazione dell'amore divino. E così (sta scritto) per le altre creature. - Secondo, e principalmente, perché si abbia una giusta idea della redenzione del genere umano avvenuta con l'incarnazione del Figlio e l'effusione dello Spirito Santo.

#### ARTICOLO 2

##### **Se in Dio si debbano ammettere delle nozioni**

SEMBRA che in Dio non si debbano ammettere delle nozioni. Infatti:

1. Dionigi scrive: "Non si deve aver l'ardire di attribuire a Dio nulla all'infuori di ciò che è espresso nella Scrittura". Ma nella Scrittura non si fa cenno delle nozioni. Perciò queste non si devono attribuire a Dio.

2. Tutto ciò che si attribuisce a Dio appartiene o all'unità dell'essenza o alla trinità delle persone. Ora, le nozioni non appartengono né all'unità dell'essenza né alla trinità delle persone. Infatti non si predicano delle nozioni gli attributi dell'essenza, poiché non si dice che la paternità è sapiente o che crea; e neppure quelli delle persone; poiché non diciamo che la paternità genera o che la filiazione è generata. Perciò le nozioni non si devono attribuire a Dio.

3. Poiché ciò che è semplice si conosce per se stesso, non gli si devono attribuire dei termini astratti (come le nozioni) che sono (soltanto) mezzi per conoscere. Ora le persone divine sono semplicissime. Non si devono dunque ammettere delle nozioni nella divinità.

IN CONTRARIO: Dice S. Giovanni Damasceno: "Rileviamo la differenza delle ipostasi", cioè delle persone, "dalle tre proprietà di paternità, filiazione e processione". Perciò in Dio si devono ammettere le proprietà e le nozioni.

RISPONDO: Prevostino, badando alla semplicità delle persone divine, pensò che a Dio non si dovessero attribuire le nozioni, e dove le trovava prendeva l'astratto per il concreto: perché, come usiamo dire, prego la tua benignità, invece di te benigno, così quando si parla di paternità, in Dio, si intenderebbe Dio Padre.

Però, come si è già dimostrato, nel parlare di Dio non si pregiudica affatto alla sua semplicità con l'uso dei termini astratti e concreti; perché denominiamo le cose come le conosciamo. Ora, il nostro intelletto non può giungere alla semplicità divina come va considerata in se stessa: e perciò le cose divine le apprende e le denomina secondo la sua natura, cioè come portano le cose sensibili dalle quali dipende il suo conoscere. In queste per indicare le sole forme usiamo termini astratti: invece per indicare le cose sussistenti usiamo termini concreti. Perciò, come si è detto, le cose divine, a motivo della loro semplicità, le designamo con termini astratti: e a motivo della loro sussistenza e completezza, con termini concreti.

È poi necessario esprimere all'astratto o al concreto non solo i termini essenziali, dicendo deità e Dio, sapienza e sapiente; ma anche quelli personali, dicendo paternità e Padre. A questo ci obbligano principalmente due motivi. Primo, le obiezioni degli eretici. Infatti noi professiamo che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un Dio solo e tre Persone; allora, come alla domanda: "che cos'è che li fa essere un solo Dio?", si risponde che è la natura o deità, così si dovette ricorrere ad altri termini astratti con i quali si potesse rispondere in forza di che cosa le persone si distinguono. Tali sono appunto le proprietà o nozioni, espresse all'astratto, come la paternità e la filiazione. Per questo in Dio la natura si esprime come quid (o sostanza), la persona invece come quis (o soggetto), e la proprietà come quo (ovvero come forma).

Secondo, perché in Dio una stessa persona, il Padre, dice relazione a due persone, cioè al Figlio e allo Spirito Santo. Ora, non (può riferirsi a queste due persone) con una sola relazione: perché allora anche il Figlio e lo Spirito Santo si riferirebbero al Padre con una stessa relazione; e così ne seguirebbe che il Figlio e lo Spirito Santo non sono due persone distinte, poiché le sole relazioni distinguono le persone della Trinità. E non si può neppure dire con Prevostino che, come Dio ha riferimento alle creature in un modo solo, mentre le creature si riferiscono a lui in diversi modi, così il Padre con un'unica relazione si riferisce al Figlio e allo Spirito Santo, mentre questi due si riferiscono a lui con due relazioni. Perché non si può dire che due relazioni sono specificamente diverse, se nel termine correlativo corrisponde loro una sola relazione, poiché la relazione consiste essenzialmente nel suo riferirsi all'altro termine: difatti le relazioni di padrone e di padre sono distinte, come sono distinte quelle di servo e di figlio. Ora, tutte le creature si riferiscono a Dio con la stessa specifica relazione, quella cioè di sue creature; invece il Figlio e lo Spirito Santo non si riferiscono al Padre con relazioni di identica natura: e quindi il paragone non regge. Di più, come abbiamo già spiegato, non c'è motivo di ammettere che la relazione di Dio alle creature sia reale: che poi quelle di ragione siano molte non presenta inconvenienti. Invece la relazione del Padre al Figlio e allo Spirito Santo deve essere reale. Perciò è necessario che alle due relazioni del Figlio e dello Spirito Santo col Padre corrispondano nel Padre due relazioni, una al Figlio e l'altra allo Spirito Santo. Di conseguenza, non essendo che una la persona del Padre, si dovettero indicare separatamente con termini astratti le relazioni, denominate appunto proprietà e nozioni.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene delle nozioni non si parli nella Sacra Scrittura, tuttavia vi si nominano le Persone, nelle quali queste nozioni si trovano come l'astratto nel concreto.
2. Le nozioni in Dio non stanno a indicare delle realtà concrete, ma (soltanto) delle forme ideali, che servono a far conoscere le Persone; sebbene queste nozioni o relazioni esistano realmente in Dio, come abbiamo spiegato. Perciò tutto quello che dice ordine a qualche atto essenziale o personale, non si può attribuire alle nozioni: perché il significato particolare di queste ultime non lo comporta. Cosicché non si può dire che la paternità genera o che crea, e neppure che è sapiente o intelligente. Invece si possono attribuire alle nozioni gli attributi essenziali che non hanno stretto rapporto con un atto, ma escludono soltanto da Dio le condizioni delle creature: così possiamo dire che la paternità è eterna o immensa, e altre simili affermazioni. Allo stesso modo, data la loro identità reale, i sostantivi personali o essenziali si possono predicare delle nozioni; infatti si può dire: la paternità è Dio, la paternità è il Padre.
3. Quantunque le persone divine siano semplicissime, tuttavia, senza pregiudicare a tale loro semplicità, come si è già detto, si possono esprimere in termini astratti le ragioni (o i costitutivi) delle persone.

### ARTICOLO 3

#### **Se le nozioni siano cinque**

SEMBRA che le nozioni non siano cinque. Infatti:

1. Le nozioni proprie delle persone sono le relazioni che le distinguono; ma queste sono soltanto quattro. Dunque anche le nozioni sono soltanto quattro.
2. Dio si dice uno perché una è l'essenza, e trino perché sono tre le persone. Se dunque in Dio vi sono cinque nozioni, dovrebbe dirsi cinquino; ma questo è inammissibile.
3. Se essendo tre le persone, le nozioni sono cinque, è necessario che in qualche persona vi siano due o più nozioni; così nella persona del Padre si ammette l'innascibilità, la paternità e la spirazione comune. Ora, queste tre nozioni differiscono o realmente o concettualmente. Se differiscono realmente, allora la persona del Padre è composta di più cose. Se differiscono soltanto concettualmente, allora una si potrà predicare dell'altra, e come diciamo che la

bontà di Dio è la sua sapienza, non differendo realmente una dall'altra, così potremmo dire che la spirazione comune è la paternità: ma questo non si può ammettere. Dunque le nozioni non possono essere cinque.

IN CONTRARIO: 1. Pare che siano più (di cinque). Infatti come ammettiamo la nozione di innascibilità dal fatto che il Padre non procede da nessuno, così si deve ammettere una sesta nozione per il fatto che dallo Spirito Santo non procede un'altra persona.

2. Come è comune al Padre e al Figlio che da essi proceda lo Spirito Santo, così è comune al Figlio e allo Spirito Santo il procedere dal Padre. Perciò, come si ammette una nozione comune al Padre e al Figlio (la spirazione comune), così se ne deve ammettere anche una comune al Figlio e allo Spirito Santo (la comune processione).

RISPONDO: Si chiama nozione la ragione formale che serve a conoscere una persona divina. Ora, la pluralità delle persone divine dipende dall'origine. Il concetto di origine importa un principio (a quo alius) e un termine (qui ab alio): e da questi due lati si può conoscere una persona. Ora, non si viene a conoscere la persona del Padre perché deriva da un altro, ma perché non deriva da nessuno. E da questo lato la sua nozione è l'innascibilità. In quanto poi da lui derivano altri, (il Padre) si manifesta in due modi. Perché, in quanto da lui procede il Figlio si rende noto mediante la nozione di paternità: e in quanto da lui procede lo Spirito Santo si rende noto mediante la nozione di spirazione comune. Così pure si viene a conoscere il Figlio per il fatto che nascendo deriva da un altro: cioè si rende noto mediante la filiazione. E si rende noto allo stesso modo del Padre, cioè mediante la spirazione comune, in quanto un altro, cioè lo Spirito Santo, procede da lui. Si viene poi a conoscere lo Spirito Santo in quanto procede da un altro o da altri: e così ci si rende noto mediante la processione. Ma non (si viene a conoscere) per il fatto che altri proceda da lui: perché nessuna persona divina da lui procede. - Dunque in Dio ci sono cinque nozioni, cioè l'innascibilità, la paternità, la filiazione, la spirazione comune e la processione.

Di queste solo quattro sono relazioni, perché l'innascibilità è una relazione solo per riduzione, come si dirà in seguito. Quattro sole sono anche le proprietà: perché la spirazione comune, per ciò stesso che conviene a due persone, non è una proprietà. Tre soltanto sono nozioni personali, cioè costitutive delle persone, vale a dire paternità, filiazione e processione: giacché la spirazione comune e l'innascibilità sono nozioni di persone, ma non personali, come meglio si spiegherà in seguito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Oltre le quattro relazioni bisogna ammettere, come si è spiegato, un'altra nozione (l'innascibilità).

2. L'essenza divina e le persone divine sono espresse come cose; ma le nozioni sono come ragioni formali che notificano le persone. Perciò, sebbene si dica che Dio è uno per l'unità dell'essenza, e trino per la trinità delle persone, non si può dire cinquino per le cinque nozioni.

3. Siccome soltanto l'opposizione delle relazioni produce pluralità reale in Dio, più proprietà di una stessa persona non si distinguono realmente perché tra loro non esiste opposizione di relazioni. Tuttavia non si predicano l'una dell'altra, perché stanno a indicare formalità diverse della stessa persona; come anche non diciamo che l'attributo di potenza è l'attributo della scienza, sebbene diciamo che la scienza è la potenza.

4. Come abbiamo visto, la persona importa dignità, perciò non si può ritenere come nozione dello Spirito Santo il non procedere da lui altra persona. Questo non conferisce nulla alla sua dignità, come (all'opposto) mette in evidenza l'autorità del Padre il non essere da altri.

5. Il Figlio e lo Spirito Santo non hanno in comune un unico e speciale modo di essere originati dal Padre; come (al contrario) il Padre e il Figlio hanno in comune un modo speciale di produrre lo Spirito Santo. Ora, ciò che è causa di cognizione (di una persona) deve essere qualche cosa di speciale, perciò il paragone non torna.

#### ARTICOLO 4

##### **Se siano permesse opinioni contrastanti circa le nozioni**

SEMBRA che non siano permesse opinioni contrastanti circa le nozioni. Infatti:

1. S. Agostino dice che "in nessun altro caso è tanto pericoloso l'errore" come in materia di Trinità, alla quale materia certamente appartengono le nozioni. Ma non si danno opinioni in contrasto senza che si abbia l'errore. Quindi non è lecita la libertà di opinione sulle nozioni.

2. Mediante le nozioni si conoscono le persone, come abbiamo spiegato. Ma circa le persone non è lecito seguire opinioni contrastanti. Dunque neppure circa le nozioni.

IN CONTRARIO: Negli articoli di fede non vi è nulla che riguardi le nozioni. Dunque a proposito di nozioni è lecito pensarla in un modo o in un altro.

RISPONDO: Una cosa può appartenere alla fede in due modi. Primo, direttamente: in qualità di oggetto principale della rivelazione divina, come l'unità e

la trinità di Dio, l'incarnazione del Figlio di Dio, e simili. E (naturalmente) è eresia sostenere un'opinione sbagliata su tali argomenti: specialmente se vi si unisce la pertinacia. - Indirettamente invece appartengono alla fede quelle cose dalla cui negazione deriva qualche conseguenza contraria alla fede; come, p. es., se qualcuno negasse che Samuele fu figlio di Elcana: infatti ne verrebbe che la divina Scrittura contiene degli errori. Perciò su quello che appartiene alla fede in questo secondo modo uno può seguire opinioni erronee, senza pericolo di eresia, quando non è chiarito, o non è stato ancora determinato che da esse segue qualche cosa di contrario alla fede: tanto più se non vi aderisce con pertinacia. Ma se è chiaro, e specialmente se è stato determinato dalla Chiesa, che da tali idee deriva qualche cosa di opposto alla fede, il ritenerle sarebbe eresia. Per questo molte sentenze, che prima non si ritenevano eretiche, ora lo sono, perché adesso si vedono più chiaramente le conseguenze che ne derivano.

Perciò si deve concludere che anche circa le nozioni alcuni, senza pericolo di eresia, hanno potuto seguire opinioni contrastanti, non avendo essi l'intenzione di sostenere con ciò nulla di contrario alla fede. Se però qualcuno ne avesse un'opinione sbagliata avvertendo che ne deriva qualche cosa di contrario alla fede, costui cadrebbe nell'eresia.

Con ciò risulta evidente la risposta alle difficoltà.

## Pars Prima Quaestio 033

Questione 33

Questione 33

### La persona del Padre

Logicamente possiamo ora a trattare delle singole persone in particolare. E in primo luogo della persona del Padre.

A questo proposito si pongono quattro quesiti: 1. Se il Padre possa denominarsi principio; 2. Se la persona del Padre sia indicata in modo proprio col nome di Padre; 3. Se, parlando di Dio, si usi la parola Padre, più come termine personale che come termine essenziale; 4. Se sia proprio del Padre essere non generato.

### ARTICOLO 1

#### Se il Padre possa dirsi principio

SEMBRA che il Padre non possa dirsi principio del Figlio o dello Spirito Santo. Infatti:

1. Secondo il Filosofo, principio e causa sono la stessa cosa. Ma non diciamo che il Padre è causa del Figlio. Dunque non si deve neppure dire che ne sia principio.
2. Principio si dice in rapporto al principiato. Se dunque il Padre è principio del Figlio, ne segue che il Figlio è il principiato, e per conseguenza creato. Ma ciò è falso.
3. La denominazione di principio si fonda su una priorità. Ma in Dio, come dice Atanasio, "non c'è né prima né poi". Dunque parlando di Dio non dobbiamo usare il nome di principio.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma che "il Padre è principio di tutta la divinità".

RISPONDO: Il termine principio non significa altro che ciò da cui procede qualche cosa: infatti tutto ciò da cui procede qualcosa in qualunque modo, lo diciamo principio, e viceversa. Ora, siccome il Padre è uno da cui altri procedono, ne segue che è principio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I Greci, parlando di Dio, usano indifferentemente i nomi di causa e di principio. I Dottori latini invece non usano il termine causa ma solo quello di principio. La ragione sta in questo, che principio è più generico di causa, come causa è più generico di elemento. Il primo punto o la prima parte di una cosa si dice suo principio ma non sua causa. Ora, come si è detto, quanto più un nome è generico tanto meglio si presta ad indicare le cose divine, perché i nomi, quanto più sono precisi tanto più accentuano il modo di essere delle creature. Evidentemente il termine causa implica una diversità di natura e una dipendenza di cosa da cosa; (dipendenza) che non è inclusa nel termine principio. Difatti in ogni genere di causa si trova sempre una distanza in perfezione o virtù tra la causa e quello di cui essa è causa. Invece usiamo il termine principio anche dove non c'è questa differenza, ma soltanto un certo ordine. Così diciamo che il punto è il principio della linea o anche che la prima parte della linea è il principio della linea.
2. I Greci usano dire che il Figlio e lo Spirito Santo sono principati; questo però non è l'uso dei nostri Dottori. Perché, sebbene attribuiamo al Padre una certa autorità perché principio, però, al fine di evitare ogni occasione di errore, nulla attribuiamo né al Figlio né allo Spirito Santo che possa significare subordinazione o inferiorità. In questo senso S. Ilario scrive: "Il Padre è maggiore per la dignità di donatore, ma il Figlio, al quale il Padre dà il suo stesso essere, non è minore".
3. Sebbene principio, quanto alla sua etimologia, possa sembrare che si fondi su una priorità, però non significa priorità, ma origine. Infatti, come si è spiegato, il senso di una parola non corrisponde sempre alla sua etimologia.

### ARTICOLO 2

#### Se il nome di Padre sia il nome proprio di una persona divina

SEMBRA che il nome di Padre non sia il nome proprio di una persona divina. Infatti:

1. Padre è nome che indica relazione. La persona invece è una sostanza individua. Perciò padre non sta a indicare il nome proprio di una persona.
2. Generante è più generico di padre: perché ogni padre è generante, ma non viceversa. Ora, come si è già detto precedentemente, i nomi più comuni e più indeterminati sono meglio appropriati quando parliamo delle cose divine. Perciò per indicare una persona divina sono meglio appropriati i termini di generante e di genitore, che quello di padre.
3. Un'espressione metaforica non può essere nome proprio di nessuno. Ma nell'uomo soltanto per metafora il verbo (mentale) vien chiamato parto o prole (della mente): e per conseguenza soltanto in senso metaforico si chiama padre chi lo produce. Perciò neppure in Dio si può chiamare Padre in senso proprio colui che è principio del Verbo.
4. Ciò che in senso proprio si attribuisce alla divinità si predica di Dio prima che delle creature. Ma la generazione va attribuita alle creature prima ancora che a Dio: perché si ha generazione in senso più proprio quando una cosa deriva da un'altra e si distingue da essa non soltanto in forza di una relazione, ma anche per la sostanza. Perciò il nome di Padre, che si desume dalla generazione, non sembra che possa essere nome proprio di una persona divina.

IN CONTRARIO: È detto nei Salmi: "Egli mi invocherà: Padre mio tu sei".

RISPONDO: Il nome proprio di una persona significa ciò che la distingue da tutte le altre. Infatti, come rientra nel concetto di uomo l'anima e il corpo, così nel concetto di questo uomo rientra questa data anima e questo corpo, come dice Aristotele; perché in forza di essi quest'uomo si distingue da tutti gli altri. Ora, quello che distingue la persona del Padre da tutte le altre è la paternità. Perciò il termine Padre, che esprime la paternità, è il nome proprio della persona del Padre.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In noi la relazione non è persona sussistente: perciò nelle creature il nome di padre non significa persona, ma solo relazione della persona. Invece in Dio non è così, come falsamente credettero alcuni: giacché la relazione indicata dal termine Padre è (in questo caso) persona sussistente. Per questo più sopra si è detto che in Dio il termine persona significa la relazione come un sussistente di natura divina.
2. Ogni cosa, come dice il Filosofo, va denominata specialmente da quanto in essa vi è di più perfetto e dal suo fine. Ora, generazione indica semplicemente il divenire: paternità invece significa la generazione già completa. Perciò Padre è nome più proprio di persona divina, che non generante o genitore.
3. Il nostro verbo (mentale) non è un sussistente di natura umana: e quindi, propriamente parlando, non si può dire generato o figlio. Invece il Verbo divino è un sussistente di natura divina; perciò in senso proprio, e non per metafora, vien chiamato Figlio, e quindi Padre il suo principio.
4. I nomi di generazione e di paternità, come tutti gli altri nomi che si attribuiscono a Dio in senso proprio, vanno riferiti prima a Dio che alle creature, se si guarda al significato, sebbene non (sia così) se si guarda al loro modo di significare. Perciò l'Apostolo dice: "Piego le ginocchia davanti al Padre del Signore nostro Gesù Cristo dal quale prende nome ogni paternità in cielo e in terra". È chiaro che la generazione viene specificata dal suo termine, che è la forma (o natura) dell'essere generato. E quanto più questa è vicina alla natura del generante, tanto più vera e perfetta risulta la generazione; come difatti la generazione univoca è più perfetta di quella non univoca: poiché appartiene al concetto di generante produrre un essere di forma (o di natura) simile alla propria. Quindi, anche il fatto che nella generazione divina la forma del generante e del generato è numericamente la stessa, mentre nelle creature non è la stessa di numero, ma solo di specie, dimostra che la generazione, e di conseguenza la paternità, si trova prima in Dio che nelle creature. Per cui il fatto stesso che in Dio la distinzione tra generante e generato è data solo da (una diversità di) relazioni, fa veder meglio quanto sia vera la generazione e la paternità divina.

### ARTICOLO 3

**Se, parlando di Dio, il nome di Padre si usi primieramente come nome personale**

SEMBRA che parlando di Dio non si usi il nome di Padre primieramente come nome personale. Infatti:

1. Ciò che è comune, nel nostro modo di intendere, antecede quello che è proprio. Ora, il termine Padre, preso come nome personale, è il nome proprio della persona del Padre: invece preso come nome essenziale è comune a tutta la Trinità, poiché a tutta la Trinità diciamo: Padre nostro. Dunque si usa il termine Padre primieramente come nome essenziale e non personale.
2. Un termine che si applica per lo stesso motivo a più cose, non si può attribuire primieramente (all'una) e secondariamente (all'altra). Ora, quando una

persona divina è Padre del Figlio allo stesso modo che tutta la Trinità è Padre nostro, ovvero delle creature, le due paternità e filiazioni si fondano sullo stesso motivo: giacché al dire di S. Basilio il ricevere è comune alle creature e al Figlio. Dunque, in Dio, il termine Padre non si applica primieramente né come nome essenziale, né come nome personale.

3. Non si possono confrontare tra loro attributi non fondati sullo stesso motivo. Ora, il Figlio viene confrontato con le creature per l'unico motivo della filiazione o della generazione, secondo le parole di S. Paolo: "Egli è l'immagine dell'invisibile Dio, il primogenito di ogni creatura". Dunque, in Dio, non si può considerare la paternità primariamente come termine personale piuttosto che come termine essenziale; ma allo stesso modo.

IN CONTRARIO: L'eternità precede il tempo. Ora, da tutta l'eternità Dio è Padre del Figlio: mentre soltanto dal principio del tempo è Padre delle creature. Dunque la paternità si attribuisce a Dio prima rispetto al Figlio che rispetto alle creature.

RISPONDO: Un termine si attribuisce primariamente al soggetto che ne esaurisce appieno tutto il significato, prima quindi che ad altri soggetti, i quali ne partecipano in una certa misura; ad essi infatti si applica per la somiglianza (che hanno) con quello in cui si trova in tutto il suo significato, poiché ogni imperfetto deriva da ciò che è perfetto. P. es., leone primariamente si applica all'animale, in cui si trova appieno tutto ciò che è incluso nel concetto di leone, e che quindi in senso proprio si chiama leone; gli uomini invece, nei quali si trovi solo qualche qualità del leone, come l'audacia, la forza e simili, si dicono leoni solo in senso metaforico.

Ora, come si è detto, il concetto di paternità e di filiazione si trova perfettamente in Dio Padre e in Dio Figlio: perché identica ne è la natura e la gloria. La filiazione divina, invece, che si attribuisce alle creature non conserva la pienezza del suo significato, non essendo identica la natura del Creatore e delle creature, ma soltanto una tal quale somiglianza. E quanto più è perfetta questa (somiglianza) tanto più s'avvicina al vero concetto di filiazione. Infatti di alcune creature, cioè delle irragionevoli, Dio si dice padre solo per quella somiglianza che è semplice vestigio; così, p. es., troviamo nella Scrittura: "Chi è mai il padre della pioggia, o chi ha generato le stille della rugiada?". Di altre, cioè delle creature ragionevoli, è padre per quella somiglianza che è immagine: "Non è egli dunque il tuo padre che ti possedé, che ti fece, che ti creò?". Di alcuni, che sono chiamati figli adottivi è padre per quella somiglianza che è la grazia, in quanto sono ordinati all'eredità della gloria eterna mediante questo dono di grazia: "Lo Spirito stesso attesta allo spirito nostro che siamo figli di Dio; e se figli, anche eredi". Di alcuni infine (è Padre) per quella somiglianza che è la gloria (eterna), in quanto possiedono già l'eredità della gloria: "Meniamo vanto nella speranza della gloria dei figli di Dio".

Così dunque è chiaro che la paternità in Dio si dice primariamente in quanto è relazione di Persona a Persona, e non in quanto indica un rapporto di Dio alle creature.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Secondo il nostro modo di intendere, i termini comuni assoluti precedono i termini propri, perché sono inclusi in essi e non viceversa; infatti pensando alla persona del Padre si pensa (necessariamente) a Dio, ma non viceversa. Ma i termini comuni che esprimono relazione alle creature sono posteriori a quelli propri che indicano una relazione personale: perché in Dio la persona che procede, procede in qualità di principio delle creature. Infatti come l'idea concepita dall'artefice precede l'opera compiuta, che viene riprodotta a immagine e somiglianza di tale idea, così il Figlio procede dal Padre prima delle creature, alle quali poi si attribuisce la filiazione, in quanto partecipano della somiglianza del Figlio, come attesta S. Paolo: "Quelli che ha preconosciuti, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo".

2. Si può dire che ricevere è comune alle creature e al Figlio non in senso univoco, ma per una lontana somiglianza in ragione della quale egli è chiamato "primogenito delle creature". Perciò in quel testo S. Paolo, dopo aver detto che alcuni "furono predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo", soggiunge: "si da essere lui primogenito di molti fratelli". Ma colui che è Figlio di Dio per natura a differenza degli altri ha questo di particolare, cioè di possedere per natura ciò che riceve, come dice anche S. Basilio. E per questo motivo viene denominato unigenito: "L'Unigenito, che è nel seno del Padre, ce lo ha fatto conoscere".

E così è risolta anche la terza difficoltà.

#### ARTICOLO 4

##### **Se essere ingenito sia una proprietà (esclusiva) del Padre**

SEMBRA che non sia una proprietà (esclusiva) del Padre di essere ingenito. Infatti:

1. Ogni proprietà aggiunge qualche cosa al soggetto cui appartiene. Ora, essere ingenito (o non generato) non aggiunge ma esclude soltanto qualche cosa dal Padre. Dunque non significa una proprietà del Padre.

2. Ingenito si può prendere in senso negativo o privativo. Se si prende in senso negativo allora tutto ciò che non è derivato per generazione si può chiamare ingenito. Ora, né lo Spirito Santo né l'essenza divina derivano per generazione. Dunque appartiene anche ad essi di essere ingeniti: e così non è proprietà (esclusiva) del Padre. - Se invece si prende in senso privativo, ne viene che la persona del Padre dovrebbe essere imperfetta, perché ogni mancanza significa un'imperfezione. Ma questo è inconcepibile.



3. Il termine ingenito attribuito a Dio non significa una relazione, perché non è termine relativo: dunque indica la natura (divina). E allora ingenito e generato differiscono per natura. Ma il Figlio, che è il generato, non differisce nella natura dal Padre. Perciò il Padre non deve dirsi ingenito.

4. Proprietà è ciò che conviene ad uno solo. Ma essendoci in Dio più di una persona a procedere da altre, pare che nulla impedisca che vi sia più di una persona a non dipendere da altre. Perciò essere non-generato non è proprietà del Padre.

5. Il Padre, come è principio della persona generata, lo è anche di quella che procede. Se dunque, per opposizione alla persona generata si ammette che sia proprietà del Padre di essere non-generato; si dovrebbe ammettere che egli abbia anche come proprietà di essere non-procedente.

IN CONTRARIO: Dice S. Ilario: "È uno da uno", cioè unigenito dall'ingenito, "per le rispettive proprietà dell'origine e della innascibilità".

RISPONDO: Come nelle cose create abbiamo un principio primo ed un principio secondo, così nelle Persone divine, tra le quali però non esiste anteriorità e posteriorità, c'è "il principio non da altro principio" che è il Padre, e "il principio da altro principio", che è il Figlio. Nelle cose create, poi, un principio primo ci si manifesta come tale in due modi: primo, per il suo rapporto di priorità rispetto alle cose che da esso derivano; secondo, per il fatto che non deriva da altri. E così il Padre ci si manifesta (come primo principio) in rapporto alle persone che procedono da lui mediante la paternità e la comune spirazione: ci si manifesta poi in quanto è principio non da principio per il fatto che non deriva da altri. E questo appartiene alla proprietà della innascibilità espressa con il termine ingenito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Alcuni dicono che la innascibilità, espressa dal termine ingenito, in quanto è proprietà del Padre, non ha solo un senso negativo; ma implica simultaneamente due cose, cioè che il Padre non è da altri, e che gli altri derivano da lui; oppure implica la sua fecondità universale; o anche la sua pienezza di sorgente. - Però tale spiegazione non sembra giusta. Perché allora la innascibilità non sarebbe una proprietà diversa dalla paternità e dalla spirazione, ma le includerebbe in sé, come un termine più universale include quello particolare: infatti fecondità e pienezza fontale non significano altro in Dio che principio delle origini. - Perciò, diciamo con S. Agostino che ingenito sta a indicare la negazione della generazione passiva: infatti egli afferma che "è lo stesso dire ingenito e non figlio". Né da questo si deve concludere che essere ingenito non sia una nozione propria del Padre, perché le cose semplici e prime si esprimono mediante negazioni; il punto, p. es., si definisce "ciò che non ha parti".

2. Qualche volta il termine ingenito si prende nel significato di pura negazione. E in questo senso S. Girolamo dice che lo Spirito Santo è ingenito, cioè non generato. - Altre volte invece si prende in senso privativo, senza però che ciò importi imperfezione alcuna. La mancanza può infatti verificarsi in vari modi. Primo, quando il soggetto non ha ciò che altri, ma non esso, possono avere; come quando diciamo che la pietra è morta, perché manca di quella vita, che altre cose naturalmente possiedono. Secondo, quando un soggetto non ha ciò che altre cose dello stesso genere possono avere: come quando si dice che la talpa è cieca. Terzo, quando un soggetto non ha ciò che lui stesso dovrebbe avere; in tal caso la mancanza include un'imperfezione. Non è però in questo ultimo senso privativo che ingenito si dice del Padre, ma nel secondo, in quanto cioè una ipostasi della natura divina non è generata mentre un'altra è generata. - Ma in questo senso ingenito si può dire anche dello Spirito Santo. Quindi, perché sia proprio soltanto del Padre, bisogna ulteriormente includere nel termine ingenito l'idea che la Persona divina, di cui si dice, è principio di altre persone; e così si viene a negare (implicitamente) che il Padre è principiato come persona divina. Oppure si vuole includere nel termine ingenito l'idea che (il Padre), non solo non sia da altro per generazione, ma in nessun modo. Ed essere ingenito in questo modo non conviene né allo Spirito Santo, che come persona sussistente deriva da altri per processione, né all'essenza divina di cui si può dire che nel Figlio e nello Spirito Santo deriva da altri, cioè dal Padre.

3. Secondo il Damasceno, ingenito qualche volta equivale a increato; e allora è attributo sostanziale (cioè della natura) e distingue la natura increata da quella creata. Altre volte invece significa non derivato per generazione: e allora è attributo relativo (cioè della persona), ma per riduzione, alla maniera in cui le negazioni si possono ridurre alle affermazioni corrispondenti; p. es., non-uomo si riporta al genere di sostanza, e non-bianco a quello di qualità. Perciò siccome generato in Dio è termine relativo, così anche ingenito è termine relativo. Da ciò non segue che il Padre essendo ingenito si distingua dal Figlio nella natura, ma solo per la relazione, cioè si nega al Padre la relazione di Figlio.

4. Come in qualsiasi genere di cose c'è un primo, così nella natura divina c'è un primo principio che non è da altri, e che si dice ingenito. Ammettere pertanto due innascibilità significa ammettere due Dii e due nature divine. Perciò S. Ilario afferma: "Siccome Dio è uno solo, non possono essere due gli innascibili". E questo soprattutto perché se fossero due, uno non potrebbe derivare dall'altro: e così non si distinguerebbero per l'opposizione di relazioni: dovrebbero quindi distinguersi per diversità di natura.

5. La proprietà del Padre di non derivare da altri si indica meglio escludendo da lui la generazione del Figlio che la processione dello Spirito Santo. Sia perché la processione dello Spirito Santo non ha nome particolare, come si è detto; sia perché presuppone naturalmente la generazione del Figlio. Perciò, escluso che il Padre, che pure è il principio della generazione, sia generato, ne viene di conseguenza che non sia neppure procedente per la processione propria dello Spirito Santo: perché lo Spirito Santo non è principio della generazione, procedendo egli dal generato.

## Pars Prima Quaestio 034

Questione 34

Questione 34

### La persona del Figlio. Il Verbo

E passiamo a considerare la persona del Figlio. Ad essa sono dati tre nomi: Figlio, Verbo e Immagine. Però il termine Figlio è già chiarito in quello di Padre. Quindi non resta da considerare che i termini di Verbo e di Immagine.

A proposito del Verbo si pongono tre quesiti: 1. Se Verbo in Dio sia nome essenziale o personale; 2. Se sia nome esclusivo del Figlio. 3. Se nel termine Verbo sia incluso anche un rapporto con le creature.

### ARTICOLO 1

#### Se in Dio il nome Verbo sia personale

SEMBRA che Verbo in Dio non sia nome personale. Infatti:

1. I nomi personali, p. es., Padre o Figlio, si attribuiscono a Dio presi nel loro senso proprio. Ma, come dice Origene, verbo si attribuisce a Dio solo in senso metaforico. Perciò in Dio non è nome personale.
2. Secondo S. Agostino, "il verbo è cognizione con amore". E secondo S. Anselmo, "per lo spirito sommo il dire non è che un intuire pensando". Ma cognizione, pensiero, e intuito si attribuiscono a Dio come termini essenziali. Perciò verbo non si attribuisce a Dio come termine personale.
3. È proprio del verbo essere detto. Eppure, come insegna S. Anselmo allo stesso modo che intende il Padre, intende il Figlio e intende lo Spirito Santo; così dice il Padre, dice il Figlio e dice lo Spirito Santo. E, parimenti ciascuno di essi è detto. Perciò il nome verbo appartiene all'essenza divina, e non a una persona.
4. Nessuna delle persone divine è fatta. Ma il verbo divino è qualche cosa di fatto; perché nei Salmi sta scritto: "fuoco, grandine, neve, gelo, vento di procella, che fanno il suo (di Dio) verbo". Dunque verbo in Dio non è nome personale.

IN CONTRARIO: Insegna S. Agostino: "Come il Figlio dice relazione al Padre, così il Verbo dice relazione a colui di cui è il Verbo". Ma Figlio è nome personale, perché relativo. Dunque anche Verbo.

RISPONDO: Se il termine Verbo si prende in senso proprio, in Dio è nome personale e in nessun modo essenziale. Per capire questo si deve notare che noi prendiamo il termine verbo in tre sensi propri; un quarto senso è improprio o metaforico. Più comunemente, e in modo più ovvio, chiamiamo verbo (cioè parola) ciò che si esprime con suoni vocali. Ma questo proviene dal nostro interno per i due elementi che si riscontrano nel verbo esterno, cioè la voce e il suo significato. Infatti, secondo il Filosofo, la voce significa il concetto della mente; ed essa a sua volta nasce dall'immaginazione. Ma suoni vocali che non significano nulla non si possono chiamare parola (verbo). Perciò la voce esteriore è detta verbo (o parola), perché esprime l'interno concetto della mente. Di qui si ha che primariamente e soprattutto si dice verbo l'interno concetto della mente; secondariamente la voce che lo esprime; e in terzo luogo il fantasma della voce (che servirà ad esprimerlo). Queste tre accezioni di verbo sono indicate dal Damasceno, quando afferma che si chiama "verbo quel moto naturale della mente, per cui essa è in atto, pensa ed intende, e che ne è come la luce e lo splendore": prima accezione. "Ancora, verbo è ciò che" non si proferisce con la bocca, ma "si pronunzia nel cuore": terza accezione. "Finalmente verbo è ancora l'angelo", cioè il nunzio, "dell'intelligenza": seconda accezione. - In senso traslato poi, o metaforico, si dice verbo (o parola), quarta accezione, la stessa cosa significata o fatta mediante la parola: come quando per indicare semplicemente un fatto o per accennare a un comando siamo soliti dire: questo è il verbo che ti ho detto, o (il verbo) che fu comandato dal re.

Ma in Dio verbo in senso proprio vale per concetto dell'intelletto. Perciò S. Agostino afferma: "Chi è in grado di capire cosa sia il verbo non solo prima che risuoni, ma anche prima che il suono si rivesta di un'immagine nella fantasia, può già intravedere una certa sembianza di quel Verbo, del quale fu detto: In principio era il Verbo". Ora, lo stesso verbo mentale ha la proprietà di procedere da altri, cioè dalla cognizione di chi lo ha concepito. Quindi se verbo si applica a Dio in senso proprio, significa un soggetto che procede da altri: e questa è una caratteristica dei nomi personali, perché le Persone divine si distinguono appunto dalle origini, come abbiamo già spiegato. Perciò si deve dire che il nome Verbo, applicato a Dio in senso proprio, non è nome essenziale, ma soltanto nome personale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli Ariani, che fan capo ad Origene, sostennero che il Figlio è diverso dal Padre nella sostanza. Quindi si sforzarono di dimostrare che il Figlio di Dio vien detto Verbo non in senso proprio; per non essere costretti a riconoscere che il Figlio di Dio, procedendo come verbo, non è estraneo alla sostanza del Padre; infatti il verbo interiore procede da chi lo esprime, rimanendo in lui. Ma se si ammette in Dio un verbo in senso metaforico, bisogna anche ammetterne uno in senso proprio. E invero nessuna cosa si può dire metaforicamente verbo, se non a causa di una manifestazione: cioè, o perché manifesta come manifesta il verbo, oppure perché è da questo manifestata. Se si ammette (il verbo) quale cosa manifestata dal verbo, allora è necessario ammettere il verbo che così la manifesta. Se invece si ammette il verbo quale esterna manifestazione, allora ciò che così esteriormente si manifesta non si può chiamare verbo se non in quanto esprime l'interiore concetto della mente, che uno manifesta così anche con segni esteriori. Perciò, sebbene qualche volta, parlando di Dio, il verbo sia preso in senso metaforico, tuttavia bisogna ammettere in lui il Verbo in senso proprio, come nome personale.

2. Nulla di quanto appartiene all'intelletto è attribuito a Dio in senso personale, eccetto il solo Verbo: poiché soltanto il verbo significa una cosa che emana da un'altra. Infatti il verbo è ciò che l'intelletto forma in se stesso nell'intendere. Invece l'intelletto in quanto è in atto, mediante la specie intelligibile, è da concepirsi come qualche cosa di assoluto. Altrettanto si deve dire dell'intendere il quale sta all'intelletto come l'essere sta alle cose attualmente esistenti: giacché l'intendere non è un'azione che esca dal soggetto, ma resta in esso. - Quando dunque si dice che il verbo è notizia (o cognizione), notizia qui non sta per l'atto dell'intelletto che conosce o per qualche suo abito: ma per l'oggetto che l'intelligenza concepisce nel conoscere. Perciò anche S. Agostino afferma che il Verbo è "sapienza generata": che poi si identifica con il concetto di chi conosce, concetto che a sua volta si può dire "notizia generata". - Allo stesso modo si può spiegare (la frase di S. Anselmo cioè) che dire, per Dio, è "un intuire pensando", nel senso che mediante l'intuizione del pensiero divino viene concepito il Verbo di Dio. Però, propriamente parlando, al Verbo di Dio non si può applicare con proprietà il termine pensiero. Dice infatti S. Agostino: "il Verbo di Dio si dice verbo, e non pensiero; affinché non si creda che in Dio ci sia qualcosa di mutevole, che ora prenda forma per diventare verbo e ora la lasci, e così cambi di forme senza ritenerne alcuna". Il pensare, infatti, consiste nella ricerca del vero, la quale non può trovarsi in Dio. E quando è giunto alla verità, l'intelletto non investiga più, ma si ferma a contemplarla. Quindi Anselmo prende pensare in senso improprio come sinonimo di contemplare.

3. In Dio sia il Verbo, sia il dire, si riferiscono, come termini propri, alle persone e non all'essenza. Perciò, come il Verbo non è comune al Padre, al Figlio, e allo Spirito Santo così non è vero che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un solo dicente. Perciò S. Agostino afferma: "In Dio non si deve intendere che ciascuno sia il dicente di quel Verbo coeterno". Ma l'essere detto conviene ad ogni persona giacché non si dice soltanto il verbo, ma anche la cosa che con tale verbo è intesa e significata. Così dunque in Dio l'esser detto come verbo conviene ad una sola persona: invece l'esser detto come cosa intesa nel verbo e col verbo conviene a tutte e tre le divine persone. Il Padre infatti intendendo se stesso, il Figlio e lo Spirito Santo ed ogni altra cosa contenuta nella sua scienza, concepisce il Verbo: e così tutta la Trinità ed ogni creatura viene detta col Verbo; come l'intelletto umano dice pietra con il verbo (mentale) che ha concepito intendendo la pietra. - S. Anselmo poi prende dire in senso improprio, come equivalente ad intendere. Ma sono cose diverse. L'intendere infatti indica soltanto un rapporto di chi intende alla cosa intesa; rapporto che non include nessuna idea di origine, ma solo una certa informazione, in quanto il nostro intelletto diviene attualmente intelligente mediante la forma della cosa intesa. In Dio invece (l'intendere) importa un'assoluta identità; perché in Dio, come si è detto più sopra, l'intelletto e ciò che esso intende sono assolutamente la stessa cosa. Ma dire significa principalmente un rapporto al verbo mentale: infatti dire non è altro che esprimere il verbo, però mediante il verbo indica un rapporto alla cosa intesa, la quale nella parola (o verbo) si manifesta a chi intende. Per questo motivo in Dio solo la persona che esprime il Verbo dice; mentre le singole persone e intendono e sono intese, e di conseguenza sono dette nel Verbo.

4. Nel passo citato verbo è preso in senso metaforico, in quanto si dice verbo anche ciò che da esso è significato e fatto. In tal senso si dice che le creature fanno il verbo (o la parola) di Dio, perché eseguono effetti a cui sono state ordinate dal Verbo concepito dalla divina sapienza: come si dice che uno fa la parola del re, quando compie ciò che gli è stato intimato dalla parola del re.

## ARTICOLO 2

### **Se Verbo sia un nome proprio del Figlio**

SEMBRA che Verbo non sia un nome proprio del Figlio. Infatti:

1. In Dio il Figlio è persona sussistente. Ma, come si vede anche in noi, il verbo non è qualcosa di sussistente. Perciò Verbo non può essere un nome proprio del Figlio.

2. Il verbo deriva per una certa emissione da chi lo esprime. Se dunque il Figlio è Verbo in senso proprio, procede dal Padre soltanto come emissione. Ma questa è precisamente l'eresia di Valentino, come S. Agostino riferisce.

3. I nomi propri di una persona esprimono qualche proprietà della medesima. Se dunque Verbo è nome proprio del Figlio, deve indicare una di lui proprietà. E allora verrebbero ad esserci in Dio più proprietà di quante già abbiamo determinato.

4. Chiunque intende, intendendo produce il verbo. Ora, (anche) il Figlio intende. Dunque vi sarà anche un verbo del Figlio. E allora essere Verbo non sarà una qualifica propria del Figlio.

5. S. Paolo afferma che il Figlio "tutto sostiene col verbo della sua potenza": dalle quali parole S. Basilio deduce che lo Spirito Santo è il verbo del Figlio. Perciò l'essere Verbo non è proprio esclusivamente del Figlio.

IN CONTRARIO: S. Agostino dice: "Verbo non indica che il Figlio".

RISPONDO: Verbo, applicato a Dio in senso proprio, è un termine o nome proprio della persona del Figlio. Infatti esso significa una emanazione intellettuale: e la persona che in Dio procede per emanazione intellettuale si dice Figlio, e tale emanazione è detta generazione, come si è già spiegato sopra. Resta quindi che in Dio soltanto il Figlio propriamente si dice Verbo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In noi non è la stessa cosa il nostro essere e il nostro intendere: e quindi ciò che in noi ha la natura di intelligibile non appartiene all'essenza nostra. Invece in Dio il suo essere si identifica con il suo intendere: cosicché il Verbo di Dio non è un accidente o un effetto per lui; ma appartiene alla sua stessa natura. E quindi è necessario che sia qualche cosa di sussistente, perché tutto quello che si trova nell'essenza divina è cosa sussistente. Perciò il Damasceno dice che il Verbo divino "è sostanziale ed ente ipostatico: gli altri verbi invece", cioè i nostri, "sono proprietà dell'anima".
2. L'errore di Valentino, secondo quanto riferisce S. Ilario, non fu condannato perché costui aveva detto che il Figlio è dal Padre per emissione, come maliziosamente dicevano gli Ariani: ma per il modo speciale di emissione che egli ammetteva, come risulta da S. Agostino.
3. Nel nome di Verbo è indicata la stessa proprietà che in quello di Figlio; cosicché S. Agostino può affermare: "si dice Verbo per lo stesso motivo per cui si dice Figlio". La nascita infatti, che è la proprietà personale del Figlio, viene indicata con diversi nomi per esprimere sotto vari aspetti tutta la di lui perfezione. Infatti per indicare che (il Figlio) è consostanziale al Padre lo si dice Figlio; per indicare che egli è eterno come il Padre è chiamato splendore; per mettere in evidenza la perfetta somiglianza (col Padre), è detto immagine; e per sottolineare la perfetta immaterialità della sua generazione viene chiamato Verbo. Poiché non era possibile trovare un nome che da solo esprimesse tutti questi aspetti.
4. L'intendere appartiene al Figlio, come gli appartiene di essere Dio: perché, come si è detto, l'intendere è un attributo divino essenziale. Però egli è Dio generato e non Dio generante. E quindi il Figlio intende, ma non quale generatore di un verbo, bensì quale Verbo procedente; in Dio infatti il Verbo non si distingue realmente dall'intelletto divino, ma si distingue solo per la relazione (di origine) da colui che è principio del Verbo.
5. Quando si dice che il Figlio "tutto sostiene col verbo della sua potenza", verbo va preso in senso figurato per l'effetto del verbo (o della parola). Perciò la Glossa dice che qui verbo sta per comando; in quanto cioè è effetto della virtù del Verbo che le cose siano conservate nell'essere, come fu un effetto della potenza del Verbo che venissero prodotte. S. Basilio poi nell'usare il termine verbo per lo Spirito Santo, si esprime con una parola impropria e metaforica, chiamando cioè verbo di un soggetto tutto quello che serve a manifestarlo: e in questo senso lo Spirito Santo, manifestando il Figlio, si può dire verbo del Figlio.

### ARTICOLO 3

#### **Se nel nome di Verbo sia incluso un rapporto alle creature**

SEMBRA che nel nome di Verbo non sia incluso un rapporto alle creature. Infatti:

1. I nomi divini che accennano ad un effetto nelle creature si riferiscono all'essenza. Ora Verbo, come si è detto, è termine personale e non essenziale. Dunque Verbo non include nessun rapporto alle creature.
2. I nomi che esprimono una relazione alle creature si attribuiscono a Dio a cominciare dal tempo, come, p. es., Signore e Creatore. Ma Verbo si attribuisce a Dio da tutta l'eternità. Esso quindi non include un rapporto alle creature.
3. Il Verbo (necessariamente) dice relazione al soggetto dal quale procede. Perciò se il Verbo importasse una relazione alle creature, dovrebbe procedere da esse.
4. (In Dio) le idee (archetipe) sono tante quanti sono i rapporti alle creature. Se dunque il Verbo include un rapporto alle creature, ne segue che in Dio non ci sarà un solo Verbo, ma molti.
5. Se il Verbo importa un ordine alle creature, ciò proviene soltanto dalla cognizione che Dio ne ha. Ora, Dio non conosce solamente le cose che sono, ma anche le cose che non sono. Perciò nel Verbo sarebbe incluso anche un rapporto a ciò che non è: e questo evidentemente è falso.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma che nel nome di Verbo "viene indicato non solo un rapporto al Padre, ma anche a quelle cose che per il Verbo furono prodotte dalla potenza operativa (di Dio)".

RISPONDO: Nel Verbo è incluso un rapporto alle creature. Dio infatti conoscendo se stesso conosce tutte le cose create. Ora, il verbo mentale rappresenta

tutto ciò che attualmente si conosce. Ed è per questo che in noi ci sono tanti verbi, quante sono le cose che conosciamo. Ma Dio con un unico atto conosce se stesso e tutte le altre cose, perciò l'unico Verbo esprime non soltanto il Padre ma anche tutte le creature. E, come la scienza divina in rapporto a Dio è soltanto conoscitiva e in rapporto alle creature è conoscitiva ed operativa; così il Verbo divino in rapporto a quanto si trova essenzialmente nel Padre è soltanto espressivo, e in rapporto alle creature è espressivo e operativo. Onde nei Salmi sta scritto: "Disse, e le cose furono fatte"; poiché Verbo include l'idea di modello di quanto Dio fa.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il nome di persona include indirettamente anche la natura: tanto è vero che la persona è una sostanza individua di natura ragionevole. Perciò il nome di una persona divina in quanto esprime relazione personale non include un rapporto alle creature: ma lo include (indirettamente) per il fatto che indica anche la natura. Ora nulla impedisce che (la persona) in quanto implica l'essenza, includa un rapporto alle creature; perché, come è proprio del Figlio di essere Figlio, così gli è proprio di essere Dio generato, ovvero Creatore generato. E in questo modo il termine Verbo include un rapporto alle creature.

2. Siccome le relazioni sorgono dalle azioni, alcuni nomi, quelli cioè che esprimono un'azione che da Dio passa sugli effetti esterni, come creare e governare, indicano una relazione alle creature; e tali nomi si dicono di Dio a cominciare dal tempo. Invece altri nomi esprimono delle relazioni nate da operazioni che non passano sugli effetti esterni, ma rimangono nel soggetto, come sapere e volere: e questi non si attribuiscono a Dio a cominciare dal tempo (ma da tutta l'eternità). Il Verbo sta a indicare questa seconda specie di relazioni con le creature. E non è neppure vero che tutti i nomi che implicano una relazione alle creature si attribuiscono a Dio a cominciare dal tempo: ma solo quei nomi che esprimono delle relazioni originate da qualche azione di Dio che passa sugli effetti esterni.

3. Le creature non sono conosciute da Dio per scienza da esse desunta, ma mediante la sua stessa essenza. Quindi, sebbene il Verbo esprima le creature, non ne segue affatto che proceda da esse.

4. Il termine idea sta a indicare principalmente un rapporto alle creature; e perciò quando si parla di Dio è usato al plurale, e non è nome personale. Ma il termine Verbo (o Parola) sta principalmente a significare il rapporto con colui che (lo) dice. E indica solo secondariamente, il rapporto con le creature, in quanto Dio, intendendo se stesso, intende tutte le creature. E per questo in Dio il Verbo è uno solo, ed è nome personale.

5. Anche il Verbo di Dio, come la scienza di Dio, abbraccia le cose non esistenti: perché, come insegna S. Agostino, nel Verbo di Dio non manca niente di quanto si trova nella scienza di Dio. Tuttavia delle cose esistenti il Verbo è espressione e causa: di quelle invece non esistenti è espressione e manifestazione.

## Pars Prima Quaestio 035

Questione 35

Questione 35

### L'Immagine

Parliamo ora dell'Immagine.

E riguardo ad essa si pongono due quesiti: 1. Se Immagine applicata a Dio sia nome personale; 2. Se tale nome sia proprio del Figlio.

#### ARTICOLO 1

##### Se Immagine applicata a Dio sia nome personale

SEMBRA che Immagine applicata a Dio non sia nome personale. Infatti:

1. S. Agostino dice: "È identica la divinità e l'immagine della SS. Trinità a somiglianza della quale fu fatto l'uomo". Perciò immagine è nome essenziale e non personale.
2. S. Ilario afferma che "l'immagine è specie somigliantissima della cosa riprodotta". Ma specie, o forma, in Dio è nome essenziale. Dunque lo è anche immagine.
3. Immagine viene da imitare che indica una precedenza (del modello) e una posteriorità (dell'immagine). Ma le persone divine non hanno tra loro alcuna precedenza o posteriorità. Perciò immagine in Dio non può essere nome personale.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Ci può essere qualche cosa di più assurdo che prendere immagine come termine assoluto?". Dunque in Dio Immagine è nome relativo. E di conseguenza è un termine che si riferisce alla persona.

RISPONDO: Per avere l'immagine è richiesta la somiglianza. Però non basta una somiglianza qualsiasi; ma si richiede o la somiglianza nella specie, o almeno in un segno caratteristico della specie. Ora, il segno caratteristico della specie nelle cose corporali è principalmente la figura: infatti vediamo che le diverse specie di animali hanno figure differenti, ma non (necessariamente) colori diversi. Cosicché se su di una parete si stende il colore di una cosa, non si dirà che questa rappresentazione ne è l'immagine se non ne rappresenta la figura. - Ma per avere l'immagine non basta neppure la somiglianza di specie o di figura; ma si richiede anche l'origine: perché, come dice S. Agostino, un uovo non è l'immagine di un altro uovo, perché non è ricavato da esso. Perciò, affinché una cosa sia veramente l'immagine (di un'altra) è necessario che ne derivi rassomigliando ad essa nella specie o almeno nel segno della specie. - Ora, in Dio tutto ciò che indica processione od origine è termine personale. Dunque Immagine è nome personale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice immagine in senso proprio quella cosa che deriva da un'altra rassomigliandola. La cosa invece da cui fu presa la somiglianza propriamente si dice esemplare e solo impropriamente immagine. Tuttavia S. Agostino, nel dire che la divinità della Trinità Santissima è l'immagine riprodotta nell'uomo, volle usare immagine in questo senso (improprio).
2. Specie, posta da S. Ilario nella definizione di immagine, sta per forma derivata in un soggetto da un altro soggetto. L'immagine infatti si può anche chiamare specie di un soggetto, come si arriva a chiamare forma di un soggetto la cosa stessa di cui ha preso la somiglianza, perché questa cosa ha la forma che ad esso somiglia.
3. Imitazione quando si parla delle persone divine non significa posteriorità, ma soltanto rassomiglianza.

#### ARTICOLO 2

##### Se Immagine sia un nome proprio del Figlio

SEMBRA che Immagine non sia un nome proprio del Figlio. Infatti:

1. Il Damasceno dice che lo Spirito Santo è "immagine del Figlio". Dunque (Immagine) non è nome proprio del Figlio.
2. Secondo S. Agostino rientrano nel concetto di immagine la somiglianza e l'espressione. Ma questo conviene anche allo Spirito Santo: perché anch'egli procede da altri secondo somiglianza. Perciò anche lo Spirito Santo è immagine. Dunque essere Immagine non è proprio del Figlio.
3. Anche l'uomo, al dire di S. Paolo, è immagine di Dio: "L'uomo non deve coprirsi il capo, poiché egli è immagine e gloria di Dio". Perciò non è proprio del Figlio.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino: "solo il Figlio è Immagine del Padre".

RISPONDO: I Padri greci usano dire che lo Spirito Santo è immagine del Padre e del Figlio. I latini invece il nome di Immagine non l'attribuiscono che al Figlio: giacché nella Scrittura non si trova riferito che al Figlio. Infatti S. Paolo afferma: "Egli è immagine dell'invisibile Dio, il primogenito di tutte le creature"; e altrove: "Egli è il riflesso della gloria di Dio e l'impronta della sua sostanza".

La ragione di questa (riserva dei Padri latini) secondo alcuni, starebbe nel fatto che il Figlio è simile al Padre non solo nella natura, ma anche nella nozione di principio; lo Spirito Santo invece non conviene in nessuna nozione né col Padre né col Figlio. - Questo però non pare sufficiente. Perché dalle relazioni in Dio non può provenire né uguaglianza né disuguaglianza, come spiega S. Agostino; e così neppure quella somiglianza, che sarebbe richiesta per l'immagine.

Perciò altri dicono che lo Spirito Santo non si può dire immagine del Figlio perché non si può parlare dell'immagine di un'immagine. E neppure lo si può dire immagine del Padre: perché l'immagine si riferisce senza intermediari al soggetto di cui è immagine; mentre lo Spirito Santo si riferisce al Padre mediante il Figlio. E neppure può essere simultaneamente immagine del Padre e del Figlio: perché sarebbe immagine unica di due (Persone distinte), il che è impossibile. Quindi ne concludono che lo Spirito Santo in nessun modo può essere immagine. - Ma tutto questo non vale nulla. Infatti, come si dirà in seguito, il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo: e perciò niente impedisce che del Padre e del Figlio, in quanto sono un unico principio, ci sia un'unica immagine; dal momento che anche l'uomo è una sola immagine di tutta la Trinità.

Perciò si deve procedere diversamente. Come lo Spirito Santo, sebbene nella sua processione riceva, non meno del Figlio, la stessa natura del Padre, tuttavia non si dice nato; così, quantunque riceva la forma simile a quella del Padre, nondimeno non lo si dice immagine. Perché il Figlio procede come Verbo, e il concetto di verbo (mentale) implica somiglianza di specie con il soggetto da cui procede; mentre (tale somiglianza) non è implicita nel concetto di amore, sebbene sia evidente in quell'amore che è lo Spirito Santo, perché amore divino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Damasceno e gli altri Dottori greci comunemente usano il nome di immagine per indicare una perfetta somiglianza.
2. Sebbene lo Spirito Santo sia simile al Padre e al Figlio, tuttavia, per i motivi addotti, non è chiamato immagine.
3. L'immagine di una data cosa può trovarsi nei vari soggetti in due differenti modi. Primo, (può trovarsi) in una cosa della stessa natura specifica; come l'immagine del re si trova nel suo figlio. Secondo, in un soggetto di natura diversa; come l'immagine del re si trova nelle monete. Il Figlio (di Dio) è immagine del Padre nella prima maniera: l'uomo invece si dice immagine di Dio nella seconda maniera. E perciò per indicare che nell'uomo l'immagine è imperfetta non si dice semplicemente che l'uomo è immagine, ma ad immagine, per designare cioè la tendenza alla perfezione. Del Figlio di Dio invece non si può dire che è ad immagine del Padre, perché ne è l'immagine perfettissima.

## Pars Prima Quaestio 036

Questione 36

Questione 36

### La persona dello Spirito Santo

Ci rimane ora da trattare della persona dello Spirito Santo, il quale, non soltanto è chiamato Spirito Santo ma anche Amore e Dono di Dio.

Sullo Spirito Santo si fanno quattro questioni: 1. Se Spirito Santo sia nome proprio di una persona divina; 2. Se la persona divina, chiamata Spirito Santo, proceda dal Padre e dal Figlio; 3. Se essa proceda dal Padre per il Figlio; 4. Se il Padre e il Figlio siano un unico principio dello Spirito Santo.

#### ARTICOLO 1

##### Se Spirito Santo sia nome proprio di una persona divina

SEMBRA che Spirito Santo non sia nome proprio di una persona divina. Infatti:

1. Nessun nome comune alle tre persone può essere proprio di una sola. Ma Spirito Santo è comune alle tre persone. Infatti S. Ilario dimostra che col nome Spirito di Dio alcune volte è indicato il Padre, come nel passo scritturale: "lo Spirito del Signore è sopra di me"; altre volte è designato il Figlio, come quando Gesù stesso disse: "Se io nello Spirito di Dio scaccio i demoni...", volendo con ciò indicare che egli scacciava i demoni con la potenza della sua natura (divina); talvolta invece è indicato lo Spirito Santo: "Spanderò del mio Spirito su ogni carne". Perciò Spirito Santo non è nome proprio di una persona divina.

2. I nomi delle persone divine sono, come dice Boezio, termini relativi. Ma Spirito Santo non è un termine relativo. Dunque non può essere il nome proprio di una persona divina.

3. Essendo Figlio nome di persona divina, non si può dire che sia il Figlio di questo o di quello. Invece si usa dire spirito di questo o di quell'uomo, come in quel brano della Scrittura: "Il Signore disse a Mosè: Prenderò parte del tuo spirito per darlo a loro". E altrove: "Lo spirito di Elia si è posato sopra Eliseo". Pare dunque che Spirito Santo non sia nome proprio di una persona divina.

IN CONTRARIO: Dice la sacra Scrittura: "Sono tre che rendono testimonianza in cielo: il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo". "Tre che cosa?" si domanda S. Agostino, e risponde: "Tre persone". Dunque Spirito Santo è nome di una persona divina.

RISPONDO: In Dio ci sono due processioni; la seconda però, quella dell'amore, non ha nome proprio, come si è detto sopra. Quindi anche le relazioni che ne sorgono mancano di nome proprio, come abbiamo già spiegato. Da ciò deriva che neppure la persona che procede secondo questa processione può avere, per lo stesso motivo, un nome proprio. Però come per indicare quelle relazioni furono dall'uso adottati alcuni nomi comuni, cioè processione e spirazione, che propriamente significano più gli atti nozionali che le relazioni; così per designare la persona divina che procede per processione d'amore, fu adottato secondo l'uso della Scrittura il nome di Spirito Santo.

E di questo si possono trovare due motivi di convenienza. Primo, la comunanza della persona, chiamata Spirito Santo. Infatti, spiega S. Agostino: "Poiché lo Spirito Santo è comune alle due (persone), è chiamato propriamente con denominazioni comuni ad entrambi: difatti il Padre è Spirito, e il Figlio è Spirito; il Padre è santo, e il Figlio è santo". - Secondo, il significato proprio (di Spirito Santo). Nel mondo fisico spirito significa impulso e moto, tant'è vero che chiamiamo spirito il fiato e il vento. Ora, è proprio dell'amore muovere e spingere la volontà di chi ama verso la cosa amata. La santità poi si attribuisce a quelle cose che sono ordinate a Dio. Perciò convenientemente è detta Spirito Santo la persona divina che procede come l'amore con cui Dio si ama.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Se l'espressione spirito santo si considera come due parole distinte, allora è comune a tutta la Trinità. Perché con la parola spirito si indica l'immaterialità della sostanza divina: infatti nel mondo fisico spirito (vento o fiato) è una sostanza invisibile e di minima densità, perciò a tutte le sostanze immateriali ed invisibili diamo il nome di spirito. Con l'aggettivo santo, poi, si indica la purezza della bontà divina. - Invece, considerando l'espressione Spirito Santo come una parola sola, la Chiesa, per la ragione già detta, l'ha adottata per designare una delle tre divine persone, quella che procede secondo la processione dell'amore.



2. Sebbene Spirito Santo non sia un termine relativo, tuttavia si usa come se lo fosse, in quanto fu adottato per designare una persona distinta dalle altre per sola relazione. - Si potrebbe però anche scorgere in questo termine una relazione se Spirito si prendesse nel senso di spirato.

3. Nel termine Figlio è indicata soltanto la relazione di un soggetto, che deriva da un principio, verso questo principio; mentre in quello di Padre è indicata la relazione di principio, e così pure in quello di Spirito in quanto esso include l'idea di impulso. Ora, nessuna creatura può essere principio di una persona divina, semmai al contrario. Perciò si può dire Padre nostro e Spirito nostro, e non Figlio nostro.

## ARTICOLO 2

### Se lo Spirito Santo proceda dal Figlio

SEMBRA che lo Spirito Santo non proceda dal Figlio. Infatti:

1. Secondo S. Dionigi, "non si deve aver l'ardire di affermare qualche cosa della supersostanziale divinità, oltre quello che ne è detto nella sacra Scrittura". Ora, questa non dice che lo Spirito Santo procede dal Figlio, ma solo dal Padre, come appare da quel testo: "lo Spirito di verità che procede dal Padre". Dunque lo Spirito Santo non procede dal Figlio.
2. Nel Simbolo del Concilio ecumenico di Costantinopoli si legge: "Crediamo nello Spirito Santo Signore e vivificatore, che procede dal Padre, e che si deve adorare e glorificare assieme al Padre e al Figlio". Non si doveva dunque in nessun modo aggiungere nel nostro Simbolo che lo Spirito Santo procede anche dal Figlio: anzi, parrebbero degni di scomunica coloro che fecero tale aggiunta.
3. Dice il Damasceno: "Affermiamo che lo Spirito Santo è dal Padre e lo diciamo Spirito del Padre; ma non affermiamo invece che lo Spirito Santo sia dal Figlio, sebbene lo diciamo Spirito del Figlio". Dunque lo Spirito Santo non procede dal Figlio.
4. Una cosa non procede dal soggetto in cui rimane ferma. Ora, lo Spirito Santo rimane fermo nel Figlio. È detto infatti nella Leggenda di S. Andrea: "Pace a voi, e a tutti quelli che credono nell'unico Dio Padre e nell'unico suo Figlio; il solo Signor nostro Gesù Cristo, e nell'unico Spirito Santo che procede dal Padre e rimane nel Figlio". Quindi lo Spirito Santo non procede dal Figlio.
5. Il Figlio procede come verbo (o parola). Ora, vediamo che il nostro spirito (o fiato) non procede dalla nostra parola. Dunque neppure lo Spirito Santo procede dal Figlio.
6. Lo Spirito Santo già procede perfettamente dal Padre. Quindi è superfluo dire che procede dal Figlio.
7. "Nelle cose sempiterno", come dice Aristotele, "non c'è differenza tra essere e poter essere"; specialmente poi in quelle divine. Ma lo Spirito Santo potrebbe distinguersi ugualmente dal Figlio anche se non procedesse da lui. Infatti S. Anselmo dice: "sia il Figlio che lo Spirito Santo ricevono l'essere dal Padre, ma in due maniere diverse: perché mentre il primo lo ha per nascita, l'altro lo ha per processione, in modo che per questo si distinguano tra loro". E aggiunge: "Se il Figlio e lo Spirito Santo non fossero per altro distinti, per questo solo già si distinguerebbero". Perciò lo Spirito Santo si distingue dal Figlio, senza procedere da lui.

IN CONTRARIO: S. Atanasio afferma nel Simbolo: "Lo Spirito Santo è dal Padre e dal Figlio, non fatto né creato né generato, ma procedente".

RISPONDO: È necessario affermare che lo Spirito Santo procede dal Figlio. Infatti se non procedesse (anche) da lui, in nessun modo si potrebbe da lui distinguere come persona. Ciò risulta evidente da quanto abbiamo già spiegato. Infatti non si può dire che le persone divine si distinguano tra loro per qualche cosa di assoluto: perché sarebbe così negata l'unità di essenza delle tre (persone); giacché tutto quello che in Dio si dice in modo assoluto appartiene all'unità dell'essenza. Resta dunque che le persone divine si distinguono l'una dall'altra solo per le relazioni. - Però le relazioni non possono distinguere le persone tra loro, se non in quanto sono contrapposte. E ciò è dimostrato dal fatto che pur essendo due le relazioni riferite al Padre, e cioè una con il Figlio e l'altra con lo Spirito Santo, queste, siccome non sono tra loro opposte, non costituiscono due persone distinte, ma appartengono all'unica persona del Padre. Se, ora, nel Figlio e nello Spirito Santo non vi fossero che le due relazioni, con cui ciascuno di loro si riferisce al Padre, tali relazioni non sarebbero tra loro opposte; come non lo sono le due con le quali il Padre si riferisce ad essi. Perciò, come la Persona del Padre è una (nonostante le due relazioni), così una dovrebbe essere la persona del Figlio e dello Spirito Santo, con due relazioni opposte alle due relazioni del Padre. Ora, questa conclusione è eretica, perché distrugge la fede nella Trinità. Perciò è necessario che il Figlio e lo Spirito Santo si riferiscano l'uno all'altro con opposte relazioni. - Ora, in Dio non ci possono essere altre relazioni tra loro opposte se non quelle di origine, come abbiamo già spiegato. Ma le opposte relazioni di origine sorgono o dal fatto che un soggetto è principio, o dal fatto che deriva da un principio. Quindi non rimane altro che affermare o che il Figlio procede dallo Spirito Santo, cosa che nessuno ammette: oppure che lo Spirito Santo procede dal Figlio, come professiamo noi.

E questo è consono all'indole delle due processioni. Si è detto infatti che il Figlio procede per processione intellettuale come verbo, e lo Spirito Santo per processione di volontà come amore. Ora è necessario che l'amore proceda dal verbo: giacché non si ama se non ciò che si conosce. È quindi chiaro che lo Spirito Santo procede dal Figlio.

Anche l'ordine che vediamo nel creato porta alla stessa conclusione. Infatti non avviene mai che dalla stessa causa procedano effetti molteplici senza ordine, se non si tratta di cose che differiscono soltanto materialmente; come può avvenire per i vari coltelli prodotti dallo stesso artigiano e numericamente distinti, senza che vi sia alcun ordine tra loro. Ma nelle cose tra le quali non c'è solo distinzione materiale, c'è sempre un certo ordine nella molteplicità dei prodotti. Per questo anche nell'ordine delle cose create risplende la bellezza della sapienza divina. Se dunque dall'unica persona del Padre ne procedono due altre, cioè il Figlio e lo Spirito Santo, ci deve essere un ordine tra loro. E non è possibile assegnarne un altro diverso da quello di origine, in forza del quale uno procede dall'altro. Perciò, se non si vuole ammettere l'assurdo di una distinzione materiale (tra le persone divine), non si può dire che il Figlio e lo Spirito Santo procedano dal Padre in modo tale che uno di essi non proceda anche dall'altro.

Inoltre i Greci stessi ammettono che la processione dello Spirito Santo ha un certo ordine al Figlio. Concedono infatti che lo Spirito Santo è lo Spirito del Figlio, e che procede dal Padre per il Figlio. Anzi, si dice che alcuni di essi concedono che sia dal Figlio, o che emani da lui: ma (non ammettono) che ne proceda. E questo potrebbe dipendere o da ignoranza o da caparbietà. Perché, se si bada bene, non è difficile vedere che la parola processione è la più vaga e indeterminata fra tutte quelle che stanno a indicare un'origine. Infatti la usiamo per indicare qualunque origine: p. es., diciamo che la linea procede dal punto, il raggio dal sole, il ruscello dalla fonte, e così in qualsiasi altro caso. Perciò (se si ammette) qualunque altra parola che significa origine, si può anche concludere che lo Spirito Santo procede dal Figlio.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non si deve attribuire a Dio cosa alcuna che, o espressamente con le parole o per il senso, non sia contenuta nella Scrittura. Ora, quantunque non si trovi esplicitamente affermato nella Scrittura che lo Spirito Santo procede dal Figlio, tuttavia vi si trova quanto al senso; specialmente là dove il Figlio, parlando dello Spirito Santo, dice: "Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio (e ve l'annunzierà)". - Si deve poi tenere per regola che quanto nella Scrittura si dice del Padre, pur con l'aggiunta di un termine esclusivo, va inteso anche del Figlio, a meno che non si tratti di cose che distinguono il Padre e il Figlio mediante le opposte relazioni. Quando infatti il Signore dice: "Nessuno conosce il Figlio, tranne il Padre", non si esclude che egli conosca se stesso. Allo stesso modo dunque, quando si dice che lo Spirito Santo procede dal Padre, anche se vi fosse aggiunto che procede dal solo Padre, con questo non sarebbe escluso il Figlio: perché il Padre e il Figlio nell'essere principio dello Spirito Santo, non si oppongono tra loro; ma solo nell'essere uno Padre e l'altro Figlio.

2. In ogni concilio fu compilata una professione di fede che prendeva di mira l'errore condannato in quel concilio. Però il concilio seguente non compilava un Simbolo diverso dal primo: ma soltanto con qualche aggiunta spiegava, contro le nuove eresie, ciò che implicitamente era contenuto nel Simbolo precedente. Infatti nelle determinazioni del concilio di Calcedonia, si legge che (i Padri) che parteciparono al concilio di Costantinopoli insegnarono la dottrina riguardante lo Spirito Santo, "non per aver aggiunto qualche cosa che mancava ai (Padri) più antichi (che presero parte a quello di Nicea); ma per avere spiegato il pensiero di questi contro gli eretici". Poiché dunque al tempo degli antichi concili non era ancora sorto l'errore di coloro che dicevano che lo Spirito Santo non procede dal Figlio, non fu necessario mettere ciò esplicitamente (nel Simbolo). Ma in seguito, sorto quell'errore, in un concilio tenuto in Occidente, vi fu inserito esplicitamente per autorità del Romano Pontefice; con l'autorità del quale anche gli antichi concili erano convocati e confermati. - Però (quest'aggiunta) era già implicita nell'affermazione che lo Spirito Santo procede dal Padre.

3. I primi ad affermare che lo Spirito Santo non procede dal Figlio furono i Nestoriani; come si può vedere da un loro simbolo condannato nel Concilio di Efeso. E tale errore fu poi seguito dal nestoriano Teodoreto, e da parecchi altri dopo di lui; fra i quali ci fu anche il Damasceno. Perciò in questo non si può seguire la sua sentenza. - Quantunque alcuni sostengono che il Damasceno, come non afferma che lo Spirito Santo procede dal Figlio, così stando alle parole riferite (nell'argomento), neppure lo nega.

4. Dicendo che lo Spirito Santo riposa o rimane nel Figlio non si esclude che proceda da lui: giacché anche del Figlio si dice che rimane nel Padre quantunque da lui proceda. - Si può anche dire che lo Spirito Santo riposa nel Figlio perché l'amore di chi ama (cioè del Padre) riposa in lui (Figlio) quale oggetto amato; oppure si ha di mira la natura umana del Cristo, secondo quelle parole: "Colui sul quale vedrai scendere e fermarsi lo Spirito, è quegli stesso che battezza (nello Spirito Santo)".

5. In Dio si prende il termine Verbo per una certa somiglianza non già col verbo orale (o parola), da cui lo spirito (il fiato, il respiro) non procede, perché allora sarebbe verbo soltanto in senso metaforico: ma, per una somiglianza con quello mentale da cui procede l'amore.

6. La perfetta processione dello Spirito Santo dal Padre non solo non rende superflua quella dal Figlio, ma la include necessariamente. Perché, essendo identica la virtù del Padre e del Figlio, tutto ciò che proviene dal Padre proviene anche dal Figlio, a meno che ciò non ripugni alla sua condizione propria di Figlio. Il Figlio difatti non procede da se stesso, sebbene proceda dal Padre.

7. Lo Spirito Santo si distingue personalmente dal Figlio perché l'origine dell'uno è diversa da quella dell'altro. Ma la differenza delle due origini sta in questo, che il Figlio procede solo dal Padre, mentre lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Giacché diversamente le processioni, come si è dimostrato, non si distinguerebbero.

#### ARTICOLO 3

##### **Se lo Spirito Santo proceda dal Padre per il Figlio**

SEMBRA che lo Spirito Santo non proceda dal Padre per il Figlio. Infatti:

1. Ciò che procede dal suo principio per (mezzo di) qualche altra cosa non procede da esso immediatamente. Se dunque lo Spirito Santo procede dal Padre per il Figlio, non procede immediatamente dal Padre. Cosa questa che non si può ammettere.
2. Se lo Spirito Santo procede dal Padre per il Figlio, non procederà dal Figlio se non in forza del Padre. Ma la cosa in forza della quale un soggetto ottiene una qualità, possiede maggiormente la qualità stessa. Quindi lo Spirito Santo procederà più dal Padre che dal Figlio.
3. Il Figlio ha l'essere per generazione. Se dunque lo Spirito Santo procedesse dal Padre per mezzo del Figlio, dovrebbe essere prima generato il Figlio, per poi procederne lo Spirito Santo. E così la processione dello Spirito Santo non sarebbe eterna. Ma questa è un'eresia.
4. Quando si dice che uno opera per un altro, si può anche invertire la frase: come diciamo, p. es., che il re agisce per il suo ministro, diciamo pure che questi agisce per il re. Ma in nessun modo si può dire che il Figlio spiri lo Spirito Santo per il Padre. Perciò non si può neppure dire che il Padre spiri lo Spirito Santo per il Figlio.

IN CONTRARIO: Dice S. Ilario: "Conserva, te ne prego, incontaminato questo voto ardente della mia fede, che io possieda sempre il Padre, te, voglio dire; e adori assieme a te il Figlio tuo; e che io meriti il tuo Spirito, che procede da te per il tuo Unigenito".

RISPONDO: In ogni espressione in cui si dice che uno opera per un altro, la preposizione per indica nel complemento la causa o il principio di quell'atto. Ma siccome l'azione sta tra l'agente e l'effetto, il complemento a cui è unito il per alcune volte esprime la causa dell'azione, in quanto questa deriva dall'agente. E allora determina l'agente ad agire, o in qualità di causa finale, o di causa formale, o di causa efficiente e impulsiva. È finale, quando, p. es., diciamo che un artigiano opera per desiderio del denaro; formale, se diciamo che opera per (conformità a) la sua arte; impulsiva se diciamo che opera per comando di altri. Altre volte invece il complemento cui è unita la preposizione per indica la causa dell'azione, in quanto questa ha come termine l'effetto; p. es., quando diciamo che un artigiano opera per il martello. Infatti con tale espressione non si vuol dire che il martello abbia determinato l'artigiano ad agire: ma che è stata la causa che ha portato l'artefatto a derivare dall'artigiano; e che anche questa causalità l'ha avuta dall'artigiano. - E questo corrisponde alla spiegazione di quelli i quali insegnano che la preposizione per alcune volte indica la causalità immediata, p. es., nell'espressione: il re opera per il suo ministro; altre volte invece indica la causalità indiretta, p. es., in quest'altra espressione: il ministro opera per il re.

Ora, siccome il Figlio ha dal Padre di essere principio dello Spirito Santo, si può dire che il Padre per il Figlio spiri lo Spirito Santo; oppure, ed è la stessa cosa, che lo Spirito Santo procede dal Padre per il Figlio.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In ogni azione si deve badare a due cose, cioè al soggetto agente, e alla virtù per cui esso agisce; al fuoco, p. es., e al calore per cui riscalda. Se dunque nel Padre e nel Figlio si considera la virtù per cui essi spirano lo Spirito Santo, non si dà alcun intermediario: perché questa virtù è la stessa e identica (in ambedue). Se invece si considerano le persone spiranti, allora, siccome lo Spirito Santo procede ugualmente dal Padre e dal Figlio, si trova che lo Spirito Santo deriva immediatamente dal Padre in quanto procede da lui; e ne deriva mediatamente in quanto procede dal Figlio. E in questo senso si dice che procede dal Padre per mezzo del Figlio. Come, p. es., Abele derivò immediatamente da Adamo, in quanto questi ne fu il padre, e mediatamente, in quanto Eva, che ne fu la madre, procedeva da Adamo. Però questo esempio di una processione materiale è evidentemente poco adatto per significare la processione immateriale delle persone divine.
2. Se il Figlio avesse una sua virtù di spirare lo Spirito Santo numericamente diversa da quella del Padre, ne verrebbe che egli sarebbe come la causa seconda e strumentale (di tale spirazione); e allora si dovrebbe dire che (lo Spirito Santo) procede più dal Padre che dal Figlio. Essendo però questa virtù spirativa numericamente la stessa nel Padre e nel Figlio, lo Spirito Santo procede ugualmente dall'uno come dall'altro. Qualche volta però questa processione si attribuisce principalmente e in proprio al Padre, perché il Figlio vi partecipa in virtù del Padre.
3. Come la generazione del Figlio, è coeterna al generante, poiché il Padre non esisteva prima che generasse il Figlio; così la processione dello Spirito Santo è coeterna al suo principio. Quindi non fu generato il Figlio prima che procedesse lo Spirito Santo: ma tanto la generazione quanto la processione sono eterne.
4. Non è vero che quando si dice che uno opera per un altro si possano sempre invertire i termini: infatti non possiamo dire che il martello opera per l'artefice. Diciamo che il ministro agisce per il re, perché il ministro è padrone dei suoi atti. Invece il martello non opera, ma solo è adoperato perciò non se ne parla altro che come di strumento. Si usa dire invece che il ministro opera per il re, quantunque questa preposizione per indichi mezzo, perché quanto più un soggetto è elevato nell'ordine dell'agire, tanto più diviene immediato il di lui potere sull'effetto; poiché è proprio l'efficacia della causa prima che fa raggiungere il suo effetto alla causa seconda: per questo nello sviluppare una dimostrazione i primi principi si dicono immediati. E così se si bada alla coordinazione dei soggetti che agiscono, si dirà che il re opera per il ministro; se invece si bada all'ordine dei loro poteri si dirà che il ministro opera per il re, perché è il potere del re a far sì che l'azione del ministro raggiunga l'effetto. - Ora, tra il Padre e il Figlio non vi è subordinazione di poteri, ma solo di soggetti (o persone). Perciò si dice che il Padre spiri per il Figlio, non però viceversa.

#### ARTICOLO 4

### **Se il Padre e il Figlio siano un unico principio dello Spirito Santo**

SEMBRA che il Padre e il Figlio non siano un unico principio dello Spirito Santo. Infatti:

1. Non pare che lo Spirito Santo proceda dal Padre e dal Figlio in quanto sono una cosa sola. Non (in quanto sono tali) nella natura, perché allora lo Spirito Santo che ha anch'egli la medesima natura procederebbe da se stesso. Non (in quanto lo sono) in qualche proprietà, perché evidentemente una stessa proprietà non può convenire a due persone. Perciò lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio in quanto sono distinti. Quindi essi non formano un solo principio dello Spirito Santo.
2. Quando si dice che il Padre e il Figlio sono un solo principio dello Spirito Santo, non si può indicare con ciò un'unità personale: perché allora sarebbero una sola persona. E neppure un'unità di proprietà: perché se per un'unica proprietà il Padre e il Figlio sono un unico principio, per le due proprietà esistenti nel Padre questi sarebbe due principi, uno del Figlio e l'altro dello Spirito Santo, il che è inammissibile. Dunque il Padre e il Figlio non sono un unico principio dello Spirito Santo.
3. Il Figlio non è unito al Padre più dello Spirito Santo. Ma il Padre e lo Spirito Santo non formano un unico principio di persona divina. Quindi (non lo formano) neppure il Padre e il Figlio.
4. Se il Padre e il Figlio non sono che un unico principio dello Spirito Santo, quest'unico (principio) o è il Padre o non è il Padre. Ma nessuna delle due cose si può ammettere: perché se fosse il Padre, allora il Figlio sarebbe identico al Padre; e se non fosse il Padre, ne verrebbe che il Padre non è il Padre. Perciò non si può dire che il Padre e il Figlio formino un unico principio dello Spirito Santo.
5. Se il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo, evidentemente si può anche dire il rovescio, e cioè che l'unico principio dello Spirito Santo è Padre e Figlio. Ma questo è falso: perché principio o sta per la persona del Padre o per quella del Figlio; e in tutti e due i casi la proposizione è falsa. Perciò è falsa anche la reciproca, cioè che il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo.
6. L'unità di due cose nella sostanza le rende identiche. Se dunque il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo ne segue che sono uno stesso e identico principio. Ma questa affermazione molti la negano. Perciò non si deve ammettere che il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo.
7. Si dice che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un unico Creatore, perché sono un unico principio delle creature. Ma il Padre e il Figlio, per molti (teologi), non sono uno ma due spiratori. E questo è conforme a quanto dice S. Ilario, che lo Spirito Santo "si deve ritenere derivato dal Padre e dal Figlio come da suoi autori". Perciò il Padre e il Figlio non sono un principio unico dello Spirito Santo.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino che il Padre e il Figlio sono un solo principio, e non due principi dello Spirito Santo.

RISPONDO: Il Padre e il Figlio sono in tutto e per tutto una stessa cosa, eccetto in quello in cui mette distinzione l'opposizione delle relazioni. Ora, siccome nell'essere principio dello Spirito Santo non c'è questa opposizione tra loro, ne segue che il Padre e il Figlio sono un solo principio dello Spirito Santo.

Tuttavia alcuni dicono che l'espressione, il Padre e il Figlio sono un solo principio dello Spirito Santo, è impropria. Perché il termine principio, preso al singolare, non significando persone ma proprietà, sarebbe usato come aggettivo: e siccome un aggettivo non si può determinare con un altro aggettivo, sostengono che non si può dire che il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo: a meno che quell'uno (unum) non si prenda come avverbio, in modo da dare questo senso: (il Padre e il Figlio) sono unitamente, cioè con un unico procedimento, principio (dello Spirito Santo). - Ma allora si potrebbe analogamente dire che il Padre è due principi, cioè del Figlio e dello Spirito Santo, perché lo è con due diversi procedimenti.

Perciò riteniamo che sebbene il termine principio significhi una proprietà, tuttavia la significa come sostantivo: nel modo che si usano i termini padre e figlio, anche parlando delle creature. Perciò, come tutti i sostantivi, riceve il numero dal concetto stesso che esprime. Dunque a quel modo che il Padre e il Figlio sono un unico Dio per l'unità del concetto espresso dal termine Dio; così sono un unico principio dello Spirito Santo per l'unità della proprietà indicata dal termine principio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Se si bada alla virtù spirativa, (si può dire che) lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio in quanto sono una cosa sola per tale virtù spirativa, che, come si dirà in seguito, in un certo senso indica la natura unita a una proprietà. E non c'è nessun inconveniente che una proprietà sia in due soggetti che hanno la stessa natura. Se invece si prendono di mira i soggetti della spirazione, allora lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da persone distinte, giacché procede da essi come amore che li unisce entrambi.
2. Quando si dice: il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo, si indica una sola proprietà, cioè l'idea che viene espressa dal termine (principio). Non segue però che per le sue due proprietà si possa dire che il Padre è due principi: perché ciò implicherebbe una pluralità di soggetti.

3. La somiglianza o dissomiglianza in Dio non si desume dalle proprietà relative, ma dall'essenza. Perciò come il Padre non è più simile a se stesso che al Figlio, così il Figlio non è più simile al Padre che lo Spirito Santo.

4. Le due proposizioni, il Padre e il Figlio sono un unico principio che è il Padre, e il Padre e il Figlio sono un unico principio che non è il Padre, non sono contraddittorie. Perciò non si è costretti ad ammettere (soltanto) l'una o l'altra. Perché nell'espressione: il Padre e il Figlio sono un unico principio, principio non ha un'attribuzione precisa, ma confusa, in quanto si riferisce simultaneamente a tutte due le persone. - Quindi nel ragionamento c'è un sofisma di equivocazione, cioè (si passa arbitrariamente) dalla attribuzione confusa a quella determinata.

5. Anche questa affermazione è vera: un solo principio dello Spirito Santo è Padre e Figlio, perché principio non sta per una persona soltanto, ma indistintamente per due, come si è spiegato.

6. Si può benissimo dire che il Padre e il Figlio sono un identico principio, in quanto principio sta simultaneamente in modo confuso e indeterminato per le due persone.

7. Alcuni dicono che il Padre e il Figlio, sebbene siano un unico principio dello Spirito Santo, tuttavia, data la distinzione di persone, sono due spiratori, come pure sono due spiranti: perché gli atti si riferiscono ai soggetti. Per il termine Creatore invece è un'altra questione. Perché lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio in quanto sono due persone distinte, come si è detto; mentre le creature non procedono dai tre in quanto sono persone distinte, ma in quanto sono per l'essenza un'unica cosa. - Sembra però che sia meglio dire che, figurando spirante come aggettivo e spiratore come sostantivo, il Padre e il Figlio sono due spiranti, data la pluralità dei soggetti, ma non due spiratori perché unica è la spirazione. Difatti gli aggettivi prendono il numero dal loro soggetto, i sostantivi invece lo hanno da se stessi, cioè dall'idea che esprimono. - L'affermazione, poi, di S. Ilario che lo Spirito Santo "procede dal Padre e dal Figlio come da autori", va spiegata nel senso che il sostantivo è usato come aggettivo.

## Pars Prima Quaestio 037

Questione 37

Questione 37

### Il nome Amore

Trattiamo ora del nome Amore.

A questo riguardo si pongono due quesiti: 1. Se esso sia nome proprio dello Spirito Santo; 2. Se il Padre e il Figlio si amino per lo Spirito Santo.

### ARTICOLO 1

#### Se Amore sia nome proprio dello Spirito Santo

SEMBRA che Amore non sia nome proprio dello Spirito Santo. Infatti:

1. S. Agostino fa osservare: "Non saprei perché non si possa chiamare carità (o amore) sia il Padre che il Figlio e lo Spirito Santo e (chiamarli) unica carità anche tutti insieme, dato che si dice sapienza tanto il Padre che il Figlio e lo Spirito Santo, e tutti insieme non si dicono tre (sapienze), ma una sola sapienza". Ora, un nome che al singolare si predica delle singole persone, e anche di tutte insieme, non può essere proprio ed esclusivo di una sola. Quindi amore non è nome proprio dello Spirito Santo.

2. Lo Spirito Santo è una persona sussistente. Amore invece non indica qualche cosa di sussistente: ma un'azione che passa dall'amante nell'amato. Perciò non è nome proprio dello Spirito Santo.

3. L'amore è il legame degli amanti: perché, come dice Dionigi, esso è "una forza unitiva". Ma il legame è qualche cosa che sta in mezzo alle cose che unisce, e non qualche cosa che procede da esse. Ora, siccome lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, come abbiamo già spiegato, non sembra che possa essere l'amore o il legame tra il Padre e il Figlio.

4. Da chi ama deriva un amore. Ora lo Spirito Santo ama. Quindi anche da lui deriva un amore. Se dunque c'è un amore dello Spirito Santo sarà amore dell'amore, e spirito dello spirito. Ma questa è una stranezza.

IN CONTRARIO: S. Gregorio afferma: "Proprio lo Spirito Santo è Amore".

RISPONDO: Il termine amore parlando di Dio può riferirsi all'essenza o alle persone. Se riferito a una persona è nome proprio dello Spirito Santo; come Verbo è nome proprio del Figlio. Per chiarire la cosa si deve tener presente che in Dio ci sono, come si è detto sopra, due processioni: una di ordine intellettuale, cioè la processione del verbo; l'altra di ordine volitivo, cioè la processione dell'amore. Siccome però la prima ci è più nota, per indicare le singole cose che ad essa si riferivano furono trovati nomi adatti; ma non fu così invece per la processione d'ordine volitivo. E allora, per indicare la persona procedente, siamo obbligati ad usare delle circonlocuzioni: e anche le relazioni che sorgono da tale processione le indichiamo, come si è detto, con i nomi di processione e di spirazione; i quali, però, propriamente presi, sono nomi che indicano più l'origine che la relazione.

Tuttavia le due processioni si devono analizzare allo stesso modo. Infatti, quando uno intende qualcosa si forma in lui un concetto mentale di ciò che intende, cioè il verbo; così, per ciò stesso che uno ama qualcosa, risulta in lui, nel suo affetto, un'impressione, per così dire, dell'oggetto amato, in forza della quale l'amato si dice nell'amante, come la cosa intesa in chi la intende. Perciò quando uno intende e ama se medesimo, è in se stesso non solo perché identico a se medesimo, ma anche perché oggetto della propria intelligenza e del proprio amore.

Ora, per quanto riguarda l'intelletto furono trovate parole adatte per indicare il rapporto della mente che intende con la cosa capita, come appare evidente dal termine intendere, e se ne trovarono anche altre per indicare l'emanazione dell'idea, cioè dicere e verbum. Per questo, nel parlare di Dio, intendere, che non indica un rapporto con il verbo mentale procedente (dall'intelligenza), si usa soltanto come termine essenziale: mentre Verbo, che significa ciò che procede, si usa solo come termine personale; e dicere, che indica la relazione tra il principio del Verbo e il Verbo stesso, è riservato per la nozione. - Invece per quanto riguarda la volontà, oltre ai termini diligere e amare, che stanno a indicare la relazione di chi ama con la cosa amata, non furono coniate altre parole che esprimessero il rapporto esistente tra l'affezione, o impressione suscitata dall'oggetto amato, e il principio (interiore) da cui essa emana, o viceversa. Quindi per questa deficienza di vocaboli, tali rapporti vengono anch'essi indicati con i termini amore e dilezione; ed è come se uno desse al Verbo i nomi di intellettuale concepitiva, o di sapienza generata.

Concludendo, se nei termini amor e diligere si vuole indicare solo il rapporto alla cosa amata, essi si riferiscono all'essenza divina, come intellesione e intendere. Se invece usiamo questi stessi termini per indicare i rapporti esistenti tra ciò che deriva o procede come atto e oggetto di amore e il principio correlativo, in modo che amor sia l'equivalente di amore che procede, e diligere l'equivalente di spirare l'amore procedente, allora Amore è nome di persona e diligere o amare è termine nozionale, come dire e generare.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel testo di S. Agostino si parla della carità in quanto termine essenziale, (non in quanto nome di persona), come abbiamo spiegato.
2. Intendere, volere e amare, sebbene si presentino quali verbi transitivi, tuttavia, come si è spiegato, stanno a significare azioni intransitive, che rimangono cioè nell'agente; essi però implicano un rapporto del soggetto che agisce con l'oggetto. Quindi anche per noi creature l'amore è qualche cosa che resta in chi ama, e il verbo mentale in chi lo esprime; tuttavia conservano un rapporto con la cosa conosciuta o amata. In Dio però, in cui non vi è nulla di accidentale, (questi rapporti) sono ben più elevati, perché tanto il Verbo come l'Amore sono sussistenti. Quando dunque si dice che lo Spirito Santo è l'amore del Padre verso il Figlio o verso qualsiasi altra cosa, non si vuol indicare il passaggio di un'azione su di un altro soggetto, ma solo il rapporto dell'amore alla cosa amata; come nel termine Verbo si indica il rapporto con ciò che viene espresso mediante il Verbo.
3. Lo Spirito Santo si dice legame tra il Padre e il Figlio in quanto è Amore; infatti il Padre con un unico amore ama se stesso e il Figlio, e inversamente (il Figlio ama così il Padre), quindi nello Spirito Santo, in quanto Amore, è implicito un rapporto del Padre al Figlio, e viceversa, come di amante alla cosa amata. Ma per ciò stesso che il Padre e il Figlio si amano vicendevolmente, è necessario che questo mutuo Amore che è lo Spirito Santo proceda da ambedue. Quindi a motivo di tale origine lo Spirito Santo non è un semplice dato intermedio, ma una terza persona nella Trinità. Secondo il predetto rapporto invece è un legame che unisce le due persone e che procede dall'una e dall'altra.
4. Come non appartiene al Figlio di produrre il verbo quantunque anch'egli intenda, perché l'intendere gli conviene come a Verbo procedente; così sebbene lo Spirito Santo ami come partecipe dell'essenza divina, tuttavia non gli appartiene di spirare l'amore, che è atto nozionale; perché egli, anche come partecipe dell'essenza divina, ama in quanto è Amore che procede, non in quanto è amore che spira.

#### ARTICOLO 2

##### **Se il Padre e il Figlio si amano per lo Spirito Santo**

SEMBRA che il Padre e il Figlio non si amano per lo Spirito Santo. Infatti:

1. S. Agostino prova che il Padre non è sapiente per la sapienza generata. Ma allo stesso modo che il Figlio è la sapienza generata, così lo Spirito Santo, come si è detto, è l'Amore procedente. Perciò il Padre e il Figlio non si amano per l'Amore procedente che è lo Spirito Santo.
2. Quando si dice che il Padre e il Figlio si amano per lo Spirito Santo, il verbo amare si prende o come termine essenziale o come termine nozionale. Se si prende come termine essenziale l'affermazione non può essere vera: perché allora si potrebbe ugualmente dire che il Padre intende per il Figlio. E così neppure se si prende come termine nozionale: perché allo stesso modo si potrebbe dire che il Padre e il Figlio spirano per lo Spirito Santo o che il Padre genera per il Figlio. Perciò in nessun modo è vera la proposizione: il Padre e il Figlio si amano per lo Spirito Santo.
3. Per lo stesso amore il Padre ama il Figlio, se stesso e noi. Ma il Padre non si ama per lo Spirito Santo. Nessun atto nozionale infatti ritorna sul suo principio; tanto è vero che non si può dire: il Padre genera o spira se stesso. Quindi non si può neanche dire che ami se stesso per lo Spirito Santo, se amare si prende come termine nozionale. Così pure l'amore per cui ama noi (creature) non è evidentemente lo Spirito Santo: perché tale amore importa una relazione alle creature, quindi appartiene all'essenza (divina, non alle persone). Dunque la proposizione: il Padre ama il Figlio per lo Spirito Santo, è falsa.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino che lo Spirito Santo è l'amore "per cui il Figlio è amato dal Padre e ama il Padre".

RISPONDO: Nella questione la difficoltà sorge dal fatto che nell'enunciato: il Padre ama il Figlio per lo Spirito Santo (Spiritu Sancto), a causa dell'ablativo che può essere ablativo di agente, sembra che lo Spirito Santo sia causa dell'amore del Padre e del Figlio; cosa affatto inammissibile. Per questo alcuni ritengono che la proposizione, il Padre e il Figlio si amano per lo Spirito Santo, sia falsa, e che fu ritrattata implicitamente da S. Agostino nella ritrattazione di quest'altra consimile: "il Padre è sapiente per la sapienza generata". - Alcuni altri dicono che è un'espressione impropria, che si dovrebbe spiegare così: il Padre ama il Figlio per lo Spirito Santo, cioè mediante l'amore essenziale, che viene attribuito per appropriazione allo Spirito Santo. - Altri poi hanno detto che quello è un ablativo che indica segno; e si avrebbe questo senso: lo Spirito Santo è il segno che il Padre ama il Figlio, in quanto da essi procede come amore. - Altri invece sostengono che è un ablativo che indica causa formale: perché lo Spirito Santo è l'Amore con cui formalmente si amano di mutuo amore il Padre e il Figlio. - Qualche altro finalmente ritiene che si tratti di un complemento che indica l'effetto formale e questi si avvicinano di più al vero.

A chiarimento di questo è da notare che d'ordinario le cose si denominano dalle loro forme (astratte), il bianco p. es., dalla bianchezza e l'uomo dall'umanità; perciò tutto quello da cui una cosa è denominata si presenta sotto l'aspetto di forma. Così se dico: costui è vestito con la veste, questo

ablativo (vestimento) funge da causa formale, quantunque non sia una forma. Ora, un soggetto, che è causa agente, può essere denominato non solo dall'azione che ne deriva ma anche dal termine dell'azione, cioè dall'effetto, quando però tale effetto è incluso nel concetto stesso dell'azione. Diciamo infatti che il fuoco col riscaldamento (calefazione) riscalda, quantunque il riscaldamento non sia il calore, che è la forma del fuoco, ma un'azione che proviene dal fuoco. Così pure diciamo che l'albero è fiorito per i fiori (floribus), quantunque i fiori non siano forma dell'albero, ma soltanto effetti che ne derivano.

Da queste considerazioni concludiamo che nel parlare di Dio il verbo amare può avere due accezioni, cioè o è termine essenziale o è termine nozionale; se dunque lo prendiamo come termine essenziale, il Padre e il Figlio non si amano per lo Spirito Santo, ma per la loro stessa essenza. Per questo S. Agostino osserva: "chi oserà dire che il Padre non ami né sé né il Figlio né lo Spirito Santo se non per lo Spirito Santo?". E in tal senso possono valere le prime opinioni. - Se invece si prende come termine nozionale, amare equivale a spirare l'amore: come dire equivale a produrre il verbo, e fiorire a produrre i fiori. A quel modo dunque che diciamo che l'albero fiorisce per i fiori, così diciamo che il Padre per il Verbo, o per il Figlio, dice se stesso e noi, e che il Padre e il Figlio amano se stessi e noi per lo Spirito Santo, cioè per l'Amore procedente.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Conoscente e sapiente in Dio sono soltanto termini essenziali: quindi non si può dire che il Padre è sapiente o che conosce per il Figlio. L'amore invece si prende non solo come termine essenziale, ma anche come termine nozionale. Per questo possiamo dire, come si è visto sopra, che il Padre e il Figlio si amano per lo Spirito Santo.
2. Quando nell'idea di un'azione è incluso un effetto determinato, il principio o causa dell'azione può acquistare la qualifica relativa sia dall'azione che dall'effetto; così possiamo dire che l'albero è fiorito per la fioritura o per i fiori. Quando invece nell'azione non è incluso un effetto determinato, il principio dell'azione si può denominare soltanto dall'azione, non già dall'effetto. Non diciamo infatti che l'albero produce il fiore con o per il fiore, ma con o per la produzione del fiore. - Ora, i termini spirare e generare indicano soltanto gli atti nozionali. Quindi non possiamo dire che il Padre spira per lo Spirito Santo o che genera per il Figlio. Invece possiamo affermare che il Padre dice per il Verbo, come mediante la persona procedente, e che dice per la dizione, cioè mediante l'atto nozionale: perché dire indica una determinata persona procedente, cioè significa produrre il verbo. Allo stesso modo amare, preso come termine nozionale, significa produrre l'amore. Perciò si può dire che il Padre ama il Figlio per lo Spirito Santo, cioè mediante tale persona procedente, e ama mediante lo stesso amore, cioè mediante tale atto nozionale.
3. Il Padre ama per lo Spirito Santo non soltanto il Figlio, ma anche se stesso e noi; perché, come si è detto, amare, preso come termine nozionale, non solo indica la produzione di una persona divina, ma anche questa stessa persona prodotta per modo di amore, amore che dice relazione alla cosa amata. Quindi come il padre dice se stesso e ogni creatura per il Verbo generato, in quanto il Verbo in modo esauriente rispecchia il Padre ed ogni creatura, così ama se stesso ed ogni creatura per lo Spirito Santo, in quanto lo Spirito Santo procede come amore della prima bontà secondo la quale il Padre ama se stesso ed ogni creatura. E così è anche chiaro che tanto nel Verbo quanto nell'Amore procedente è indicata, ma secondariamente, una relazione alle creature, in quanto cioè la verità e la bontà divina sono causa della conoscenza e dell'amore divino verso ogni creatura.



## Pars Prima Quaestio 038

Questione 38

Questione 38

### Il nome **Dono**

Finalmente trattiamo del nome **Dono**.

A questo proposito si pongono due quesiti: 1. Se **Dono** possa essere nome personale; 2. Se sia proprio dello Spirito Santo.

### ARTICOLO 1

#### Se **Dono** sia nome personale

SEMBRA che **Dono** non sia nome di una persona divina. Infatti:

1. Ogni nome personale accenna a qualche distinzione in Dio. Ora, il nome **dono** non accenna ad alcuna distinzione esistente in Dio; giacché S. Agostino dice che lo Spirito Santo "come **dono** di Dio, è dato in modo che anch'egli, quale Dio, **doni** se stesso". Perciò **dono** non è nome personale.
2. Nessun nome personale può convenire all'essenza divina. Ora, come appare chiaramente da un'affermazione di S. Ilario, l'essenza divina è il **dono** che il Padre dà al Figlio. Quindi **dono** non è nome personale.
3. Secondo il Damasceno, tra le persone divine non c'è subordinati né sottoposti. **Dono** invece importa una certa subordinazione sia al soggetto cui viene dato, sia a quello dal quale è dato. Quindi **dono** non è nome personale.
4. **Dono** indica relazione alle creature, quindi si attribuisce a Dio dall'inizio del tempo. Ma i nomi personali si dicono di Dio da tutta l'eternità, come Padre e Figlio. Perciò **dono** non è nome personale.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino: "Come il corpo di carne non è che la carne, così il **dono** dello Spirito Santo non è altro che lo Spirito Santo". Ma Spirito Santo è nome personale. Perciò anche **Dono**.

RISPONDO: Il termine **dono** include l'idea di attitudine ad essere donato. Ora, ciò che si dona dice rapporto sia a chi dà, come a chi riceve: giacché non sarebbe dato se non fosse di chi lo dà, e si dà appunto perché sia di colui cui vien dato. Ora, una persona divina si dice di qualcuno o perché deriva da lui, come il Figlio è del Padre; o perché ne è posseduta. E diciamo di possedere quello di cui possiamo liberamente far uso o godere. E in questo modo una Persona divina non può essere posseduta che da una creatura ragionevole unita a Dio. Le altre creature possono subire la mozione di una Persona divina, non però fino ad essere in grado di godere di essa e di operare sotto il suo impulso. A questo talora arriva la creatura ragionevole, p. es., quando è fatta partecipe del Verbo divino e dell'Amore procedente, fino a poter liberamente conoscere con verità Dio e rettamente amarlo. Perciò solo la creatura ragionevole può possedere una Persona divina. Ma per averla in questo modo non le bastano le sole sue forze: onde è necessario che le sia dato dall'alto; giacché si dice che ci è dato ciò che abbiamo da altri. Perciò dovrà appartenere a una Persona divina di essere data e di essere **Dono**.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il termine **Dono** accenna a una distinzione di persone, in quanto **dono** è di qualcuno come da questi derivante. Tuttavia lo Spirito Santo dà se stesso in quanto è di se stesso, potendo servirsi o piuttosto fruire di se medesimo; a quel modo che (analogamente) l'uomo libero si dice che è di se stesso. Questo pensiero è così espresso da S. Agostino: "Che cosa è mai tanto tuo quanto te stesso?". - Oppure si potrebbe rispondere meglio ancora che il **dono** deve essere in qualche maniera di chi lo dà. Ma il possessivo si può spiegare in molti modi. Primo, può indicare identità, alla maniera riferita da S. Agostino. In tal caso il **dono** non è distinto da chi lo dà, ma solo da chi lo riceve. In questo senso si può dire che lo Spirito Santo dona se stesso. Secondo, il possessivo può indicare proprietà o dominio: e in questo caso è necessario che il **dono** sia essenzialmente distinto da chi lo dà. E qui il **dono** di Dio è qualcosa di creato. Terzo, il possessivo può limitarsi a indicare origine: e allora (si dirà che) il Figlio è del Padre, e lo Spirito Santo di ambedue. In quanto dunque, **dono** si dice di chi lo dà, in questo terzo modo, si distingue come persona dal donatore, ed è nome personale.
2. L'essenza (divina) si dice **dono** del Padre nel primo dei modi suddetti: perché l'essenza è del Padre per identità con lui.

3. **Dono**, in quanto nome di una persona divina, nei riguardi del donatore non importa subordinazione alcuna, ma soltanto derivazione. In rapporto a chi lo riceve sta a indicare il libero uso e la fruizione, come si è spiegato.

4. Il dono si chiama così non perché è dato, ma perché è atto a essere dato. Quindi da tutta l'eternità una Persona divina si dice **Dono**, quantunque venga data a cominciare dal tempo. E neppure si può concludere che sia un termine essenziale per il fatto che dice relazione alle creature; ma solo che include nel suo concetto qualche cosa di essenziale; allo stesso modo che nel concetto di persona è inclusa implicitamente l'essenza, come abbiamo fatto osservare più sopra.

## ARTICOLO 2

### **Se **Dono** sia nome proprio dello Spirito Santo**

SEMBRA che **Dono** non sia nome proprio dello Spirito Santo. Infatti:

1. **Dono** viene da dare. Ora, sta scritto: "ci fu dato il Figlio". Perciò esser **Dono** conviene al Figlio come allo Spirito Santo.

2. Il nome proprio di una Persona significa qualche sua proprietà. Ma **dono** non significa alcuna proprietà dello Spirito Santo. Quindi non è suo nome proprio.

3. Lo Spirito Santo si può dire spirito di qualche uomo come si è già visto. Ma (lo Spirito Santo) non si può dire **dono** di un uomo, ma solo **Dono** di Dio. Quindi **dono** non è nome proprio dello Spirito Santo.

**IN CONTRARIO:** Dice S. Agostino: "Come per il Figlio l'essere nato significa derivare dal Padre, così per lo Spirito Santo essere **Dono** di Dio significa procedere dal Padre e dal Figlio". Ma lo Spirito Santo ha il proprio nome in quanto procede dal Padre e dal Figlio. Dunque **Dono** è nome proprio dello Spirito Santo.

**RISPONDO:** **Dono** come termine personale è in Dio nome proprio dello Spirito Santo. Perché ciò sia ben chiaro è da notare che, come dice Aristotele, il dono è un "dare senza resa", cioè dare senza pensare a una retribuzione: perciò indica una gratuita donazione. Ora, il motivo di una donazione gratuita è l'amore; infatti diamo una cosa gratuitamente a qualcuno perché gli vogliamo bene. La prima cosa dunque che gli diamo è l'amore con il quale vogliamo a lui bene. Quindi è chiaro che l'amore ha natura di primo dono da cui provengono tutti i doni gratuiti. Ora, si è già visto che lo Spirito Santo procede come Amore, quindi procede come primo dono. Onde S. Agostino dice che "per il **Dono** che è lo Spirito Santo sono distribuiti molti doni particolari alle membra di Cristo".

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Figlio, procedendo come Verbo, implica l'idea di somiglianza con il principio da cui deriva, perciò propriamente si dice Immagine, sebbene anche lo Spirito Santo sia simile al Padre; allo stesso modo lo Spirito Santo, poiché procede dal Padre come Amore, si dice propriamente **Dono**, quantunque anche il Figlio venga donato. Infatti il dono stesso del Figlio nasce dall'amore del Padre, secondo il detto scritturale: "Dio ha talmente amato il mondo da dare il suo Unigenito".

2. Nel termine **dono** è inclusa l'idea di appartenenza a colui dal quale esso deriva. E in tal modo include la proprietà di origine dello Spirito Santo, cioè la processione.

3. Il dono, prima di esser dato è solo di colui che lo dà: ma dopo che è stato dato, è anche di colui che l'ha ricevuto. Ora, siccome **Dono** non include nel suo concetto la donazione effettiva, non si può dire che lo Spirito Santo sia **dono** dell'uomo, ma solo di Dio che lo dà. Però una volta che è stato dato si può benissimo dire spirito o **dono** dell'uomo.

## Pars Prima Quaestio 039

Questione 39

Questione 39

### Persone ed essenza

Dopo quanto si è detto delle Persone divine prese da sole, resta da trattare delle Persone in rapporto all'essenza, alle proprietà e agli atti nozionali; e dei rapporti che intercorrono tra di loro.

Per quanto riguarda la prima questione si pongono otto quesiti: 1. Se in Dio essenza e persona siano la stessa cosa; 2. Se si possa dire che le tre Persone sono di una medesima essenza; 3. Se i nomi essenziali si debbano predicare delle Persone al plurale o al singolare; 4. Se gli aggettivi, i verbi o i participi nozionali, si possano predicare dei nomi essenziali presi in concreto; 5. Se essi si possano predicare dei nomi essenziali presi in astratto; 6. Se i nomi delle Persone si possano predicare dei nomi essenziali concreti; 7. Se gli attributi essenziali siano da appropriarsi alle Persone; 8. Quali attributi siano da appropriarsi a ciascuna Persona.

### ARTICOLO 1

#### Se in Dio essenza e persona siano la stessa cosa

SEMBRA che in Dio essenza e persona non siano la stessa cosa. Infatti:

1. In tutte le cose in cui l'essenza si identifica con la persona o supposito, non vi può essere che un unico soggetto per ogni natura, come è evidente in tutte le sostanze separate. Infatti se abbiamo cose che nella realtà sono identiche fra di loro, non se ne può moltiplicare una senza che si moltiplichino anche l'altra. Ora, in Dio, come risulta da quanto si è detto sopra, vi è un'unica essenza e tre Persone. Dunque l'essenza non si identifica con la persona.

2. In uno stesso soggetto l'affermazione e la negazione non possono essere simultaneamente vere. Ora, in Dio quanto all'essenza e alle persone l'affermazione e la negazione sono simultaneamente vere: infatti le persone sono distinte, invece l'essenza non è distinta. Dunque persona ed essenza non si identificano.

3. Niente sottostà a se stesso. Ma la persona sta sotto all'essenza, tant'è vero che si chiama supposito, o ipostasi. Perciò persona ed essenza non si identificano.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Quando noi parliamo della persona del Padre, non parliamo di altro che della sostanza (o natura) del Padre".

RISPONDO: Per chi considera la semplicità divina la soluzione del quesito è evidente. Infatti come si è dimostrato sopra, la semplicità divina richiede che in Dio la natura sia identica al supposito; il quale nelle sostanze spirituali non è altro che la persona.

Ma allora sorge una difficoltà: come è possibile che le persone si moltiplichino, mentre l'essenza conserva la sua unità? Siccome, secondo Boezio, "la sola relazione dà origine alla trinità delle Persone", alcuni ammisero che in Dio l'essenza e le persone differiscono tra loro come le relazioni che dicevano essere assistenti, perché in esse consideravano solo il loro rapporto al termine e non la loro realtà.

Però, come si è dimostrato sopra, mentre nelle creature le relazioni sono accidenti, in Dio sono la sua stessa essenza. Quindi in Dio l'essenza non differisce in realtà dalla persona; e tuttavia le persone realmente differiscono tra loro. Infatti, come si è detto, persona, significa appunto la relazione come un sussistente di natura divina. Ora, la relazione in rapporto all'essenza non differisce realmente ma solo concettualmente; invece in rapporto alla relazione opposta, in forza dell'opposizione, si distingue realmente. E così si ha un'essenza e tre Persone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nelle creature non ci può essere distinzione di soggetti per semplici relazioni, non essendo queste sussistenti; ma essa deve provenire dai principi stessi dell'essenza. In Dio invece le relazioni sono sussistenti: perciò possono, in quanto opposte tra loro, distinguere le persone. Tuttavia non distinguono l'essenza: perché anche le relazioni, in quanto realmente si identificano con l'essenza, non si distinguono tra loro.

2. In Dio si può affermare dell'essenza quanto si nega della persona, perché esse in lui sono cose concettualmente distinte; quindi vale per l'una quello che

non vale per l'altra.

3. Come abbiamo detto, parlando di Dio usiamo dei nomi tratti dalle cose create. Ora l'essenza delle cose create viene individuata mediante la materia che sta sotto la natura specifica, perciò i singoli esseri concreti si dicono soggetti, o suppositi, o ipostasi. Per tal motivo anche le persone divine si dicono suppositi e ipostasi, e non perché in esse vi sia qualche cosa che sta sotto un'altra.

## ARTICOLO 2

### **Se si possa dire che le tre Persone sono di un'unica essenza**

SEMBRA che non si possa dire che le tre Persone sono di un'unica essenza. Infatti:

1. S. Ilario asserisce che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo "sono tre per la loro sostanza, ma per la loro armonia sono una cosa sola". Ma la sostanza di Dio è la sua essenza. Perciò le tre Persone non sono di un'unica essenza.
2. Secondo Dionigi parlando di Dio non si deve asserire se non quanto si trova detto esplicitamente nella sacra Scrittura. Ma in questa non si trova mai detto che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo siano di un'unica essenza. Perciò non si deve dire.
3. In Dio essenza e natura sono la stessa cosa. Quindi basterebbe dire che le tre Persone sono di un'unica natura.
4. Non si vuol dire che la persona è dell'essenza, ma piuttosto che l'essenza è della persona. Perciò non è neppure conveniente dire che le tre Persone sono di un'unica essenza.
5. Secondo S. Agostino usiamo dire non che le tre Persone sono, da (ex) un'unica essenza, affinché non si pensi che in Dio altra cosa sia l'essenza ed altra la persona. Ma come le preposizioni indicano relazione (e quindi distinzione), così anche i casi obliqui. Dunque per lo stesso motivo non si può dire che le tre Persone sono unius essentiae (di un'unica essenza).
6. Parlando di Dio non si deve dire ciò che può essere occasione di errore. Ma quando si afferma che le tre Persone sono di una sola essenza o sostanza, si dà occasione di errare. Poiché, come fa osservare S. Ilario, "affermando che la sostanza del Padre e del Figlio è una, si viene a dire o che c'è un solo sussistente con due nomi distinti, o che quell'unica sostanza fu divisa e con essa ne furono formate due imperfette, o che vi fu una sostanza primordiale, che da due fu fatta propria ed assunta". Dunque non si può dire che le tre Persone sono di un'unica sostanza.

IN CONTRARIO: Secondo S. Agostino il termine  $\mu\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ , che fu stabilito nel Concilio Niceno contro gli Ariani, significa appunto che le tre Persone sono di una sola essenza.

RISPONDO: L'intelletto nostro, come è stato detto in precedenza, denomina le cose divine non secondo la loro vera realtà, perché come sono realmente non le può conoscere, ma, nel modo che le conosce, attraverso le creature. Ora, nelle creature sensibili, da cui l'intelletto umano trae le sue cognizioni, la natura di una data specie è individuata dalla materia; perciò la natura si presenta come forma, e l'individuo come supposito. Per questo anche parlando delle cose divine, se si considera il nostro modo di esprimerci, l'essenza si presenta come forma delle tre Persone. E, parlando di creature, diciamo che una forma qualsiasi è del soggetto di cui è forma; p. es., salute o bellezza di un dato uomo. Non diciamo invece, che il soggetto cui appartiene la forma sia di quella forma, senza l'aggiunta di qualche aggettivo qualificativo della forma stessa; così, p. es., diciamo: questa donna è di una bellezza singolare; quest'uomo è di una virtù consumata. Così, anche nel parlare di Dio, per il fatto che abbiamo più persone e una sola essenza, analogamente diciamo: una è l'essenza delle tre Persone (trium Personarum), oppure: le tre Persone sono di un'unica essenza (unius essentiae), per indicare, mediante il genitivo, che quei termini fungono da forme.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel testo (di S. Ilario) sostanza sta per ipostasi, e non per essenza.
2. Sebbene nella Scrittura non si trovi esplicita l'affermazione che le tre Persone sono di un'unica essenza, vi si trova tuttavia quanto al senso; p. es., nei brani seguenti: "Io e il Padre siamo una cosa sola", "Io sono nel Padre e il Padre è in me". E così in molti altri testi.
3. Natura indica piuttosto principio di operazione, essenza invece deriva da essere; perciò si possono dire di un'unica natura tutte quelle cose che convengono nella medesima operazione; p. es., di tutte le cose che riscaldano (si può dire che sono della stessa natura). Invece non si possono dire di un'unica essenza se non quelle che hanno un unico essere. Perciò si esprime meglio l'unità divina dicendo che le tre Persone sono di un'unica essenza che col dire che sono di un'unica natura.
4. L'uso vuole che quando una forma (p. es., virtù) non ha aggettivi per essere riferita al soggetto di cui è forma, sia accompagnata da questo in qualità di

complemento di specificazione, p. es., la virtù di Pietro. Invece il soggetto non si può riferire alla forma che gli appartiene, costruendo questa come complemento di specificazione, se non quando si vuol determinare in qualche modo (con un aggettivo) la forma stessa. Allora (in latino) si richiedono due genitivi dei quali uno (sostantivo) indica la forma, e l'altro (aggettivo) la sua determinazione; p. es., Petrus est magnae virtutis (Pietro è di grande virtù). Oppure si richiede un genitivo che vale per due: nella frase, p. es., vir sanguinum iste est (costui è un uomo sanguinario) sanguinum sta per multi sanguinis (di molto sangue). Ora, poiché l'essenza divina funge da forma rispetto alle persone, è giusto parlare di essenza delle persone. Ma non sarebbe giusto il contrario, a meno che non si voglia determinare la voce essenza con un aggettivo; se, p. es., si dicesse che il Padre è una persona dell'essenza divina, oppure che le tre Persone sono di un'unica essenza.

5. (In latino) le preposizioni ex o de non indicano un rapporto di causa formale, ma piuttosto di causa efficiente o materiale. Cause queste che sono sempre distinte da ciò di cui sono causa: giacché nessuna cosa è causa materiale o efficiente di se stessa. Alcuni esseri invece sono la loro stessa forma, come è evidente per tutti gli esseri spirituali. Perciò quando diciamo: tre Persone di un'unica essenza, dando all'essenza il significato di forma, non si stabilisce una distinzione tra l'essenza e la persona; come invece accadrebbe se si dicesse: tre Persone da (ex) un'unica essenza.

6. Come dice lo stesso S. Ilario: "Si reca grave pregiudizio alle cose sante se si rigettano solo perché altri non le ha riconosciute per tali. Se qualcuno fraintende il termine ομοουσιος, a me che importa, se io lo intendo rettamente?". - "Diciamo dunque essere una la sostanza per la proprietà della natura generata, non già a motivo di divisione, di unione, o di partecipazione".

### ARTICOLO 3

#### **Se i nomi essenziali si predicano al singolare delle tre Persone**

SEMBRA che i nomi essenziali, come, p. es., Dio, non si predicano al singolare delle tre Persone, ma al plurale. Infatti:

1. Come uomo significa avente umanità, così Dio significa avente divinità. Ma le tre Persone sono tre aventi divinità. Quindi si deve dire che le tre Persone sono tre dei.

2. Nella Genesi ove si legge: "In principio Dio creò il cielo e la terra", il testo originale ebraico ha Elohim, che significa dei o giudici. E si dice così per la pluralità delle Persone. Dunque le tre Persone sono più dei e non un solo Dio.

3. Il termine cosa usato da solo indica la sostanza. Ora cosa si mette al plurale parlando delle tre Persone; infatti S. Agostino dice: "Le cose di cui si deve godere sono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo". Dunque anche gli altri nomi essenziali si possono attribuire in plurale alle tre Persone.

4. Dio significa un soggetto che ha natura divina, tale e quale come persona significa (in modo più generico) un sussistente di qualsiasi natura intellettuale. Ora, si usa dire tre Persone, quindi, per lo stesso motivo, possiamo dire tre dei.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Ascolta, Israele: il Signore Dio tuo è un solo Dio".

RISPONDO: Fra i termini essenziali alcuni indicano l'essenza come sostantivi e altri la indicano come aggettivi. I sostantivi si predicano delle tre Persone soltanto al singolare, e non al plurale; gli aggettivi invece si predicano di esse al plurale. - E questo perché i sostantivi indicano le cose come sostanze, gli aggettivi invece le esprimono come accidenti inerenti a un soggetto. Ora la sostanza, come di per sé ha l'essere, così di per se sola è singolare o plurale. Quindi l'unità o la pluralità del sostantivo si desume dal concetto stesso espresso nel nome. Gli accidenti invece, come assumono l'essere del soggetto (cui appartengono), così da esso ricevono la loro singolarità o pluralità: per questo la singolarità o la pluralità degli aggettivi dipende dal soggetto.

Orbene, nelle creature non ci può essere una forma che sia unica per più suppositi, a meno che non si tratti di unità di aggregazione, p. es., della forma di una moltitudine organizzata. Perciò i nomi che esprimono tale forma, se sono sostantivi, si predicano al singolare di più soggetti: non così se sono aggettivi. Quindi diciamo che molti uomini sono un collegio, o un esercito, o un popolo: diremo invece che molti uomini sono collegati. Ora, quando parliamo di Dio, si è già osservato che l'essenza divina viene denominata come fosse una forma. Forma semplice e massimamente una, come pure si è dimostrato. Quindi i sostantivi che indicano l'essenza divina, si attribuiscono alle tre Persone al singolare e non al plurale. La ragione per cui diciamo che Socrate, Platone e Cicerone sono tre uomini, mentre non diciamo che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, sono tre dei, ma un Dio solo, è questa: che in quei tre suppositi della natura umana vi sono tre nature umane; nelle tre Persone divine invece vi è un'unica natura divina.

Ma i termini essenziali che sono aggettivi si predicano al plurale delle tre (Persone), data la pluralità dei suppositi. Quindi diciamo tre esistenti, o tre sapienti, tre eterni, increati o immensi, se questi termini si prendono come aggettivi. Ma se si prendono come sostantivi, allora affermiamo "un unico increato, immenso ed eterno", come è detto nel simbolo atanasiano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quantunque Dio e avente divinità significhino la stessa cosa, è però diverso il loro modo di esprimerla: giacché Dio è un sostantivo; invece avente divinità è un (participio che fa da) aggettivo. Quindi sebbene vi siano tre aventi divinità, non ne segue che vi siano tre dei.

2. Le varie lingue hanno un diverso modo di esprimersi. Perciò, come i Greci per la pluralità dei soggetti dicono tre ipostasi (o substantiae), così in ebraico si dice Elohim al plurale. Noi invece non si usa dire al plurale né dei né sostanze affinché il plurale non ricada sulla (divina) natura.

3. Cosa è uno dei trascendentali. Perciò quando indica le relazioni divine si usa al plurale: quando invece sta a indicare la sostanza divina si costruisce al singolare. Ed è per questo che S. Agostino nel passo riferito aggiunge che "la stessa Trinità è una cosa somma".

4. La forma indicata dal termine persona non è l'essenza o la natura, ma la personalità. Quindi essendo tre le personalità, ossia le proprietà personali, nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, si predica dei tre al plurale e non al singolare.

#### ARTICOLO 4

##### **Se i nomi essenziali concreti possano designare le persone**

SEMBRA che i nomi essenziali concreti non possano designare le persone, così da giustificare questa proposizione: Dio generò Dio. Infatti:

1. Come la logica insegna per i sostantivi singolari è identico il significato e il supposito che designano. Ora Dio è un nome singolare, infatti, come si è detto, non si può usare al plurale. E siccome significa l'essenza, evidentemente designa l'essenza e non la persona.

2. Il predicato non restringe il soggetto mediante il proprio significato, ma solo mediante la propria forma verbale. Ora, nell'espressione, Dio crea, Dio sta per essenza (divina). Perciò anche nell'espressione Dio ha generato, il termine Dio, non può, a motivo del predicato nozionale (ha generato) designare la persona.

3. Se la proposizione Dio genera, è vera perché il Padre genera; per l'identico motivo è vera anche quest'altra, Dio non genera, perché il Figlio non genera. E allora ci sarebbero due dei, il Dio che genera e quello che non genera.

4. Se è vero che Dio genera Dio, o genera il Dio che è lui stesso o genera un altro Dio. Non genera se stesso: perché, come dice S. Agostino, "nessuna cosa genera se stessa". Neppure genera un altro Dio: perché non c'è che un Dio solo. Dunque è falso dire che Dio genera Dio.

5. Se (è vero che) Dio genera Dio, o genera quel Dio che è Dio Padre, o un Dio che non è Dio Padre. Se genera quel Dio che è Dio Padre, allora Dio Padre è generato. Se genera un Dio che non è Dio Padre, allora vi sarà un Dio che non è Dio Padre: il che è falso. Perciò non si può dire: Dio genera Dio.

IN CONTRARIO: Nel Simbolo Niceno si afferma: "Dio da Dio".

RISPONDO: Alcuni ritengono che le voci Dio, e altre simili, di suo stanno a designare l'essenza: ma se ricevono l'aggiunta di una nozione possono anche designare le persone. Pare che questa opinione sia nata dall'aver considerato soltanto la semplicità divina, la quale richiede che in Dio sia la stessa cosa il soggetto e le qualità da lui possedute: tanto è vero che il soggetto della divinità, indicato dal nome Dio, è la stessa cosa che la divinità.

Ma per cogliere la proprietà delle espressioni bisogna considerare non solo ciò che esse significano, ma anche il loro modo di significarlo. Ora, il termine Dio significa l'essenza come posseduta da un soggetto, allo stesso modo che uomo significa umanità posta in un soggetto; perciò, altri più giustamente ritengono che il termine Dio, appunto per il modo concreto di esprimere, serve propriamente a designare la persona, come il termine uomo.

Concludendo, il nome Dio alcune volte sta per l'essenza, come nell'espressione Dio crea: perché allora il soggetto può ricevere tale predicato in forza del proprio significato specifico, che è la divinità. Altre volte invece designa le persone: o ne designa una sola, p. es., nell'espressione Dio genera; o due, come quando si dice che Dio spira; o tutte e tre, come in quel passo della Scrittura: "Al Re dei secoli, immortale, invisibile, unico Dio (onore e gloria)".

##### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene il termine Dio significhi come tutti i singolari un'unica forma, tuttavia somiglia ai nomi comuni in quanto la forma da esso significata si trova in più soggetti. Perciò non è necessario che stia sempre a designare l'essenza.

2. Quella difficoltà ha valore soltanto contro chi ritiene che il nome Dio non possa di suo indicare la persona.

3. Nel designare la persona, i due termini Dio e uomo si comportano in modo diverso. Infatti (la forma o) il concetto di umanità espresso dal termine uomo è realmente multiplo nei suoi diversi suppositi, quindi (uomo) di per sé sta in luogo di persona; anche senza altre determinazioni che servano a designare la persona, cioè il suo supposito distinto. Ora, l'unità o l'universalità della natura umana non esiste nella realtà delle cose, ma solo nel pensiero: perciò il termine uomo non designa la natura umana in generale, a meno che non risulti da qualche aggiunta, come nell'espressione: l'uomo è una specie. - Invece la

divinità, che è la forma significata del termine Dio, è insieme unica e comune nella realtà. Quindi questo termine di suo designa esclusivamente la natura in generale: ma il contesto può far sì che esso stia a indicare le persone. Perciò nell'espressione, Dio genera, in forza dell'atto nozionale (generare), il termine Dio sta per la persona del Padre. Invece nell'espressione Dio non genera, nulla si aggiunge che determini il nome della persona del Figlio: quindi la frase si può intendere nel senso che la generazione ripugna alla natura divina. Ma se si aggiunge qualche cosa che sia proprio della persona del Figlio, l'affermazione può esser vera; p. es., in questa frase: il Dio generato non genera. Conseguentemente non si può neppur dire che vi sia un Dio che genera e un Dio che non genera, a meno che non si aggiunga qualcosa che sia proprio delle due persone; come se, p. es., si dicesse: il Padre è il Dio che genera, e il Figlio è il Dio che non genera. Da ciò non segue che vi siano più dei: perché, come si è detto, il Padre e il Figlio sono un solo Dio.

4. La proposizione, il Padre genera sé (stesso) Dio, è falsa perché il pronome sé, come riflessivo, fa ricadere l'azione sul soggetto medesimo. Né può valere contro di ciò quel passo di S. Agostino: "Dio Padre genera un altro se stesso (alterum se)". Perché quel se o è un ablativo, e allora significa: genera un altro (distinto) da sé. O esprime un semplice complemento oggetto, e allora sta a indicare l'identità di natura (tra Padre e Figlio): perciò è locuzione impropria ed enfatica per dire che genera un altro somigliantissimo a sé. - Ed anche quest'altra proposizione è falsa: genera un altro Dio. Perché, sebbene il Figlio sia un altro rispetto al Padre, come si è già spiegato, non si può tuttavia dire che sia un altro Dio; perché si lascerebbe capire che l'aggettivo altro va riferito al sostantivo Dio; e allora si indicherebbe una diversità nella natura divina. - Alcuni però ammettono la proposizione genera un altro Dio, ma danno ad altro valore di sostantivo, mentre di Dio ne fanno una semplice apposizione. Però questo è un modo di parlare improprio e si deve evitare, perché può essere occasione di errore.

5. La frase, Dio genera un Dio che è Dio Padre, è falsa: perché Padre, formando un'apposizione col termine Dio, limita questo nome a designare la persona del Padre; in modo che si ha questo senso: genera un Dio che è lo stesso Padre; cosicché il Padre sarebbe generato, il che è falso. Quindi è vero il contrario, che cioè Dio genera un Dio che non è Dio Padre. - Tuttavia se Padre si prendesse non come apposizione, ma come predicato di un'altra proposizione sottintesa, in modo da avere questo senso: genera un Dio che è quel Dio che è il Padre, allora l'affermativa sarebbe vera e la negativa falsa. Ma questa è un'interpretazione un po' forzata. Quindi è meglio rigettare senz'altro l'affermativa, ed ammettere come vera la negativa.

Prevostino però sosteneva che tanto l'affermativa quanto la negativa sono false. Perché, il pronome relativo che nell'affermativa si riferirebbe al soggetto, e nella negativa si riferirebbe anche alla natura indicata (cioè, all'essenza divina) oltre che al soggetto. Quindi il senso dell'affermativa sarebbe che alla persona del Figlio conviene di essere il Padre. E il senso della negativa, che l'identità con Dio Padre va eliminata o negata non soltanto per la persona del Figlio, ma anche per la sua divinità. - Questo però si dimostra irragionevole: perché, come dice il Filosofo, esattamente la stessa cosa può essere oggetto di affermazione e di negazione.

## ARTICOLO 5

### **Se i nomi essenziali presi in astratto possano designare le persone**

SEMBRA che i nomi essenziali presi in astratto possano designare le persone, in modo da giustificare questa proposizione: l'essenza genera l'essenza. Infatti:

1. S. Agostino dice: "Il Padre e il Figlio sono un'unica sapienza, perché sono un'unica essenza; e considerati come distinti sono sapienza da sapienza, allo stesso modo che sono essenza da essenza".
2. All'atto della nostra generazione o del nostro disfacimento si genera e si distrugge quanto è in noi. Ora il Figlio è generato. Dunque essendoci in lui l'essenza divina, evidentemente anch'essa viene generata.
3. Dio e la sua essenza, come s'è detto, sono la stessa cosa. Ora si è anche spiegato che la proposizione, Dio genera Dio, è vera. Quindi è vera anche quest'altra, l'essenza genera l'essenza.
4. Qualsiasi predicato (bene appropriato) può servire a designare il soggetto cui si attribuisce. Ora il Padre è l'essenza divina. Dunque l'essenza può designare la persona del Padre. E quindi l'essenza (divina) genera.
5. L'essenza è qualcosa che genera: perché essa si identifica col Padre, il quale genera. Se dunque l'essenza divina non generasse, essa sarebbe qualcosa che nello stesso tempo genera e non genera; ma questo è inconcepibile.
6. Dice S. Agostino che "il Padre è principio di tutta la divinità". Ma non è principio se non in quanto genera e spira. Perciò il Padre genera e spira la divinità.

IN CONTRARIO: Come fa osservare S. Agostino, "nessuna cosa genera se stessa". Se dunque l'essenza generasse l'essenza, genererebbe se stessa; perché in Dio non vi è nulla che si possa distinguere dall'essenza divina. Dunque l'essenza non genera l'essenza.

RISPONDO: Intorno a questo argomento cadde in errore l'abate Gioacchino, il quale considerando che, a motivo della sua semplicità, Dio non è altro che l'essenza divina, sosteneva l'ortodossia di questa espressione, l'essenza genera l'essenza, messa alla pari di quest'altra Dio genera Dio. - Ma in questo egli si ingannava: perché, come si è già fatto notare, affinché un'espressione corrisponda a verità non si deve solo guardare al significato, ma anche al modo con

cui lo esprime. Ora, sebbene Dio e divinità realmente indichino la stessa cosa, non è però uguale il loro modo di esprimerla. Infatti il termine Dio indica l'essenza divina come esistente in un soggetto, e proprio per questo suo modo di esprimere normalmente può designare la persona; e quindi al termine Dio si può unire come predicato quanto è proprietà delle persone, e dire: Dio è generato, o, Dio genera, come si è già spiegato. Invece la voce essenza per il suo modo di esprimere non può designare la persona; perché serve a indicare la divinità come forma astratta. Perciò quello che è proprio delle persone, e che serve a distinguerle tra di loro, non si può attribuire all'essenza: poiché ricadrebbe sull'essenza la distinzione che c'è tra le persone.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per esprimere più fortemente l'unità dell'essenza e delle persone, talvolta i santi Dottori accentuarono le espressioni più di quanto lo avrebbe permesso la proprietà del linguaggio (teologico). Perciò esse non devono essere generalizzate, ma debitamente spiegate; riducendo cioè gli astratti ai nomi concreti rispettivi, o anche ai nomi personali; quindi le espressioni essenza da essenza, oppure sapienza da sapienza, si devono intendere in questo senso: il Figlio, che è la stessa essenza e sapienza, è dal Padre, che è la stessa essenza e sapienza. - Ma anche tra i nomi astratti, si deve tener presente una certa gradazione: infatti quelli che descrivono gli atti (nozionali) sono più prossimi alle persone, poiché gli atti si riferiscono direttamente ai suppositi. Perciò sono meno improprie le espressioni natura da natura, o sapienza da sapienza, che essenza da essenza.
2. Nelle creature il generato riceve una natura che è numericamente diversa da quella del generante, la quale perciò in lui incomincia ad essere come cosa del tutto nuova all'atto della generazione, e che cesserà di essere con la distruzione; quindi essa indirettamente viene generata e distrutta. Ma il (Figlio) Dio generato riceve quella stessa numerica natura che ha il generante. Perciò la natura divina nel Figlio non viene generata né direttamente né indirettamente.
3. Sebbene Dio e l'essenza divina siano la stessa e identica realtà, dato però il loro diverso modo di significarla, si deve parlare diversamente dell'uno e dell'altra.
4. A causa della semplicità divina l'essenza si predica del Padre e con lui si identifica. Ma da questo non segue che essa possa stare a designare il Padre, perché diverso è il loro modo di significare. L'argomento varrebbe per quei termini dei quali l'uno si predica dell'altro, come un universale del particolare.
5. Tra i sostantivi e gli aggettivi c'è questa differenza, che i primi portano con sé il proprio soggetto: non così gli aggettivi, i quali si limitano ad applicare il loro significato al sostantivo. Perciò la logica insegna che "i sostantivi designano il supposito; gli aggettivi invece non indicano un soggetto, ma ad esso si applicano". Per questo i sostantivi personali si possono predicare dell'essenza, data la loro identità reale con essa; senza pericolo che le proprietà personali facciano ricadere sull'essenza le loro distinzioni, ma si applicano semplicemente al soggetto indicato dal sostantivo. Invece gli aggettivi nozionali e personali non si possono predicare dell'essenza senza l'aggiunta di un sostantivo. Quindi non possiamo dire: l'essenza è generante. Ma possiamo dire al più che l'essenza è cosa generante, o che è Dio generante, se cosa e Dio stanno a designare la persona, e non l'essenza. Perciò non c'è nessuna contraddizione nel dire simultaneamente: l'essenza è una cosa che genera, ed è una cosa che non genera: perché nella prima proposizione cosa sta in luogo di persona, nell'altra sta a designare l'essenza.
6. Divinità, in quanto è un termine unico per più persone, ha una certa somiglianza con i nomi collettivi. Quindi nell'espressione il Padre è il principio di tutta la divinità, quest'ultima voce si può prendere per l'insieme delle tre Persone; in quanto tra tutte le Persone divine egli è principio. E con ciò non è necessario ammettere che sia anche principio di se stesso: come quando si dice che un cittadino è il capo di tutto il popolo non si vuol dire che lo sia di se stesso. - Oppure (il Padre) può dirsi principio di tutta la divinità non perché generi o spiri la divinità, ma perché generando e spirando la comunica.

#### ARTICOLO 6

##### **Se le persone si possano predicare dei nomi essenziali**

SEMBRA che le persone non si possano predicare dei nomi essenziali concreti, dicendo, p. es.: Dio è le tre Persone, oppure: Dio è la Trinità. Infatti:

1. È certamente falsa questa proposizione un uomo è tutti gli uomini, non potendo verificarsi in nessun caso concreto: giacché né Socrate, né Platone, né qualsiasi altro è tutti gli uomini. Quindi è falsa anche questa: Dio è la Trinità, non essendo vera di nessuna persona divina in particolare: perché né il Padre, né il Figlio, né lo Spirito Santo sono la Trinità. Dunque è falsa l'affermazione: Dio è la Trinità.
2. Un termine più ristretto o particolare non si predica di un termine più universale, se non in qualità di predicato accidentale, come quando dico, l'animale è uomo; giacché è (soltanto) un caso particolare per l'animale di essere uomo. Ora il nome Dio, secondo il Damasceno, sta alle tre persone come l'universale al termine particolare. Dunque è evidente che le persone si possano predicare di Dio soltanto come predicato accidentale.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "crediamo che l'unico Dio sia l'unica Trinità di nome divino".

RISPONDO: Come si è già detto, gli aggettivi nozionali e personali non si possono predicare dell'essenza, si possono invece predicare i sostantivi, data l'identità che c'è tra l'essenza e la persona. Ora, l'essenza divina è identica non solo con una persona, ma anche con tutte e tre assieme. Quindi si può predicare dell'essenza tanto una persona, come anche due o tre insieme: p. es., l'essenza è il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo. Ora abbiamo già visto che il nome Dio di suo sta a designare l'essenza; perciò come è vero che l'essenza è le tre Persone, così è vero che Dio è le tre Persone.



## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Abbiamo già notato che uomo di suo sta a designare la persona; e solo in forza del contesto può designare anche la natura. Perciò la proposizione: uomo è tutti gli uomini, è falsa perché non può verificarsi in nessun caso. Invece il termine Dio di suo serve a designare l'essenza. Quindi, sebbene la proposizione Dio è la Trinità non sia vera di nessuna persona, è vera tuttavia per l'essenza (divina). - A questo non badò Gilberto Porretano che la disse falsa.

2. Nella proposizione: Dio o l'essenza divina è il Padre, il predicato è identico al soggetto; e l'uno non sta all'altro come un termine particolare a quello universale; perché in Dio non ci sono universali né particolari. Quindi come abbiamo un vero predicato e non un predicato accidentale in questa proposizione: il Padre è Dio, così lo abbiamo in quest'altra: Dio è il Padre.

## ARTICOLO 7

### **Se i nomi essenziali siano da appropriarsi alle Persone**

SEMBRA che i nomi essenziali non siano da appropriarsi alle Persone. Infatti:

1. Parlando delle cose divine si deve evitare quanto può essere occasione di errore contro la fede: perché, secondo S. Girolamo, "nel parlare con poca esattezza si cade nell'eresia". Ma se si appropria ad una Persona ciò che è comune a tutte e tre, si potrebbe credere che convenga a quella sola, o ad essa più che alle altre. Perciò gli attributi essenziali non vanno appropriati alle Persone.

2. Gli attributi essenziali, presi in astratto, sono indicati come altrettante forme. Ma una persona non si riferisce all'altra come una forma: perché la forma e il soggetto di cui è forma non sono mai due suppositi (come lo sono due persone). Perciò gli attributi essenziali, specialmente se presi in astratto, non devono essere appropriati alle Persone.

3. L'idea di proprio è anteriore all'idea di appropriato perché serve a definirla. Ora, gli attributi essenziali logicamente sono anteriori alle persone come ciò che è comune antecede ciò che è proprio. Quindi gli attributi essenziali non devono essere appropriati alle Persone.

IN CONTRARIO: L'Apostolo dice "Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio".

RISPONDO: Per illustrare i misteri della fede era conveniente che si appropriassero alle varie Persone gli attributi essenziali. Perché, sebbene non si possa dimostrare, come si è detto, la Trinità delle Persone, tuttavia è utile portare dei chiarimenti mediante cose più note. Ora, gli attributi essenziali per la nostra ragione sono più evidenti di ciò che riguarda le Persone; perché alla cognizione certa degli attributi essenziali noi possiamo giungere attraverso le creature, da cui si inizia ogni nostro conoscere, mentre, e si è già dimostrato, non possiamo arrivare a (conoscere così) quanto è proprio delle Persone. Perciò, come per esporre la dottrina intorno alle Persone divine ci serviamo delle somiglianze riscontrate nelle creature (che sono) vestigia o immagini (di Dio), così (ci possiamo servire) degli attributi essenziali. E questa manifestazione delle Persone divine mediante gli attributi essenziali si chiama appropriazione.

Ora, in due modi si possono manifestare le Persone divine mediante gli attributi essenziali. Primo, partendo dalle somiglianze: così, p. es., tutto ciò che ha attinenza con l'intelletto viene appropriato al Figlio, il quale procede intellettualmente (dal Padre) come Verbo. Secondo, partendo dalle dissomiglianze: p. es., al dire di S. Agostino, viene appropriata al Padre la potenza affinché non si creda che in Dio avvenga come tra noi, presso i quali i padri per vecchiezza sono deboli e impotenti.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nell'appropriare alle varie Persone gli attributi essenziali non si vuole asserire che essi siano esclusivi (per ciascuno); ma solo illustrare le Persone per via di somiglianze o di dissomiglianze, come abbiamo spiegato. Quindi non può seguirne nessun errore, ma piuttosto la manifestazione della verità.

2. Se si facessero le appropriazioni per indicare che gli attributi essenziali così appropriati sono esclusivi delle Persone cui si appropriano, ne seguirebbe che una persona avrebbe rispetto all'altra la funzione di forma. Cosa che S. Agostino esclude là ove chiarisce che il Padre non è sapiente per la sapienza generata, come se solo il Figlio fosse sapienza; e come se il Padre da solo non si potesse chiamare sapiente senza il Figlio. Ma il Figlio si dice sapienza del Padre perché è sapienza che deriva dalla sapienza Padre. Di modo che tanto l'uno che l'altro di per sé sono sapienza, ed ambedue assieme sono un'unica sapienza. Quindi il Padre non è sapiente in forza della sapienza che ha generato, ma per la sapienza che è la sua essenza (divina).

3. Gli attributi essenziali di suo precedono l'idea di Persona nell'ordine logico del pensiero, ma se si considerano come appropriati, possono anche essere posteriori agli attributi propri delle varie Persone. Infatti il colore, p. es., si concepisce come posteriore al corpo considerato come corpo: ma se si considera il corpo come colorato, allora il bianco si concepisce come anteriore al corpo bianco.

## ARTICOLO 8

## Se gli attributi essenziali siano stati convenientemente appropriati alle varie Persone dai santi Dottori

SEMBRA che gli attributi essenziali non siano stati convenientemente appropriati alle Persone dai santi Dottori. Infatti:

1. S. Ilario dice che "l'eternità è nel Padre, la specie (o bellezza) nell'Immagine, e l'utilità nel Dono". In queste parole troviamo tre nomi propri delle Persone, cioè: quello di Padre; quello di Immagine che è proprio del Figlio; e quello di Dono, riservato allo Spirito Santo, come si è spiegato. Troviamo anche tre termini appropriati: giacché l'eternità viene appropriata al Padre, la specie al Figlio, e l'utilità allo Spirito Santo. Ora, questa appropriazione non sembra ragionevole. Infatti l'eternità importa durata nell'essere, la specie principio dello stesso essere, e l'uso o utilità sembra tutt'uno con l'operazione. Ora, né l'essere né l'operazione sono mai stati appropriati a qualche Persona. Quindi l'appropriazione di quegli attributi alle varie Persone non è esatta.
2. S. Agostino afferma che "nel Padre c'è l'unità, nel Figlio l'uguaglianza, nello Spirito Santo la concordia dell'uguaglianza e dell'unità". Questo però non sembra conveniente, perché una Persona non si denomina formalmente per ciò che è appropriato ad un'altra: si è detto infatti che il Padre non si dice sapiente per la sapienza generata. Ma piuttosto, come (S. Agostino) aggiunge nello stesso luogo, "le tre (persone) sono tutte e tre unità per il Padre, sono tutte e tre uguali per il Figlio, e tutte e tre concordi per lo Spirito Santo". Non è dunque bene indovinata quell'appropriazione.
3. Secondo S. Agostino, al Padre va attribuita la potenza, al Figlio la sapienza ed allo Spirito Santo la bontà. Questo però non sembra giusto. Infatti la virtù (o forza) si identifica con la potenza. Ora, troviamo nella Scrittura che la virtù o è appropriata al Figlio, "Cristo virtù di Dio", o anche allo Spirito Santo, poiché sta scritto: "da lui (cioè dal Verbo) usciva una virtù che guariva tutti". Perciò la potenza non si deve appropriare al Padre.
4. Sempre secondo S. Agostino, "non si devono considerare senza ordine alcuno quelle espressioni dell'Apostolo, "da lui, per lui e in lui"; poiché egli dice da lui per indicare il Padre, per lui volendo indicare il Figlio; in lui per designare lo Spirito Santo". Ma questo non sembra esatto. Infatti l'espressione in lui pare stia a indicare un rapporto di causa finale: e questa è la prima tra tutte le cause. Quindi questo rapporto causale dovrebbe appropriarsi al Padre che è principio senza principio.
5. Al Figlio è appropriata la verità, secondo le parole evangeliche "Io sono la via, la verità e la vita". Così pure gli si appropria il titolo di libro della vita, poiché l'espressione dei Salmi: "in capo al libro è scritto di me", così viene spiegata dalla Glossa: "cioè presso il Padre, mio capo". Gli è anche appropriata la formula "Colui che è"; infatti spiegando le parole "Eccomi alle genti", la Glossa (interlineare) aggiunge: "qui parla il Figlio che disse a Mosè: Io sono colui che sono".

IN CONTRARIO: Queste locuzioni sembrano costituire dei termini propri per il Figlio e non dei termini appropriati. Infatti la verità, secondo S. Agostino, è "la somma somiglianza col principio, senz'ombra di dissomiglianza"; è perciò evidente che conviene come attributo personale al Figlio, che (in quanto tale) deve avere un principio. - Così pure l'espressione libro della vita ci si manifesta come un qualcosa di proprio, indicando un essere che è derivato da un altro, giacché ogni libro è scritto da qualcuno. - Anche la formula "Colui che è" pare che sia da riservarsi per il Figlio. Se infatti quando a Mosè fu detto "Io sono colui che sono", avesse parlato la Trinità, Mosè avrebbe potuto dire: colui che è Padre, Figlio e Spirito Santo mi ha mandato a voi. E quindi avrebbe potuto indicare con quel pronome dimostrativo (ille) anche una Persona determinata (così, p. es.): Ille (quella tale persona) che è Padre, Figlio e Spirito Santo mi ha mandato a voi. Ma questo è falso, perché nessuna persona è Padre, Figlio e Spirito Santo. Dunque (Colui che è) non indica tutta la Trinità, ma soltanto il Figlio.

RISPONDO: L'intelletto nostro, che dalle creature è condotto come per mano fino alla conoscenza di Dio, usa necessariamente in questa cognizione i medesimi procedimenti che gli sono familiari nello studio delle creature. Ora, quando noi iniziamo lo studio di una qualsiasi creatura, ci si presentano successivamente quattro considerazioni. Primo, si considera la cosa in maniera assoluta, cioè in quanto essa è un'entità. Secondo, si passa a considerarla come unità. Terzo, si prende in esame la sua capacità di agire e di causare. Quarto, si studiano le sue relazioni con gli effetti. Queste quattro considerazioni ricompaiono nella nostra cognizione delle cose divine.

Dalla prima di queste considerazioni, che consiste nel guardare Dio semplicemente nel suo essere, deriva l'appropriazione proposta da S. Ilario, secondo la quale al Padre viene appropriata l'eternità, la specie al Figlio e l'utilità allo Spirito Santo. Infatti l'eternità, significa un essere senza principio, perciò ha una certa somiglianza con gli attributi personali del Padre, il quale è principio senza principio.

Invece la specie, ossia la bellezza, presenta una certa analogia con le particolarità personali del Figlio. Per la bellezza infatti si richiedono tre doti. In primo luogo integrità o perfezione: poiché le cose incomplete, proprio in quanto tali, sono deformi. Quindi (si richiede) debita proporzione o armonia (tra le parti). Finalmente chiarezza o splendore: difatti diciamo belle le cose dai colori nitidi e splendenti. - Ora la prima di queste doti presenta una certa somiglianza con quella proprietà personale del Figlio, che consiste nell'avere in sé la natura del Padre in modo integrale e perfetto. E a questo vuole accennare S. Agostino quando dice: "in lui", cioè nel Figlio, "c'è vita somma e perfetta...". La proporzione poi o armonia, è affine alle proprietà del Figlio in quanto egli è immagine perfetta del Padre. Infatti diciamo che un'immagine è bella quando rappresenta perfettamente l'oggetto, anche se questo è deforme. A questo accenna S. Agostino nel suo trattato con quelle parole: "in lui si trova perfetta rassomiglianza e somma uguaglianza". La terza dote, finalmente, (ossia lo splendore) ha affinità con le doti personali del Figlio poiché questi, in quanto Verbo, "è splendore e luce dell'intelletto", come dice il Damasceno. E S. Agostino vi accenna quando dice: "come Verbo perfetto cui nulla manca, ed arte o sapienza dell'onnipotente Iddio...".

L'utilità a sua volta presenta una certa affinità con le proprietà personali dello Spirito Santo, se però l'utilità o usus si prende in senso lato, in quanto abbraccia anche il frui; in quanto cioè usare corrisponde ad "avere qualche cosa a disposizione della propria volontà", e fruire, come dice S. Agostino, corrisponde a "usare con gioia" di una cosa. Quindi l'utilità, che corrisponde alla fruizione reciproca del Padre e del Figlio, è affine a quell'aspetto tutto

personale dello Spirito Santo che è l'Amore. È precisamente quanto dice S. Agostino: "Quella dilezione, compiacenza, felicità o beatitudine fu chiamata utilità da lui (cioè da S. Ilario)". - L'utilità invece che corrisponde alla nostra fruizione di Dio ha una certa somiglianza con l'altro aspetto proprio dello Spirito Santo, che ce lo fa considerare come Dono. È quanto insegna S. Agostino: "C'è nella Trinità lo Spirito Santo, dolcezza del Padre e del Figlio, che con ingente larghezza e sovrabbondanza ci inebria".

È chiarito così perché l'eternità, la bellezza e l'utilità siano attribuite e appropriate alle Persone, a differenza dell'essenza e dell'operazione. In queste ultime, infatti, poiché sono comuni alle tre Persone, non vi è nulla che abbia un rapporto di somiglianza con le proprietà particolari di una data persona.

La seconda considerazione da farsi nei riguardi di Dio consiste nel considerarlo come uno. In questo senso S. Agostino appropria al Padre l'unità, al Figlio l'uguaglianza, e allo Spirito Santo la concordia o connessione. È chiaro che tutte e tre queste cose implicano il concetto di unità; ma secondo maniere diverse. L'unità infatti lo implica per se stessa, senz'altro presupposto. Per questo si appropria al Padre che non presuppone un'altra persona, essendo egli principio senza principio. - L'uguaglianza invece implica il concetto di unità in correlazione con un'altra cosa; giacché si dice uguale la cosa che ha la stessa quantità di un'altra. Per questo l'uguaglianza si appropria al Figlio che è principio derivante da un principio. - La connessione poi implica l'unità esistente tra due cose. Quindi si appropria allo Spirito Santo il quale procede da due.

Da queste considerazioni si può intendere l'affermazione di S. Agostino che "le tre (persone) sono una unità per il Padre, sono uguali per il Figlio e concordi o connesse per lo Spirito Santo". È evidente infatti che ogni cosa si attribuisce (di preferenza) a quel principio nel quale anzitutto essa si trova; così, p. es., si dice che tutti i viventi inferiori vivono per l'anima vegetativa, perché essa è il loro primo principio vitale. Ora l'unità si riscontra immediatamente nel Padre, anche se, per impossibile, non esistessero le altre Persone. Quindi le altre due l'hanno da lui. - Tolle però le altre Persone, non c'è nel Padre l'uguaglianza: essa sorge non appena si pone il Figlio. Perciò le altre Persone che vengono denominate uguali lo devono al Figlio. Non che il Figlio causi l'uguaglianza del Padre, ma perché se non ci fosse un Figlio uguale al Padre, il Padre non si potrebbe chiamare uguale: giacché la sua uguaglianza si considera anzitutto in ordine al Figlio. Anche lo Spirito Santo se può dirsi uguale al Padre lo deve al Figlio. - Così pure, se si esclude lo Spirito Santo, che è il nesso tra i due, non si potrebbe intendere l'unità di connessione tra il Padre e il Figlio. Per questo si dice che tutte le Persone sono connesse per lo Spirito Santo: e la ragione si è che, soltanto dopo di aver posto lo Spirito Santo, si vede come possano dirsi connessi il Padre e il Figlio.

Dalla terza considerazione che consiste nel prendere in esame l'efficacia di Dio nel causare si desume la terza appropriazione, quella cioè della potenza, della sapienza e della bontà. Tale appropriazione, se si bada a quanto di positivo si trova (in forza delle loro denominazioni: Padre, Figlio...) nelle Persone divine, si fa per via di somiglianza: invece se si bada a quanto di negativo (in forza di tali denominazioni) c'è nelle creature, l'appropriazione viene fatta per via di dissomiglianza. La potenza infatti presenta l'aspetto di principio. E per questo ha una certa affinità col Padre celeste, che è principio di tutta la divinità. Invece talora viene a mancare nel padre terreno in conseguenza della vecchiaia. - La sapienza offre una somiglianza col Figlio celeste che, in quanto Verbo, non è altro che il parto della sapienza. Ma talora viene a mancare nei figli terreni, per la loro tenera età. - La bontà, che è il movente e l'oggetto dell'amore, ha una certa analogia con lo Spirito divino che è Amore. Invece si presenta come elemento estraneo allo spirito terreno, in quanto questo implica l'idea di violenza e di urto, secondo le parole della Scrittura: "lo spirito dei prepotenti è come una procella che abbatte le muraglie".

La virtù infine si appropria al Figlio ed allo Spirito Santo, non nel significato di potenza, ma in quello di effetto della potenza, come le imprese poderose di uno si dicono sue virtù.

Stando alla quarta considerazione, che consiste nel prendere in esame i rapporti esistenti tra Dio e le cose create, abbiamo l'appropriazione di quei termini, ex quo dal quale, per quem per il quale e in quo nel quale. La preposizione ex alcune volte indica un rapporto di causa materiale (ex = di), ma questa causa in Dio non può aver luogo. Altre volte indica un rapporto di causa efficiente (ex = da). Causalità questa che conviene a Dio a motivo della sua potenza attiva: quindi (l'espressione dal quale) si appropria al Padre come la potenza. La preposizione per invece qualche volta designa una causa intermedia, come quando diciamo che il fabbro opera per il martello. Allora il per non è un termine appropriato, ma addirittura proprio ed esclusivo del Figlio, secondo l'espressione evangelica: "Tutto per lui è stato fatto". Non che il Figlio sia strumento, ma perché è principio derivante da un principio. Altre volte invece (il per) indica un rapporto con la forma che serve alla causa agente per operare, come quando diciamo che l'artefice opera per la sua arte. In questo senso il per quem viene appropriato al Figlio allo stesso modo che la sapienza e l'arte. - La preposizione in propriamente indica un rapporto di contenenza. Ora, Dio contiene le cose in due modi. Primo, per le loro idee o immagini rappresentative; cioè, in quanto sono in Dio come oggetto della sua scienza. E allora l'espressione in lui andrebbe appropriata al Figlio. Secondo, le cose sono contenute in Dio in quanto egli con la sua bontà le conserva e col suo governo le fa giungere al loro fine. In questo caso l'espressione nel quale va appropriata allo Spirito Santo come la bontà.

E non è affatto necessario che il rapporto di causa finale, prima fra tutte le cause, sia appropriato al Padre che è principio senza principio: perché le Persone divine, di cui il Padre è principio, non procedono da lui come tendenti a un fine, essendo ognuna di loro l'ultimo fine, ma per processione naturale, che è piuttosto rispondente all'attributo essenziale di potenza.

Quanto poi alle altre attribuzioni di cui parlano le difficoltà, rispondiamo che la verità, come si è detto altrove, per la sua connessione con l'intelletto è un termine appropriato del Figlio, ma non ne è un termine proprio. La verità infatti si può considerare, secondo le osservazioni già fatte, come è nell'intelletto (verità logica o di cognizione), o come è nelle cose (verità ontologica). Ora, (parlando di Dio) intelletto e cosa sono termini che di suo si riferiscono all'essenza e non alle Persone; così è dunque per la verità. - S. Agostino nella definizione riferita ha di mira la verità in quanto è appropriata al Figlio.

Per quanto riguarda il libro della vita notiamo che direttamente implica l'idea di cognizione e indirettamente quello di vita: perché, come si è detto, esso è la cognizione che Dio ha di coloro che giungeranno alla vita eterna. Perciò va appropriato al Figlio: sebbene la vita venga appropriata allo Spirito Santo, perché include il concetto di moto interiore, che ha una certa affinità con ciò che è proprio dello Spirito Santo, cioè con l'Amore. - Che poi il libro sia scritto da qualcuno non conviene al libro come libro, ma solo come prodotto dell'arte. Quindi, non importando di per sé origine, non è un attributo personale, ma solo un termine appropriato di una Persona.

L'espressione Qui est, Colui che è, non viene appropriata al Figlio di per sé, ma per delle considerazioni occasionali; in quanto cioè in quelle parole dette da Dio a Mosè era prefigurata la liberazione del genere umano che fu poi operata dal Figlio. Tuttavia se il Qui (o che) si prende come relativo, si potrebbe anche riferire alla persona del Figlio, e allora significherebbe la persona; nella frase, p. es., il Figlio è il Qui est generato, il relativo è un termine personale come Dio generato. Ma preso senza determinazioni (Qui est) è un appellativo essenziale. - Quantunque il pronome determinativo questi, grammaticalmente parlando, sembri riferirsi a una persona, tuttavia si osservi che qualunque cosa si possa indicare in particolare, grammaticalmente può chiamarsi persona sebbene non lo sia nella realtà. Diciamo infatti questa pietra, quest'asino. Quindi, grammaticalmente parlando, l'essenza divina medesima, significata e designata dal nome Dio, si può indicare col pronome dimostrativo questo, come si trova nella Scrittura: "Questi è il mio Dio e lo glorificherò".

## Pars Prima Quaestio 040

Questione 40

Questione 40

### Le Persone in rapporto alle relazioni o proprietà

Passiamo a trattare delle Persone in rapporto alle relazioni o proprietà.

Si pongono quattro quesiti: 1. Se relazioni e persone siano la stessa cosa; 2. Se le relazioni distinguano e costituiscano le persone; 3. Se, eliminate mentalmente le relazioni dalle persone, le ipostasi restino distinte; 4. Se le relazioni concettualmente presuppongano gli atti delle persone, o viceversa.

### ARTICOLO 1

#### Se in Dio relazioni e persone siano la stessa cosa

SEMBRA che in Dio relazioni e persone non siano la stessa cosa. Infatti:

1. Quando due cose sono identiche, moltiplicata una anche l'altra viene moltiplicata. Ora invece capita che nella stessa persona divina vi siano più relazioni; nella persona del Padre, p. es., c'è la paternità e la spirazione: oppure avviene che un'unica relazione si trovi in due diverse persone, come la comune spirazione che si trova nel Padre e nel Figlio. Perciò la relazione non può essere la stessa cosa che la persona.

2. Al dire del Filosofo, nessuna cosa può essere in se stessa. Ma le relazioni sono nelle persone. E non si può dire che ciò avvenga in forza dell'identità: perché allora sarebbero anche nell'essenza. Dunque le relazioni o proprietà in Dio non sono la stessa cosa che le persone.

3. Trattandosi di cose identiche, ciò che si predica di una, si può predicare anche dell'altra. Invece non tutto quello che si dice delle persone, si può dire delle proprietà. Diciamo infatti che il Padre genera, ma non possiamo affermare che generi la paternità. Perciò le proprietà non sono la stessa cosa che le persone.

IN CONTRARIO: Come fa osservare Boezio, in Dio non differiscono il quod est (il soggetto), e il quo est (la forma). Ora il Padre è Padre in forza della (forma) paternità. Perciò il Padre si identifica con la paternità. E per lo stesso motivo anche le altre relazioni si identificano con le persone corrispondenti.

RISPONDO: Su questo argomento vi furono diverse opinioni. Alcuni dissero che le proprietà non sono le persone e neppure si trovano nelle persone. Furono a ciò indotti dal modo di significare proprio delle relazioni, le quali esprimono il loro significato non come qualche cosa di inerente a un soggetto, ma come qualcosa che si riferisce a un termine. Per questo stesso motivo come si è visto, le dissero assistenti (o contigue). - Ora invece le relazioni sono necessariamente la stessa cosa che le persone: perché le relazioni reali sono la stessa essenza divina, la quale a sua volta si identifica con le persone, come abbiamo già spiegato.

Altri badando a questa identità dissero che le proprietà corrispondono indubbiamente alle persone, però non sono nelle persone: perché, si è già visto, essi non ammettevano le proprietà in Dio altro che come nostri modi di esprimere. - Ora invece è necessario ammettere le proprietà in Dio, come si è già detto. Proprietà che in astratto si indicano come forme delle persone. Ma le forme si trovano nel soggetto di cui sono forme; quindi si deve dire che le proprietà sono nelle persone, e ciò nondimeno sono le persone; allo stesso modo diciamo che l'essenza divina è in Dio, eppure è Dio medesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Persone e proprietà sono in realtà la stessa cosa, e differiscono solo concettualmente; quindi non ne segue che moltiplicando una si moltiplichino anche l'altra. - Si deve però badare che, data la semplicità divina, c'è in Dio una doppia identità reale rispetto a quelle cose che nelle creature differiscono realmente. In quanto la semplicità divina esclude la composizione di forma e materia, ne segue che in Dio l'astratto è identico al concreto, p. es., la divinità è Dio. In quanto poi la semplicità divina esclude la composizione di soggetti e di accidenti, ne segue che qualsiasi attributo di Dio è la sua essenza; quindi sapienza e potenza in Dio, sono la stessa cosa, essendo tutte e due nell'essenza divina. E secondo queste due specie di identificazione, le proprietà di Dio si identificano con le persone. Infatti le proprietà personali si identificano con le persone per lo stesso motivo per cui l'astratto si identifica col concreto. Sono difatti le stesse persone sussistenti: la paternità è il Padre, la filiazione il Figlio, e la spirazione lo Spirito Santo. Invece le proprietà non personali si identificano con le persone secondo l'altro modo di identificazione, in forza del quale tutto quello che si attribuisce a Dio è la sua stessa essenza. In tal modo la spirazione comune è tutt'uno con la persona del Padre e con la persona del Figlio; non già, che sia una persona per sé sussistente, ma perché, si è già spiegato, come una è l'essenza nelle due persone, così una è la proprietà.

2. Si dice che le proprietà sono nell'essenza perché si identificano con essa. Invece si dice che sono nelle persone non soltanto perché si identificano realmente con esse, ma anche per il loro significato particolare di forme esistenti in un soggetto. E quindi le proprietà determinano e distinguono le persone, ma non l'essenza.

3. I participi e i verbi nozionali significano gli atti nozionali. Ora, gli atti appartengono ai suppositi. Le proprietà invece non hanno il significato di suppositi, ma di forme dei suppositi. E quindi il loro significato particolare impedisce che i participi e i verbi nozionali vengano attribuiti alle proprietà.

## ARTICOLO 2

### **Se le persone si distinguono per le relazioni**

SEMBRA che le persone non si distinguono per le relazioni. Infatti:

1. Le cose semplici si distinguono per se stesse. Ma le persone divine sono semplici al massimo. Quindi si distinguono per se stesse, e non per le relazioni.
2. Le forme si distinguono tra loro soltanto secondo il loro genere; così il bianco non si può distinguere dal nero se non secondo la qualità. Ora, ipostasi significa un individuo nel genere di sostanza. Perciò le ipostasi divine non possono distinguersi per le relazioni.
3. L'assoluto è prima del relativo. Ma la distinzione delle divine persone è prima di ogni altra distinzione. Dunque esse non possono distinguersi per le relazioni.
4. Ciò che suppone una distinzione, non può essere il primo principio di distinzione. Ma la relazione suppone una distinzione, essendo questa inclusa nella sua definizione: difatti l'essenza di ciò che è relativo "consiste nell'essere riferito ad un'altra cosa". Dunque il primo principio di distinzione in Dio non può essere la relazione.

IN CONTRARIO: Boezio afferma che "la sola relazione determina la Trinità" delle Persone divine.

RISPONDO: Quando più cose formano un'unità, è necessario che vi sia un elemento che le distingua. Ma le tre persone formano un'unità di essenza, quindi bisogna trovare qualche cosa per cui esse possano distinguersi numericamente tra loro. Ora si possono rilevare nelle persone divine due principi di distinzione, cioè le origini e le relazioni. Queste poi non differiscono realmente tra loro, ma differiscono per il loro modo particolare di esprimere: infatti l'origine sta a indicare un atto, p. es., la generazione; mentre la relazione sta a indicare una forma, p. es., la paternità.

Per questo alcuni, considerando che le relazioni dipendono dagli atti, sostennero che in Dio le ipostasi si distinguono per le origini, sicché dovremmo dire che il Padre si distingue dal Figlio perché quegli genera e questi è generato. Quindi le relazioni o proprietà indicherebbero soltanto indirettamente la distinzione delle ipostasi o persone: come nelle creature le proprietà manifestano la distinzione delle singole cose, che invece dipende dalla loro causa materiale.

Questo però non si può ammettere per due motivi. Primo, perché a far sì che due cose possano apparire distinte è necessario scorgere la loro distinzione in dipendenza da qualche cosa di intrinseco: p. es., dalla materia e dalla forma trattandosi di cose create. Ora, l'origine non significa qualche cosa di intrinseco, ma un passaggio da una cosa a un'altra: così la generazione si presenta come una via che parte dal generante e termina nel generato. Quindi non è possibile che il generato e il generante si distinguano soltanto per la generazione: ma bisogna scorgere tanto nell'uno come nell'altro qualcosa di anteriore per cui essi si distinguono tra loro. Ora, nelle persone divine non troviamo altro che l'essenza e le relazioni, o proprietà. Ma siccome l'essenza è identica, non possono distinguersi altro che per le relazioni. - Secondo, perché la distinzione tra le persone divine non va intesa come una divisione di qualcosa ad esse comune, infatti l'essenza, che loro è comune, resta indivisa: ma i principi che le distinguono necessariamente devono anche costituirle come entità distinte. In tal modo appunto le relazioni o proprietà distinguono e costituiscono le persone o ipostasi, in quanto sono le stesse persone sussistenti: così la paternità è il Padre, e la filiazione è il Figlio, non essendoci in Dio differenza tra astratto e concreto. Invece ripugna al concetto stesso di origine costituire l'ipostasi o la persona. L'origine, all'attivo, ha il significato di atto che procede da una persona sussistente: e quindi presuppone la persona. L'origine al passivo invece, p. es., la nascita, sta a indicare una persona sussistente in divenire: e quindi non la costituisce.

Perciò è più giusto dire che le persone o ipostasi, anziché dalle origini, sono distinte dalle relazioni. Sebbene infatti si distinguano in tutti e due i modi, tuttavia secondo la nostra maniera di intendere si distinguono prima di tutto e principalmente per le relazioni. - Quindi il nome Padre non significa soltanto la proprietà, ma anche l'ipostasi: invece il termine Genitore o Generante esprime soltanto la proprietà. Padre infatti significa la relazione che distingue e costituisce l'ipostasi: mentre Generante o Generato, significano l'origine che non distingue e non costituisce l'ipostasi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le persone sono le stesse relazioni sussistenti. Perciò non ripugna alla semplicità delle persone divine l'essere distinte dalle relazioni.

2. Le persone divine non si distinguono tra loro nell'essere sostanziale, né in qualche altro attributo assoluto: ma solo per il rapporto reciproco. Quindi per distinguerle basta la relazione.

3. Quanto più una distinzione è elementare, tanto più è vicina all'unità. Quindi deve essere la più piccola. Perciò la distinzione delle persone divine non può essere se non per quello che distingue in grado minimo, cioè per le relazioni.

4. La relazione, quando è un accidente, presuppone, è vero, la distinzione dei soggetti: quando però è un sussistente non presuppone ma implica essa stessa tale distinzione. Giacché quando si dice che l'essenza del relativo consiste nel riferirsi ad altro, altro designa il correlativo; e questo non è ad esso anteriore, ma simultaneo per natura.

### ARTICOLO 3

#### **Se facendo astrazione dalle relazioni le persone si possano ancora concepire come ipostasi**

SEMBRA che facendo astrazione dalle relazioni le persone si possano ancora concepire come ipostasi. Infatti:

1. L'idea inclusa in un'altra idea che le aggiunge (una differenza specifica), si può concepire anche eliminando questa aggiunta: uomo, p. es., aggiunge una differenza a animale, e si può concepire l'animale anche se si elimina razionale. Ora la persona è un'aggiunta fatta al concetto di ipostasi: giacché essa è "una ipostasi distinta da una proprietà che esprime dignità". Perciò, togliendo dalla persona questa proprietà personale, resta tuttavia l'ipostasi.

2. Ciò che dà al Padre di essere Padre è diverso da quello che gli dà di essere qualcuno. Infatti egli è il Padre in forza della paternità; e, se questa gli desse anche di essere qualcuno, il Figlio che non ha la paternità non sarebbe qualcuno. Perciò, tolta mentalmente dal Padre la paternità, egli rimane ancora qualcuno; cioè rimane l'ipostasi. Quindi, pur eliminando le proprietà delle persone, rimangono tuttavia le ipostasi.

3. S. Agostino insegna: "Dire ingenerato non è lo stesso che dire Padre: perché anche se egli non avesse generato il Figlio, nulla vieterebbe di dirlo ancora ingenerato". Ma se non avesse generato il Figlio non avrebbe la paternità. Perciò, anche se togliamo questa, rimane tuttavia l'ipostasi del Padre come non generata.

IN CONTRARIO: S. Ilario afferma: "Il Figlio non ha in proprio altra cosa che l'essere nato". Ma è Figlio in forza della nascita. Perciò, tolta la filiazione, non rimane l'ipostasi del Figlio. Lo stesso si dica delle altre persone.

RISPONDO: Esiste una duplice astrazione (o separazione) mentale. Una è quella con cui si astrae l'universale dal particolare, p. es., animale da uomo. L'altra è quella con cui si astrae la forma dalla materia; così, p. es., si astrae la figura del circolo dalla materia sensibile. Tra queste due astrazioni c'è però questa differenza, che nella prima, in cui si astrae l'universale dal particolare, non rimane (nella mente) quello da cui fu astratto l'universale; tolta infatti dall'uomo la razionalità, non resta più nella mente il concetto di uomo, ma soltanto quello di animale. Invece nell'astrazione (formale) che separa la forma dalla materia, l'una e l'altra rimangono (separatamente) nell'intelletto: astraendo infatti la forma del circolo dal bronzo, restano nell'intelletto nostro separatamente il concetto di circolo e quello di bronzo.

Ora, in Dio non c'è realmente né universale né particolare, né forma né soggetto; tuttavia, se si bada al nostro modo di esprimere la realtà divina, ci si trova qualcosa di simile; e in questo senso il Damasceno afferma che "la sostanza è universale, e l'ipostasi è particolare". Se dunque parliamo dell'astrazione (totale), con cui si astrae l'universale dal particolare, tolte le proprietà (o relazioni), resta l'essenza comune (alle tre persone divine), non l'ipostasi del Padre, che figura come particolare. Se invece parliamo dell'astrazione (formale) che astrae la forma dalla materia, allora togliendo le proprietà non personali, rimane il concetto delle ipostasi e delle persone: togliendo, p. es., dal Padre l'idea di non generato e di spiratore, rimane il concetto di ipostasi o di persona del Padre. Ma, se mentalmente eliminiamo le proprietà personali, non si salva il concetto di ipostasi. Infatti le proprietà personali non sono da concepirsi come qualche cosa di sopraggiunto alle ipostasi, alla maniera di una forma che si produce su di un soggetto preesistente: ma implicano esse stesse il proprio soggetto (o ipostasi), in quanto sono tutt'uno con le persone sussistenti: p. es., la paternità è il Padre. Del resto le ipostasi stanno a indicare qualcosa di distinto in Dio, perché l'ipostasi è una sostanza individua. Ora, siccome proprio la relazione costituisce e distingue le ipostasi, come si è detto, ne segue che tolte mentalmente le proprietà personali, non rimangono più le ipostasi.

Però, come si è visto, alcuni pensano che le ipostasi in Dio non vengano distinte dalle relazioni, ma solo dalle origini; sicché il Padre sarebbe un'ipostasi per il fatto che non è da altri, e il Figlio perché è da altri per generazione. Le relazioni poi, che verrebbero ad aggiungersi come proprietà apportatrici di dignità, costituirebbero la ragione di persona: appunto per questo sarebbero chiamate personalità. Quindi tolte mentalmente queste relazioni, resterebbero le ipostasi, non le persone.

Ma questo non può essere, per due motivi. Primo, perché, come si è spiegato, sono le relazioni che distinguono e costituiscono le ipostasi. - Secondo, perché ogni ipostasi di natura razionale è persona, come si vede dalla definizione che Boezio dà della persona: "una sostanza individua di natura razionale". Quindi perché si possa dare un'ipostasi che non sia persona bisognerebbe togliere la razionalità dalla natura, non già la proprietà dalla persona.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Persona non aggiunge a ipostasi una proprietà che senz'altro distingue, ma che "distingue esprimendo dignità": giacché tutta l'espressione non indica che un'unica differenza. Ora la proprietà che distingue riveste dignità, in quanto sta a designare un sussistente di natura razionale. Perciò, togliendo dalla persona la proprietà atta a distinguere, non rimane neppure l'ipostasi; questa invece rimane se si toglie la razionalità dalla natura. Difatti tanto la persona che l'ipostasi indicano sostanza individua: perciò trattandosi di Dio rientra nel concetto dell'una e dell'altra la relazione distintiva.

2. Il Padre in forza della paternità non solo è Padre, ma è anche persona, ed è qualcuno ossia ipostasi. Non ne segue tuttavia che il Figlio non sia qualcuno ossia un'ipostasi, come non segue che non sia persona.

3. S. Agostino non intende dire che tolta la paternità rimanga l'ipostasi del Padre come non generata, quasi che l'innascibilità costituisca e distingua l'ipostasi del Padre: infatti questo non può essere, perché, come egli stesso fa osservare, ingenito non afferma nulla, nega soltanto. La sua è un'espressione generica, che vuol notare come non ogni ingenito sia necessariamente Padre. Eliminata dunque la paternità non rimane in Dio l'ipostasi del Padre come distinta dalle altre persone; ma solo come distinta dalle creature nel senso inteso dai Giudei.

#### ARTICOLO 4

##### **Se gli atti nozionali siano presupposti alle proprietà**

SEMBRA che gli atti nozionali siano presupposti alle proprietà (personali). Infatti:

1. Il Maestro delle Sentenze dice che "il Padre è sempre Padre, perché sempre genera il Figlio". Perciò sembra che la paternità concettualmente presupponga la generazione.

2. Ogni relazione presuppone quello su cui si fonda; l'uguaglianza, p. es., presuppone la quantità. Ora, la paternità è una relazione fondata sopra l'atto della generazione. Quindi la paternità presuppone la generazione.

3. La nascita sta alla filiazione come la generazione attiva sta alla paternità. Ma la filiazione presuppone la nascita: giacché il Figlio è Figlio in quanto è nato. Perciò anche la paternità presuppone la generazione.

IN CONTRARIO: La generazione è un'operazione della persona del Padre. Ma la paternità costituisce la persona del Padre. Perciò la paternità concettualmente è prima della generazione.

RISPONDO: Secondo l'opinione di coloro i quali sostengono che le proprietà non distinguono e non costituiscono le ipostasi, ma che servono soltanto a manifestarle distinte e costituite, si dovrebbe senz'altro dire che le relazioni, stando al nostro modo di intendere, presuppongono gli atti nozionali; sarebbe così giustificata questa espressione: è Padre perché genera.

Ma partendo dal presupposto che in Dio le relazioni differenziano e costituiscono le ipostasi, allora bisogna distinguere. Perché nella Trinità l'origine può essere indicata all'attivo o al passivo: all'attivo, p. es., è indicata la generazione attribuita al Padre e la spirazione, che, presa come atto nozionale, viene attribuita al Padre e al Figlio; e al passivo (viene indicata) la nascita attribuita al Figlio e la processione dello Spirito Santo. Ciò posto, le origini indicate al passivo, senz'altro precedono concettualmente le proprietà anche personali delle persone procedenti: perché origine al passivo sta a indicare il processo per giungere alla persona costituita dalla proprietà. - Così pure l'origine all'attivo è concettualmente anteriore alla relazione non personale della persona originante: l'atto nozionale di spirazione, p. es., è concettualmente anteriore alla corrispondente proprietà relativa senza nome, comune al Padre e al Figlio. - La proprietà personale del Padre si può invece considerare in due modi. Primo, come relazione: e presa così presuppone ancora una volta l'atto nozionale; perché la relazione, in quanto relazione, si fonda sull'atto. Secondo, si può considerare come costitutiva della persona: e allora è necessario che l'atto nozionale presupponga la relazione, come l'azione presuppone la persona che la compie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nell'espressione del Maestro delle Sentenze "è Padre perché genera", il termine Padre è usato soltanto in quanto dice relazione: non in quanto significa la persona sussistente. In questo caso bisognerebbe dire il contrario, che cioè genera perché è Padre.

2. L'obiezione ha valore se si considera la paternità solo come relazione: e non come costitutiva della persona.

3. La nascita sta a indicare il processo per giungere alla persona del Figlio: perciò concettualmente essa precede la filiazione, anche se prendiamo quest'ultima come costitutivo della persona del Figlio. Invece la generazione attiva sta a indicare il processo che deriva dalla persona del Padre: perciò presuppone la proprietà personale del Padre.



## Pars Prima Quaestio 041

Questione 41

Questione 41

### Persone e atti nozionali

Continuando l'esposizione, tratteremo delle Persone in rapporto agli atti nozionali.

E a questo riguardo si pongono sei quesiti: 1. Se alle persone debbano attribuirsi atti nozionali; 2. Se questi atti siano necessari o volontari; 3. Se in forza di tali atti le persone procedano dal nulla o da qualche cosa; 4. Se si debba porre in Dio una potenza relativa agli atti nozionali; 5. Che cosa significhi questa potenza; 6. Se gli atti nozionali possano dare origine a più persone.

### ARTICOLO 1

#### Se alle persone debbano attribuirsi atti nozionali

SEMBRA che alle persone non debbano attribuirsi atti nozionali. Infatti:

1. Insegna Boezio che "tutti i predicamenti, eccetto la relazione, quando si trasportano in Dio, si immedesimano con la divina sostanza". Ora l'azione è uno dei dieci predicamenti. Se dunque si attribuisce a Dio, deve appartenere all'essenza, non alle nozioni.
2. S. Agostino fa osservare che tutto ciò che si attribuisce a Dio, gli si attribuisce o come sostanza o come relazione. Ora ciò che riguarda la sostanza è indicato con gli attributi essenziali: quello invece che riguarda le relazioni vien significato con i nomi delle persone e delle proprietà. Perciò alle persone non si devono attribuire anche gli atti nozionali.
3. L'azione implica sempre la passione come suo corrispettivo. Ma in Dio non si possono ammettere le passioni. Dunque in lui non si devono ammettere degli atti nozionali.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino: "è proprio del Padre generare il Figlio". Ma la generazione è un atto. Perciò in Dio si devono ammettere gli atti nozionali.

RISPONDO: Tra le persone divine la distinzione deriva dalle origini. Ma queste non si possono esprimere convenientemente che mediante alcuni atti. Quindi per indicare in Dio le relazioni di origine, fu necessario attribuire alle persone gli atti nozionali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'origine è sempre indicata da un atto. Ora, a Dio si può attribuire una duplice relazione di origine. La prima è quella che viene determinata dalla produzione delle creature: e questa è comune a tutte e tre le persone. Per questo le azioni che si attribuiscono a Dio per indicare la derivazione delle creature, appartengono all'essenza. Invece l'altra relazione di origine che troviamo nella divinità si desume dalla derivazione di una persona da un'altra. Gli atti o azioni che indicano questi rapporti di origine si dicono nozionali: perché, come si è detto, le nozioni non sono che i mutui rapporti delle persone.
2. Gli atti nozionali differiscono dalle relazioni delle persone soltanto per il diverso modo di significare, ma in realtà sono la stessa cosa. Tanto è vero che il Maestro delle Sentenze può dire che la generazione e la nascita "sono chiamate in altri termini paternità e filiazione". - Per bene intendere queste affermazioni si deve tener presente che noi cominciamo a conoscere dal moto l'origine di una cosa da un'altra. Infatti, siccome dal moto una cosa viene tolta dalla sua disposizione naturale, è chiaro che questo proviene da qualche causa. Perciò l'azione, secondo il significato originario del termine, sta a indicare origine del moto: difatti il moto che si riscontra in un soggetto mosso da un altro si chiama passione; ma l'origine di tale moto, in quanto parte da un principio e termina nel soggetto che viene mosso, si chiama azione. Per cui, tolto il moto, l'azione non implica che il rapporto di origine, cioè il procedere da una causa o principio verso qualche cosa che deriva da un principio. Donde segue che, non essendovi in Dio moto di sorta, l'azione propria della persona che produce le persone, non è altro che il rapporto di principio con le persone che ne derivano. E questi rapporti non sono altro che le stesse relazioni o nozioni. Ma di Dio e delle cose puramente intelligibili noi non possiamo parlare se non alla maniera di quelle sensibili, da cui derivano le nostre cognizioni; e nelle quali le azioni e le passioni, perché importano moto, sono altra cosa che le relazioni che da esse sorgono; perciò è stato necessario significare questi rapporti delle persone separatamente come atti e come relazioni. E così si vede come (gli atti nozionali e le relazioni) sono in realtà la stessa cosa, e differiscono soltanto nel modo di significare.

3. L'azione implica (come correlativo) la passione soltanto in quanto è origine di un moto; ma in questo senso non ha luogo nelle divine persone. Quindi in queste non si ammette passività alcuna, altro che nel senso grammaticale, cioè quanto al modo di esprimersi; del Padre, p. es., usiamo dire che genera (all'attivo), mentre attribuiamo al Figlio di essere generato (al passivo).

## ARTICOLO 2

### **Se gli atti nozionali siano volontari**

SEMBRA che gli atti nozionali siano volontari. Infatti:

1. S. Ilario insegna che "il Padre generò il Figlio senza esservi costretto da naturale necessità".
2. Così l'Apostolo: "ci ha trasportati nel regno del Figlio dell'amor suo". Ora, l'amore appartiene alla volontà. Perciò il Figlio fu generato dal Padre volontariamente.
3. Nulla vi è di più volontario dell'amore. Ma lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come Amore. Dunque procede dalla (loro libera) volontà.
4. Il Figlio procede intellettualmente come Verbo. Ma ogni verbo procede dalla libera volontà di chi lo dice o esprime. Perciò il Figlio procede dal Padre per volontà, non per natura.
5. Ciò che non è volontario è necessario. Se dunque il Padre non generasse il Figlio di sua volontà, si dovrebbe dire che lo genera per necessità, contro quello che insegna S. Agostino.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma che "il Padre generò il Figlio né per sua volontà né per necessità".

RISPONDO: L'affermazione: una cosa è, oppure avviene, voluntate (volontariamente), si può intendere in due modi. Primo, nel senso che l'ablativo (voluntate) stia a indicare solo una concomitanza: così io potrei dire che sono uomo di mia volontà, perché cioè voglio essere uomo. In tal senso si può affermare che il Padre volontariamente genera il Figlio, come volontariamente è Dio; perché egli vuole essere Dio e vuole generare il Figlio. - Secondo, nel senso che l'ablativo stia a indicare un rapporto di causa: come quando diciamo che l'artefice opera per volontà sua, perché questa è la causa che lo muove ad agire. In questo senso si deve dire che il Padre non genera il Figlio volontariamente; mentre invece volontariamente ha prodotto le creature. Perciò si legge in S. Ilario: "Se alcuno dirà che il Figlio fu fatto da Dio volontariamente come una creatura qualsiasi, sia anatema".

Il motivo di ciò sta nel fatto che la volontà e la natura nel causare presentano questa differenza, che la natura è determinata ad un unico effetto; mentre la volontà non è determinata. E si comprende bene, perché l'effetto corrisponde esattamente alla forma in forza della quale ogni cosa agisce. Ora, è chiaro che qualsiasi cosa non ha che una sola forma naturale, quella cioè che le dà l'esistenza: quindi produce un effetto identico a se medesima. La forma invece per cui agisce la volontà non è una sola, ma sono molte, quanti sono cioè gli oggetti dell'intelligenza. Quindi ciò che deriva come effetto dalla volontà, non ha la stessa natura della causa, ma ha quella natura che la causa ha inteso di dargli. Concludendo, la volontà è il principio (o la causa) di quelle cose che potrebbero essere anche diversamente da come sono; la natura invece è la causa di quelle che non possono essere altro che come sono.

Ora ripugna che la natura divina possa essere diversamente da come è, mentre ciò è proprio delle creature: perché Dio è l'essere intrinsecamente necessario, la creatura invece è stata creata dal nulla. È per questo che gli Ariani, volendo giungere a provare che anche il Figlio è una creatura, dicevano che il Padre ha generato il Figlio volontariamente, dando al termine volontà il significato di causa. Noi invece dobbiamo dire che il Padre generò il Figlio non per volontà, ma per natura. Quindi S. Ilario afferma: "La volontà di Dio ha dato l'essere a tutte le creature, ma la perfetta nascita da una sostanza impassibile e innascibile ha dato al Figlio la natura. Tutte le altre cose infatti furono create quali Dio le ha volute; il Figlio invece, nato da Dio, è tale quale è Dio stesso".

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il testo (di S. Ilario) è contro coloro che dalla generazione del Figlio volevano esclusa anche la volontà concomitante, dicendo che il Padre ha generato il Figlio senza che egli avesse la volontà di generarlo; come capita a noi uomini di subire contro voglia tante cose, p. es., la morte, la vecchiaia e altre miserie del genere. Ciò risulta chiaramente dal contesto. Infatti vi si legge: "Il Padre non ha generato il Figlio senza volerlo, o come forzato o spinto da una necessità naturale contro la sua volontà".
2. L'Apostolo chiama Cristo "Figlio dell'amore del Padre" perché è immensamente amato dal Padre: non perché l'amore sia il principio della generazione del Figlio.
3. Anche la volontà, considerata come una natura, vuole alcune cose naturalmente; la volontà umana, p. es., tende naturalmente alla felicità. Così pure Dio per natura vuole ed ama se stesso. Ma già abbiamo visto che circa le altre cose la sua volontà è in qualche modo indifferente a volerle come a non volerle. Ora, lo Spirito Santo procede come Amore, in quanto Dio ama se stesso. Quindi procede per natura, quantunque derivi per una processione di ordine

volitivo.

4. Negli stessi principi razionali è necessario risalire ai primi principi che sono conosciuti (immediatamente) per natura. Ora, Dio per natura intende se stesso. Quindi la concezione del Verbo divino è naturale.

5. Una cosa si dice necessaria o per un motivo intrinseco, o per qualche motivo estrinseco. Il motivo estrinseco può intervenire in due maniere. Primo, come causa efficiente e cogente; e in questo caso necessario ha il valore di violento. Secondo, come causa finale: si dice, p. es., che una cosa è necessaria in ordine al fine, quando senza di essa il fine o non può essere raggiunto affatto, o (non può essere raggiunto) pienamente. In nessuno di questi due ultimi modi la generazione divina è necessaria: perché Dio non è ordinato ad un fine, e neppure può essere sottoposto a una coercizione. - Necessario invece per un motivo intrinseco è ciò che non può non essere. E in questo senso è necessaria l'esistenza di Dio. E allo stesso modo è necessario che il Padre generi il Figlio.

### ARTICOLO 3

#### **Se gli atti nozionali producano dal nulla**

SEMBRA che gli atti nozionali producano dal nulla. Infatti:

1. Se il Padre genera il Figlio da qualcosa, o lo genera traendolo da se stesso o da qualche cos'altro. Se lo trae da qualche altra cosa, siccome gli elementi che servono alla generazione di una cosa rimangono inclusi in essa, ne segue che nel Figlio ci sarà qualcosa di estraneo al Padre. E questo è escluso da S. Ilario quando dice che "in essi non vi è nulla di diverso o di estraneo". Se invece il Padre trae il Figlio da se medesimo, siccome quello da cui una cosa è tratta, qualora sia un soggetto che rimane a generazione avvenuta acquista gli stessi attributi della cosa che viene generata, diciamo, p. es., che l'uomo è bianco, perché l'uomo dopo di essere diventato bianco, rimane uomo; ne segue o che il Padre perisce una volta generato il Figlio, oppure che il Padre è il Figlio; il che è falso. Dunque il Padre non genera il Figlio da qualcosa, ma dal nulla.

2. Ciò da cui una cosa è generata è causa (o principio) della cosa stessa. Se dunque il Padre genera il Figlio dalla propria essenza o natura, questa sarà la causa del Figlio. Non ne sarà però la causa materiale, poiché in Dio non c'è materia. Dunque ne sarà la causa efficiente, come lo è il generante del generato. E allora ne seguirebbe che l'essenza dovrebbe generare: cosa questa che fu già rigettata come falsa.

3. S. Agostino dice che le tre persone non derivano da un'unica essenza, perché l'essenza non è altra cosa che la persona. Ma la persona del Figlio non è diversa dall'essenza del Padre. Perciò il Figlio non deriva dall'essenza del Padre.

4. Ogni creatura viene prodotta dal nulla. Ora il Figlio nelle Scritture è detto creatura. Infatti così parla di se stessa la Sapienza generata: "Io uscii dalla bocca dell'Altissimo primogenita avanti ad ogni creatura". E poco dopo aggiunge: "Da principio e prima dei secoli io fui creata". Dunque il Figlio non è tratto da qualche cosa, ma dal nulla. - E la stessa difficoltà si potrebbe fare per lo Spirito Santo, poiché sta scritto: "Dice il Signore che ha steso i cieli e dà i suoi fondamenti alla terra e ha creato nell'uomo il suo spirito". E altrove: "Io che formo i monti e creo lo spirito".

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino che "Dio Padre dalla propria natura, senza principio, ha generato il Figlio uguale a se stesso".

RISPONDO: Il Figlio non è tratto dal nulla, ma dalla sostanza del Padre. Infatti si è già dimostrato che in Dio c'è una vera e propria paternità, filiazione e nascita. Ma tra la vera generazione, in forza della quale uno procede come figlio, e il facimento esiste questa differenza, che il facitore produce da una materia a lui esterna; l'artigiano, p. es., produce una panca dal legno; invece l'uomo (e chiunque genera) produce il figlio da se medesimo. Ora, come l'artigiano produce i suoi manufatti dalla materia, così Dio, come si spiegherà in seguito, produce le cose dal nulla: non già che il nulla passi a far parte della sostanza delle cose, ma nel senso che Dio produce tutta la sostanza delle cose, senza presupporre nulla. Se dunque il Figlio procedesse dal Padre come tratto dal nulla, allora egli starebbe al Padre come sta all'artigiano un manufatto qualsiasi: il quale evidentemente non si può chiamare figlio in senso proprio, ma soltanto per una lontana analogia. Ne viene quindi che se il Figlio di Dio procedesse dal Padre come fatto dal nulla, non ne sarebbe veramente e propriamente il Figlio. Si andrebbe allora contro la Scrittura che dice: "affinché siamo nel vero suo Figlio Gesù Cristo". Perciò il vero Figlio di Dio non procede dal nulla, e non è fatto, ma è soltanto generato.

E quando alcuni esseri creati dal nulla sono detti figli di Dio, abbiamo un'espressione analogica, che deriva da una certa loro somiglianza col vero Figlio. Perciò, in quanto egli è l'unico vero e naturale Figlio di Dio, è detto unigenito, come si legge nel santo Vangelo: "l'unigenito, che è in seno al Padre, ce l'ha fatto conoscere". È chiamato invece primogenito con un'espressione analogica, in quanto altri esseri sono detti figli adottivi, per la somiglianza che hanno con lui, secondo il detto di S. Paolo: "Quelli che egli ha preconosciuti, li ha predestinati ad essere conformi all'immagine del suo Figlio, sì da essere lui primogenito tra molti fratelli".

Rimane quindi stabilito che il Figlio di Dio è generato dalla sostanza del Padre, però ben altrimenti da come è generato un figlio dall'uomo. Perché nel figlio passa soltanto una parte della sostanza dell'uomo che genera, mentre la sostanza divina non può essere divisa in parti. Quindi è necessario che il Padre generando il Figlio gli abbia trasfusa, non una parte, ma tutta la sua natura, restando, come si è spiegato, la sola distinzione di origine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando si dice che il Figlio è nato dal Padre, la preposizione de (da o di) indica il principio consostanziale generante, non il principio (o la causa) materiale. Infatti, ciò che viene tratto da una materia preesistente viene prodotto mediante la trasmutazione del soggetto preesistente da una forma ad un'altra. Ora, l'essenza divina non è soggetta a mutazioni, e non è suscettibile di altre forme.

2. L'espressione: il Figlio è generato dall'essenza del Padre, starebbe a indicare, secondo il Maestro delle Sentenze, un rapporto come di causa efficiente; e spiega: "il Figlio è generato dall'essenza del Padre, cioè dal Padre essenza"; perché anche S. Agostino osserva: "quando dico dal Padre essenza, è come se dicessi con più forza, dall'essenza del Padre". - Però tale spiegazione non sembra che basti a giustificare quella proposizione. Possiamo benissimo dire infatti che le creature sono da Dio essenza, ma non possiamo dire che sono dall'essenza di Dio. - Quindi si può spiegare in un altro modo, cioè che la preposizione de indica sempre consostanzialità. Ed è per questo che non diciamo che la casa è de (cioè dalla sostanza del) costruttore perché questi non ne è la causa consostanziale. Quando invece una cosa si presenta come principio consostanziale di qualche altro essere, si può sempre dire che quest'ultimo è di, o da, essa: e ciò vale sia che si tratti di un principio attivo, diciamo infatti che il figlio è dal padre, sia che si tratti della causa materiale, p. es., si dice che il coltello è di ferro; sia che si tratti della causa formale, almeno trattandosi di forme sussistenti e non distinte dal loro soggetto; difatti possiamo dire di un dato angelo che è di natura intellettuale. Proprio in quest'ultimo modo diciamo che il Figlio è generato dall'essenza del Padre; perché l'essenza del Padre, comunicata al Figlio per generazione, è in questo sussistente.

3. Quando si dice che il Figlio è generato dall'essenza del Padre, (col termine Padre) si aggiunge qualche cosa che serve a salvare la distinzione. Ma quando si dice che le tre persone derivano dall'essenza divina non si aggiunge nulla che possa salvare la distinzione (tra le persone e l'essenza), indicata dalla preposizione da. Perciò il paragone non regge.

4. Le espressioni che parlano di sapienza creata, si possono riferire non alla Sapienza che è il Figlio di Dio, ma alla sapienza creata che Dio comunica alle creature; p. es., in questo passo: "Egli la creò" cioè la sapienza "nello Spirito Santo e la effuse sopra tutte le sue opere". E non è impossibile che nello stesso brano la Scrittura parli della Sapienza generata e di quella creata: perché la sapienza creata è una partecipazione di quella increata. - Oppure, si può riferire alla natura creata assunta dal Figlio; così l'espressione: "da principio e prima dei secoli ero stata creata", avrebbe questo senso: era stata prevista la mia unione con la creatura. - Oppure, con i due termini creata e generata attribuiti alla Sapienza ci viene insinuato il modo della generazione divina. Nella generazione infatti l'essere che vien generato ci mostra la sua perfezione ricevendo la stessa natura del generante; nella creazione invece abbiamo l'immutabilità di colui che crea, ma la creatura non riceve la natura del suo creatore. Perciò il Figlio si dice simultaneamente creato e generato, per indicare con la creazione l'immutabilità del Padre, e con la generazione l'unità di natura del Padre e del Figlio. Così S. Ilario ha commentato questo testo della Scrittura. - Gli altri testi riferiti non parlano dello Spirito Santo, ma dello spirito creato, che alcune volte indica il vento o l'aria, altre volte il fiato, e talora anche l'anima o qualsiasi altra sostanza invisibile.

#### ARTICOLO 4

##### **Se in Dio esista una potenza relativa agli atti nozionali**

SEMBRA che in Dio non esista una potenza relativa agli atti nozionali. Infatti:

1. Ogni potenza o è attiva o è passiva. Ma qui non ci può essere né l'una né l'altra: infatti, come si è dimostrato, la potenza passiva in Dio non ci può essere; e quella attiva non può appartenere ad una persona per rispetto ad un'altra, perché le persone divine non sono fatte, come già si è visto. Dunque in Dio non c'è una potenza relativa agli atti nozionali.

2. Si parla di potenza in relazione a un possibile. Ma le persone divine non sono tra le cose possibili, bensì tra quelle necessarie. Perciò rispetto agli atti nozionali, che danno origine alle persone, non si deve parlare di potenza in Dio.

3. Il Figlio procede come Verbo, che è concezione dell'intelletto: lo Spirito Santo procede come Amore, che appartiene alla volontà. Ma in Dio la potenza riguarda gli effetti che produce, e non l'intendere e il volere, come si è detto. Dunque in Dio non si può ammettere una potenza per gli atti nozionali.

IN CONTRARIO: S. Agostino dice: "Se Dio Padre non ha potuto generare un Figlio uguale a sé, dov'è la sua onnipotenza?". Vi è dunque in Dio una potenza per gli atti nozionali.

RISPONDO: Come si pongono in Dio gli atti nozionali, così si deve ammettere in lui una potenza che li riguardi, poiché la potenza non è altro che il principio di un atto. Ora, siccome il Padre è concepito da noi come principio della generazione, e il Padre e il Figlio come principio della spirazione, è necessario attribuire al Padre la potenza di generare, e al Padre e al Figlio quella di spirare. Infatti la potenza di generare non è altro che ciò per cui il generante genera. Ora, ogni generante genera in forza di una facoltà adeguata. Quindi in chi genera bisogna ammettere la potenza di generare, e in chi spira la potenza di spirare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dagli atti nozionali nessuna persona divina procede per via di facimento; perciò anche la potenza relativa ad atti nozionali si può ammettere in Dio soltanto rispetto a persona procedente, non a persona fatta.

2. Il possibile che è opposto a necessario accompagna la potenza passiva che in Dio non esiste. Perciò in Dio non vi è nulla di possibile in codesto senso: vi si trova invece il possibile che è incluso nel necessario. E in questo senso, come diciamo che è possibile l'esistenza di Dio, così è possibile la generazione del Figlio.

3. Potenza sta a indicare principio. Un principio poi implica distinzione dalla cosa principiante. Ora, tra le cose che si attribuiscono a Dio vi è una duplice distinzione: quella reale e quella di sola ragione. Dio si distingue realmente ed essenzialmente dalle cose di cui egli è principio per creazione; allo stesso modo una persona si distingue realmente dall'altra di cui essa è principio per un atto nozionale. L'azione invece in Dio si distingue dall'agente solo per una distinzione di ragione: altrimenti in Dio l'azione sarebbe un accidente. Perciò rispetto a quelle azioni che determinano la derivazione di cose essenzialmente o personalmente distinte da Dio, si può attribuire a Dio la potenza nel suo vero concetto di principio (o di causa). Quindi come si pone in Dio la potenza di creare, così possiamo ammettere la potenza di generare e di spirare. Invece l'intendere e il volere non sono azioni che indichino derivazione di qualche cosa, che sia distinta da Dio essenzialmente o personalmente. Perciò rispetto a questi atti non può sussistere in Dio l'attributo di potenza, a prescindere dal nostro modo di capire e di esprimerci. Infatti noi esprimiamo anche in Dio con termini diversi l'intendere e l'intelletto, mentre l'intendere stesso di Dio si identifica con l'essenza divina, che non ha principio.

## ARTICOLO 5

### **Se la potenza generativa stia a indicare una relazione o l'essenza divina**

SEMBRA che la potenza di generare e di spirare stia a indicare una relazione, e non l'essenza divina. Infatti:

1. Potenza significa causa o principio, come appare dalla sua stessa definizione: giacché la potenza attiva, come dice Aristotele, è il principio dell'operazione. Ora in Dio si trova che il principio riguardante le persone è nozionale. Perciò in Dio la potenza (di generare) indica una relazione e non l'essenza.
2. In Dio non c'è differenza tra il poter (agire) e l'agire. Ma la generazione in Dio sta a indicare la relazione. Dunque anche la potenza di generare (indica la relazione).
3. Gli attributi divini che indicano l'essenza sono comuni alle tre persone. Ora la potenza di generare non è comune alle tre persone, essendo propria del Padre. Quindi essa non significa l'essenza.

IN CONTRARIO: Dio può generare il Figlio, allo stesso modo che lo vuole. Ma la volontà di generare sta a indicare l'essenza. Quindi anche la potenza di generare significa l'essenza.

RISPONDO: Alcuni dissero che la potenza generativa in Dio sta a indicare una relazione. Ma questo è impossibile. Infatti in qualsiasi agente si chiama propriamente potenza il principio per cui esso agisce. Ora, chiunque con la propria azione produce una cosa, la produce simile a se stesso, determinandola secondo la forma di cui si serve per agire: l'uomo generato, p. es., è simile al generante nella natura umana, in virtù della quale il padre ha potuto generare un uomo. Quindi sarà potenza generativa in un generante quell'elemento in cui si riscontra la somiglianza del generato con il generante. Ora, il Figlio di Dio somiglia al Padre generante nella natura divina. Quindi la natura divina del Padre è in lui potenza generativa. Per questo S. Ilario dice: "La nascita di Dio non può non ritenere quella natura dalla quale proviene; giacché ciò che non trae la propria sostanza da altri che da Dio non può essere altra cosa che Dio".

Perciò col Maestro delle Sentenze bisogna dire che la potenza generativa designa principalmente la divina essenza; non la sola relazione. - E designa l'essenza non in quanto essa si identifica con la relazione, come se le indicasse tutte e due alla pari. Infatti, sebbene la paternità si presenti come forma del Padre, tuttavia essendone la proprietà personale, sta alla persona del Padre come la forma individuale sta a un individuo creato. Ora, nelle creature la forma individuale costituisce la persona generante, e non il principio per cui essa genera: altrimenti Socrate genererebbe un altro Socrate. Perciò la paternità non si può concepire come il principio per cui il Padre genera, ma solo come costitutivo della persona che genera: ché altrimenti il Padre genererebbe un altro Padre. Ma ciò per cui il Padre genera è la natura divina, perché in essa il Figlio a lui somiglia. Per questo il Damasceno dice che la generazione è "opera della natura", non che la natura sia il generante, ma è il principio in forza del quale il generante genera. Perciò la potentia generandi nel caso diretto sta a indicare la natura divina, e solo nel caso obliquo la relazione.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La potenza non indica la relazione stessa di principio, altrimenti sarebbe nella categoria di relazione; ma indica ciò che forma il principio; non il principio che corrisponde al soggetto che agisce, ma il principio che è la virtù per cui l'agente agisce. Ora, l'agente è distinto dalla cosa prodotta, e il generante dal generato; mentre ciò per cui il generante genera è comune al generato e al generante; e tanto più è comune quanto più perfetta è la generazione. E siccome la divina generazione è perfettissima, ciò per cui il generante genera è talmente comune al generato e al generante, da essere non solo specificamente, come avviene nelle creature, ma anche numericamente identico. Dunque affermando che l'essenza divina è il principio in forza del quale il generante genera, non ne segue nell'essenza divina una distinzione, né seguirebbe invece se si dicesse che l'essenza divina genera.
2. In Dio la potenza generativa si identifica realmente con la generazione, come realmente si identifica l'essenza divina con la generazione e con la

paternità, non si identifica però concettualmente.

3. Nell'espressione, potenza di generare, con il caso diretto è indicata la potenza, e con quello in obliquo la generazione; come se si nominasse l'essenza del Padre. Quindi, se si guarda all'essenza che è così indicata, la potenza di generare è comune alle tre persone; se invece si considera la nozione (indirettamente) specificata, allora è propria della persona del Padre.

## ARTICOLO 6

### **Se gli atti nozionali possano dare origine a più persone**

SEMBRA che gli atti nozionali possano dare origine a più persone, in modo da avere in Dio più persone generate o spirate. Infatti:

1. Chiunque ha la potenza di generare può generare. Ma il Figlio ha questa potenza. Quindi anch'egli può generare; non se stesso, evidentemente; quindi un altro Figlio. Perciò in Dio ci possono essere più Figli.

2. S. Agostino dice: "Il Figlio non ha generato un Creatore. Non già perché gli mancasse la potenza; ma perché non era conveniente".

3. La potenza generativa di Dio Padre è più grande di quella dell'uomo. Ma l'uomo può generare molti figli. Dunque anche Dio: tanto più che con la generazione del Figlio non è diminuita la potenza generativa del Padre.

IN CONTRARIO: In Dio non c'è differenza tra il potere e l'essere. Se dunque in Dio vi potessero essere più Figli, vi sarebbero di fatto. E così le persone sarebbero più di tre: ma questa è un'eresia.

RISPONDO: Come dice S. Atanasio, in Dio c'è "un solo Padre, un solo Figlio, un solo Spirito Santo". Di questo si possono portare quattro ragioni. La prima è tratta dalle relazioni, che, sole, distinguono le persone. Essendo infatti le persone divine le stesse relazioni sussistenti, non potrebbero esserci in Dio più Padri o più Figli, senza che vi fossero più paternità o più filiazioni. Ora ciò non potrebbe avvenire se non per una distinzione di ordine materiale: infatti le forme di un'unica specie si moltiplicano soltanto perché si uniscono alla materia, ma questa in Dio non c'è. Perciò in Dio non ci può essere che una sola filiazione sussistente; come non ci sarebbe che un'unica bianchezza, se questa fosse sussistente. - La seconda ragione è ricavata dalla natura delle processioni. Dio infatti intende e vuole tutte le cose con un unico e semplice atto. Perciò non ci può essere che un'unica persona procedente come verbo, e questa è il Figlio; ed una sola che procede come amore, ed è lo Spirito Santo. - La terza ragione si desume dalla maniera del procedere. Poiché le persone, come si è detto, procedono per processione naturale: e la natura è determinata a un unico effetto. - La quarta ragione è tratta dalla perfezione delle persone divine. Infatti il Figlio è perfetto appunto perché in lui si contiene tutta la filiazione divina, e perché il Figlio è uno solo. Lo stesso si dica delle altre persone.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si deve senz'altro concedere che il Figlio ha la stessa potenza che ha il Padre; tuttavia non si può ammettere che egli abbia la potenza generandi (di generare o di essere generato), se generandi si prende come gerundio del verbo attivo, in modo da significare che il Figlio ha la potenza per generare. Allo stesso modo, l'essere del Padre è identico a quello del Figlio, e tuttavia non si può dire che il Figlio sia il Padre, per l'aggiunta del termine personale. Però se generandi si considera come gerundivo, nel Figlio esiste la potentia generandi, cioè la possibilità di essere generato. Lo stesso si dica se generandi è preso come gerundivo impersonale, e allora l'espressione potentia generandi (attribuita al Figlio) avrebbe il significato di potenza generativa, mediante la quale da parte di qualche persona si genera.

2. Con quelle parole S. Agostino non vuol dire che il Figlio possa generare un altro Figlio, ma soltanto che se egli non genera, ciò non proviene da impotenza, come si dirà in seguito.

3. L'immaterialità e la perfezione di Dio richiedono che in lui non vi possano essere più Figli come abbiamo spiegato. Perciò non proviene dalla potenza limitata del Padre nel generare, che non vi siano più Figli.

## Pars Prima Quaestio 042

Questione 42

Questione 42

### Uguaglianza e somiglianza delle Persone divine

Infine rimane da confrontare tra loro le persone divine. Primo, parleremo della loro uguaglianza e somiglianza; secondo, delle loro missioni.

Riguardo alla prima questione si pongono sei quesiti: 1. Se l'uguaglianza abbia luogo tra le persone divine; 2. Se la persona che procede sia uguale in eternità a quella da cui procede; 3. Se tra le persone divine vi sia un ordine; 4. Se le persone divine siano uguali in grandezza; 5. Se siano una nell'altra; 6. Se siano uguali in potenza.

#### ARTICOLO 1

##### Se tra le persone divine vi sia uguaglianza

SEMBRA che tra le persone divine non vi sia uguaglianza. Infatti:

1. Come dice il Filosofo, l'uguaglianza si desume dal concordare nella quantità. Ora, tra le persone divine non c'è né la quantità continua intrinseca, chiamata estensione; né la quantità continua estrinseca, cioè il luogo e il tempo. E non c'è neppure tra loro l'uguaglianza nella quantità discreta, perché due persone sono più di una. Quindi alle persone divine non conviene l'uguaglianza.
2. Le persone divine, come si è detto, sono tutte di una stessa e identica essenza. Ora, l'essenza viene significata come una forma. Ma il concordare nella stessa forma non produce uguaglianza, ma solo somiglianza. Dunque tra le persone divine c'è somiglianza, ma non uguaglianza.
3. Le cose tra cui c'è uguaglianza sono uguali tra loro; infatti l'uguale si dice uguale all'uguale. Ma le persone divine non possono dirsi uguali l'una all'altra. Perché, come dice S. Agostino, "se l'immagine riproduce esattamente e perfettamente l'oggetto di cui è immagine, essa si adegua all'oggetto, non questo si adegua ad essa". Ora, il Figlio è immagine del Padre, perciò questi non è uguale al Figlio. Dunque tra le persone divine non c'è uguaglianza.
4. L'uguaglianza è una relazione. Ma nessuna relazione è comune alle persone divine: perché esse si distinguono tra loro appunto per le relazioni. Dunque alle persone divine non può convenire l'uguaglianza.

IN CONTRARIO: È detto nel Simbolo Atanasiano che "le tre persone sono coeterni ed uguali tra loro".

RISPONDO: È necessario ammettere che tra le persone divine c'è uguaglianza. Infatti, secondo il Filosofo, si ha il concetto di uguale escludendo il più e il meno. Ora, non possiamo ammettere che tra le persone divine ci sia il più e il meno: perché, come dice Boezio "sono costretti a riconoscere delle discrepanze" nella divinità "coloro che ammettono in Dio il più e il meno, come gli Ariani, i quali con lo stabilire dei gradi distruggono la Trinità e la riducono a una pluralità".

E il motivo è questo, che le cose disuguali non possono avere un'unica quantità. Ora, la quantità in Dio non è altro che la sua essenza. Donde segue che se nelle persone divine ci fosse qualche disuguaglianza, non potrebbero avere un'unica essenza: e così le tre persone non sarebbero un Dio solo, il che è inammissibile. Perciò bisogna ammettere l'uguaglianza tra le divine persone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ci sono due specie di quantità. La prima è quella di mole, o di estensione, che, essendo propria delle cose corporee, non si può trovare in Dio. L'altra è la quantità di intensità, che si desume dal grado di perfezione della natura o della forma: si parla di questa quantità quando un corpo si dice più o meno caldo, per indicare che più o meno perfettamente partecipa del calore. La grandezza di questa quantità intensiva si desume, in primo luogo, dalla radice, cioè dalla perfezione della natura o forma: e in questo senso si può parlare di grandezza spirituale, come si parla di grande calore a motivo della sua intensità e perfezione. In tal senso S. Agostino dice che "tra le cose che sono grandi senza essere estese, è più grande quella che è migliore": infatti diciamo che è migliore ciò che è più perfetto. In secondo luogo si desume dagli effetti della forma. Il primo effetto della forma è l'essere: giacché ogni cosa ha l'essere dalla propria forma. L'altro effetto è l'operazione: giacché ogni agente agisce in forza della propria forma. Perciò la misura quantitativa dell'intensità si desume e dall'essere e dall'operazione: dall'essere in quanto le cose di natura più perfetta sono anche più durature; dall'operazione, in quanto le cose di natura più perfetta sono anche più capaci di agire. Perciò, come dice S. Agostino, l'uguaglianza tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo

"sta in questo, che nessuno di loro precede l'altro nell'eternità, o lo sorpassa nella grandezza, o lo supera nella potenza".

2. Dove l'uguaglianza si desume dalla quantità di intensità, essa include la somiglianza e vi aggiunge in più l'esclusione di una preminenza. Infatti le cose che hanno la stessa forma si possono bensì dire simili, anche se la partecipano in grado differente; l'aria, p. es., può dirsi simile al fuoco nel calore: però non si possono dire uguali se una partecipa la forma più perfettamente dell'altra. Ora, il Padre e il Figlio non solo hanno la stessa natura, ma l'hanno in modo ugualmente perfetto; perciò il Figlio non solo si dice simile al Padre, per escludere l'errore di Eunomio, ma contro quello di Ario lo si dice anche uguale.

3. L'uguaglianza e la somiglianza in Dio si possono esprimere in due modi, cioè coi nomi e coi verbi. Se si esprimono coi nomi, allora tanto l'una che l'altra ammettono la reciprocità, perché il Figlio è simile e uguale al Padre, e il Padre è simile e uguale al Figlio. E questo perché l'essenza divina non è più nel Padre che nel Figlio: perciò come il Figlio ha la grandezza del Padre, e quindi è uguale al Padre, così il Padre ha la grandezza del Figlio ed è uguale al Figlio. Invece nelle creature, come dice Dionigi, (questo non avviene, cioè) "non c'è questa reciprocità di uguaglianza e di somiglianza". Tanto è vero che gli effetti si dicono simili alle loro cause, perché ne hanno in sé la forma, ma non viceversa; perché la forma si trova principalmente nelle cause e solo secondariamente negli effetti. - I verbi però esprimono l'uguaglianza unita all'idea di movimento. E sebbene il moto in Dio non esista, tuttavia c'è in lui (il dare e) il ricevere. Quindi poiché il Figlio riceve dal Padre, diciamo che il Figlio uguaglia il Padre e non viceversa.

4. Nelle persone divine non c'è altro che l'essenza in cui comunicano, e le relazioni per le quali si distinguono. L'uguaglianza importa queste due cose: la distinzione delle persone, perché nessuna cosa può dirsi uguale a se stessa; e l'unità dell'essenza, perché le persone si dicono uguali tra loro precisamente perché sono di un'unica essenza e grandezza. È poi chiaro che nessuna cosa si riferisce a se medesima per una relazione reale. Così pure è evidente che una relazione non si riferisce ad un'altra mediante una terza relazione: difatti, quando diciamo che la paternità si oppone alla filiazione, l'opposizione non è una terza relazione interposta tra la paternità e la filiazione. Perché altrimenti in tutti e due i casi si andrebbe all'infinito. Perciò l'uguaglianza e la somiglianza delle persone divine non è un'altra relazione reale distinta dalle relazioni personali (paternità, filiazione, spirazione): ma nel suo concetto include sia le relazioni che distinguono le persone come l'unità dell'essenza. Per questo il Maestro delle Sentenze dice che nelle persone divine "soltanto le denominazioni sono relative".

## ARTICOLO 2

### **Se la persona che procede, il Figlio, per esempio, sia coeterna al suo principio**

SEMBRA che la persona che procede, il Figlio, p. es., non sia coeterna al suo principio. Infatti:

1. Ario enumera dodici modi di derivazione. Il primo è quello della linea che nasce dal punto: e qui manca l'uguaglianza nella semplicità. Il secondo è quello dell'emissione dei raggi dal sole: dove manca l'uguaglianza di natura. Il terzo modo è quello conforme al bollo o all'impronta lasciata dal sigillo: ove però manca la consustanzialità e l'efficacia di potenza. Il quarto è quello dell'infusione della buona volontà da parte di Dio: dove manca affatto la consustanzialità. Il quinto è quello della derivazione dell'accidente dalla sostanza: e all'accidente manca la sussistenza. Il sesto modo è quello dell'astrazione delle specie conoscitive dalla materia, i sensi, p. es., ricevono la specie dalle cose sensibili: e qui manca l'uguaglianza (di immaterialità o) di semplicità spirituale. Il settimo è quello dell'eccitazione della volontà prodotta dal pensiero; ma questa eccitazione richiede del tempo. L'ottavo modo è quello della mutazione di figura, come quando col bronzo si forma una statua: e questo è sempre materiale. Il nono è quello del moto prodotto dal movente: e qui si ha causa ed effetto. Il decimo è quello desunto dalle specie che vengono tratte fuori dal genere (nel quale erano contenute): ma questo modo non può convenire a Dio, perché il Padre non si predica del Figlio, come si predica il genere della specie. L'undicesimo è quello dell'ideazione, secondo cui l'arca sensibile deriva da quella ideale esistente nella mente (dell'artigiano). Il dodicesimo è quello della nascita, cioè quello del figlio che nasce dal padre: ma qui abbiamo un prima e un poi in ordine di tempo. È chiaro perciò che in qualunque modo una cosa derivi da un'altra, o manca l'uguaglianza di natura o quella di durata. Se dunque il Figlio deriva dal Padre, o bisogna dire che egli è minore del Padre, o che è posteriore, o l'una e l'altra cosa insieme.

2. Tutto ciò che deriva da un altro, ha un principio. Ma nulla di eterno ha principio. Dunque né il Figlio né lo Spirito Santo sono eterni.

3. Tutto ciò che si corrompe cessa di essere. Dunque tutto ciò che vien generato incomincia ad essere; infatti vien generato affinché sia. Ora il Figlio è generato dal Padre. Dunque incomincia ad essere, e non è coeterno al Padre.

4. Se il Figlio è generato dal Padre, o è continuamente generato, o si può assegnare un istante della sua generazione. Se è continuamente generato, siccome ciò che si sta generando è imperfetto, e lo vediamo bene nelle cose in divenire, cioè nel tempo e nel moto, ne segue che il Figlio è sempre imperfetto; il che è inammissibile. Dunque deve esserci un istante della generazione del Figlio. Dunque prima di quell'istante il Figlio non esisteva.

IN CONTRARIO: Nel Simbolo Atanasiano si legge che "tutte e tre le persone sono coeterni".

RISPONDO: È necessario concludere che il Figlio è coeterno al Padre. Per mettere in chiaro la cosa si osservi che due possono essere i motivi per cui quanto deriva da un principio è ad esso posteriore; primo, può dipendere dall'agente; secondo, può dipendere dall'azione. Se dipende dall'agente questo avviene in modi diversi secondo che si tratti di agenti volontari, o di cause naturali. Negli agenti volontari (la posteriorità di quanto ne deriva) si deve alla scelta del tempo: perché come è in loro facoltà la scelta della forma da dare all'effetto, e si è già spiegato, così è in loro potere la scelta del tempo per produrlo. Trattandosi invece di cause naturali, la posteriorità dell'effetto è dovuta al fatto che un agente inizialmente non ha quella perfezione di energia necessaria per agire, ma l'acquista dopo qualche tempo; così, p. es., l'uomo da principio è inetto alla generazione. - L'azione, a sua volta può impedire che



il principio e quanto ne deriva siano simultanei, se essa ha un certo svolgimento. Quindi pur ammettendo che un agente cominci a compiere un'azione di questo genere, subito non appena esiste, nondimeno non si produrrà subito il suo effetto nello stesso istante, ma solo in quello che termina la sua azione.

Ora, stando a quanto si è detto sopra, è chiaro che il Padre non genera il Figlio per volontà, ma per natura. Inoltre la natura del Padre è perfettissima da tutta l'eternità. Di più l'azione con cui il Padre produce il Figlio non è un'azione che abbia uno svolgimento: perché altrimenti il Figlio di Dio sarebbe generato con uno sviluppo progressivo, e la sua generazione sarebbe di carattere materiale e soggetta a mutamento, il che è inammissibile. Rimane dunque stabilito che il Figlio esiste da quando esiste il Padre. Quindi il Figlio è coeterno al Padre: così pure lo Spirito Santo è coeterno a entrambi.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nessuno dei modi di derivazione delle creature può rappresentare perfettamente la generazione divina. Quindi bisogna farsene un'idea ricavandola da questi vari modi, affinché ciò che manca in uno si possa trovare in un altro. Per questo il Concilio di Efeso insegna: "il termine splendore ti manifesti che il Figlio coesiste sempre coeterno al Padre; il termine verbo ti mostri l'impassibilità della sua nascita; e il nome Figlio ti insinui la sua consustanzialità". Ma fra tutte le derivazioni la più espressiva è quella del verbo che procede dall'intelletto; perché il verbo non è posteriore a chi lo esprime, a meno che non sia un intelletto che (come l'umano), passa dalla potenza all'atto: cosa che di Dio non si può dire.

2. L'eternità esclude l'inizio o il principio della durata, ma non il principio di origine.

3. Ogni corruzione è una mutazione: e quindi ciò che si corrompe cessa di essere ed incomincia a non essere. Ma la generazione divina non è una trasmutazione, come già si è detto. Perciò il Figlio vien sempre generato, e il Padre sempre lo genera.

4. Nella categoria del tempo ciò che è indivisibile, cioè l'istante, è diverso da ciò che perdura, cioè dal tempo. Ma nell'eternità l'istante indivisibile perdura sempre, come si è detto. Ora, la generazione del Figlio non avviene né in un istante del tempo, e meno ancora nel tempo, ma nell'eternità. Perciò per esprimere meglio la presenza e la permanenza eterna (dell'atto della divina generazione) si può dire con Origene che il Figlio "perpetuamente nasce". Però, è meglio dire, con S. Gregorio e con S. Agostino, che il Figlio è sempre nato, per indicare con l'avverbo sempre la sua permanenza eterna, e col participio nato la sua perfezione. Sicché, il Figlio non è imperfetto, né "ci fu istante in cui egli non era", come pretendeva Ario.

### ARTICOLO 3

#### **Se nelle persone divine ci sia ordine di natura**

SEMBRA che nelle persone divine non ci sia ordine di natura. Infatti:

1. Tutto ciò che c'è in Dio è o essenza o persona o nozione. Ma l'ordine di natura non significa né l'essenza né una persona e neppure una nozione. Quindi tale ordine non c'è in Dio.

2. In tutte le cose in cui c'è ordine di natura, una è prima dell'altra, almeno naturalmente o concettualmente. Ma, nelle persone divine, come dice Atanasio, "non c'è né prima né poi". Dunque nelle persone divine non c'è ordine di natura.

3. L'ordine suppone la distinzione tra le cose. Ma in Dio la natura non ammette distinzione. Quindi essa non è ordinata. Dunque in Dio non c'è ordine di natura.

4. La natura divina è l'essenza di Dio; ma in Dio non c'è ordine di essenza. Quindi non c'è neppure ordine di natura.

IN CONTRARIO: Ovunque c'è una pluralità senza ordine, c'è confusione. Ma, come si dice nel Simbolo Atanasiano, nelle persone divine non c'è confusione. Dunque c'è ordine.

RISPONDO: L'ordine si concepisce sempre in rapporto a un principio. Ora, abbiamo principi di vario genere, cioè geometrici, come il punto, razionali, come i principi di dimostrazione, e i vari generi di causa; quindi abbiamo vari generi di ordine. Ma tra le persone divine si parla di principio soltanto rispetto alle origini, senza priorità alcuna, come abbiamo spiegato. Quindi ci deve essere in Dio ordine rispetto alle origini, ma senza priorità. E questo è chiamato ordine di natura, "in forza del quale", al dire di S. Agostino "uno deriva dall'altro, senza che uno sia prima dell'altro".

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ordine di natura indica la nozione di origine, ma genericamente, senza alcuna specificazione.

2. Nelle creature anche se ciò che deriva da un principio fosse sincrono ad esso per la durata, qualora si consideri il principio come principio, il principio

stesso è anteriore sia per priorità di natura che di ragione. Se invece si considerano (direttamente) le relazioni di causa e causato, di principio e principiato, è chiaro che esse sono simultanee, sia naturalmente che concettualmente, perché l'una cosa è inclusa nella definizione dell'altra. Ora, in Dio proprio le relazioni sono persone sussistenti di un'unica natura. Perciò in Dio né per la natura né per le relazioni una persona può essere prima delle altre, neppure per una priorità di natura o concettuale.

3. Parlare di ordine di natura non vuol dire ordinare la natura stessa; ma vuol dire semplicemente che tra le persone divine c'è un ordine secondo la loro origine naturale.

4. Natura implica in qualche modo l'idea di principio o di causa, non così essenza. Perciò l'ordine di origine si dice piuttosto ordine di natura, anziché ordine di essenza.

#### ARTICOLO 4

##### **Se il Figlio sia uguale al Padre in grandezza**

SEMBRA che il Figlio non sia uguale al Padre in grandezza. Infatti:

1. Il Figlio medesimo afferma: "il Padre è maggiore di me". E l'Apostolo dice di lui: "Il Figlio stesso sarà sottoposto a Colui che tutto gli ha assoggettato".

2. La paternità conferisce dignità al Padre. Ma essa non conviene al Figlio. Dunque il Figlio non ha tutto quello che appartiene alla dignità del Padre, e di conseguenza non gli è uguale in grandezza.

3. Dove troviamo un tutto e delle parti, parecchie di queste sono qualcosa di più che una sola o poche soltanto; tre uomini, p. es., sono più che uno o due. Ora anche in Dio si può trovare il tutto universale e le parti, perché sotto il termine di relazione o di nozione sono contenute più nozioni. Ora nel Padre ci sono tre nozioni, nel Figlio invece due soltanto; perciò il Figlio non può essere uguale al Padre.

IN CONTRARIO: S. Paolo così parla (del Figlio): "non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio".

RISPONDO: È necessario affermare che il Figlio è uguale al Padre in grandezza. Infatti la grandezza di Dio non è altro che la perfezione della di lui natura. Ora, rientra nell'idea di paternità e di filiazione che il figlio per la generazione arrivi a quello stesso grado di perfezione della natura raggiunto dal padre. Però negli uomini la generazione consiste nella lenta trasmutazione di un soggetto che passa dalla potenza all'atto; perciò il figlio di un uomo non è uguale al padre fin da principio; ma lo diviene in seguito con la crescita normale, a meno che non capiti altra cosa, data la scarsa efficacia del principio generativo. Ora, da quanto fu detto, è chiaro che in Dio c'è in senso vero e proprio tanto la paternità che la filiazione. Né si può dire che la potenza del Padre sia stata difettosa nel generare; o che il Figlio raggiunga la sua perfezione poco alla volta e per una lenta trasmutazione. Quindi si deve ammettere che il Figlio, già da tutta l'eternità, è uguale al Padre in grandezza. Per questo S. Ilario insegna: "Tolta la debolezza dei corpi, tolto l'inizio del concepimento, tolti i dolori del parto e tutte le umane necessità, ogni figlio, per la sua nascita è uguale al padre, essendone l'immagine naturale".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quelle parole vanno riferite alla natura umana del Cristo, nella quale egli è minore del Padre, e a lui sottoposto. Ma secondo la natura divina è uguale al Padre. E questo corrisponde a quanto asserisce S. Atanasio: "Egli è uguale al Padre per la divinità, minore del Padre per l'umanità". Oppure, secondo S. Ilario: "Il Padre è maggiore per la dignità di donatore, però non è minore colui cui viene dato l'identico essere". E altrove insegna che "la soggezione del Figlio, è pietà di natura", cioè riconoscimento dell'autorità paterna, "mentre la soggezione delle altre cose, è debolezza di creature".

2. L'uguaglianza si desume dalla grandezza. Ma in Dio grandezza indica perfezione della natura, come si è detto sopra, ed appartiene così all'essenza. Perciò in Dio l'uguaglianza e la somiglianza si desumono da ciò che è essenziale: e non vi può essere in lui disuguaglianza e dissomiglianza per la distinzione delle relazioni. Quindi S. Agostino dice: "Si ha il problema dell'origine col domandare da chi deriva; si ha invece quello dell'uguaglianza domandando quale è, e come è grande". La paternità dunque costituisce la dignità del Padre, come la costituisce la di lui essenza, perché la dignità è qualcosa di assoluto che appartiene all'essenza. Ora, l'essenza che nel Padre è paternità, nel Figlio è filiazione. Perciò è vero che il Figlio ha tanta dignità quanta ne ha il Padre. Però non ne segue che si possa concludere: il Padre ha la paternità, dunque anche il Figlio ha la paternità. Perché (in tale illazione) si salta dall'essenza alle relazioni: infatti identica è l'essenza e la dignità del Padre e del Figlio, ma nel Padre ha la relazione di donatore; nel Figlio invece ha la relazione di ricevente.

3. La relazione in Dio non è un tutto universale, quantunque si predichi delle singole relazioni: perché tutte le relazioni si identificano nell'essenza e nell'essere, il che ripugna al concetto di universale, le cui parti si distinguono per il loro essere diverso. In precedenza abbiamo spiegato che anche persona in Dio non è un universale. Perciò né tutte le relazioni, né tutte le persone prese assieme sono qualcosa di più che una sola; perché in ogni persona c'è tutta la perfezione della natura divina.

#### ARTICOLO 5

## **Se il Figlio sia nel Padre e il Padre nel Figlio**

SEMBRA che il Figlio non sia nel Padre, e viceversa (che il Padre non sia nel Figlio). Infatti:

1. Il Filosofo enumera otto modi secondo cui una cosa può essere in un'altra; e secondo nessuno di essi il Figlio è nel Padre o viceversa, come si può vedere percorrendoli uno ad uno. Dunque il Figlio non è nel Padre, né il Padre nel Figlio.
2. Nessuna cosa si trova in quella da cui è uscita. Ma il Figlio da tutta l'eternità è uscito dal Padre, come dice la Scrittura: "la sua uscita è dal principio dei giorni dell'eternità". Perciò il Figlio non è nel Padre.
3. Due opposti non si trovano l'uno nell'altro. Ma il Padre e il Figlio sono opposti relativamente. Perciò uno non può essere nell'altro.

IN CONTRARIO: Dice il Cristo nel Vangelo: "Io sono nel Padre, e il Padre è in me".

RISPONDO: Nel Padre e nel Figlio si devono considerare tre cose, cioè l'essenza, la relazione e l'origine; e secondo ognuna di esse il Figlio è nel Padre e viceversa. Il Padre è nel Figlio, secondo l'essenza, perché il Padre è la sua essenza, e senza trasmutarsi comunica questa sua essenza al Figlio: e siccome l'essenza del Padre è nel Figlio, così anche il Padre è nel Figlio. Così pure il Figlio è nel Padre, perché è la stessa essenza che è il Padre. Ciò corrisponde a quanto insegna S. Ilario: "L'immutabile Iddio segue, per così dire, la sua natura, generando un altro Dio immutabile. Perciò possiamo riconoscere come sussistente in quest'ultimo la natura divina, trovandosi Dio in Dio". - Anche secondo le relazioni è chiaro che uno degli opposti relativi è concettualmente nell'altro. - Così pure secondo l'origine è evidente che la processione del verbo intelligibile non è un'operazione che passa all'esterno, ma resta nell'intelletto che la esprime. Ed anche ciò che è espresso col verbo, è contenuto in esso. - Le stesse ragioni valgono per lo Spirito Santo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ciò che si trova nelle creature non basta a dare un'idea esatta delle cose di Dio. Perciò, secondo nessuno dei modi che il Filosofo enumera, il Figlio è nel Padre o viceversa. Il modo che più si avvicina è quello descritto da una cosa che resta immanente al principio che l'ha originata: però nelle creature manca sempre l'unità di essenza tra il principio e ciò che deriva da tale principio.
2. L'uscita del Figlio dal Padre avviene per una processione immanente, come quella del verbo interiore, che sgorga dal cuore e in esso rimane. Perciò in Dio questa uscita ha luogo soltanto per la distinzione delle relazioni, non per una separazione avvenuta nell'essenza.
3. Il Padre e il Figlio si oppongono per le loro relazioni e non per la loro essenza. Tuttavia, come si è detto, anche gli opposti relativi si trovano l'uno nell'altro.

## ARTICOLO 6

### **Se il Figlio sia uguale al Padre nella potenza**

SEMBRA che il Figlio non sia uguale al Padre nella potenza. Infatti:

1. Dice il Santo Vangelo: "Il Figlio non può fare nulla da sé, se non quello che vede fare dal Padre". Il Padre invece può fare da sé. Dunque il Padre è più potente del Figlio.
2. Il potere di chi comanda e insegna è maggiore del potere di chi ubbidisce e ascolta. Ora il Padre comanda al Figlio, il quale disse: "opero come il Padre mi ha comandato". Inoltre il Padre insegna anche al Figlio, poiché sta scritto: "Il Padre ama il Figlio, e gli manifesta tutto quello che egli fa". Così pure il Figlio ascolta: "Come io intendo, giudico". Perciò il Padre è più potente del Figlio.
3. Appartiene alla potenza del Padre poter generare un Figlio uguale a sé. Dice infatti S. Agostino: "Se non potesse generare un Figlio uguale a sé, dove sarebbe l'onnipotenza di Dio Padre?". Ma, come si è dimostrato, il Figlio non può generare un Figlio. Dunque il Figlio non può tutto quello che può il Padre. E quindi non è uguale a lui nel potere.

IN CONTRARIO: Il Vangelo afferma: "tutto quello che fa il Padre, lo fa parimente il Figlio".

RISPONDO: È necessario concludere che il Figlio è uguale al Padre anche nella potenza. Infatti il potere di agire è una conseguenza della perfezione della natura: così vediamo che nelle creature quanto più perfetta è la natura di un agente, tanto più perfettamente egli agisce. Ora, si è dimostrato che la stessa ragione di paternità e di filiazione richiede che il Figlio sia uguale al Padre nella grandezza, cioè nella perfezione della natura. Conseguentemente si deve

anche dire che il Figlio è uguale al Padre nella potenza. - Lo stesso si dica dello Spirito Santo rispetto al Padre e al Figlio.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le parole evangeliche "il Figlio non può far nulla da sé" non tolgono nulla al Figlio del potere che ha il Padre; perché subito vi si aggiunge: "tutto quello che fa il Padre, lo fa parimente il Figlio". Ma ci mostrano che il Figlio riceve il potere dal Padre da cui riceve la natura. Quindi S. Ilario può affermare: "Tale è l'unità della natura divina che il Figlio, pur agendo di per sé, non agisce da sé".
2. Il manifestare del Padre e l'ascoltare del Figlio non significano altro che il Padre comunica al Figlio la scienza, come gli comunica l'essenza. E a questo stesso può riferirsi il comandare del Padre, avendogli dato da tutta l'eternità con la generazione, la cognizione e il volere di ciò che egli doveva fare. - Oppure, e meglio, tutto ciò è da riferirsi al Cristo come uomo.
3. Come la medesima essenza nel Padre è la paternità, e nel Figlio è la filiazione, così la medesima potenza nel Padre genera e nel Figlio è generata. Quindi è chiaro che tutto ciò che può il Padre, lo può anche il Figlio. Non ne segue però che il Figlio possa generare: perché (in tale illazione) si salta dall'essenza alle relazioni, giacché in Dio la generazione significa una relazione. Perciò il Figlio ha la stessa onnipotenza del Padre, ma con una diversa relazione. Il Padre la possiede come donatore: e ciò viene indicato col dire che può generare. Il Figlio invece la possiede come ricevente: e questo si indica affermando che può essere generato.

## Pars Prima Quaestio 043

Questione 43

Questione 43

### La missione delle Persone divine

Infine passiamo a trattare della missione (o invio) delle Persone divine.

Su tale argomento si pongono otto quesiti: 1. Se a qualche Persona divina spetti di essere inviata; 2. Se la missione sia eterna o soltanto temporale; 3. In qual modo avvenga la missione invisibile della Persona divina; 4. Se a qualsiasi Persona spetti di essere inviata; 5. Se tanto il Figlio che lo Spirito Santo siano mandati in modo invisibile; 6. A chi venga indirizzata la missione invisibile; 7. Sulla missione visibile; 8. Se qualche Persona mandi se stessa in modo visibile o invisibile.

#### ARTICOLO 1

##### Se a qualche Persona divina spetti di essere inviata

SEMBRA che a nessuna Persona divina spetti di essere inviata. Infatti:

1. L'inviato è minore di chi lo invia. Ma una Persona divina non è minore di un'altra. Dunque nessuna Persona è mandata da un'altra.
2. Chi è inviato si separa da chi lo invia; onde S. Girolamo dice: "Ciò che è congiunto e unito in un solo corpo non può essere inviato". Ma, come dice S. Ilario, nelle Persone divine "nulla c'è di separabile". Dunque una Persona non è mandata da un'altra.
3. Chi è mandato si allontana da un luogo e ne raggiunge un altro. Questo però non può convenire a una Persona divina, che è dovunque. Quindi a una Persona divina non spetta di essere mandata.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Io non sono solo, ma io e il Padre che mi ha mandato".

RISPONDO: Il concetto di missione include due elementi: il primo dei quali è il rapporto tra inviato e mandante; il secondo è il rapporto tra l'inviato e la sua destinazione. Per ciò stesso che uno è inviato appare che egli procede in qualche modo dal mandante; o ne dipende per il comando, come un servo inviato dal padrone; o per il consiglio, come il re si dice inviato a combattere dai suoi consiglieri; o per semplice origine, come i fiori i quali si dicono emessi dalla pianta. Così pure è evidente che il rapporto (di chi è inviato) con il luogo al quale è destinato consiste nel cominciare in qualche modo ad essere ivi, o perché prima non c'era affatto, o perché non c'era in quel dato modo.

Ciò posto, ad una Persona divina può convenire la missione, in quanto missione da un lato importa origine dal mittente, e dall'altro un nuovo modo di essere in qualche luogo. E così si dice che il Figlio fu mandato nel mondo, in quanto per comando del Padre incominciò ad esserci visibilmente per l'assunzione della natura umana: tuttavia già prima "era nel mondo", come dice il Vangelo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La missione importa una minorazione o inferiorità nell'inviato, quando la dipendenza da chi lo manda è o per comando o per consiglio: giacché chi comanda è superiore, e chi consiglia è più sapiente. In Dio invece importa soltanto dipendenza di origine, la quale, come si è detto, comporta l'uguaglianza.
2. Se si tratta di un inviato il quale deve cominciare ad essere in un luogo dove prima non era affatto, in forza della sua missione deve muoversi localmente: perciò deve separarsi dal mittente. Questo però non avviene nella missione di una Persona divina; perché la Persona inviata, come non incomincia ad essere dove prima non era, così non lascia di essere dove era prima. Quindi questa missione è senza separazione, ma implica solo la distinzione di origine.
3. Quell'argomento riguarda la missione che avviene per un moto locale: missione che in Dio non c'è.

#### ARTICOLO 2

### **Se la missione sia eterna o soltanto temporale**

SEMBRA che la missione possa essere eterna. Infatti:

1. Dice S. Gregorio: "il Figlio è mandato per lo stesso motivo per cui è generato". Ma la generazione del Figlio è eterna. Dunque anche la sua missione.
2. Riceve nel tempo una qualifica (nuova) chi va soggetto a mutamento. Ma le Persone divine non vanno soggette a mutamento. Dunque la loro missione non è temporale, ma eterna.
3. La missione implica la processione. Ma la processione delle Persone divine è eterna. Dunque anche la missione.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma: "Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio".

RISPONDO: Fra i termini che indicano l'origine delle divine Persone c'è una certa differenza. Alcuni in forza del loro significato indicano soltanto un rapporto con il principio, come processione e derivazione. Altri, con il rapporto di derivazione, implicano anche il termine della processione. Di questi alcuni indicano un termine eterno, come generazione e spirazione: difatti la generazione è la derivazione di una Persona divina secondo la natura divina; e la spirazione passiva importa la processione dell'Amore sussistente. Altri invece implicano insieme al rapporto con il principio un termine temporale, come missione e donazione: infatti uno è inviato per essere in un nuovo soggetto, e una cosa è donata perché qualcuno cominci a possederla. Ora, per una Persona divina essere posseduta da una creatura, o trovarsi in una creatura in modo nuovo, è qualcosa di temporale.

Perciò in Dio missione e donazione sono denominazioni soltanto temporali. Generazione e spirazione sono denominazioni esclusivamente eterne; processione invece e uscita sono insieme temporali ed eterne; poiché il Figlio è proceduto come Dio da tutta l'eternità, e nel tempo è proceduto anche come uomo mediante la missione visibile; e mediante una missione invisibile viene ad essere nell'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Gregorio (probabilmente) parla della generazione temporale del Figlio dalla Madre, e non di quella eterna dal Padre. - Oppure vuol dire che il Figlio è capace di essere mandato, per il fatto stesso che è generato dall'eternità.
2. Se una Persona divina comincia a trovarsi in qualcuno in una maniera nuova, o viene ad essere posseduta nel tempo, ciò non deve attribuirsi a una sua mutazione, ma a una mutazione della creatura: a quel modo che Dio a cominciare dal tempo si denomina Signore, per mutazione delle creature (passate dal nulla all'esistenza).
3. Missione non solo implica derivazione da un principio, ma stabilisce anche un termine temporale di tale processione. Quindi il termine missione è soltanto temporale. - O (possiamo dire che) missione include la processione eterna e le aggiunge qualcos'altro, cioè l'effetto temporale: perché la relazione della Persona divina al suo principio non può essere che dall'eternità. Quindi la processione può chiamarsi doppia, cioè eterna e temporale: non perché si raddoppi la relazione al principio, ma il raddoppiamento avviene nel termine che è insieme temporale ed eterno.

### ARTICOLO 3

#### **Se la missione invisibile di una Persona divina avvenga soltanto per il dono della grazia santificante**

SEMBRA che la missione invisibile di una Persona divina non avvenga soltanto per il dono della grazia santificante. Infatti:

1. La missione di una persona divina corrisponde alla donazione della medesima. Se dunque la Persona non vien mandata se non per il dono della grazia santificante, non sarà la Persona divina ad essere donata, ma solo i suoi doni. E questo è l'errore di coloro i quali dicono che non ci viene dato lo Spirito Santo, ma i suoi doni.
2. La preposizione secundum (per) indica un rapporto di causa. Ora, la grazia non è la causa per cui noi abbiamo la Persona divina, ma, al contrario la Persona divina è la causa per cui noi abbiamo la grazia, conforme sta scritto: "la carità divina si è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato". Perciò non è esatto affermare che la Persona divina è mandata per il dono della grazia santificante.
3. S. Agostino insegna che il Figlio "si dice inviato, quando è percepito nel tempo dalla nostra mente". Ma il Figlio è conosciuto non solo per la grazia santificante, ma anche per le grazie gratis date, come la fede e la scienza. Perciò la Persona divina non ci è data solamente per il dono della grazia santificante.

4. Rabano Mauro dice che lo Spirito Santo fu dato agli Apostoli per compiere dei miracoli. Ora, questo non è un dono di grazia santificante, ma di grazia gratis data. Perciò la Persona divina non è data soltanto per il dono della grazia santificante.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino che nel tempo "lo Spirito Santo procede per santificare le creature". Ora, la missione è processione nel tempo. E poiché la santificazione della creatura non avviene se non per la grazia santificante, ne segue che la missione invisibile della Persona divina si ha in modo esclusivo per la grazia santificante.

RISPONDO: Ad una Persona divina spetta di essere inviata, perché può cominciare ad essere in un modo nuovo in qualcuno; e di essere donata perché può venire in possesso di qualcuno. Ora, senza la grazia santificante non si ha né l'una né l'altra di queste due cose. Dio infatti si trova comunemente in tutte le cose per essenza, per potenza e per presenza, come causa negli effetti che partecipano della sua bontà o perfezione. Al di sopra di questo modo comune ce n'è uno speciale riservato per le creature ragionevoli, nelle quali Dio è presente come la cosa conosciuta è in chi conosce, e la cosa amata in chi ama. E siccome la creatura ragionevole conoscendo e amando, con la sua operazione raggiunge Dio medesimo, si dice, proprio per questo suo modo speciale di essere, che Dio non solo è nella creatura ragionevole, ma anche che abita in essa come in un suo tempio. Quindi nessun altro effetto, fuori della grazia santificante, può motivare la presenza di una Persona divina in un modo nuovo nella creatura ragionevole. Dunque soltanto per la grazia santificante la Persona divina è mandata e procede nel tempo. - Così pure noi diciamo di avere o possedere solo quelle cose di cui possiamo usare e godere a nostro piacimento. Ora, il poter godere di una Persona divina si ha soltanto mediante il dono della grazia santificante. - E con questo medesimo dono della grazia santificante si riceve lo Spirito Santo, che viene ad abitare nell'uomo. Perciò lo stesso Spirito Santo viene così dato ed è inviato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per il dono della grazia santificante la creatura ragionevole viene elevata non solo fino ad usare liberamente del dono creato (che è la grazia), ma anche a fruire della stessa Persona divina. Perciò la missione invisibile avviene per il dono della grazia santificante, e tuttavia viene data anche la Persona divina.

2. La grazia santificante dispone l'anima a ricevere la Persona divina; ed è precisamente questo che si vuole affermare quando si dice che lo Spirito Santo si dà per il dono della grazia santificante. Tuttavia il dono della grazia viene dallo Spirito Santo; pensiero che viene espresso da quelle parole: "la carità divina si è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo".

3. Sebbene il Figlio possa essere conosciuto da noi anche per altre sue opere, tuttavia egli non a motivo di esse abita in noi ed è posseduto da noi.

4. L'operazione dei miracoli serve a manifestare la grazia santificante, come il dono della profezia e qualsiasi altra grazia gratis data. Perciò S. Paolo chiama quest'ultima "manifestazione dello Spirito". Si dice dunque che agli Apostoli fu dato lo Spirito Santo per fare miracoli, perché fu loro data la grazia santificante accompagnata dal corrispondente segno manifestativo. - Se invece (a qualcuno) venisse dato solo questo segno manifestativo della grazia, senza la grazia santificante, non si potrebbe dire senz'altro che (gli) è stato dato lo Spirito Santo; ma si dovrebbe aggiungere qualche specificazione, come si fa quando si dice che a qualcuno è dato lo spirito profetico o taumaturgico, in quanto gli è stato concesso dallo Spirito Santo il potere di profetare o di operare miracoli.

#### ARTICOLO 4

##### **Se il Padre possa essere inviato**

SEMBRA che anche il Padre possa essere inviato. Infatti:

1. Per una Persona divina essere inviata corrisponde a essere data. Ma il Padre dà se stesso; perché non lo si potrebbe avere se egli stesso non si desse. Dunque si può dire che il Padre invia se stesso.

2. Una Persona divina è inviata in quanto abita in noi per la grazia. Ma per la grazia abita in noi tutta la Trinità, poiché sta scritto: "Verremo a lui, e faremo dimora presso di lui". Quindi tutte le Persone divine sono inviate.

3. Ciò che conviene a una Persona conviene a tutte, eccetto le nozioni e le persone. Ora, missione non indica né una persona e neppure indica una nozione, poiché le nozioni sono cinque sole, come si è spiegato. Quindi qualsiasi persona può essere inviata.

IN CONTRARIO: S. Agostino fa osservare che "solo del Padre mai si legge che sia stato mandato".

RISPONDO: Missione nel suo concetto implica processione da altri; e in Dio, come fu detto, implica processione di origine. Quindi in nessun modo può essere inviato il Padre che non deriva da altri; ma soltanto il Figlio e lo Spirito Santo, i quali derivano da altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Se col termine dare si vuole esprimere la spontanea comunicazione di qualcosa, si può dire che il Padre dà se stesso, perché con liberalità si offre alla fruizione delle creature. Se invece (col dare) si vuole esprimere l'autorità del donatore sul dono, allora l'essere dato come l'essere mandato, parlandosi di Dio, spetta soltanto a una Persona che deriva da un'altra.

2. La produzione della grazia spetta anche al Padre, che per la grazia abita in noi come il Figlio e lo Spirito Santo; tuttavia, siccome egli non deriva da altri, non si può dire che è inviato. È quanto insegna S. Agostino: "il Padre non si dice inviato quando nel tempo da qualcuno viene conosciuto; perché egli non ha uno da cui possa procedere".

3. La missione, poiché implica l'idea di processione dell'inviato dal mandante, include nel suo significato anche nozione, non in particolare, ma in genere, in quanto cioè essere da altri è comune a due nozioni.

## ARTICOLO 5

### **Se il Figlio possa essere inviato in modo invisibile**

SEMBRA che il Figlio non possa essere inviato in modo invisibile. Infatti:

1. La missione di una Persona divina avviene attraverso i doni di grazia. Ma tutti questi doni appartengono allo Spirito Santo, poiché sta scritto: "Tutti questi effetti li produce l'unico e medesimo Spirito". Dunque la missione invisibile non conviene che allo Spirito Santo.

2. La missione di una Persona divina avviene per il dono della grazia santificante. Ma i doni che perfezionano l'intelletto non sono doni di grazia santificante; perché si possono avere anche senza la carità, come dice S. Paolo: "E se avessi il dono della profezia, e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e se avessi tutta la fede, sì da trasportare le montagne, e poi mancassi di carità, non sarei nulla". Perciò, siccome il Figlio procede come Verbo mentale, sembra che egli non debba essere inviato in modo invisibile.

3. La missione di una Persona divina, come si è spiegato sopra, è una specie di processione. Ora, la processione del Figlio è diversa da quella dello Spirito Santo. Perciò, se ambedue sono mandati, ne è diversa anche la missione. E così o l'una o l'altra è superflua, perché una sola è sufficiente per santificare le creature.

IN CONTRARIO: È detto della Sapienza divina: "Mandala giù dal cielo tuo santo, e dal trono della tua gloria".

RISPONDO: Per la grazia santificante tutta la Trinità dimora nell'anima, secondo la parola del Cristo: "Verremo a lui, e faremo dimora presso di lui". Ora, la missione di una Persona divina presso qualcuno mediante la grazia invisibile, sta a indicare un nuovo modo di inabitazione della medesima, e la sua origine da altra Persona. Quindi, siccome tanto al Figlio che allo Spirito Santo conviene di inabitare per la grazia e di derivare da altri, tutti e due possono essere mandati invisibilmente. Il Padre invece, sebbene possa anch'egli inabitare per la grazia, tuttavia non può derivare da altri, e quindi neppure può essere mandato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutti i doni, perché doni, si attribuiscono allo Spirito Santo, per il fatto che egli, come si è detto, in quanto Amore è il primo dono; tuttavia alcuni doni, a motivo di quanto hanno di speciale, si appropriano al Figlio, e sono quelli che riguardano l'intelletto. E in vista di tali doni si ha la missione del Figlio. Perciò S. Agostino insegna che in modo invisibile il Figlio "allora è mandato a ciascuno, quando da ciascuno viene conosciuto e percepito".

2. L'anima mediante la grazia diviene conforme a Dio. Quindi perché (si possa dire che) una Persona divina è inviata mediante la grazia a una creatura, è necessario che quest'ultima per qualche dono di grazia diventi simile alla Persona divina inviata. Ora, poiché lo Spirito Santo è Amore, mediante il dono della carità l'anima diventa simile a lui: quindi in vista del dono della carità si ha la missione dello Spirito Santo. Invece il Figlio è Verbo, ma non un verbo qualunque, bensì un verbo che spira l'Amore: cosicché S. Agostino può affermare: "Il Verbo di cui ragioniamo è una cognizione piena di amore". Quindi il Figlio non è inviato per un perfezionamento qualsiasi dell'intelletto: ma solo per quell'insegnamento da cui prorompe l'amore, come dice la Scrittura: "chiunque ha udito il Padre ed ha appreso, viene a me"; e altrove: "un fuoco divampò nelle mie considerazioni". Per questo S. Agostino espressamente afferma: "il Figlio è mandato quando da qualcuno è conosciuto e percepito"; e qui percezione indica una certa cognizione sperimentale. E questa propriamente viene chiamata sapienza, quasi sapida scientia, (ossia scienza gustosa), come sta scritto: "la sapienza della dottrina corrisponde al suo nome".

3. La missione, come si è detto sopra, importa l'origine della Persona inviata e la sua inabitazione per la grazia, perciò se parliamo delle missioni considerando le origini che esse implicano, la missione del Figlio si distingue da quella dello Spirito Santo, come la generazione si distingue dalla spirazione. Se invece si considera la produzione della grazia, le due missioni hanno in comune la stessa radice che è la grazia, ma si distinguono quanto agli effetti della medesima, che sono rispettivamente l'illuminazione dell'intelletto e l'eccitazione degli affetti. Anche per questo è evidente che l'una non può stare senza l'altra: perché né l'una né l'altra missione può aver luogo senza la grazia santificante, né una Persona può separarsi dall'altra.

## ARTICOLO 6



## **Se la missione invisibile sia diretta a tutti coloro che sono in grazia**

SEMBRA che la missione invisibile non sia diretta a tutti coloro che sono in grazia. Infatti:

1. I Padri dell'Antico Testamento erano partecipi della grazia santificante. Ma, come pare, a loro non fu diretta la missione invisibile, infatti sta scritto: "Lo Spirito Santo non era ancora stato dato, perché Gesù non era ancora stato glorificato". Dunque la missione invisibile non è diretta a tutti quelli che sono in grazia.
2. Il progresso nella virtù non si ha senza la grazia. Ora, la missione divina non può dipendere dal progresso nella virtù: perché essendo questo continuo, e dato che la carità ora cresce, e ora diminuisce, anche la missione sarebbe in continuo movimento. Dunque la missione invisibile non è diretta a tutti quelli (che vengono resi) partecipi della grazia.
3. Cristo e i beati hanno la pienezza della grazia. Ma evidentemente non viene indirizzata ad essi questa missione, perché la missione si indirizza a chi è distante; mentre Cristo come uomo ed i beati sono perfettamente uniti a Dio. Quindi la missione invisibile non è indirizzata a tutti i partecipi della grazia.
4. I Sacramenti della nuova legge contengono la grazia. Eppure nessuno dice che ad essi sia diretta la missione invisibile. Perciò non a tutto ciò che ha la grazia viene diretta la missione invisibile.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna che la missione invisibile vien fatta per santificare la creatura. Ora ogni creatura che ha la grazia è da essa santificata. Dunque a ognuna di queste creature è diretta la missione invisibile.

RISPONDO: Come già si è spiegato, la missione importa nel suo concetto che l'inviato, o incominci ad essere dove prima non era, come avviene tra le creature, oppure incominci ad essere in un modo nuovo dove già prima si trovava: in questo secondo senso si attribuisce alle Persone divine. Perciò (per conoscere chi è) colui al quale è indirizzata la missione, bisogna considerare due cose: (se esiste) l'inabitazione mediante la grazia, e un qualche rinnovamento causato dalla grazia. La missione invisibile è diretta precisamente a tutti coloro nei quali ci sono queste due cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La missione invisibile fu diretta anche ai Padri dell'Antico Testamento. Difatti insegna S. Agostino che il Figlio, come inviato invisibile, "viene ad essere negli uomini o con gli uomini; e questo era già avvenuto anche prima nei Patriarchi e nei Profeti". Perciò quelle parole "lo Spirito non era ancora stato dato", si devono intendere di quella donazione che fu fatta nel giorno di Pentecoste, accompagnata da segni visibili.
2. Anche per il progresso nella virtù e per l'aumento della grazia avviene la missione invisibile. Dice infatti S. Agostino che il Figlio, "allora viene inviato, quando da qualcuno viene ad essere conosciuto e percepito, per quel tanto che può essere conosciuto e percepito secondo la capacità dell'anima che progredisce o che ha raggiunto la perfezione in Dio". Tuttavia la missione invisibile avviene principalmente per quell'aumento di grazia che si produce quando uno si eleva a nuovi atti o ad un nuovo stato di grazia; quando uno, p. es., giunge a fare miracoli o a profetare, oppure quando in fervore di carità si espone al martirio, o rinuncia a quanto possiede, o mette mano a qualsiasi altra opera straordinaria.
3. Ai beati fu diretta la missione invisibile all'inizio della loro beatitudine. In seguito avviene ancora nei loro riguardi questa missione invisibile, non per una intensificazione della grazia, ma a motivo di nuove rivelazioni che vengono loro fatte: questo avverrà fino al giudizio finale. Si tratta quindi di un aumento estensivo della grazia. - Al Cristo (come uomo) la missione invisibile fu diretta all'inizio del suo concepimento, e mai più in seguito; poiché fin dall'inizio del suo concepimento fu colmato di sapienza e di grazia.
4. Nei Sacramenti della nuova legge la grazia c'è in modo strumentale, come la forma di un'opera può trovarsi nello strumento che si usa per produrla, cioè quasi di passaggio, dall'agente al paziente. Ora, la missione è diretta soltanto al termine. Perciò la missione della Persona divina non viene indirizzata ai Sacramenti, ma a coloro che attraverso i Sacramenti ricevono la grazia.

## ARTICOLO 7

### **Se si possa attribuire allo Spirito Santo una missione visibile**

SEMBRA che allo Spirito Santo non si possa attribuire una missione visibile. Infatti:

1. Il Figlio, in quanto visibilmente inviato, è detto minore del Padre. Ma dello Spirito Santo non si trova mai affermato che sia minore del Padre. Dunque egli non può dirsi inviato in modo visibile.
2. La missione visibile richiede l'assunzione di qualche creatura, la missione del Figlio, p. es., fu fatta mediante l'incarnazione. Ora lo Spirito Santo non ha

mai assunto creature visibili. Quindi non si può dire che egli si trovi in modo speciale in alcune creature visibili piuttosto che nelle altre, escluso il caso che si tratti di segni; come sono i Sacramenti e le figure dell'antica legge. Dunque o si nega che lo Spirito Santo sia inviato visibilmente: o si viene ad affermare che la sua missione visibile avviene mediante tutte queste cose.

3. Ogni creatura visibile è un effetto che manifesta tutta la Trinità. Perciò mediante le creature visibili non si manifesta lo Spirito Santo più di un'altra Persona.

4. Il Figlio fu inviato mediante la più nobile delle creature visibili, cioè mediante la natura umana. Se dunque lo Spirito Santo fosse stato inviato visibilmente, avrebbe dovuto esserlo mediante una creatura ragionevole.

5. Secondo S. Agostino, le cose visibili compiute per virtù divina vengono prodotte per ministero di angeli. Se dunque apparvero (soprannaturalmente) delle immagini visibili, ciò fu per opera degli angeli. In tal caso sono inviati gli angeli, non già lo Spirito Santo.

6. Se lo Spirito Santo è mandato visibilmente, ciò non si fa che per manifestare la missione invisibile, essendo le cose visibili manifestatrici di quelle invisibili. Perciò a coloro ai quali non è stata diretta la missione invisibile, non si dovrebbe neppure indirizzare quella visibile: e al contrario questa dovrebbe essere diretta a tutti quelli, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, ai quali era stata indirizzata la missione invisibile; cosa questa evidentemente falsa. Dunque non deve dirsi che lo Spirito Santo è inviato in maniera visibile.

IN CONTRARIO: La Scrittura afferma che lo Spirito Santo discese sotto forma di colomba sopra il Signore dopo il suo battesimo.

RISPONDO: Dio provvede a tutte le cose secondo il modo proprio di ciascuna. Ora, come si è detto sopra, è connaturale all'uomo giungere alle cose invisibili per mezzo di quelle visibili: perciò era necessario che le cose invisibili di Dio fossero mostrate all'uomo mediante quelle visibili. Quindi come Dio, servendosi di certi indizi tratti dalle cose visibili, ha manifestato agli uomini in qualche modo se stesso e le eterne processioni delle Persone; così era giusto manifestasse le missioni invisibili delle Persone divine per mezzo di creature visibili. - Diverse però dovevano essere le manifestazioni del Figlio e dello Spirito Santo. Infatti allo Spirito Santo, che procede come Amore, spetta di essere il dono della santificazione; al Figlio invece, che è principio dello Spirito Santo, spetta di essere l'Autore di questa stessa santificazione. Perciò il Figlio fu mandato visibilmente come Autore della santificazione: lo Spirito Santo invece come testimonianza di questa santificazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Figlio unì a sé in una unità di persona la creatura visibile in cui apparve, fino al punto che quanto si dice di tale creatura si può attribuire al Figlio di Dio. Quindi a motivo della natura che ha assunto, del Figlio si dice che è minore del Padre. Lo Spirito Santo invece, non assunse in una unità di persona la creatura in cui apparve, sicché a lui si possa attribuire quanto si predica di essa. Quindi non si può dire minore del Padre a motivo di questa creatura visibile.

2. La missione visibile dello Spirito Santo non è stata una visione immaginaria, come quella profetica. Perché, come spiega S. Agostino: "la visione profetica non fu presentata agli occhi del corpo per mezzo di forme corporali; ma avvenne nello spirito per mezzo di immagini spirituali tratte dai corpi: invece la colomba e le lingue di fuoco furono viste con gli occhi del corpo da quanti le videro. Né lo Spirito Santo ebbe con quelle apparizioni lo stesso rapporto che il Figlio ha con la pietra, in quel passo in cui si dice: la pietra era Cristo. Infatti quella famosa pietra esisteva già in natura e per la sua funzione particolare fu denominata Cristo, di cui era una figura: invece la colomba e il fuoco furono formati lì per lì per significare lo Spirito Santo. Sembrano piuttosto simili alla fiamma che apparve a Mosè nel roveto, o alla colonna che guidava il popolo nel deserto, e ai fulmini e ai tuoni che si udirono quando sul monte fu data la legge: perché le apparizioni di queste cose corporee ebbero luogo soltanto per significare qualche cosa per poi scomparire". - È chiaro dunque che la missione visibile non avviene né per le visioni profetiche, essendo esse immaginarie e non corporee, e neppure per i segni sacramentali sia del Vecchio che del Nuovo Testamento; poiché in questi casi, sono prese come segni cose preesistenti. Mentre lo Spirito Santo si dice che fu inviato visibilmente in quanto fu manifestato mediante alcune creature formate espressamente per indicarlo.

3. Quantunque tutta la Trinità abbia formato quelle creature visibili, tuttavia le ha formate per mostrare l'una o l'altra Persona in particolare. Difatti come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo vengono indicati con diversi nomi, così essi poterono essere manifestati mediante cose diverse, benché tra loro non ci sia separazione né diversità alcuna.

4. Come si è già detto, era giusto che la persona del Figlio fosse presentata come Autore della santificazione: perciò era necessario che la sua missione visibile avvenisse mediante una creatura ragionevole, capace di azione e di santificazione. Invece indizio di santificazione poteva essere qualsiasi altra creatura. E non era necessario che la creatura visibile formata a questo scopo fosse assunta dallo Spirito Santo in unità di persona, non essendo stata assunta per agire, ma solo per significare. - E anche per questo non c'era bisogno che durasse, dopo aver compiuto la sua funzione.

5. Quelle creature visibili furono formate per ministero di angeli, non per manifestare la loro persona, ma quella dello Spirito Santo. Tuttavia, siccome lo Spirito Santo si trovava in quelle creature visibili come la cosa rappresentata si trova nel segno corrispondente, perciò si dice che per mezzo di esse fu mandato visibilmente lo Spirito Santo e non un angelo.

6. Non si richiede che la missione invisibile si manifesti sempre esternamente mediante un segno visibile: perché, come osserva S. Paolo "le manifestazioni dello Spirito vengono concesse per utilità" della Chiesa. E tale utilità consiste nella conferma e nella propagazione della fede mediante

segni sensibili. E ciò avvenne in modo speciale in Cristo e negli Apostoli, come dice la Scrittura: "(la salvezza,) annunciata prima dal Signore, è stata confermata in mezzo a noi da quelli che l'avevano udita". Perciò la missione visibile dello Spirito Santo giustamente fu diretta in modo particolare a Cristo, agli Apostoli e ad alcuni Santi dei primi tempi sui quali in certa maniera si stava fondando la Chiesa; in modo però che la missione visibile diretta al Cristo manifestasse la missione invisibile fatta a lui, non allora, ma all'inizio del suo concepimento. Nel battesimo di Cristo si compì la missione visibile sotto forma di colomba, animale prolifico, per dimostrare che Cristo aveva il potere di conferire la grazia mediante la rigenerazione spirituale; onde la voce del Padre proclamò: "questo è il mio Figlio diletto", per indicare che altri sarebbero stati rigenerati a immagine dell'unigenito. Nella trasfigurazione (la missione visibile avvenne) sotto forma di nube splendente per dimostrare la sovrabbondanza della sua dottrina; onde fu intimato: "ascoltate". Agli Apostoli poi fu diretta (la missione visibile dello Spirito Santo) sotto forma di alito per indicare il conferimento della potestà di ordine nell'amministrazione dei Sacramenti; onde fu loro detto: "a chi rimetterete i peccati, saranno rimessi"; e sotto forma di lingue di fuoco per indicare il magistero della dottrina; onde sta scritto: "incominciarono a parlare in varie lingue". - Non era invece opportuno che ai Padri dell'antico Testamento fosse diretta la missione visibile dello Spirito Santo: perché prima doveva compiersi la missione visibile del Figlio, giacché lo Spirito Santo ha l'ufficio di manifestare il Figlio, come il Figlio il Padre. Vi furono tuttavia apparizioni sensibili delle Persone divine ai Padri del vecchio Testamento. Ma esse non si possono chiamare missioni visibili: perché, secondo S. Agostino, non avvennero per mostrare l'inabitazione di una Persona divina mediante la grazia, ma per indicare qualche altra cosa.

## ARTICOLO 8

### **Se una Persona divina sia mandata soltanto da quella da cui eternamente procede**

SEMBRA che una Persona divina sia mandata soltanto da quella da cui eternamente procede. Infatti:

1. S. Agostino afferma che "il Padre non è mandato da nessuno, perché non deriva da nessuno". Se dunque una Persona è mandata da un'altra, deve derivare da essa.
2. Chi manda ha potere sull'inviato. Ma rispetto a una Persona divina non c'è potere: se non a motivo dell'origine. Dunque è necessario che la Persona divina inviata derivi dalla Persona che la manda.
3. Se una Persona divina potesse essere mandata anche da uno dal quale non procede, si potrebbe affermare che lo Spirito Santo è dato dall'uomo quantunque da lui non derivi. Ma questo è contro l'insegnamento di S. Agostino. Dunque una Persona divina non è mandata se non da quella da cui procede.

IN CONTRARIO: Secondo la Scrittura il Figlio è mandato dallo Spirito: "E adesso mi ha mandato il Signore Dio, e il suo Spirito". Ora, il Figlio non deriva dallo Spirito Santo. Dunque una Persona divina può essere mandata anche da quella da cui non procede.

RISPONDO: Su questo punto vi sono diversi pareri. Secondo alcuni, una Persona divina non è mandata se non da quella da cui procede ab aeterno. Secondo questo modo di vedere, i testi in cui si afferma che il Figlio è mandato dallo Spirito Santo, vanno riferiti alla sua natura umana, secondo la quale fu inviato dallo Spirito Santo a predicare. - Invece S. Agostino insegna che il Figlio è mandato da se stesso e dallo Spirito Santo; ed anche lo Spirito Santo viene inviato da se stesso e dal Figlio: cosicché non tutte le Persone divine possono essere mandate ma soltanto quelle che derivano da altre; mentre tutte hanno il potere di inviare.

Le due opinioni hanno qualche cosa di vero. Infatti quando si dice che una Persona è mandata, si indica e la Persona che deriva da un'altra, e l'effetto visibile o invisibile da cui si desume la missione di quella Persona divina. Se dunque la Persona mittente si indica come principio della Persona inviata, allora non qualsiasi Persona manda, ma soltanto quella che è principio della Persona mandata; e in tal senso il Figlio è mandato soltanto dal Padre, lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. Se invece la Persona mittente si considera soltanto come causa degli effetti a cui mira la missione, allora tutta la Trinità manda la Persona inviata. - Da ciò non segue però che anche l'uomo possa dare lo Spirito Santo: perché egli non può causare la grazia.

Così rimangono sciolte le difficoltà.

## Pars Prima Quaestio 044

Questione 44

Questione 44

### La causa prima di tutti gli esseri

Dopo il trattato sulle Persone Divine, rimane da studiare la derivazione delle creature da Dio. Il nuovo trattato abbraccerà tre parti, in modo da prendere in esame: primo, la produzione delle creature; secondo, la loro varietà e molteplicità; terzo, la loro conservazione e il loro governo.

Intorno al primo argomento avremo tre questioni: quale sia la prima causa di tutti gli esseri; quale il loro modo di derivare dalla prima causa; e finalmente sull'inizio della durata delle cose.

Intorno alla prima questione si pongono quattro quesiti: 1. Se Dio sia la causa efficiente di tutti gli esseri; 2. Se la materia prima sia stata creata da Dio, oppure sia un con-principio a lui coordinato e non subordinato; 3. Se Dio sia causa esemplare delle cose, o se invece esistano altri esemplari distinti da lui; 4. Se egli sia causa finale delle cose.

### ARTICOLO 1

#### Se sia necessario che ogni essere sia stato creato da Dio

SEMBRA che non sia necessario che ogni essere sia stato creato da Dio. Infatti:

1. Niente impedisce che si trovi una cosa senza un elemento che non rientra nell'essenza di essa, p. es., un uomo senza bianchezza. Ora, il rapporto di causalità non rientra fra gli elementi essenziali delle cose: poiché molte di esse si possono concepire indipendentemente dalla loro causa. Quindi possono esistere senza di essa. Dunque niente impedisce che vi siano degli esseri non creati da Dio.
2. Una cosa ha bisogno di una causa efficiente proprio per essere. Dunque ciò che non può non essere non ha bisogno di causa efficiente. Ma nessun necessario può non essere: poiché quanto è necessario che ci sia, non può non esistere. Ma siccome tra le cose se ne trovano molte necessarie, è chiaro che non tutti gli esseri vengono da Dio.
3. Se alcune cose dipendono da una data causa, si devono poter fare delle dimostrazioni partendo da essa. Ora, nel campo delle entità matematiche non si possono fare dimostrazioni partendo dalla causa efficiente, come prova Aristotele. Dunque non tutte le cose derivano da Dio come da causa efficiente.

IN CONTRARIO: Dice l'Apostolo: "Da lui e per lui e in lui sono tutte le cose".

RISPONDO: È necessario affermare che ogni cosa, in qualsiasi modo esista, viene da Dio. Se infatti in un essere troviamo una data cosa (soltanto) come partecipata, necessariamente essa deve dipendere causalmente da ciò a cui conviene per essenza; come il ferro (nell'essere) infocato dipende dal fuoco. Ora, abbiamo già dimostrato, trattando della semplicità divina, che Dio è l'essere stesso per sé sussistente. E si è anche dimostrato che di esseri sussistenti ne può esistere uno solo: come se ci fosse la bianchezza sussistente non potrebbe essercene che una, poiché il fatto che ci sono molte bianchezze si deve solo alla pluralità dei soggetti che le ricevono. Rimane vero perciò che tutti gli enti distinti da Dio non sono il loro proprio essere, ma partecipano l'essere. Ed è quindi necessario che tutte le cose, le quali si differenziano secondo una diversa partecipazione dell'essere, così da risultare esistenti in modo più o meno perfetto, siano causate da un solo primo essere, il quale perfettamente è. - Per questo anche Platone disse che prima di ogni moltitudine è necessario ammettere l'unità. E Aristotele afferma che l'essere, il quale è sommamente ente e sommamente vero, è causa di ogni ente e di ogni vero: come ciò che è caldo in sommo grado, è causa di ogni calore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene il rapporto con la propria causa non entri nella definizione dell'ente causato, tuttavia è intimamente connesso con ciò che forma la di lui essenza: poiché dal fatto che una cosa è ente per partecipazione segue che sia causata da altri. Cosicché un tale ente non può esistere se non è causato; come non si dà uomo che non sia risibile. - Tuttavia siccome il venir causato non è proprio nella natura dell'ente come tale, proprio per questo si trova un ente non causato.
2. Alcuni furono spinti da questo ragionamento ad affermare che quanto è necessario non ha causa, come riferisce Aristotele. Ma questa opinione appare chiaramente falsa nelle scienze che fanno uso della dimostrazione, poiché in tali scienze abbiamo delle premesse necessarie che sono causa di conclusioni

anch'esse necessarie. Perciò Aristotele dice che esistono dei necessari, i quali devono a una causa la loro necessità. Dunque la causa agente non si richiede soltanto perché l'effetto è tale che può anche non essere: ma perché l'effetto non sarebbe se non esistesse la causa. Infatti quest'ultima proposizione ipotetica è vera sia che si tratti di cose possibili, sia che si tratti di cose impossibili.

3. Le entità matematiche si prendono per cose astratte se viste nella mente umana, ma non sono astratte nella realtà. Ora, ogni cosa deve avere una causa efficiente secondo che ha l'essere. Quindi sebbene i quanti abbiano (in natura) una reale causa efficiente, tuttavia non cadono sotto la considerazione del matematico per il rapporto che hanno con la causa efficiente. Per questo motivo nelle scienze matematiche niente si dimostra in base alla causa agente.

## ARTICOLO 2

### **Se la materia prima sia stata creata da Dio**

SEMBRA che la materia prima non sia stata creata da Dio. Infatti:

1. Tutto ciò che viene prodotto è composto di un substrato (materiale) e di qualche cosa che ne è il contrapposto, come dice Aristotele. Ma non ci può essere un substrato della materia prima. Dunque la materia prima non è stata prodotta da Dio.
2. Azione e passione sono distinte e contrapposte tra loro. Ora, come il primo principio attivo è Dio, così il primo principio passivo è la materia. Dunque Dio e la materia prima sono due principi distinti e contrapposti tra loro, dei quali l'uno non dipende dall'altro.
3. Ogni causa agente produce effetti a sé somiglianti: orbene, siccome ogni agente agisce in quanto è in atto, ne segue che ogni cosa prodotta è anch'essa in atto in qualche modo. Invece la materia prima, come tale, è soltanto in potenza. Dunque l'esser prodotta è contro la stessa nozione di materia prima.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino: "Tu, o Signore, hai fatto due cose, l'una prossima a te", cioè l'angelo, "l'altra prossima al nulla", cioè la materia prima.

RISPONDO: Gli antichi filosofi s'inoltrarono nel conoscimento della verità un po' per volta e quasi passo per passo. Da principio infatti, essendo per così dire piuttosto grossolani, credevano che non esistessero altro che corpi sensibili. E quelli tra loro che accettavano il moto non lo consideravano se non sotto certi aspetti accidentali, come sarebbe la rarefazione e la condensazione, la fusione e la dissociazione. E, supponendo che la sostanza stessa dei corpi fosse increata, si limitarono a stabilire delle cause per codeste trasformazioni accidentali, quali l'amicizia, la lite, l'intelligenza, o altre cose del genere.

Procedendo oltre, i filosofi distinsero razionalmente la forma sostanziale dalla materia, che ritenevano increata; e capirono che nei corpi avvengono delle trasmutazioni di forme sostanziali. Di queste trasformazioni si stabilivano poi delle cause universali cioè il circolo obliquo per Aristotele, e le idee per Platone.

Ma si osservi che la materia viene coartata dalla forma a una determinata specie; come pure la sostanza di una data specie viene ristretta a un determinato modo di essere dagli accidenti che ad essa si aggiungono, come il sostantivo uomo viene ristretto dall'aggettivo bianco. Gli uni e gli altri perciò considerarono l'ente sotto un aspetto particolare, o in quanto (specificamente) è questo ente, o in quanto è tale ente (determinato dai suoi accidenti). Quindi essi assegnarono alle cose soltanto delle cause efficienti particolari.

Altri finalmente si spinsero a considerare l'ente in quanto ente: e ricercarono la causa delle cose non solo in quanto esse sono queste o sono tali, ma in quanto sono enti. Ora, la causa delle cose in quanto enti deve causarle non solo rendendole tali con i loro accidenti, o queste con le loro forme sostanziali, ma causarle in tutto ciò che in qualsiasi maniera appartiene alla loro concreta esistenza. Quindi è necessario ammettere che anche la materia prima è stata creata dalla causa universale dell'essere.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo parla della produzione particolare che consiste nel succedersi di una forma ad un'altra, sia accidentale che sostanziale: qui invece si parla delle cose in quanto derivano dall'universale principio dell'essere. Dalla quale derivazione neppure la materia è esclusa, sebbene sia esente da quell'altra maniera di produzione.
2. La passione è effetto dell'azione. Cosicché è ragionevole che il primo principio passivo sia un effetto del primo principio attivo: poiché ogni entità imperfetta viene causata da ciò che è perfetto. È infatti necessario che il primo principio sia perfettissimo, come dice Aristotele.
3. Quell'argomento dimostra non che la materia non sia stata creata, ma che non è stata creata senza una forma. Sebbene infatti ogni essere creato sia in atto, non è tuttavia pura attualità. Perciò se tutto quello che appartiene al suo essere è creato, è necessario che sia creato anche quanto in esso vi è di potenziale.

## ARTICOLO 3

### Se la causa esemplare sia qualche cosa di diverso da Dio

SEMBRA che la causa esemplare (delle cose) sia qualche cosa di diverso da Dio. Infatti:

1. L'imitazione conserva la somiglianza con l'esemplare. Le creature invece sono assai distanti dalla somiglianza divina. Dunque Dio non è la loro causa esemplare.
2. Tutto ciò che è per partecipazione si ricollega a qualche cosa che è per essenza, p. es., ciò che è infocato al fuoco, come si è già detto. Ora, quanto si trova nella realtà sensibile, è per partecipazione di qualche specie: come dimostra il fatto che in nessuna cosa sensibile ciò che forma il costitutivo della specie si trova isolatamente, ma agli elementi specifici sono sempre uniti quelli individuali. È dunque necessario ammettere delle specie come esistenti per se stesse, p. es., l'uomo in se stesso, il cavallo in se stesso, e simili. E queste specie si chiameranno gli esemplari. Dunque gli esemplari son cose fuori di Dio.
3. Le scienze e le definizioni mirano direttamente alle specie, non già al loro modo di essere nei singoli individui; perché dei singolari non si dà né scienza né definizione. Dunque ci sono degli enti che sono enti e specie senza trovarsi nei singoli individui. E questi si chiamano gli esemplari. Siamo perciò alla conclusione di sopra.
4. Lo stesso si conclude dalle parole di Dionigi che afferma: "Ciò che è essere in sé, precede ciò che è vita in sé, e ciò che è sapienza in sé".

IN CONTRARIO: L'esemplare s'identifica con l'idea. Ma le idee, al dire di S. Agostino, "sono forme che hanno ragione di principio, contenute nell'intelligenza divina". Dunque gli esemplari delle cose non sono fuori di Dio.

RISPONDO: Dio è causa esemplare di tutte le cose. E si dimostra osservando che l'esemplare è necessario alla produzione di una cosa, perché l'effetto raggiunga una forma determinata: infatti l'artefice produce una data forma nella materia in base all'esemplare al quale s'ispira, sia esso un modello a cui guarda dall'esterno, o un esemplare concepito internamente dall'intelligenza. Ora, è chiaro che le cose prodotte dalla natura ricevono delle forme determinate. E questa determinazione di forme è necessario riportarla, come a prima causa, alla sapienza divina, la quale ha fissato l'ordine dell'universo, che consiste nella varietà delle cose. Perciò è necessario affermare che nella divina sapienza si trovano le essenze di tutte le cose: le quali sopra abbiamo chiamato idee, cioè forme esemplari esistenti nella mente di Dio. E sebbene esse siano molteplici relativamente alle cose, tuttavia non sono in realtà distinte dall'essenza divina, in quanto la somiglianza di questa può essere da più cose diversamente partecipata. Così dunque Dio stesso è la causa esemplare di tutte le cose. - Anche tra gli esseri creati però alcuni possono dirsi esemplari o modelli di altri, in quanto certe cose somigliano a certe altre, o secondo una medesima specie, ovvero per un'analogia di imitazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene le creature non arrivino secondo la loro essenza a essere simili a Dio con una somiglianza specifica, come l'uomo generato a chi lo genera, tuttavia ne raggiungono la somiglianza mediante la riproduzione dell'idea che Dio ne ha; come un edificio materiale somiglia a quello che si trova nella mente dell'architetto.
2. È nel concetto stesso di uomo l'esistere col corpo; perciò non ci può essere un uomo senza materia. Quindi sebbene quest'uomo individuo esista per una partecipazione della specie (umana), tuttavia non può riportarsi a qualche cosa che sia capace di esistere per se stesso nell'ambito della specie; ma va riportato a una specie trascendente del genere delle sostanze separate. E lo stesso ragionamento vale per gli altri esseri sensibili.
3. Sebbene la scienza e la definizione abbiano per oggetto la realtà, non è affatto necessario che le cose abbiano nella realtà lo stesso modo di essere che hanno nell'intelligenza. Infatti per mezzo dell'intelletto agente si astraggono le specie universali dalle condizioni individuali; ma non è affatto necessario che esistano degli universali separati dai singolari, come cause esemplari di questi.
4. Come spiega anche Dionigi, le espressioni "la vita in se stessa" e "la sapienza in se stessa" talora indicano Dio medesimo, altre volte le perfezioni che anche le cose partecipano: però non indicano mai realtà sussistenti, come le concepivano alcuni antichi filosofi.

## ARTICOLO 4

### Se Dio sia causa finale di tutte le cose

SEMBRA che Dio non sia causa finale di tutte le cose. Infatti:

1. Agire per un fine è proprio di un essere che necessita del fine. Ma Dio di niente ha bisogno. Dunque a lui non si addice operare per un fine.

2. Il fine di una produzione e la forma di ciò che viene prodotto non s'identificano numericamente con la causa agente, come dice Aristotele: poiché fine nella produzione di un essere è la (sola) forma della cosa prodotta. Ora, Dio è la prima causa efficiente di tutte le cose. Dunque egli non può essere il fine delle medesime.
3. Tutte le cose appetiscono il fine. Non tutte invece appetiscono Dio: perché molte neppure lo conoscono. Dunque Dio non è il fine di tutte le cose.
4. La causa finale è la prima tra le cause. Se dunque Dio è causa efficiente e insieme causa finale, ne segue che in lui vi è un prima e un dopo. Il che è assurdo.

IN CONTRARIO: Dice la sacra Scrittura: "Tutte le cose il Signore ha operato per se stesso".

RISPONDO: Ogni agente agisce per un fine: altrimenti dall'operazione non potrebbe risultare un effetto piuttosto che un altro, se non per caso. Ora, l'operante e il soggetto paziente come tale hanno l'identico fine, ma sotto aspetti diversi: infatti ciò che l'agente mira ad imprimere e quello che il paziente è disposto a ricevere è una sola e identica cosa. Ma ci sono degli esseri che nell'imprimere attivamente la propria azione ne ricevono anche (un perfezionamento), e tali sono gli agenti imperfetti: è naturale quindi che essi nell'agire mirino ad acquistare qualche cosa. Ma al primo agente, cioè a Dio, che è pura attualità, non si può attribuire l'operazione fatta per giungere al possesso di un fine; egli invece mira soltanto a comunicare la propria perfezione, che è la sua stessa bontà. E ogni creatura tende a raggiungere la propria perfezione, che è una somiglianza della perfezione e della bontà divina. In tal modo dunque la divina bontà è causa finale di tutte le cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Agire per indigenza non si addice che a un agente imperfetto, il quale è portato a porre attivamente il proprio atto e a subirlo (come un perfezionamento di se stesso). Ma tutto ciò in Dio va escluso. Per conseguenza egli soltanto è sommamente liberale: poiché non agisce per propria utilità, ma solo per la sua bontà.
2. La (nuova) forma dell'essere prodotto può dirsi fine della produzione, solo perché consiste in una imitazione della forma della causa agente, la quale appunto tende a comunicare la propria rassomiglianza. Altrimenti la forma dell'essere generato sarebbe più nobile del generante, essendo il fine cosa più nobile di quanto dispone al fine stesso.
3. Tutte le cose desiderano Dio come loro fine, nell'atto che desiderano qualsiasi bene o con l'appetito intellettuale o col sensitivo o con quello naturale che non è conoscitivo: perché niente riveste il carattere di bene e di desiderabile, se non in quanto partecipa una somiglianza di Dio.
4. Essendo Dio causa efficiente, esemplare e finale di tutte le cose, e derivando da lui anche la materia prima, ne segue che in realtà un identico essere sia causa prima di tutte le cose. Niente però impedisce che in lui si possano riscontrare, per una distinzione di ragione, più cose, alcune delle quali si presentano alla nostra intelligenza come anteriori alle altre.

## Pars Prima Quaestio 045

Questione 45

Questione 45

### Modo di derivare delle cose dal primo principio

Eccoci a trattare del modo di derivare delle cose dal primo principio, vale a dire della creazione.

In proposito poniamo otto quesiti: 1. Che cosa sia la creazione; 2. Se Dio possa creare; 3. Se la creazione sia un'entità reale; 4. Quali cose possano esser create; 5. Se creare appartenga solo a Dio. 6. Se sia opera di tutta la Trinità, ovvero appartenga esclusivamente a una sola Persona; 7. Se nelle cose create vi sia un vestigio della Trinità; 8. Se nelle opere dipendenti dalla natura e dalla volontà si celi un atto creativo.

### ARTICOLO 1

#### Se creare sia produrre dal nulla

SEMBRA che creare non sia produrre dal nulla. Infatti:

1. Insegna S. Agostino: "Fare si dice a proposito di ciò che assolutamente non esisteva, creare invece è costituire una cosa traendola da ciò che già esisteva".
2. La nobiltà di un'azione o di un moto si misura dai termini dei medesimi. Ora l'azione che va dal bene al bene, e da un ente a un altro ente è più nobile di quella che dal nulla porta a qualche cosa. D'altra parte la creazione si presenta come l'azione più alta e fondamentale di tutte le operazioni (transitive). Perciò non può consistere (nel passaggio) dal niente a qualche cosa, ma piuttosto da un essere a un altro essere.
3. La preposizione ex (di o da) indica rapporto di causa, e precisamente di causa materiale; come quando diciamo che una statua è fatta ex aere (di bronzo). Ma il nulla non può essere materia di un ente, né causa di esso in qualsiasi altro modo. Dunque creare non è fare qualche cosa dal nulla.

IN CONTRARIO: La Glossa dice, a proposito del passo: "In principio Dio creò il cielo e la terra", che "creare è fare qualche cosa dal nulla".

RISPONDO: Come si è detto sopra, non si deve considerare soltanto l'emanazione di un essere particolare da una causa determinata, ma anche l'emanazione di tutto l'essere dalla causa universale che è Dio: e questa emanazione la designamo col nome di creazione. Ora, quanto viene prodotto mediante una causa non universale, non preesiste alla causalità stessa: p. es, se un uomo viene generato, è segno che quell'uomo prima non esisteva, ma che è stato prodotto (a partire) da ciò che prima non era un uomo, come una cosa diventa bianca a partire da un soggetto che prima non era bianco. Perciò, se consideriamo l'emanazione di tutto l'essere completo dalla prima causa, è impossibile pensare che vi sia un ente presupposto a questa causalità. Ora il nulla è la stessa cosa che nessun ente. Come dunque la generazione di un uomo parte da quel non-ente che è il non-uomo, così la creazione, che è l'emanazione di tutto l'essere, parte da quel non-ente che è il nulla.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino (nel caso nostro) usa il termine creazione in senso improprio, come quando usiamo il verbo creare per indicare che una cosa viene cambiata in meglio, come quando si dice che uno è creato vescovo. Ma qui non parliamo di creazione in questo senso, bensì come si è spiegato.
2. Le mutazioni ricevono natura e dignità non dal termine di partenza ma da quello di arrivo. Un moto perciò sarà tanto più perfetto e più nobile, quanto è più nobile e alto il termine verso il quale esso tende; sebbene il termine di partenza, contrapposto a quello di arrivo, sia più imperfetto. Così, p. es., la generazione di suo è più nobile e più fondamentale dell'alterazione, per il fatto che la forma sostanziale è più che la forma accidentale: ciò nonostante la mancanza della forma sostanziale, che nella generazione è il termine di partenza, è qualche cosa di più imperfetto del corrispondente termine di partenza dell'alterazione. Così pure, la creazione è operazione più perfetta e più alta della generazione e dell'alterazione, perché il suo termine di arrivo è l'intera sostanza della cosa. Mentre quello che si prende come termine di partenza in realtà non esiste.
3. Quando si dice che una cosa è fatta dal nulla, la preposizione ex (di o da) sta a indicare non la causa materiale, ma la sola successione; come quando si dice che dalla mattina si va facendo mezzogiorno, cioè dopo la mattina viene il mezzogiorno. Tuttavia si osservi che la preposizione da o include la negazione espressa nel termine nulla (p. es.: dal non essere), oppure viene a sua volta inclusa dalla negazione stessa (p. es.: non da un essere). Nel primo caso resta affermata la successione, ed esprime l'ordine della produzione, che s'inizia da un non essere precedente. Se invece, la negazione include la



preposizione, allora la successione viene trascurata, e l'espressione: è fatto dal niente ha questo senso: non è fatto di (o da) qualche cosa; come se uno dicesse: costui parla di niente, perché non parla di qualche cosa. Ebbene, in tutti e due i modi è vero che creare è fare qualche cosa dal nulla. Ma nel primo caso la preposizione da indica successione, come si è detto; nel secondo caso significa rapporto di causa materiale, che però viene negato.

## ARTICOLO 2

### Se Dio una cosa la possa creare

SEMBRA che Dio una cosa non la possa creare. Infatti:

1. Come riferisce Aristotele, i primi filosofi ritenevano, per una verità universalmente accettata da tutti che dal niente niente si produce. Ora, la potenza di Dio non si estende fino ad attuare cose contrarie ai primi principi; p. es., Dio non potrebbe fare che il tutto non sia maggiore della parte, o che l'affermazione e la negazione (di una data cosa) siano ugualmente vere. Dunque Dio non può fare una cosa dal nulla, cioè creare.
2. Se creare è fare qualche cosa dal nulla, esser creato è un certo esser fatto o divenire. Ma ogni divenire è un mutare. Dunque la creazione è una mutazione. Ma ogni mutazione appartiene a un soggetto, come si vede dalla definizione del moto: il moto è l'atto di un essere che è in potenza. Perciò non è possibile che Dio faccia una cosa dal nulla.
3. Ciò che è stato fatto è necessario che una volta sia stato in divenire. Ma non si può dire che nello stesso istante la creatura venga fatta e sia già fatta: perché una sostanza che si sta facendo ancora non è, e quella che è fatta già esiste; altrimenti nello stesso istante una cosa esisterebbe e non esisterebbe. Se dunque una cosa vien fatta, il suo venir fatto precede l'essere già fatto. Ma questo non è possibile se non preesiste un soggetto, nel quale si operi il divenire stesso. Dunque è impossibile che una cosa sia fatta dal nulla.
4. Non si può percorrere una distanza infinita. Ora tra l'essere e il niente c'è una distanza infinita. Dunque non è possibile che una cosa venga prodotta dal nulla.

IN CONTRARIO: Si dice nella Genesi: "In principio Dio creò il cielo e la terra".

RISPONDO: Non solo non è impossibile che Dio crei una cosa, ma è necessario affermare che tutte le cose sono state create da Dio, come risulta da quanto precede. Difatti chi produce una cosa da un'altra, non produce, con la sua operazione, quanto è presupposto dall'operazione stessa: così l'artigiano costruisce con i prodotti della natura, p. es., con il legno e col rame, che non sono causati dall'operazione dell'arte ma dalla natura. E la stessa natura produce le cose naturali solo quanto alla forma, ma presuppone la materia. Se dunque Dio non potesse operare senza qualche prerequisito, ne verrebbe che quel presupposto non sarebbe causato da lui. Invece sopra si è dimostrato che niente può esistere nella realtà, che non sia creato da Dio, il quale è causa universale di tutto l'essere. Perciò è necessario affermare che Dio produce le cose dal nulla.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I primi filosofi, come si è già detto, non consideravano altro che la derivazione di determinati effetti dalle loro cause particolari, le quali necessariamente presuppongono qualche cosa alla loro azione: per questo si aveva tra loro la comune persuasione che dal niente niente deriva. Ma l'assioma non è al suo posto quando si tratta della prima emanazione della realtà dal primo principio universale delle cose.
2. La creazione è una mutazione soltanto se considerata nel nostro modo d'intendere. E in realtà il concetto di mutazione implica che una stessa cosa si trovi a un certo momento in condizioni diverse da quelle di prima: infatti talora non si tratta che di un identico essere attuale il quale viene a trovarsi successivamente in condizioni diverse, come nelle mutazioni di quantità, di qualità e di luogo; altre volte invece l'essere identico è solo potenziale, come nelle mutazioni sostanziali, soggetto delle quali è la materia. Ma nella creazione, per mezzo della quale si produce l'intera sostanza dell'essere, non è possibile determinare qualche cosa che a un dato momento possa trovarsi in condizioni diverse da quelle di prima, altro che per gioco della nostra intelligenza; come se uno supponesse che una data cosa, prima non esistente affatto, venga all'esistenza in un secondo momento. Ma poiché azione e passione s'identificano nell'unica realtà del moto o mutazione, e differiscono soltanto per le opposte relazioni, come dice Aristotele, se togliamo il moto non troveremo nel creatore e nella creatura altro che relazioni diverse. - Ma poiché il modo di esprimersi segue il modo d'intendere, come già si disse, la creazione noi la esprimiamo alla maniera delle mutazioni, e per questo si dice che creare è fare qualche cosa dal nulla. Però in questo caso fare ed esser fatto son termini più appropriati che mutare ed esser mutato: perché fare e venir fatto esprimono direttamente la relazione della causa al suo effetto, e dell'effetto alla causa, e solo indirettamente implicano l'idea di mutazione.
3. Per quanto viene prodotto senza (le fasi successive del) moto, venir fatto ed essere già fatto sono tutt'uno: sia che la produzione si presenti quale termine di un moto, come l'illuminazione (difatti un oggetto è subito illuminato nello stesso istante che viene illuminato); sia che non si presenti come termine di un moto, così, p. es., un verbo mentale nell'istante che si forma è già formato. E in tali casi ciò che viene fatto, (semplicemente) è: ma quando si dice che vien fatto si vuol dire solo che deriva da altri, e che prima non esisteva. Quindi siccome la creazione avviene senza moto, una cosa nel medesimo istante che viene creata è già creata.
4. L'ultima difficoltà deriva da una falsa supposizione, come se tra il nulla e l'ente ci fosse realmente di mezzo un infinito: il che è evidentemente falso. Ma

questa fallace supposizione nasce dal fatto che si parla della creazione come fosse un passaggio da un termine a un altro.

### ARTICOLO 3

#### **Se la creazione sia un'entità reale nelle creature**

SEMBRA che la creazione non sia un'entità reale nelle creature. Infatti:

1. La creazione al passivo si attribuisce alla creatura, come la creazione all'attivo si attribuisce al Creatore. Ma la creazione all'attivo non è un'entità reale nel Creatore: perché altrimenti ne seguirebbe che in Dio vi sia qualche cosa di temporale. Dunque anche la creazione al passivo non è un qualche cosa nelle creature.

2. Tra Creatore e creatura non ci sono intermediari. Ora, nel parlare della creazione ci si esprime come se questa fosse un che di mezzo tra l'uno e l'altra: infatti essa non è il Creatore, non essendo eterna; e neppure è creatura, perché per lo stesso motivo bisognerebbe ammettere un'altra creazione per mezzo della quale fosse creata; e così all'infinito. Dunque la creazione non è qualche cosa di reale.

3. Se la creazione è qualche cosa di diverso dalla sostanza creata, bisogna che sia un suo accidente. Ma ogni accidente esiste nel suo soggetto. Perciò la cosa creata sarebbe il soggetto della creazione. E così una stessa cosa sarebbe soggetto e termine della creazione. Cosa impossibile: perché il soggetto è prima dell'accidente e sostiene l'accidente; d'altra parte il termine è posteriore all'operazione di cui è termine; e quando esso è raggiunto, cessa l'operazione. Perciò la creazione non è qualche cosa di reale.

IN CONTRARIO: È cosa più difficile produrre tutta la sostanza di una cosa, che produrre la sola sua forma sostanziale o accidentale. Ora, la generazione vera e propria o quella, in senso più vago, che determina la forma sostanziale o accidentale di una data cosa, è un'entità (reale) nel soggetto che viene generato. Dunque con molto maggior ragione la creazione, per mezzo della quale una cosa viene ad essere prodotta in tutta la sua sostanza, è una vera entità nella creatura.

RISPONDO: La creazione determina un'entità nella cosa creata soltanto secondo la categoria della relazione; poiché ciò che è creato non viene prodotto per mezzo di un moto o di una mutazione. Infatti ciò che viene prodotto per mezzo di un moto o di una trasmutazione, vien fatto con qualche cosa di preesistente: il che avviene nelle particolari produzioni di determinati esseri; ma non può questo avvenire nella produzione di tutto l'essere dalla causa universale di tutti gli enti, che è Dio. Perciò Dio, nel creare, produce le cose senza il moto. Ma se da un'operazione vista all'attivo o al passivo togliamo il moto, non rimane che una relazione, come si è detto. Resta dunque stabilito che la creazione nelle creature non è altro che una certa relazione verso il Creatore, causa del proprio essere; come in un effetto verificatosi mediante la mutazione, viene a determinarsi un rapporto con la causa di tale mutamento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per creazione attiva s'intende l'azione di Dio, che poi è la di lui essenza, con in più una relazione verso la creatura. Ma questo rapporto alla creatura non è reale in Dio, ma solo di ragione. Invece la relazione delle creature a Dio è reale, come si è detto sopra, trattando dei Nomi di Dio.

2. Si è visto che la creazione è (da noi) concepita come una mutazione, e la mutazione è in qualche modo tramite tra chi muove e ciò che viene mosso: per questo anche la creazione viene concepita come fosse tramite tra Creatore e creatura. Sta il fatto però che la creazione presa al passivo esiste realmente nella creatura ed è creatura. Ma non è necessario che essa venga creata da un'altra creazione: perché le relazioni, siccome dicono ordine a qualche cosa in forza del loro essere stesso, non acquistano il loro rapporto per mezzo di altre relazioni, ma per mezzo di se medesime; come si disse anche sopra, nel trattare dell'uguaglianza delle Persone divine.

3. La creazione, concepita (impropriamente) come mutazione, ha nella creatura il suo termine: ma in quanto realmente è una relazione trova nella creatura soltanto il proprio soggetto, e quindi nell'ordine reale e ontologico la creatura precede la creazione stessa, come un soggetto precede i propri accidenti. La creazione però conserva una certa priorità (rispetto alla creatura) se consideriamo l'oggetto (o il fondamento) della relazione che si vuole esprimere, e che è la dipendenza causale della creatura. E tuttavia non è necessario pensare che la creatura venga creata per tutto il tempo della sua esistenza: perché creazione dice relazione di creatura a Creatore ma unita all'idea di novità o cominciamento.

### ARTICOLO 4

#### **Se esser creati sia proprio dei composti e dei sussistenti**

SEMBRA che non sia proprio (ed esclusivo) dei composti e dei sussistenti essere creati. Infatti:

1. Nel De Causis si afferma: "Prima tra le cose create è l'essere". Ora l'esistenza della cosa creata non è qualche cosa di sussistente. Quindi venir creato non appartiene in modo esclusivo agli esseri sussistenti e composti.

2. Ciò che è creato viene dal nulla. Invece i composti non vengono dal nulla, ma dai loro componenti. Dunque non è ai composti che si addice di essere creati.

3. Nella prima emanazione propriamente viene prodotto quello che nella seconda si presuppone: così, p. es., i prodotti naturali vengono dalla natura, quindi formano alla loro volta il presupposto all'operazione dell'arte. Ora, alle produzioni della natura si presuppone la materia. Dunque la materia è propriamente ciò che vien creato, e non il composto.

IN CONTRARIO: si legge nella Genesi: "In principio Dio creò il cielo e la terra". Ora, il cielo e la terra sono cose composte e sussistenti. Dunque ad esse propriamente conviene di essere create.

RISPONDO: Si è già detto che venir creato è un modo di divenire. Ora, ogni divenire tende a dare l'esistenza a una cosa. Per questo sia divenire che esser creato appartiene propriamente a quelle cose, alle quali spetta di esistere. E questo a rigore spetta agli esseri sussistenti: siano essi semplici come le sostanze separate, o composti come le sostanze corporee. Infatti esistere propriamente conviene solo a ciò che ha l'esistenza; che è quanto dire a ciò che sussiste nel proprio essere. Invece le forme, gli accidenti e altre cose del genere, sono chiamati enti non nel senso che essi stessi hanno l'essere, ma perché per mezzo di essi qualche cosa viene ad essere (in un modo o nell'altro); così, p. es., la bianchezza si dice ente perché per mezzo di essa una sostanza è bianca. Perciò, al dire di Aristotele, l'accidente a tutto rigore non si dovrebbe chiamare ente ma (cosa) dell'ente. Quindi, come gli accidenti, le forme e le altre cose che non sussistono, sono piuttosto coesistenti che enti; così si devono dire piuttosto concreati che creati. Invece le cose che propriamente vengono create sono quelle sussistenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando si afferma che "la prima tra le cose create è l'essere", il termine essere non indica una creatura determinata, ma il lato caratteristico che si ha di mira nella creazione. Infatti una cosa si dice creata per il fatto che è (divenuta) ente (o che esiste), non per il fatto che è tale ente (mediante una data essenza o qualità): poiché la creazione è l'emanazione di tutto l'essere dall'ente universale, come si è spiegato. Quindi quel testo è un'espressione simile a quella di chi dicesse: la prima cosa che si vede è il colore, sebbene ciò che propriamente vediamo sia l'oggetto colorato.

2. Creazione non sta a indicare il costituirsi del composto mediante principi preesistenti; si dice invece che è il composto ad essere creato, per il fatto che esso viene portato all'esistenza assieme a tutti i principi (che lo compongono).

3. Quel ragionamento non prova che viene creata soltanto la materia, ma che la materia esiste solo per creazione. Infatti la creazione è la produzione non della sola materia ma di tutto l'essere.

## ARTICOLO 5

### **Se creare appartenga esclusivamente a Dio**

SEMBRA che non appartenga esclusivamente a Dio creare. Infatti:

1. Secondo Aristotele, è perfetto ciò che può fare qualche cosa di somigliante a se stesso. Ora, le creature immateriali sono più perfette delle creature corporee, le quali possono generare cose a se stesse somiglianti: infatti il fuoco genera il fuoco, e l'uomo genera un altro uomo. Quindi una sostanza immateriale (un angelo) può produrre un'altra sostanza immateriale che le somigli. Ma una sostanza immateriale non può essere prodotta che per creazione; poiché manca in essa la materia dalla quale possa essere prodotta. Dunque qualche creatura può creare.

2. Quanto maggiore è la resistenza da parte di ciò che viene prodotto, tanto maggiore potenza si richiede in chi opera. Ora, oppone certo maggiore resistenza il contrario che il niente. Perciò è opera di maggior potenza fare qualche cosa da un contrario, cosa che tuttavia le creature fanno, che produrre qualche cosa dal nulla. Con più ragione dunque le creature potranno far questo.

3. La potenza di chi opera si misura dalla cosa prodotta. Ora, l'essere creato è cosa finita, come si è dimostrato trattando della infinità di Dio. Dunque per produrre mediante la creazione una cosa creata non si richiede che una potenza finita. Ma avere una potenza finita non è incompatibile con il concetto di creatura. Perciò non è impossibile che una creatura crei.

IN CONTRARIO: S. Agostino dice che né gli angeli buoni né quelli cattivi possono essere creatori di qualche cosa. Molto meno quindi le altre creature.

RISPONDO: Stando a quello che si è detto, è abbastanza evidente a prima vista che l'atto creativo è azione propria soltanto di Dio. In realtà è necessario riferire gli effetti più universali alle cause più universali e primigenie. Ma tra tutti gli effetti il più universale è lo stesso essere. Quindi bisogna che questo sia effetto esclusivo della prima e universalissima causa, che è Dio. E nel libro De Causis si legge, che l'intelligenza, o "anima superiore", non dà l'essere, se non in quanto opera in forza di una mozione divina. Ora nel concetto di creazione rientra la produzione dell'essere stesso e non delle sole sue determinazioni specifiche o numeriche. Quindi è chiaro che la creazione è operazione propria di Dio.

Ora può succedere che a un essere venga concesso di compiere l'operazione che è propria di un altro, non per virtù propria, ma come strumento, agendo in virtù di quell'altro; come l'aria che in virtù del fuoco ottiene la facoltà di riscaldare e di infocare. Per questo motivo alcuni han pensato che, sebbene la creazione sia operazione propria della causa universale, tuttavia una causa subordinata, agendo in forza della causa prima, possa creare. Così Avicenna affermò che la prima sostanza separata, creata (immediatamente) da Dio, ne crea una seconda a sé inferiore, nonché la sostanza della sfera celeste e l'anima di questa; a sua volta la sostanza della sfera celeste crea la materia dei corpi inferiori. Allo stesso modo anche il Maestro (delle Sentenze) dice che Dio può comunicare alla sua creatura la potenza creatrice, in modo che essa possa creare in sott'ordine, non in forza della propria capacità.

Ma la cosa non è ammissibile. Perché la causa seconda strumentale non prende parte all'azione della causa superiore, se non in quanto coopera, mediante una sua peculiarità, a disporre un soggetto all'azione dell'agente principale. Ma se non causasse nulla di ciò che forma la sua peculiarità, il suo impiego nell'azione sarebbe inutile e non ci sarebbe affatto bisogno di determinati strumenti per determinate funzioni. Vediamo invece che la scure tagliando il legno, funzione che le deriva dalla sua forma caratteristica, coopera a produrre la figura della seggiola, che è effetto proprio dell'agente principale (cioè dell'artigiano). Ora l'essere che è l'effetto proprio di Dio nel creare, è il presupposto di ogni altra cosa. Perciò non si può far niente in qualità di disposizione o di strumento per ottenere questo effetto, non dipendendo la creazione da un prerequisito qualsiasi, il quale possa ricevere da una causa strumentale la disposizione a quell'atto. - Quindi non è possibile che una creatura abbia facoltà di creare, né per virtù propria, né come strumento, né per delegazione.

Ed è specialmente fuor di tono affermare che un corpo possa creare: perché nessun corpo agisce senza un contatto o un moto; quindi per agire richiede qualche cosa di preesistente, atto ad essere toccato e mosso; ciò che è incompatibile con l'idea di creazione.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Un essere perfetto, il quale abbia ricevuto una data natura, produce qualche cosa di simile a sé, non già producendo quella natura in modo assoluto, ma imprimendola in qualche soggetto. Quest'uomo infatti non può esser causa della natura umana presa in senso assoluto, perché in tal modo verrebbe ad esser causa di se stesso: ma è causa che la natura umana sia in quest'altro uomo generato. E in tal modo nel suo agire presuppone una determinata materia, dalla quale quest'altro uomo deriva. Ma come l'uomo singolo riceve la natura umana, così qualsiasi ente creato riceve, per così dire, la natura dell'essere: perché Dio soltanto è il suo proprio essere, come sopra fu detto. Quindi nessun ente creato può produrre un altro ente come tale, ma soltanto può causare l'essere in un dato soggetto: perciò si deve presupporre all'operazione, con la quale una creatura produce qualche cosa di somigliante a sé, una qualche entità che fa di una cosa questo dato soggetto. Ora, in una sostanza immateriale non si può presupporre qualche cosa che la costituisce questa qui: perché essa è numericamente determinata in forza della sua forma, dalla quale riceve l'essere, trattandosi di forma sussistente. Perciò una sostanza immateriale non può produrre un'altra sostanza immateriale a sé somigliante per il suo essere (sostanziale); ma può produrne una che le somigli soltanto rispetto a delle perfezioni complementari; come quando affermiamo con Dionigi, che un angelo superiore illumina quello inferiore. In questo modo vi è una paternità anche tra gli esseri celesti, come risulta dalle parole dell'Apostolo: "Dal quale (da Dio Padre) ogni paternità e nei cieli e sulla terra prende nome". Anche da ciò risulta evidente che nessun essere creato può causare senza presupposti. Cosa questa incompatibile con il concetto di creazione.

2. Che una cosa derivi dal suo contrario può succedere in maniera accidentale, come dice Aristotele: ma di suo viene ricavata da un soggetto che è in potenza. Il contrario quindi resiste all'agente, in quanto trattiene la potenzialità da quell'atto, al quale l'agente tende di portarla: così il fuoco tende a portare la materia dell'acqua a un atto che ad esso somiglia; ma trova ostacolo nella forma e nelle disposizioni contrarie, dalle quali la potenza viene come legata perché non sia portata all'atto. E quanto maggiormente la potenza è legata, tanto maggior forza si richiede nell'agente per ridurre in atto la materia. Cosicché maggior potenza si richiede nell'agente, se non preesiste nessuna potenzialità. Allora è chiaro che è opera di maggior potenza produrre qualche cosa dal nulla, che da un'entità contraria.

3. La potenza di chi opera non va misurata soltanto dalla natura del prodotto, ma anche dal modo di produrre: infatti un calore più intenso non solo riscalda di più, ma riscalda anche più celermente. Quindi sebbene creare un effetto finito non manifesti una potenza infinita, tuttavia lo stesso creare dal nulla manifesta un'infinita potenza. Cosa questa già dimostrata sopra. Se infatti si richiede nell'agente tanta maggiore efficacia, quanto la potenza è più lontana dall'atto, bisogna che l'efficacia di chi produce senza presupporre alcuna potenza, quale è l'agente che crea, sia infinita: poiché non esiste confronto tra l'assenza di ogni potenzialità e una qualche potenza, che l'efficacia di un agente naturale presuppone sempre; come (non può esserci confronto) tra il non ente e l'ente. E siccome nessuna creatura ha una potenza o un essere davvero infinito, come si è provato in precedenza, rimane stabilito che nessuna creatura può creare.

#### ARTICOLO 6

##### **Se creare sia proprietà di una sola Persona divina**

SEMBRA che creare sia proprietà di una sola Persona (divina). Infatti:

1. Ciò che precede è causa di ciò che vien dopo; e ciò che è perfetto è causa delle cose meno perfette. Ora, l'emanazione delle Persone divine precede l'emanazione delle creature; ed è anche più perfetta, poiché una Persona divina emana con perfetta somiglianza dal suo principio, mentre la creatura emana con una somiglianza imperfetta. Dunque le processioni delle Persone divine sono causa dell'emanazione delle cose. E quindi creare è proprietà di una Persona.

2. Le Persone divine non si distinguono l'una dall'altra se non per le loro processioni e relazioni. Perciò tutto quello che si attribuisce in diverse maniere

alle varie Persone divine, conviene ad esse in forza delle processioni e delle relazioni. Ora, la capacità di causare le creature si attribuisce alle varie Persone divine in maniere diverse; infatti nel Simbolo della Fede si attribuisce al Padre di essere "Creatore di tutte le cose visibili e invisibili"; del Figlio invece si dice che "per mezzo di lui tutte le cose sono state fatte"; allo Spirito Santo finalmente si attribuisce di essere "Signore e vivificatore". Dunque causare le creature conviene alle Persone secondo le processioni e le relazioni.

3. Se uno rispondesse che la creazione viene considerata in rapporto a un attributo essenziale il quale conviene per appropriazione a una data Persona, non si avrebbe ancora una risposta sufficiente. Perché qualsiasi opera divina viene causata da tutti gli attributi essenziali, cioè dalla potenza, dalla bontà e dalla sapienza: e in tal modo non si può dire che appartenga più all'uno che all'altro. Perciò non si sarebbe dovuto attribuire un determinato modo di causare a una Persona piuttosto che a un'altra, se nel creare le Persone non fossero davvero distinte secondo le relazioni e le processioni.

IN CONTRARIO: Dionigi afferma che "tutti gli attributi causali" son comuni a tutta la divinità.

RISPONDO: Creare propriamente è causare o produrre l'essere delle cose. Ora, siccome ogni operante produce cose a sé somiglianti, si può stabilire quale sia il principio di un'operazione dall'effetto della medesima: difatti a produrre il fuoco non sarà che il fuoco. Quindi a Dio appartiene l'atto creativo in forza del suo essere: e questo non è che la di lui essenza, comune alle tre Persone. E così il creare non è proprietà di una sola Persona, ma opera comune di tutta la Trinità.

Tuttavia le Persone divine hanno un influsso causale sulla creazione in base alla natura delle rispettive processioni. Come abbiamo dimostrato sopra, quando si trattava della scienza e della volontà divina, Dio è causa delle cose per mezzo del suo intelletto e della sua volontà, come l'artigiano nei confronti dei suoi manufatti. Ora, l'artigiano si pone all'opera servendosi di un verbo (parola intima o idea) concepito dall'intelligenza, e spinto da un amore (o inclinazione) della sua volontà verso qualche oggetto. Allo stesso modo anche Dio Padre ha prodotto le creature per mezzo del suo Verbo, che è il Figlio; e per mezzo del suo Amore, che è lo Spirito Santo. E sotto quest'aspetto le processioni delle Persone sono causa della produzione delle creature, in quanto esse includono attributi essenziali, quali la scienza e la volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le processioni delle Persone divine son causa della creazione nel modo che si è detto.

2. Come la natura divina, pur essendo comune alle tre Persone, conviene loro secondo un certo ordine, in quanto il Figlio la riceve dal Padre, e lo Spirito Santo da entrambi; così anche la potenza creatrice, sebbene sia comune alle tre Persone, tuttavia conviene ad esse secondo un certo ordine; infatti il Figlio la riceve dal Padre, e lo Spirito Santo da entrambi. Perciò si attribuisce al Padre di essere Creatore, come a colui che non riceve da altri la potenza creatrice. Del Figlio invece si afferma che "per mezzo di lui tutte le cose sono state fatte", perché egli ha il medesimo potere, ma da altri; infatti la preposizione per suol denotare una causa intermedia, ovvero un principio (che viene) da un principio. Allo Spirito Santo finalmente, che ha questa medesima potenza da entrambi, viene attribuito il dirigere come Signore e vivificare ciò che è stato creato dal Padre mediante il Figlio. - Si può anche dare una spiegazione più generica ricavandola dalla maniera ordinaria di appropriare gli attributi essenziali (alle varie Persone). Infatti, come si disse più sopra, si dà al Padre per appropriazione la potenza, che soprattutto si manifesta nella creazione: perciò si attribuisce al Padre di essere il Creatore. Al Figlio viene riservata la sapienza, per mezzo della quale opera un agente intellettuale: e per questo si dice del Figlio che "per mezzo di lui tutte le cose sono state fatte". Si riserva allo Spirito Santo la bontà, cui appartiene il governare, che conduce le cose ai loro fini rispettivi, e il vivificare: infatti la vita consiste in un certo movimento interiore, il cui primo movente è il fine e il bene.

3. Per quanto ogni opera di Dio derivi da ciascuno dei suoi attributi, tuttavia ogni opera si riporta a quell'attributo col quale ha una naturale affinità: così l'ordine delle cose (si ricollega) alla sapienza, e la giustificazione del peccatore alla misericordia e alla bontà, che tende a diffondersi in maniera sovrabbondante. La creazione invece, che consiste nella produzione della sostanza stessa delle cose, si ricollega alla potenza di Dio.

## ARTICOLO 7

### **Se sia necessario che nelle creature si trovi un vestigio della Trinità**

SEMBRA che non sia necessario che nelle creature si trovi un vestigio della Trinità. Infatti:

1. Una cosa attraverso le sue vestigia può essere oggetto d'indagine. Invece non si può indagare sulla Trinità delle Persone cominciando dalle creature, come più sopra abbiamo osservato. Dunque nelle creature non c'è un vestigio della Trinità.

2. Tutto quello che si trova nelle creature è cosa creata. Se dunque il vestigio della Trinità lo troviamo nelle creature per certe proprietà delle medesime, e se tutte le cose create hanno un tale vestigio, ne segue necessariamente che si trova un vestigio della Trinità anche in ciascuna di quelle proprietà: ma così si andrebbe all'infinito.

3. L'effetto non rappresenta che la propria causa. Ora, la causalità sul creato non si deve alle relazioni che distinguono numericamente le Persone, ma alla natura (divina ad esse) comune. Perciò nelle creature non si trova un vestigio della Trinità.

IN CONTRARIO: "Nelle creature", dice S. Agostino, "appare un vestigio della Trinità".

RISPONDO: Gli effetti somigliano tutti in qualche modo alla loro causa, ma in gradi diversi. Difatti alcuni effetti stanno a rappresentare soltanto l'efficacia della causa, ma non la di lei forma, come (diciamo che) il fumo sta a rappresentare il fuoco; e si dice che una tale maniera di rappresentare è un vestigio; perché il vestigio o traccia serve a mostrare il percorso di un viandante, ma non a conoscere chi egli sia. Altri effetti invece somigliano la causa per una somiglianza di forma, il fuoco prodotto, per es., il fuoco che lo produce, e la statua di Mercurio somiglia Mercurio stesso: questa somiglianza è chiamata immagine.

Ora, le processioni delle Persone si presentano quali atti dell'intelletto e della volontà, come si disse: difatti il Figlio procede come Verbo dell'intelletto divino, e lo Spirito Santo come Amore della volontà. Perciò nelle creature ragionevoli, in cui si trovano volontà e intelligenza, si ha una somiglianza della Trinità, che è immagine, in quanto si riscontra in esse un verbo mentale e un amore che ne deriva.

Invece troviamo in tutte le creature la rappresentazione della Trinità come vestigio, in quanto si trovano in ciascuna creatura degli aspetti, che è necessario attribuire, come a loro causa, alle Persone divine. Infatti ogni creatura sussiste nel proprio essere, ha inoltre una forma che ne determina la specie, e finalmente un ordine verso qualche altra cosa. Allora diciamo, che in quanto essa è una sostanza creata rappresenta la causa o principio: e così indica la Persona del Padre, che è principio senza principio. In quanto poi ha una data forma o specie rappresenta il Verbo; poiché la forma dell'opera d'arte deriva dal verbo mentale dell'artista. Finalmente in quanto la creatura dice ordine o tendenza, offre una somiglianza con lo Spirito Santo, che è Amore: infatti anche l'ordine o attitudine di una creatura verso l'altra deriva dalla volontà del Creatore.

Per questo S. Agostino afferma che in ogni creatura si trova un vestigio della Trinità, e perché "essa è qualche cosa", e perché "è costituita da una specie", e perché "conserva un certo ordine". - A queste tre cose si riducono quei tre elementi elencati nel Libro della Sapienza: numero, peso e misura. Infatti la misura corrisponde alla sostanza delle cose delimitata dai principi delle medesime, il numero corrisponde alla specie, il peso all'ordine. - Si riducono a questo anche gli altri tre termini agostiniani, modo, specie e ordine. - Lo stesso si dica dell'altra distinzione agostiniana tra ciò che costituisce, ciò che distingue e ciò che conviene: poiché ogni cosa rimane costituita in forza della propria sostanza, viene distinta per mezzo della forma, dice convenienza mediante l'ordine. - E a queste si possono facilmente riportare tutte le altre espressioni del genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La somiglianza caratteristica del vestigio si fonda direttamente sugli attributi appropriati (delle diverse Persone), e in tal modo possiamo risalire alla Trinità delle Persone divine, nel modo che si è spiegato.
2. Le creature sono realmente cose sussistenti, nelle quali si possono riscontrare le tre perfezioni che abbiamo indicato. Ma non ne segue di necessità che in ogni elemento esistente in esse, ci siano le tre cose suddette: perché proprio a causa di tali elementi si attribuisce il carattere di vestigio alle realtà sussistenti.
3. Anche le processioni delle Persone sono, in qualche modo, causa e norma direttiva della creazione, come si è spiegato.

## ARTICOLO 8

### **Se nelle opere della natura e dell'arte si nasconda un atto creativo**

SEMBRA che nelle opere della natura e dell'arte si nasconda un atto creativo. Infatti:

1. In ogni opera della natura e dell'arte viene prodotta una forma. Ma questa non può derivare da qualche altro elemento, perché non è composta di materia. Quindi è prodotta dal nulla. Perciò ogni operazione della natura e dell'arte implica una creazione.
2. L'effetto non può essere maggiore della sua causa. Ora negli esseri naturali non troviamo ad agire altro che forme accidentali attive o passive. Dunque la forma sostanziale non deriva dalle operazioni della natura. Perciò non rimane che pensare a una creazione.
3. La natura porta a produrre cose a sé consimili. Invece si trovano in natura degli esseri che non sono prodotti da cose consimili, come è evidente nel caso di quegli animali che nascono dalla putrefazione. Perciò la loro forma non deriva dalla natura, ma da una creazione.
4. Ciò che non viene creato non è una creatura. Se dunque in ciò che è prodotto dalla natura non interviene anche la creazione, ne segue che quanto la natura produce non è una creatura. Il che è eretico.

IN CONTRARIO: S. Agostino distingue dalla creazione l'opera di propagazione che è opera della natura.

RISPONDO: La presente questione è sorta a motivo delle forme. Le quali, secondo alcuni, non sarebbero causate dalla natura, ma esisterebbero già prima

nella materia, poiché le forme vi starebbero come nascoste. - L'idea è nata in essi dal non aver avuto la nozione esatta di materia, non avendo saputo distinguere tra la potenza e l'atto: e così, poiché le forme preesistono potenzialmente nella materia, le considerarono come preesistenti senz'altro.

Altri invece ritenevano che le forme vengono date o causate per creazione da una causa trascendente. E secondo quest'opinione a ogni opera della natura corrisponde un atto creativo. - L'errore loro si deve al non aver avuto la vera nozione della forma. Essi infatti non riflettevano che la forma di un corpo fisico non è una realtà sussistente, ma è solo il (costitutivo) per mezzo del quale le cose sussistono: quindi, siccome il venir prodotto o creato propriamente non appartiene che a una realtà sussistente, come si è dimostrato in precedenza, alle forme non si addice di essere prodotte o create, ma solo di essere concreate.

Quello che propriamente viene prodotto da una causa naturale è il composto, che viene formato dalla materia. Perciò nelle opere della natura non si nasconde una creazione: questa è invece presupposta alla causalità della natura.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le forme incominciano ad essere attuali nel momento che sono prodotti i composti, questo però non significa che esse vengono prodotte direttamente, ma solo indirettamente.
2. Le qualità attive agiscono nella natura in virtù delle forme sostanziali. Quindi un agente naturale non solo produce una cosa che gli somiglia per le qualità, ma anche per la specie.
3. Per la generazione degli animali imperfetti basta quella causa universale che è la virtù dei cieli, e di questi prendono una somiglianza non specifica, ma per così dire analogica: e non è affatto necessario concludere che le loro forme sono create da una causa trascendente. Ma per la generazione degli animali perfetti non basta una causa universale: si richiede una causa appropriata, la quale è un generante in senso univoco.
4. Le operazioni della natura presuppongono sempre delle cause create: per questo, anche le cose prodotte dalla natura sono chiamate creature.

## Pars Prima Quaestio 046

Questione 46

Questione 46

### Inizio della durata delle cose create

Logicamente ora dobbiamo studiare l'inizio della durata delle cose create.

E su tale argomento si pongono tre quesiti: 1. Se le creature siano sempre esistite; 2. Se sia un articolo di fede che le cose hanno avuto principio; 3. In che senso si dica che Dio creò il cielo e la terra in principio.

### ARTICOLO 1

#### Se l'universo sia sempre esistito

SEMBRA che l'universo, che chiamiamo anche mondo, non sia incominciato, ma sia esistito dall'eternità. Infatti:

1. Tutto quello che ha avuto inizio, prima che fosse era cosa capace di venire all'esistenza: altrimenti sarebbe poi stato impossibile che venisse prodotto. Se dunque il mondo ha incominciato ad essere, prima che incominciasse era cosa capace di essere. Ora ciò che ha la capacità di essere non è che materia, la quale è in potenza a quell'essere che si ha mediante la forma, e a quel non essere che si verifica con la privazione. Se dunque il mondo ha incominciato ad esistere, in precedenza era materia. Ma non può esistere materia senza forma: e la materia del mondo con la sua forma non è che il mondo. Perciò il mondo sarebbe esistito prima che incominciasse ad esistere: il che è assurdo.
2. Tutto ciò che ha capacità di sempre esistere, non capita che a un dato tempo esista e che in altro tempo non esista: perché l'estendersi delle capacità di una cosa è legato all'esistenza della medesima. Ora, ogni essere incorruttibile ha la capacità di esistere sempre: infatti non ha la sola capacità di durare per un dato tempo. Perciò nessun essere incorruttibile esiste per un dato tempo soltanto. Invece tutto ciò che incomincia, ora esiste ed ora non esiste. Perciò nessuna realtà incorruttibile ha incominciato ad essere. E nel mondo esistono molte cose incorruttibili, quali i corpi celesti e le sostanze intellettuali. Quindi il mondo non ha incominciato ad esistere (ma è sempre esistito).
3. Nessuna cosa improducibile ha incominciato ad esistere. Ora il Filosofo dimostra che la materia è improducibile; così pure il cielo. Dunque l'esistenza dell'universo creato non ha avuto inizio.
4. Il vuoto è il luogo dove non vi è un corpo, ma dove un corpo può trovarsi. Ora, se il mondo ha incominciato ad essere, nel luogo dove ora si trova il corpo del mondo prima non c'era nessun corpo: e tuttavia poteva trovarvisi, altrimenti ora non vi si troverebbe. Dunque prima del mondo c'era il vuoto: il che è assurdo.
5. Niente può incominciare ad esser mosso, se non perché il motore o il mobile viene a trovarsi adesso in una condizione diversa da quella di prima. Ma se ammettiamo che la creazione si trova ora in una condizione diversa da quella di prima, abbiamo già ammesso il moto. Perciò prima di tutti i moti che hanno un inizio, sarebbe già esistito un moto. Dunque il moto è sempre esistito. E quindi anche il soggetto mobile: perché il moto non ha luogo che in un soggetto.
6. Ogni causa motrice è d'ordine fisico o è dotata di volontà. Ma né l'una né l'altra incomincerà a muovere senza un moto antecedente. Difatti la natura fisica opera sempre allo stesso modo. Perciò se non vi è in precedenza una mutazione o nella natura della causa movente o nel soggetto che viene mosso, non s'inizierà da un agente fisico un movimento, che prima non esisteva. La volontà invece può, senza mutare se stessa, tardare a compiere quello che propone: ma anche questo (suo agire a effetto ritardato) non si ha che in base a un mutamento presente all'immaginazione, almeno per quanto riguarda il tempo. Per es., se uno vuol costruire la casa domani e non oggi, attende un futuro domani, che non è l'oggi; o per lo meno aspetta che passi la giornata di oggi e venga quella di domani; cosa questa che non si ha senza mutazione, poiché il tempo non è che misura del moto. Rimane perciò che prima di ogni moto che ha inizio, esisteva già un moto. Perciò si conclude come sopra.
7. Ciò che si trova sempre all'inizio e al suo termine, non può né cominciare né finire; poiché quello che incomincia non è al suo termine, e quello che finisce non si trova al suo inizio. Ora, il tempo si trova sempre all'inizio e al suo termine: poiché di tutto il tempo non esiste che l'istante, che è termine del passato e inizio del futuro. Perciò il tempo non può né cominciare né finire. E per conseguenza neppure il moto, di cui il tempo è misura.
8. Dio o è prima del mondo soltanto per natura, oppure anche per la durata. Se soltanto per natura, allora siccome Dio esiste da tutta l'eternità, anche il mondo esiste da tutta l'eternità. Se invece è prima per la durata, allora, siccome il prima e il dopo di durata costituiscono il tempo, il tempo sarebbe esistito



prima del mondo, il che è assurdo.

9. Posta una causa adeguata è posto anche l'effetto: difatti la causa dalla quale non segue l'effetto è una causa inefficace, bisognosa di qualche cos'altro per produrre l'effetto. Ma Dio è causa adeguata del mondo: causa finale, a motivo della sua bontà; esemplare, per la sua sapienza; ed efficiente, per la sua potenza; come si dimostrò a suo tempo. Siccome dunque Dio esiste da tutta l'eternità, anche il mondo è esistito dall'eternità.

10. Se un essere ha l'operazione eterna, anche il suo effetto sarà eterno. Ora l'operazione di Dio è la sua stessa sostanza, che è eterna. Perciò anche il mondo è eterno.

IN CONTRARIO: Sta scritto nel Vangelo: "Glorificami, Padre, presso di te, con quella gloria che avevo prima che il mondo fosse"; e nei Proverbi: "Il Signore mi ebbe con sé all'inizio delle sue opere, innanzi che alcuna cosa facesse, da principio".

RISPONDO: Niente all'infuori di Dio è esistito da tutta l'eternità. E questa affermazione non è davvero insostenibile. Infatti abbiamo già dimostrato che causa delle cose è la volontà di Dio. Cosicché tanto è necessario che le cose esistano, quanto è necessario che Dio le faccia oggetto del suo volere: dal momento che la necessità dell'effetto dipende dalla necessità della causa, come dice Aristotele. Ora abbiamo già dimostrato che, assolutamente parlando, non c'è necessità per Dio di volere qualche cosa all'infuori di se stesso. Non è quindi dimostrato che Dio debba volere che il mondo sia sempre esistito. Ma è evidente soltanto che il mondo esiste in quanto Dio vuole che esista: posto che l'esistenza del mondo dipende dalla volontà di Dio come da causa propria. Non è perciò necessario che il mondo sia sempre esistito. E quindi non si può provare con argomenti apodittici.

E neppure gli argomenti portati da Aristotele sono veramente dimostrativi, ma solo in un certo senso: servono cioè a confutare gli argomenti degli antichi filosofi, i quali ammettevano che il mondo avesse avuto inizio in maniera realmente insostenibile. E ciò appare evidente da tre indizi. Primo, dal fatto che sia nei libri sulla Fisica, come in quelli sul Cielo, premette alcune opinioni, cioè quelle di Anassagora, di Empedocle e di Platone, contro i quali porta degli argomenti contrari. - Secondo, dal fatto che in tutti i passi dove parla di questa materia, riporta le sentenze degli antichi: e questo non è l'atteggiamento di chi vuol dimostrare, ma di chi vuol persuadere con argomenti probabili. - Terzo, perché espressamente egli afferma nella Topica, che esistono dei problemi dialettici, sui quali non abbiamo veri argomenti, come la questione "se il mondo sia eterno".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Prima che il mondo esistesse era possibile (ossia era cosa atta ad esistere), ma non in forza di una potenza passiva, qual è la materia, bensì in forza della potenza attiva di Dio. Oppure era possibile, come quando usiamo il termine possibile, non in ordine ad una potenza reale, ma soltanto per l'associabilità dei termini (mondo - esistenza), i quali reciprocamente non si escludono; cioè nel senso che il termine possibile assume quando si oppone ad assurdo, come spiega Aristotele.

2. Ciò che ha la possibilità di esistere sempre, da quando ha ricevuto tale capacità si trova nella condizione di non esistere ora sì e ora no: ma prima di ricevere quella capacità non esisteva. Perciò questo argomento, avanzato da Aristotele, non conclude propriamente che le cose incorruttibili non hanno incominciato ad esistere: ma che non hanno incominciato ad esistere per una produzione naturale, nel modo che incominciano ad esistere le cose soggette alla generazione e alla corruzione.

3. Aristotele nella Fisica dimostra che la materia non è generata, per il fatto che non ha un substrato dal quale poter derivare. E altrove dimostra che il cielo non è generato, perché non si dà un elemento contrario dal quale possa essere prodotto. Quindi è evidente che con i due argomenti non si può concludere altro che la materia e il cielo non hanno avuto inizio per generazione, come alcuni ammettevano, specialmente per il cielo. Ma noi diciamo che la materia e il cielo sono venuti all'esistenza per creazione, come è chiaro da quanto si è detto.

4. Per la definizione del vuoto non basta (dire) ciò che niente contiene; ma bisogna (parlare di) uno spazio capace di contenere un corpo, come spiega Aristotele. Ora noi diciamo che prima del mondo non esisteva né luogo né spazio.

5. Il primo motore è stato sempre allo stesso modo: invece il primo mobile non è stato sempre alla stessa maniera, perché ha incominciato ad essere, mentre prima non esisteva. Questo però non avvenne per una mutazione, ma per creazione che non è mutazione, come già abbiamo spiegato. Perciò è chiaro che questo argomento di Aristotele ha valore contro coloro che ammettono dei soggetti movibili eterni, e negano poi il moto eterno; come vediamo nelle opinioni di Anassagora e di Empedocle. Noi invece sosteniamo che il moto è sempre esistito dal momento che enti mobili ebbero inizio.

6. La prima causa efficiente è una causa dotata di volontà. E sebbene abbia avuto dall'eternità il proposito di produrre un dato effetto, tuttavia non produsse un effetto eterno. E non è necessario presupporre una mutazione, neppure per una rappresentazione immaginaria del tempo. Infatti un conto è parlare di un agente particolare il quale presuppone qualche cosa mentre ne causa un'altra; e un conto è parlare di un agente universale che produce ogni cosa. Così l'agente particolare produce la forma e presuppone la materia: perciò è necessario che imprima la nuova forma ben proporzionata alla corrispondente materia. È quindi giusto osservare a suo riguardo che imprime la forma in tale materia e non in un'altra, per la differenza tra materia e materia. Ma non è ragionevole fare questa considerazione riguardo a Dio, il quale produce insieme materia e forma: si osserva piuttosto con ragione che egli stesso produsse la materia adatta alla forma e al fine. - Ora, la causa agente particolare presuppone il tempo come presuppone la materia. Perciò è giusto far notare a suo riguardo che essa agisce ora e non prima in base a una rappresentazione immaginaria del tempo, come se il tempo fosse un presupposto della sua azione: bisogna piuttosto far notare qui che questa causa ha stabilito il tempo ai suoi effetti come ha voluto, secondo che era più conveniente per mostrare la propria potenza. Infatti il mondo porta alla cognizione della potenza creatrice di Dio in maniera più evidente, se non è sempre

esistito, che se fosse sempre esistito: poiché è evidente che un essere, il quale non sempre è esistito, ha una causa; la cosa invece non è così patente per un essere che è sempre esistito.

7. Nel tempo si trova il prima e il dopo alla stessa maniera che si trova nel moto, come afferma Aristotele. Perciò inizio e termine valgono per il tempo come per il moto. Supposta dunque l'eternità del moto, è necessario che ogni determinato momento del moto sia principio e termine di moto: il che non ne viene necessariamente se il moto ha inizio. E la stessa ragione vale per l'istante del tempo. E così è dimostrato che quell'argomento, dell'istante attuale che sarebbe sempre inizio e termine di tempo, presuppone l'eternità del tempo e del moto. Perciò Aristotele porta questa ragione contro coloro i quali, pur ammettendo l'eternità del tempo, negano l'eternità del moto.

8. Dio è prima del mondo quanto alla durata. Ma qui il termine prima non indica priorità di tempo, bensì di eternità. - Oppure si può rispondere che designa un'eternità di tempo non reale ma immaginario. Come quando si dice: sopra il cielo non c'è nulla, quel sopra indica soltanto uno spazio immaginario, nel senso che è possibile immaginare come aggiunte alle dimensioni dei corpi celesti altre dimensioni.

9. L'effetto, come segue dalla causa agente di ordine fisico secondo la di lei forma (o natura), così deriva da un agente dotato di volontà secondo la forma da questo premeditata e definita, come altrove si è spiegato. Sebbene dunque Dio sia stato da tutta l'eternità causa efficace del mondo, tuttavia non è necessario ammettere che il mondo da lui sia stato prodotto altrimenti che per una determinazione della divina volontà; cioè in modo che avesse l'esistenza dopo la sua inesistenza, così da manifestare più chiaramente il suo autore.

10. Che posta la causa ne segua l'effetto, lo esige la forma che è principio d'operazione, ma in conformità della propria natura. Ora, negli agenti dotati di volontà figura come principio d'operazione quanto viene concepito e prestabilito. Perciò dall'operazione eterna di Dio non segue un effetto eterno: ma piuttosto segue un effetto, quale Dio lo volle, e cioè tale da ricevere l'esistenza dopo la non esistenza.

## ARTICOLO 2

### **Se sia (soltanto) un articolo di fede che il mondo ha avuto inizio**

(Per la scienza al tempo di S. Tommaso la terra, il sole, la luna, le stelle potevano esistere da sempre)

SEMBRA che non sia (soltanto) un articolo di fede che il mondo ha avuto inizio, ma piuttosto una tesi dimostrabile. Infatti:

1. Ogni cosa fatta ha un inizio della sua durata. Ora si può rigorosamente dimostrare che Dio è causa efficiente del mondo: e questo lo hanno affermato anche i filosofi più autorevoli. Dunque si può dimostrare a tutto rigore che il mondo ha avuto inizio.

2. Se è necessario affermare che il mondo è stato fatto da Dio, o (bisognerà dire che è stato fatto) dal nulla, oppure da qualche altra cosa. Ma da qualche altra cosa no: perché altrimenti la materia del mondo avrebbe preceduto il mondo; e contro tale opinione valgono le ragioni portate da Aristotele, quando sostiene che il cielo è qualche cosa di non generato. Perciò bisogna affermare che il mondo è stato fatto dal niente. E così finisce per avere l'esistenza dopo la non esistenza. E quindi è necessario che abbia incominciato ad essere.

3. Ogni essere che agisce usando l'intelligenza, nell'operare si rifà da un principio, come è evidente osservando gli artefici tutti. Ora Dio agisce mediante l'intelligenza. Dunque si rifà da un principio. Quindi il mondo che ne è l'effetto, non è sempre esistito.

4. È evidente che arti e abitazioni in certe regioni hanno avuto inizio in tempi determinati. Ma ciò non si sarebbe verificato se il mondo fosse sempre esistito.

5. È certo che niente può equipararsi a Dio. Ma se il mondo fosse sempre esistito si potrebbe equiparare a Dio per la durata. Perciò è cosa certa che il mondo non è sempre esistito.

6. Se il mondo è sempre esistito, infiniti giorni hanno preceduto quest'oggi. Ma siccome non è possibile trascorrere infinite cose, non si sarebbe mai dovuti giungere a questo giorno: il che è manifestamente falso.

7. Se il mondo fosse stato eterno, ci sarebbe stata dall'eternità anche la generazione. Di modo che un uomo sarebbe stato generato dall'altro e così all'infinito. Ora, il padre è causa efficiente del figlio, come dice Aristotele. E quindi si ammetterebbe l'infinito nella concatenazione delle cause efficienti; cosa che Aristotele invece condanna.

8. Se fossero sempre esistiti il mondo e la generazione, ci avrebbe già preceduto un numero infinito di uomini. Ora l'anima dell'uomo è immortale. Quindi esisterebbero in atto un'infinità di anime: il che è assurdo. Perciò si può scientificamente dimostrare con assoluto rigore che il mondo ha avuto inizio; e non si ritiene questo soltanto per fede.

IN CONTRARIO: Gli articoli di fede non si possono realmente dimostrare: perché la fede è "delle cose non evidenti", come dice S. Paolo. Ora, che Dio sia il Creatore del mondo, in maniera tale che questo ha incominciato ad esistere, è un articolo di fede; infatti diciamo: "Io credo in un solo Dio (Creatore del cielo e della terra) ecc." - E anche S. Gregorio afferma che Mosè profetizzò sul passato nel dire: "In principio Dio creò il cielo e la terra"; nelle quali parole si afferma il cominciamento del mondo. Quindi il cominciamento del mondo si ha soltanto per rivelazione. E non si può provare con una dimostrazione.

RISPONDO: Che il mondo non sia sempre esistito si tiene soltanto per fede, e non si può provare con argomenti convincenti: come sopra abbiamo affermato a proposito del mistero della Trinità. E la ragione si è che il cominciamento del mondo non può essere dimostrato partendo dal mondo medesimo. Infatti principio della dimostrazione (deduttiva e apodittica) è l'essenza stessa di una cosa. Ora, quanto all'essenza sua specifica ogni cosa astrae dalle circostanze di luogo e di tempo; e per questo si dice che "gli universali sono dovunque e sempre". Quindi non si può dimostrare che l'uomo, il cielo o le pietre non siano sempre esistiti. - Parimenti (non si può dimostrare la cosa) neppure partendo dalla causa efficiente, se questa opera per libero arbitrio. Infatti non si può investigare razionalmente quale sia la volontà di Dio, se non a proposito di quelle cose che è assolutamente necessario che lui voglia: ma tale certamente non è quanto egli vuole riguardo alle creature, come si è spiegato.

La volontà divina può essere invece manifestata all'uomo per rivelazione, sulla quale appunto si fonda la fede. Quindi che il mondo ha avuto inizio è cosa da credersi, ma non oggetto di dimostrazione o di scienza. - E questa è una cosa che bisogna tener presente, perché qualcuno, presumendo di dimostrare ciò che è soltanto di fede, non abbia a portare argomenti che non provano, e offrire così materia di derisione a coloro che non credono, facendo loro supporre che noi si credano le cose di fede per degli argomenti di questo genere.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dice S. Agostino, tra i filosofi che sostennero l'eternità del mondo si ebbero due opinioni. Alcuni infatti sostenevano che la realtà stessa del mondo non venisse da Dio. E l'errore di questi è insostenibile; perciò si può confutare con argomenti cogenti. Altri invece ammettevano che il mondo fosse eterno, tuttavia affermavano che esso è stato fatto da Dio. "Questi non concedono che il mondo abbia avuto un cominciamento in ordine di tempo, ma solo di creazione, così da risultare, in una maniera appena intelligibile, fatto da sempre". - "Han poi trovato", come dice lo stesso S. Agostino "il modo di rendere intelligibile la cosa. Se infatti, essi spiegano, da tutta l'eternità fosse esistito un piede sopra la polvere, sotto di esso ci sarebbe sempre stata un'orma, che nessuno dubiterebbe dipendente da chi ve la imprime; allo stesso modo è sempre esistito il mondo, essendo sempre esistito colui che lo ha fatto". - E per capire questo bisogna osservare che una causa efficiente la quale entri in azione con un moto (progressivo), per necessità precede nel tempo il proprio effetto: poiché l'effetto allora non si ha che al termine dell'azione, e invece è necessario che ogni agente sia principio dell'operazione. Ma se l'azione è istantanea e non progressiva, non è necessario che chi fa sia, in ordine di tempo, prima di ciò che vien fatto; come è evidente nel caso dell'illuminazione. Per questo motivo, essi dicono, non segue necessariamente dall'essere Dio causa efficiente del mondo, che sia prima del mondo quanto a durata: poiché la creazione, con cui produsse il mondo, non è un moto progressivo, come più sopra abbiamo spiegato.
2. I sostenitori dell'eternità del mondo potrebbero rispondere che il mondo è stato fatto da Dio dal nulla, non (nel senso) che sia stato fatto dopo il nulla, come vuole il concetto di creazione che abbiamo noi (cristiani); ma nel senso che non è stato fatto con qualche altra cosa. Per questo alcuni di essi non sdegnano neppure il termine creazione, come risulta per Avicenna dalla sua Metafisica.
3. L'argomento è di Anassagora, ed è riferito da Aristotele. Ma conclude in maniera apodittica solo per quella intelligenza che nel deliberare ha bisogno di rendersi conto del da farsi; azione questa che somiglia al moto. E tale è l'intelletto umano, ma non quello divino, come più sopra si è dimostrato.
4. Coloro che sostengono l'eternità del mondo, ritengono pure che una data regione sia stata infinite volte mutata da inabitabile in abitabile, e viceversa. Così pure sostengono che le arti, in seguito a ripetute distruzioni e rivolgimenti, infinite volte furono scoperte e infinite volte dimenticate. Perciò Aristotele afferma che è ridicolo abbracciare l'opinione del cominciamento di tutto l'universo per simili mutamenti particolari.
5. Anche se il mondo fosse sempre esistito, non sarebbe tuttavia da equipararsi a Dio per l'eternità, come dice Boezio: perché l'esistere di Dio è tutto insieme, senza successione; mentre non è così per l'esistenza del mondo.
6. L'atto del trascorrere si concepisce sempre tra due termini determinati. Ora, qualunque giorno si determini (nel passato), da quello a oggi vi saranno dei giorni in numero finito, e questi possono essere trascorsi. L'obiezione invece argomenta come se posti i due estremi si volessero porre infiniti termini intermedi.
7. Nella concatenazione essenziale (per se) delle cause efficienti non si può risalire all'indefinito; come sarebbe nel caso che si moltiplicassero all'infinito le cause che sono essenzialmente richieste per un dato effetto; se, p. es., la pietra fosse mossa dal bastone, e il bastone dalla mano e così via all'indefinito. Ma non è assurdo che si possa retrocedere all'indefinito nella concatenazione non essenziale (per accidens) delle cause efficienti; nel caso cioè che tutte queste cause moltiplicate all'indefinito non abbiano che un solo rapporto causale, e che la loro molteplicità sia soltanto qualche cosa di accessorio e di occasionale; come, p. es., che un artigiano compia la sua opera con molti martelli per la sola combinazione che se ne rompe uno dopo l'altro. Nel caso indicato capita a questo martello di agire per combinazione dopo un altro martello. E così a quest'uomo che genera capita pure di essere generato da un altro: infatti egli genera perché uomo, e non perché figlio di un altro uomo: poiché tutti gli uomini sono sullo stesso piano nella scala delle cause efficienti, che è il grado di individuo atto alla generazione. Perciò non è assurdo che un uomo sia generato dall'altro all'indefinito. Sarebbe invece assurdo se la generazione di quest'uomo dipendesse da quest'altro uomo, quindi dalla materia elementare, poi dal sole e così di seguito all'infinito.
8. Quelli che sostengono l'eternità del mondo sfuggono (la forza di) tale argomento in molte maniere. Alcuni infatti non ritengono assurda l'esistenza

attuale di infinite anime; come appare dalla Metafisica di Algazel, il quale afferma che ciò sarebbe un infinito soltanto relativo (per accidens). Ma questa tesi più sopra l'abbiamo confutata. Altri invece dicono che l'anima viene distrutta insieme col corpo. Altri poi sostengono che di tutte le anime non ne rimane che una sola. E finalmente altri, come c'informa S. Agostino, per questo motivo ammisero un ritorno periodico delle anime; e cioè che le anime separate dai corpi, dopo determinati periodi, ritornerebbero di nuovo nei corpi. Tutte cose queste di cui dovremo trattare in seguito. - Ma c'è da notare che questo è un argomento troppo circoscritto. Perciò uno potrebbe rispondere che è eterno il mondo, o almeno qualche creatura, come l'angelo; anche se non l'uomo. Ma qui facciamo la questione generale, se una creatura possa essere esistita da tutta l'eternità.

### ARTICOLO 3

#### **Se la creazione delle cose sia avvenuta all'inizio del tempo**

SEMBRA che la creazione delle cose non sia avvenuta all'inizio del tempo. Infatti:

1. Ciò che non si trova nel tempo non è neppure in un qualche elemento o determinazione di esso. Ora, la creazione delle cose non poté essere nel tempo: poiché con la creazione fu portata all'esistenza la sostanza (o la natura stessa) delle cose; e il tempo non misura la sostanza delle cose, specialmente poi di quelle incorporee. Quindi la creazione non avvenne all'inizio del tempo.

2. Aristotele dimostra che già prima veniva prodotto, ciò che ora viene ad essere prodotto: e quindi ogni produzione o divenire ha un prima e un dopo. L'inizio del tempo invece non ha un prima e un dopo, perché è un istante indivisibile. Perciò, siccome il venir creato è un certo modo di essere prodotto, è chiaro che le cose non sono state create all'inizio del tempo.

3. Anche il tempo è stato creato. Ma non poteva essere creato all'inizio del tempo, dal momento che il tempo è divisibile, e il principio del tempo è indivisibile. Per conseguenza la creazione delle cose non avvenne all'inizio del tempo.

IN CONTRARIO: La Scrittura dice: "In principio Dio creò il cielo e la terra".

RISPONDO: L'espressione della Genesi, "In principio Dio creò il cielo e la terra", si può interpretare in tre modi diversi, così da escludere tre errori. Infatti, alcuni sostennero che il mondo sia sempre esistito, e che il tempo non abbia avuto principio. Per eliminare quest'errore "in principio" va inteso nel senso di all'inizio del tempo. - Altri invece ritennero che i principi della creazione fossero due, uno per il bene l'altro per il male. E volendo ciò escludere "in principio" va spiegato come dicesse nel Figlio. Infatti, come a motivo della sua potenza si attribuisce al Padre, per appropriazione, il principio (o causalità) efficiente, così si attribuisce per appropriazione al Figlio il principio (o causalità) esemplare, a motivo della sapienza; e in questa maniera quando si dice che Dio ha fatto tutto "in principio" è come se si dicesse: "tutto hai fatto in sapienza", cioè nel Figlio; conforme al detto dell'Apostolo: "In lui", cioè nel Figlio, "furono create tutte le cose". - Altri finalmente dissero che le creature corporali furono create da Dio per mezzo di quelle spirituali. E per escludere questo si ha l'altra interpretazione: "Dio creò il cielo e la terra in principio", cioè prima di tutte le cose. Infatti si danno come create simultaneamente quattro cose, e cioè: il cielo empireo, la materia corporea (espressa nel termine terra), il tempo e le nature angeliche.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che le cose furono create all'inizio del tempo, non perché l'inizio del tempo sia misura dell'atto creativo medesimo: ma perché il cielo e la terra sono stati creati insieme col tempo.

2. Quella sentenza del Filosofo va riferita alla produzione che si ha mediante il moto o che è termine di un moto. Poiché nel corso di ogni vera mutazione possiamo trovare sempre un prima e un dopo, in rapporto a una qualsiasi sezione di quel determinato moto. Cioè, mentre una cosa è in moto o in divenire si può indicare un prima e un dopo in quel suo divenire; ma quanto si trova all'inizio del moto, oppure già al suo termine, non è soggetto alla mutazione. Ora, la creazione non è un moto e neppure termine di un moto, come già abbiamo spiegato. Perciò la creazione di una cosa si verifica in maniera che in precedenza questa non poteva essere oggetto dell'atto creativo.

3. La produzione di una cosa rispecchia il modo di essere della medesima. Ora, di tutto il tempo non esiste che l'istante presente (il nunc). Perciò il tempo non può essere stato prodotto che secondo un istante: non già che nel primo istante si sia avuto il tempo, ma che da esso il tempo ha cominciato.

## Pars Prima Quaestio 047

Questione 47

Questione 47

### Pluralità e diversità delle cose in generale

Dopo la produzione delle creature bisogna considerare la loro molteplicità e varietà. E questa nostra considerazione avrà tre parti. Primo, studieremo la molteplicità delle cose in generale; secondo, la distinzione tra il bene e il male; terzo, la distinzione tra creature spirituali e corporee.

Intorno al primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Sulla molteplicità o distinzione delle cose; 2. Sulla loro disuguaglianza; 3. Sull'unicità dell'universo.

#### ARTICOLO 1

#### Se la molteplicità e la distinzione delle cose derivino da Dio

SEMBRA che la molteplicità e la distinzione delle cose non derivino da Dio. Infatti:

1. L'essere uno è fatto per produrre una cosa unica. Ora Dio è massimamente uno, come si è dimostrato. Quindi egli non ha prodotto che un unico effetto.
2. Ciò che è stato modellato somiglia al modello. Ora Dio è causa esemplare (cioè modello) dei suoi effetti, come sopra abbiamo spiegato. Perciò, siccome Dio è uno, anche il suo effetto non sarà che unico, non già molteplice ed eterogeneo.
3. Le cose che tendono a raggiungere un fine sono proporzionate ad esso. Ora il fine del creato è uno solo, cioè la bontà divina, come abbiamo già dimostrato. Dunque di Dio non avremo che un solo effetto.

IN CONTRARIO: Nel libro della Genesi è detto che Dio "distinse la luce dalle tenebre", e "divise le acque dalle acque". Perciò la distinzione e la molteplicità delle cose vengono da Dio.

RISPONDO: Nell'assegnare la causa della distinzione delle cose troviamo una molteplicità di opinioni. Alcuni infatti l'attribuono alla materia soltanto, oppure ad essa in cooperazione con una causa agente. Alla sola materia l'attribuono Democrito e tutti gli antichi naturalisti, i quali riconoscevano la sola causa materiale: e secondo loro la distinzione delle cose proviene dal caso, in base al movimento della materia. - Anassagora invece attribuì la distinzione e la molteplicità delle cose alla materia e insieme alla causa efficiente, perché egli ammise un'intelligenza che ha la funzione di distinguere tra loro le cose, traendo dalla materia quanto vi si trova in confuso.

Ma tale opinione non può reggere per due motivi. Primo, perché già sopra abbiamo dimostrato che la stessa materia è stata creata da Dio. Perciò, anche se esistesse una distinzione dovuta alla materia, bisognerebbe riportarla a una causa superiore. - Secondo, perché la materia è per la forma e non viceversa. Quindi la distinzione delle cose avviene per mezzo di forme differenziali. Perciò non si ha la distinzione delle cose in forza della materia: ma viceversa esiste difformità nella materia creata perché destinata a forme diverse.

Altri poi attribuirono la pluralità delle cose alle cause seconde. Per es. Avicenna, il quale affermò che Dio nell'intendere se stesso produsse la prima intelligenza: e in questa, per il fatto che non è la sua stessa esistenza, necessariamente si ha la composizione di potenza e di atto, come chiariremo in seguito. Allora, la prima intelligenza nell'intendere la causa prima produsse la seconda intelligenza; e nell'intendere se stessa come potenziale produsse il corpo del cielo che essa muove; invece nell'intendere se stessa per quello che ha di attuale, produsse l'anima del cielo.

Ma tutto questo non può reggere per due motivi. Primo, perché, come già abbiamo dimostrato, creare appartiene soltanto a Dio. Perciò quanto viene causato solo per creazione viene prodotto esclusivamente da Dio: e tali sono quegli esseri che non sono soggetti al processo di generazione e corruzione. - Secondo, perché stando a questa opinione la molteplicità delle cose non dipenderebbe da un primo agente, ma solo dalla combinazione di molte cause efficienti. Ora noi diciamo che una cosa di questo genere deriva dal caso. E in tal modo l'ultima perfezione dell'universo, che consiste nella varietà delle cose, verrebbe dal caso: il che è assurdo.

Perciò dobbiamo affermare che la distinzione e la molteplicità delle cose proviene dal primo agente, che è Dio. Infatti egli ha prodotto le cose nell'essere per comunicare la sua bontà alle creature, e per rappresentarla per mezzo di esse. E poiché questa non può essere sufficientemente rappresentata da una sola creatura, produsse molte e varie creature, perché quello che manca a una per ben rappresentare la divina bontà sia supplito dall'altra; la bontà infatti, che in Dio è allo stato di semplicità e di unità, si trova nelle creature in modo complesso e frammentario. Perciò più perfettamente partecipa e rappresenta

la divina bontà tutto l'universo, che qualsiasi particolare creatura. E siccome la causa della distinzione delle cose proviene dalla divina sapienza, perciò Mosè dice che le cose furono tra loro distinte dal verbo di Dio, che è concezione della sapienza. E questo è quanto si dice nella Genesi: "Disse Dio: "Sia la luce!". E divise la luce dalle tenebre".

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Una causa naturale agisce in forza della forma che la costituisce, e che per ciascun essere è unica: perciò essa non produce che un solo effetto. Ma un agente dotato di volontà quale è Dio, agisce, come abbiamo già spiegato, in forza di una forma concepita intellettualmente. Siccome dunque, che Dio possa intendere più cose non ripugna alla sua unità e semplicità, e lo abbiamo già dimostrato, rimane che egli, sebbene sia uno, può fare molte cose.
2. Quell'argomento varrebbe se si trattasse di un esemplare il quale perfettamente rappresentasse il modello: allora l'esemplare non potrebbe essere moltiplicato altro che materialmente. Perciò l'immagine increata, che è perfetta, è una soltanto. Ma nessuna creatura rappresenta perfettamente il divino esemplare, che è l'essenza divina. Perciò questa può essere rappresentata da molte cose. - D'altra parte se si considerano le idee stesse come esemplari, troveremo corrispondere alla pluralità delle cose una pluralità di idee nella mente divina.
3. Nelle scienze speculative il termine medio della dimostrazione, che perfettamente dimostra la conclusione, è uno soltanto: ma i termini medi solo probabili sono molti. Così sul terreno pratico: quando il mezzo per raggiungere il fine, esaurisce, per così dire, il fine stesso, non se ne richiede che uno solo. Ma la creatura non è in questi rapporti con quel fine che è Dio. Perciò era necessario che le creature fossero molteplici.

#### ARTICOLO 2

##### **Se la disuguaglianza delle cose venga da Dio**

SEMBRA che la disuguaglianza delle cose non venga da Dio. Infatti:

1. È proprio dell'ottimo produrre cose ottime. Ma tra cose buone al sommo l'una non è maggiore dell'altra. Perciò appartiene a Dio che è ottimo, fare tutte le cose uguali.
2. L'uguaglianza è effetto dell'unità, come dice Aristotele. Ora, Dio è uno. Quindi ha fatto uguali tutte le cose.
3. È proprio della giustizia distribuire cose non uguali a esseri disuguali. Ora, Dio è giusto nelle sue opere. E siccome nessuna disuguaglianza è antecedente all'azione con la quale egli comunica l'essere alle cose stesse, è evidente che egli ha fatto uguali tutte le cose.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Perché un giorno è superiore ad un altro, pur se la loro luce viene dal sole? Sono stati distinti dalla sapienza del Signore".

RISPONDO: Origene volendo combattere l'ipotesi di coloro che affermavano la distinzione delle cose come derivante dall'opposizione tra i due principi del bene e del male, sostenne che inizialmente tutte le cose erano state create uguali da Dio. E così egli dice che Dio da principio creò soltanto le creature intelligenti e le creò tutte uguali: e che in esse si verificò per la prima volta la disuguaglianza a causa del libero arbitrio, essendosi alcune di esse più o meno fortemente indirizzate a Dio, e altre essendosi da Dio più o meno lontanamente discostate. Allora, quelle creature intelligenti, che liberamente si erano rivolte a Dio, furono promosse ai diversi ordini di angeli secondo la diversità dei loro meriti. Quelle invece che si erano allontanate da Dio furono incatenate a corpi diversi, secondo la gravità del loro peccato: e (Origene) afferma che questa è stata la causa della creazione dei corpi e della loro diversità.

Ora, stando a questa opinione, l'universo delle creature corporee sarebbe esistito non già per comunicare la bontà di Dio alle creature, ma per punire il peccato. E ciò è in contrasto con quanto si dice nella Genesi: "E vide Dio tutte le sue opere ed erano grandemente buone". D'altra parte, come osserva S. Agostino: "Che si può dire di più stolto di questo, cioè che Dio nello stabilire il nostro sole unico in un unico mondo, non abbia avuto di mira la perfezione della bellezza, e la prosperità delle cose corporee; ma che piuttosto ciò sia avvenuto perché un'anima aveva peccato in un determinato modo? Ora, stando a questa ragione, se cento anime avessero così peccato, questo mondo avrebbe avuto cento soli".

È necessario quindi affermare che, come la sapienza di Dio è causa della distinzione delle cose, così lo è della loro disuguaglianza. E si dimostra nel modo seguente. Nelle cose si trova una doppia distinzione: formale l'una, tra gli esseri che differiscono specificamente; l'altra materiale, tra quelli che differiscono soltanto numericamente. Essendo la materia in funzione della forma, la distinzione materiale è in funzione di quella formale. Sicché vediamo che tra gli esseri incorruttibili non vi è che un solo individuo di una data specie, perché la specie è sufficientemente assicurata con un solo individuo: invece troviamo molti individui di una sola specie tra gli esseri generabili e corruttibili, per la conservazione della specie. Dal che si rileva che la distinzione formale ha una priorità su quella materiale. E la distinzione formale richiede sempre disuguaglianza; perché, come dice Aristotele, le forme delle cose sono come i numeri, tra i quali si ha cambiamento di specie per la semplice addizione o sottrazione di un'unità. Perciò si osserva che nella natura le specie sono ordinate secondo una gradazione: e cioè i corpi misti sono più perfetti degli elementi, le piante più dei minerali, gli animali più delle piante, gli uomini più degli altri animali; e in ciascuno di questi gradi si trova una specie sempre più perfetta delle altre. Allo stesso modo dunque che la divina sapienza è causa della distinzione delle cose per la perfezione dell'universo, così è causa della loro disuguaglianza. Infatti l'universo non sarebbe perfetto se nelle cose si trovasse un solo grado di bontà.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Appartiene all'ottima causa produrre ottimo l'intero suo effetto: non già fare ottima per se stessa ogni parte, ma ottima relativamente al tutto; infatti si distruggerebbe la bontà dell'animale, se ciascuna sua parte avesse la nobiltà dell'occhio. Così dunque Dio costituì ottimo l'intero universo, come può esserlo una cosa creata; ma non le singole creature, (che fece) piuttosto una più perfetta dell'altra. Perciò nella Genesi si ripetono delle singole creature quelle parole: "Vide Dio che la luce era buona", e così di ciascuna; di tutte insieme invece si dice: "Vide Dio tutte le opere sue, ed erano sommamente buone".
2. La prima cosa che deriva dall'unità è l'uguaglianza; e poi la disuguaglianza. Perciò dal Padre, al quale, secondo S. Agostino va appropriata l'unità, procedette il Figlio, al quale si attribuisce per appropriazione l'uguaglianza; e infine derivarono le creature, alle quali appartiene la disuguaglianza. Tuttavia anche le creature partecipano di una certa uguaglianza, cioè di proporzionalità.
3. Questo è l'argomento che impressionò Origene: ma non si applica che alla sanzione morale, le cui disuguaglianze si devono a meriti disuguali. Ma nella costituzione delle cose la disuguaglianza delle parti non dipende da una qualsiasi disuguaglianza precedente di merito o di disposizione della materia; ma dalla perfezione del tutto. Ciò è evidente anche nelle opere dell'uomo. Difatti non differisce il tetto dalle fondamenta perché di materia diversa; ma è l'artefice che cerca, perché la casa sia perfetta nelle sue varie parti, una materia diversa e se potesse la creerebbe.

## ARTICOLO 3

### Se esista un mondo soltanto

(Si intende l'universo).

SEMBRA che non esista un mondo soltanto, ma più mondi. Infatti:

1. S. Agostino osserva che è irragionevole dire che Dio ha creato senza motivo. Ora, per lo stesso motivo per cui ha creato un mondo ne poté anche creare molti: dal momento che la sua potenza non è limitata alla creazione di un mondo soltanto, ma è infinita, come si disse. Dunque Dio ha prodotto diversi mondi.
2. La natura (stessa) tende a produrre l'effetto migliore, quindi molto di più Dio. Ora è meglio che esistano più mondi che uno solo: infatti parecchi beni sono meglio che pochi beni. Perciò da Dio sono stati creati più mondi.
3. Tutto ciò che si concretizza nella materia può essere moltiplicato numericamente pur nell'ambito della medesima specie: poiché la molteplicità numerica dipende (solo) dalla materia. Ora, il mondo attua la sua specie nella materia: come infatti quando dico uomo indico la specie, e quando dico quest'uomo indico quella specie nella materia; così quando si dice mondo si indica la specie, quando invece si dice questo mondo si indica la specie creata nella materia. Quindi niente impedisce che ci siano più mondi.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Il mondo fu fatto per mezzo di lui", dove mondo è nominato al singolare, come per dire che esiste un mondo soltanto.

RISPONDO: L'ordine stesso esistente nelle cose create da Dio manifesta l'unità del mondo. Infatti si afferma che questo mondo è unico per l'unità di ordine, data la coordinazione esistente tra gli uni e gli altri esseri. E realmente tutte le cose che derivano da Dio dicono ordine le une alle altre, e a Dio stesso, come più sopra abbiamo spiegato. Perciò è necessario che tutte le cose appartengano a un unico mondo. - E per questo motivo soltanto coloro che non ammisero come causa del mondo una sapienza ordinatrice, ma il caso, hanno potuto ammettere una pluralità di mondi; come Democrito, il quale affermò che dalla combinazione degli atomi erano stati prodotti questo e altri infiniti mondi.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il mondo è uno, perché tutte le cose devono tendere a un unico fine con un ordine unico. Cosicché Aristotele ha potuto dimostrare l'unicità del Dio che governa dall'unità dell'ordine che regna nelle cose. E Platone dall'unicità dell'esemplare ha dedotto l'unicità del mondo che lo rispecchia.
2. Nessuna causa agente ha di mira come fine la pluralità materiale: perché la pluralità materiale (o numerica) non ha un limite fisso, ma di suo tende all'infinito; e l'infinito è incompatibile con la nozione di fine. Dunque quando si dice che più mondi sono meglio che uno solo, l'affermazione è a favore di una molteplicità materiale. Ma un meglio di questo genere non può essere nell'intenzione di Dio nell'atto di causare: perché per lo stesso motivo, se ne avesse fatti due si sarebbe potuto dire che era meglio che ne avesse creati tre; e così via all'infinito.
3. Il mondo attuale è costituito dalla totalità della (sua) materia. Infatti non è possibile che esista una terra diversa da questa nostra: perché tutto questo

elemento sarebbe naturalmente portato al nostro centro, dovunque si trovasse. E lo stesso motivo vale per gli altri corpi che formano le varie parti del mondo. (Risposta legata alla fisica medievale).



## Pars Prima Quaestio 048

Questione 48

Questione 48

### Il male

Veniamo ora a trattare della pluralità delle cose in particolare. E prima di tutto della distinzione tra bene e male; e poi della distinzione tra creature spirituali e materiali. Sul primo tema imposteremo le questioni del male, e della causa del male.

A proposito del male poniamo sei quesiti: 1. Se il male sia una entità positiva; 2. Se il male si trovi nelle cose; 3. Se il bene sia il soggetto del male; 4. Se il male corrompa totalmente il bene. 5. Sulla divisione del male in pena e colpa; 6. Se abbia di più l'aspetto di male, la pena o la colpa.

### ARTICOLO 1

#### Se il male sia una entità positiva

SEMBRA che il male sia una entità positiva. Infatti:

1. Ogni genere costituisce una entità positiva. Ora, il male è un genere; infatti Aristotele dice che "il bene e il male non entrano in un genere, ma sono essi generi delle altre cose". Dunque il male è qualche cosa di positivo.

2. Ogni differenza costitutiva di una specie è una certa entità positiva. E il male è una differenza costitutiva in morale: infatti una qualità cattiva differisce specificamente da una buona, come la liberalità dalla taccagneria. Quindi il male sta a significare una entità positiva.

3. Se abbiamo due contrari, l'uno e l'altro sono delle entità positive. Ora, il male e il bene non si oppongono tra loro come la privazione e il possesso (di una cosa), ma come due contrari: e lo dimostra Aristotele dal fatto che fra il bene e il male esiste qualche cosa d'intermedio, e che dal male si può far ritorno al bene. Perciò il male sta a indicare una certa entità positiva.

4. Ciò che non è, non opera. Il male invece opera: poiché corrompe il bene. Dunque il male è un ente, e qualcosa di positivo.

5. Alla perfezione dell'universo non concorre altro che quanto è ente e realtà positiva. Ora il male concorre alla perfezione dell'universo: infatti S. Agostino dice che "l'ammirabile bellezza dell'universo è costituita da tutte le cose, e in essa persino quello che vien chiamato male, se è ordinato e messo al suo posto, mette meglio in evidenza il bene". Dunque il male è una entità positiva.

IN CONTRARIO: Dionigi afferma: "Il male non è una natura esistente e neppure è un bene".

RISPONDO: Se troviamo due cose opposte tra loro, l'una si conosce per mezzo dell'altra, p. es., le tenebre per mezzo della luce. Quindi bisogna capire che cosa sia il male dalla nozione del bene. Si disse sopra che il bene è tutto ciò che è appetibile: e quindi siccome ogni natura desidera il proprio essere e la propria perfezione, è necessario affermare che l'essere e la perfezione di tutte le creature si presentano come un bene. Perciò non è possibile che il male indichi un qualsiasi essere, oppure una realtà o forma positiva. Rimane dunque che col termine male si indica una carenza di bene. - Per questo si dice che il male "non è esistente, e neppure è un bene": perché siccome l'ente, in quanto tale, è bene, se eliminiamo una cosa eliminiamo anche l'altra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Aristotele in quel brano parla secondo l'opinione dei Pitagorici, i quali ritenevano che il male fosse una entità positiva; e per questo consideravano come generi il bene e il male. Difatti Aristotele usava, specialmente nei libri di logica, portare degli esempi, che erano materia di ipotesi (probabili) ai suoi tempi, secondo l'opinione di alcuni filosofi. - Oppure si può rispondere con lo stesso Aristotele, che "la prima delle contrarietà si ha tra possesso e privazione": per il fatto, diciamo, che (queste due cose) si riscontrano in tutti i contrari, avendo uno dei due contrari una carenza di perfezione rispetto all'altro, come il nero rispetto al bianco, e l'amaro rispetto al dolce. E quindi il bene e il male si possono chiamare generi non in senso rigoroso, ma (soltanto) relativamente ai contrari; poiché come ogni forma riveste la natura di bene, così ogni privazione, in quanto tale, riveste quella di male.

2. Bene e male non sono differenze costitutive altro che per le azioni morali che ricevono la loro specie dal fine, che è oggetto della volontà, da cui dipendono. E poiché il bene riveste l'aspetto di fine, bene e male sono differenze specifiche per le azioni o per le qualità morali; il bene in forza di se

stesso, il male in quanto è allontanamento dal debito fine. Tuttavia l'allontanamento dal debito fine non costituisce una specie nell'ordine morale, se non perché vi si aggiunge un fine indebito: come anche nell'ordine fisico non troviamo mai una privazione di forma sostanziale, che non sia accompagnata da una nuova forma. Allo stesso modo il male, che è differenza costitutiva nell'ordine morale, è un certo bene che accompagna la privazione di un bene d'altro genere; p. es., il fine dell'intemperante non è già il mancare del bene conforme alla ragione, ma il piacere del senso, mancante dell'ordine razionale. Perciò il male non costituisce una differenza in quanto male; ma in forza del bene cui è annesso.

3. Così è evidente anche la risposta (da darsi) alla terza difficoltà. Difatti in quel passo Aristotele parla del bene e del male nell'ordine morale. E in quest'ordine tra il bene e il male possiamo trovare qualche cosa di mezzo: poiché talora chiamiamo bene quello che è bene ordinato, e male non soltanto quello che è disordinato, ma che è anche nocivo ad altri. Per questo il nostro Filosofo potrà affermare che "il prodigo è bensì vano, ma non cattivo". - Così pure da questo male di ordine morale si può ritornare al bene, non già da qualsiasi male. Difatti dalla cecità non si può tornare ad aver la vista, eppure la cecità non è che un male.

4. In tre modi si dice che una cosa può causare. Primo modo: come forma, e si dice allora che la bianchezza fa bianchi. In tal senso il male, anche in forza della privazione stessa, si dice che corrompe il bene: perché è la stessa corruzione o privazione del bene. Secondo modo: si dice che (il male) agisce come causa efficiente: diciamo, p. es., che l'imbianchino fa bianca una parete. Terzo modo: come causa finale: in tal caso si dice che il fine opera, determinando la causa efficiente. Ora il male non agisce, in queste due ultime maniere, in forza di se stesso, cioè in quanto è una privazione, ma perché è connesso a un bene: infatti ogni azione deriva da una forma; e tutto ciò che viene desiderato come fine è una qualche perfezione. Per questo, come dice Dionigi, il male non agisce e non è desiderato se non in forza del bene che l'accompagna; ma di suo è "senza un fine", ed "estraneo alla volontà e all'intenzione".

5. Come si è spiegato sopra, le parti dell'universo hanno un ordine reciproco, in quanto l'una agisce sull'altra ed è fine ed esemplare dell'altra. Ora queste cose, come si è detto, non possono convenire al male, se non in forza del bene connesso. Perciò il male non concorre alla perfezione del mondo, e non è incluso nell'ordine dell'universo, altro che indirettamente, cioè in ragione del bene che lo accompagna.

## ARTICOLO 2

### Se il male si trovi nelle cose

SEMBRA che il male non si trovi nelle cose (cioè nella realtà). Infatti:

1. Tutto quello che si trova nelle cose è ente, oppure privazione di qualche entità, cioè non-ente. Ora Dionigi afferma che il male è lontano dall'esistere, ed è anche più lontano dal non esistere. Perciò il male non si trova in nessuna maniera nelle cose.

2. Ente e cosa sono termini equivalenti. Se quindi il male esiste come ente nelle cose, ne segue che il male sia una realtà positiva. E ciò è contro quello che abbiamo dimostrato.

3. Come "più bianca", al dire di Aristotele "è quella cosa che ha minore mescolanza di nero", così migliore sarà quella che ha minore mescolanza di male. E siccome Dio, più ancora che la natura, produce sempre l'effetto migliore, nelle cose create da Dio non si trova male alcuno.

IN CONTRARIO: In base a questo (modo di ragionare) bisognerebbe eliminare le proibizioni e le pene; tutte cose che non han di mira altro che il male.

RISPONDO: La perfezione dell'universo, come abbiamo già detto, esige che nelle cose ci siano delle disuguaglianze, affinché si attuino tutte le gradazioni della bontà. Vi è dunque un primo grado di bontà, secondo il quale una data cosa è così buona da non poter mai avere deficienze. E vi è un secondo grado di bontà, per cui una cosa è buona, in maniera però da poter avere deficienze nel bene. E queste disuguaglianze si riscontrano anche nell'essere: infatti ci sono delle cose che non possono perdere il proprio essere, come gli esseri incorporei; e ce ne sono altre che lo possono perdere, come le cose materiali. Ora come la perfezione dell'universo richiede che ci siano non soltanto degli esseri incorruttibili, ma anche quelli corruttibili; così questa stessa perfezione richiede che ci siano delle cose che possono subire deficienze nel bene; e da ciò deriva che di fatto alcune deficienze si verificano. Ora in questo appunto consiste l'essenza del male, cioè nel fatto che una cosa subisce una deficienza di bene. È chiaro quindi che il male si trova nelle cose, come (vi si trova) la corruzione; infatti la stessa corruzione non è che uno dei tanti mali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Precisiamo: il male è ugualmente lontano dall'ente vero e proprio e dal non-ente; poiché non è una qualità e neppure è una semplice negazione, ma è una privazione.

2. Come dice Aristotele, il termine ente si prende in due diversi significati. Primo, in quanto esprime la realtà delle cose, e si divide nei dieci predicamenti: equivale così al termine cosa. In questo senso nessuna privazione è un ente: e quindi neppure il male. Si usa poi il termine ente, in un secondo significato, cioè per indicare la verità di una proposizione che consiste nell'unione (di due termini) espressa col verbo è: e questa è l'entità che risponde (in tono affermativo) alla domanda se (una cosa qualsiasi) è o non è. In questo senso diciamo che nell'occhio c'è la cecità, o qualsiasi altra privazione. In tal senso anche il male si può chiamare ente. - Per non aver conosciuto questa distinzione alcuni, considerando che certi esseri si dicono cattivi, oppure che si afferma il male essere nelle cose, credettero che il male fosse una entità positiva.

3. Dio, come la natura e qualsiasi altro agente, fanno quello che è meglio per il tutto, non quello che è meglio per ciascuna parte, se non in ordine al tutto. Ora, quel tutto, che è l'universo creato, è cosa migliore e più perfetta se vi si trovano delle cose che possono subire una minorazione di bontà, e che, non impedendolo Dio, effettivamente talora la subiscono; sia perché non è compito della Provvidenza distruggere la natura, ma custodirla, come osserva Dionigi: e la natura delle cose porta precisamente a questo, che quanto può venir meno, talora venga meno realmente; sia anche perché, come dice S. Agostino, Dio è così potente da saper trarre il bene anche dal male. Cosicché si eliminerebbero molte cose buone, se Dio non permettesse l'esistenza di nessun male. Infatti non si produrrebbe il fuoco, se non si corrompesse l'aria; né si conserverebbe la vita del leone, se non ci fosse l'uccisione dell'asino; e neppure si potrebbe lodare la giustizia punitiva, né la longanime pazienza (degli eroi e dei martiri) se non ci fosse l'iniquità.

### ARTICOLO 3

#### **Se il male si trovi nel bene**

SEMBRA che il male non si trovi nel bene. Infatti:

1. Tutti i beni sono delle realtà esistenti. Invece Dionigi afferma che il male "non è esistente, e neppure si trova nelle cose esistenti". Dunque il male non si trova nel bene.
2. Il male non è un ente, mentre il bene è un ente, Ma il non-ente non ha bisogno di un ente, in cui venir subiettato per esistere. Perciò neppure il male richiede di trovarsi nel bene.
3. L'uno dei contrari non è il subietto dell'altro. Ora, il bene e il male sono contrari. Quindi il male non si trova nel bene.
4. La cosa su cui si trova subiettata la bianchezza si dice che è bianca. Perciò anche la cosa in cui si trova il male, è cattiva. Se dunque il male si trova nel bene, ne segue che il bene è cattivo: in opposizione a quel che dice (il profeta) Isaia: "Guai a voi che dite male il bene e bene il male".

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma che il male non si trova che nel bene stesso.

RISPONDO: Come abbiamo spiegato, il male importa una carenza di bene. Ma non ogni mancanza di bene si dice male; poiché la carenza di bene si può prendere come privazione o come negazione. Ora, l'assenza del bene, presa come negazione, non riveste l'aspetto di male: altrimenti se ne dovrebbe dedurre che una cosa la quale non esiste affatto sia male; e ancora, che sarebbe cattiva qualsiasi cosa, dal momento che non ha il bene di un'altra, cosicché l'uomo sarebbe cattivo perché non ha la velocità del capriolo, o la forza del leone. Invece si chiama male la carenza del bene che si presenta come privazione: allo stesso modo che chiamiamo cecità la privazione della vista. Ora la privazione e la forma (positiva corrispondente) hanno un identico subietto, cioè l'ente potenziale: sia esso del tutto potenziale come la materia prima, che è il subietto della forma sostanziale e dell'opposta privazione; sia un ente potenziale riguardo agli accidenti e attuale per la sostanza, come un corpo diafano (p. es., l'aria), subietto (successivamente) delle tenebre e della luce. Ora è evidente che la forma, dalla quale dipende l'attualità di una cosa, è una perfezione e un bene: cosicché ogni ente in atto è un certo bene. Non solo, ma ogni ente in potenza, in quanto tale, è un certo bene, perché è ordinato al bene: infatti nella misura che è ente in potenza è anche bene in potenza. Perciò rimane provato che il bene è il soggetto in cui il male si trova.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dionigi vuol dire che il male non si trova nelle cose esistenti come parte, o come proprietà dovuta per natura a qualche realtà esistente.
2. Il non-ente, preso in senso puramente negativo, non richiede certo un subietto. Ma la privazione è una negazione in un subietto, come dice Aristotele; e il male è un non-ente di questo genere.
3. Il male non ha per subietto precisamente quel bene, che è il suo contrario, ma qualche altro bene: p. es., il subietto della cecità non è la vista, ma l'animale. - Tuttavia può sembrare, come dice S. Agostino, che qui venga meno quella regola di logica, la quale dice che "i contrari non possono stare insieme". L'asserzione è giusta se si considera il bene e il male da un punto di vista generico: mentre non (lo è affatto) se si prende in particolare questo bene e questo male. Difatti il bianco e il nero, il dolce e l'amaro e altri simili contrari sono considerati come cose particolari: poiché li troviamo entro determinati generi. Invece il bene abbraccia tutti i generi: e quindi un dato bene può stare insieme con la privazione di un bene di altro genere.
4. Il Profeta rivolge il suo "guai" a coloro che chiamano male ciò che è bene e in quanto è bene. Ma questo non segue da quanto precede, come è evidente dalle spiegazioni date.

### ARTICOLO 4

#### **Se il male distrugga totalmente il bene**

SEMBRA che il male distrugga totalmente il bene. Infatti:

1. L'uno dei contrari corrompe completamente l'altro. Ora il bene e il male sono due contrari. Dunque il male può corrompere totalmente il bene.
2. Dice S. Agostino che il male nuoce in quanto "toglie il bene". Ma il bene è (per natura) integro in ogni sua parte. Perciò col male esso viene completamente eliminato.
3. Ogni volta che abbiamo il male, viene viziata e tolta qualche cosa al bene. Ora una cosa da cui sempre si toglie finalmente si consuma tutta, se non è infinita; e questo non si può dire di un bene creato. Dunque il male consuma totalmente il bene.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma che il male non può consumare completamente il bene.

RISPONDO: Il male non può distruggere totalmente il bene. E per averne l'evidenza bisogna considerare che il bene è di tre specie. C'è quello che viene completamente eliminato dal male: e questo è il bene direttamente opposto a quel dato male: così la luce viene totalmente eliminata dalle tenebre, e la vista dalla cecità. C'è un altro bene invece che non solo non è eliminato totalmente dal male, ma neppure ne resta menomato: ed è quello che forma il soggetto del male; difatti al sopraggiungere delle tenebre la sostanza dell'aria non subisce minorazioni. Ma c'è un bene che viene ad essere menomato dal male, senza esserne eliminato completamente; questo bene è l'attitudine di un soggetto ad atti determinati.

Ora la diminuzione di questo bene non deve essere concepita come una sottrazione, come avviene della quantità: ma come un indebolimento, nel modo che si verifica la diminuzione delle qualità e delle forme. E l'indebolimento di questa attitudine si deve concepire come il contrario della rispettiva intensificazione. Difatti questa attitudine viene ad essere intensificata per mezzo delle disposizioni, da cui la materia viene preparata all'atto; le quali quanto più si moltiplicano in un soggetto, tanto più quest'ultimo diventa adatto a ricevere la perfezione e la forma. Viene invece a rilassarsi a causa delle disposizioni contrarie; che, quanto più si moltiplicano nella materia e più sono intense, tanto maggiormente si perde la potenzialità rispetto all'atto.

Se quindi le disposizioni contrarie non si possono moltiplicare e intensificare all'infinito, ma solo fino a un certo punto, non si potrà neppure diminuire e indebolire all'infinito l'attitudine suddetta. La cosa è evidente per le qualità attive e passive degli elementi: infatti il freddo e l'umido, da cui dipende la diminuzione e l'indebolimento dell'attitudine della materia al fuoco, non si possono moltiplicare all'infinito. - Se invece si possono moltiplicare all'infinito le disposizioni contrarie, anche la predetta attitudine diminuirà e si indebolirà all'infinito. Tuttavia non verrà mai ad essere del tutto eliminata: perché resta nella sua radice, che è la sostanza del soggetto. Per es., se si interponessero tra il sole e l'aria infiniti corpi opachi si diminuirebbe all'infinito l'attitudine dell'aria alla luce: ma non si eliminerebbe totalmente, perché rimane l'aria, la quale per natura è trasparente (alla luce). Allo stesso modo si può verificare un'addizione nei peccati, per cui l'attitudine dell'anima alla grazia viene sempre più a diminuire; i quali peccati sono come degli ostacoli interposti tra noi e Dio, secondo il detto di Isaia: "Le nostre iniquità posero una divisione tra noi e Dio". E tuttavia non viene distrutta completamente nell'anima la predetta attitudine: perché deriva dalla stessa sua natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel bene, che è direttamente opposto al male, viene eliminato completamente: ma non vengono soppressi così gli altri beni, come si è detto.
2. L'attitudine di cui si è parlato sta in mezzo tra il soggetto e l'atto. Perciò in rapporto all'atto viene ad essere menomata dal male: ma in rapporto al soggetto rimane inalterata. Quindi nonostante che il bene in sé considerato debba essere integralmente bene, tuttavia, dati i suoi rapporti con cose diverse, non totalmente, ma solo in parte, può essere distrutto.
3. Alcuni, immaginando la diminuzione del bene di cui ora si è parlato alla maniera della diminuzione di una quantità, rispondevano che, come si può dividere all'infinito una quantità continua, praticando la divisione secondo una data proporzione (p. es., prendendo sempre la metà della metà, oppure un terzo di un terzo), così avviene nel caso presente. - Ma questa ragione qui non vale. Poiché nella suddivisione fatta secondo una data proporzione, (successivamente) si sottrae sempre una quantità minore: infatti la metà della metà è meno della metà dell'intero. Invece il secondo peccato non (sempre) rovina meno del primo l'attitudine di cui si è parlato: ma forse ugualmente, o anche di più. Bisogna perciò affermare che questa attitudine, sebbene sia qualche cosa di finito, può tuttavia diminuire, non per se stessa ma indirettamente, all'infinito, come, del resto, le disposizioni contrarie possono aumentare anch'esse all'infinito, nel modo che abbiamo spiegato.

## ARTICOLO 5

### **Se il male sia adeguatamente diviso in pena e colpa**

SEMBRA che il male non sia adeguatamente diviso in pena e colpa. Infatti:

1. Ogni difetto è un male. Ma in tutte le creature c'è il difetto di non poter conservare la propria esistenza, difetto che tuttavia non è una pena né una colpa. Dunque il male non è adeguatamente diviso in pena e colpa.

2. Negli esseri irragionevoli non esiste né pena né colpa. Tuttavia si riscontrano in essi la disgregazione e i malanni, che rientrano nel concetto di male. Dunque non ogni male è una pena o una colpa.

3. La tentazione è un male. Tuttavia non è una colpa; perché, come dice la Glossa, "la tentazione alla quale non si consente non è peccato, ma è materia per l'esercizio della virtù". E neppure è una pena: poiché la tentazione precede la colpa, mentre la pena la segue. Perciò è inadeguata la divisione del male in pena e colpa.

IN CONTRARIO: Sembra che la divisione sia invece soverchia. Come infatti osserva S. Agostino, il male si chiama (col suo nome) "perché nuoce". Ora quello che nuoce è una penalità. Dunque ogni male viene già abbracciato dal termine pena.

RISPONDO: Il male, si disse, è privazione di bene, il quale ultimo consiste principalmente ed essenzialmente nella perfezione e nell'atto. L'atto poi è di due specie: atto primo e atto secondo. L'atto primo è la forma stessa e l'integrità di una cosa: mentre l'atto secondo ne è l'operazione. Perciò il male può verificarsi in due modi. Primo, per una sottrazione della forma o di qualche parte richiesta all'integrità della cosa; e così è un male la cecità, oppure la privazione di un membro. Secondo, per una carenza della debita operazione: o perché questa non si ha affatto, oppure perché manca del debito modo e del debito ordine.

Ma poiché il bene in senso pieno e assoluto è oggetto della volontà, il male, che è privazione di bene, si trova in una maniera tutta particolare nelle creature ragionevoli dotate di volontà. Il male quindi che si verifica per una sottrazione della forma o dell'integrità di una cosa riveste il carattere di pena; specialmente se supponiamo che tutto è sottoposto alla provvidenza e alla giustizia di Dio, come più sopra abbiamo spiegato: rientra infatti nel concetto di pena il fatto di essere contraria alla volontà. Il male poi che consiste nella carenza della debita operazione, trattandosi di azioni volontarie, riveste il carattere di colpa. Difatti a uno imputiamo come colpa il non raggiungere la perfezione di un atto del quale per la volontà è arbitro. Cosicché ogni male, nelle cose che hanno attinenza con la volontà, o è una pena o una colpa.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Poiché il male è una privazione di bene e non pura negazione, come si è già detto, non ogni carenza di bene è un male, ma la carenza di quel bene, che una cosa per natura dovrebbe avere. Infatti la mancanza della vista non è un male nella pietra ma nell'animale: poiché è contro il concetto stesso di pietra avere la vista. Ugualmente è contro il concetto stesso di creatura conservarsi nell'essere da se stessa: poiché può conservare l'essere soltanto chi lo dà. Perciò questo difetto non è un male per la creatura.

2. Pena e colpa sono divisioni del solo male che riguarda la volontà.

3. La tentazione, come provocazione al male, è sempre una colpa per chi tenta. Ma per chi viene tentato propriamente non lo è, a meno che non ne resti in qualche modo turbato: infatti in questo caso l'azione dell'agente viene a trovarsi nel soggetto paziente. Quindi per il fatto che il tentato si lascia trascinare al male dal tentatore cade nella colpa.

4. Nel concetto di pena abbiamo una menomazione diretta del soggetto che agisce. Invece nel concetto di colpa troviamo una menomazione nella di lui operazione. Cosicché l'uno e l'altro concetto vengono abbracciati da quello di male, che appunto si presenta come una menomazione o nocimento.

#### ARTICOLO 6

##### **Se rivesta più il carattere di male la pena o la colpa**

SEMBRA che rivesta più il carattere di male la pena che la colpa. Infatti:

1. La colpa sta alla pena come il merito sta al premio. Ora il premio riveste più l'aspetto di bene del merito, essendone il fine. Dunque la pena riveste il carattere di male più della colpa.

2. Il male che si oppone a un bene maggiore è un male maggiore. Ma la pena, come si è detto, si oppone al bene del soggetto che agisce, la colpa invece al bene della sua operazione. Essendo dunque l'agente un bene maggiore dell'azione, è chiaro che la pena è un male peggiore della colpa.

3. La stessa privazione del fine è una pena, che viene chiamata privazione della visione di Dio. Invece il male colpa avviene (soltanto) a motivo di una mancanza di ordine al fine. Perciò la pena è un male maggiore della colpa.

IN CONTRARIO: Un artefice sapiente produce un male minore per evitarne uno maggiore; così il medico taglia un membro, perché l'intero corpo non perisca. Ora, la sapienza di Dio suole infliggere delle pene per evitare delle colpe. Dunque la colpa è un male maggiore della pena.

RISPONDO: La colpa riveste maggiormente il carattere di male non solo più della pena sensibile a cui si riduce la pena nel concetto dei più, pena che consiste nella privazione dei beni del corpo, ma anche prendendo la pena in generale, in quanto cioè persino la privazione della grazia e della gloria possono essere una pena. Di ciò abbiamo due prove. La prima si ha dal fatto che una persona diventa malvagia per il male colpa, non già per il male pena; secondo quel detto di Dionigi: "Il male non è esser puniti, ma il diventare degni di punizione". Ed è così, perché siccome il bene in senso assoluto (simpliciter) consiste nell'atto e non nella potenza, ed essendo l'operazione, ovvero l'uso di qualsiasi cosa che si abbia, la nostra attualità piena, il bene dell'uomo in senso pieno e assoluto va ricercato nella buona operazione o nel giusto uso delle cose che egli possiede. Ora noi facciamo uso di tutte le cose per mezzo della volontà. Perciò si dice che un uomo è buono o cattivo per la buona o cattiva volontà, con cui si serve delle cose che egli possiede. Infatti, chi ha una cattiva volontà, può usare male anche il bene posseduto; come il grammatico che volontariamente facesse delle sgrammaticature. Poiché dunque la colpa consiste in un disordinato atto della volontà, la pena invece nella privazione di qualcuna di quelle cose che sono sottoposte alla volontà, riveste maggiormente la natura di male la colpa che la pena.

La seconda prova si può desumere dal fatto che Dio è autore del male punizione, e non del male colpa. E il motivo si è che il male pena elimina un bene della creatura: sia che si consideri bene della creatura qualche cosa di creato, p. es., la vista che viene tolta dalla cecità; sia che si tratti di un bene increato. Nel caso, p. es., che si verifichi la privazione della visione di Dio, viene sottratto alla creatura un bene increato. Invece il male colpa si oppone direttamente al bene increato in se stesso, e non solo in quanto partecipato dalle creature: inoltre va contro l'adempimento della divina volontà, e contro l'amore divino, mediante il quale il bene increato è amato per se stesso. Perciò è evidente che la colpa riveste carattere di male più della pena.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene la colpa miri come fine e faccia capo alla punizione, come il merito al premio, tuttavia la colpa non attira per la punizione annessa, come il merito per il premio: ma piuttosto al contrario, si infligge la pena perché si eviti la colpa. Quindi la colpa è un male peggiore della pena.
2. L'ordine dell'operazione, che viene distrutto dalla colpa, essendo una perfezione ultima, è per l'agente un bene più perfetto della perfezione radicale menomata dalla punizione.
3. La colpa e la pena non si corrispondono come fine e ordine al fine: poiché queste due ultime cose possono essere ambedue compromesse in qualche modo e dalla colpa e dalla pena. E cioè dalla pena, che ritrae l'uomo stesso dal suo fine e dall'ordine al fine, e dalla colpa in quanto tale inconveniente si verifica nell'azione non indirizzata al debito fine.

## Pars Prima Quaestio 049

Questione 49

Questione 49

### La causa del male

E ora veniamo a trattare della causa del male.

In proposito si pongono tre quesiti: 1. Se il bene possa essere causa del male; 2. Se il sommo bene, che è Dio, sia causa del male; 3. Se esista un sommo male, causa prima di tutti i mali.

### ARTICOLO 1

#### Se il bene possa essere causa del male

SEMBRA che il bene non possa essere causa del male. Infatti:

1. Nel Vangelo è detto: "Non può un albero buono produrre frutti cattivi".
2. Di due contrari l'uno non può essere causa dell'altro. Ora, il male è contrario al bene. Dunque il bene non può essere causa del male.
3. Un effetto difettoso non deriva che da una causa difettosa. Ora il male, posto che abbia una causa, è però un effetto difettoso. Dunque avrà pure una causa difettosa. Ma ogni essere difettoso è già un male. Perciò causa del male non è che il male.
4. Dionigi afferma che il male non ha causa. Dunque il bene non è causa del male.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "Non c'è altra sorgente che il bene, da cui possa derivare il male".

RISPONDO: È necessario affermare che ogni male, in un modo o nell'altro, ha una causa. Difatti il male è la mancanza di un bene, che dovrebbe naturalmente essere posseduto. Ora, che una cosa decada dalla sua debita e naturale disposizione non può provenire che da una causa, la quale trascini quel dato essere fuori della sua disposizione: difatti un corpo grave non si muove verso l'alto se non in forza di un impulso estraneo, e un agente non viene meno nel suo operare se non a causa di un impedimento. Ora, il causare non può attribuirsi che al bene: poiché nessuna cosa può causare se non perché ente; e ogni ente, in quanto tale, è un bene. Se poi consideriamo le singole specie di causalità, si vede che quella efficiente, quella formale e il fine implicano una perfezione; e questa si risolve nel concetto di bene; anche la materia, quale potenza al bene, si presenta come un bene.

Ora, che il bene sia causa del male come sua causa materiale è già dimostrato da quanto precede: difatti abbiamo visto che il bene è il soggetto del male. La causa formale, invece, il male non ce l'ha: essendo esso piuttosto privazione di forma. Così non ha neppure la causa finale: essendo al contrario carenza di ordine al debito fine. Ora (è chiaro che) non soltanto il fine riveste la natura di bene, ma anche l'utile che dice ordine al fine. Invece il male ha una causa efficiente: non già diretta (per se), ma indiretta (per accidens).

E per capir questo dobbiamo riflettere che il male nell'azione stessa viene causato diversamente che nell'effetto. Si ha il male nell'azione per il difetto di qualche causa dell'azione medesima, e cioè della causa agente principale, o di quella strumentale. Per es., il difetto di un animale nel camminare può succedere o per la debolezza della sua facoltà di locomozione, come nei fanciulli; oppure per la sola insufficienza dello strumento, come negli zoppi. - Invece in un'opera, che non sia però l'effetto proprio dell'agente, il male viene qualche volta causato dall'efficacia dell'agente, e qualche altra volta dal difetto del medesimo o della materia. E cioè: dall'efficacia o perfezione dell'agente, quando alla forma verso la quale esso tende segue necessariamente la privazione di una forma diversa; così, p. es., alla forma del fuoco segue la privazione della forma dell'aria o dell'acqua. Nella misura dunque che il fuoco è più perfetto in efficacia e più perfettamente imprime la sua forma, tanto più perfettamente distrugge il suo contrario; perciò il male, cioè la distruzione dell'aria o dell'acqua, deriva dalla perfezione del fuoco. Questo però avviene indirettamente: poiché il fuoco non tende ad eliminare la forma dell'acqua, bensì a imprimere la propria forma; ma ciò facendo causa indirettamente (per accidens) anche quell'effetto. Invece se riscontriamo una deficienza in quello che è l'effetto proprio del fuoco, come la mancanza di riscaldamento, ciò avviene o per un difetto nell'azione, che deriva da una deficienza di qualche causa, come si è spiegato; oppure per una indisposizione della materia, che non riceve l'azione del fuoco che è in attività. Ma queste deficienze soltanto come accidentalità appartengono al bene, al quale di suo appartiene semplicemente di agire. Perciò rimane vero che il male in nessun modo ha una causa altro che accidentalmente e indirettamente (per accidens). E proprio così il bene è causa del male.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino spiega: "Il Signore chiama albero cattivo la volontà cattiva, e albero buono la volontà buona". Difatti da una volontà buona non viene fuori un atto morale cattivo: poiché un atto morale è giudicato buono dalla stessa rettitudine della volontà. Però anche l'atto della cattiva volontà viene causato (in definitiva) dalla creatura ragionevole, che è buona (come entità). E precisamente così questa è causa del male.

2. Il bene non causa quel male che è il suo contrario, ma qualche altro male: così la bontà del fuoco causa il male dell'acqua; e l'uomo che è buono per la sua natura causa un atto moralmente cattivo. Questo appunto si verifica indirettamente (per accidens) come si è spiegato. - Ma capita pure che uno dei contrari causi, sempre indirettamente, l'altro: così il freddo che circonda all'esterno (un animale) causa il riscaldamento, in quanto il calore si condensa nelle parti interne.

3. Il male negli esseri dotati di volontà ha una causa deficiente ben diversa che negli esseri naturali. Difatti l'agente naturale produce il suo effetto così come è esso stesso, se non è ostacolato da qualche cosa di estrinseco: e appunto in ciò consiste la sua deficienza. Perciò il male non segue mai nell'effetto, se già non preesiste un male qualsiasi nell'agente o nella materia, come abbiamo spiegato. Ma negli esseri dotati di volontà, il difetto dell'azione viene dalla volontà attualmente difettosa, perché non attualmente sottoposta alla sua regola. E tuttavia questo difetto non è ancora una colpa: ma la colpa segue dal fatto che si opera con tale difetto.

4. Il male non ha una causa diretta, ma soltanto accidentale e indiretta, come si è spiegato.

## ARTICOLO 2

### **Se il sommo bene, che è Dio, sia causa del male**

SEMBRA che il sommo bene, che è Dio, sia causa del male. Infatti:

1. Si legge in Isaia: "Io sono il Signore, e non vi è altro Dio; io che formo la luce e creo le tenebre, che faccio la pace e creo il male". E in Amos: "E ci sarà forse nella città sciagura, ove non sia il Signore che operi?".

2. L'effetto della causa seconda si riporta alla causa prima. Ora il bene, come si è detto, è causa del male. Perciò essendo Dio causa di ogni bene, come più sopra abbiamo dimostrato, ne segue pure che da Dio deriva ogni male.

3. Come dice Aristotele, è identica la causa della salvezza e del pericolo della nave. Ora, Dio è causa della salvezza di tutte le cose. Dunque egli è anche la causa di ogni rovina e di ogni male.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma che Dio "non è autore del male, perché non è la causa del tendere verso il non essere".

RISPONDO: Come abbiamo già visto, il male che consiste in una deficienza dell'azione, è sempre causato da un difetto dell'agente. Ora in Dio non c'è difetto alcuno, ma somma perfezione, come più sopra abbiamo dimostrato. Perciò il male consistente in una deficienza dell'azione, causata da un difetto dell'agente, non si può riportare a Dio come a sua causa.

Il male invece che consiste nella corruzione o distruzione di qualche cosa, si riallaccia alla causalità di Dio. E ciò è evidente, sia negli esseri naturali, che in quelli dotati di volontà. Difatti abbiamo spiegato che un agente, in quanto produce con la sua efficacia una forma, alla quale tiene dietro una corruzione o una privazione, produce quella corruzione o quella privazione con la sua virtù. Ora, è evidente che la forma voluta da Dio nelle cose create è il bene, consistente nell'ordine dell'universo. E l'ordine dell'universo richiede, come più sopra abbiamo spiegato, che esistano degli esseri che possono fallire, e che via via falliscono. Cosicché Dio quando causa nelle cose quel bene che è l'ordine dell'universo, per concomitanza e indirettamente (quasi per accidens) causa la corruzione delle cose, secondo l'espressione della Scrittura: "Il Signore fa morire e fa vivere". Mentre l'altro passo: "Dio non fece la morte", va spiegato, "come cosa direttamente voluta". - Ora, all'ordine dell'universo appartiene anche l'ordine della giustizia, il quale richiede che venga inflitta la punizione ai peccatori. Per questo motivo Dio è l'autore di quel male che è la pena: non però di quel male che è la colpa, per la ragione che si è detto.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quei testi si parla del male pena, non del male colpa.

2. L'effetto della causa seconda difettosa si riporta alla causa prima indefettibile, per quanto esso ha di entità e di perfezione: ma non per quello che ha di difettoso. Come, p. es., quanto c'è di movimento nello zoppicare vien causato dalla potenza motrice; ma quello che c'è di anormale non deriva dalla potenza motrice bensì dalla stortura della gamba. E così quanto vi è di entità e di efficacia nell'azione cattiva si riporta alla causalità di Dio; ma quanto vi si trova di manchevole non è causato da Dio, bensì dalla causa seconda che è difettosa.



3. L'affondamento della nave si attribuisce all'influsso del pilota, per il fatto che non compie quello che si richiede per la salvezza della nave stessa. Ma Dio non cessa dal compiere quello che è necessario per la salvezza. Perciò il paragone non regge.

### ARTICOLO 3

#### **Se esista un sommo male, che sia la causa di ogni male**

SEMBRA che esista un sommo male, che sia la causa di ogni male. Infatti:

1. Effetti contrari hanno cause contrarie. Ora nelle cose riscontriamo la contrarietà, secondo il detto della Scrittura: "Di fronte al male sta il bene e di fronte alla morte la vita; così di fronte al giusto il peccatore". Perciò esistono due principi contrari, uno del bene, l'altro del male.

2. Se nella realtà esiste uno dei contrari, esiste anche l'altro, come afferma Aristotele. Ora, esiste nella realtà il sommo bene, come si è dimostrato a suo tempo. Dunque esiste anche un sommo male, che è il suo opposto e causa di ogni male.

3. Nelle cose, come si trova il bene e il meglio, così pure si trova il male e il peggio. Ma il bene e il meglio si denominano così in rapporto a un ottimo. Quindi il male e il peggio si denomineranno in rapporto a un sommo male.

4. Tutto ciò che è per partecipazione si riconduce a quello, che è per essenza. Ora, le cose che tra noi sono cattive non sono cattive per essenza, ma per partecipazione. Dunque si deve trovare un sommo male per essenza, che sia la causa di tutti i mali.

5. Tutto ciò che è indirettamente e casualmente (per accidens) si riconduce a quello che è di suo e direttamente (per se). Ora il bene è causa del male indirettamente e casualmente. Quindi bisogna ammettere un sommo male, che di sua natura sia causa delle cose cattive. - E non si può rispondere che il male non ha una causa diretta, ma soltanto (una causa) occasionale; poiché ne seguirebbe che il male non dovrebbe trovarsi nella maggior parte dei casi (come ora avviene), bensì molto di rado.

6. Il male di un effetto si riporta al male della causa: poiché l'effetto difettoso deriva da una causa difettosa, come si è già spiegato. Ma in questo risalire non si può andare all'infinito. Quindi bisogna ammettere un primo male, causa di ogni male.

IN CONTRARIO: Il sommo bene è causa di ogni entità, come è stato spiegato a suo tempo. Dunque non può esistere un principio opposto che sia causa delle cose cattive.

RISPONDO: Come risulta da quello che è stato già detto, non può esserci un primo principio del male, come invece esiste un primo principio del bene. Primo, perché il principio primo del bene è buono per essenza, come fu dimostrato più sopra. Ora, niente può essere cattivo per essenza: infatti fu chiarito che ogni ente, in quanto ente, è buono; e che il male non ha altro soggetto che il bene.

Secondo, perché il primo principio del bene è il bene perfetto, che contiene in sé ogni bontà, come più sopra fu spiegato. Invece non può esistere un sommo male, perché si è visto che il male, per quanto diminuisca il bene, tuttavia non potrà mai totalmente distruggerlo; e dal momento che un bene rimane sempre, non può esserci una cosa integralmente e assolutamente cattiva. Per questo Aristotele afferma che "se il male fosse integrale distruggerebbe se stesso": poiché, distrutto ogni bene (che è richiesto alla consistenza del male), si elimina anche il male stesso, che ha il suo soggetto nel bene.

Terzo, perché il concetto stesso di male si oppone all'idea di primo principio. Sia perché ogni male viene causato dal bene, come sopra abbiamo dimostrato. Sia perché il male non può essere che causa accidentale (per accidens): e quindi non può essere causa prima, poiché la causa accidentale e indiretta (per accidens) è posteriore alla causa necessaria e diretta (per se), come dice Aristotele.

Coloro invece che ammisero due primi principi, l'uno buono e l'altro cattivo, caddero in questo errore per la medesima ragione, per cui ebbero origine altre opinioni stravaganti degli antichi (filosofi); cioè perché non consideravano la causa universale di tutto l'essere, ma soltanto le cause degli effetti particolari. E per questo, se trovavano che un essere in virtù della sua natura era nocivo a qualche cosa, stimavano che la natura di quello fosse cattiva: come se uno dichiarasse cattiva la natura del fuoco, perché ha bruciato la casa di un povero. - Ora il giudizio sulla bontà di una cosa non si deve desumere dal suo rapporto con un essere particolare; ma dalla cosa stessa e in relazione a tutto l'universo, nel quale ogni cosa occupa il suo posto col massimo ordine, come è evidente da quel che si è detto.

Così pure, poiché trovavano che di due effetti particolari diversi esistevano due cause particolari diverse, non seppero ricondurre le due cause particolari contrarie ad una causa universale comune. Perciò ritennero che la contrarietà fra le cause si estendesse fino alle cause prime. - Siccome invece tutti i contrari coincidono in un unico genere comune, è necessario che in essi, oltre alle contrastanti loro cause proprie, si trovi una causa comune unica: come al di sopra delle contrarie qualità degli elementi troviamo la potenza di un corpo celeste. E così, al di sopra di tutte le cose che sono in un modo o in un altro, troviamo un unico principio dell'essere, come già fu dimostrato.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I contrari concordano in un determinato genere e concordano pure nell'essere. Quindi per quanto abbiano cause particolari contrarie, tuttavia è necessario arrivare ad una prima causa comune.
2. Possesso e privazione sono precisamente (quei contrari) nati fatti per succedersi in un medesimo soggetto. Ma soggetto della privazione è soltanto l'ente potenziale, come si è già spiegato. Perciò, dal momento che il male è privazione (di bene), come è evidente da quel che si è detto, esso si oppone solo a quel bene, che ha annessa della potenzialità: non già al sommo bene che è atto puro.
3. Ogni cosa si accresce conformemente alla sua natura. Ora, se la forma è una certa perfezione, la privazione è un certo decadimento. Perciò ogni forma, perfezione o bene si intensifica per un avvicinamento al termine perfetto: la privazione invece e il male si accrescono per un allontanamento da quel termine. Perciò non diciamo male e peggio per un avvicinamento al sommo male, come invece diciamo bene e meglio per un avvicinamento al sommo bene.
4. Nessun ente è chiamato male per partecipazione, ma per la privazione di una partecipazione. Quindi non si può ricondurre a qualche cosa che sia male per essenza.
5. Il male non può avere che una causa accidentale e indiretta (per accidens), come abbiamo spiegato sopra. Perciò è impossibile risalire a qualche cosa, che sia per natura (per se) causa del male. - L'affermazione poi che il male si trova nella maggior parte dei casi, presa in generale, è falsa. Infatti gli esseri generabili e corruttibili, nei quali soltanto si verifica il male naturale, sono una piccola parte di tutto l'universo. Così pure nell'ambito di ciascuna specie i difetti naturali si verificano in pochi casi. Soltanto tra gli uomini invece il male si trova nella maggior parte dei casi: perché il bene sensibile dell'uomo non appartiene all'uomo in quanto uomo, cioè secondo la ragione; mentre i più seguono piuttosto il senso che la ragione.
6. Nelle cause del male non si può risalire all'infinito: ma si possono ricondurre tutti i mali ad una causa buona, dalla quale indirettamente e accidentalmente (per accidens) il male deriva.

## Pars Prima Quaestio 050

Questione 50

Questione 50

### Gli angeli. La sostanza degli angeli

Rimane ora da trattare distintamente delle creature spirituali e corporali. Studieremo quindi: primo, la creatura che è puro spirito, denominata angelo dalla sacra Scrittura; secondo, la creatura puramente corporea; terzo, la creatura composta di spirito e di corpo ossia l'uomo.

Riguardo agli angeli dobbiamo trattare le questioni relative: primo, alla loro natura; secondo, al loro intelletto; terzo, (quelle relative) alla loro volontà; quarto, (quelle relative) alla loro creazione. La sostanza degli angeli dev'essere studiata sia in se stessa, sia nei suoi rapporti con le cose corporee.

Intorno alla sostanza o natura degli angeli considerata in se stessa si pongono cinque quesiti: 1. Se esista una creatura del tutto spirituale e incorporea; 2. Supposto che l'angelo sia del tutto incorporeo e spirituale, si domanda se sia composto di materia e di forma; 3. Se ci siano molti angeli; 4. Come si differenzino tra di loro; 5. Se siano immortali ossia incorruttibili.

### ARTICOLO 1

#### Se l'angelo sia del tutto incorporeo

SEMBRA che l'angelo non sia del tutto incorporeo. Infatti:

1. Ciò che è incorporeo relativamente a noi, ma non relativamente a Dio, non è incorporeo assolutamente parlando. Ora, come osserva il Damasceno, l'angelo "si dice incorporeo relativamente a noi, ma paragonato a Dio è corporeo e materiale". Dunque l'angelo non è, assolutamente parlando, incorporeo.
2. Come Aristotele dimostra, nulla si muove all'infuori del corpo. Ma l'angelo, al dire del Damasceno, è "una sostanza intellettuale sempre mobile". Dunque l'angelo è una sostanza corporea.
3. Dice S. Ambrogio: "Ogni creatura è circoscritta dai limiti ben definiti della sua natura". Ora, l'essere circoscritto è proprio dei corpi. Dunque ogni creatura è corporea. Ma gli angeli sono creature di Dio, come è chiaramente affermato dai Salmi: "Lodate il Signore, o voi tutti angeli suoi", e poco dopo: "Poiché egli parlò e furono fatte (queste cose); comandò e furono create". Dunque gli angeli sono corporei.

IN CONTRARIO: Sta scritto nei Salmi: "Colui che fa suoi messaggeri gli spiriti".

RISPONDO: È necessario ammettere delle creature incorporee. Infatti, ciò a cui mira principalmente Dio nella creazione è il bene, che consiste in una rassomiglianza con lui. Ora l'effetto somiglia perfettamente alla causa quando la imita proprio in quello che serve ad essa per produrre l'effetto; come quando un corpo caldo rende caldo un altro corpo. Orbene, Dio produce la creatura per mezzo dell'intelletto e della volontà, come fu spiegato a suo tempo. Dunque la perfezione dell'universo richiede che vi siano delle creature intellettuali. Ma l'intellezione non può essere atto di un corpo né di alcuna facoltà corporea: ogni corpo infatti è limitato nello spazio e nel tempo. Ne segue che per avere la perfezione dell'universo è necessario ammettere l'esistenza di qualche creatura incorporea.

Gli antichi (filosofi), ignorando la portata della cognizione della potenza intellettuale, e non sapendo distinguere l'intelletto dal senso, credettero non esservi al mondo nient'altro all'infuori di ciò che cade sotto il dominio dei sensi e dell'immaginazione. E siccome sotto l'immaginazione non cade che il corpo, opinarono che non vi fosse altra realtà che il corpo, come riferisce appunto il Filosofo. Da questi stessi motivi ebbe origine l'errore dei Sadducei, che "negavano l'esistenza degli spiriti". - Ma per il fatto stesso che l'intelletto è superiore al senso, si deve ragionevolmente concludere che esistono delle sostanze incorporee oggetto esclusivo dell'intelligenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le sostanze incorporee occupano un posto intermedio tra Dio e le creature corporali. Ora, un essere intermedio se viene paragonato ad un estremo sembra l'estremo opposto: così un oggetto tiepido paragonato a uno caldo sembra freddo. Per questo si dice che gli angeli, paragonati a Dio, sono materiali e corporei: ma ciò non significa che in essi vi sia qualche cosa di corporeo.

2. Il termine moto in quel testo deve prendersi nel senso in cui si dice moto persino l'intendere e il volere. Si dice dunque che l'angelo è una sostanza sempre mobile, perché ha sempre l'atto di intendere: ossia non è come noi, che nell'intellezione ora siamo in atto ed ora in potenza. È chiaro perciò che la difficoltà gioca sull'equivoco.

3. L'essere circoscritti da limiti spaziali è proprio dei corpi: ma essere circoscritti da limiti essenziali è cosa comune a tutte le creature, siano esse corporee o spirituali. Dice perciò S. Ambrogio che per quanto alcune creature non siano circoscritte entro termini corporali, sono tuttavia circoscritte dai limiti propri della loro natura.

## ARTICOLO 2

### **Se l'angelo sia composto di materia e di forma**

SEMBRA che l'angelo sia composto di materia e di forma. Infatti:

1. Tutte le cose che rientrano in un dato genere sono composte di genere e differenza, la quale ultima, aggiungendosi al genere, costituisce la specie. Ora, come insegna Aristotele, il genere si desume dalla materia, la differenza invece dalla forma. Dunque tutto ciò che rientra in un dato genere è composto di materia e di forma. Ma l'angelo si trova nel genere di sostanza. Dunque è composto di materia e di forma.

2. Ovunque si trovano le proprietà della materia deve trovarsi anche la materia. Ora, le proprietà della materia consistono nel ricevere e nel compiere le funzioni di soggetto: non per nulla Boezio dice che "una forma semplice non può fare da soggetto". Ma nell'angelo si trovano queste proprietà. Dunque l'angelo è composto di materia e forma.

3. La forma è un atto. Quindi ciò che è soltanto forma è atto puro. Ma l'angelo non può essere atto puro: poiché ciò appartiene a Dio solo. Dunque l'angelo non è soltanto forma, ma ha la forma unita alla materia.

4. La forma non è propriamente delimitata e terminata che dalla materia. Perciò una forma che non si trovi nella materia sarà infinita. Ora, la forma dell'angelo non è infinita: perché ogni creatura è finita. Dunque la forma dell'angelo si trova nella materia.

IN CONTRARIO: Dionigi afferma che le prime creature "debbono ritenersi incorporee e immateriali".

RISPONDO: Alcuni ritengono che gli angeli siano composti di materia e di forma. Avicenna si è sforzato d'impianare questa opinione nel suo libro *Fons vitae*. Egli parte dal presupposto che siano realmente distinte tutte quelle cose che figurano distinte all'apprensione del nostro intelletto. Ora nella sostanza incorporea l'intelletto coglie un aspetto (la differenza specifica) per cui essa si distingue dalla sostanza corporea, e un altro aspetto (il genere) che è comune alle due sostanze. Egli allora ne conclude che quanto serve a differenziare la sostanza incorporea da quella corporea, costituisce la forma di quella sostanza; quanto invece, come elemento comune, viene a ricevere questa forma distintiva, costituisce la materia di tale sostanza. Afferma perciò che identica è la materia universale degli esseri spirituali e di quelli corporei: egli cioè intende asserire che, come la forma della quantità è impressa nella materia degli esseri corporei, così la forma delle sostanze incorporee è impressa nella materia degli esseri spirituali.

Si vede però di primo acchito l'impossibilità di una identica materia per le cose spirituali e corporee. Difatti è impossibile che la forma spirituale e quella materiale siano ricevute nella stessa porzione di materia: poiché in tal caso una stessa cosa numericamente identica sarebbe insieme corporea e spirituale. Si dovrà perciò ammettere che la porzione di materia che riceve la forma corporea è distinta da quella porzione di materia che riceve la forma spirituale. Ora, non si può ammettere che la materia si divida in più parti se non si concepisce come informata dalla quantità: senza di questa, infatti, come insegna Aristotele, avremmo una sostanza indivisibile. Si dovrebbe quindi ammettere che la materia delle sostanze spirituali è soggetta alla quantità; il che è impossibile. Ed è quindi impossibile che vi sia un'unica materia per le creature corporee e per quelle spirituali.

Anzi, è impossibile che le sostanze spirituali abbiano una materia qualsiasi. Infatti, l'operare di ogni essere è conforme alla di lui natura. Ora, l'intendere è un'operazione del tutto immateriale. Lo si vede chiaramente dall'oggetto, da cui dipende la specie e la natura di ogni atto. Nessuna cosa infatti può essere colta dall'intelletto se non in quanto viene astratta dalla materia; poiché le forme che si trovano nella materia sono forme individuali, che, in quanto tali, non sono conosciute dall'intelletto. Si deve perciò concludere che ogni sostanza intellettuale è assolutamente immateriale.

Del resto non è necessario che le cose che si presentano come distinte all'apprensione dell'intelletto siano pure distinte nella realtà; poiché l'intelletto non conosce le cose uniformandosi al loro modo di essere, ma uniformandole al suo. Quindi le cose materiali, che sono inferiori al nostro intelletto, ricevono nella nostra mente un modo di essere più semplice di quello che hanno in se stesse. Ma le sostanze angeliche sono superiori al nostro intelletto. Questo perciò non è capace di apprenderle come sono in se stesse; ma (le apprenderà) alla sua maniera, cioè come apprende le cose composte. In questo modo, come si è già visto, conosce anche Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La specie è costituita dalla differenza. E ogni cosa è posta nella sua specie in quanto viene determinata ad un grado speciale nella scala degli esseri:

poiché le specie delle cose sono come i numeri, i quali, al dire di Aristotele, differiscono per la semplice addizione o sottrazione di un'unità. Ora, nelle cose materiali altro è quello che determina un essere a un dato grado, vale a dire la forma, ed altro è quello che viene determinato, cioè la materia; cosicché il genere si desume dal secondo elemento e la differenza dal primo. Ma nelle sostanze immateriali non si dà un elemento determinante distinto da quello che viene determinato: ma ognuna di esse, in forza di tutta la sua natura, occupa già un grado particolare nella scala degli esseri. Perciò il genere e la differenza delle sostanze spirituali non si desumono da elementi realmente distinti, bensì da un'identica realtà. In tal caso il genere e la differenza si distinguono quanto al nostro modo di intendere: cioè si ha il genere quando il nostro intelletto considera la sostanza spirituale sotto un aspetto indeterminato; si ha invece la specie quando la considera nella sua determinatezza.

2. La difficoltà si trova nel Fons Vitae (di Avicenna). L'argomento varrebbe se non esistesse una maniera intellettuale di ricevere la specie, ben diversa da quella della materia. Ma è evidente che non è così. La materia infatti riceve la forma per divenire, per mezzo di essa, una concreta realtà di una determinata specie, p. es., di aria, di fuoco o di qualsiasi altra cosa. L'intelletto invece non in questo modo riceve la forma: altrimenti sarebbe vera l'opinione di Empedocle il quale diceva che noi "conosciamo la terra per mezzo della terra, e il fuoco per mezzo del fuoco". Ma la forma intelligibile si trova nell'intelletto proprio in quanto forma: poiché in tal modo è conosciuta dall'intelletto. Ora, questo modo di ricevere la forma non è il modo proprio della materia, bensì quello che si addice alle sostanze immateriali.

3. Quantunque nell'angelo non vi sia composizione di materia e di forma, tuttavia vi sono in lui atto e potenza. E si può averne l'evidenza osservando che nelle cose materiali si riscontra una doppia composizione. La prima è la composizione di materia e di forma, che costituisce una natura determinata. Questa natura, così composta, non è però il suo proprio essere, ma l'essere ne è l'atto. Perciò la natura sta al suo essere come la potenza sta all'atto. Se quindi togliamo la materia, e supponiamo che una forma sussista senza di essa, tra la forma e l'essere rimane ancora il rapporto che esiste tra la potenza e l'atto. In questo senso dobbiamo intendere la composizione propria degli angeli. Per questo alcuni dicono che l'angelo è composto di quo est (ciò per cui egli è) e di quod est (ciò che è), oppure come dice Boezio, di essere e di ciò che è. Infatti il quod est, è la stessa forma sussistente; mentre l'essere è ciò per cui la sostanza è; come il correre è ciò per cui il corridore corre. Ma in Dio, come si è dimostrato sopra, non c'è distinzione tra l'essere ed il soggetto che è. Soltanto Dio quindi è atto puro.

4. Ogni creatura è, assolutamente parlando, finita, in quanto il suo essere non è senz'altro sussistente in se medesimo, ma è limitato a quella natura che lo riceve. Nulla però impedisce che una creatura possa essere infinita sotto un certo rispetto. Le creature materiali presentano una certa infinità per la loro materia, ma sono finite per le loro forme che sono limitate dalla materia in cui vengono ricevute. Le sostanze immateriali create sono invece finite quanto al loro essere, e infinite quanto alle loro forme, che non sono ricevute in un soggetto. Sarebbe come dire che se la bianchezza esistesse separata dai corpi, dovrebbe essere infinita quanto alla ragione di bianchezza, poiché non verrebbe limitata da alcun soggetto; ma il suo essere sarebbe finito, perché limitato ad una natura particolare. Per questo è detto nel libro De Causis, che la sostanza intellettuale è "finita in rapporto a ciò che sta al di sopra di essa", in quanto cioè riceve l'essere da chi le è superiore; ma è "infinita rispetto a ciò che le è al di sotto", in quanto non è ricevuta nella materia.

### ARTICOLO 3

#### **Se vi sia un gran numero di angeli**

SEMBRA che non vi sia un gran numero di angeli. Infatti:

1. Il numero è una specie di quantità e risulta dalla divisione di ciò che ha estensione. Ora, l'estensione non può avere luogo negli angeli, poiché come si è dimostrato sopra, essi sono incorporei. Dunque non vi può essere un gran numero di angeli.

2. Quanto più una realtà è vicina all'unità, tanto meno viene moltiplicata, come appare manifestamente nella serie dei numeri. Ora, fra tutte le altre nature create, la natura angelica è la più vicina a Dio. Essendo quindi Dio sommamente uno, sembra che nella natura angelica la pluralità debba essere ridotta al minimo.

3. Sembra che l'effetto proprio delle sostanze angeliche sia il moto dei corpi celesti. Ma i movimenti dei corpi celesti si riducono ad un piccolo numero ben determinato, che noi possiamo conoscere. Dunque il numero degli angeli non è superiore a quello dei moti dei corpi celesti.

4. Dice Dionigi che "tutte le sostanze intelligibili e intellettuali devono la sussistenza ai raggi della bontà divina". Ma il raggio si moltiplica in ragione della diversità dei soggetti che lo ricevono. D'altra parte non si può dire che la materia sia un soggetto recettivo del raggio intelligibile, poiché si è dimostrato che le sostanze intellettuali sono immateriali. Sembra quindi che la moltiplicazione delle sostanze intellettuali dipenda unicamente dalle esigenze dei primi corpi, cioè di quelli celesti, di modo che ad essi termina, indirettamente, l'emanazione dei suddetti raggi. Perciò abbiamo la conclusione precedente.

IN CONTRARIO: Si legge nella Scrittura: "Mille migliaia lo servivano e miriadi di miriadi stavano davanti a lui".

RISPONDO: Nello stabilire il numero delle sostanze separate i vari autori procedettero per vie diverse. Secondo Platone le sostanze separate sono le specie delle cose sensibili: come se dicessimo che la natura umana esiste allo stato separato. Stando a questa sentenza bisognerebbe concludere che il numero delle sostanze separate corrisponde al numero delle specie delle cose sensibili. - Aristotele rigetta tale sentenza, per la ragione che la materia è parte essenziale delle specie sensibili. Le sostanze separate non possono quindi essere le specie prototipe delle cose materiali, essendo dotate di natura superiore a quella delle realtà sensibili.

Ritiene tuttavia Aristotele che quelle nature più perfette sono ordinate alle cose visibili, come loro cause motrici e finali. Cerca quindi di stabilire il numero delle sostanze separate dal numero dei primi moti.

Ma poiché tale sentenza è in contrasto con la sacra Scrittura, l'ebreo Rabbi Mosè, volendo trovare un accordo tra loro, affermò che il numero degli angeli, se si intendono con questo nome le sostanze immateriali, corrisponde al numero dei corpi celesti, come insegna Aristotele. Ma d'altra parte, per salvare la sacra Scrittura, sostenne che nei libri sacri sono chiamati angeli tanto gli uomini che annunziano divini messaggi, quanto le forze della natura che manifestano l'onnipotenza di Dio. - Ma in realtà la Scrittura non suole affatto dare il nome di angeli alle forze cieche della natura.

Si deve quindi affermare che anche gli angeli propriamente detti ossia le sostanze immateriali superano per il loro numero ingentissimo qualunque moltitudine materiale. È questa la sentenza di Dionigi, il quale afferma: "Gli eserciti beati delle menti celesti sono numerosi e trascendono la debole e ristretta misura dei nostri numeri materiali". La ragione di questo fatto sta in ciò, che Dio nella creazione delle cose ha di mira principalmente la perfezione dell'universo, di modo che quanto più gli esseri sono perfetti, tanto più grande è il numero in cui furono creati da Dio. Ora, come nei corpi si misura la preminenza degli uni rispetto agli altri in ragione della grandezza, così nelle cose incorporee si può valutare la superiorità reciproca in rapporto al numero. Noi vediamo infatti che i corpi incorruttibili, che sono tra tutti i corpi i più perfetti, sorpassano quasi incomparabilmente per la loro grandezza i corpi corruttibili, poiché la sfera dei corpi corruttibili è ben poca cosa a confronto dei corpi celesti. È dunque ragionevole che le sostanze immateriali superino quasi incomparabilmente, per il loro numero, le sostanze materiali.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Negli angeli non esiste quella specie del numero che è causata dalla divisione del continuo, ossia la quantità aritmetica; vi è al contrario il numero causato dalla distinzione delle forme da cui risulta la molteplicità propria dei trascendentali, come si è detto sopra.
2. La natura angelica, a motivo della sua vicinanza con Dio, deve avere il minimo di complessità nella sua costituzione, ma non richiede affatto di trovarsi in pochi individui.
3. L'argomento è di Aristotele. La conclusione a cui esso giunge sarebbe necessaria, se le sostanze separate esistessero solo in funzione delle sostanze corporee. In tal caso sarebbero inutili quelle sostanze immateriali, da cui non fosse causato alcun movimento nelle cose corporee. Ora, non è affatto vero che le sostanze immateriali esistono in funzione di quelle corporee. Il fine è infatti sempre più nobile di ciò che ad esso è ordinato come mezzo. Appunto per questo Aristotele osserva che l'argomento non è apodittico, ma soltanto probabile. D'altra parte egli dovette forzatamente servirsi di tale argomento, non potendo noi giungere a conoscere le cose intelligibili se non attraverso quelle sensibili.
4. L'argomento si fonda sulla sentenza di coloro che assegnavano la materia come unica causa della distinzione delle cose. Tale sentenza l'abbiamo già confutata. Ma la moltitudine degli angeli non è fondata né sulla materia né sui corpi, ma è originata dalla sapienza divina, che ha ideato più ordini di sostanze immateriali.

#### ARTICOLO 4

##### **Se gli angeli siano tra loro specificamente differenti**

SEMBRA che gli angeli non siano tra loro specificamente differenti. Infatti:

1. La differenza è più nobile del genere, perciò tutte le cose che hanno in comune ciò che in esse vi è di più nobile, devono avere in comune l'ultima differenza costitutiva, e quindi convengono tutte nella medesima specie. Ora, tutti gli angeli convengono in quello che vi è di più nobile nella loro natura, cioè nell'intellettualità. Quindi tutti gli angeli appartengono ad un'unica specie.
2. Il più e il meno non mutano la specie. Ma gli angeli non sembra che differiscano tra loro se non in ragione del più e del meno; nel senso cioè che l'uno è più semplice dell'altro, ed è dotato di un intelletto più perspicace. Dunque gli angeli non sono tra loro specificamente diversi.
3. L'angelo e l'anima sono insieme gli estremi opposti di una stessa divisione. Ma tutte le anime appartengono ad un'unica specie. Dunque lo stesso deve dirsi per gli angeli.
4. Quanto più delle creature sono perfette, tanto più devono essere numerose. Ora, ciò non avverrebbe se ci fosse un solo individuo per ogni specie (di angeli). Dunque ci sono molti angeli di un'unica specie.

IN CONTRARIO: Come insegna Aristotele, nelle cose che appartengono alla stessa specie non esiste un ordine di priorità e posteriorità. Invece negli angeli, anche di uno stesso ordine, ci sono i primi, gli intermedi e gli ultimi, come dice Dionigi. Quindi gli angeli non appartengono ad un'unica specie.

RISPONDO: Secondo alcuni, tutte le sostanze spirituali, comprese le anime, appartengono ad un'unica specie. Secondo altri sarebbero di un'unica specie

tutti gli angeli, mentre diversa sarebbe la specie delle anime. E finalmente, secondo altri, apparterebbero a un'unica specie tutti gli angeli di una stessa gerarchia o di uno stesso ordine.

Ora, queste tesi sono insostenibili. Quelle cose, infatti, che convengono quanto alla specie e differiscono quanto al numero, hanno una stessa forma, e si distinguono per la materia. Se gli angeli perciò non sono composti di materia e di forma, come abbiamo già spiegato, è logicamente impossibile che vi siano due angeli di un'unica specie. Ciò è assurdo come affermare che possono esistere diverse bianchezze separate, o più umanità: non si danno, infatti, diverse bianchezze se non in quanto si trovano in più sostanze.

Ma anche nel caso che gli angeli avessero una materia, non potrebbero esserci più angeli di una medesima specie. Poiché in tal caso il principio che servirebbe a distinguere un angelo dall'altro sarebbe la materia, ma non già in forza della divisione cui può venir sottoposta la quantità, essendo gli angeli incorporei, bensì in forza di una diversità nella ragione stessa di potenza. Ora, tale diversità della materia causerebbe una differenza non solo di specie, ma altresì di genere.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La differenza è più nobile del genere, non già nel senso che siano cose diverse tra loro per natura, ma come il determinato è più nobile dell'indeterminato, e il proprio è più nobile di ciò che è comune. Altrimenti tutti gli animali irragionevoli dovrebbero essere di una stessa specie, oppure dovrebbe esserci in essi qualche altra forma più perfetta dell'anima sensitiva. Perciò gli animali irragionevoli differiscono nella specie secondo i diversi gradi della natura sensitiva. Parimenti tutti gli angeli differiscono tra di loro secondo i vari gradi della natura intellettuale.
2. Se il più e il meno sono causati dall'intensità o dalla debilità di una forma unica, non si ha diversità di specie. Ma se provengono da una diversa gradazione di forme, così come il fuoco si dice più perfetto dell'aria, allora si ha una diversità di specie. E in questo modo gli angeli differiscono secondo il più e il meno.
3. Il bene della specie è superiore a quello dell'individuo. È quindi assai meglio che negli angeli siano numerose le specie anziché gli individui di un'unica specie.
4. La causa agente non ha di mira la molteplicità numerica, potendosi questa estendere all'infinito; ha di mira invece la molteplicità della specie, come più sopra si disse. La perfezione della natura angelica richiede quindi la molteplicità delle specie, non già quella degli individui.

#### ARTICOLO 5

##### **Se gli angeli siano incorruttibili**

SEMBRA che gli angeli non siano incorruttibili. Infatti:

1. Dice il Damasceno che l'angelo è "una sostanza intellettuale immortale per grazia e non per natura".
2. Platone così scrive nel Timeo: "O dei, figli di dei, io sono ad un tempo vostro artefice e padre. Voi siete opera mia, naturalmente dissolubili, ma indissolubili per mia volontà". Ma qui il termine dei non può designare che gli angeli. Dunque gli angeli sono per natura corruttibili.
3. Secondo S. Gregorio "tutte le cose cadrebbero nel nulla, se la mano dell'Onnipotente non le conservasse". Ma tutto quello che può cadere nel nulla è corruttibile. Dunque gli angeli, che sono opera di Dio, hanno una natura corruttibile.

IN CONTRARIO: Dionigi insegna che le sostanze intellettuali "hanno una vita indefettibile, essendo immuni dalla corruzione universale, dalla morte, dalla materia e dalla generazione".

RISPONDO: Si deve necessariamente affermare che gli angeli sono per natura incorruttibili. La ragione è questa: una cosa si può corrompere solo per il fatto che la sua forma viene separata dalla materia; essendo quindi l'angelo la stessa forma sussistente, come abbiamo già dimostrato, è impossibile che la sua sostanza sia corruttibile. Quello infatti che conviene per essenza ad una cosa non può mai esserne separato; mentre se le conviene in forza di altri motivi può esserne separato togliendo la causa per cui era richiesto. La rotondità, p. es., non si potrà mai separare dal circolo, perché gli appartiene per essenza; ma un cerchio di bronzo può perdere la rotondità togliendo al bronzo la forma circolare. Ora, l'essere appartiene alla forma proprio per essenza: ogni essere, infatti, esiste attualmente in quanto ha una forma. La materia invece non esiste attualmente se non in forza della forma. Quindi ciò che è composto di materia e di forma cessa di esistere attualmente quando si separa la forma dalla materia. Se invece la forma sussiste nel proprio essere, come avviene per gli angeli nel modo che si è già detto, essa non può perdere l'essere. Perciò la stessa immaterialità dell'angelo è la ragione per cui il medesimo è naturalmente incorruttibile.

Possiamo trovare un segno di questa incorruttibilità nell'operazione intellettuale dell'angelo. Ogni cosa infatti agisce nella misura della propria attualità: quindi l'operazione manifesta il modo di essere dell'agente. Ora, la specie e la natura di un'operazione si desumono dal suo oggetto. Ma l'oggetto proprio

dell'operazione intellettuale è sempiterno, perché al di sopra del tempo. Quindi ogni sostanza intellettuale è per natura incorruttibile.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Damasceno parla dell'immortalità perfetta, la quale include l'immutabilità nel senso più assoluto; infatti, al dire di S. Agostino, "ogni mutamento è una specie di morte". Ora, gli angeli, come vedremo in seguito, possono raggiungere tale immutabilità solo per mezzo della grazia.
2. Platone chiama dei i corpi celesti, che egli riteneva fossero composti di elementi: perciò sarebbero stati essenzialmente corruttibili, sebbene fossero conservati sempre nell'essere dalla volontà divina.
3. Come si è visto in precedenza, vi sono delle cose necessarie la cui necessità ha una causa. Non ripugna quindi né alle cose necessarie né a quelle incorruttibili che il loro essere dipenda dalla causalità di un altro. Perciò dall'affermazione che tutte le cose e gli stessi angeli cadrebbero nel nulla se non fossero conservati da Dio, non segue che negli angeli ci debba essere un principio di corruzione: ma soltanto che l'essere degli angeli dipende dalla causalità di Dio. Ora, una cosa si dice corruttibile non già perché Dio potrebbe annientarla sottraendole la sua conservazione; ma perché ha in se stessa un principio di corruzione, come sarebbe la contrarietà degli elementi, o anche solo la potenzialità della materia.



## Pars Prima Quaestio 051

Questione 51

Questione 51

### Gli angeli e i corpi

Tratteremo ora degli angeli in rapporto agli esseri corporei. Primo, degli angeli in relazione ai corpi; secondo, degli angeli nei loro rapporti con lo spazio materiale; terzo, degli angeli in relazione al moto locale.

Intorno alla prima questione si pongono tre quesiti: 1. Se gli angeli siano uniti naturalmente a dei corpi; 2. Se possano assumere dei corpi; 3. Se nei corpi assunti compiano delle operazioni vitali.

### ARTICOLO 1

#### Se gli angeli siano uniti naturalmente a dei corpi

SEMBRA che gli angeli siano uniti naturalmente a dei corpi. Infatti:

1. Origene afferma: "L'esistere senza una sostanza materiale e senz'alcuna aggiunta corporea è proprio della sola natura di Dio, ossia del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo". - Anche S. Bernardo dice: "Attribuiamo soltanto a Dio tanto l'immaterialità che l'incorporeità; poiché solo la sua natura non ha bisogno né direttamente né indirettamente dell'aiuto d'uno strumento corporeo. È evidente invece che ogni spirito creato ha bisogno dell'aiuto di un corpo". E S. Agostino: "I demoni sono chiamati animali dell'aria, perché sono naturalmente dotati di corpi aerei". Ma la natura del demonio è identica a quella dell'angelo. Dunque gli angeli sono uniti naturalmente ai corpi.

2. S. Gregorio chiama l'angelo "animale ragionevole". Ora, ogni animale è composto di corpo e di anima. Dunque gli angeli sono naturalmente uniti a dei corpi.

3. La vita degli angeli è più perfetta di quella delle anime. Ora, l'anima non soltanto vive, ma vivifica altresì il corpo. Dunque anche gli angeli vivificano dei corpi ad essi congiunti.

IN CONTRARIO: Dionigi afferma che gli angeli sono concepiti "come esseri incorporei".

RISPONDO: Gli angeli non possono essere uniti naturalmente a dei corpi. Infatti ciò che conviene accidentalmente ad una natura non si trova universalmente nella natura stessa. Avere le ali, p. es., non è una caratteristica essenziale dell'animale, perciò non appartiene a tutti gli animali. Ora, poiché l'intendere, come vedremo, non è un'operazione del corpo né di alcuna facoltà corporea, la sostanza intellettuale, in quanto tale, non richiede essenzialmente di essere unita ad un corpo; ma ciò può capitare a qualche sostanza intellettuale per altri motivi. All'anima umana, p. es., si addice di essere unita al corpo perché è imperfetta, ossia in potenza, in quanto sostanza intellettuale: essa infatti, come vedremo in seguito, non possiede per natura la pienezza della conoscenza, ma deve acquistarla dalle cose sensibili per mezzo dei sensi corporei. Ora, se si trova in un dato genere alcunché di imperfetto, bisogna pur che preesista un modello perfetto di quello stesso genere. Vi saranno quindi delle sostanze intellettive, perfette quanto alla loro natura intellettuale, che non hanno bisogno di ricavare la loro conoscenza dalle cose sensibili. Perciò non tutte le sostanze intelligenti sono unite a dei corpi, ma ne esistono alcune del tutto separate. Sono appunto quelle che noi chiamiamo angeli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come già dicemmo, alcuni opinarono che ogni ente fosse corporeo. Altri poi, partendo, a quanto sembra, da questo presupposto, pensarono che non ci potesse essere alcuna sostanza incorporea separata dal corpo; alcuni, anzi, giunsero fino ad affermare che Dio è l'anima del mondo, come riferisce S. Agostino. Ma siccome quest'ultima opinione è incompatibile con la fede cattolica, secondo la quale Dio s'innalza al di sopra di tutte le cose ("La tua magnificenza", dicono i Salmi, "s'innalza al di sopra dei cieli"), Origene non volle affermare ciò di Dio, ma sostenne tale dottrina quanto alle altre sostanze intellettive. Ma in questo, come in molti altri punti, egli s'ingannò seguendo le opinioni degli antichi filosofi. - Il passo di S. Bernardo si può interpretare nel senso che gli spiriti hanno bisogno di uno strumento corporeo che, senza essere loro naturalmente unito, viene da essi usato per qualche scopo particolare, come diremo in seguito. - S. Agostino poi non espone il suo pensiero, ma riferisce l'opinione dei platonici, i quali ammettevano l'esistenza di certi animali composti di aria che chiamavano demoni.

2. S. Gregorio chiama l'angelo animale ragionevole in senso metaforico, per la somiglianza (che ha il suo intelletto) con la ragione.

3. Vivificare come causa efficiente della vita è una perfezione pura, e quindi conviene anche a Dio, conforme al detto della Scrittura: "Il Signore dà la morte e la vita". Al contrario, vivificare come causa formale della vita è proprio di quelle sostanze che non hanno in sé tutta la natura di una specie, ma che di essa fanno soltanto parte. Perciò la sostanza intellettuale che non è unita ad un corpo è più perfetta di quella che è ad esso congiunta.

## ARTICOLO 2

### **Se gli angeli possano assumere dei corpi**

SEMBRA che gli angeli non possano assumere dei corpi. Infatti:

1. Nell'operazione dell'angelo, come in quella della natura, non vi è nulla di superfluo. Ora, è superfluo per gli angeli assumere dei corpi: l'angelo infatti non ha bisogno del corpo, poiché la sua virtù trascende ogni energia materiale. Dunque l'angelo non può assumere un corpo.

2. Ogni assunzione include una certa unione: infatti la parola (latina) assumere deriva da ad se sumere (ossia: prendere con sé). Ma il corpo, come si è detto, non può essere unito all'angelo come a una forma. Se poi il corpo è unito all'angelo come a suo motore, non si può dire che sia assunto: ne seguirebbe, in tal caso, che tutti i corpi mossi dagli angeli sarebbero assunti da essi. Dunque gli angeli non possono assumere dei corpi.

3. Gli angeli non possono assumere dei corpi composti di terra o di acqua: poiché in tal caso non potrebbero sparire all'improvviso; e neppure assumono dei corpi di fuoco poiché brucerebbero tutto ciò che toccano; ma neanche corpi aerei, poiché l'aria non ha né figura né colore. Dunque gli angeli non assumono dei corpi.

IN CONTRARIO: S. Agostino asserisce che gli angeli apparvero ad Abramo mediante corpi assunti da essi.

RISPONDO: Alcuni insegnarono che gli angeli non assumono mai dei corpi. Secondo costoro tutte le apparizioni angeliche narrate dalla Scrittura sarebbero avvenute sotto forma di visione profetica, ossia fantastica. - Ora, tale interpretazione viene a urtare contro il senso genuino della Scrittura. Infatti ciò che si vede nella visione immaginaria si trova soltanto nell'immaginazione del veggente, e perciò non è visto da tutti indistintamente. Invece talvolta la Scrittura ci parla di apparizioni di angeli visti indistintamente da tutti. Così gli angeli apparsi ad Abramo furono visti da lui, da tutta la sua famiglia, da Lot e dai cittadini di Sodoma. Anche l'angelo apparso a Tobia era visto da tutti. È chiaro dunque che tutte queste apparizioni furono oggetto di visione corporea, con la quale si coglie una cosa esterna a chi vede, e perciò visibile a tutti. Ma per mezzo di tale visione non si può cogliere se non ciò che è corporeo. Ora, poiché gli angeli, come già si è visto, non sono corpi e neppure sono uniti naturalmente a dei corpi, si deve concludere che essi talora assumono dei corpi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli angeli non per se stessi hanno bisogno di un corpo assunto, ma per noi; poiché trattando familiarmente con gli uomini rendono certa a questi ultimi quella compagnia spirituale che gli uomini attendono di conseguire con essi nella vita futura. - Inoltre le assunzioni di corpi da parte degli angeli avvenute nel Vecchio Testamento erano un indizio simbolico della futura assunzione del corpo umano da parte del Verbo divino. Tutte le apparizioni del Vecchio Testamento erano infatti ordinate all'apparizione con la quale il Figlio di Dio si rese visibile nella carne.

2. Il corpo assunto viene unito all'angelo non già come a una forma, e neppure come a un semplice motore; ma come a un motore fatto palese dal corpo mobile assunto. Infatti, come nella sacra Scrittura sono descritte, mediante rappresentazioni sensibili, le proprietà delle cose spirituali, così gli angeli possono formarsi per virtù divina dei corpi sensibili, atti a rappresentare le proprietà spirituali dell'angelo. E per gli angeli assumere un corpo è proprio questo.

3. Sebbene l'aria nel suo stato normale di rarefazione non possa avere né figura né colore, tuttavia quando venga condensata può prendere figura e colore, come lo dimostrano le nubi. In tal modo gli angeli assumono dei corpi aerei, condensando l'aria, per virtù divina, quanto è necessario alla configurazione del corpo che essi vogliono assumere.

## ARTICOLO 3

### **Se gli angeli esercitino nei corpi assunti operazioni vitali**

SEMBRA che gli angeli esercitino nei corpi assunti operazioni vitali. Infatti:

1. Agli angeli, messaggeri della verità, non s'addice alcuna finzione. Ora, nel caso che il corpo da essi assunto, pur sembrando vivo e dotato di operazioni vitali, non compisse in realtà tali funzioni, ci sarebbe un inganno. Dunque gli angeli esercitano le funzioni vitali nei corpi che assumono.

2. Nelle opere dell'angelo non vi è nulla di inutile. Ora, sarebbe inutile nel corpo assunto dall'angelo la figura degli occhi, del naso e degli altri organi dei sensi, se l'angelo non avesse le relative sensazioni per mezzo di questi organi. Dunque l'angelo mediante il corpo che assume ha delle sensazioni. Funzione questa quanto mai vitale.

3. Muoversi da un posto a un altro è uno degli atti vitali, come dimostra Aristotele. Ora, gli angeli manifestamente si muovono nei corpi assunti. Infatti nella Genesi è detto che Abramo "accommiatando gli angeli" che gli erano apparsi, "camminava con essi". E a Tobia che gli chiedeva: "Conosci tu la strada che conduce al paese dei Medi?", l'angelo rispose: "La conosco e sovente ho battuto tutte quelle strade". Dunque gli angeli compiono spesso nei corpi assunti delle operazioni vitali.

4. Parlare è un'operazione vitale che si compie per mezzo della voce, la quale, al dire del Filosofo, è un suono emesso dalla bocca dell'animale. Ora, è evidente da molti passi della Scrittura che gli angeli si sono serviti dei corpi assunti per parlare. Dunque gli angeli nei corpi assunti esercitano operazioni vitali.

5. Mangiare è un'operazione propria dell'animale; perciò il Signore, come si legge in S. Luca, dopo la resurrezione mangiò con i suoi discepoli, per dimostrare di aver ripreso la vita. Ora, gli angeli in certe apparizioni con i corpi assunti mangiarono: leggiamo infatti nella Genesi che Abramo, dopo aver adorato gli angeli, offrì loro dei cibi. Dunque gli angeli nei corpi assunti compiono operazioni vitali.

6. Generare un uomo è un atto vitale. Ma ciò fecero gli angeli per mezzo dei corpi assunti. Si legge infatti nella Genesi: "Dopo che i figli di Dio si congiunsero alle figlie degli uomini, ed esse generarono, (ne vennero) questi uomini forti e robusti, famosi nei secoli". Dunque gli angeli nei corpi assunti esercitano funzioni vitali.

IN CONTRARIO: I corpi assunti dagli angeli non vivono, come abbiamo visto sopra. Dunque gli angeli non possono compiere operazioni vitali nei corpi assunti.

RISPONDO: Ci sono delle funzioni vitali che hanno delle somiglianze con altre operazioni (di cose inanimate): parlare, p. es., è funzione vitale, ma in quanto suono somiglia ad altri suoni degli esseri inanimati; così il camminare, in quanto moto somiglia ad altri movimenti. Perciò le operazioni vitali possono essere compiute dagli angeli nei corpi assunti per quello che esse hanno di comune con le operazioni delle cose inanimate, ma non possono essere compiute in quello che è proprio degli esseri viventi. Infatti, secondo l'insegnamento di Aristotele, "l'atto può esclusivamente trovarsi nel soggetto in cui si trova la potenza corrispondente": perciò nessuna cosa può compiere un'operazione vitale, se non possiede la vita che è il principio potenziale di siffatta operazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non è contrario alla verità l'uso della Scrittura di descrivere le cose spirituali per mezzo di figure desunte dalle cose sensibili; poiché tali figure non vengono usate allo scopo di far credere che le cose spirituali sono sensibili, ma solo per farci comprendere certe proprietà delle cose spirituali per mezzo di figure sensibili, che hanno con quelle una qualche somiglianza. Perciò non è incompatibile con la veracità degli angeli santi il fatto che i corpi da essi assunti sembrano uomini viventi, per quanto in realtà non lo siano. I corpi infatti sono assunti dagli angeli all'unico scopo di rappresentare, per mezzo delle proprietà e delle operazioni dell'uomo, le proprietà spirituali degli angeli e le loro spirituali operazioni. Se invece assumessero dei veri uomini, lo scopo suddetto sarebbe raggiunto in maniera non troppo felice: poiché le proprietà dei corpi assunti non ci farebbero conoscere gli angeli, ma nient'altro che degli uomini.

2. La sensazione è un'operazione del tutto vitale: quindi non si può dire in nessun modo che gli angeli sentono per mezzo degli organi dei corpi assunti. Non ne segue tuttavia che sia superflua la raffigurazione di tali organi. Essi infatti non vengono concessi alla loro figura per servire alla sensazione, ma solo per designare le facoltà spirituali degli angeli. Così, secondo l'insegnamento di Dionigi, l'occhio designa la virtù conoscitiva dell'angelo, e gli altri organi ne indicano le altre facoltà.

3. Il moto causato da un motore (formalmente) congiunto è una operazione propriamente vitale. Ma i corpi assunti dagli angeli non vengono mossi in questa maniera, poiché gli angeli non ne costituiscono le forme. Tuttavia quando i corpi assunti si muovono, gli angeli, che si trovano in essi come motori nei rispettivi corpi mobili, indirettamente si muovono; poiché mentre stanno in un posto non possono essere altrove: il che non può dirsi di Dio. Quindi, sebbene Dio, che è dovunque, non si sposti anche se si muovono le cose in cui egli si trova, gli angeli però indirettamente si muovono secondo il moto dei corpi assunti. Non si muovono invece secondo il moto dei corpi celesti, sebbene si trovino in questi come motori, poiché i corpi celesti, considerati nella loro totalità, non abbandonano mai il luogo in cui si trovano. Inoltre allo spirito che muove una sfera non viene fissato un luogo corrispondente ad un punto determinato della sfera stessa, il quale si troverà ora ad oriente ed ora ad occidente, ma una sede fissa, poiché la virtù motrice si trova sempre a oriente, come dice Aristotele.

4. Gli angeli, propriamente, non parlano per mezzo dei corpi assunti: ma causano qualche cosa di simile alla parola, producendo nell'aria dei suoni, simili a quelli prodotti dalle voci umane.

5. Anche l'azione del mangiare, propriamente parlando, non può convenire agli angeli, poiché chi mangia ingerisce del cibo che tende a trasformare nella propria sostanza. Così quantunque il cibo ingerito dal corpo di Cristo dopo la resurrezione non si sia trasformato nel corpo di lui, ma si sia risolto nei primi elementi, tuttavia il Cristo aveva un corpo di tale natura che il cibo avrebbe potuto trasformarsi in esso; perciò vi fu in quel caso una vera manducazione. Ora, trattandosi degli angeli, né il cibo da essi ingerito si trasformava nel corpo assunto, né la natura di questo cibo ammetteva una simile trasformazione.

Non si trattava quindi di una vera manducazione, ma piuttosto di una figura della refezione spirituale. Dice infatti l'angelo nel libro di Tobia: "Quando ero con voi, a voi sembrava che io mangiassi e bevessi, ma io ho un cibo e una bevanda invisibili". - Abramo poi offrì dei cibi agli angeli, avendoli scambiati per uomini: egli, a dire di S. Agostino, intendeva così di onorare Dio presente nella loro persona, "come è presente nei profeti".

6. S. Agostino insegna: "Molti hanno constatato, o affermano di aver sentito da quelli che l'hanno constatato, che i Silvani e i Fauni, detti comunemente incubi, sono stati sovente lascivi con donne ed hanno bramato e compiuto l'accoppiamento: sarebbe perciò poco serio negare questo fatto. Ma i santi angeli di Dio non potevano commettere una tale colpa (che sarebbe avvenuta) prima del diluvio. Per figli di Dio si devono perciò intendere i figli di Set, che erano buoni; la Scrittura invece chiama figlie degli uomini le donne della stirpe di Caino. Né c'è da meravigliarsi che da essi siano potuti nascere dei giganti: né i loro figli furono tutti giganti; questi tuttavia furono più numerosi prima che dopo il diluvio". - Qualora però ci fossero dei casi in cui qualcuno fosse generato in seguito al coito dei demoni, ciò non potrebbe avvenire per mezzo del seme formato da essi stessi o dai corpi assunti, ma per mezzo del seme di qualche uomo da essi preso a tale scopo. Uno stesso diavolo, p. es., potrebbe fare da succube rispetto a un uomo e poi divenire incubo rispetto a una donna. Così infatti agiscono i demoni, come dice S. Agostino, quando prendono il seme di altre cose per ottenere la generazione di altri esseri. Chi pertanto viene generato in tal modo non è figlio del demonio, bensì di quell'uomo da cui fu preso il seme.

## **Pars Prima Quaestio 052**

Questione 52

Questione 52

### **Gli angeli in rapporto al luogo**

Passiamo ora a trattare del luogo degli angeli.

Su questo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se l'angelo possa essere in un luogo; 2. Se possa trovarsi in diversi luoghi simultaneamente; 3. Se più angeli possano trovarsi nello stesso luogo.

#### ARTICOLO 1

##### **Se l'angelo possa essere in un luogo**

SEMBRA che l'angelo non possa essere in un luogo. Infatti:

1. Boezio scrive: "È comune sentenza dei sapienti che gli esseri incorporei non sono in un luogo". Anche Aristotele afferma: "non tutte le cose che esistono si trovano in un luogo, ma soltanto l'essere mobile corporeo". Ma l'angelo, come sopra si è dimostrato, non è corpo. Dunque l'angelo non può essere in un luogo.

2. Il luogo non è altro che una quantità posta in una certa posizione. Perciò tutto quello che è in un luogo deve pure occupare un sito determinato. Ora, non può l'angelo avere un sito: perché la sostanza angelica non ha la quantità, di cui la posizione è una proprietà essenziale. Dunque l'angelo non può trovarsi in un luogo.

3. Essere in un luogo significa, come dimostra il Filosofo, essere misurato e contenuto dal luogo, poiché ciò che contiene è più formale di quello che è contenuto; così l'aria è più formale dell'acqua, sempre secondo il Filosofo. Dunque l'angelo non può essere in un luogo.

IN CONTRARIO: Si legge in un'orazione: "I tuoi santi angeli, che abitano in questa casa, ci custodiscano nella pace".

RISPONDO: L'angelo può essere in un luogo; tuttavia il modo di trovarsi in un luogo proprio dell'angelo è assolutamente diverso da quello di un corpo. Il corpo infatti è in un luogo in quanto stabilisce con esso un contatto per mezzo della quantità spaziale. Ora, negli angeli non si trova questa quantità, ma soltanto la quantità virtuale. Si dice perciò che l'angelo si trova in un luogo corporeo in quanto egli vi applica la sua virtù, in qualsiasi modo ciò avvenga.

Quindi non è lecito concludere che l'angelo assuma le proporzioni di un luogo, o che abbia un sito determinato nello spazio. Queste cose infatti appartengono al corpo localizzato, dotato di quantità continua. - E neppure è lecito per questo affermare che sia contenuto da un luogo. Poiché, quando una sostanza incorporea tocca con la sua potenza una cosa corporea, contiene quest'ultima, e non è affatto da essa contenuta. Infatti l'anima si trova nel corpo come contenente, non come contenuta. Così pure si dice che l'angelo è in un luogo materiale non come contenuto, ma, in qualche modo, come contenente.

È chiara con ciò la risposta alle difficoltà.

#### ARTICOLO 2

##### **Se un angelo possa essere simultaneamente in più luoghi**

SEMBRA che un angelo possa essere simultaneamente in più luoghi. Infatti:

1. L'angelo non è da meno dell'anima. Ma l'anima si trova simultaneamente in molti luoghi, poiché, al dire di S. Agostino, "è tutta in ciascuna parte del corpo". Dunque un angelo può trovarsi simultaneamente in molti luoghi.

2. L'angelo si trova nel corpo che assume; e poiché assume un corpo continuo, è evidente che deve trovarsi in ogni sua parte. Ma parti diverse si trovano in

luoghi diversi. Dunque un angelo può trovarsi simultaneamente in molti luoghi.

3. Dice il Damasceno che "l'angelo è dove opera". Ma talora opera simultaneamente in più luoghi, come è evidente per l'angelo che distrusse Sodoma. Dunque l'angelo può essere simultaneamente in più luoghi.

IN CONTRARIO: Dice il Damasceno che gli angeli "mentre sono in cielo non sono in terra".

RISPONDO: L'angelo è dotato di una virtù e di un'essenza finita. Dio invece ha una virtù e un'essenza infinita ed è causa di tutte le cose, quindi non solo si trova in più luoghi ma è dovunque. La virtù dell'angelo, appunto perché finita, non si estende a tutti gli esseri, ma soltanto a qualcuno determinato. Infatti ciò che viene commisurato ad una virtù, bisogna che sia ad essa proporzionato come un tutto unico. Perciò, come l'universalità dell'essere può venir considerata un tutto unico rispetto alla virtù universale di Dio, così anche gli esseri particolari devono potersi considerare un tutto unico rispetto alla virtù dell'angelo. Ne segue che, essendo l'angelo localizzato in forza dell'applicazione della sua virtù a un dato luogo, non possa trovarsi dovunque, né in più luoghi, ma in un luogo solo.

Sull'argomento ci furono però di quelli che si lasciarono trarre in inganno. Certuni infatti, non riuscendo a svincolarsi dalla fantasia, concepirono l'indivisibilità dell'angelo alla stregua dell'indivisibilità del punto: crederono perciò che l'angelo non potesse essere localizzato che nei limiti di un punto. - Ma è chiaro che essi si sono ingannati. Il punto infatti è un indivisibile che ha un sito, mentre l'angelo è un indivisibile che non rientra nel genere della quantità e del sito. Non è necessario perciò attribuire all'angelo un luogo indivisibile avente un sito determinato; ma (questo luogo potrà essere) divisibile o indivisibile, maggiore o minore, secondo che l'angelo applica volontariamente la sua virtù a un corpo maggiore o minore. E così tutto il corpo, con cui l'angelo viene in contatto per la sua virtù, vale rispetto a lui come un luogo unico.

E tuttavia non è necessario che se un angelo muove un cielo debba trovarsi in ogni parte (di esso). Primo, perché la sua virtù non viene applicata se non a quella parte che da lui è mossa per prima: ora, una sola è la parte del cielo in cui si inizia il moto, ossia la parte orientale. Per questo anche il Filosofo attribuisce la virtù motrice dei cieli alla parte orientale. Secondo, perché anche i filosofi non ritengono che una sostanza separata possa muovere tutte le sfere immediatamente. Non sarà perciò necessario che si trovi da per tutto.

È perciò evidente che essere in un luogo s'addice in modo diverso al corpo, all'angelo e a Dio. Il corpo infatti è nel luogo come circoscritto (circumscriptive) da esso: poiché prende le dimensioni del luogo. L'angelo invece si trova nel luogo senza esserne circoscritto, perché non ne prende le dimensioni; vi si trova però in una certa delimitazione (definitive); poiché mentre è in un luogo non può trovarsi in un altro. Dio invece si trova in un luogo senza essere da questo né circoscritto, né delimitato: poiché egli è dovunque.

Con ciò rimane facile la risposta da darsi alle difficoltà: poiché il tutto, cui viene applicata la virtù dell'angelo, è considerato come un luogo unico, anche se è un continuo (composto di varie parti).

### ARTICOLO 3

#### **Se più angeli possano essere simultaneamente nello stesso luogo**

SEMBRA che più angeli possano essere simultaneamente nello stesso luogo. Infatti:

1. Più corpi non si possono trovare simultaneamente nello stesso luogo, perché essi riempiono il luogo. Ma gli angeli non riempiono il luogo: perché, come spiega il Filosofo, soltanto i corpi riempiono il luogo in modo da rendere impossibile il vuoto. Quindi diversi angeli possono trovarsi in uno stesso luogo.
2. C'è maggiore diversità tra un angelo e un corpo che tra due angeli. Ora, angelo e corpo possono essere simultaneamente nello stesso luogo, poiché non esiste un luogo, come insegna Aristotele, che non sia pieno di corpi sensibili. Dunque a più forte ragione due angeli potranno trovarsi nello stesso luogo.
3. Secondo S. Agostino, l'anima si trova in ciascuna parte del corpo. Ora i demoni, sebbene non siano in grado di invadere le anime, talora possono invadere dei corpi: e in questo caso anima e demonio sono nello stesso luogo. E allora con lo stesso diritto (possono farlo) tutte le altre sostanze spirituali.

IN CONTRARIO: Non ci sono mai due anime in uno stesso corpo. Dunque, per lo stesso motivo, non ci possono essere due angeli nello stesso luogo.

RISPONDO: Due angeli non possono trovarsi simultaneamente nello stesso luogo. La ragione è questa: è impossibile che vi siano due cause immediate e complete di una stessa identica cosa. E ciò è evidente per ogni genere di causalità: infatti una sola è la forma prossima di un unico essere, ed uno solo è il motore immediato, per quanto vi possano essere diversi motori remoti. - Né si può addurre in contrario l'esempio dei molti marinai che rimorchiano un'unica nave: perché nessuno di loro è un motore perfetto, non bastando la forza di ciascuno a muovere la nave; ma tutti insieme tengono il luogo di un unico motore, in quanto tutte le loro forze si uniscono per causare un unico moto. - Ora, come sopra si è spiegato, l'angelo si trova in un luogo in qualità di perfetto contenente, quando applica ad esso la propria virtù; quindi in uno stesso luogo non si può trovare che un unico angelo.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Diversi angeli non possono trovarsi nello stesso luogo non già perché lo riempiono, ma per un'altra ragione come si è visto.
2. L'angelo e il corpo non si trovano localizzati alla stessa maniera: la ragione perciò non tiene.
3. Così pure, il demonio e l'anima non hanno rispetto al corpo lo stesso genere di causalità; poiché l'anima ne è la forma, non così il demonio. La ragione quindi non vale.

## Pars Prima Quaestio 053

Questione 53

Questione 53

### Il moto locale degli angeli

Logicamente passeremo ora a trattare del moto locale degli angeli.

Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se l'angelo si possa muovere localmente; 2. Se si muova da luogo a luogo percorrendo lo spazio intermedio; 3. Se il moto dell'angelo si compia in un istante o nel tempo.

#### ARTICOLO 1

##### Se l'angelo possa muoversi localmente

SEMBRA che l'angelo non possa muoversi localmente. Infatti:

1. Il Filosofo dimostra che "nessun ente indivisibile può trovarsi in movimento"; mentre infatti una cosa è al punto di partenza ancora non si muove, e quando è al punto di arrivo è già stata mossa; ne segue perciò che ogni cosa che si muove, mentre si muove, in parte deve essere al punto di partenza e in parte al punto di arrivo. Ma l'angelo è indivisibile. Dunque l'angelo localmente non si può muovere.
2. Il moto è "atto di un essere imperfetto", come dice il Filosofo. Ora, l'angelo beato non è imperfetto. Quindi l'angelo beato non si muove localmente.
3. Il moto non avviene che per un bisogno. Ma gli angeli santi non abbisognano di nulla. Dunque gli angeli santi non si muovono da un luogo a un altro.

IN CONTRARIO: Il moto dell'angelo beato e quello dell'anima beata sono della stessa natura. Ma è necessario ammettere che l'anima beata si muove localmente, essendo articolo di fede che Cristo discese con l'anima all'inferno. Dunque l'angelo beato può muoversi rispetto al luogo.

RISPONDO: L'angelo beato può muoversi localmente. Però, come è equivoco parlare (indifferentemente) di presenza in un luogo per il corpo e per l'angelo, così pure è equivoco parlare di moto locale. Il corpo infatti è in un luogo, perché da esso è contenuto e ad esso è commisurato. Perciò è necessario che anche il moto locale del corpo sia proporzionato al luogo e si assoggetti alle sue esigenze. È cioè necessario che alla continuità dell'estensione corrisponda la continuità del moto; e dal prima e dopo dell'estensione derivi il prima e il dopo del moto locale dei corpi (cioè il tempo), come spiega Aristotele. - Ora, l'angelo non si trova nel luogo come contenuto e commisurato ad esso, ma piuttosto come contenente. Non è quindi necessario che il moto locale dell'angelo si adegui al luogo stesso, e neppure che ne segua le esigenze, acquistandone la continuità; ma il suo è un moto discontinuo. Dal momento infatti che l'angelo si trova in un luogo per il contatto della sua virtù, come sopra si è spiegato, ne segue necessariamente che il moto locale dell'angelo non sia altro che il succedersi di tali contatti su luoghi diversi: poiché l'angelo non può trovarsi simultaneamente in più luoghi, come sopra si è visto. Ma non è necessario che questi contatti abbiano una continuità.

Può darsi tuttavia in questi contatti anche una certa continuità. Infatti niente impedisce, nel modo già visto, che, come un corpo si trova in un luogo divisibile perché vi applica le sue dimensioni, così l'angelo vi si trovi applicando a tale corpo divisibile la sua virtù. Perciò, come il corpo non abbandona istantaneamente ma progressivamente il luogo in cui si trova, determinando la continuità del suo moto locale, così pure l'angelo può abbandonare progressivamente il luogo divisibile in cui si trova, e in tal caso il suo moto è continuo. Ma può anche abbandonare istantaneamente tutto il luogo per unirsi istantaneamente a tutto un altro luogo: e in questo caso il suo moto non sarà continuo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La ragione addotta non fa al caso nostro, per due motivi. Primo, perché la dimostrazione di Aristotele si riferisce agli indivisibili geometrici, ai quali corrisponde necessariamente un luogo indivisibile. Ma ciò non si può dire degli angeli. Secondo, perché la dimostrazione di Aristotele riguarda il moto continuo. Se infatti il moto non fosse continuo, si potrebbe rispondere che una cosa si muove quando è ancora al punto di partenza o è già al punto di arrivo: perché allora il moto non sarebbe da ritenersi altro che la successione dei luoghi rispetto alla cosa medesima; perciò si potrebbe affermare che la cosa si muove quando si trova in uno qualsiasi di quei luoghi. Ma la continuità del moto elimina queste evasioni: poiché nessun continuo può trovarsi nel suo termine, come è dimostrato dal fatto che la linea non può trovarsi nel punto (nel quale termina). È necessario quindi che la cosa che si muove, mentre si muove, non si trovi totalmente in uno dei due termini (del moto), ma parte in uno e parte nell'altro. La dimostrazione di Aristotele perciò non fa al caso nostro, allorché il moto dell'angelo non è continuo. - Ma se si ha di mira il moto continuo dell'angelo, si può concedere che, mentre egli si muove, è in parte al punto di partenza e in parte al punto di arrivo (purché l'espressione in parte si riferisca al luogo e non alle sostanze angeliche). Infatti all'inizio dal



suo moto continuo l'angelo si trova in tutto il luogo divisibile da cui incomincia a muoversi; ma quando è già in movimento si trova in parte nel luogo antecedente che abbandona, e in parte nel secondo luogo che sta occupando. - L'angelo ha perciò la capacità di occupare le parti di due luoghi, per il fatto che egli è in grado di occupare un luogo (esteso e) divisibile con il contatto della sua virtù, come un corpo (lo occupa) con il contatto delle sue dimensioni. Perciò dal fatto è lecito concludere, per il corpo sottoposto al moto locale, che esso è divisibile in parti quantitative, per l'angelo invece che egli è in grado di applicare la sua virtù a una realtà divisibile.

2. È atto di un essere imperfetto il moto di una cosa che è in potenza. Ma il moto dovuto a un contatto virtuale è proprio di una realtà che è in atto: la virtù infatti compete a una realtà in quanto è attuale (e perfetta).

3. Il moto di una cosa che è in potenza è determinato dalla sua indigenza; ma il moto di una realtà che è in atto non è determinato dalla propria bensì dall'altrui necessità. È così che l'angelo si muove localmente per le nostre necessità, secondo le parole dell'Apostolo: "Sono tutti spiriti al servizio (di Dio), inviati a cagione di quelli che devono ricevere l'eredità della salvezza".

## ARTICOLO 2

### Se l'angelo percorra lo spazio intermedio

SEMBRA che l'angelo non percorra lo spazio intermedio. Infatti:

1. Ogni cosa che percorre lo spazio intermedio percorre uno spazio uguale alla propria grandezza prima di percorrerne uno maggiore. Ora, il luogo proporzionato all'indivisibilità dell'angelo è quello occupato dal punto. Se quindi l'angelo nel suo moto percorresse lo spazio intermedio, bisognerebbe che con il suo moto percorresse infiniti punti: il che è impossibile.

2. L'angelo ha una sostanza più semplice della nostra anima. Ora, la nostra anima col suo pensiero può passare da un estremo all'altro senza percorrere lo spazio intermedio: posso pensare, p. es., alla Francia e poi alla Siria non pensando all'Italia che sta nel mezzo. Dunque con più ragione l'angelo può andare da un posto all'altro senza percorrere lo spazio intermedio.

IN CONTRARIO: Se l'angelo si muove da un luogo a un altro, non è in moto quando si trova al punto di arrivo, perché allora è già stato mosso. Ma al suo essersi già mosso deve precedere il muoversi: quindi si muoveva in qualche luogo dove era prima. Però non si muoveva certo quando si trovava al punto di partenza. Dunque si muoveva quando si trovava nello spazio intermedio. Perciò è necessario che percorra lo spazio intermedio.

RISPONDO: Come già è stato spiegato, il moto locale dell'angelo può essere continuo e discontinuo. Se dunque si tratta di moto continuo, l'angelo non può muoversi da un estremo all'altro senza percorrere lo spazio intermedio: poiché, come dice Aristotele, "è spazio intermedio quello che viene raggiunto da ciò che si muove di moto continuo, prima dello spazio in cui si compie l'ultima mutazione". Infatti il prima e il dopo del moto continuo dipende dal prima e dopo dell'estensione, come spiega il medesimo Aristotele.

Ma quando il suo moto non è continuo, l'angelo può passare da un estremo all'altro senza percorrere lo spazio intermedio. Ed eccone la spiegazione. Fra due estremi, qualunque essi siano, ci sono infiniti luoghi intermedi: luoghi divisibili e luoghi indivisibili. Quanto ai luoghi indivisibili la cosa è chiara: poiché tra due punti qualsiasi ci sono infiniti punti intermedi, non potendo due punti susseguirsi l'uno all'altro, senza un punto intermedio, come Aristotele dimostra. - Quanto poi ai luoghi divisibili si deve affermare la stessa cosa. E se ne ha la dimostrazione esaminando il moto continuo dei corpi. Il corpo infatti non si muove da un luogo all'altro se non in un tempo determinato. Ora, in tutto il tempo che misura il moto di quel corpo non si possono trovare due istanti, nei quali il corpo in movimento non sia in due luoghi diversi: perché se per due istanti si trovasse in uno stesso luogo, ne seguirebbe che in quel punto sarebbe stato fermo. Star fermo infatti non significa altro che trovarsi allo stesso punto in un dato momento e nel momento precedente. Per il fatto quindi che tra il primo e l'ultimo istante del tempo che misura il moto vi sono infiniti istanti, è anche necessario che tra il primo luogo, da cui comincia il moto, e l'ultimo, in cui il moto si arresta, vi siano infiniti luoghi. - Ciò è manifesto anche dai sensi. Si abbia, p. es., un corpo di un palmo che debba percorrere lo spazio di due palmi: è chiaro che il primo luogo da cui si inizia il moto è di un palmo, e il luogo in cui termina è pure di un palmo. Evidentemente quando comincia a muoversi abbandona gradualmente il primo palmo e passa nel secondo. Ecco allora che si moltiplicano i luoghi intermedi man mano che si divide l'estensione del palmo: poiché ogni punto determinato nell'estensione del primo palmo è l'inizio di un luogo; e il punto così determinato nell'estensione dell'altro palmo è il termine di questo medesimo luogo. Ma essendo l'estensione divisibile all'infinito ed essendo potenzialmente infiniti i punti di ogni estensione, ne segue che tra due luoghi qualsiasi vi sono infiniti luoghi intermedi.

Ora, il soggetto mobile può oltrepassare l'infinità dei luoghi intermedi soltanto con un moto continuo: perché allora all'infinito potenziale dei luoghi intermedi corrisponde l'infinito potenziale del moto continuo. Se invece il moto non fosse continuo, tutte le parti del moto sarebbero attualmente distinte. E quindi se un qualsiasi soggetto mobile si muove con un moto non continuo, bisogna che non percorra tutti i luoghi intermedi, oppure che attraversi spazi intermedi attualmente infiniti: il che è impossibile. Perciò quando il loro moto non è continuo gli angeli non percorrono tutti gli spazi intermedi.

Ma questa cosa, cioè muoversi da un posto all'altro senza attraversare lo spazio intermedio, è possibile agli angeli non già ai corpi. Perché il corpo è commisurato al luogo ed è contenuto da esso: e quindi nel muoversi è soggetto alle leggi del luogo. La sostanza dell'angelo invece non è soggetta al luogo come contenuta da esso, ma è superiore al luogo e lo contiene: è perciò in suo potere congiungersi al luogo come vuole, percorrendo lo spazio intermedio o senza percorrerlo.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il luogo non viene commisurato all'angelo per l'estensione, ma per un contatto di virtù: perciò il luogo dell'angelo non è sempre un punto, ma può anche essere divisibile (ed esteso). Tuttavia i luoghi intermedi, anche se divisibili (ed estesi), sono infiniti, come si è detto: ma sono superati, si è visto, in forza della continuità del moto.
2. Quando l'angelo localmente si muove, la sua essenza viene a contatto con i diversi luoghi; invece l'essenza dell'anima non viene a contatto con le cose che pensa, ma piuttosto le cose pensate vengono a trovarsi in essa. Perciò il paragone non regge.
3. Nel moto continuo l'essere stato mosso non è una parte del moto, ma ne è il termine: è necessario quindi che il muoversi preceda l'essersi già mosso. Per questo è necessario che un tale moto avvenga attraverso lo spazio intermedio. Ma nel moto non continuo l'essersi di già mosso è parte (del moto), come l'unità fa parte del numero: e allora il succedersi dei diversi luoghi, anche se lo spazio intermedio non viene percorso, costituisce tale moto.

## ARTICOLO 3

### Se il moto degli angeli sia istantaneo

SEMBRA che il moto degli angeli sia istantaneo. Infatti:

1. Quanto più è grande la virtù del motore, e quanto minore resistenza presenta il mobile ad esso, tanto più veloce è il moto. Ora, la virtù, per mezzo della quale l'angelo muove se stesso, supera senza proporzione la virtù che muove un corpo; d'altra parte le velocità sono proporzionali alla diminuzione del tempo. Invece ogni durata di tempo conserva una qualche proporzione con qualsiasi altra durata di tempo. Se quindi un corpo si muove nel tempo, l'angelo si muove istantaneamente.
2. Il moto dell'angelo è più semplice di qualsiasi mutazione fisica. Ma ci sono delle mutazioni fisiche che avvengono in maniera istantanea, p. es., l'illuminazione: sia perché nessuna cosa viene illuminata progressivamente, come invece viene riscaldata; sia perché il raggio non giunge alle cose vicine prima di giungere a quelle lontane. Quindi a più forte ragione il moto dell'angelo si compie in un istante.
3. Se l'angelo si muove da un luogo all'altro in un tempo determinato, è chiaro che nell'ultimo istante di quel tempo si trova al punto di arrivo. In tutto il tempo precedente, poi, o si trova nel luogo immediatamente precedente, considerato come punto di partenza, oppure è con una parte in esso e con l'altra al punto di arrivo. Ma se si trova parte di qua e parte di là, ne segue che è divisibile: il che è falso. Dunque in tutto il tempo precedente si trova al punto di partenza. Ed ivi deve trovarsi fermo: essere fermo infatti significa trovarsi nello stesso luogo in un dato istante e in quello precedente, come già si è detto. Ne segue perciò che si muove solo nell'ultimo istante di quel tempo.

IN CONTRARIO: In ogni mutazione c'è il prima e il dopo. Ma il prima e il dopo del moto sono distinti secondo il tempo. Perciò ogni moto avviene nel tempo, e quindi anche il moto dell'angelo, poiché in esso si dà il prima e il dopo.

RISPONDO: Alcuni affermarono che il moto locale degli angeli è istantaneo. Dicevano infatti che l'angelo, quando si muove da un luogo all'altro, in tutto il tempo precedente si trova al punto di partenza, e nell'ultimo istante di quel tempo si trova al punto di arrivo. Né occorre che tra i due punti ve ne sia un intermedio; come non vi è niente di intermedio tra il tempo e il suo termine. E siccome tra due istanti del tempo vi è un tempo intermedio, dicono che non si dà un ultimo istante in cui l'angelo si trovava ancora al punto di partenza. Allo stesso modo, nell'illuminazione e nella generazione del fuoco non si può trovare un ultimo istante in cui l'aria era oscura, o in cui la materia era priva della forma del fuoco: ma si dà un tempo ultimo, di modo che al termine di quel tempo c'è la luce nell'aria o la forma del fuoco nella materia. Per questo l'illuminazione e la generazione sostanziale sono considerati moti istantanei.

Ma queste riflessioni non fanno al caso nostro. Ed eccone la ragione. È proprietà essenziale dello stato di quiete che il soggetto quiescente non abbia a un dato momento una posizione diversa dalla precedente. Perciò in ogni istante del tempo che misura lo stato di quiete il soggetto quiescente è nella stessa posizione tanto al primo istante che nell'istante intermedio e nell'ultimo. Invece è proprio della essenza del moto, che quanto si muove abbia una disposizione sempre diversa da quella di prima: perciò in ogni istante del tempo, che misura il moto, il mobile muta disposizione. Ne segue perciò che nell'ultimo istante esso ha una forma che prima non aveva. È chiaro allora che rimanere immutato in qualche cosa, p. es., nella bianchezza, per tutto un tempo determinato, significa rimanere immutato in qualche cosa in ogni istante di quel tempo; non è dunque possibile che una cosa in tutto il tempo precedente permanga in una data disposizione, e che poi (solo) nell'ultimo istante di quel tempo si trovi ad avere un'altra disposizione. Ma ciò è possibile presupponendo il moto: perché il moto che si svolge per tutto un certo periodo di tempo esclude il permanere in una stessa disposizione in ogni istante di quel tempo. Per conseguenza tutte le mutazioni istantanee terminano dei moti continui: così la generazione è il termine dell'alterazione della materia, e l'illuminazione è il termine del moto locale del corpo illuminante. - Ma il moto locale degli angeli non è il termine di nessun altro moto continuo; ma sta a sé, non dipendendo da alcun altro moto. Quindi non si può dire che l'angelo si trovi per tutto un periodo di tempo in un dato luogo, e che nell'ultimo istante (di esso) si trovi in un altro luogo; ma va determinato l'ultimo istante in cui si trovava ancora nel luogo precedente. Ora, dove ci sono più istanti che si succedono, ivi necessariamente c'è il tempo: il tempo infatti non è altro che la misura del moto secondo il prima e il dopo. Ne segue che il moto dell'angelo si svolge nel tempo: nel tempo continuo, se il suo moto è continuo; nel tempo non continuo se il suo moto non è continuo (infatti il moto degli angeli può avvenire in due maniere, come abbiamo spiegato). La ragione si è che la continuità del tempo deriva dalla continuità del moto, come insegna Aristotele.

Ma questo tempo, sia esso continuo o discontinuo, non è il tempo che misura il moto dei cieli e da cui sono misurate le cose materiali, le quali debbono la

loro mutabilità al moto del cielo. Infatti il moto degli angeli non dipende da quello del cielo.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando il tempo del moto angelico non è continuo, ma è una successione di istanti, non può avere una proporzione col tempo continuo che misura il moto delle cose materiali, perché non è della stessa natura. Quando invece è continuo, la proporzione esiste, non già perché sono proporzionati il motore e il mobile, ma perché sono proporzionate tra loro le estensioni in cui avviene il moto. - Inoltre (si noti che) la velocità del moto degli angeli non dipende dalla quantità della loro virtù, ma dalla determinazione della loro volontà.
2. L'illuminazione è il termine del moto; ed è un'alterazione, non un moto locale, quasi che la luce raggiunga gli oggetti che sono vicini prima di raggiungere quelli che sono lontani. Il moto dell'angelo invece è un moto locale e non il termine di un moto. Quindi il paragone non regge.
3. L'obiezione si fonda sul tempo continuo. Ora, il tempo del moto angelico può anche non essere continuo. E in tal caso l'angelo può a un dato istante essere in un luogo, e nell'istante successivo in un altro luogo, senza tempo intermedio. - Quando poi il tempo del moto angelico è continuo, allora l'angelo in tutto il tempo che precede l'ultimo istante passa per infiniti luoghi, come si è spiegato di già. E tuttavia si trova parte in uno dei luoghi continui e parte in un altro; non già che la sua sostanza sia divisibile, ma perché la sua virtù prende contatto con una parte del primo luogo e con una parte del secondo, come abbiamo già visto.

## Pars Prima Quaestio 054

Questione 54

Questione 54

### La conoscenza degli angeli

Dopo aver trattato le questioni relative alla sostanza degli angeli, passiamo a trattare della loro conoscenza. Questo studio abbraccia i quattro punti seguenti: primo, parleremo della virtù conoscitiva degli angeli; secondo, del loro mezzo di conoscenza; terzo, degli oggetti da essi conosciuti; quarto, del loro modo di conoscere.

Sul primo argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se l'intellezione dell'angelo sia la di lui sostanza; 2. Se l'essere di lui sia la sua intellesione; 3. Se la sostanza ne sia la virtù intellettiva; 4. Se negli angeli vi sia l'intelletto agente e l'intelletto possibile; 5. Se negli angeli, oltre l'intelletto, vi sia qualche altra facoltà di conoscenza.

#### ARTICOLO 1

##### Se l'intellezione dell'angelo sia la di lui sostanza

SEMBRA che l'intellezione dell'angelo sia la di lui sostanza. Infatti:

1. L'angelo è più perfetto e più semplice dell'intelletto agente dell'anima (nostra). Ma la sostanza dell'intelletto agente si identifica con l'azione del medesimo, come dimostrano Aristotele e il Commentatore. Dunque, a più forte ragione, la sostanza dell'angelo è l'azione di lui, ossia l'intendere.
2. Dice il Filosofo che "l'azione dell'intelletto è vita". Ora, poiché "vivere", come lo stesso Aristotele insegna, "per i viventi è essere", è chiaro che per essi la vita è l'essenza. Dunque l'operazione dell'intelletto è l'essenza dell'angelo che (sempre) intende.
3. Se due estremi sono un'identica cosa, anche il termine intermedio si identifica con essi: poiché c'è maggiore distanza tra un estremo e l'altro che tra un estremo e il punto intermedio. Ora, nell'angelo sono un'identica cosa l'intelletto e l'oggetto conosciuto, per lo meno quando l'angelo conosce la propria essenza. Dunque l'intellezione che sta di mezzo tra l'intelletto e l'oggetto, si identifica con la sostanza dell'angelo, che è un essere dotato d'intelligenza.

IN CONTRARIO: Tra l'azione di una cosa e la sostanza di essa c'è una differenza maggiore che tra la sostanza e l'essere della medesima. Ora, in nessuna creatura la sostanza è l'essere della medesima: ciò infatti è proprio di Dio soltanto, come si è visto. Dunque né l'azione degli angeli, né l'azione di alcun'altra creatura è la loro sostanza.

RISPONDO: È impossibile che l'azione dell'angelo, o di un'altra creatura, ne sia la sostanza (o l'essenza). L'azione infatti è l'atto di una facoltà; come l'essere è l'atto di una sostanza o essenza. Ora, è impossibile che una realtà, la quale non è atto puro ed ha qualche cosa di potenziale, sia la sua propria attualità: poiché l'attualità è il contrario della potenzialità. Ma soltanto Dio è atto puro. Quindi soltanto in Dio la sostanza è il suo essere e il suo agire.

Inoltre, se l'intellezione dell'angelo fosse la sua sostanza, tale intellesione dovrebbe essere sussistente. Ma l'intendere sussistente, come ogni realtà immateriale sussistente, non può essere che uno. Perciò la sostanza di un angelo non si distinguerebbe né dalla sostanza di Dio, che è la stessa intellesione sussistente, né dalla sostanza di un altro angelo.

Di più, ammesso che l'angelo sia la sua stessa intellesione, non vi potrebbero essere vari gradi d'intellezione più o meno perfetti: mentre invece la cosa è possibile a causa della diversa partecipazione dell'intellezione medesima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando si dice che l'intelletto agente è la sua azione, non si vuol dire che lo è per essenza, ma per concomitanza; poiché, essendo la sua natura in atto, subito, per quanto dipende da essa, ne segue l'azione. Cosa che non si verifica per l'intelletto possibile, il quale non compie le sue azioni se non dopo essere stato posto in atto.
2. La vita non sta al vivere come l'essenza sta all'essere, bensì come la corsa sta al correre. Nel quale confronto il primo termine significa l'operazione in astratto, mentre il secondo la indica in concreto. Per il fatto quindi che vivere equivale ad essere, non ne segue che la vita sia l'essenza (o la sostanza). -

Talvolta però vita si usa in luogo di essenza, come quando S. Agostino afferma che "la memoria e l'intelligenza e la volontà sono una sola essenza, una sola vita". Non così però viene usata dal Filosofo quando dice che "l'azione dell'intelletto è vita".

3. L'azione che passa in un soggetto estrinseco è realmente qualche cosa di intermedio tra l'agente e il soggetto che la subisce. Ma l'azione (intransitiva) che rimane nell'operante non è qualche cosa di intermedio tra l'agente e l'oggetto in maniera reale, ma lo è soltanto secondo il (nostro) modo di esprimerci: in realtà essa è il risultato dell'unione tra oggetto e soggetto. Infatti, si ha l'intellezione, considerata come un effetto differente dal soggetto e dall'oggetto, solo perché l'oggetto diviene una cosa sola col soggetto conoscente.

## ARTICOLO 2

### **Se l'intellezione degli angeli sia il loro essere**

SEMBRA che l'intellezione degli angeli sia il loro essere. Infatti:

1. "Vivere per i viventi è essere", come dice Aristotele. Ma intendere, egli aggiunge, è un vivere. Dunque l'intendere dell'angelo è il suo essere.

2. Le cause si corrispondono tra loro, come si corrispondono gli effetti. Ma la forma, che dà all'angelo di essere, è la stessa forma in virtù della quale egli intende, per lo meno (nell'intendere) se stesso. Quindi la sua intellezione si identifica con il suo essere.

IN CONTRARIO: L'intendere dell'angelo, come spiega Dionigi, è il di lui moto. Ora l'essere non è un moto. Dunque l'essere degli angeli non è la loro intellezione.

RISPONDO: Né l'operazione degli angeli, né quella di alcuna altra creatura, è il loro essere. Ci sono infatti, come insegna Aristotele, due generi di azioni. Una è quella che passa su di un soggetto esterno, causando in esso una passione: p. es., bruciare e segare. L'altra è quella che non passa su un oggetto esterno, ma rimane nell'agente stesso: come sentire, intendere e volere; queste azioni infatti non influiscono in qualche cosa di estrinseco, ma si compiono totalmente nel soggetto operante. - Ora, quanto alla prima è chiaro che l'azione non può identificarsi con l'essere: perché l'essere dell'operante rimane dentro di esso, mentre tale azione dal soggetto passa nell'opera. La seconda poi ha di per se stessa un'infinità o assoluta (simpliciter), o relativa (secundum quid). Infinità assoluta è quella dell'intendere, che ha per oggetto il vero, e quella del volere, che ha per oggetto il bene: entrambi questi oggetti sono convertibili con l'ente; perciò l'intendere e il volere, considerati nella loro natura, si estendono a tutte le cose, e sia l'uno che l'altro sono specificati dall'oggetto. Infinità relativa invece è quella del sentire, che dice ordine a tutte le cose sensibili, come la vista dice ordine a tutte quelle visibili. Ora, l'essere di ogni creatura è determinato a un solo genere e a una sola specie: e soltanto l'essere di Dio è assolutamente infinito e abbraccia in sé tutte le cose, come insegna Dionigi. Dunque soltanto l'essere divino è la propria intellezione e il proprio volere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Talvolta il termine vivere sta a indicare l'essere stesso del vivente; altre volte invece significa un'operazione vitale, quell'operazione cioè per cui si conosce che un essere è vivo. In questo senso il Filosofo afferma che intendere è vivere. Nel passo citato infatti egli distingue i vari gradi dei viventi secondo le diverse operazioni vitali.

2. L'essenza dell'angelo è principio causale di tutto il suo essere, non lo è invece di tutta la sua conoscenza, perché l'angelo non è in grado di conoscere tutte le cose per mezzo della sua essenza. Perciò, l'essenza in forza della propria natura, in quanto è tale essenza, ha come corrispettivo l'essere dell'angelo. Invece dice ordine all'intellezione dell'angelo in quanto si considera sotto un aspetto più universale, ossia in quanto vero o ente. È chiaro quindi che, pur trattandosi della stessa forma, questa non è principio dell'essere e dell'intendere sotto un medesimo aspetto. Non ne segue perciò che nell'angelo l'essere e l'intendere siano la stessa cosa.

## ARTICOLO 3

### **Se la potenza intellettiva dell'angelo sia la di lui essenza**

SEMBRA che la virtù o potenza conoscitiva dell'angelo non sia altro che la di lui essenza. Infatti:

1. I termini mente e intelletto significano la potenza intellettiva. Ora Dionigi, in molti passi delle sue opere, chiama gli angeli menti o intelletti. Dunque l'angelo è la propria potenza intellettiva.

2. Se la potenza intellettiva dell'angelo è altra cosa che la di lui essenza, dovrà essere un accidente: dicesi infatti accidente di una cosa ciò che si sovrappone all'essenza. Ora, come fa osservare Boezio, "la forma semplice non può essere soggetto". Quindi l'angelo, contrariamente a quanto è stato detto sopra, non sarebbe una forma semplice.

3. S. Agostino dice che Dio ha fatto la natura angelica "vicina a sé", e la materia prima "vicina al nulla": è chiaro perciò che l'angelo, come più vicino a Dio, è più semplice della materia prima. Ora, la materia prima è la sua potenza. Dunque a maggior ragione l'angelo deve essere la sua potenza intellettuale.

IN CONTRARIO: Dionigi insegna che l'angelo "si divide in sostanza, virtù e operazione". Dunque negli angeli la sostanza non si identifica con la virtù e con l'operazione.

RISPONDO: Nell'angelo, come in ogni altra creatura, la virtù o potenza operativa non si identifica con l'essenza. Ed eccone la prova. La potenza è ordinata all'atto, bisogna perciò distinguere le diverse potenze secondo la diversità degli atti: appunto per tale ragione si dice che l'atto corrisponde alla propria potenza. Ora, si è già visto che in ogni creatura l'essenza non si identifica con l'essere, al quale viene ordinata come potenza al suo atto. Mentre l'atto a cui è ordinata la potenza operativa è l'operazione. E nell'angelo l'intellezione non s'identifica con l'essere, come pure non s'identifica con l'essere alcun'altra operazione; il che vale tanto per l'angelo che per qualsiasi altra creatura. Quindi l'essenza dell'angelo non è la di lui potenza intellettuale. Del resto nessuna essenza di cose create è la potenza operativa delle medesime.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'angelo vien chiamato intelletto e mente, perché tutta la sua cognizione è di ordine intellettuale. La cognizione dell'anima, invece, è in parte intellettuale e in parte sensitiva.

2. La forma semplice, che è atto puro, non può essere soggetto di alcun accidente: poiché il soggetto rispetto all'accidente è come una potenza rispetto al proprio atto. Orbene, (forma) di tale natura è soltanto Dio. E di questa forma parla Boezio nel passo citato. - Invece la forma semplice, che non è il proprio essere, ma che ad esso corrisponde come potenza ad atto, può essere soggetto di accidenti, e soprattutto di quell'accidente che è proprio della specie: tale accidente infatti appartiene alla forma (- mentre gli accidenti individuali, quelli cioè che non si estendono a tutta la specie, derivano dalla materia, che è principio d'individuazione). E l'angelo è appunto una forma semplice in questa maniera.

3. La potenza della materia dice ordine all'essere sostanziale: non così la potenza operativa, che è in correlazione con l'essere accidentale. Il confronto perciò non regge.

#### ARTICOLO 4

##### **Se nell'angelo vi siano l'intelletto agente e l'intelletto possibile**

SEMBRA che nell'angelo vi siano l'intelletto agente e quello possibile. Infatti:

1. Dice il Filosofo: "come in ogni natura, così nell'anima, c'è qualche cosa per cui può diventare tutti gli esseri, e c'è un'altra cosa per cui può far divenire ogni altro essere". Ma l'angelo è una natura. Dunque nell'angelo vi è l'intelletto agente e l'intelletto possibile.

2. Ricevere è proprio dell'intelletto possibile, mentre illuminare è proprio dell'intelletto agente, come Aristotele dimostra. Ora, l'angelo riceve l'illuminazione dall'angelo superiore e illumina l'inferiore. Dunque in lui c'è l'intelletto agente e quello possibile.

IN CONTRARIO: Ci sono in noi l'intelletto agente e l'intelletto possibile a motivo dei fantasmi, i quali, al dire di Aristotele, in rapporto all'intelletto possibile sono come i colori rispetto alla vista, e in rapporto all'intelletto agente sono come i colori rispetto alla luce. Ma tutto questo non si riscontra nell'angelo. Dunque nell'angelo non ci sono l'intelletto agente e l'intelletto possibile.

RISPONDO: La necessità di ammettere in noi un intelletto possibile è derivata dal fatto che non sempre noi siamo intelligenti in atto ma solo in potenza: ci deve essere quindi una certa virtù, la quale prima dell'intellezione sia in potenza rispetto alle cose intelligibili, e che viene posta in atto, relativamente ad esse, quando ne acquista la scienza, e ulteriormente quando pensa ad esse. Questa virtù è chiamata intelletto possibile. - La necessità poi di ammettere un intelletto agente fu causata dal fatto che le essenze delle cose materiali, che formano l'oggetto della nostra intelligenza, fuori dell'anima non esistono come attualmente immateriali e intelligibili, ma (fuori dell'anima) sono intelligibili soltanto in potenza: ci vuole quindi una facoltà la quale renda intelligibili attualmente tali essenze. E questa nostra facoltà viene chiamata intelletto agente.

Ora, negli angeli manca questa doppia necessità. Gli angeli, infatti, né sono mai in potenza rispetto a quelle cose che naturalmente conoscono, né i loro propri oggetti intelligibili sono intelligibili in potenza, bensì in atto; poiché, come si vedrà in seguito, essi intendono in primo luogo e principalmente le cose immateriali. Perciò non può esserci in essi l'intelletto agente e quello possibile, se non in senso metaforico.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo, come risulta dalle sue stesse parole, intende dire che vi sono quelle due cose in tutte le nature soggette alla generazione, ovvero al divenire. Ora, nell'angelo la scienza non viene generata, ma vi si trova naturalmente. Perciò non è necessario ammettere in essi l'intelletto agente e quello possibile.

2. Il compito dell'intelletto agente non è quello di illuminare un altro essere intelligente, ma di illuminare degli oggetti che sono intelligibili in potenza, rendendoli attualmente intelligibili per mezzo dell'astrazione. Il compito poi dell'intelletto possibile è quello di essere in potenza a (conoscere) oggetti naturalmente conoscibili, rispetto ai quali viene finalmente attuato. Perciò l'illuminazione di un angelo da parte di un altro angelo non ha nulla a che vedere con l'intelletto agente. E non ha niente a che vedere con l'intelletto possibile il fatto che l'angelo talora viene illuminato sui misteri soprannaturali, che per un certo tempo era solo in potenza a conoscere. Se poi qualcuno vorrà chiamare tutto questo intelletto agente e possibile, avremo delle espressioni metaforiche: ma non dobbiamo far questioni di parole.

## ARTICOLO 5

### **Se negli angeli vi sia soltanto la cognizione intellettuale**

SEMBRA che negli angeli non vi sia soltanto la cognizione intellettuale. Infatti:

1. S. Agostino dice che negli angeli c'è "la vita che intende e che sente". Dunque vi sono in essi le potenze sensitive.

2. S. Isidoro afferma che gli angeli apprendono molte cose per esperienza. Ora, l'esperienza, come insegna Aristotele, è il risultato di molti ricordi. Quindi gli angeli hanno la facoltà della memoria.

3. Insegna Dionigi che nei demoni vi è "una fantasia proterva". Ora, la fantasia si riduce all'immaginativa. Dunque i demoni hanno la potenza immaginativa. E la ragione vale anche per gli angeli, essendo essi della stessa natura.

IN CONTRARIO: S. Gregorio fa osservare che l'uomo "ha il sentire in comune con i bruti, e ha l'intendere in comune con gli angeli".

RISPONDO: Nella nostra anima ci sono alcune facoltà le cui operazioni si compiono per mezzo di organi corporei. Tali facoltà sono perfezioni di determinate parti del corpo: la vista, p. es., lo è dell'occhio, e l'udito dell'orecchio. Vi sono invece nella nostra anima certe altre facoltà, come la volontà e l'intelligenza, le cui operazioni non sono compiute per mezzo di organi corporei: e tali facoltà non sono perfezioni di nessuna parte del corpo. - Ora, gli angeli, come si è visto, non sono uniti naturalmente a dei corpi. Perciò di tutte le facoltà dell'anima non possono avere che l'intelligenza e la volontà.

E ciò corrisponde a quanto dice il Commentatore, quando afferma che le sostanze separate constano di intelletto e di volontà. - Del resto è anche conforme all'ordine dell'universo che la suprema creatura intellettuale sia totalmente intellettuale, e non in parte soltanto, come l'anima nostra. - Ed è appunto per questo che gli angeli sono chiamati Intelligenze e Menti, come si è detto più sopra.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Alle difficoltà si può rispondere in due modi. Primo, che gli autori citati parlano conforme all'opinione di coloro per i quali gli angeli e i demoni sarebbero uniti naturalmente a dei corpi. Della quale opinione S. Agostino si serve spesso nelle sue opere, per quanto non intenda farla sua. Infatti egli fa osservare che "non è necessario interessarsi troppo di questo argomento".

Secondo, (possiamo rispondere) che siffatte espressioni ed altre consimili vanno intese nel senso di una certa analogia. Infatti poiché i sensi colgono con un'apprensione certa il proprio oggetto sensibile, si usa dire che sentiamo qualche cosa quando ne abbiamo un'apprensione intellettuale certa. Di qui è nato il termine sentenza. - L'esperienza poi viene attribuita agli angeli non già in forza di un'analogia tra facoltà conoscitive, ma per un'analogia tra oggetti conosciuti. Noi infatti abbiamo l'esperienza delle cose quando, per mezzo dei sensi, le conosciamo nella loro singolarità (e concretezza). Ora gli angeli, come vedremo, conoscono anch'essi i singolari, ma non per mezzo dei sensi. Però si può ammettere la memoria negli angeli, nel senso in cui S. Agostino l'ammette nella mente: ma non si può ammettere in essi quella memoria che fa parte dell'anima sensitiva. - Lo stesso si dica della fantasia proterva, che viene attribuita ai demoni per il fatto che hanno un falso giudizio pratico sul vero bene. Sta il fatto che in noi l'inganno è causato propriamente dalla fantasia, la quale talora ci fa scambiare le immagini delle cose per le cose stesse, come è evidente nel sonno e nella pazzia.

## Pars Prima Quaestio 055

Questione 55

Questione 55

### Il mezzo della cognizione angelica

Logicamente si deve ora trattare del mezzo della cognizione angelica.

A questo riguardo si pongono tre quesiti: 1. Se gli angeli conoscano ogni cosa mediante la propria sostanza ovvero mediante alcune specie; 2. Ammesso che conoscano per mezzo di specie, se conoscano mediante specie connaturali oppure mediante specie derivate dalle cose; 3. Se gli angeli superiori conoscano mediante specie più universali rispetto agli angeli inferiori.

#### ARTICOLO 1

### Se gli angeli conoscano ogni cosa mediante la propria sostanza

SEMBRA che gli angeli conoscano ogni cosa mediante la propria sostanza. Infatti:

1. Dionigi afferma che gli angeli "conoscono le cose della terra secondo la natura propria della mente". Ma la natura dell'angelo è la sua essenza. Dunque l'angelo conosce le cose mediante la propria essenza.
2. Secondo il Filosofo, "negli esseri immateriali l'intelletto e l'oggetto conosciuto sono una stessa cosa". Ora, l'oggetto conosciuto e il soggetto conoscente sono una stessa cosa in forza del mezzo con il quale si conosce. Dunque negli esseri immateriali, quali sono gli angeli, il mezzo di cognizione è la stessa sostanza del soggetto conoscente.
3. Tutto ciò che viene a trovarsi in un altro soggetto, è in esso secondo il modo di essere proprio di quest'ultimo. Ma l'angelo ha una natura intellettuale. Dunque tutto ciò che viene a trovarsi in lui vi si trova come cosa intelligibile. Ora, nell'angelo si trovano tutte le cose: perché gli esseri inferiori si trovano in quelli superiori per essenza, mentre i superiori si trovano negli inferiori per partecipazione: per questo Dionigi insegna che "Dio aduna in ogni ente tutte le cose". Dunque l'angelo conosce tutte le cose nella sua sostanza.

IN CONTRARIO: Dionigi nel passo citato afferma che gli angeli "sono illuminati dalle ragioni delle cose". Dunque conoscono mediante le ragioni delle cose, e non mediante la propria sostanza.

RISPONDO: Il mezzo che l'intelletto usa per conoscere sta all'intelletto come forma del medesimo; perché la forma è il mezzo con il quale il soggetto operante agisce. Ora, affinché la potenza sia attuata perfettamente dalla forma, bisogna che la forma contenga in sé tutte quelle cose, cui la potenza si estende. Tanto è vero che negli esseri sottoposti a (quella imperfezione che è) la corruzione, la forma non attua perfettamente la potenza della materia, appunto perché la potenza della materia si estende a molte più cose di quelle contenute nella forma di questo o di quell'essere. - Ora, la potenza intellettuale dell'angelo abbraccia la conoscenza di tutte le cose: poiché oggetto dell'intelletto è l'ente o il vero in generale. L'essenza dell'angelo invece non abbraccia in sé tutte le cose, essendo di un genere e di una specie determinata. Abbracciare quindi perfettamente e in modo assoluto in se stessa tutte le cose è proprietà esclusiva dell'essenza divina, che è infinita. Perciò soltanto Dio conosce tutte le cose mediante la propria essenza. L'angelo invece non può conoscere ogni cosa mediante la propria essenza: ma è necessario che il suo intelletto, per intendere le cose, sia completato da un certo numero di specie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando si dice che l'angelo conosce le cose secondo la natura propria, la parola secondo non si riferisce al mezzo conoscitivo, cioè all'immagine rappresentativa dell'oggetto; bensì alla facoltà conoscitiva, che deve appartenere all'angelo secondo la di lui natura.
2. Il senso in atto, al dire di Aristotele, è l'oggetto sensibile in atto, non perché la stessa facoltà sensitiva sia diventata l'immagine sensitiva presente nel senso; ma perché dalle due cose ne risulta una sola, come dall'atto e dalla potenza. Parimenti, l'intelletto in atto è l'oggetto conosciuto in atto, non perché la sostanza dell'intelletto sia l'immagine stessa di cui si serve per intendere; ma perché quell'immagine è divenuta forma di esso. Del resto l'espressione aristotelica: "negli esseri immateriali l'intelletto e l'oggetto conosciuto sono una stessa cosa", equivale a quell'altra: "l'intelletto in atto è l'oggetto intelligibile in atto". Infatti una cosa è attualmente intelligibile quando viene ad essere immateriale.
3. Gli esseri che sono inferiori agli angeli, come quelli che sono ad essi superiori, si trovano in un certo senso nella sostanza dei medesimi, non però in una



maniera perfetta, né secondo la propria ragione di essere (perché l'essenza dell'angelo, essendo limitata, in forza della propria ragione di essere, piuttosto si contrappone alle altre cose); ma secondo certi aspetti generici e comuni. Tutte le cose si trovano invece perfettamente e secondo la propria ragione di essere nell'essenza di Dio, che è la prima e universale virtù operativa da cui procede tutto ciò che si trova in qualsiasi realtà, sia che si tratti di elementi propri o di elementi comuni. Dio perciò mediante la sua essenza ha una cognizione propria di tutte le cose; non così l'angelo, il quale ne ricava soltanto una cognizione generica.

## ARTICOLO 2

### Se gli angeli conoscano mediante specie derivate dalle cose

SEMBRA che gli angeli conoscano mediante specie derivate dalle cose. Infatti:

1. Ogni cosa viene conosciuta per mezzo di una sua rappresentazione presente nel soggetto. Ma la rappresentazione di una cosa in un soggetto distinto può trovarsi in esso o come esemplare, se tale rappresentazione è causa delle cose (che conosce), o come immagine, se ne è causata. È necessario quindi che la cognizione di un'intelligenza o sia causa delle cose conosciute, o sia da esse causata. Ora, non la cognizione dell'angelo, ma la sola scienza divina può essere causa delle cose esistenti in natura. Dunque le specie, mediante le quali l'intelletto angelico conosce, devono derivare dalle cose.

2. La luce intellettuale dell'angelo è più intensa che la luce dell'intelletto agente nella nostra anima. Ma la luce dell'intelletto agente è in grado di astrarre le specie intelligibili dai fantasmi. Dunque la luce dell'intelletto angelico può astrarre le specie direttamente dalle cose sensibili. Perciò non trova difficoltà l'affermazione che l'angelo intende per mezzo di specie derivate dalle cose.

3. Le specie che si trovano nell'intelletto, se non sono derivate dalle cose sensibili, servono indifferentemente per le cose vicine e per quelle lontane. Se quindi l'angelo non intende mediante specie derivate dalle cose, la di lui cognizione si porterà indifferentemente tanto sulle cose vicine che su quelle lontane: perciò il suo moto locale diventerebbe inutile.

IN CONTRARIO: Dionigi afferma che "gli angeli non raccolgono la loro cognizione divina dalle cose divisibili, o da quelle sensibili".

RISPONDO: Le specie mediante le quali gli angeli conoscono non derivano dalle cose, ma sono ad essi connaturali. Infatti, è necessario concepire la distinzione e l'ordine delle sostanze spirituali secondo l'ordine e la distinzione di quelle materiali. Ora, la potenza dei corpi più nobili è per natura totalmente e perfettamente attuata dalla forma; al contrario, la potenza della materia dei corpi inferiori non è perfettamente e totalmente attuata dalla forma; ma sotto l'influsso di alcune cause riceve ora questa ora quella forma. - Allo stesso modo le sostanze intellettuali inferiori, ossia le anime umane, hanno una potenza intellettuale che per natura non è completa, ma viene completata man mano che le anime derivano le specie intelligibili dalle cose. Invece la potenza intellettuale delle sostanze spirituali superiori, cioè degli angeli, è per natura corredata di specie intelligibili, perché gli angeli hanno delle specie intelligibili congenite, mediante le quali conoscono tutte le cose che essi possono apprendere con le loro capacità naturali.

Tutto questo si può anche provare partendo dal modo stesso di essere di tali sostanze. Infatti, le sostanze spirituali inferiori, cioè le anime umane, hanno un essere affine al corpo, essendo esse forme dei corpi. Quindi, per il loro modo di essere, è giusto che derivino la loro perfezione (di ordine) intellettuale dai corpi e per mezzo dei corpi: diversamente esse sarebbero unite ai corpi senza uno scopo. Al contrario, le sostanze superiori, ossia gli angeli, sono totalmente svincolate dai corpi, poiché sussistono come esseri intellettuali indipendentemente dalla materia. Di conseguenza essi derivano la propria perfezione di ordine conoscitivo da una effusione (di luce) intellettuale, in virtù della quale ricevono da Dio, unitamente alla natura intellettuale, le specie delle cose conosciute. - Perciò S. Agostino afferma che "tutte le altre cose che sono inferiori agli angeli vengono create in modo, che prima diventino oggetto di cognizione della natura razionale, e poi abbiano un essere loro proprio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nell'intelligenza degli angeli si trovano immagini rappresentative delle creature, ma queste non vengono causate dalle cose, bensì da Dio, che è causa di tutte le creature, e nel quale si trovano originariamente le rappresentazioni (eidetiche) delle cose. Dice perciò S. Agostino: "come l'idea, conforme alla quale viene prodotta la creatura, si trova nel Verbo di Dio prima della creatura stessa nella sua esistenza, così la cognizione di tale idea da parte delle creature intellettuali, è anteriore alla produzione della creatura".

2. Non si passa da un estremo all'altro se non attraverso lo spazio intermedio. Ora, il modo di essere, senza materia non però senza le condizioni materiali, che la forma presenta nella immaginazione, sta tra il modo di essere della forma esistente nella materia, e il modo di essere della forma, quando essa si trova nell'intelletto in seguito alla sua astrazione dalla materia e dalle condizioni materiali. L'intelletto angelico quindi, per quanto sia potente, non potrà mai dare l'essere intelligibile alle forme materiali se prima non avrà loro conferito il modo di essere che ha la forma nella immaginazione. Il che è impossibile, perché l'angelo, come si è detto, non ha l'immaginazione. - Anche ammesso che l'angelo potesse astrarre le specie intelligibili dalle cose materiali, tuttavia non lo farebbe, perché non ne ha bisogno, avendo già le specie intelligibili connaturali.

3. La cognizione angelica si porta indifferentemente tanto sulle cose vicine che su quelle distanti. Né per questo è inutile il suo moto locale: l'angelo infatti non si muove localmente per acquistare delle cognizioni, ma per compiere in un dato luogo qualche operazione.

**Se gli angeli superiori conoscano mediante specie più universali rispetto agli angeli inferiori**

SEMBRA che gli angeli superiori, rispetto agli angeli inferiori, non conoscano mediante specie più universali. Infatti:

1. Evidentemente l'universale è ciò che si astrae dai particolari. Ora, gli angeli non intendono mediante specie astratte dalle cose. Dunque non si può dire che le specie dell'intelletto angelico siano più o meno universali.
2. Ciò che si conosce nelle sue note peculiari si conosce più perfettamente di quanto viene conosciuto in modo più universale, poiché il conoscere una cosa in modo universale (e generico) sta in qualche modo tra la potenza e l'atto. Se quindi gli angeli superiori conoscono mediante specie più universali rispetto agli angeli inferiori, ne seguirà che gli angeli superiori hanno una scienza più imperfetta rispetto a quella degli inferiori.
3. Una stessa entità non può essere la ragione propria di più cose. Ora, se l'angelo superiore per mezzo di una sola idea universale conoscesse una pluralità di cose che dall'angelo inferiore vengono conosciute mediante molteplici idee speciali, ne seguirebbe che l'angelo superiore deve servirsi di un'unica idea universale per conoscere più cose. Quindi non potrà avere una cognizione propria di ogni singola cosa. Conclusione questa inammissibile.

IN CONTRARIO: Dionigi insegna che gli angeli superiori partecipano di una scienza più universale rispetto agli inferiori. - Anche nel libro De Causis si legge che gli angeli superiori hanno delle idee più universali.

RISPONDO: Si dice che nella realtà esistono degli esseri superiori, per il fatto che essi sono più vicini e più simili all'unico primo essere che è Dio. Ora, in Dio tutta la pienezza della cognizione intellettuale viene racchiusa in un solo principio, cioè nell'essenza divina, per mezzo della quale Dio conosce tutte le cose. Tale pienezza intellettuale si riscontra negli intelletti creati in modo meno perfetto e meno semplice. È necessario perciò che gli intelletti inferiori conoscano per mezzo di molte idee ciò che Dio conosce per mezzo di un solo principio: e conosceranno mediante un numero di idee tanto maggiore quanto più limitato sarà l'intelletto.

Di conseguenza, quanto più un angelo è superiore, tanto meno numerose saranno le specie di cui deve servirsi per conoscere tutti gli oggetti intelligibili. Perciò è necessario che le sue idee siano più universali, e cioè che ognuna di esse abbracci una più estesa pluralità di cose. - Di questo possiamo trovare un certo indizio nella nostra esperienza. Ci sono infatti alcuni che non riescono a capire una verità intellettuale, se non viene loro spiegata minutamente nelle sue applicazioni ai singoli casi: e ciò dipende dalla debilità del loro intelletto. Altri invece, perché dotati di un'intelligenza più acuta, da pochi principi sono in grado di comprendere molte cose.

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

1. Che l'universale sia astratto dai singolari è cosa puramente accidentale, dovuta al fatto che l'intelletto il quale lo conosce deriva la sua cognizione dalle cose. Se però c'è un intelletto che non deriva la sua cognizione dalle cose, l'universale da esso conosciuto non sarà astratto dalle medesime, ma in una maniera o nell'altra preesisterà ad esse: o perché ne è la causa, come lo sono le ragioni universali delle cose esistenti nel Verbo di Dio; o almeno per una precedenza di natura, come lo sono le idee universali delle cose nell'intelletto angelico.
2. Una cognizione può dirsi universale in due modi. Primo, dal punto di vista della cosa conosciuta, quando cioè (si vuole indicare che) si conosce soltanto la natura generica e universale della cosa. Così intesa la cognizione universale è più imperfetta: chi infatti conoscesse dell'uomo soltanto l'animalità, ne avrebbe una conoscenza imperfetta. Secondo, dal punto di vista del mezzo conoscitivo. In tal senso la cognizione più universale è più perfetta: infatti, l'intelligenza che, servendosi di un unico mezzo (conoscitivo) universale, conosce gli aspetti propri dei singolari, è più perfetta di quella che non è in grado di raggiungere così la medesima cognizione.
3. Una stessa entità non può esprimere la natura propria e adeguata di molti esseri. Ma se si tratta di un'entità sovraeminente, allora la stessa entità può prendersi come ragione propria ed esemplare di più cose. Così nell'uomo vi è una prudenza universale che si estende a tutti gli atti delle virtù; quindi essa può anche valere come ragione propria e prototipo di quella particolare prudenza che trovasi nel leone relativamente agli atti di magnanimità, e di quella che trovasi nella volpe rispetto agli atti propri della cautela, e così via. Parimenti l'essenza divina a causa della sua sovraeminenza va considerata come ragione propria (e prototipo) delle singole cose: perché in essa vi è qualche cosa in forza della quale tutti i singoli esseri, nel ricevere la loro ragione propria, diventano simili a Dio. Lo stesso si dica a proposito delle ragioni universali esistenti nella mente dell'angelo, e cioè che tali ragioni, a causa della loro sovraeminenza, possono servire per conoscere una pluralità di cose con una cognizione (non generica ma) propria.

## Pars Prima Quaestio 056

Questione 56

Questione 56

### La conoscenza angelica delle cose immateriali

Veniamo ora a trattare della conoscenza degli angeli rispetto alle cose da essi conosciute. E in primo luogo della loro cognizione rispetto alle cose immateriali; in secondo luogo della loro cognizione delle cose corporee.

Sul primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se l'angelo conosca se stesso; 2. Se un angelo conosca l'altro; 3. Se l'angelo conosca Dio con le sole capacità naturali.

#### ARTICOLO 1

##### Se l'angelo conosca se stesso

SEMBRA che l'angelo non conosca se stesso. Infatti:

1. Dionigi afferma che gli angeli "ignorano le proprie virtù". Ora, se uno conosce una data sostanza, ne conosce anche la virtù. Dunque l'angelo non conosce la propria sostanza.
2. L'angelo è una sostanza individuale: se così non fosse non potrebbe operare, perché soltanto le sostanze individuali sussistenti possono agire. Ma nessun essere individuale è intelligibile (nella sua singolarità). E quindi non può divenire oggetto d'intellezione. Perciò l'angelo, che ha soltanto la cognizione intellettuale, non può conoscere se stesso.
3. L'intelletto viene mosso da un oggetto intelligibile: poiché l'intendere indica una certa passività, come insegna Aristotele. Ora, niente può essere mosso o subire un'azione da se medesimo. Dunque l'angelo non può intendere se stesso.

IN CONTRARIO: S. Agostino fa osservare che l'angelo "per una illuminazione della verità, ha conosciuto se stesso nell'atto medesimo in cui venne formato".

RISPONDO: Come sopra si disse, diverso è il modo di comportarsi dell'oggetto nell'azione (immanente) che rimane nel soggetto, e in quella (transitiva) che dal soggetto passa a un oggetto estrinseco. Infatti nell'azione che termina a qualcosa di estrinseco l'oggetto, ossia la materia che subisce l'azione, è distinta dall'agente: come la cosa riscaldata è distinta dal fuoco, e l'edificio dal costruttore. Ma nell'azione immanente, perché l'atto si produca, è necessario che l'oggetto venga ad unirsi con l'agente: così, perché il senso attualmente senta, bisogna che il sensibile venga ad unirsi con esso. Perciò l'oggetto unito alla potenza si comporta, rispetto all'azione suddetta, come la forma che è principio operativo negli altri agenti. Come infatti il calore è nel fuoco il principio formale del riscaldamento, così l'immagine visiva è nell'occhio il principio formale dell'atto visivo.

Si osservi però che talora l'immagine dell'oggetto si trova nella facoltà conoscitiva soltanto allo stato potenziale: e allora si ha una cognizione soltanto in potenza. Perché ci sia una cognizione attuale si richiede che la facoltà conoscitiva riceva l'atto della specie (intenzionale). Ma se sempre attualmente possiede tale specie, può conoscere per mezzo di essa, senza che si debba presupporre una mutazione o una ricezione. È chiaro quindi che la mozione da parte dell'oggetto non è essenziale alla conoscenza come tale, ma solo in quanto si tratta di una conoscenza potenziale.

Ma affinché una forma possa essere principio di operazione è indifferente che essa sia forma unita ad un soggetto, o che sia di per sé sussistente: difatti se il calore fosse di per sé sussistente non riscalderebbe meno che se fosse inerente (a un soggetto).

Per questo, se tra gli esseri intelligibili ve n'è qualcuno che esista come forma intelligibile sussistente, deve necessariamente conoscere se stesso. Ora, essendo l'angelo immateriale, è una forma sussistente, e quindi è attualmente intelligibile. Ne segue che egli conosce se stesso mediante la sua forma, che è la stessa sua sostanza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La citazione è presa dalla versione antica, che viene così corretta nella nuova: "inoltre essi", cioè gli angeli, "conoscono le proprie virtù"; mentre

nell'altra versione si leggeva: "e ancora essi ignorano le proprie virtù". - Tuttavia si potrebbe anche giustificare l'antica versione in questo senso, che gli angeli non conoscono perfettamente la propria virtù, in quanto essa deriva dall'ordine della divina sapienza, che è incomprendibile agli angeli.

2. Noi non possiamo intendere i singolari corporei non già a motivo della loro singolarità, bensì a causa della materia che è il loro principio di individuazione. Se perciò esistono esseri individuali che sussistono indipendentemente dalla materia, come sono gli angeli, niente impedisce che essi siano attualmente intelligibili.

3. Venir mosso ed essere recettivo conviene all'intelletto in quanto è in potenza. Quindi ciò non si verifica nell'intelletto angelico, soprattutto quanto all'intellezione di se medesimo. Inoltre, l'atto intellettivo non è della stessa natura dell'operazione propria delle cose materiali, la quale passa su un soggetto estrinseco.

## ARTICOLO 2

### Se un angelo conosca l'altro

SEMBRA che un angelo non conosca l'altro. Infatti:

1. Afferma il Filosofo che se l'intelletto umano avesse in se stesso una qualche natura di ordine sensibile, tale natura già esistente all'interno impedirebbe la visione delle altre nature ad essa estranee: se, p. es., la pupilla fosse colorata di un certo colore, non potrebbe vedere ogni altro colore. Ora, come si comporta l'intelletto umano nella cognizione delle cose materiali, così si comporta l'intelletto angelico nella cognizione di quelle immateriali. È perciò evidente che l'intelletto angelico, per il fatto che ha in se stesso una natura di ordine intellettuale, non può conoscere le altre nature (dello stesso ordine).

2. Nel libro De Causis si legge che "ogni intelligenza conosce ciò che le è superiore, in quanto è da esso causata; e ciò che le è inferiore, in quanto lo causa". Ma nessun angelo è causa dell'altro. Quindi un angelo non può conoscere l'altro.

3. Un angelo non può conoscere l'altro per mezzo della propria essenza di angelo conoscente: ogni cognizione infatti avviene in forza di una somiglianza; e poiché l'essenza dell'angelo che conosce è simile all'essenza dell'angelo conosciuto solo quanto al genere, come si è visto, è chiaro che un angelo non potrebbe avere dell'altro una cognizione propria, ma soltanto generica. - Così pure non si potrà dire che un angelo conosce l'altro per mezzo dell'essenza dell'angelo conosciuto: perché il mezzo che serve all'intelletto per intendere deve essere intrinseco all'intelletto stesso; e soltanto la Trinità può (così) penetrare nell'intimo della mente. - E nemmeno si può dire che un angelo conosce l'altro per mezzo di una specie: quella specie infatti non si distinguerebbe dall'angelo conosciuto, essendo l'una e l'altra immateriali. È evidente perciò che in nessun modo un angelo può conoscere l'altro.

4. Un angelo potrebbe giungere alla cognizione dell'altro servendosi di una specie innata: ma allora ne seguirebbe che se Dio in questo momento creasse un nuovo angelo, quest'ultimo non potrebbe essere conosciuto dagli angeli attualmente esistenti. Oppure dovrà servirsi di una specie derivata dalle cose: ma allora ne seguirà che gli angeli superiori non potranno conoscere quelli inferiori, perché nulla ricevono da essi. Dunque in nessun modo un angelo può conoscere l'altro.

IN CONTRARIO: Si afferma nel De Causis che "ogni intelligenza conosce le cose che non si corrompono".

RISPONDO: Come dice S. Agostino, le cose che si trovano nel Verbo da tutta l'eternità, scaturirono da lui in due modi: prima di tutto (furono comunicate) all'intelletto angelico; in secondo luogo vennero a sussistere nella propria natura. Furono comunicate all'intelletto angelico in quanto Dio impresso nella mente angelica le immagini di quanto egli produsse poi nella natura. Ora, nel Verbo di Dio, da tutta l'eternità, non ci furono soltanto le idee delle cose corporee, ma altresì quelle di tutte le creature spirituali. Il Verbo di Dio ha dunque impresso in ogni creatura spirituale le idee di tutte le cose, tanto materiali che spirituali. In ogni angelo però impresso l'idea (o ragione) della propria specie, tanto secondo l'essere naturale che secondo quello intelligibile; in modo cioè che l'angelo fosse in grado di sussistere come natura della propria specie, e, per mezzo di essa, di comprendere se stesso; mentre le idee delle altre nature, sia spirituali che materiali, gli furono impresso soltanto secondo l'essere intelligibile, affinché cioè per mezzo di queste idee impresso potesse conoscere tanto le creature corporee che quelle spirituali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le nature spirituali degli angeli, come abbiamo già spiegato, si distinguono tra di loro per una certa gradazione. Perciò la (determinata) natura di un angelo non impedisce al suo intelletto di conoscere le nature degli altri angeli, perché tanto gli angeli superiori che gli inferiori hanno un'affinità con la di lui natura, ma se ne differenziano (soltanto) secondo vari gradi di perfezione.

2. La relazione tra causa e causato non giova a far sì che un angelo conosca l'altro, se non in forza della somiglianza; in quanto cioè esiste una somiglianza tra causa e causato. Perciò, una volta ammessa una somiglianza tra gli angeli, anche togliendo la causalità, rimane che un angelo può conoscere l'altro.

3. Un angelo conosce l'altro per mezzo di una specie esistente nel proprio intelletto. Tale specie differisce dall'angelo che rappresenta non come l'essere materiale da quello immateriale, ma come l'essere (reale e) naturale differisce da quello intenzionale. Infatti l'angelo è una forma che sussiste nel suo

proprio essere naturale: non così la specie di un angelo che si trova nell'intelletto di un altro angelo, dove ha soltanto l'essere intelligibile. La forma del colore, p. es., ha nella parete il suo essere naturale, mentre nell'aria che la trasporta (ai sensi) ha soltanto l'essere intenzionale.

4. Dio proporzionò ogni creatura all'universo che stabilì di creare. Perciò se Dio avesse stabilito di creare altri angeli o altre cose, avrebbe pure impresso nelle menti angeliche le specie intelligibili corrispondenti. Così, se un costruttore avesse voluto edificare una casa più grande avrebbe anche posto più ampie fondamenta. Quindi domandarsi se Dio possa aggiungere una specie intelligibile all'angelo, è come chiedersi se possa aggiungere una creatura all'universo.

### ARTICOLO 3

#### **Se gli angeli possano conoscere Dio con le proprie forze naturali**

SEMBRA che gli angeli non possano conoscere Dio con le proprie forze naturali. Infatti:

1. Dionigi afferma che Dio è posto, "per la sua perfezione incomprendibile, al di sopra di tutte le menti celesti". E aggiunge: "poiché si eleva al di sopra di ogni sostanza, non è raggiunto da alcuna cognizione".

2. Dio dista infinitamente dall'intelletto dell'angelo. Ma le cose che distano infinitamente non si possono raggiungere. È perciò evidente che l'angelo, con le sue forze naturali, non può conoscere Dio.

3. Scrive l'Apostolo: "In questo momento noi vediamo attraverso uno specchio in enigma, allora vedremo faccia a faccia". È chiaro quindi che ci sono due maniere di conoscere Dio: l'una ce lo fa conoscere nella sua essenza, e corrisponde al così detto vedere faccia a faccia; l'altra ce lo mostra nello specchio (delle creature). Ora l'angelo non poteva avere la prima cognizione con le sue forze naturali, come sopra si è dimostrato. D'altra parte la conoscenza attraverso lo specchio (delle creature) non si addice agli angeli: poiché essi, come afferma Dionigi, non derivano la cognizione divina dalle cose sensibili. Dunque gli angeli non possono conoscere Dio per mezzo delle loro forze naturali.

IN CONTRARIO: Gli angeli hanno una cognizione più perfetta degli uomini. Ora, gli uomini con le loro forze naturali possono conoscere Dio, conforme al detto dell'Apostolo: "quel che si può conoscere di Dio è in essi manifesto". Dunque a maggior ragione lo potranno gli angeli.

RISPONDO: Gli angeli con le loro forze naturali possono avere una certa conoscenza di Dio. Per comprendere ciò bisogna considerare che una cosa può essere conosciuta in tre modi. Primo, per il fatto che la sua essenza si trova nel soggetto conoscente, come la luce è nell'occhio nell'atto della visione: in questo modo, si disse, l'angelo conosce se stesso. Secondo, per il fatto che nella facoltà conoscitiva è presente un'immagine della cosa: in tal modo è vista dall'occhio la pietra, in quanto si trova nell'occhio un'immagine di essa. Terzo, quando l'immagine della cosa conosciuta non viene presa immediatamente da questa, ma da un'altra cosa in cui essa si trova: come quando vediamo un uomo in uno specchio.

Al primo genere di cognizione corrisponde la conoscenza di Dio ottenuta per mezzo della sua essenza. Ma nessuna creatura, come già si è visto, può avere una tale cognizione con le sue forze naturali. - Corrisponde invece al terzo genere la conoscenza mediante la quale noi, nello stato di viatori, conosciamo Dio dalle vestigia e dalle immagini di lui impresse nelle creature, secondo il detto dell'Apostolo: "Le perfezioni invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili". Perciò si dice che vediamo Dio attraverso uno specchio. - La cognizione, di cui si serve l'angelo per conoscere Dio con le sue forze naturali, è qualche cosa di mezzo tra queste due, e corrisponde a quella cognizione che ci fa vedere una cosa per mezzo della specie desunta dalla cosa stessa. Poiché, infatti, l'immagine di Dio è impressa nella natura dell'angelo proprio mediante l'essenza di quest'ultimo, l'angelo conosce Dio in quanto egli stesso ne è un'immagine. Non vede tuttavia l'essenza stessa di Dio: poiché nessuna immagine creata è in grado di rappresentare pienamente l'essenza divina. Quindi questa cognizione si avvicina piuttosto alla (nostra) conoscenza speculare: poiché la stessa natura angelica è uno specchio che riflette un'immagine di Dio.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dionigi, come si vede dalle sue parole, parla della cognizione comprensiva. In tale maniera Dio non può essere conosciuto da nessun intelletto creato.

2. Dal fatto che l'intelletto e l'essenza dell'angelo distano infinitamente da Dio, ne segue che l'angelo non è in grado di comprendere Dio, e di vedere la di lui essenza mediante la propria natura. Non ne segue però che non possa avere alcuna cognizione di Dio: poiché, come Dio dista infinitamente dall'angelo, così pure la cognizione che Dio ha di se stesso dista infinitamente dalla cognizione che di Dio può avere l'angelo.

3. La conoscenza che l'angelo ha di Dio con le proprie forze naturali sta in mezzo tra le due (suddette) cognizioni: tuttavia, come si è spiegato, si avvicina di più alla seconda.

## Pars Prima Quaestio 057

Questione 57

Questione 57

### La conoscenza angelica degli esseri materiali

Passiamo ora a trattare della conoscenza angelica rispetto agli esseri materiali.

Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se gli angeli conoscano la natura delle cose materiali; 2. Se conoscano i singolari; 3. Se conoscano il futuro; 4. Se conoscano i segreti dei cuori; 5. Se conoscano tutti i misteri della grazia.

#### ARTICOLO 1

##### Se gli angeli conoscano le cose materiali

SEMBRA che gli angeli non conoscano le cose materiali. Infatti:

1. La cosa conosciuta è una perfezione del soggetto conoscente. Ora, le cose materiali non possono essere perfezioni di angeli, poiché sono al di sotto di essi. Dunque gli angeli non conoscono le cose materiali.

2. Come dice la Glossa, la visione intellettuale coglie le cose che sono presenti nell'anima nella loro propria essenza. Ora, le cose materiali, prese nella loro propria essenza, non possono trovarsi nell'anima dell'uomo e neppure nella mente dell'angelo. Quindi non possono essere oggetto della cognizione intellettuale: ma soltanto dell'immaginativa, per cui si percepiscono le immagini dei corpi, e della cognizione sensitiva, per cui si percepiscono i corpi stessi. Negli angeli però non esiste né l'immaginativa, né la conoscenza sensitiva, ma soltanto la conoscenza intellettuale. Perciò gli angeli non possono conoscere le cose materiali.

3. Le cose materiali non sono intelligibili in atto, ma vengono conosciute mediante la percezione dei sensi e della fantasia; cose queste che non si trovano negli angeli. Dunque gli angeli non conoscono le cose materiali.

IN CONTRARIO: Una virtù superiore può fare tutto quello che può una inferiore. Ora, l'intelletto umano, che è naturalmente inferiore all'intelletto dell'angelo, può conoscere le cose materiali. Dunque, a maggior ragione, lo potrà l'intelletto angelico.

RISPONDO: Nelle cose c'è un ordine, cosicché gli enti superiori sono più perfetti di quelli inferiori: e ciò che è contenuto in quelli inferiori in modo imperfetto, parziale e molteplice, si trova in quelli superiori in modo più eminente, e nella sua totalità, e semplicità. Perciò in Dio, come nel sommo vertice della realtà, preesistono in modo soprasostanziale tutte le cose, che vengono ad avere la stessa semplicità dell'essere divino, come insegna Dionigi. - Ora, fra tutte le creature gli angeli sono le più vicine a Dio: perciò, come osserva Dionigi, partecipano dalla divina bontà un maggior numero di perfezioni, e in modo più perfetto. Quindi tutte le cose materiali preesistono anch'esse, negli angeli, in modo più semplice e immateriale che in se stesse, in modo però meno perfetto e meno semplice che in Dio.

Ma tutto quello che si trova in un soggetto, vi si trova secondo il modo proprio di essere del soggetto medesimo. Ora, gli angeli sono di loro natura esseri intellettuali. Perciò, come Dio conosce le cose materiali per mezzo della sua essenza, così gli angeli conoscono tali cose in quanto le hanno presenti in se stessi per mezzo delle rispettive specie intelligibili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La cosa conosciuta è una perfezione del soggetto conoscente, (solo) in forza della specie intelligibile con la quale si presenta all'intelletto. Per questo sono perfezioni ed atti dell'intelletto angelico (non gli oggetti, ma) le specie intelligibili, che si trovano nell'intelligenza dell'angelo.

2. Il senso non percepisce le essenze delle cose, ma i soli accidenti esterni. Così si dica dell'immaginazione, la quale conosce solo le immagini dei corpi. Soltanto l'intelletto coglie le essenze delle cose. Cosicché Aristotele insegna che oggetto dell'intelligenza è la quiddità delle cose (il quod quid est), intorno alla quale l'intelletto non si inganna, come non s'ingannano i sensi rispetto al sensibile proprio. Le essenze delle cose materiali si trovano quindi nell'intelletto umano e angelico, come gli oggetti d'intellezione si trovano nel soggetto conoscente, e non secondo il loro essere reale. Vi sono però alcune realtà che sono presenti all'intelletto o all'anima secondo l'uno e l'altro modo di essere. Allora la visione intellettuale coglie tanto l'uno che l'altro.

3. Se l'angelo derivasse la sua cognizione delle cose materiali dalle cose medesime, dovrebbe prima renderle attuali astraendole (dalla materia). Ma egli non deriva questa cognizione dalle cose materiali, bensì dalle specie attualmente intelligibili, che sono a lui connaturali; come fa il nostro intelletto mediante le specie rese intelligibili dall'astrazione.

## ARTICOLO 2

### Se l'angelo conosca i singolari

SEMBRA che l'angelo non conosca i singolari. Infatti:

1. Il Filosofo insegna che "il senso coglie le cose singolari, la ragione (o intelletto) quelle universali". Ma negli angeli, come si è visto, non vi è altra facoltà conoscitiva che l'intelligenza. Dunque gli angeli non conoscono i singolari.

2. Ogni cognizione avviene per un conformarsi del conoscente al conosciuto (che causa una somiglianza). Ma non sembra che un angelo possa conformarsi a un singolare nella sua singolarità: poiché l'angelo, come si è detto sopra, è immateriale, mentre il principio della singolarità è la materia. Perciò l'angelo non può conoscere i singolari.

3. Se l'angelo conoscesse i singolari li conoscerebbe o per mezzo di specie singolari, ovvero per mezzo di specie universali. Ma non (li conosce) per mezzo di specie singolari: perché allora dovrebbe avere infinite specie. Non per mezzo di specie universali: infatti l'universale non è un principio sufficiente per la conoscenza del singolare in quanto singolare, poiché nell'universale i singolari sono conosciuti solo virtualmente. Dunque l'angelo non conosce i singolari.

IN CONTRARIO: Nessuno può avere in custodia ciò che non conosce. Ora, gli angeli hanno in custodia gli uomini singoli, conforme al detto dei Salmi: "Agli angeli suoi ha dato ordini per te". Dunque gli angeli conoscono i singolari.

RISPONDO: Alcuni hanno negato agli angeli qualsiasi cognizione dei singolari. - Ora, ciò, in primo luogo, è contrario alla fede cattolica, secondo la quale le cose di questo mondo sono governate per mezzo di angeli, come dice l'Apostolo: "Sono tutti spiriti addetti a ministrare". Ma se non avessero alcuna cognizione dei singolari, non potrebbero prendersi alcuna cura di tutto ciò che si svolge in questo mondo, poiché tutte le azioni appartengono ai singolari. E ciò è in contrasto con quanto insegna la Scrittura: "non dire dinanzi all'angelo: non c'è provvidenza". - In secondo luogo, tale concezione contrasta pure con gli insegnamenti della filosofia, la quale stabilisce che gli angeli muovono le sfere celesti, e che le muovono con atti di intelligenza e di volontà.

Perciò altri dissero che l'angelo conosce bensì i singolari, ma solo per mezzo delle cause universali da cui dipendono tutti gli effetti particolari: a quel modo che l'astronomo dalla disposizione dei moti celesti prevede un'eclissi futura. - Ma anche questa tesi non sfugge agli inconvenienti anzidetti: poiché conoscere il singolare nelle sue cause universali non significa conoscerlo come singolare, ossia nelle circostanze concrete (hic et nunc). Infatti l'astronomo il quale dal calcolo dei moti celesti prevede l'eclissi futura, la conosce in modo universale, ma non la conosce nelle sue circostanze di tempo e di luogo se non quando la percepisce con i sensi. Ora il governo, la provvidenza e il moto hanno per oggetto i singolari nelle loro circostanze di tempo e di luogo.

Si deve perciò procedere diversamente, e dire che, come l'uomo conosce ogni genere di cose con le sue varie facoltà conoscitive, cioè quelle universali e immateriali con l'intelletto, e quelle singolari e corporee con i sensi, così l'angelo con la sola facoltà intellettuale conosce tanto le une che le altre. L'ordine delle cose vuole infatti che quanto più un essere è superiore, tanto abbia una virtù più semplice capace di estendersi a un maggior numero di cose. Lo dimostra il fatto che nell'uomo il senso comune, che è superiore al senso proprio, sebbene sia un'unica potenza, conosce tutte le cose che sono apprese dai cinque sensi esterni, e conosce in più altri aspetti che non sono percepiti da nessun senso esterno, p. es., la differenza del bianco dal dolce. La stessa cosa si verifica in altri campi. Essendo quindi l'angelo superiore all'uomo, sarebbe poco ragionevole affermare che l'angelo non è in grado di conoscere con la sua unica facoltà conoscitiva che è l'intelletto, quanto l'uomo conosce con una qualsiasi delle sue potenze. Tanto è vero che Aristotele reputa inammissibile che Dio possa ignorare una lite che noi conosciamo.

Possiamo farci un'idea del modo con cui l'intelletto dell'angelo conosce i singolari, ricordando che le cose derivano da Dio non soltanto per sussistere nella loro propria natura, ma anche per inserirsi nella cognizione angelica. Ora, è evidente che da Dio non deriva soltanto ciò che appartiene alla natura universale, ma altresì tutto ciò che è principio di individuazione. Dio infatti è causa di tutta la sostanza di una cosa, tanto della materia che della forma. Perciò, come Dio con la sua essenza, principio di tutte le cose, è causa esemplare di tutti gli esseri, e per mezzo di essa conosce tutte le cose non solo nella loro essenza universale, ma anche nella loro singolarità; così gli angeli, per mezzo delle specie infuse in essi da Dio, conoscono le cose, non solo quanto alla loro natura universale, ma anche nella loro singolarità; in quanto (tali specie) sono immagini molteplici di quella essenza unica e semplice.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo parla del nostro intelletto, il quale non conosce le cose che per astrazione; e ciò che viene astratto è universale appunto in forza dell'astrazione dalle condizioni della materia. Ora, tale maniera di conoscere non si addice agli angeli, come si è già dimostrato: quindi il paragone non regge.

2. Gli angeli nella loro natura hanno una certa somiglianza con le cose materiali, ma non nel senso di una somiglianza di genere, di specie o di accidenti;

bensi nel modo che una realtà di ordine superiore può essere conforme a una di ordine inferiore, come il sole al fuoco. In questo senso si trova in Dio (stesso) una somiglianza con tutte le cose, e quanto alla forma e quanto alla materia, poiché in lui, come nella sua causa, preesiste tutto quello che si trova nelle cose. Per la stessa ragione le specie dell'intelletto angelico, che sono delle somiglianze derivate dall'essenza divina, sono somiglianze delle cose non solo quanto alla forma, ma altresì quanto alla materia.

3. Gli angeli conoscono i singolari per mezzo di forme universali, le quali tuttavia rispecchiano le cose sia quanto ai loro principi universali, sia quanto ai principi individuanti. Come poi sia possibile conoscere molte cose con un'unica specie, si è già visto più sopra.

### ARTICOLO 3

#### **Se gli angeli conoscano le cose future**

SEMBRA che gli angeli conoscano le cose future. Infatti:

1. Gli angeli hanno una conoscenza più perfetta degli uomini. Ma ci sono degli uomini che conoscono molte cose future. Dunque a più forte ragione gli angeli.
2. Il presente e il futuro sono differenze del tempo. Ma l'intelletto dell'angelo è al di là del tempo: "l'intelligenza", infatti, come si legge nel De Causis, "si commisura all'eternità", cioè all'eterno. Quindi rispetto all'intelletto angelico non differiscono il passato e il futuro, e l'angelo conosce indifferentemente sia l'uno che l'altro.
3. L'angelo non conosce per mezzo di specie derivate dalle cose, ma piuttosto mediante specie innate universali. Ora, le specie universali riguardano allo stesso modo tanto il presente che il passato e il futuro. È chiaro quindi che gli angeli conoscono allo stesso modo il passato, il presente e il futuro.
4. Una cosa si dice distante sia per il tempo che per il luogo. Ora, gli angeli conoscono le cose localmente distanti. Dunque conoscono anche le cose che son distanti nel tempo futuro.

IN CONTRARIO: Ciò che costituisce una prerogativa della divinità non può convenire agli angeli. Ora, conoscere le cose future è una caratteristica propria della divinità, secondo il detto di Isaia: "Annunziate le cose che verranno in futuro, e conosceremo che siete dei". Dunque gli angeli non conoscono le cose future.

RISPONDO: Si può conoscere il futuro in due modi. Primo, nella sua causa. Si possono perciò conoscere con certezza tutte le cose future che derivano necessariamente dalle loro cause; p. es., che domani il sole sorgerà. Le cose invece che provengono dalle loro cause (solo) nella maggior parte dei casi, non sono conosciute con certezza, ma soltanto in modo congetturale; come il medico quando prevede la salute dell'infermo. Tale modo di conoscere le cose future l'hanno anche gli angeli, e tanto più perfettamente di noi, quanto più essi conoscono le cause delle cose in modo più universale e perfetto; come i medici, che conoscono i sintomi con maggiore perspicacia, sanno meglio pronosticare lo stato futuro della malattia. - Rimangono invece del tutto ignote le cose che procedono dalle cause soltanto di rado, come avviene per le cose casuali e fortuite.

Secondo, si possono conoscere le cose future in se stesse. Tale cognizione del futuro compete soltanto a Dio, il quale conosce non solo le cose che accadono necessariamente o nella maggior parte dei casi, ma altresì le cose casuali e fortuite: poiché Dio vede tutte le cose nella sua eternità, la quale è sempre presente, nella sua semplicità, a tutto il tempo e lo contiene. Perciò un solo sguardo di Dio, come si è visto sopra, trattando della scienza divina, si porta su tutte le cose che si svolgono nel tempo come su cose presenti. - L'intelletto angelico invece, come ogni altro intelletto creato, non ha l'eternità divina. Quindi il futuro, direttamente come è in se stesso, non può essere conosciuto da nessun intelletto creato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli uomini non conoscono le cose future se non nelle loro cause, o per divina rivelazione. In tal senso gli angeli conoscono le cose future in modo assai più perfetto.
2. Sebbene l'intelletto angelico sia al di sopra del tempo che è la misura dei moti corporei, tuttavia nell'intelletto angelico c'è il tempo che è dato dalla successione degli atti del pensiero: in tal senso S. Agostino dice che "Dio muove la creatura spirituale attraverso il tempo". Perciò, essendovi una successione nell'intelletto dell'angelo, non tutto ciò che si svolge nel tempo è a lui presente.
3. Sebbene le specie esistenti nell'intelletto angelico, considerate in se stesse, riguardino ugualmente tanto le cose presenti, che le passate e le future; tuttavia le cose stesse, presenti, passate e future, non si riferiscono nello stesso modo alle specie. Poiché le cose presenti hanno una natura in forza della quale possono somigliare alle specie esistenti nella mente dell'angelo: e quindi possono essere conosciute (nella loro realtà) per mezzo di esse. Le cose future invece non hanno ancora una natura per potere somigliare con essa alle specie: e pertanto non possono essere conosciute per mezzo delle specie.
4. Le cose localmente distanti già esistono nella realtà, e partecipano qualche specie, di cui esiste una somiglianza nell'angelo; il che non si verifica invece



per le cose future, come si è spiegato. Perciò il confronto non regge.

## ARTICOLO 4

### Se gli angeli conoscano i segreti del cuore

SEMBRA che gli angeli conoscano i segreti del cuore. Infatti:

1. S. Gregorio nel commentare le parole di Giobbe: "Non si paragona ad essa (alla sapienza) l'oro e il vetro", scrive: "Non sarà uguale ad essa né l'oro né il cristallo; poiché allora", cioè nella felicità dei risorti, "uno sarà tanto conoscibile per gli altri quanto lo è per se medesimo, e mentre di ciascheduno si considererà l'intelletto, se ne penetrerà al tempo stesso la coscienza". Ma i risorti, secondo il detto evangelico, saranno simili agli angeli. Quindi un angelo può vedere ciò che è contenuto nella coscienza dell'altro.

2. Le figure per i corpi rappresentano quello che sono le specie per l'intelligenza. Ora, quando si vede un corpo se ne vede pure la figura. Quindi se si vede la sostanza intellettuale, si deve vedere anche la specie intelligibile che si trova in essa. Ora, poiché un angelo vede gli altri angeli ed anche le anime, è chiaro che può vedere i pensieri tanto degli uni che delle altre.

3. Tutto ciò che si trova nel nostro intelletto è molto più simile all'angelo di quello che si trova nella fantasia: poiché tutto quello che si trova nell'intelletto è attualmente intelligibile, mentre ciò che si trova nella fantasia è intelligibile solo in potenza. Ma ciò che si trova nella fantasia può essere conosciuto dall'angelo, come le cose corporee: la fantasia infatti è una facoltà del (nostro) corpo. Dunque l'angelo può conoscere i pensieri della mente.

IN CONTRARIO: Quello che è proprio di Dio non può convenire agli angeli. Ora, è proprio di Dio conoscere i segreti del cuore, conforme al detto di Geremia: "Pravo è il cuore dell'uomo e imperscrutabile, chi lo conoscerà? Io, il Signore, che scruto i cuori". Dunque gli angeli non conoscono i segreti del cuore.

RISPONDO: Il segreto del cuore si può conoscere in due modi. Primo, nei suoi effetti. In tal modo esso può essere conosciuto non solo dall'angelo, ma anche dall'uomo: e questa cognizione sarà tanto più acuta, quanto tali effetti sono più occulti. Talora infatti si conosce il pensiero non solo da un atto esteriore, ma anche da un semplice cambiamento del volto; i medici poi possono conoscere dal polso certe affezioni dell'animo. E molto più gli angeli, nonché i demoni, avendo essi una percezione più acuta delle occulte perturbazioni dei corpi. Per questo S. Agostino fa osservare che (i demoni) "talora con tutta facilità percepiscono le disposizioni degli uomini, non solo quelle espresse con le parole, ma anche quelle che, essendo concepite solo col pensiero, l'animo esprime nel corpo con qualche segno". Tuttavia nel libro delle Ritrattazioni aggiunge che non si può affermare in che modo ciò avvenga.

Secondo, si possono conoscere i pensieri, in quanto questi si trovano nell'intelletto, e gli affetti come si trovano nella volontà. In questa maniera solo Dio può conoscere i pensieri del cuore e gli affetti della volontà. E questo perché la volontà razionale è soggetta soltanto a Dio, ed egli solo può operare in essa, poiché ne è l'oggetto principale quale ultimo fine, come si vedrà meglio in seguito. Perciò tutto quello che si trova nella volontà, o che dipende esclusivamente da questa, è noto soltanto a Dio. Ora, è evidente che pensare in maniera attuale a una data cosa dipende dalla sola volontà: poiché quando uno ha l'abito della scienza, o possiede delle specie intelligibili, se ne serve quando vuole. Perciò l'Apostolo insegna: "nessuno conosce le cose dell'uomo, fuorché lo spirito dell'uomo che è in lui".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Due cose impediscono ad un uomo di conoscere il pensiero di un altro: la materialità del corpo e la volontà che cela i propri segreti. Il primo ostacolo, che non esiste per gli angeli, sarà tolto con la resurrezione. Il secondo, invece, rimarrà anche dopo la resurrezione, e già attualmente si trova negli angeli. Tuttavia lo splendore del corpo rappresenterà allora la perfezione dell'anima, per quanto concerne la quantità della grazia e della gloria. E in tal senso uno potrà vedere la mente dell'altro.

2. Sebbene un angelo possa scorgere le specie intelligibili di un altro, in quanto le specie intelligibili sono proporzionate per la loro maggiore o minore universalità alla nobiltà delle singole sostanze; non ne segue tuttavia che egli conosca come l'altro si serva delle sue specie nel suo pensiero attuale.

3. L'appetito dell'animale bruto non è padrone del suo atto, ma segue l'impulso di una causa estrinseca corporea o spirituale. Perciò, conoscendo gli angeli le cose corporee e le loro disposizioni, possono conoscere per mezzo di queste ciò che si trova e nell'appetito e nella fantasia dei bruti, oppure nelle analoghe facoltà degli uomini, quando il loro appetito sensitivo compie un atto in seguito a un impulso fisico, come avviene sempre nei bruti. Non ne segue tuttavia che gli angeli conoscano il moto dell'appetito sensitivo e l'attività della fantasia umana, anche quando queste facoltà sono mosse dalla volontà e dalla ragione: poiché anche la parte inferiore dell'anima partecipa in qualche modo della ragione stessa, come, per dirla con Aristotele, colui che ubbidisce partecipa della perfezione di colui che comanda. - Del resto dal fatto che un angelo conosce ciò che si trova nell'appetito sensitivo e nella fantasia dell'uomo, non ne viene che possa anche conoscere ciò che si trova nel pensiero o nella volontà: perché sia l'intelletto che la volontà non sono subordinati all'appetito sensitivo e alla fantasia, ma piuttosto si possono servire in maniere diverse di queste facoltà.

## ARTICOLO 5

## Se gli angeli conoscano i misteri della grazia

SEMBRA che gli angeli conoscano i misteri della grazia. Infatti:

1. Più alto tra tutti i misteri è il mistero dell'incarnazione di Cristo. Ora, gli angeli conobbero tale mistero fin da principio: poiché, come si esprime S. Agostino, "questo mistero rimase nascosto in Dio per tutti i secoli, in modo però che i principati e le potestà celesti ne ebbero notizia". E l'Apostolo afferma che "apparve agli angeli il grande mistero della pietà". Dunque gli angeli conoscono i misteri della grazia.
2. I disegni di tutti i misteri della grazia sono contenuti nella sapienza divina. Ma gli angeli vedono la stessa sapienza di Dio, che è la di lui essenza. Dunque essi conoscono i misteri della grazia.
3. I profeti, come Dionigi insegna, sono istruiti dagli angeli. Ora, i profeti conobbero i misteri della grazia; si legge infatti nella Scrittura: "Il Signore non opera cosa alcuna senza che ne riveli il segreto ai suoi servi, i profeti". Dunque gli angeli conoscono i misteri della grazia.

IN CONTRARIO: Nessuno impara quello che già conosce. Ma gli angeli, anche i supremi, scrutano e apprendono i misteri della grazia: infatti Dionigi afferma che la Scrittura "parla di alcune nature celesti le quali pongono una questione a Gesù, ed apprendono la scienza delle sue operazioni su di noi, e Gesù insegna loro senza alcun intermediario". E lo dimostra mediante quel passo di Isaia, dove agli angeli che chiedono: "Chi è questi che viene da Edom?", Gesù risponde: "Sono io che parlo giustizia". Dunque gli angeli non conoscono i misteri della grazia.

RISPONDO: Negli angeli c'è una doppia cognizione. Una cognizione naturale che permette loro di conoscere le cose sia per mezzo della propria essenza, sia per mezzo di specie innate. Con tale cognizione gli angeli non sono in grado di conoscere i misteri della grazia. Questi misteri infatti dipendono dalla sola volontà di Dio: ora, se un angelo non può conoscere i pensieri di un altro angelo, perché dipendono dalla volontà di quest'ultimo, molto meno potrà conoscere quanto dipende dalla sola volontà di Dio. - In tal senso ragiona l'Apostolo: "Nessuno conosce le cose dell'uomo, fuorché lo spirito dell'uomo che è in lui. Così pure nessuno conosce le cose di Dio, fuorché lo Spirito di Dio".

C'è però un'altra cognizione negli angeli: quella che li rende beati, e per mezzo della quale contemplan il Verbo e le cose nel Verbo. In questa visione essi conoscono i misteri della grazia; non tutti però, e non tutti ugualmente, ma nella misura in cui Dio vuole rivelarli ad essi, conforme al detto dell'Apostolo: "A noi Dio ha rivelato (i misteri) per mezzo del suo Spirito". Questo tuttavia avviene in modo che gli angeli superiori, penetrando maggiormente la divina sapienza, nella visione di Dio conoscono un maggior numero di misteri e quelli più alti, che poi (a loro volta) manifestano agli angeli inferiori illuminandoli. E anche tra questi misteri alcuni li hanno conosciuti fin dal principio della loro creazione: su altri invece furono iniziati in seguito secondo le esigenze della loro missione.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il mistero dell'incarnazione di Cristo si può considerare in due maniere. Primo, in generale: e in tal senso fu rivelato a tutti gli angeli al cominciare della loro beatitudine. La ragione si è che questo mistero è l'oggetto fondamentale a cui sono ordinati tutti gli uffici degli angeli; dice infatti l'Apostolo: "sono tutti spiriti addetti a ministrare, inviati a vantaggio di quelli che acquistano l'eredità della salvezza". E ciò avviene per mezzo dell'incarnazione. Era quindi necessario che gli angeli fin da principio avessero una cognizione generica di questo mistero. - Possiamo poi considerare in una seconda maniera il mistero dell'incarnazione, cioè quanto alle sue precise circostanze. E in tal modo non tutti gli angeli furono ammaestrati su ogni particolare fin da principio: anzi, persino alcuni tra gli angeli superiori ne vennero a conoscenza soltanto in seguito, come appare evidente dal testo riportato di Dionigi.
2. Sebbene gli angeli beati contemplan la divina sapienza, tuttavia non la comprendono. Non ne segue perciò che essi debbano conoscere tutto ciò che in essa è racchiuso.
3. Tutto ciò che conobbero i profeti intorno ai misteri della grazia per mezzo di rivelazioni, fu pure rivelato, e in modo più perfetto, agli angeli. E sebbene Dio abbia rivelato ai profeti in modo generico quello che avrebbe fatto per la salute del genere umano; pur tuttavia gli Apostoli conobbero certi aspetti del mistero che rimasero ignoti ai profeti; conforme a ciò che dice S. Paolo: "Potete, leggendo, capire l'intelligenza che io ho nel mistero di Cristo; il quale nelle altre età non fu conosciuto, così come ora è stato rivelato ai santi Apostoli di lui". E tra gli stessi profeti quelli posteriori conobbero ciò che era ignoto ai loro predecessori; secondo l'espressione dei Salmi: "Ho compreso io più dei vecchi". Anche S. Gregorio afferma che "nel succedersi dei tempi si accrebbe il progresso della cognizione divina".

## Pars Prima Quaestio 058

Questione 58

Questione 58

### Il modo di conoscere degli angeli

Dopo quanto si è detto, tratteremo ora del modo di conoscere degli angeli.

Sull'argomento si pongono sette quesiti: 1. Se l'intelletto dell'angelo si trovi successivamente in potenza e in atto; 2. Se l'angelo possa intendere simultaneamente molte cose; 3. Se l'angelo intenda servendosi del raziocinio; 4. Se l'angelo intenda formulando proposizioni affermative e negative; 5. Se nell'intelletto dell'angelo si possa insinuare la falsità; 6. Se la cognizione dell'angelo si possa chiamare mattutina e vespertina; 7. Se la cognizione mattutina e quella vespertina siano diverse o siano la stessa cognizione.

#### ARTICOLO 1

##### Se l'intelletto angelico sia in potenza e successivamente in atto

SEMBRA che l'intelletto angelico talora sia in potenza. Infatti:

1. Come dice Aristotele, "il moto è l'atto di un ente che è in potenza". Ma le menti angeliche, secondo l'espressione di Dionigi, si muovono conoscendo. Dunque le menti angeliche talora sono in potenza.
2. Il desiderio ha per oggetto una cosa che non si possiede, ma che è possibile raggiungere; perciò chiunque desidera di intendere una cosa è in potenza rispetto a tale cognizione. Ora, così S. Pietro si esprime: "Colui che gli angeli desiderano guardare". Dunque l'intelletto dell'angelo talora è in potenza.
3. Nel libro De Causis si dice che l'intelligenza intende "secondo il moto della sua sostanza". Ma la sostanza dell'angelo ha in sé qualche cosa di potenziale. Dunque talora ha una cognizione potenziale.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino che gli angeli "dal momento che furono creati godono della stessa eternità del Verbo, per mezzo di una santa e pia contemplazione". Ora, l'intelletto che contempla è in atto, non già in potenza. Dunque l'intelletto dell'angelo non è in potenza.

RISPONDO: Come fa osservare il Filosofo, l'intelletto può essere in potenza in due maniere: primo, "avanti di apprendere o di scoprire", cioè prima di avere l'abito della scienza; secondo, quando "pur avendo l'abito della scienza, uno non se ne serve". Nel primo modo l'intelletto dell'angelo non è mai in potenza rispetto a quelle cose che la sua cognizione naturale può raggiungere. Infatti come i corpi superiori, ossia quelli celesti, non hanno alcuna potenzialità nell'ordine dell'essere che non sia colmata dall'atto; così le intelligenze celesti, ossia gli angeli, non hanno alcuna potenzialità di ordine conoscitivo che non sia perfettamente colmata dalle specie intelligibili ad essi connaturali. - Tuttavia niente impedisce che il loro intelletto sia in potenza rispetto alle cose che vengono ad essi rivelate da Dio: poiché, analogamente, anche i corpi celesti sono talora in potenza rispetto alla illuminazione del sole.

Nel secondo modo l'intelletto angelico può essere in potenza rispetto alle cose che raggiunge con la sua cognizione naturale: l'angelo infatti non considera sempre attualmente tutte le cose che conosce con la sua cognizione naturale. - Rispetto invece alla cognizione del Verbo, e di tutto ciò che vede nel Verbo, non è mai in potenza: perché egli sempre attualmente ha fisso lo sguardo sul Verbo e su quanto vede in lui. La beatitudine degli angeli consiste infatti in questa visione: e la beatitudine non consiste in un abito, ma in un atto, come insegna il Filosofo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il moto di cui si parla non è già "l'atto di un essere imperfetto", che trovasi cioè in potenza, bensì "l'atto di un essere perfetto", cioè in atto. Difatti in questo senso possono chiamarsi moti anche l'intendere e il sentire, come osserva Aristotele.
2. Tale desiderio degli angeli non esclude il possesso della cosa desiderata, ma solo la noia della medesima. - Oppure si dice che essi desiderano la visione di Dio in vista di nuove rivelazioni che essi possono ricevere da Dio, secondo le esigenze del loro ministero.
3. Nella sostanza dell'angelo non vi è potenzialità alcuna priva del suo atto. Così pure l'intelligenza dell'angelo non è mai in potenza in modo da escludere

qualsiasi attualità.

## ARTICOLO 2

### **Se l'angelo possa conoscere simultaneamente molte cose**

SEMBRA che l'angelo non possa conoscere simultaneamente molte cose. Infatti:

1. Dice il Filosofo che "si possono sapere molte cose, ma non se ne può intendere che una sola".
2. Non si può intendere cosa alcuna se non in quanto l'intelletto riceve una forma dalla specie intelligibile, come il corpo la riceve dalla sua figura. Ora, un corpo non può ricevere simultaneamente diverse figure. Allo stesso modo un intelletto non può conoscere simultaneamente diversi intelligibili.
3. L'intellezione è anch'essa un moto. Ora, nessun moto può aver di mira diversi termini. Non è quindi possibile intendere molte cose simultaneamente.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "La potenza spirituale della mente angelica può comprendere con molta facilità e simultaneamente tutte le cose che vuole".

RISPONDO: Come per l'unità del moto si richiede l'unicità del termine, così per l'unità dell'operazione si richiede l'unicità dell'oggetto. Ora, ci sono delle cose che si possono prendere come molteplici, oppure come una cosa sola; p. es., le parti di una quantità continua: Se, infatti, si prende ogni parte a sé, allora sono cose molteplici: e così il senso e l'intelletto non le possono cogliere con una sola operazione, né simultaneamente, come osserva Aristotele. Se invece si prendono nell'altro modo, in quanto cioè formano una cosa sola nel tutto, allora esse sono conosciute simultaneamente e con una sola operazione, tanto da parte del senso che dell'intelletto, perché allora, come nota ancora Aristotele, la quantità continua si considera come un tutto. Così anche il nostro intelletto intende simultaneamente il soggetto e il predicato, in quanto sono parti di una sola proposizione; e conosce i due termini di un paragone, in quanto sono uniti dal paragone stesso. È chiaro, quindi, che cose molteplici, in quanto sono distinte, non possono essere simultaneamente conosciute; ma sono così conosciute in quanto si uniscono a formare un solo oggetto intelligibile.

Ora, ogni cosa è intelligibile perché una specie rappresentativa di essa si trova nell'intelletto. Tutte le cose perciò che si possono conoscere per mezzo di una sola specie intelligibile, essendo apprese come un solo intelligibile, si conoscono simultaneamente. Quelle invece che sono conosciute per mezzo di più specie intelligibili, sono apprese come più oggetti intelligibili.

Dunque gli angeli, mediante la cognizione con la quale vedono le cose nel Verbo, percepiscono tutto con una sola specie intelligibile, che è l'essenza divina. In forza di tale cognizione tutte le cose sono perciò conosciute simultaneamente: cosicché nella patria, al dire di S. Agostino, "i nostri pensieri non saranno volubili, passando e ripassando da una cosa all'altra, ma abbracceremo con un solo sguardo tutta la nostra scienza". - Ma in forza di quella conoscenza, che permette agli angeli di apprendere le cose per mezzo delle specie innate, questi possono conoscere con un solo atto d'intellezione tutte quelle cose che si possono raggiungere con una sola specie; ma non quelle che richiedono diverse specie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Intendere molte cose come (se fossero) una sola, è, in un certo senso, lo stesso che conoscere una sola cosa.
2. L'intelletto è informato dalla specie intelligibile che possiede in se medesimo. Quindi con una sola specie intelligibile può intuire molte cose; proprio come un corpo, il quale può somigliare a molti altri in forza di una sola figura.
3. Si risponde come alla prima difficoltà.

## ARTICOLO 3

### **Se l'angelo conosca servendosi del raziocinio**

SEMBRA che l'angelo conosca servendosi del raziocinio. Infatti:

1. Il raziocinio consiste nella conoscenza di una cosa per mezzo di un'altra. Ora, gli angeli conoscono una cosa mediante l'altra: conoscono infatti la creatura mediante il Verbo. Dunque l'intelletto dell'angelo conosce servendosi del raziocinio.
2. Tutto ciò che può fare una virtù inferiore, lo può fare anche una virtù superiore. Ma l'intelletto umano può sillogizzare e conoscere le cause dagli effetti,

che è poi tutto il processo raziocinativo. Dunque l'intelletto dell'angelo, che è superiore nell'ordine di natura, potrà fare assai meglio la stessa cosa.

3. S. Isidoro afferma che i demoni conoscono molte cose per esperienza. Ma la cognizione sperimentale è costruita sull'illazione: come infatti osserva Aristotele, "da molti ricordi (o dati) si ha l'esperienza, e da molte esperienze si ricava l'universale". Dunque la cognizione degli angeli è illativa.

IN CONTRARIO: Dionigi insegna che gli angeli "non raccolgono le loro divine cognizioni da un'analisi di elementi, di sensazioni o di ragioni discorsive: essi non si servono che di una percezione cumulativa sotto concetti universali".

RISPONDO: Come si è già detto più volte, gli angeli occupano nell'ordine delle sostanze intellettuali il posto tenuto dai corpi celesti tra quelle corporee: e infatti sono chiamati da Dionigi menti celesti. Ora, tra i corpi celesti e quelli terrestri c'è questa differenza, che i corpi terrestri raggiungono la loro ultima perfezione mediante il moto e la trasmutazione, mentre i corpi celesti hanno subito per natura la propria perfezione suprema. In modo analogo, anche le intelligenze inferiori, ossia quelle umane, raggiungono la perfezione nella conoscenza della verità attraverso un moto e un procedimento raziocinativo dell'operazione intellettuale: poiché si procede dalla conoscenza di una cosa alla cognizione di un'altra. Se invece nella conoscenza di un principio già noto scorgessero distintamente tutte le conclusioni che ne conseguono, non si avrebbe più il raziocinio. È ciò che avviene negli angeli: i quali nelle nozioni che naturalmente essi hanno fin da principio, vedono tutto quello che per mezzo di esse si può conoscere.

Per questo gli angeli sono denominati intellettuali: e anche nel campo umano si usa parlare di intellezione a proposito delle prime nozioni, che vengono apprese naturalmente e immediatamente; cosicché l'abito dei primi principi viene denominato intelletto. - Le anime umane invece sono dette razionali perché acquistano la cognizione della verità con un procedimento raziocinativo. E ciò dipende dalla debolezza della loro luce intellettuale. Se infatti avessero la pienezza della luce intellettuale, come gli angeli, alla prima apprensione dei principi ne coglierebbero immediatamente tutta la virtualità, scorgendo tutto quello che da essi si può dedurre col sillogismo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il raziocinio richiama l'idea di moto. Ora, ogni moto va da un termine antecedente a uno seguente. Abbiamo quindi una cognizione raziocinativa quando da una cosa già conosciuta si passa alla conoscenza di una cosa ancora ignorata. Se invece nel percepire una cosa si coglie simultaneamente anche l'altra, come chi nel guardare lo specchio vede simultaneamente lo specchio e l'immagine di una data cosa, allora la cognizione non si potrà chiamare discorsiva. Ora, gli angeli conoscono le cose nel Verbo proprio in questa maniera.

2. Gli angeli possono sillogizzare nel senso cioè che conoscono il sillogismo, e vedono gli effetti nelle cause e le cause negli effetti: non però nel senso che essi acquistino la cognizione di una verità ignota, procedendo con sillogismi dalle cause agli effetti, o da questi alle cause.

3. L'esperienza si attribuisce agli angeli secondo una certa analogia, in quanto cioè essi conoscono le cose sensibili presenti, però senza alcuna illazione.

#### ARTICOLO 4

##### **Se gli angeli conoscano formulando giudizi affermativi e negativi**

SEMBRA che gli angeli conoscano formulando giudizi affermativi e negativi. Infatti:

1. Dice Aristotele che quando abbiamo una molteplicità di concetti si ha pure una composizione tra di loro (ossia un giudizio). Ma nell'intelletto dell'angelo vi è una moltitudine di concetti: poiché esso conosce cose diverse non tutte assieme ma per mezzo di specie diverse. Dunque nell'intelletto angelico abbiamo la formulazione di giudizi affermativi e negativi.

2. Vi è maggiore distanza tra l'affermazione e la negazione che tra due nature opposte qualsiasi; poiché la prima distinzione è quella esistente tra l'affermazione e la negazione. Ma l'angelo, come si è visto, conosce nature diverse per mezzo di specie diverse e non di una sola. Deve quindi conoscere l'affermazione e la negazione servendosi di specie diverse. È perciò evidente che l'angelo conosce ricorrendo a dei giudizi affermativi e negativi.

3. La locuzione è il segno rivelatore dell'intelligenza. Ma gli angeli, come appare da molti passi della Scrittura, parlano agli uomini servendosi di proposizioni affermativ e negative, le quali sono un segno dei giudizi affermativi e negativi esistenti nell'intelletto. Dunque l'angelo intende formulando giudizi affermativi e negativi.

IN CONTRARIO: Dionigi insegna che "la virtù intellettuale degli angeli rifugge per la semplicità perspicace dell'intellezione delle cose divine". Ora, l'intellezione semplice, come dice il Filosofo, è senza alcuna affermazione e negazione. Dunque l'angelo intende senza ricorrere a giudizi affermativi e negativi.

RISPONDO: La stessa relazione che esiste tra le conclusioni e i principi quando l'intelletto si serve del raziocinio, esiste pure tra il predicato e il soggetto quando l'intelligenza formula giudizi affermativi e negativi. Se infatti l'intelletto intuisse subito nei principi la verità delle conclusioni, mai più intenderebbe servendosi dell'illazione e del raziocinio. Così pure, se l'intelletto nell'apprendere la quiddità del soggetto vedesse subito tutte le cose che gli

si possono attribuire o che gli si debbono negare, non intenderebbe certo formulando giudizi affermativi e negativi, ma si limiterebbe ad apprendere la quiddità.

Appare dunque evidente che identica è la ragione per cui il nostro intelletto conosce servendosi del raziocinio, e formulando giudizi affermativi e negativi: per il fatto cioè che esso nella prima apprensione di un oggetto non è in grado di cogliere subito tutto ciò che quello contiene nella sua virtualità. E ciò proviene, come si è detto, dalla debolezza della nostra luce intellettuale. Essendovi dunque nell'angelo una luce intellettuale perfetta, poiché egli è uno "specchio puro e tersissimo", secondo l'espressione di Dionigi, ne segue che l'angelo, come non intende servendosi del raziocinio, così neppure intende formulando giudizi affermativi e negativi.

Pur tuttavia egli comprende le affermazioni e le negazioni degli enunciati, come capisce la logicità dei sillogismi: egli infatti conosce le cose composte in modo semplice, le cose mutevoli in maniera immutabile, le cose materiali in modo immateriale.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non qualsiasi molteplicità di concetti causa la composizione nell'intelletto, ma solo la molteplicità di quei concetti dei quali uno viene attribuito all'altro, oppure viene di esso negato. Ora, l'angelo nell'intendere la quiddità di una cosa intende simultaneamente tutto ciò che va attribuito o negato alla medesima. Perciò nell'intendere la quiddità intende, con una semplice intellesione, tutto ciò che noi possiamo sapere per mezzo di giudizi affermativi e negativi.

2. Le diverse quiddità delle cose hanno tra di loro, nella realtà, una differenza minore di quella esistente tra l'affermazione e la negazione. Tuttavia, nell'ordine conoscitivo, l'affermazione e la negazione hanno tra di loro un'affinità maggiore: poiché non appena si conosce la verità di un'affermazione, si scorge in pari tempo la falsità della negazione opposta.

3. Il fatto che gli angeli pronunziano proposizioni affermative e negative prova che essi intendono i giudizi affermativi e negativi: non già che conoscono formulando tali giudizi, perché conoscono invece, senza composizione alcuna, la quiddità delle cose.

#### ARTICOLO 5

##### **Se nell'intelletto dell'angelo ci possa essere la falsità**

SEMBRA che nell'intelletto dell'angelo ci possa essere la falsità. Infatti:

1. La protervia rientra nella falsità. Ora, nei demoni, come afferma Dionigi, c'è una fantasia proterva. È chiaro dunque che nell'intelletto dell'angelo può esserci la falsità.

2. La nescienza è causa di false valutazioni (delle cose). Ma negli angeli, a quanto insegna Dionigi, può esserci la nescienza. Dunque in essi può esserci (anche) la falsità.

3. Chiunque si allontana dalla verità della sapienza ed ha una ragione depravata, ha nel suo intelletto la falsità e l'errore. Ora, Dionigi attribuisce tutto ciò ai demoni. Dunque nell'intelletto dell'angelo può trovarsi la falsità.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che "l'intelletto è sempre vero". E S. Agostino afferma che "soltanto della verità si ha intellesione". Ora, gli angeli non possiedono altra cognizione che quella intellettuale. Dunque nella cognizione dell'angelo non vi può essere né inganno né falsità.

RISPONDO: La vera soluzione di questo problema dipende in gran parte da quello precedente. Si è detto, infatti, che l'angelo per conoscere non ha bisogno di formulare giudizi affermativi e negativi, ma gli basta intuire la quiddità delle cose. Ora, al dire di Aristotele, l'intelletto riguardo alle quiddità è sempre nel vero, come il senso rispetto al proprio oggetto. In noi tuttavia può insinuarsi accidentalmente l'inganno e la falsità quando veniamo a conoscere l'essenza delle cose, a motivo cioè di qualche giudizio (almeno implicito): o perché attribuiamo la definizione di una cosa a un'altra, oppure perché le parti di una definizione sono incompatibili; come nel caso che si volesse dare di una cosa questa definizione: animale quadrupede volatile (mentre appunto non esiste un animale siffatto). Ma ciò accade per le cose composte, la cui definizione si desume da elementi diversi, di cui uno funge da parte materiale rispetto all'altro. Nella intellesione invece delle quiddità semplici non ci può essere falsità, come insegna Aristotele: poiché tali quiddità, o non si raggiungono affatto, e allora non conosciamo nulla intorno ad esse; oppure si conoscono come sono realmente.

Perciò nell'intelletto di qualsiasi angelo di suo non ci può essere né falsità, né errore, né inganno; ma possono insinuarsi accidentalmente. In modo però diverso da come avviene in noi. Noi infatti raggiungiamo talora il concetto della quiddità per mezzo di giudizi affermativi e negativi, come quando ricerchiamo una definizione per esclusione, o mediante una dimostrazione. Orbene, ciò non si verifica negli angeli, poiché essi nel conoscere la quiddità di una cosa conoscono insieme tutte le proprietà che le appartengono. - È chiaro però che la quiddità di una cosa può servire di base per conoscere tutto ciò che ad essa appartiene o ripugna nell'ordine naturale, non già per conoscere quello che dipende da una disposizione soprannaturale di Dio. Quindi gli angeli buoni, avendo una volontà retta, dalla conoscenza della quiddità di una cosa non formulano alcun giudizio su ciò che la riguarda nell'ordine

soprannaturale, se non presupponendo una disposizione divina. E così in essi non può insinuarsi né la falsità né l'errore. I demoni invece, avendo sottratto con volontà perversa l'intelletto proprio alla sapienza divina, portano talora un giudizio assoluto sulle cose, considerate nella loro condizione naturale. E in ciò che appartiene naturalmente ad esse non s'ingannano. Ma possono ingannarsi in tutto ciò che può esserci in esse di soprannaturale: osservando, p. es., un morto giudicheranno che non debba più risorgere; oppure vedendo l'uomo Cristo potranno pensare che egli non è Dio.

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

Da quanto si è detto appare evidente la risposta da darsi alle difficoltà mosse nei due sensi. Infatti, troviamo la protervia nei demoni, in quanto non sono sottomessi alla sapienza divina. - Negli angeli c'è la nescienza, non già rispetto alle cose che si possono conoscere naturalmente, ma rispetto al soprannaturale. - È pure evidente che l'intelletto è sempre nel vero quando coglie la quiddità delle cose, e non può cadere nella falsità altro che accidentalmente, quando cioè è costretto a servirsi di giudizi affermativi o negativi.

## ARTICOLO 6

### **Se vi sia negli angeli la cognizione mattutina e vespertina**

SEMBRA che negli angeli non vi sia né la cognizione mattutina né quella vespertina. Infatti:

1. Al vespro e al mattino abbiamo una mescolanza di tenebre (e di luce). Ora, nella cognizione dell'angelo non vi è alcuna oscurità, perché in lui non vi è né errore né falsità. Dunque non si deve dire che la cognizione dell'angelo è mattutina o vespertina.
2. Tra il vespro e il mattino c'è la notte, e tra il mattino e il vespro c'è il meriggio. Se dunque negli angeli esiste la cognizione mattutina e vespertina, ci dovranno anche essere con ugual diritto la cognizione meridiana e quella notturna.
3. La cognizione si distingue secondo la diversità degli oggetti conosciuti; tanto è vero che il Filosofo afferma: "le scienze si dividono come le cose". Ora, le cose, al dire di S. Agostino, hanno un triplice modo di essere: cioè nel Verbo, nella propria natura, e nell'intelletto angelico. Se si ammette quindi negli angeli una cognizione mattutina e una vespertina, per il diverso modo di essere che le cose hanno nel Verbo e nella loro propria natura, si dovrà pure ammettere in essi una terza cognizione, relativa al modo di essere che le cose hanno nell'intelligenza angelica.

IN CONTRARIO: S. Agostino divide la cognizione angelica in mattutina e vespertina.

RISPONDO: La divisione della conoscenza degli angeli in mattutina e vespertina fu introdotta da S. Agostino, il quale volle interpretare i sei giorni della creazione non come se si trattasse dei giorni soliti, determinati dal moto circolare del sole, poiché, stando alla Scrittura, il sole fu creato il quarto giorno; ma questi sei giorni non sarebbero che un solo giorno, cioè la cognizione angelica rappresentata in sei generi di cose. Ora, come nel giorno ordinario il mattino è l'inizio e il vespro è il termine della giornata, così la cognizione dell'essere primordiale delle cose si dice mattutina: ed è la cognizione che raggiunge le cose secondo il modo di essere che hanno nel Verbo. La cognizione invece, che considera l'essere delle cose create nella loro propria natura, viene chiamata cognizione vespertina. L'essere delle cose infatti procede dal Verbo come da suo principio primordiale, e questo processo termina all'essere che le cose possiedono nella loro propria natura.

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

1. L'analogia tra il mattino, il vespro e la cognizione angelica non è desunta dal fatto che il mattino e il vespro sono misti di tenebre, ma solo dall'essere l'uno principio e l'altro termine. - Oppure si potrebbe anche dire, con S. Agostino, non esserci difficoltà a che una stessa cosa sia detta luce, paragonata a un dato essere, e sia detta tenebra se paragonata con un altro. Così la vita dei fedeli e dei giusti, paragonata alla vita degli empi, è chiamata luce: "Una volta eravate tenebre, ma ora siete luce nel Signore", dice S. Paolo; e tuttavia questa vita dei fedeli, in paragone alla vita della gloria, si può, con S. Pietro, chiamare tenebrosa: "Avete la parola profetica, alla quale fate bene a prestare attenzione, come ad una lucerna che risplende in un luogo oscuro". La cognizione quindi, di cui si serve l'angelo per conoscere le cose nella loro propria natura, è giorno in paragone all'ignoranza e all'errore: è invece oscura, paragonata alla visione del Verbo.
2. La cognizione mattutina e vespertina è propria del giorno, ossia degli angeli luminosi, i quali sono distinti dalle tenebre, cioè dagli angeli cattivi. Gli angeli buoni nel conoscere le creature non si attaccano ad esse, il che significherebbe oscurarsi e diventare notte; ma riferiscono anche questo alla gloria di Dio, nel quale conoscono tutte le cose come nel loro principio. Perciò dopo il vespro il testo non pone la notte, ma il mattino: di modo che il mattino è ad un tempo il termine del giorno precedente e l'inizio di quello seguente, perché gli angeli riferiscono la cognizione della precedente creazione alla gloria di Dio. - Il meriggio poi rimane incluso nel termine giorno, come punto di mezzo tra due estremi. Oppure il meriggio si può riferire alla cognizione stessa di Dio, il quale non ha principio né fine.
3. Anche gli angeli sono creature. Perciò il modo di essere delle cose nell'intelligenza angelica, come l'essere delle cose viste nella propria natura, sono oggetto della cognizione vespertina.

### Se la cognizione mattutina e quella vespertina siano una sola cognizione

SEMBRA che la cognizione mattutina e quella vespertina siano una sola cognizione. Infatti:

1. Sta scritto nella Genesi: "E tra sera e mattina si compì un giorno". Ora, il termine giorno, come spiega S. Agostino, significa la cognizione angelica. Dunque la cognizione mattutina e quella vespertina sono una stessa e identica cognizione.
2. Una potenza non può avere simultaneamente due operazioni. Ma gli angeli hanno sempre l'atto della cognizione mattutina: poiché vedono sempre Dio e le cose che sono in Dio; come si legge nel Vangelo: "I loro angeli vedono continuamente il volto del Padre mio". Se quindi la cognizione vespertina fosse distinta da quella mattutina, l'angelo in nessun modo potrebbe avere l'atto della cognizione vespertina.
3. L'Apostolo afferma: "Quando sarà venuto ciò che è perfetto, finirà ciò che è parziale". Ora, se la cognizione vespertina è diversa da quella mattutina, la prima starà alla seconda come ciò che è imperfetto sta a quello che è perfetto. Dunque la cognizione vespertina non può sussistere con quella mattutina.

IN CONTRARIÒ: S. Agostino insegna: "C'è una grande differenza tra la cognizione di una cosa qualsiasi nel Verbo, e la cognizione di essa nella sua propria natura, cosicché ben a ragione la prima conoscenza si chiama giorno e la seconda vespro".

RISPONDO: La cognizione vespertina, come si è detto, è quella mediante la quale gli angeli conoscono le cose nella loro propria natura. Ma ciò non deve intendersi nel senso che gli angeli derivino la loro cognizione dalla natura propria delle cose, quasi che la preposizione (articolata) nella stia a significare l'origine della cognizione; perché gli angeli, come si è visto di già, non derivano la loro cognizione dalle cose. L'espressione quindi, nella propria natura, deve riferirsi all'oggetto in quanto termine reale di conoscenza. In questo senso si dice vespertina quella cognizione, mediante la quale gli angeli conoscono il modo di essere che le cose hanno nella propria natura.

Tale oggetto gli angeli possono coglierlo per due vie: per mezzo delle specie innate, e per mezzo delle idee delle cose che sono nel Verbo. Infatti nel contemplare il Verbo essi non conoscono soltanto il modo di essere che le cose hanno nel Verbo, bensì conoscono anche quello che hanno nella propria natura; a quel modo che Dio conoscendo se stesso conosce pure l'essere che le cose hanno nella propria natura. Se dunque si vorrà chiamare vespertina la cognizione con la quale gli angeli, vedendo il Verbo, conoscono il modo di essere che le cose hanno nella propria natura, allora la cognizione mattutina e quella vespertina saranno essenzialmente la stessa cosa, e differiranno soltanto per gli oggetti sui quali termina la cognizione. - Se invece per cognizione vespertina si intende quella che permette agli angeli di conoscere il modo di essere che le cose hanno nella propria natura, servendosi delle specie innate, allora la cognizione vespertina è diversa da quella mattutina. In tal senso parla S. Agostino, quando dice che la prima è imperfetta rispetto alla seconda.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come il numero di sei giorni, secondo l'interpretazione di Agostino, si desume da sei generi di cose conosciute dagli angeli; così l'unità del giorno si desume dall'unicità della cosa (da essi) conosciuta, ma che tuttavia possono raggiungere servendosi di (due) diverse cognizioni.
2. Due operazioni possono trovarsi simultaneamente in una sola potenza quando l'una è ordinata all'altra; com'è evidente nell'atto in cui la volontà vuole insieme il fine e le cose ordinate al fine, e allorché l'intelletto, avendo già acquistato la scienza, intende insieme e i principi, e le conclusioni per mezzo dei principi. Ora, negli angeli la conoscenza vespertina è ordinata a quella mattutina, come spiega S. Agostino. Dunque niente impedisce che negli angeli vi siano simultaneamente le due cognizioni.
3. Al sopraggiungere di ciò che è perfetto, viene eliminato quanto di imperfetto ad esso si oppone: così la fede, che riguarda le cose che non si vedono, al sopraggiungere della visione finisce. Ma l'imperfezione della conoscenza vespertina non si oppone alla perfezione della conoscenza mattutina. Infatti la cognizione di una cosa in se stessa non è opposta alla cognizione della medesima nella sua causa. E neppure ripugna che una cosa sia conosciuta attraverso due mezzi conoscitivi, dei quali uno sia più perfetto dell'altro: così per provare una stessa conclusione possiamo addurre una prova apodittica e una prova "dialettica". Parimenti un angelo può conoscere una stessa cosa per mezzo del Verbo increato, e per mezzo della specie innata.



## Pars Prima Quaestio 059

Questione 59

Questione 59

### La volontà degli angeli

Logicamente si deve ora trattare di quanto riguarda la volontà degli angeli. Prima tratteremo direttamente della volontà; quindi del moto della medesima che è l'amore o dilezione.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se negli angeli ci sia la volontà; 2. Se la volontà degli angeli sia la loro stessa natura o il loro intelletto; 3. Se negli angeli ci sia il libero arbitrio; 4. Se ci sia in essi l'irascibile e il concupiscibile.

### ARTICOLO 1

#### Se negli angeli ci sia la volontà

SEMBRA che negli angeli non ci sia la volontà. Infatti:

1. Il Filosofo afferma che "la volontà è nella ragione". Ora, negli angeli non vi è la ragione, ma qualche cosa di superiore ad essa. Dunque negli angeli non c'è la volontà, ma qualche cosa di superiore alla volontà.

2. La volontà, come dimostra il Filosofo, è un appetito. Ma l'appetito è proprio di un essere imperfetto, perché ha per oggetto ciò che non si possiede ancora. Ora, non essendovi negli angeli, specialmente in quelli beati, alcuna imperfezione, è chiaro che in essi la volontà non esiste.

3. Il Filosofo insegna che la volontà è un movente mosso: infatti è mossa dalle cose appetibili conosciute. Ma gli angeli, essendo incorporei, sono immobili. Dunque negli angeli non esiste volontà.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino che nella mente si trova l'immagine della Trinità, in quanto si trovano in essa memoria, intelletto e volontà. Ora, l'immagine di Dio non è soltanto nella mente umana, ma anche nella mente angelica, essendo essa pure fatta per possedere Dio. Dunque negli angeli c'è la volontà.

RISPONDO: È necessario ammettere nell'angelo la volontà. Per averne la dimostrazione bisogna considerare che tutte le cose, poiché procedono dalla volontà di Dio, tendono, ciascuna a suo modo, e quindi diversamente, al bene. Alcune hanno soltanto un'inclinazione naturale al bene, senza conoscerlo, come le piante e i corpi inanimati. Questa inclinazione al bene viene chiamata appetito naturale. - Altri esseri poi tendono al bene per averlo in qualche modo conosciuto, non già che conoscano la natura stessa del bene, ma conoscono qualche bene particolare, come fa il senso che conosce il dolce o il bianco o altre simili cose. L'inclinazione che accompagna questa cognizione vien chiamata appetito sensitivo. - Altri esseri infine tendono al bene conoscendo la natura stessa del bene, il che è proprio dell'intelletto. Questi esseri tendono al bene in modo perfettissimo; perciò non tendono al bene solo perché ricevono l'impulso e la direzione da un altro essere, come le cose non dotate di cognizione; e neppure tendono soltanto a un bene particolare, come gli esseri che hanno la sola cognizione sensitiva; ma sono inclinati al bene universale. Questa inclinazione si chiama volontà. - Ora, è evidente che negli angeli, i quali conoscono con l'intelletto la stessa ragione universale di bene, ci deve essere la volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La ragione trascende il senso in modo diverso da come l'intelletto trascende la ragione. La ragione trascende il senso per il fatto che conosce oggetti diversi: il senso infatti conosce il particolare, mentre la ragione conosce l'universale. Perciò l'appetito che tende al bene universale, proprio della ragione, dev'essere diverso dall'appetito che tende al bene particolare, proprio del senso. - L'intelletto e la ragione invece si differenziano solo nel modo di conoscere: in quanto cioè l'intelletto conosce per una semplice intuizione, la ragione invece passando da una cognizione all'altra. Pur tuttavia la ragione col suo processo discorsivo giunge a conoscere l'oggetto medesimo che l'intelletto apprende senza raziocinio, cioè l'universale. Perciò l'oggetto, che viene proposto alla facoltà appetitiva, è identico tanto per la ragione che per l'intelletto. Cosicché negli angeli, i quali sono semplicemente intellettuali, non c'è un appetito superiore alla volontà.

2. Sebbene il nome delle facoltà appetitive sia derivato dall'appetire quelle cose che non si posseggono, tuttavia le facoltà appetitive non si estendono soltanto a queste cose, ma altresì a molte altre. Così il nome (latino) della pietra (lapis-idis) deriva da ledere il piede, sebbene questa non sia la sola sua proprietà. Parimenti, la facoltà dell'irascibile deriva da ira; e tuttavia si trovano in essa molte altre passioni, come la speranza, l'audacia ecc.

3. La volontà viene denominata un movente mosso nel medesimo senso che la volizione e l'intellezione sono anch'esse un moto; ora, niente impedisce che vi sia un tale moto negli angeli, poiché questo moto è "atto di un essere perfetto", come dice Aristotele.

## ARTICOLO 2

### **Se negli angeli la volontà sia distinta dall'intelletto e dalla natura**

SEMBRA che negli angeli la volontà non sia distinta dal loro intelletto e dalla loro natura. Infatti:

1. L'angelo è un essere più semplice del corpo fisico. Ma il corpo fisico tende al fine, che è il proprio bene, in virtù della sua stessa forma. Quindi a più forte ragione l'angelo. Ora, forma dell'angelo può essere la natura stessa nella quale sussiste, o la specie che si trova nel suo intelletto. Dunque l'angelo tende al bene per mezzo della sua natura e della specie intelligibile. Ma questa inclinazione al bene è propria della volontà. Quindi la volontà dell'angelo non è una cosa diversa dalla sua natura e dal suo intelletto.

2. Oggetto dell'intelligenza è il vero, e della volontà il bene. Ma tra il bene e il vero non c'è distinzione reale, bensì soltanto di ragione. Quindi la volontà e l'intelletto non si distinguono realmente.

3. La distinzione tra proprio e comune non determina una diversità di potenze: infatti una stessa potenza vede il colore e la bianchezza. Ma tra il bene e il vero c'è la stessa relazione che esiste tra il comune e il proprio: infatti il vero è un bene particolare, cioè il bene dell'intelletto. Dunque la volontà, che ha per oggetto il bene, non si distingue dall'intelletto che ha per oggetto il vero.

IN CONTRARIO: La volontà di (alcuni) angeli si porta soltanto sulle cose buone. Il (loro) intelletto invece si porta tanto sulle cose buone che su quelle cattive: conosce infatti le une e le altre. Quindi la volontà negli angeli è distinta dall'intelletto.

RISPONDO: La volontà negli angeli è una virtù, o potenza, la quale non è né la loro stessa natura, né il loro intelletto. Che non sia la loro natura è evidente per il fatto che la natura o essenza di una cosa è contenuta dentro la cosa stessa: perciò tutto quello che si porta su ciò che è fuori della cosa non è l'essenza della cosa stessa. Vediamo infatti nei corpi fisici che l'inclinazione, la quale mira all'essere stesso della cosa, non deriva da facoltà distinte dall'essenza; ma dalla materia, che tende all'essere prima di possederlo, e dalla forma la quale, una volta raggiunto l'essere, mantiene in esso la cosa. Invece l'inclinazione verso ciò che è estrinseco proviene da proprietà distinte dall'essenza: così l'inclinazione al luogo (connaturale) proviene dalla gravità o dalla levità, l'inclinazione a produrre cose consimili è data dalle facoltà attive. - Ora, la volontà ha naturalmente l'inclinazione al bene. Quindi l'essenza e la volontà sono la stessa cosa soltanto in quell'essere in cui il bene è contenuto totalmente nell'essenza del volente, cioè in Dio, il quale non vuole nulla fuori di se medesimo, se non a motivo della sua bontà. Cosa che non può dirsi di alcuna creatura, poiché il bene infinito è fuori dell'essenza di ogni cosa creata. Perciò né la volontà dell'angelo, né quella di altre creature può identificarsi con l'essenza.

Parimenti (la volontà) non può identificarsi né con l'intelletto dell'angelo, né con quello dell'uomo. Si ha infatti la cognizione perché l'oggetto conosciuto viene a trovarsi nel conoscente: perciò l'intelletto si estende a quello che è fuori di esso, nella misura in cui ciò che fisicamente è fuori dell'intelletto è ordinato ad essere in qualche modo nell'intelletto stesso. La volontà invece si estende a quel che è fuori di essa, in quanto per la sua inclinazione tende alla realtà esteriore. Ora, possedere in se stessi qualche cosa di estrinseco, e tendere ad esso, richiedono facoltà diverse. È necessario perciò che in ogni creatura l'intelletto sia distinto dalla volontà. - Non così in Dio, il quale ha in se stesso la totalità dell'essere e del bene. Cosicché volontà e intelletto sono la sua stessa essenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il corpo fisico ha un'inclinazione al proprio essere in virtù della forma sostanziale: ma non tende, come si è detto, a ciò che è fuori di esso, se non in virtù di qualità distinte dall'essenza.

2. Le potenze non si distinguono secondo la diversità materiale degli oggetti, bensì secondo la diversità formale, che si desume dall'aspetto oggettivo sotto cui si colgono. Perciò la diversità dei due aspetti del bene e del vero è sufficiente a stabilire la distinzione dell'intelletto e della volontà.

3. Poiché il vero e il bene si identificano nella realtà, ne segue che il bene viene colto dall'intelletto in quanto vero, e il vero diviene oggetto della volontà in quanto bene. Tuttavia la diversità degli aspetti, come si è detto, è sufficiente a diversificare le potenze.

## ARTICOLO 3

### **Se negli angeli vi sia il libero arbitrio**

SEMBRA che negli angeli non vi sia il libero arbitrio. Infatti:

1. L'atto proprio del libero arbitrio è quello di scegliere. Ma la scelta negli angeli non ci può essere, poiché la scelta, secondo Aristotele, è "un atto dell'appetito che presuppone il consiglio", e il consiglio è una ricerca; ora gli angeli per conoscere non hanno bisogno di ricercare, poiché ciò è proprio della ragione. Quindi negli angeli non vi è il libero arbitrio.

2. Il libero arbitrio è indifferente verso due alternative. Ora, nell'intelletto angelico non ci può essere indifferenza verso opposte vedute, poiché l'intelletto angelico, come si è detto, non può errare circa gli oggetti di ordine naturale. Quindi anche nella parte appetitiva non può esserci negli angeli il libero arbitrio.

3. Le perfezioni naturali negli angeli ammettono il più e il meno, poiché negli angeli superiori la natura intellettuale è più perfetta che negli inferiori. Il libero arbitrio invece non ammette il più e il meno. Dunque negli angeli non c'è il libero arbitrio.

IN CONTRARIO: Il libero arbitrio appartiene alla dignità dell'uomo. Ma gli angeli hanno una dignità superiore agli uomini. Quindi il libero arbitrio, trovandosi negli uomini, deve trovarsi a più forte ragione negli angeli.

RISPONDO: Vi sono degli esseri che non agiscono di proprio arbitrio, ma solo perché mossi e sospinti da altri; come, p. es., la freccia che viene lanciata sul bersaglio dall'arciere. Altri esseri invece agiscono con un certo arbitrio, che però non è libero; e sono gli animali irragionevoli: la pecora infatti fugge il lupo in forza di una specie di giudizio, per cui stima che il lupo è dannoso. Un tale giudizio non è libero per essa, perché le è imposto dalla natura. Soltanto chi possiede l'intelligenza può agire in forza di un giudizio liberamente concepito, poiché, conoscendo la ragione universale di bene, può giudicare se questa o quella cosa siano un bene. Perciò dovunque abbiamo l'intelligenza, troviamo pure il libero arbitrio. È dunque evidente che negli angeli vi è il libero arbitrio più perfetto ancora che negli uomini, come si verifica per l'intelligenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Il Filosofo intende parlare della scelta che è propria dell'uomo. Ora, come nelle cose speculative il giudizio dell'uomo differisce dal giudizio degli angeli, in quanto l'uno avviene senza ricerca, l'altro mediante la ricerca, così pure differisce nelle cose pratiche. Negli angeli vi è quindi la scelta in seguito ad una immediata percezione della verità, e non mediante la deliberazione inquisitiva del consiglio.

2. Come si è detto sopra, la cognizione dipende dal fatto che gli oggetti conosciuti si trovano nel conoscente. Ora, che non ci sia in una cosa tutto ciò che naturalmente è destinato ad esserci, si deve ascrivere all'imperfezione della cosa stessa. L'angelo quindi non sarebbe perfetto nella sua natura, se il suo intelletto non possedesse tutte le verità che può naturalmente conoscere. - Ma l'atto della facoltà appetitiva consiste nell'inclinazione dell'affetto verso la realtà esteriore. Ora, la perfezione di un essere non dipende da tutti gli oggetti verso i quali può tendere, ma solo da quelli che gli sono superiori. Non è quindi un'imperfezione per l'angelo non avere la volontà determinata alle cose inferiori; sarebbe invece un'imperfezione per lui, se non fosse determinato a ciò che gli è superiore.

3. Il libero arbitrio, come il giudizio intellettuale, si trova in modo più perfetto negli angeli superiori che negli inferiori. È vero tuttavia che nella libertà, in quanto esclusione di coazione, non esiste il più e il meno, poiché le privazioni e le negazioni né si rafforzano né si attutiscono (direttamente) per se stesse, ma solo (indirettamente) o in forza della loro causa, o perché connesse ad un'affermazione.

#### ARTICOLO 4

##### **Se negli angeli vi sia l'irascibile e il concupiscibile**

SEMBRA che negli angeli vi sia l'irascibile e il concupiscibile. Infatti:

1. Dionigi afferma che nei demoni vi è "un furore irragionevole" e una "concupiscenza insensata". Ora, i demoni hanno la stessa natura degli angeli, poiché il peccato non ha mutato in essi la natura. Dunque negli angeli vi è l'irascibile e il concupiscibile.

2. L'amore e il gaudio sono nel concupiscibile; l'ira, la speranza e il timore si trovano invece nell'irascibile. Ora, la Scrittura attribuisce queste cose tanto agli angeli buoni che ai cattivi. Quindi negli angeli vi è l'irascibile e il concupiscibile.

3. Siamo soliti dire che certe virtù risiedono nell'irascibile o nel concupiscibile: così la carità e la temperanza si trovano nel concupiscibile, la speranza e la forza nell'irascibile. Ora, negli angeli si trovano queste virtù. Dunque negli angeli vi è il concupiscibile e l'irascibile.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che l'irascibile e il concupiscibile si trovano nella parte sensitiva, che gli angeli non hanno. Quindi non ci sono in essi l'irascibile e il concupiscibile.

RISPONDO: Soltanto l'appetito sensitivo, non già quello intellettuale, si divide in irascibile e concupiscibile. La ragione è che le potenze non si distinguono secondo la distinzione materiale degli oggetti, ma soltanto secondo il loro aspetto formale di oggetti; se quindi una facoltà coglie l'oggetto secondo una ragione universale, non ci sarà una pluralità di potenze basata sulla distinzione degli oggetti particolari contenuti sotto quello universale. Così se l'oggetto proprio della facoltà visiva è il colore in quanto colore, non si potranno distinguere varie potenze visive secondo la differenza del bianco e del nero; se invece oggetto proprio di una potenza fosse il bianco in quanto bianco, la potenza visiva che ha per oggetto il bianco si distinguerebbe da quella

che ha per oggetto il bene.

Ora, da quanto si è detto appare chiaramente che l'oggetto dell'appetito intellettuale, ossia della volontà, è il bene secondo la ragione universale di bene: né ci può essere alcun appetito che non sia ordinato al bene. Quindi l'appetito della parte intellettuale non si suddivide in base alla distinzione dei beni particolari, come si divide invece l'appetito sensitivo, il quale tende non già al bene secondo la ragione universale di bene, ma a dei beni particolari. - Perciò, non essendovi negli angeli che l'appetito intellettuale, questo, chiamato volontà, non si distingue in irascibile e concupiscibile, ma rimane indiviso.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il furore e la concupiscenza si attribuiscono ai demoni in senso metaforico, a quel modo che si suole attribuire l'ira a Dio, per una analogia di effetti.
2. L'amore e il gaudio, in quanto sono delle passioni, si trovano nel concupiscibile; ma in quanto esprimono un semplice atto della volontà, si trovano nella parte intellettuale. Amare in tal caso significa volere del bene a qualcuno, e godere indica il quietarsi della volontà sull'oggetto posseduto. E così, come insegna S. Agostino, nessuno di questi sentimenti, quando si parla degli angeli, designa mai una passione.
3. La carità in quanto virtù non è nel concupiscibile, bensì nella volontà. Oggetto del concupiscibile è infatti il bene che diletta i sensi: ora tale non può essere il bene divino, oggetto della carità. - Per la stessa ragione si deve dire che la speranza non è nell'irascibile: poiché oggetto dell'irascibile è un bene arduo sensibile, mentre la virtù della speranza ha un altro oggetto, cioè il bene arduo divino. - La temperanza poi, in quanto è una virtù umana, si esercita sulla concupiscenza delle cose che diletta i sensi, e tale concupiscenza appartiene alla facoltà del concupiscibile. Parimenti, la fortezza si esercita circa gli ardimenti e i timori, che si riscontrano nell'irascibile. Nell'uomo quindi la virtù della temperanza ha sede nel concupiscibile, e quella della fortezza nell'irascibile. Ma sotto tale aspetto (queste virtù) non esistono negli angeli. In essi infatti non vi sono le passioni della concupiscenza, del timore, o dell'audacia che debbono essere regolate dalla temperanza e dalla fortezza. Si dice però che in essi c'è la temperanza, in quanto moderano i moti della loro volontà secondo le norme della volontà divina. E si pone in essi la fortezza, in quanto eseguono con fermezza la volontà divina. Ora, tutto ciò avviene per mezzo della volontà, e non per mezzo dell'irascibile o del concupiscibile.

## Pars Prima Quaestio 060

Questione 60

Questione 60

### L'amore o dilezione degli angeli

Rimane ora da trattare dell'atto della volontà che è l'amore o dilezione: infatti ogni atto della facoltà appetitiva deriva dall'amore o dilezione.

A questo proposito si pongono cinque quesiti: 1. Se negli angeli vi sia la dilezione naturale; 2. Se vi sia una dilezione deliberata; 3. Se l'angelo ami se stesso per dilezione naturale ovvero deliberata; 4. Se un angelo ami l'altro, per dilezione naturale, come se stesso; 5. Se un angelo per dilezione naturale ami Dio più di se stesso.

### ARTICOLO 1

#### Se nell'angelo vi sia amore o dilezione naturale

SEMBRA che negli angeli non vi sia amore o dilezione naturale. Infatti:

1. L'amore naturale, al dire di Dionigi, si distingue per opposizione a quello intellettuale. Ma l'amore dell'angelo è intellettuale. Dunque non è naturale.
2. Le cose che amano per amore naturale, più che compierla subiscono l'azione: nessuna cosa infatti ha il dominio sulla propria natura. Gli angeli invece più che subire l'azione la compiono, poiché, come si è visto, hanno il libero arbitrio. Dunque negli angeli non c'è amore o dilezione naturale.
3. La dilezione o è retta, o non è retta. Ora, la dilezione retta appartiene alla carità, quella non retta all'iniquità. Ma nessuna delle due appartiene alla natura, poiché la carità è sopra la natura, e l'iniquità è contro natura. Dunque negli angeli non c'è dilezione naturale.

IN CONTRARIO: La dilezione segue la cognizione, poiché, come dice S. Agostino, non si ama se non ciò che si conosce. Ora, negli angeli vi è la cognizione naturale. Dunque vi è pure la dilezione naturale.

RISPONDO: È necessario ammettere negli angeli la dilezione naturale. Per capire la cosa bisogna ricordare che quanto (nozionalmente) precede si ritrova sempre in ciò che segue. Ma la natura precede l'intelletto, poiché la natura di ciascuna cosa è l'essenza della medesima. Quindi quel che appartiene alla natura deve trovarsi pure negli esseri dotati d'intelligenza. Ora, tutte le nature hanno come comune proprietà un'inclinazione, che è precisamente l'appetito o amore naturale. Tale inclinazione tuttavia si trova in maniere diverse nelle varie nature, in ciascuna secondo il suo modo di essere. Perciò per gli esseri dotati d'intelligenza l'inclinazione naturale si produce nella volontà; per quelli dotati di senso nell'appetito sensitivo; e per le nature prive di cognizione essa si riduce alla propensione della natura stessa verso qualche cosa. Essendo quindi l'angelo un essere dotato d'intelligenza, è necessario ammettere nella sua volontà una dilezione naturale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'amore intellettuale si distingue per opposizione a quell'amore naturale che è soltanto naturale, che appartiene (cioè) a una natura la quale, oltre alla propria essenza, non possiede la perfezione del sentire e dell'intendere.
2. Se si eccettua il primo agente, che muove senza esser mosso in alcun modo da altri, poiché in lui natura e volontà sono la stessa cosa, tutti gli altri esseri che si trovano nell'universo, sono mossi da altri. Perciò non ripugna che l'angelo subisca l'azione in quanto riceve dall'Autore della natura un'inclinazione naturale. Tuttavia non subisce l'azione in modo tale da non agire egli stesso, essendo dotato di libera volontà.
3. Come la cognizione naturale è sempre vera, così la dilezione naturale è sempre retta: poiché l'amore naturale non è altro che l'inclinazione impressa nella natura dall'Autore della natura. Dire perciò che l'inclinazione naturale non è retta, equivale a sminuire l'Autore della natura. - Tuttavia la rettitudine della dilezione naturale è diversa dalla rettitudine della carità e della virtù: perché l'una perfeziona l'altra; come è diversa la verità della cognizione naturale dalla verità della cognizione infusa o di quella acquisita.

### ARTICOLO 2

## **Se vi sia negli angeli la dilezione deliberata**

SEMBRA che negli angeli non vi sia la dilezione deliberata. Infatti:

1. La dilezione deliberata sembra essere un amore razionale, poiché la deliberazione segue il consiglio, il quale, come insegna Aristotele, consiste in una ricerca. Ma al dire di Dionigi, l'amore razionale si distingue in contrapposizione a quello intellettuale (proprio degli angeli). Dunque negli angeli non vi è dilezione deliberata.
2. Negli angeli, oltre la cognizione infusa, non c'è che la cognizione naturale: poiché essi non si servono del raziocinio per ricavare delle conclusioni dai principi. Perciò essi, rispetto a tutto ciò che possono conoscere naturalmente, si comportano come il nostro intelletto riguardo ai primi principi, che è in grado di conoscere naturalmente. Ora la dilezione, come si è visto, segue la cognizione. Dunque negli angeli, oltre la dilezione gratuita (infusa), non vi è che quella naturale. Quindi non si trova in essi la dilezione deliberata.

IN CONTRARIO: Con gli atti naturali né meritiamo, né demeritiamo. Gli angeli invece con la loro dilezione meritano o demeritano. Dunque c'è in essi una dilezione deliberata.

RISPONDO: Esiste negli angeli una dilezione naturale e una dilezione deliberata. La dilezione naturale è per gli angeli principio di quella deliberata, poiché ciò che appartiene a un dato antecedente ha ragione di principio; e quindi, siccome la natura in ogni essere antecede tutto il resto, è necessario che quanto appartiene alla natura abbia sempre funzione di principio.

Ciò è evidente nell'uomo, sia riguardo all'intelletto, sia riguardo alla volontà. L'intelletto infatti per natura conosce i primi principi, e da questa cognizione l'uomo deduce la scienza delle conclusioni, le quali non sono a lui note per natura, ma o le scopre egli stesso o gli vengono insegnate. Analogamente, come dice Aristotele, la volontà si comporta rispetto al fine come l'intelletto rispetto ai primi principi. Perciò la volontà tende per natura al suo ultimo fine: ogni uomo infatti vuole per natura la beatitudine. Da questo atto naturale della volontà sono causati tutti gli altri atti volitivi, poiché tutto ciò che l'uomo vuole, lo vuole in vista del fine. Perciò la dilezione del bene, che l'uomo appetisce naturalmente come suo fine, è una dilezione naturale: la dilezione invece che ne deriva, che cioè appetisce un bene in vista del fine, è una dilezione deliberata.

C'è tuttavia una differenza tra l'intelletto e la volontà. Poiché, come si è visto sopra, la cognizione intellettuale si compie in quanto le cose conosciute vengono a trovarsi nel soggetto conoscente. E deve ascriversi all'imperfezione della natura intellettuale dell'uomo il fatto che la sua intelligenza non possiede immediatamente le cose intelligibili, ma soltanto alcune, dalle quali viene mosso in qualche modo a conoscere le altre. - Invece l'atto della facoltà appetitiva si compie in modo inverso, in quanto si ha un'inclinazione, del soggetto che appetisce, verso le cose. Di queste alcune sono buone per se stesse, e quindi sono per se stesse appetibili; altre invece hanno ragione di bene in quanto ordinate ad altro, e quindi sono appetibili in vista di quello. Non proviene quindi dall'imperfezione del soggetto volente il fatto che esso appetisca per natura alcune cose come suo fine, e ne appetisca invece altre in forza di una deliberazione, in quanto queste sono ordinate al fine. - Essendo quindi perfetta negli angeli la natura intellettuale, c'è in essi la sola cognizione naturale, non già quella raziocinativa: al contrario si trova in essi tanto la dilezione naturale che quella deliberata.

In tutto quello che abbiamo detto non si è considerato quanto è al di sopra della natura, ché per rispetto a ciò la natura non è un principio sufficiente. Ma di questo parleremo in seguito.

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

1. Non ogni dilezione deliberata è un amore razionale, se per amore razionale s'intende quello che si distingue per opposizione all'amore intellettuale. Perché l'amore razionale così inteso è quello che segue la cognizione raziocinativa: ora, come si è detto sopra trattando del libero arbitrio, non ogni deliberazione presuppone il procedimento discorsivo della ragione, ma solo la deliberazione umana. Perciò l'argomento non regge.

2. La risposta risulta evidente da quanto si è detto.

## **ARTICOLO 3**

### **Se l'angelo ami se stesso con dilezione naturale e con dilezione deliberata**

SEMBRA che l'angelo non ami se stesso con dilezione naturale e con dilezione deliberata. Infatti:

1. Si è visto che la dilezione naturale ha per oggetto il fine stesso; la dilezione deliberata invece ha per oggetto cose che sono mezzi ordinati al fine. Ora, un'identica cosa non può essere insieme fine e mezzo al fine per uno stesso soggetto. Quindi non si può amare una stessa cosa di amore naturale e deliberato.

2. L'amore, al dire di Dionigi, è "una virtù che unisce e amalgama". Ora, si parla di unione e di amalgama trattandosi di cose diverse che si fondono in una sola. Dunque l'angelo non può amare se stesso.

3. La dilezione è un moto. Ma ogni moto tende verso un termine distinto da esso. Dunque l'angelo non può amare se stesso né con dilezione naturale né con dilezione deliberata.

IN CONTRARIO: Il Filosofo dice che "le premure d'amicizia verso gli altri derivano dalle premure verso se stessi".

RISPONDO: L'amore ha per oggetto il bene, e il bene, come dice il Filosofo, si trova sia nella sostanza che negli accidenti; perciò una cosa può essere amata in due modi: come un bene sussistente, o come un bene accidentale o inerente. È amato come bene sussistente il soggetto cui si vuole del bene. È amato come bene accidentale o inerente ciò che si desidera ad un altro: così si ama la scienza, non perché diventi buona essa stessa, ma perché sia posseduta (da qualcuno). Quest'ultimo amore alcuni usano chiamarlo concupiscenza, mentre al primo danno il nome di amicizia.

Ora, è chiaro che negli esseri privi di cognizione, ciascuno tende naturalmente a conseguire ciò che per lui è un bene: il fuoco, p. es., tende verso l'alto. Quindi tanto l'angelo che l'uomo appetiscono naturalmente il proprio bene e la propria perfezione. Ciò significa appunto amare se stessi. Perciò l'angelo, come l'uomo, ama se stesso di amore naturale, in quanto per l'appetito naturale desidera un bene a se stesso. In quanto invece desidera a se medesimo un bene mediante una deliberazione, ama se stesso per dilezione deliberata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'angelo e l'uomo non amano se stessi, come si è detto, con dilezione naturale e con dilezione deliberata sotto un unico aspetto, ma sotto aspetti diversi.

2. Allo stesso modo che essere uno è più che venire unificato, così è maggiormente unitivo l'amore che uno porta a se stesso, che non l'amore verso altre cose, che vengono ad unirsi a lui. Ora, Dionigi si è servito dei termini unione e amalgama per dimostrare che l'amore verso le altre cose deriva dall'amore verso se stessi, come dal termine uno deriva quello di unione.

3. L'amore, come è un'azione che rimane nell'agente, così pure è un moto che resta in chi ama, e non tende necessariamente verso altri oggetti; ma può ripiegarsi su colui che ama, quando questi ama se stesso. Alla stessa maniera l'atto conoscitivo ritorna sul conoscente, quando questi conosce se stesso.

#### ARTICOLO 4

##### **Se un angelo ami l'altro con dilezione naturale come ama se stesso**

SEMBRA che un angelo non ami l'altro con dilezione naturale come ama se stesso. Infatti:

1. La dilezione dipende dalla cognizione. Ora, un angelo non conosce l'altro come se stesso: poiché conosce se stesso per mezzo della sua essenza, mentre conosce gli altri per mezzo di immagini, come si è già detto. Quindi un angelo non ama l'altro come se stesso.

2. La causa ha sempre maggiore virtù del causato, e maggiore virtù ha il principio che quanto da esso deriva. Ma la dilezione verso gli altri deriva dalla dilezione di se stessi, come dice il Filosofo. Dunque un angelo non può amare l'altro come se stesso, ma amerà sempre di più se medesimo.

3. La dilezione naturale si rivolge a un oggetto come a un fine, ed è irrevocabile. Un angelo invece non è fine di un altro; e inoltre la loro dilezione è revocabile, come è evidente nel caso dei demoni, i quali non amano più gli angeli buoni. Dunque un angelo non può amare l'altro come se stesso con dilezione naturale.

IN CONTRARIO: È chiaro che quanto si trova in tutti gli esseri, persino in quelli privi di cognizione, è cosa naturale. Ora, come dice la Scrittura, "ogni animale ama il suo simile". Dunque un angelo ama l'altro come se stesso con dilezione naturale.

RISPONDO: Si è già visto che l'angelo, come l'uomo, ama naturalmente se stesso. Ora, ciò che forma una cosa sola con un'altra realtà, viene ad essere questa medesima realtà: perciò ogni essere ama ciò che forma una cosa sola con lui. Se forma una cosa sola per un'unione naturale, lo amerà di dilezione naturale; se invece forma una cosa sola con lui per un'unione non naturale, lo amerà di dilezione non naturale. L'uomo, p. es., ama il suo concittadino di un amore derivante dal patriottismo; il consanguineo invece lo ama di amore naturale, perché questi forma una cosa sola con lui nel principio della generazione naturale.

Ora, è evidente che quanto per il genere o per la specie forma una cosa sola con un altro essere, forma una cosa sola in forza di un'unione naturale. Perciò ogni essere ama di dilezione naturale ciò che forma nella specie una sola cosa con lui, per il fatto che ama la propria specie. E questo si vede anche nelle cose che non sono dotate di cognizione: il fuoco infatti ha un'inclinazione naturale a comunicare ad altri la sua forma che è il suo bene; come pure ha un'inclinazione naturale a ricercare il suo bene, cioè a portarsi verso l'alto.

Si deve perciò concludere che un angelo ama l'altro di dilezione naturale, in quanto quest'ultimo ha la sua stessa natura. Ma non lo ama di dilezione naturale in quanto per altre cose si accorda con lui, o con lui è in disaccordo.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Parlando di cognizione o di dilezione, l'espressione come se stesso può riferirsi all'oggetto. E in questo caso (è vero che) l'angelo conosce l'altro come se stesso, poiché conosce l'esistenza di altri angeli, come conosce la propria esistenza. - In un altro senso l'espressione può riferirsi alla cognizione e alla dilezione per ciò che riguarda il soggetto che conosce o che ama. In tal caso un angelo non conosce l'altro come se stesso: poiché conosce se stesso per mezzo della propria essenza, mentre non conosce l'altro per mezzo dell'essenza di quello. Parimenti non ama un altro come se stesso: poiché ama se stesso per mezzo della propria volontà, ma non può amare un altro per mezzo della di lui volontà.

2. Il termine come non significa uguaglianza, ma somiglianza. Infatti la dilezione naturale si fonda sull'unità naturale; perciò un essere ama naturalmente di meno quella realtà che è meno unita ad esso. Ama quindi di più ciò che forma numericamente una cosa sola (con lui), che non quanto forma una cosa sola (con lui) nella specie o nel genere. Comunque è però naturale che abbia verso gli altri una dilezione simile a quella che ha verso se stesso, nel senso che come ama se stesso in quanto vuole a se stesso del bene, così ama gli altri in quanto vuole ad essi del bene.

3. La dilezione naturale ha per oggetto il fine stesso, non già nel senso che questo sia il soggetto a cui si voglia il bene, ma piuttosto nel senso che esso è il bene che uno vuole a se stesso, e conseguentemente anche ad altri, in quanto formano una cosa sola con lui. Questa dilezione naturale non può venir meno negli stessi angeli cattivi: essi hanno una dilezione naturale per gli altri angeli, in quanto conservano in comune con essi la natura. Ma li odiano in quanto differiscono da essi a motivo della giustizia e dell'iniquità.

#### ARTICOLO 5

##### **Se un angelo con dilezione naturale ami Dio più di se stesso**

SEMBRA che un angelo per dilezione naturale non ami Dio più di se stesso. Infatti:

1. La dilezione naturale, come abbiamo visto, si fonda sull'unione naturale. Ora, la natura di Dio è infinitamente lontana da quella dell'angelo. Dunque l'angelo per dilezione naturale ama Dio meno di se stesso e degli altri angeli.

2. Ciò che costituisce il motivo per (cui si desiderano) altre cose, deve esso stesso (essere desiderato) in grado maggiore. Ora, tutti per dilezione naturale amano gli altri a motivo di se medesimi: infatti ogni essere ama l'altro in quanto gliene viene un bene. Dunque l'angelo per dilezione non ama Dio più di se stesso.

3. La natura ritorna su se stessa: vediamo infatti che ogni agente agisce naturalmente per la propria conservazione. Ma la natura non rifletterebbe su se stessa, se tendesse a un'altra realtà più che a se stessa. Dunque l'angelo per dilezione naturale non ama Dio più di se stesso.

4. Soltanto la carità fa sì che uno ami Dio più di se stesso. Ora, l'amore di carità non è naturale per gli angeli, ma, come dice S. Agostino, "venne diffuso nei loro cuori per mezzo dello Spirito Santo che fu loro dato". Dunque gli angeli per dilezione naturale non amano Dio più di se stessi.

5. La dilezione naturale rimane finché rimane la natura. Invece nell'angelo e nell'uomo che peccano viene a cessare l'amore di Dio al di sopra di se stessi; poiché, come dice S. Agostino: "due amori edificarono due città, cioè l'amore di sé sino al disprezzo di Dio edificò la città terrena; l'amore di Dio fino al disprezzo di sé edificò la città celeste". Dunque amare Dio più di se stessi non è cosa naturale.

IN CONTRARIO: Tutti i precetti morali della legge (mosaica) appartengono alla legge naturale. Ora, il precetto di amare Dio più di se stessi è un precetto morale della legge. Quindi appartiene alla legge naturale. Dunque l'angelo per dilezione naturale ama Dio più di se stesso.

RISPONDO: Alcuni hanno insegnato che l'angelo per dilezione naturale ama Dio più di se stesso con amore di concupiscenza, in quanto cioè desidererebbe a se stesso più il bene divino che il bene suo proprio. Maggiore sarebbe anche l'amore di amicizia per lui, perché desidererebbe a Dio un bene maggiore che a se stesso: per natura infatti egli vuole che Dio sia Dio; quanto a sé invece vuole il possesso della propria natura. Assolutamente parlando però l'angelo amerebbe più se stesso che Dio per dilezione naturale: poiché per natura ama se stesso prima e più intensamente che Dio.

La falsità di una tale opinione appare evidente se si considera l'oggetto verso cui sono naturalmente inclinate le cose materiali; infatti l'inclinazione naturale delle cose prive di ragione ci fa conoscere l'inclinazione naturale della volontà di una natura dotata d'intelligenza. Ora, nelle cose naturali tutto ciò che appartiene essenzialmente e totalmente a un'altra realtà ha maggiore inclinazione verso la realtà cui appartiene, che verso se stesso. Tale inclinazione naturale è dimostrata dalle cose che son poste in movimento dalla natura; poiché, come dice Aristotele, "ogni cosa viene mossa per natura nel modo che è conforme alla sua naturale inclinazione". Così vediamo che naturalmente la parte espone se stessa per la conservazione del tutto: la mano, p. es., senza previa deliberazione, si espone al colpo per salvare tutto l'organismo. Ora, poiché la ragione imita la natura, noi troviamo questa inclinazione anche nelle virtù civiche: il buon cittadino, infatti, si espone al pericolo di morte per la salvezza dello stato; e se l'uomo fosse per natura parte dello stato, tale



inclinazione sarebbe naturale per lui.

Poiché dunque Dio è il bene universale, e sotto questo bene rientrano l'angelo, l'uomo e ogni altra creatura, essendo ogni creatura in tutto il suo essere qualche cosa di Dio, ne segue che anche naturalmente l'angelo e l'uomo amano Dio prima e più di se stessi. Diversamente, se cioè amassero per natura più se stessi che Dio, ne seguirebbe che la dilezione naturale sarebbe perversa; essa perciò non sarebbe perfezionata ma distrutta dalla carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento è valido per quelle cose che si distinguono tra loro sullo stesso piano, quando cioè l'una non è causa dell'esistenza e della bontà delle altre: ognuna di queste cose, infatti, ama naturalmente più se stessa che le altre, perché è unita più intimamente a se stessa che ad altre realtà. Quando invece troviamo un essere che è la causa totale dell'esistenza e della bontà di un altro, allora quest'ultimo ama naturalmente più l'altro che se stesso; perché, come si è detto, le parti amano naturalmente il tutto più di se stesse. E ogni individuo ama di più il bene della sua specie che il proprio bene particolare. Ora, Dio non è soltanto il bene di una data specie, ma è lo stesso bene universale. Perciò ogni cosa a suo modo, ama naturalmente più Dio che se stessa.

2. Quando diciamo che Dio è amato dall'angelo in quanto Dio è un bene per lui, se l'espressione in quanto vuole indicare il fine, allora è falsa. L'angelo infatti non ama Dio per il proprio bene, ma per se stesso. Se invece indica il logico presupposto dell'amore da parte di chi ama, allora è vera: perché la natura di una cosa non porterebbe ad amare Dio, se ogni cosa non dipendesse da quel bene che è Dio.

3. La natura ritorna su se stessa non soltanto in quello che conviene ai singoli individui, ma anche in quello che è comune (a molti): ogni cosa infatti ha una naturale inclinazione non solo a conservare se stessa individualmente, ma anche a conservare la specie. Più forte ancora però è la naturale inclinazione di ogni cosa verso il bene universale assoluto.

4. Dio è amato con dilezione naturale da tutte le cose, in quanto è il bene universale da cui dipende ogni bene di natura. È amato invece con amore di carità, in quanto è il bene che a tutti secondo la natura (di ciascuno) comunica la beatitudine soprannaturale.

5. Poiché in Dio si identificano la di lui sostanza e il bene universale, tutti quelli che vedono l'essenza di Dio, con uno stesso atto di amore, si indirizzano all'essenza divina in quanto è distinta dalle altre cose, e in quanto è bene universale e comune. E poiché Dio, in quanto bene universale, è amato per necessità naturale da tutte le cose, chiunque vede Dio nella sua essenza è impossibile che non lo ami. Ma quelli che non lo vedono nella sua essenza, lo conoscono attraverso effetti particolari, che talvolta sono in contrasto con la loro volontà. E allora, per questo motivo, si viene a dire che essi odiano Dio: e tuttavia, in quanto Dio rimane il bene universale di tutte le cose, ciascun essere ama sempre, per naturale inclinazione, più Dio che se stesso.

## **Pars Prima Quaestio 061**

Questione 61

Questione 61

### **La creazione degli angeli nel loro essere naturale**

Dopo quanto si è detto sulla natura, sulla volontà e sulla cognizione degli angeli, rimane ora da trattare della loro creazione, ovvero in genere della loro origine. La trattazione si suddivide in tre parti. Prima di tutto vedremo come gli angeli siano stati prodotti da Dio nel loro essere naturale; secondo, come siano stati perfezionati per mezzo della grazia e della gloria; terzo, come alcuni di essi siano diventati cattivi.

Intorno al primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se gli angeli abbiano una causa del proprio essere; 2. Se gli angeli esistano da tutta l'eternità; 3. Se gli angeli siano stati creati prima dei corpi; 4. Se gli angeli siano stati creati nel cielo empirico.

#### ARTICOLO 1

##### **Se gli angeli abbiano una causa del proprio essere**

SEMBRA che gli angeli non abbiano una causa del proprio essere. Infatti:

1. Nella Genesi si parla delle cose create da Dio. Ma non si trova alcun accenno agli angeli. Dunque gli angeli non sono stati creati da Dio.
2. Il Filosofo insegna che se una sostanza è solo forma senza materia, "è subito di per se stessa ente ed una, e non ha una causa che la faccia essere ente ed una". Ora, gli angeli, come si è dimostrato, sono forme immateriali. Dunque non hanno una causa del loro essere.
3. Un essere è prodotto da una causa agente se da questa riceve la forma. Ora, gli angeli, essendo delle forme, non ricevono la forma da una causa agente. Dunque gli angeli non hanno una causa agente.

IN CONTRARIO: Si legge nei Salmi: "Lodatelo (il Signore), o voi tutti angeli suoi". E subito si aggiunge: "Perché egli parlò e queste cose furono fatte".

RISPONDO: Si deve necessariamente affermare che gli angeli, come tutte le cose che non sono Dio, furono creati da Dio. Soltanto Dio infatti è la propria esistenza: in tutte le altre cose invece, come fu dimostrato, l'essenza è distinta dall'esistenza. È chiaro allora che Dio solo è ente (o esistente) per essenza, mentre tutte le altre cose sono enti per partecipazione. Ora, tutto ciò che esiste per partecipazione viene causato da ciò che è per essenza; come ogni cosa infocata dipende dal fuoco. È dunque necessario che gli angeli siano stati creati da Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. S. Agostino fa osservare che gli angeli non sono stati dimenticati in quella (descrizione della) prima origine delle cose, ma che sono stati indicati con i termini di cielo, ovvero di luce. - E sono stati omessi, oppure sono stati designati con i termini di cose corporee, perché Mosè si rivolgeva a un popolo rozzo, il quale non era in grado di concepire una creatura incorporea; quindi, se a quel popolo fosse stato detto che c'erano delle realtà al di sopra di ogni natura corporea, gli sarebbe stata offerta un'occasione di idolatria, a cui era tanto incline, e dalla quale Mosè intendeva anzitutto tenerlo lontano.

2. Le sostanze che sono forme sussistenti non hanno una causa formale del loro essere e della loro unità, e neppure hanno (bisogno di) una causa agente atta a trasformare la materia, facendola passare dalla potenza all'atto: devono avere però una causa che produca tutta la loro sostanza.

E con ciò abbiamo anche la soluzione della terza difficoltà.

#### ARTICOLO 2

##### **Se gli angeli siano stati creati da Dio fin dall'eternità**

SEMBRA che gli angeli siano stati creati da Dio fin dall'eternità. Infatti:

1. Dio causa gli angeli mediante il proprio essere, poiché egli non agisce servendosi di cose estranee alla propria essenza. Ora, il suo essere è eterno.

Dunque egli ha creato gli angeli da tutta l'eternità.

2. Tutte le cose che non sempre, ma in un dato momento hanno l'esistenza, sono soggette al tempo. L'angelo invece è "al di sopra del tempo", come dice il libro De Causis. Dunque non è vero che l'angelo ha avuto l'esistenza in un dato momento, ma è sempre esistito.

3. S. Agostino prova l'immortalità dell'anima dal fatto che essa con l'intelletto è in grado di conoscere la verità. Ora, la verità non è soltanto incorruttibile, ma è anche eterna. Dunque la natura intellettuale tanto dell'anima che dell'angelo è eterna.

IN CONTRARIO: Nella Scrittura è detto in persona della Sapienza increata: "Il Signore mi ebbe con sé dall'inizio delle sue imprese, innanzi che alcuna cosa facesse, da principio". Ma gli angeli sono stati creati da Dio, come si è dimostrato. Dunque ci fu un tempo in cui gli angeli non esistevano.

RISPONDO: Soltanto Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, esiste da tutta l'eternità. Ciò infatti ritiene come verità indubitabile la fede cattolica; e ogni asserzione contraria si deve rigettare come eretica. Dio infatti nel creare le cose le ha prodotte dal nulla, cioè dopo che c'era stato il nulla.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'essere di Dio è lo stesso suo volere. Per il fatto dunque che Dio produsse gli angeli e le altre creature per mezzo del suo essere, non è escluso che le abbia prodotte per mezzo della sua volontà. Ora, la volontà di Dio, come si disse, non è necessitata a produrre le creature. Egli perciò produsse le cose che volle e quando volle.

2. L'angelo è al di sopra del tempo che misura il moto dei cieli: poiché trascende qualsiasi moto degli esseri corporei. Non è tuttavia al di sopra del tempo che misura il succedere del suo essere al suo non essere, né di quello che misura il succedersi delle sue operazioni. Perciò S. Agostino afferma che "Dio muove le creature spirituali nel tempo".

3. Gli angeli e le anime intellettive, per il fatto stesso che possiedono una natura per cui sono capaci di conoscere la verità, sono incorruttibili. Questa natura però non l'ebbero dall'eternità, ma fu loro data da Dio nel tempo da lui voluto. Perciò non ne segue che gli angeli esistano da tutta l'eternità.

### ARTICOLO 3

#### **Se gli angeli siano stati creati prima del mondo corporeo**

SEMBRA che gli angeli siano stati creati prima del mondo corporeo. Infatti:

1. S. Girolamo si domanda: "Il nostro tempo non ha ancora raggiunto i seimila anni, ma quanto tempo e quanti secoli dobbiamo credere che siano trascorsi dacché gli Angeli, i Troni, le Dominazioni e tutti gli altri ordini servono Dio?". - Anche il Damasceno riferisce: "Alcuni affermano che gli angeli furono creati prima di ogni altra creazione, come dice Gregorio il Teologo: "Prima di tutto Dio pensò le virtù angeliche e celesti, e il pensiero fu la sua opera"".

2. La natura angelica sta tra la natura divina e quella corporea. Ma la natura divina esiste da tutta l'eternità, quella corporea invece solo a cominciare dal tempo. Dunque la natura angelica fu creata prima della creazione del tempo, e dopo l'eternità.

3. La natura angelica è più distante dalla natura corporea di quello che lo sia una natura corporea da un'altra. Ora, certe nature corporee furono create prima di altre: cosicché nel principio della Genesi si parla dei sei giorni in cui avvenne la creazione delle cose. Dunque a maggior ragione la natura angelica deve essere stata creata prima di ogni natura corporea.

IN CONTRARIO: La Genesi afferma: "In principio Dio creò il cielo e la terra". Ora, tale affermazione non sarebbe vera se Dio avesse già creato qualche cosa prima di allora. Dunque gli angeli non furono creati prima dei corpi.

RISPONDO: Sull'argomento esistono due sentenze dei santi Dottori. Sembra tuttavia più attendibile quella che ritiene la creazione degli angeli simultanea a quella dei corpi. Gli angeli infatti sono una parte dell'universo: non costituiscono un universo a sé, ma insieme alle creature corporee costituiscono un solo universo. Questo appare con evidenza dall'ordine esistente tra le cose: infatti il bene dell'universo consiste nell'ordine vicendevole delle cose tra loro. Ora, nessuna parte risulta perfetta, separata dal suo tutto. Non è dunque probabile che Dio, "le cui opere sono perfette", abbia creato separatamente la natura angelica prima delle altre creature. - Tuttavia la spiegazione contraria non si deve considerare erronea; specialmente trattandosi della sentenza di S. Gregorio Nazianzeno, la cui autorità nella dottrina cristiana è tanto grande che, come attesta S. Girolamo, nessuno ha mai presunto incriminare quanto egli afferma, come nessuno ha osato mai incriminare gli insegnamenti di S. Atanasio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Girolamo riferisce la dottrina dei Padri greci, i quali ritengono tutti concordemente che gli angeli furono creati prima del mondo corporeo.
2. Dio non è una parte dell'universo, ma tutto lo trascende, avendo in sé in maniera eminente tutta la perfezione dell'universo. L'angelo invece fa parte dell'universo. Perciò l'argomento non regge.
3. Tutte le creature corporee hanno in comune un'unica materia: gli angeli invece non hanno questa comunanza di materia con le creature corporali. Perciò una volta creata la materia degli esseri corporei, in qualche modo tutte le cose furono (in quel momento) create. Invece una volta creati gli angeli, non ci sarebbe stata con questo la creazione dell'universo.

Se poi si ritiene la sentenza contraria, allora nelle parole della Genesi, "In principio Dio creò il cielo e la terra", l'espressione "in principio" si deve intendere nel Figlio, oppure all'inizio del tempo; ma "in principio" in tal caso non significherebbe più nel momento prima del quale non vi era nulla, bensì soltanto: nel momento prima del quale non esisteva nessuna creatura corporea.

#### ARTICOLO 4

##### **Se gli angeli siano stati creati nel cielo empireo**

SEMBRA che gli angeli non siano stati creati nel cielo empireo. Infatti:

1. Gli angeli sono creature immateriali. Ora, la sostanza immateriale nel suo essere non dipende dal corpo, quindi non dipende da esso neppure nel suo divenire. Dunque gli angeli non sono stati creati in un luogo materiale.
2. S. Agostino insegna che gli angeli furono creati nella parte più alta dell'aria. Dunque non furono creati nel cielo empireo.
3. Si chiama empireo il cielo più alto. Se dunque gli angeli fossero stati creati nel cielo empireo non avrebbero più potuto ascendere a un cielo superiore. Il che contrasta con quanto la Scrittura pone sulla bocca dell'angelo ribelle: "Salirò al cielo".

IN CONTRARIO: Strabone, glossando le parole: "In principio Dio creò il cielo e la terra", spiega: "Qui per cielo non s'intende il firmamento visibile, bensì il cielo empireo, cioè igneo o intellettuale; e questo così vien denominato non perché arde, ma perché risplende; e perché non appena creato fu riempito di angeli".

RISPONDO: Come si è detto sopra, le creature corporee e quelle spirituali formano un solo universo. Perciò le creature spirituali furono create con una certa rispondenza col mondo corporeo, e preposte all'universo materiale. Era dunque conveniente che gli angeli venissero creati nel corpo più sublime, si chiami esso cielo empireo o in qualsiasi altra maniera, perché appunto essi sovrastano tutti gli esseri corporei. Per questo, commentando le parole della Scrittura: "Del Signore Dio tuo è il cielo, e il cielo dei cieli", S. Isidoro afferma "che il cielo supremo è quello degli angeli".

##### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli angeli non furono creati in un luogo materiale come creature dipendenti dal luogo nel loro essere e nel loro divenire. Dio infatti avrebbe potuto creare gli angeli prima di ogni altra creatura corporea, come ritengono molti santi Dottori. Ma furono creati in un luogo materiale, perché fossero evidenti i loro rapporti con gli esseri corporei e la loro capacità di applicare la propria virtù sui corpi.
2. Probabilmente S. Agostino chiama parte suprema dell'aria la parte più sublime del cielo, con il quale l'aria ha una certa somiglianza per la sua sottilità e trasparenza. - Oppure intende parlare non già di tutti gli angeli, ma solo di quelli che peccarono, i quali, secondo alcuni, sarebbero appartenuti alle gerarchie più basse. Ora niente impedisce di affermare che gli angeli superiori, i quali erano dotati di un potere elevato e universale su tutti i corpi, siano stati creati nella parte più alta del mondo corporeo, e che gli altri angeli invece, avendo dei poteri più limitati, siano stati creati nei corpi sottostanti.
3. Quelle parole non si riferiscono già a un cielo corporeo, bensì al cielo della Trinità santa, al quale l'angelo ribelle voleva salire, quando pretese di essere in qualche modo uguale a Dio, come vedremo in seguito.

## Pars Prima Quaestio 062

Questione 62

Questione 62

### Elevazione degli angeli allo stato di grazia e di gloria

Logicamente dobbiamo ora interessarci di come gli angeli hanno conseguito lo stato di grazia e di gloria.

A questo proposito abbiamo nove quesiti: 1. Se gli angeli siano stati beati fin dalla loro creazione; 2. Se abbiano avuto bisogno della grazia per volgersi a Dio; 3. Se siano stati creati in grazia; 4. Se abbiano meritato la beatitudine; 5. Se abbiano conseguito la beatitudine subito dopo averla meritata; 6. Se abbiano ricevuto la grazia e la gloria in proporzione delle loro capacità naturali; 7. Se dopo di aver raggiunto la gloria (eterna) siano rimaste in essi la dilezione e la conoscenza naturali; 8. Se abbiano avuto ancora la possibilità di peccare; 9. Se dopo di aver raggiunto la gloria abbiano potuto accrescere (la loro beatitudine).

### ARTICOLO 1

#### Se gli angeli siano stati beati fin dalla loro creazione

SEMBRA che gli angeli siano stati creati nella beatitudine. Infatti:

1. Nel De Ecclesiasticis Dogmatibus sta scritto che "gli angeli non per natura possiedono il bene che hanno, ma perseverano nella beatitudine in cui furono creati". Dunque gli angeli furono creati beati.

2. La natura angelica è più perfetta di quella corporea. Ora, i corpi fin dall'inizio della loro creazione furono completi e dotati delle rispettive forme; poiché lo stato informe delle creature corporali ha preceduto la loro perfetta formazione non già secondo una priorità di tempo, ma solo secondo una priorità di natura, come spiega S. Agostino. Perciò neppure la natura angelica è stata creata da Dio informe e imperfetta. Ma questa riceve la sua formazione e perfezione dalla beatitudine. Dunque la natura angelica fu creata beata.

3. Secondo S. Agostino, le cose che leggiamo essere state fatte nelle opere dei sei giorni furono fatte simultaneamente: quindi è necessario che subito, fin dall'inizio della creazione, ci siano stati tutti quei sei giorni. Ora, in quei sei giorni, secondo la suddetta interpretazione, per mattino s'intende la cognizione con la quale gli angeli conoscono il Verbo e le cose esistenti nel Verbo. Quindi fin dal principio della creazione gli angeli conobbero il Verbo e le cose esistenti nel Verbo. Ma gli angeli sono beati appunto perché vedono il Verbo. Dunque gli angeli fin dall'inizio della loro creazione furono beati.

IN CONTRARIO: La stabilità o conferma nel bene è parte essenziale della beatitudine. Ma gli angeli non furono confermati nel bene dal primo istante della loro creazione: ciò che è provato dalla caduta di alcuni di essi. Quindi gli angeli non furono beati dal primo istante della loro creazione.

RISPONDO: Col termine beatitudine si suole indicare l'ultima perfezione della natura ragionevole o intellettuale: e appunto per questo la beatitudine è naturalmente desiderata, perché ogni cosa desidera la sua ultima perfezione. Ora, per le creature ragionevoli o intellettuali l'ultima perfezione può essere di due specie. La prima è quella che la creatura può conseguire con le sue capacità naturali. Anche tale perfezione si può chiamare, in un certo senso, beatitudine o felicità. Infatti Aristotele dice che la suprema felicità dell'uomo consiste nella più alta contemplazione dell'oggetto più nobile dell'intelligenza, cioè di Dio. Ma al di sopra di questa felicità ce n'è un'altra, che attendiamo nella vita futura, mediante la quale "vedremo Dio così come egli è". Tale cognizione, come sopra si è dimostrato, supera le possibilità naturali di ogni intelletto creato.

Si deve perciò concludere che l'angelo fu creato beato, se per beatitudine s'intende quella che egli può conseguire con le capacità naturali. L'angelo infatti non acquista questa perfezione con processo discorsivo, come fa l'uomo: egli la possiede subito in forza della nobiltà della sua natura, come abbiamo già spiegato. - Ma la beatitudine suprema, che supera le capacità della natura, gli angeli non l'ebbero nel primo istante della loro creazione: poiché tale beatitudine non fa parte della natura, ma ne è il fine. Quindi non era giusto che la possedessero fin dal primo istante.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel passo citato per beatitudine s'intende quella perfezione naturale, che l'angelo possedeva nello stato d'innocenza.

2. La creatura corporea non poté avere fin dal principio della sua creazione la perfezione che raggiunge mediante le sue operazioni: per questo, secondo S. Agostino, il germinare delle piante dalla terra non fu subito tra le prime opere, ma da principio fu data soltanto alla terra la capacità di far germinare le

pianete. Parimenti, la natura angelica all'inizio della sua creazione ebbe la perfezione propria della sua natura; ma non ebbe quella che doveva conseguire per mezzo delle sue operazioni.

3. Gli angeli hanno una duplice cognizione del Verbo: la prima naturale, l'altra propria dello stato di gloria. La cognizione naturale è quella mediante la quale l'angelo vede il Verbo, servendosi dell'immagine di lui rilucente nella propria natura. La cognizione invece dello stato di gloria fa conoscere il Verbo nell'essenza di lui. Con l'una e con l'altra cognizione l'angelo vede le cose nel Verbo: imperfettamente, con la cognizione naturale; perfettamente, con quella dello stato di gloria. Perciò gli angeli conobbero nella prima maniera le cose nel Verbo fin dalla loro creazione; nella seconda maniera invece non le conobbero se non quando divennero beati, in seguito alla loro definitiva adesione al bene. Tale propriamente è quella che si chiama cognizione mattutina.

## ARTICOLO 2

### **Se l'angelo abbia avuto bisogno della grazia per volgersi a Dio**

SEMBRA che l'angelo non abbia avuto bisogno della grazia per volgersi a Dio. Infatti:

1. Non abbiamo bisogno della grazia per compiere le cose che già naturalmente possiamo fare. Ora, l'angelo può volgersi naturalmente a Dio, poiché egli, come si è visto, lo ama già naturalmente. Dunque l'angelo non ebbe bisogno della grazia per volgersi a Dio.

2. Noi abbiamo bisogno di aiuto solo per quello che ci riesce difficile. Ma il volgersi a Dio non era cosa difficile per l'angelo: in lui infatti non c'era nulla che ne ostacolasse la conversione. Dunque l'angelo non ebbe bisogno dell'aiuto della grazia per volgersi a Dio.

3. Volgersi a Dio è lo stesso che prepararsi alla grazia. Dice infatti la Scrittura: "Volgetevi a me, ed io mi rivolgerò a voi". Ma noi non abbiamo bisogno della grazia per prepararci alla grazia; perché altrimenti si andrebbe all'infinito. Dunque l'angelo non ebbe bisogno della grazia per volgersi a Dio.

IN CONTRARIO: L'angelo conseguì la beatitudine per mezzo della sua conversione a Dio. Se quindi egli non avesse avuto bisogno della grazia per volgersi a Dio, ne seguirebbe che egli non ha bisogno della grazia per raggiungere la vita eterna. Questo è in contrasto con quanto dice l'Apostolo: "grazioso dono di Dio è la vita eterna".

RISPONDO: Per volgersi a Dio in quanto è oggetto della beatitudine gli angeli ebbero bisogno della grazia. Sopra abbiamo spiegato che il moto naturale della volontà è il principio di tutti i nostri voleri. Ora, l'inclinazione naturale della volontà si porta verso oggetti proporzionati alla natura. Se vi sono perciò delle cose superiori alla natura, la volontà non può portarsi verso di esse, senza essere aiutata da un principio soprannaturale. Il fuoco, p. es., ha un'inclinazione naturale a riscaldare e a generare altro fuoco, ma generare la carne è un'azione che supera la virtù naturale del calore. Quindi il fuoco (o calore) non ha alcuna inclinazione naturale a un simile scopo, se non in quanto è mosso come strumento dall'anima sensitiva.

Ora, come si disse quando si trattava della cognizione di Dio, conoscere Dio per essenza è un atto che sorpassa le facoltà naturali di qualsiasi intelletto creato. E in questa cognizione consiste appunto la beatitudine suprema delle creature ragionevoli. Perciò nessuna creatura ragionevole può avere un atto della volontà proporzionato a quella beatitudine, senza la mozione di una causa soprannaturale. È quello che noi chiamiamo aiuto della grazia. Perciò si deve concludere che l'angelo non poteva con la sua volontà volgersi a quella beatitudine senza l'aiuto della grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli angeli amano naturalmente Dio, in quanto egli è il principio del loro essere naturale. Qui invece parliamo della conversione a Dio, in quanto questi è oggetto della beatitudine, nella visione della sua essenza.

2. Un'operazione si chiama difficile quando supera le capacità di una data cosa. Il che può avvenire in due modi. Primo, se supera le capacità di determinati esseri considerati nel loro ordine naturale. In tal caso, se ci possono arrivare con un aiuto, si dirà allora che la cosa è difficile; se invece non ci possono arrivare in nessun modo si dirà che è impossibile, come è impossibile per l'uomo volare. - Secondo, un fatto può superare le capacità di quei dati esseri non già in considerazione del loro ordine naturale, ma per qualche impedimento estraneo alle capacità stesse. Così salire non è contrario all'ordine naturale della potenza motrice dell'anima, poiché l'anima, per quanto dipende da essa, può muovere in qualsiasi direzione: ma ne è impedita dal peso del corpo; perciò è difficile per l'uomo salire. - Ora, volgersi alla suprema beatitudine è difficile per l'uomo, sia perché ciò supera le capacità della natura, sia perché trova un impedimento nella corruzione del corpo e nella infezione del peccato. Per l'angelo invece è difficile solo in quanto è un atto soprannaturale.

3. Ogni moto della volontà che si volge verso Dio può dirsi una conversione. C'è quindi una triplice conversione a Dio. La prima si compie mediante la dilezione perfetta della creatura già in possesso di Dio. Per questa conversione è necessaria la grazia consumata. - Un'altra conversione è quella con la quale si merita la beatitudine. Per questa si richiede la grazia abituale, che è il principio del merito. - La terza conversione è quella con la quale uno si prepara a ricevere la grazia. Per tale conversione non si richiede la grazia abituale, ma una mozione di Dio che attira l'anima a sé, come dice la Scrittura: "Convertiti a te, o Signore, e noi ritorneremo". È chiaro quindi che non vi si va all'infinito.

## ARTICOLO 3

### Se gli angeli siano stati creati in grazia

SEMBRA che gli angeli non siano stati creati in grazia. Infatti:

1. S. Agostino insegna che la natura angelica fu creata dapprima allo stato informe, e denominata cielo; in seguito ricevette la sua formazione e fu chiamata luce. Ma tale formazione avviene per mezzo della grazia. Dunque gli angeli non furono creati in grazia.
2. La grazia inclina la creatura ragionevole verso Dio. Se dunque gli angeli fossero stati creati in grazia, nessuno di loro si sarebbe allontanato da Dio.
3. La grazia sta tra la natura e la gloria. Ma gli angeli non furono creati beati. È chiaro quindi che neppure furono creati in grazia; ma prima furono creati nella loro semplice natura, in seguito conseguirono la grazia, e finalmente divennero beati.

IN CONTRARIO: S. Agostino si domanda: "Chi produsse negli angeli la buona volontà se non colui che li creò servendosi della propria volontà, cioè del casto amore col quale aderiscono a lui, creando perciò in essi la natura e largendole al tempo stesso la grazia?".

RISPONDO: Sebbene siano diverse le opinioni intorno al nostro quesito, dicendo alcuni "che gli angeli furono creati nella pura natura"; asserendo altri "che furono creati in grazia"; sembra tuttavia che si debba ritenere come più probabile e più conforme alla dottrina dei Santi che gli angeli furono creati in possesso della grazia abituale. Vediamo infatti che tutte le cose, le quali sono state prodotte dalla divina provvidenza in un processo di tempo con la cooperazione della creatura sotto l'influsso di Dio, furono prodotte inizialmente nelle loro ragioni seminali, come dice S. Agostino. Così furono create le piante, gli animali e altre cose simili. Ora, è evidente che la grazia abituale sta alla beatitudine, come la ragione seminale, nell'ordine di natura, sta agli effetti naturali; perciò S. Giovanni chiama la grazia seme di Dio. Perciò, come si afferma, seguendo S. Agostino, che dal primo istante della creazione gli esseri corporei ebbero in sé le ragioni seminali di tutti gli effetti di ordine naturale, così (si dirà) che gli angeli fin dall'inizio sono stati creati in grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Lo stato informe dell'angelo si può intendere in rapporto alla "formazione" della gloria: così inteso lo stato informe ha preceduto in ordine di tempo la "formazione". Oppure si può considerare in rapporto alla "formazione" della grazia: ma in tal senso lo stato informe precedette la "formazione", non in ordine di tempo, bensì in ordine di natura; come S. Agostino pensava della "formazione" dei corpi.
2. Ogni forma inclina il soggetto che la riceve, adattandosi alla natura di esso. Ora, la natura intellettuale esige che essa si porti liberamente verso gli oggetti del suo volere. Perciò l'inclinazione della grazia non determina una necessità; ma chi ha ricevuto la grazia può anche non servirsene, e peccare.
3. Seguendo l'ordine ontologico poniamo la grazia tra la natura e la gloria, però se consideriamo l'ordine cronologico (vediamo che) la gloria non doveva trovarsi per prima in una natura creata, poiché la gloria è il fine dell'operazione della natura aiutata dalla grazia. La grazia invece non è fine dell'operazione, poiché essa non si acquista con le opere; ma è principio del bene operare. Era perciò conveniente che agli angeli immediatamente con la natura fosse data la grazia.

## ARTICOLO 4

### Se gli angeli beati abbiano meritato la loro beatitudine

SEMBRA che gli angeli beati non abbiano meritato la loro beatitudine. Infatti:

1. Il merito proviene dalle difficoltà dell'atto meritorio. Ora, gli angeli non trovarono alcuna difficoltà a ben operare. Dunque l'azione buona non fu meritoria per essi.
2. Non si può meritare con le (sole) forze naturali. Ma per gli angeli era cosa naturale volgersi a Dio. Perciò con questo essi non meritavano la beatitudine.
3. Se gli angeli beati meritavano la beatitudine, o la meritavano prima di averla, o dopo. Ma non poterono meritarsela prima, poiché, come molti ritengono, prima non avevano la grazia, senza la quale non si dà merito. E neppure la meritavano dopo: poiché in tal caso anche adesso meriterebbero; e ciò è falso, perché allora gli angeli inferiori con i loro meriti potrebbero raggiungere il grado di quelli superiori, e non ci sarebbero più distinzioni stabili dei gradi di gloria; il che è inammissibile. Dunque gli angeli non meritavano la loro beatitudine.

IN CONTRARIO: Nella Scrittura si legge che nella Gerusalemme celeste "la misura dell'angelo" è come "la misura dell'uomo". Ora, l'uomo non può raggiungere la beatitudine senza meriti. Dunque neppure l'angelo.

RISPONDO: La perfetta beatitudine è naturale soltanto per Dio, per il quale essere ed essere beato sono la stessa cosa. Per tutte le creature invece esser beate non rientra nella propria natura, ma è il loro ultimo fine. Ora, ogni cosa raggiunge l'ultimo fine per mezzo della sua operazione. E questa operazione terminante al fine, o causa il fine, se questo non supera la virtù dell'atto compiuto per raggiungerlo, come la medicatura che ridona la sanità; oppure merita il fine, quando questo supera la virtù di colui che agisce per conseguirlo, e perciò si aspetta il fine come dono di un altro. Ora, la beatitudine ultima, come è chiaro da quanto si è detto, supera la natura angelica e quella umana. Rimane dunque che tanto l'uomo che l'angelo hanno dovuto meritare la loro beatitudine.

Ora, se gli angeli furono creati in grazia, senza la quale non ci può essere il merito, si può affermare senza difficoltà che essi hanno meritato la loro beatitudine. - Così pure se uno sostiene che l'hanno ricevuta in un modo o nell'altro prima della gloria.

Se invece gli angeli non ebbero la grazia prima di esser beati, si dovrà dire che essi ebbero la beatitudine senza meritarsela, come noi riceviamo la grazia. Ma ciò è contro la nozione di beatitudine, la quale presenta il carattere di fine, ed è premio della virtù, come insegna anche Aristotele. - Oppure bisognerà dire, come altri sostennero, che gli angeli meritano la beatitudine con gli atti che essi compiono nel ministero divino. Ma ciò sarebbe in contrasto con il concetto di merito: il merito infatti è la via che conduce al fine; ora, chi è già arrivato al termine non ha più ragione di muoversi. Per questo nessuno merita quello che già possiede. - Ovvero si dovrebbe arrivare a dire che lo stesso e identico atto della conversione a Dio, in quanto procede dal libero arbitrio, è meritorio, e in quanto raggiunge il fine è fruizione beata. Ma anche questo non è ammissibile. Il libero arbitrio infatti non è causa sufficiente del merito; perciò l'atto che procede dal libero arbitrio non è meritorio, se non in quanto è informato dalla grazia. Ora, non è possibile che esso sia informato al tempo stesso dalla grazia imperfetta, causa del merito, e dalla grazia consumata che è la causa della fruizione. Non è dunque possibile che gli angeli simultaneamente fruiscono Dio, e ne meritino la fruizione.

È meglio ritenere perciò che gli angeli ebbero la grazia prima di essere beati, e che per mezzo di essa meritavano la beatitudine.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La difficoltà a bene operare non proviene per gli angeli da contrarietà o da ostacoli delle loro facoltà naturali, ma dal solo fatto che l'opera buona (richiesta) supera le capacità della loro natura.
2. Gli angeli non meritano la beatitudine con una conversione naturale (a Dio), bensì con la conversione dovuta alla carità, che si opera per mezzo della grazia.
3. La risposta appare chiaramente da quanto si è detto.

#### ARTICOLO 5

##### **Se gli angeli abbiano raggiunto la beatitudine subito dopo il primo atto meritorio**

SEMBRA che gli angeli non abbiano raggiunto la beatitudine subito dopo il primo atto meritorio. Infatti:

1. Il bene operare è più difficile per l'uomo che per l'angelo. Ma l'uomo non viene premiato subito dopo il primo atto. Dunque neppure l'angelo.
2. Gli angeli all'inizio della loro creazione furono in grado di emettere subito un atto al primo istante: tanto più che gli stessi corpi cominciano a muoversi nell'istante stesso della loro creazione, e se il moto di un corpo potesse compiersi in un istante, come avviene per le operazioni dell'intelletto e della volontà, essi avrebbero (dato esecuzione a) il moto nel primo istante della loro produzione. Se quindi l'angelo con un solo moto della sua volontà meritò la beatitudine, egli la meritò nel primo istante della sua creazione. Perciò se la loro beatitudine non venne differita, gli angeli furono beati fin dal primo istante.
3. Tra cose molto distanti ci devono essere molti termini intermedi. Ma l'atto della beatitudine degli angeli è molto distante dalla condizione della loro natura, e il merito è termine intermedio tra queste due cose. Bisognò quindi che l'angelo raggiungesse la beatitudine attraverso molti termini intermedi.

IN CONTRARIO: L'anima umana e l'angelo sono destinati alla beatitudine alla stessa maniera, perciò ai Santi viene promessa l'uguaglianza con gli angeli. Ora, l'anima separata dal corpo, se ha meritato la beatitudine, la consegue subito, purché non vi sia altro impedimento. Così, per lo stesso motivo, anche l'angelo. Ma l'angelo col primo atto di carità ebbe subito il merito della beatitudine. Non essendovi dunque nell'angelo alcun impedimento, col primo atto meritorio egli raggiunse subito la beatitudine.

RISPONDO: L'angelo fu subito beato dopo il primo atto di carità, col quale meritò la beatitudine. La ragione di ciò sta nel fatto che la grazia perfeziona la natura secondo il modo di essere della natura stessa: come del resto ogni perfezione è ricevuta in un soggetto secondo la natura del soggetto medesimo. Ora, come si è già dimostrato, è proprio della natura angelica non già acquistare la perfezione naturale per mezzo di un procedimento discorsivo, bensì possederla subito in forza della propria natura. Ma l'angelo, come dice ordine alla perfezione naturale in forza della sua natura, così dice ordine alla gloria



in forza del merito. Per questo l'angelo dovette conseguire la beatitudine subito dopo il merito. - Ma il merito della beatitudine lo può acquistare con un unico atto non solo l'angelo, ma altresì l'uomo: poiché l'uomo merita la beatitudine con ciascun atto informato dalla carità. Ne consegue che l'angelo fu beato subito dopo il primo atto informato dalla carità.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uomo per natura non è ordinato come l'angelo ad acquistare subito l'ultima perfezione. Per questo all'uomo viene concessa, per meritare, una via più lunga che all'angelo.
2. L'angelo trascende il tempo degli esseri corporei: perciò i diversi istanti degli angeli sono dati soltanto dalla successione dei loro atti. Ma negli angeli non vi potevano essere ad un tempo l'atto meritorio della beatitudine, e l'atto della beatitudine stessa, che è la fruizione: poiché l'uno è atto della grazia non ancora perfetta e l'altro della grazia consumata. Ne segue perciò che bisogna ammettere (due) istanti diversi, uno in cui l'angelo meritò la beatitudine, un secondo in cui divenne beato.
3. È proprio della natura dell'angelo conseguire subito la perfezione cui è ordinato. Per questo non si richiede che un solo atto meritorio; il quale si può dire intermedio, in quanto l'angelo è ordinato alla beatitudine in forza di esso.

#### ARTICOLO 6

##### **Se gli angeli abbiano ricevuto la grazia e la gloria in proporzione delle loro doti naturali**

SEMBRA che gli angeli non abbiano ricevuto la grazia e la gloria in proporzione delle loro doti naturali. Infatti:

1. La grazia viene largita per pura volontà di Dio. Dunque anche la quantità della grazia dipende dalla volontà di Dio, e non dal grado delle doti naturali.
2. L'atto umano è più vicino alla grazia della natura, perché l'atto umano prepara alla grazia. Eppure la grazia non proviene "dalle opere", come dice S. Paolo. Dunque a più forte ragione la grazia negli angeli non può dipendere dal grado delle loro doti naturali.
3. L'uomo e l'angelo sono ordinati alla beatitudine e alla grazia nella stessa maniera. Ma all'uomo non viene conferita una grazia maggiore (o minore) in proporzione del grado delle sue perfezioni naturali. Dunque neppure all'angelo.

IN CONTRARIO: Dice il Maestro delle Sentenze: "Gli angeli che ricevettero nella creazione una natura più nobile e una sapienza più perspicace, furono anche arricchiti di maggiori doni di grazia".

RISPONDO: È cosa ragionevole (pensare) che agli angeli siano stati elargiti i doni di grazia e la perfezione della beatitudine in proporzione delle loro doti naturali. E possiamo servirci di due argomenti per dimostrarlo. Primo, partendo da Dio, il quale, per una disposizione della sua sapienza, stabilì diverse gerarchie nella natura angelica. Ora, come la natura angelica fu creata da Dio perché conseguisse la grazia e la gloria, così sembra evidente che i vari gradi della natura angelica siano ordinati ai diversi gradi della grazia e della gloria. Allo stesso modo farebbe un muratore il quale prepara le pietre destinate alla costruzione di una casa. Dal fatto stesso che egli dà ad alcune pietre una forma più bella ed elegante, si capisce che egli le ha destinate alle parti più decorose della casa. Analogamente, gli angeli i quali furono dotati da Dio di una natura più perfetta, furono anche deputati da lui a ricevere maggiori doni di grazia e una più grande beatitudine.

Secondo, si arriva alla stessa conclusione anche partendo dall'angelo. L'angelo infatti non è composto di nature diverse, cosicché l'inclinazione dell'una possa impedire o ritardare l'impulso dell'altra; come invece accade nell'uomo, in cui i movimenti della parte intellettuale vengono ritardati o impediti dalla parte sensitiva. Ora, la natura, quando non vi sia nulla che la rattenga o che l'ostacoli, si muove con tutta la sua virtù. È quindi ragionevole pensare che gli angeli, i quali ebbero una natura più perfetta, si siano rivolti a Dio con maggiore forza ed efficacia. Ciò del resto avviene anche tra gli uomini, ai quali viene concessa una grazia maggiore (o minore) secondo l'intensità della loro conversione a Dio. Dunque gli angeli dotati di una natura più perfetta devono aver ricevuto un grado maggiore di grazia e di gloria.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come la grazia dipende dalla pura volontà di Dio, così anche la natura dell'angelo. E come la volontà di Dio ne preordinò la natura alla grazia, così pure preordinò i gradi della natura ai vari gradi della grazia.
2. Gli atti della creatura ragionevole dipendono da essa; invece la natura dipende immediatamente da Dio. Perciò è più giusto pensare che la grazia, piuttosto che secondo le opere, sia stata concessa secondo i gradi della natura.
3. Altra è la diversità delle doti naturali negli angeli, i quali si differenziano tra loro specificamente, altra è la diversità tra gli uomini, i quali si distinguono

solo numericamente. Infatti la differenza di specie è in vista del fine, mentre la differenza numerica proviene dalla materia. - Inoltre nell'uomo c'è qualche cosa che può ritardare o impedire il moto della natura intellettuale, non così negli angeli. - Quindi l'argomento non vale ugualmente per le due nature.

## ARTICOLO 7

### **Se rimangono negli angeli beati la cognizione e la dilezione naturale**

SEMBRA che negli angeli beati non rimangano la cognizione e la dilezione naturale. Infatti:

1. La Scrittura afferma: "Quando venga ciò che è perfetto, il parzialmente finirà". Ora, la dilezione e la cognizione naturale sono imperfette rispetto alla dilezione e alla scienza beatifica. Dunque con la beatitudine cessa la cognizione e la dilezione naturale.
2. Dove basta una cosa sola, una seconda è superflua. Ma negli angeli bastano la cognizione e la dilezione propria dello stato di gloria. Dunque sarebbero superflue per essi la cognizione e la dilezione naturale.
3. Una stessa potenza non può avere simultaneamente due atti, come una linea non può essere terminata nello stesso verso da due punti. Ora gli angeli hanno sempre l'atto della cognizione e della dilezione beatifica: la beatitudine infatti, come insegna il Filosofo, non consiste nell'abito, bensì nell'atto. Dunque negli angeli non ci potranno mai essere la cognizione e la dilezione naturale.

IN CONTRARIO: Fino a che permane una natura, deve perdurare anche la sua operazione. Ora, la beatitudine non distrugge la natura, essendone il coronamento. Dunque non distrugge la cognizione e la dilezione naturale.

RISPONDO: Negli angeli beati rimangono la cognizione e la dilezione naturale. Le operazioni infatti hanno tra di loro gli stessi rapporti che intercorrono tra i loro principi. Ora, è chiaro che la natura sta alla beatitudine, come un elemento precedente sta a quello susseguente: poiché la beatitudine viene ad aggiungersi alla natura. Ma l'elemento presupposto non può mancare in ciò che lo presuppone. Perciò la natura non può essere assente nella beatitudine. E quindi assieme agli atti della beatitudine devono esserci anche quelli della natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Una perfezione che sopravviene toglie (soltanto) l'imperfezione che è ad essa contraria. Ora, l'imperfezione della natura non si oppone alla beatitudine, ma le fa da sostrato: a quel modo che l'imperfezione della potenza fa da sostrato alla perfezione della forma, senza che la potenza sia perciò eliminata dalla forma, ma viene eliminata la privazione che è l'opposto della forma. - Parimenti, l'imperfezione della cognizione naturale non si oppone alla perfezione della scienza beatifica: niente infatti impedisce che una cosa si possa conoscere per vie diverse; p. es., si può arrivare a conoscere simultaneamente una cosa con una ragione probabile e con una apodittica. Allo stesso modo un angelo può conoscere Dio nell'essenza di Dio con la visione beatifica, e può conoscerlo per mezzo della propria essenza, come avviene nella cognizione naturale.
2. Tutte le cose che appartengono alla beatitudine sono per se stesse sufficienti. Ma le perfezioni della beatitudine poggiano sulle perfezioni di natura: poiché nessuna beatitudine, all'infuori di quella increata, è per se stessa sussistente.
3. Due operazioni non possono trovarsi simultaneamente in una potenza, se l'una non è ordinata all'altra. Ma la cognizione e la dilezione naturale sono ordinate alla cognizione e alla dilezione della gloria. Niente perciò impedisce che ci siano simultaneamente nell'angelo tanto la scienza e la dilezione naturale, che la scienza e la dilezione della gloria.

## ARTICOLO 8

### **Se l'angelo beato possa peccare**

SEMBRA che l'angelo beato possa peccare. Infatti:

1. La beatitudine, come si è detto, non distrugge la natura. Ma avere la possibilità di mancare rientra nel concetto stesso di creatura. Dunque l'angelo beato può peccare.
2. Come insegna il Filosofo, le potenze razionali hanno la capacità di volgersi verso oggetti tra loro contrari. Ora, la volontà dell'angelo beato non cessa di essere razionale. Quindi può volgersi al bene e al male.
3. La facoltà di scegliere il bene o il male dipende dal libero arbitrio. Ma il libero arbitrio non viene menomato negli angeli beati. Dunque essi possono peccare.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma che "negli angeli santi" non v'è una natura che possa peccare. Dunque gli angeli santi non possono peccare.

RISPONDO: Gli angeli beati non possono peccare. La ragione di ciò sta nel fatto che la loro beatitudine consiste nel vedere Dio nella di lui essenza. Ora, l'essenza di Dio è l'essenza stessa della bontà. Quindi l'angelo che vede Dio, rispetto a lui è nella stessa condizione, in cui si trova chiunque altro rispetto alla ragione comune di bene, senza tale visione. Ma è impossibile che uno voglia o che faccia qualsiasi cosa senza mirare al bene; o che voglia fuggire il bene, proprio perché bene. Perciò l'angelo beato niente può volere o compiere senza mirare a Dio. Ma chi vuole ed agisce in tal modo non può peccare. Dunque in nessuna maniera l'angelo beato può peccare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il bene creato, considerato in se stesso, può venir meno. Ma in seguito al suo congiungimento perfetto con il bene increato, cosa che avviene nella beatitudine, diventa impeccabile, per la ragione che si è detto.

2. Le potenze razionali possono volgersi verso oggetti tra loro contrari, se si tratta di cose cui non sono ordinate per natura: ma se si tratta di cose cui sono naturalmente ordinate non possono volgersi verso oggetti tra di loro contrari. L'intelletto infatti non può non assentire ai primi principi conosciuti naturalmente; così pure la volontà non può non aderire al bene in quanto bene, poiché essa ha naturalmente il bene per oggetto proprio. Perciò la volontà degli angeli rispetto a molte cose può volgersi in direzioni opposte tra loro. Ma rispetto a Dio, nel quale gli angeli vedono l'essenza stessa della bontà, non possono volgersi in direzioni opposte, ma qualunque cosa essi scelgano, mirano però sempre verso di lui. E questo avviene senza peccato.

3. Il libero arbitrio, rispetto alla scelta delle cose ordinate ad un fine, si comporta come l'intelletto rispetto alla conclusione (di un ragionamento). Ora, è chiaro che la facoltà di ricavare certe conclusioni, partendo da determinati principi, deriva dalla perfezione dell'intelletto: mentre invece dedurre delle conclusioni violando l'ordine dei principi, deriva da una deficienza dell'intelletto stesso. Perciò il poter scegliere cose diverse senza perdere di vista il fine, deriva dalla perfezione del libero arbitrio; ma scegliere qualche cosa perdendo di vista il fine col peccato, deriva da una deficienza della libertà. C'è quindi una maggiore libertà negli angeli i quali non possono peccare, che non in noi che possiamo peccare.

## ARTICOLO 9

### **Se gli angeli beati possano accrescere la loro beatitudine**

SEMBRA che gli angeli beati possano accrescere la loro beatitudine. Infatti:

1. La carità è il principio del merito. Ma negli angeli c'è una carità perfetta. Dunque gli angeli beati possono meritare. Ora, se cresce il merito cresce pure il premio della beatitudine. Dunque gli angeli beati possono accrescere la loro beatitudine.

2. S. Agostino insegna che Dio "si serve di noi per la sua bontà, e per il nostro vantaggio". Lo stesso vale per gli angeli, di cui si serve nel ministero spirituale; poiché, come dice S. Paolo, essi sono "spiriti a servizio (di Dio), inviati a cagione di quelli che devono ricevere l'eredità della salvezza". Ora, ciò non tornerebbe a loro vantaggio, se col loro ministero non meritassero né potessero progredire nella beatitudine. Rimane perciò stabilito che gli angeli beati possono meritare e accrescere la loro beatitudine.

3. Se colui che non è al culmine della perfezione non può progredire, ciò si deve ascrivere a una sua imperfezione. Ora, gli angeli non sono al culmine della perfezione, se quindi non possono progredire, è chiaro che in essi ci deve essere imperfezione e difetto. Questo però non è ammissibile.

IN CONTRARIO: Il meritare e il progredire sono propri dello stato di viatori. Ora, gli angeli non sono viatori, bensì comprensori. Dunque gli angeli beati non possono meritare, né possono accrescere la loro beatitudine.

RISPONDO: In ogni moto l'intenzione del movente mira a un termine determinato, verso il quale intende di condurre il soggetto che viene mosso: l'intenzione infatti riguarda sempre un fine, e (tra i fini) non si può andare all'infinito. Ora, si è già visto che la creatura ragionevole, non potendo con la propria virtù conseguire la sua beatitudine, che consiste nella visione di Dio, deve essere mossa da Dio al conseguimento di questa beatitudine. Bisogna quindi che sia ben determinato il termine, cui la creatura ragionevole deve essere diretta come a suo ultimo fine. Questo termine nella visione di Dio non può essere l'oggetto stesso della visione: poiché la somma verità è vista da ciascun beato in grado diverso. - Invece, quanto al modo della visione, l'intenzione di colui che conduce al fine prestabilisce termini diversi. Non è possibile, infatti, che la creatura ragionevole, come è elevata alla visione della suprema essenza, così pure sia elevata a quella visione perfettissima che è la comprensione (di Dio). Tale modo di conoscere, com'è evidente da quanto si disse, non può competere che a Dio. Ora, poiché per comprendere Dio ci vuole una capacità infinita, mentre le capacità conoscitive delle creature non possono essere che finite, e poiché tra qualsiasi cosa finita e l'infinito ci sono infiniti termini intermedi, ne segue che per le creature ragionevoli ci sono infiniti modi di conoscere Dio, con maggiore o minore chiarezza. E, come la beatitudine consiste nella visione stessa di Dio, così il grado di beatitudine consiste in un determinato grado di attitudine alla visione.

Perciò Dio non solo conduce la creatura ragionevole al fine della beatitudine, ma le fa anche raggiungere il grado di beatitudine stabilito dalla divina predestinazione. Una volta quindi raggiunto quel grado, la creatura non può conseguire un grado più elevato.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il merito è proprio di chi viene mosso verso il fine. Ora, la creatura ragionevole viene mossa verso il fine non in maniera puramente passiva, ma mediante le sue operazioni. Se il fine è proporzionato alle proprie forze, la creatura ragionevole raggiunge il fine con la sua operazione; così l'uomo studiando acquista la scienza. Se invece il raggiungimento del fine non è in suo potere ma lo aspetta da altri, con la sua operazione (l'essere ragionevole) merita il fine. Ma se uno ha già raggiunto l'ultimo termine, si dirà che è già stato mosso al fine, e non già che si muove ancora. Perciò meritare è proprio della carità imperfetta dello stato di viatori; la carità perfetta invece non merita più, bensì fruisce del premio. Allo stesso modo, negli abiti acquisiti le azioni che precedono l'abito servono ad acquistare l'abito stesso; mentre quelle derivanti dall'abito acquisito sono azioni perfette che si compiono con diletto. Sicché l'atto della carità perfetta non ha ragione di merito, ma è piuttosto un complemento del premio.

2. Una cosa può dirsi vantaggiosa in due maniere. Primo, come mezzo per raggiungere il fine: così si dice utile il merito (che porta) alla beatitudine. Secondo, come può dirsi vantaggiosa la parte rispetto al tutto, la parte, p. es., rispetto alla casa. Il ministero angelico è utile agli angeli beati in questa maniera, poiché questo fa parte della loro beatitudine: infatti, diffondere negli altri la perfezione posseduta è proprio dell'essere perfetto, in quanto perfetto.

3. Sebbene l'angelo non abbia raggiunto il sommo grado di beatitudine in senso assoluto, pure si trova al culmine della beatitudine, relativamente a quel grado che a lui è stato fissato dalla divina predestinazione.

Tuttavia può crescere la gioia degli angeli per la salvezza di quelli che si salvano con l'aiuto del loro ministero, conforme al detto evangelico: "Gli angeli gioiscono per un peccatore che faccia penitenza". Questa gioia fa parte del premio accidentale, il quale può accrescersi fino al giorno del giudizio. Perciò alcuni dicono che essi possono addirittura meritare tutto ciò che appartiene al gaudio accidentale. - Ma è più giusto dire che nessun beato può meritare in qualsiasi modo, eccetto il caso che sia al tempo stesso viatore e comprensore, come Cristo, il quale fu il solo ad essere insieme viatore e comprensore. Infatti più che meritare quella gioia, gli angeli l'acquistano in virtù della beatitudine.

## Pars Prima Quaestio 063

Questione 63

Questione 63

### La depravazione degli angeli

Passiamo ora a considerare come gli angeli siano incorsi nel male. Primo, quanto alla depravazione della colpa; secondo, quanto alla pena.

Intorno al primo argomento si pongono nove quesiti: 1. Se negli angeli possa esserci il male colpa; 2. Quali peccati possano commettere gli angeli; 3. Che cosa abbia desiderato l'angelo nel suo peccato; 4. Ammesso che alcuni angeli sono diventati cattivi per un peccato della loro volontà, se ci siano però degli angeli cattivi per natura; 5. Supposto che ciò non sia possibile, se qualche angelo abbia potuto essere cattivo nel primo istante della sua creazione, per un atto della propria volontà; 6. Ammesso che ciò non sia vero, se sia trascorso qualche tempo tra la creazione e la caduta; 7. Se il più eccelso dei prevaricatori sia stato il più nobile di tutti gli angeli; 8. Se il peccato del primo angelo abbia indotto gli altri a peccare; 9. Se i prevaricatori siano stati tanti quanti furono quelli rimasti fedeli.

#### ARTICOLO 1

##### Se negli angeli possa esserci il male colpa

SEMBRA che negli angeli non ci possa essere il male colpa. Infatti:

1. Come dice Aristotele, il male si trova soltanto nelle cose che sono in potenza, poiché il soggetto della privazione è l'ente in potenza. Ma gli angeli, essendo forme sussistenti, non sono in potenza. Dunque in essi non ci può essere il male.
2. Gli angeli sono più nobili dei corpi celesti. Ora, nei corpi celesti, come asseriscono i filosofi, non ci può essere il male. Dunque neppure negli angeli.
3. Un essere conserva sempre quello che gli è naturale. Ora, per gli angeli è naturale esser mossi ad amare Dio. Perciò tale moto non può venire a mancare in essi. Ma se amano Dio non possono peccare. Dunque gli angeli non possono peccare.
4. L'atto della volontà non si volge che al bene (vero), o al bene apparente. Ma per gli angeli non può esserci un bene apparente che non sia vero bene; poiché in essi l'errore, o non esiste assolutamente, o per lo meno non può precedere la colpa. Perciò gli angeli non possono volere se non quello che è vero bene. Ora, nessuno pecca nel volere il vero bene. Dunque l'angelo nell'esercizio della sua volontà non può peccare.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Negli angeli suoi trova manchevolezza".

RISPONDO: L'angelo, come ogni altra creatura ragionevole, se si considera la sola sua natura, ha la possibilità di peccare: e se una creatura qualsiasi è impeccabile, lo deve a un dono della grazia, non già alla sua natura. La ragione sta nel fatto che peccare significa precisamente deviare dalla rettitudine che l'atto deve avere. E ciò vale sia che si consideri il peccato nell'ordine naturale, come nel campo della morale o dell'arte. L'unico atto che non può deviare dalla rettitudine è quello che ha per norma la stessa virtù dell'agente. Se infatti la mano dell'artefice fosse la regola stessa dell'incisione, l'artefice inciderebbe il legno sempre a regola d'arte: ma se l'esattezza dell'incisione proviene da una norma da lui distinta, la sua incisione potrà sempre essere giusta o sbagliata. Ora, la sola volontà divina è norma del proprio atto, perché essa non è ordinata a un fine superiore. Invece la volontà di qualsiasi creatura non ha la rettitudine insita nel proprio atto, ma ha come regola la volontà divina, che ha per oggetto l'ultimo fine: a quel modo che la volontà dell'inferiore deve essere regolata da quella del superiore, come la volontà del soldato deve regolarsi su quella del comandante dell'esercito. Perciò solo nella volontà divina non può esserci il peccato; mentre può verificarsi in ogni volontà creata, stando alla condizione propria della sua natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli angeli non sono in potenza rispetto al loro essere sostanziale. Sono tuttavia in potenza quanto alla loro facoltà intellettuale, perché possono volgersi a questa o a quell'altra cosa. **Di qui appunto può derivare in essi il peccato.**
2. I corpi celesti hanno soltanto l'operazione naturale. Perciò, come nella loro natura non vi può essere quel male che è la corruzione, così nella loro operazione naturale non ci può essere quel male che è il disordine. Ma negli angeli, oltre l'operazione naturale, c'è anche l'atto del libero arbitrio; e questo rende possibile il male.

3. È naturale per l'angelo volgersi con un moto di dilezione verso Dio, quale causa del suo essere naturale. Ma volgersi a Dio, in quanto questi è l'oggetto della beatitudine soprannaturale, non può avere altro principio che la carità, da cui l'angelo poteva allontanarsi col peccato.

4. Nell'atto del libero arbitrio ci può essere il peccato in due maniere. Primo, volendo direttamente un male: come quando un uomo pecca eleggendo l'adulterio, che in se stesso è un male. Tale peccato procede sempre da una certa ignoranza o errore: altrimenti non si sceglierebbe come bene ciò che in realtà è un male. L'adultero infatti, spinto dalle passioni o dalle abitudini, erra nel suo giudizio particolare, scegliendo il piacere dell'atto disordinato, come se al presente fosse un bene da farsi; anche se nel giudicare la cosa in astratto non cada in errore, ma ne abbia una valutazione giusta. Ora, gli angeli non possono peccare in questo modo, perché in essi non ci sono le passioni che annebbiano la ragione o l'intelletto, come è evidente da quanto si è già dimostrato; e neppure ci poteva essere in essi precedentemente al primo peccato un abito che li inclinasse alla colpa. - Secondo, si può peccare in altro modo col libero arbitrio, scegliendo una cosa che in sé è buona, ma desiderandola senza seguire l'ordine stabilito dalla retta regola o misura: cosicché la deficienza peccaminosa non deriva dalla cosa scelta, ma dal modo della scelta, la quale non è fatta nel debito ordine; come se uno volesse pregare, ma senza curarsi dell'ordine stabilito dalla Chiesa. Ora, tale peccato non suppone l'ignoranza, ma soltanto una mancanza di considerazione di quelle cose che andrebbero considerate. L'angelo peccò in questa (seconda) maniera, volgendosi col libero arbitrio al proprio bene, senza rispettare la regola stabilita dalla divina volontà.

## ARTICOLO 2

### Se negli angeli ci possano essere soltanto i peccati di superbia e d'invidia

SEMBRA che negli angeli ci possano essere (altri peccati e) non i soli peccati di superbia e d'invidia. Infatti:

1. Chi prende gusto a un peccato può cadere in questo peccato. Ora, i demoni, come dice S. Agostino, prendono gusto alle oscenità dei peccati carnali. Dunque nei demoni ci possono essere anche i peccati carnali.
2. Come la superbia e l'invidia, anche l'accidia, l'avarizia e l'ira sono peccati spirituali. Ora, lo spirito può commettere peccati spirituali, come la carne quelli carnali. Dunque negli angeli possono esserci non soltanto la superbia e l'invidia, ma anche l'accidia e l'avarizia.
3. Secondo il pensiero di S. Gregorio, come dalla superbia nascono molti vizi, così pure dall'invidia. Ma una volta posta la causa si ha pure l'effetto. Se quindi negli angeli ci possono essere la superbia e l'invidia, per la stessa ragione ci possono essere anche altri vizi.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino: "il diavolo non è un lussurioso, né un ubriacone, né altre cose simili: è invece superbo e invidioso".

RISPONDO: Un peccato può trovarsi in una persona in due maniere: quanto al reato, e quanto al compiacimento. Quanto al reato vengono a trovarsi nei demoni tutti i peccati: perché quando essi inducono gli uomini a commettere i vari peccati, ne contraggono il reato. - Quanto al compiacimento invece ci possono essere negli angeli soltanto quei peccati, dei quali può compiacersi una creatura spirituale. Ora, una creatura spirituale non si compiace dei beni materiali, ma di quei beni che possono trovarsi negli esseri spirituali. Ogni essere infatti si compiace soltanto di ciò che in qualche modo può concordare con esso. Ora, i beni spirituali non possono dar luogo al peccato per il fatto che uno li desidera, bensì perché li desidera in modo non conforme alla regola di colui che gli è superiore. Ma non assoggettarsi come di dovere a chi è superiore è un peccato di superbia. Dunque il primo peccato dell'angelo non può essere che la superbia.

Però in seguito ha potuto esserci anche l'invidia. Infatti, per la stessa ragione per cui l'affetto è portato a desiderare una cosa, viene spinto ad opporsi al suo contrario. Così l'invidioso prova dispiacere per il bene altrui, perché lo giudica un impedimento al bene proprio. Ora, il bene altrui non poteva essere ritenuto un impedimento al bene desiderato dall'angelo cattivo, se non in quanto l'angelo cattivo desiderava un'eccellenza del tutto singolare, la quale viene a cessare ove ci sia un altro dotato della medesima eccellenza. Perciò, nell'angelo prevaricatore, al peccato di superbia tenne dietro il peccato d'invidia, poiché egli provò dispiacere del bene concesso all'uomo; ed anche dell'eccellenza divina, in quanto Dio si serve di lui per la sua gloria, proprio contro la volontà del diavolo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I demoni non prendono gusto alle oscenità dei peccati carnali nel senso che essi ripongono la loro compiacenza in detti peccati; ma questo loro diletto è originato soltanto dall'invidia, che li spinge a godere di tutti i peccati degli uomini, perché essi impediscono il bene dell'umanità.
2. L'avarizia, in quanto è un peccato specifico, è il desiderio smodato delle cose temporali, valutabili in denaro, e che servono per gli usi della vita umana: ora, gli angeli non ripongono la loro compiacenza in queste cose, come non la ripongono nei piaceri carnali. Perciò l'avarizia propriamente detta non può trovarsi negli angeli. Se invece per avarizia si vuole intendere ogni desiderio smodato di possedere un bene creato qualsiasi, allora l'avarizia è inclusa nella superbia già riscontrata nei demoni. - L'ira invece, come la concupiscenza, è legata a una passione. Perciò non si può attribuire ai demoni che in senso metaforico. - L'accidia poi è una certa tristezza che rende l'uomo tardo a compiere gli esercizi dello spirito, a causa della fatica del corpo, la quale non può esserci nei demoni. - È perciò evidente che la superbia e l'invidia sono i soli peccati puramente spirituali che possano trovarsi nei demoni. Per invidia però non si deve intendere la passione, ma soltanto la volontà contraria al bene altrui.

3. Nell'invidia e nella superbia che riscontriamo nei demoni sono inclusi tutti gli altri peccati, che da esse derivano.

### ARTICOLO 3

#### Se il demonio abbia desiderato di essere come Dio

SEMBRA che il demonio non abbia desiderato di essere come Dio. Infatti:

1. Ciò che non è oggetto di cognizione non è neppure oggetto di appetizione, perché è sempre il bene conosciuto che muove l'appetito, sia sensitivo che razionale o intellettuale (e soltanto in questi appetiti ci può essere il peccato). Ma l'affermazione che una creatura possa diventare uguale a Dio non può essere oggetto di nessuna forma di conoscenza, poiché implica questa contraddizione: il finito sarebbe necessariamente infinito, se fosse uguale all'infinito. Dunque l'angelo non poteva desiderare di essere come Dio.

2. Il fine naturale si può desiderare senza peccato. Ora, la somiglianza con Dio è il fine a cui tende naturalmente ogni creatura. Se quindi l'angelo desiderò di essere come Dio, non per una vera uguaglianza, ma per una certa somiglianza, non si vede come in questo abbia peccato.

3. L'angelo nella sua creazione ha ricevuto una sapienza maggiore di quella dell'uomo. Ora, nessun uomo, a meno che non sia del tutto pazzo, può deliberare di essere uguale, non dico a Dio, ma neanche a un angelo; poiché la libera scelta non ha di mira che le cose possibili, intorno alle quali verte il consiglio. A più forte ragione non poteva peccare l'angelo, desiderando di essere come Dio.

IN CONTRARIO: Isaia pone sulla bocca del demonio queste parole: "Salirò al cielo, e sarò simile all'Altissimo". - E S. Agostino insegna che il demonio, tronfio della sua grandezza, "volle essere chiamato Dio".

RISPONDO: L'angelo peccò, senza dubbio, perché desiderò di essere come Dio. Ma questo si può intendere in due maniere: primo, di una (vera) uguaglianza; secondo, di una (qualsiasi) somiglianza. (L'angelo) non poté certo desiderare di essere come Dio nella prima maniera: poiché con la sua intelligenza naturale capiva che questa era una cosa assurda; tanto più che in lui il primo atto peccaminoso non era stato preceduto, come talora accade per noi uomini, da un abito o da una passione, la quale, offuscandone le potenze conoscitive, avrebbe potuto far sì che egli nel suo giudizio particolare scegliesse una cosa impossibile. - Ma anche ammettendo che la cosa fosse possibile, sarebbe tuttavia contraria al desiderio naturale. C'è infatti in ogni cosa la tendenza naturale a conservare il proprio essere: ora, questo essere non si conserverebbe se venisse trasformato in un'altra natura. Perciò nessuna realtà posta in un grado naturale più basso può desiderare il grado della natura superiore. L'asino, p. es., non desidera di essere un cavallo: poiché se fosse trasformato nel grado della natura superiore non esisterebbe più. Ma qui abbiamo un inganno della nostra immaginazione; dal momento infatti che l'uomo desidera di occupare nella natura un grado superiore al suo, rispetto a certe perfezioni accidentali, le quali possono essere accresciute senza la scomparsa del soggetto, si pensa che l'uomo possa desiderare un grado naturale più alto, al quale non potrebbe giungere che cessando di esistere. Ora, è chiaro che Dio è superiore all'angelo non per delle perfezioni accidentali, ma per un diverso grado di natura: anzi, anche tra gli angeli uno è superiore all'altro in questa maniera. È perciò impossibile non solo che un angelo desideri di essere uguale a Dio, ma persino di essere uguale a un angelo superiore.

Il desiderio poi di essere come Dio per una (qualsiasi) somiglianza può nascere in due modi. Primo, rispetto a quelle perfezioni nelle quali si è chiamati a somigliare con Dio. E allora, se uno desidera di essere simile a Dio in questa maniera non pecca, purché cerchi di raggiungere questa somiglianza secondo il debito ordine, cioè dipendentemente da Dio. Peccerebbe invece chi desiderasse, sia pure entro i limiti del giusto, di essere simile a Dio, ma volesse avere questa somiglianza con le proprie forze e non dalla virtù di Dio. - Secondo, uno può desiderare di essere simile a Dio rispetto a una perfezione in cui non è ammessa tale somiglianza; se uno, p. es., desiderasse di creare il cielo e la terra, che è un'operazione esclusiva di Dio, in questo suo desiderio ci sarebbe il peccato. Ora, il diavolo desiderò di essere come Dio in questa maniera. Non desiderò invece di essere simile a lui nell'autonomia assoluta da qualsiasi altro: poiché (anche) in questo caso egli avrebbe desiderato la negazione del proprio essere. Infatti nessuna creatura può esistere se non in quanto ha il suo essere dipendentemente da Dio, da cui le viene partecipato. Desiderò invece di essere simile a Dio, in quanto desiderò come fine ultimo quella beatitudine, a cui poteva giungere con le proprie forze naturali, distogliendo il suo desiderio dalla beatitudine soprannaturale, che si ottiene mediante la grazia di Dio. - Oppure, se desiderò come suo ultimo fine la somiglianza che proviene dalla grazia, la volle ottenere con le forze della propria natura, non già, conforme alla disposizione divina, mediante l'aiuto di Dio. Questa soluzione si accorda all'opinione di S. Anselmo, il quale dice che il diavolo desiderò quello a cui sarebbe giunto se non fosse caduto. Le due sentenze in qualche modo dicono la stessa cosa: poiché in ambedue i casi il diavolo desiderò di conseguire con le proprie forze la beatitudine ultima, il che è proprio di Dio.

Inoltre, poiché chi vale di per se stesso è principio e causa di ciò che ha consistenza in forza di un'altra realtà, da questo primo desiderio del diavolo ne seguì (il secondo, che è) quello di avere preminenza e dominio sulle altre cose. Ed anche in questo volle con volontà perversa farsi simile a Dio.

Con ciò è evidente la risposta da darsi a tutte le difficoltà.

### ARTICOLO 4

#### Se alcuni demoni siano cattivi per natura

SEMBRA che alcuni demoni siano cattivi per natura. Infatti:

1. Dice Porfirio, riportato da S. Agostino, che "c'è un genere di demoni fallaci per natura, simulatori di Dio e delle anime dei defunti". Ma essere fallace significa essere cattivo. Dunque alcuni demoni sono per natura cattivi.
2. Gli angeli sono stati creati da Dio allo stesso modo che gli uomini. Ora, alcuni uomini sono naturalmente cattivi, dei quali si legge nella Scrittura: "Era naturale la loro malvagità". Dunque anche certi angeli possono essere naturalmente cattivi.
3. Certi animali irragionevoli hanno una malvagità naturale; la volpe, p. es., è naturalmente subdola, e il lupo è naturalmente rapace. Eppure sono creature di Dio. Dunque anche i demoni, pur essendo creature di Dio, possono essere naturalmente cattivi.

IN CONTRARIO: Dionigi insegna che "i demoni non sono cattivi per natura".

RISPONDO: Ogni cosa che esiste, in quanto esiste ed ha una determinata natura, tende naturalmente al bene, essendo stata prodotta da una causa buona: poiché l'effetto prova sempre inclinazione verso la propria causa. Ora, può accadere a un bene particolare di trovarsi connesso a un male; al fuoco, p. es., è connesso il male di essere distruttivo delle altre cose: ma al bene universale nessun male può essere connesso. Se quindi vi è un essere la cui natura è ordinata a un bene particolare, esso può tendere naturalmente a un male, però solo indirettamente (per accidens), perché non tende al male in quanto male, ma in quanto connesso con un bene. Se invece abbiamo un essere, la cui natura è ordinata a un bene sotto la ragione universale di bene, quest'essere non può tendere naturalmente a un male. Ora, è chiaro che ogni natura intellettuale è ordinata al bene universale, che essa può conoscere e che è l'oggetto della sua volontà. E siccome i demoni sono sostanze intellettive, in nessun modo possono avere un'inclinazione naturale a un male qualsiasi. Perciò non possono essere naturalmente cattivi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino nel passo citato rimprovera Porfirio di aver affermato che i demoni sono fallaci per natura, e asserisce che essi sono fallaci non per natura, ma perché lo vogliono. - Porfirio riteneva che i demoni sono fallaci per natura, perché pensava che essi fossero animali dotati di una natura sensitiva. Ora, la natura sensitiva è ordinata ad un bene particolare, cui può essere connesso un male. E sotto questo aspetto avrebbero avuto un'inclinazione naturale verso il male; ma sempre indirettamente, in quanto cioè il male è legato a un bene.
2. La malvagità di alcuni uomini è detta naturale non per una cattiva inclinazione della loro natura intellettuale, ma a causa dell'abitudine che è una seconda natura; oppure per la cattiva inclinazione della natura sensitiva verso una passione disordinata. Perciò si dice che alcuni sono naturalmente iracondi o sensuali.
3. Gli animali bruti per la loro natura sensitiva hanno un'inclinazione naturale verso determinati beni particolari, cui sono connessi dei mali; la volpe, p. es., è portata a cercare il vitto con sagacia, alla quale è connessa l'astuzia. Perciò essere astuta per la volpe non è un male, essendo per essa una dote naturale. Così pure, al dire di Dionigi, non è un male per il cane l'essere rabbioso.

## ARTICOLO 5

### **Se il demonio sia stato cattivo nel primo istante della sua creazione per una colpa dovuta alla sua volontà**

SEMBRA che il demonio sia stato cattivo nel primo istante della sua creazione per una colpa dovuta alla sua volontà. Infatti:

1. Si legge nel Vangelo: "Egli fu omicida fin da principio".
2. Stando a S. Agostino, lo stato informe della creatura ha preceduto la sua formazione non in ordine di tempo, ma di dipendenza causale. Sotto il nome di cielo, che leggiamo essere stato creato per primo, si dovrebbe intendere, come egli dice, la natura angelica informe; e l'espressione, "Sia fatta la luce, e la luce fu fatta", significherebbe la formazione della natura angelica mediante la sua conversione al Verbo: quindi la natura angelica nel medesimo istante fu creata e divenne luce. Ma appena essa divenne luce fu anche distinta dalle tenebre, le quali stanno a significare gli angeli in peccato. Dunque nel primo istante della loro creazione alcuni angeli divennero beati e altri peccarono.
3. Il peccato è il contrapposto del merito. Ma nel primo istante della sua creazione una natura dotata d'intelligenza può meritare: così fu per l'anima di Cristo e anche per gli stessi angeli buoni. Dunque i demoni poterono anch'essi peccare nel primo istante della loro creazione.
4. La natura angelica ha una virtù maggiore degli esseri corporei. Ora, i corpi nel primo istante della loro creazione incominciarono ad avere le proprie operazioni; il fuoco infatti dal primo istante che è generato comincia a muoversi verso l'alto. Perciò anche l'angelo fu in grado di operare nel primo istante della sua creazione. E fece necessariamente un'operazione buona o cattiva. Se fece un atto buono, essendo in grazia, meritò con esso la beatitudine. E poiché negli angeli, come già si è detto, al merito segue subito il premio, essi sarebbero stati subito beati e non avrebbero mai peccato: il che è falso. Rimane perciò stabilito che essi peccarono nel primo istante, non avendo allora agito rettamente.



IN CONTRARIO: Nella Genesi si legge: "E vide Dio tutte le opere che aveva fatto, ed erano grandemente buone". Ma tra queste cose vi erano anche i demoni. **Dunque anche i demoni un tempo furono buoni.**

RISPONDO: Alcuni ritennero che i demoni furono cattivi fin dal primo istante della loro creazione, non già per natura, ma **per un atto dovuto alla loro volontà: poiché il diavolo "dal momento che fu creato ricusò la giustizia. Chi segue questa sentenza"**, dice S. Agostino "dissent da quegli eretici, cioè dai Manichei, i quali affermano che il diavolo ha la natura del male". - Ma siccome questa opinione è in contrasto con la Scrittura (in Isaia infatti sono rivolte al principe di Babilonia, figura del diavolo, queste parole: "**Come sei caduto dal cielo, o Lucifero, che nascevi all'aurora?**"; e in Ezechiele vien detto al diavolo, rappresentato dalla persona del re di Tiro: "Eri nelle delizie del paradiso di Dio"), per tale ragione fu giustamente proscritta dai maestri come erronea.

Altri perciò hanno detto che gli angeli potevano peccare nel primo istante della loro creazione, ma non peccarono. - Anche tale opinione viene respinta da qualcuno per il fatto che quando due operazioni si susseguono, è impossibile che il medesimo istante segni la fine dell'una e dell'altra. **Ora, è evidente che il peccato dell'angelo fu un'operazione posteriore alla creazione.** Difatti il termine dell'atto creativo è lo stesso essere dell'angelo; mentre termine dell'operazione del peccato è, per gli angeli, la loro malvagità. Sembra quindi impossibile che l'angelo sia stato cattivo nello stesso istante in cui cominciò ad essere.

Ma questa ragione non è concludente, poiché vale soltanto per quei moti che si svolgono con una certa durata nel tempo; se un moto locale, p. es., segue un'alterazione, non possono i due fenomeni terminare nello stesso istante. Se invece si tratta di mutazioni istantanee, i termini della prima e della seconda mutazione possono essere simultaneamente nel medesimo istante. Così nell'istante stesso in cui la luna è illuminata dal sole l'aria è illuminata dalla luna. **Ora, è evidente che la creazione è un'operazione istantanea,** così pure il moto del libero arbitrio negli angeli: essi infatti, come abbiamo già spiegato, non hanno bisogno di stabilire dei confronti e di usare il processo discorsivo della ragione. Perciò niente impedisce che simultaneamente e nello stesso istante abbiano termine l'atto creativo e l'atto del libero arbitrio.

Perciò è necessario procedere diversamente nel dimostrare come cosa impossibile che l'angelo abbia peccato nel primo istante con un atto disordinato del suo libero arbitrio. Infatti, sebbene una creatura possa cominciare ad agire nel primo istante in cui comincia ad essere, tuttavia questa sua operazione, che comincia simultaneamente col proprio essere, le deriva da quello stesso agente che le comunica l'essere: così il movimento verso l'alto viene comunicato al fuoco dalla causa che lo genera. Perciò se una cosa riceve l'essere da un agente difettoso, il quale può essere principio di un'azione difettosa, essa nel primo istante in cui comincia ad esistere potrà avere un'operazione difettosa. Così succederebbe per una gamba che, nascendo zoppa, cominciasse subito a zoppiare. Ma l'agente che ha dato l'esistenza agli angeli, cioè Dio, non può essere causa del peccato. Dunque non si può sostenere che il diavolo sia stato cattivo nel primo istante della sua creazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come spiega S. Agostino, quando si dice che il diavolo pecca fin da principio, **"non si deve credere che egli abbia peccato fin dall'inizio della sua creazione, ma fin dall'inizio del suo peccato"**; nel senso cioè che egli non ha mai desistito dalla colpa.
2. **Se nella distinzione tra luce e tenebre, per tenebre s'intendono i peccati dei demoni, detta distinzione riguarda la prescienza divina.** Perciò dice S. Agostino che **"poté distinguere la luce dalle tenebre soltanto colui che poté prevedere, prima ancora che cadessero, quelli che sarebbero caduti"**.
3. Il merito in tutti i suoi elementi proviene da Dio: perciò l'angelo fin dal primo istante della sua creazione poté meritare. Ma non si può dire lo stesso del peccato, come si è visto.
4. Dio, come insegna S. Agostino, non fece nessuna discriminazione tra gli angeli, prima della prevaricazione degli uni e della conversione degli altri: perciò tutti gli angeli, essendo stati creati in grazia, nel primo istante meritavano. Ma alcuni di essi posero subito un ostacolo alla propria beatitudine, annullando così il merito precedente. E per questo furono privati della beatitudine che avevano meritato.

## ARTICOLO 6

### **Se sia trascorso qualche tempo tra la creazione e la caduta dell'angelo**

SEMBRA che sia trascorso qualche tempo tra la creazione e la caduta dell'angelo. Infatti:

1. Sta scritto: **"Tu camminasti perfetto nei tuoi procedimenti dal giorno in cui fosti creato, finché l'iniquità fu trovata in te"**. Ma il camminare, essendo un moto che ha continuità, richiede un certo tempo. Dunque tra la creazione del diavolo e la sua caduta trascorse del tempo.
2. Origene osserva che **"l'antico serpente non camminò subito sul suo petto e sul suo ventre"**: cosa che sta a significare il suo peccato. Dunque il diavolo non peccò subito dopo il primo istante della sua creazione.
3. La possibilità di peccare appartiene tanto all'uomo che all'angelo. Ma tra la creazione dell'uomo e il suo peccato passò un certo tempo. Dunque per lo

stesso motivo trascorse del tempo tra la creazione del diavolo e il suo peccato.

4. L'istante in cui il diavolo peccò fu diverso dall'istante in cui fu creato. Ma tra due istanti qualsiasi c'è sempre di mezzo il tempo. Dunque ci fu del tempo tra la creazione del diavolo e il suo peccato.

**IN CONTRARIO:** Il Vangelo a proposito del diavolo dice che "non stette fermo nella verità". E, come osserva S. Agostino "bisogna che noi intendiamo queste parole nel senso che egli fu nella verità, ma non vi rimase".

**RISPONDO:** Intorno alla questione presente ci sono due opinioni. Ma più probabile e più conforme agli insegnamenti dei Santi è l'opinione secondo la quale **il diavolo peccò subito dopo il primo istante della sua creazione**. È necessario seguire questa sentenza se si ammette che l'angelo fu creato in grazia e che nel primo istante della sua creazione proruppe nell'atto del libero arbitrio, come abbiamo già spiegato. Gli angeli infatti, stando a quello che si è detto in precedenza, raggiungono la beatitudine con un solo atto meritorio; perciò qualora il diavolo, creato in grazia, nel primo istante avesse meritato, subito dopo quel primo istante avrebbe conseguito la beatitudine, se non vi avesse invece frapposto subito impedimento col peccato.

Se invece si ritiene che l'angelo non sia stato creato in grazia, o che nel primo istante non abbia potuto avere l'atto del libero arbitrio, niente impedisce che sia trascorso un certo tempo tra la creazione e la caduta.

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

1. Talora anche nella sacra Scrittura si raffigurano metaforicamente i moti spirituali mediante i moti corporali, i quali sono misurati dal tempo. Così con la parola camminare si vuole indicare il moto del libero arbitrio che tende verso un bene.
2. Quando Origene dice che "l'antico serpente non camminò né da principio né subito sul suo petto", vuole alludere al primo istante in cui il diavolo non fu cattivo.
3. L'angelo dopo la scelta (del suo volere) ha il libero arbitrio irremovibile: perciò se non avesse frapposto un impedimento alla beatitudine subito dopo il primo istante, in cui ebbe un moto naturale verso il bene, sarebbe stato confermato nel bene. Niente di simile si verifica per l'uomo. Perciò l'argomento non regge.
4. Che tra due istanti debba intercorrere un certo tempo è vero, come Aristotele dimostra, se si tratta del tempo continuo. Ma se parliamo degli angeli, i quali non vanno soggetti al moto dei corpi celesti, che è il primo moto misurato dal tempo continuo, per tempo s'intende la successione delle operazioni intellettuali o affettive. Perciò per primo istante dell'angelo si deve intendere quell'operazione della mente angelica, in cui questa volse lo sguardo su se medesima, mediante la cognizione vespertina: difatti nel primo giorno si parla del vespro e non del mattino. Questa operazione fu rettamente compiuta da tutti gli angeli. Ma dopo quell'atto alcuni mediante la cognizione mattutina si volsero verso il Verbo; altri invece arrestandosi a (contemplare) se stessi, e, come S. Agostino si esprime, "gonfiandosi di superbia", divennero notte. Quindi la prima operazione fu uguale per tutti; si differenziarono invece nella seconda. Perciò nel primo istante furono tutti buoni; nel secondo invece si ebbe la distinzione tra buoni e cattivi.

## ARTICOLO 7

### **Se il più eccelso degli angeli prevaricatori sia stato il più sublime di tutti gli angeli**

**SEMBRA** che il più eccelso degli angeli prevaricatori non sia stato il più sublime degli angeli. Infatti:

1. Si dice di lui nella Scrittura: "Tu eri un Cherubino che stende l'ali protettrici, e io ti avevo posto sul monte santo di Dio". Ma, come Dionigi insegna, l'ordine dei Cherubini è inferiore a quello dei Serafini. Dunque il più sublime tra gli angeli prevaricatori non era il più nobile di tutti gli angeli.
2. Dio ha creato la natura intellettuale per farle conseguire la beatitudine. Ora, se il più eccelso di tutti gli angeli avesse peccato, la divina disposizione sarebbe stata frustrata proprio nella creatura più nobile; la qual cosa è inammissibile.
3. Quanto più forte è la tendenza di un essere verso una cosa, tanto più difficilmente può deflettere da quella tendenza. Ma quanto più un angelo è elevato, tanto maggiore è la sua tendenza verso Dio, e tanto più difficilmente può, col peccato, deflettere da questa tendenza. Sembra perciò che non il più sublime degli angeli abbia peccato, ma soltanto il più nobile degli angeli inferiori.

**IN CONTRARIO:** S. Gregorio scrive che il primo angelo prevaricatore "era preposto a tutte le schiere angeliche, superava lo splendore degli altri, e a confronto con essi appariva più bello".

**RISPONDO:** Nel peccato si possono considerare due cose: **l'inclinazione alla colpa e l'incentivo alla colpa**. Se prendiamo a considerare negli angeli l'inclinazione al male, può sembrare che gli angeli superiori abbiano avuto la possibilità di peccare meno di quelli inferiori. Per questo il Damasceno

insegna che l'angelo più perfetto tra quelli che peccarono fu l'angelo "preposto all'ordine terrestre". - Quest'opinione concorda con l'opinione dei platonici riferita da S. Agostino. Essi infatti dicevano che tutti gli dei erano buoni, mentre tra i demoni ce n'erano dei buoni e dei cattivi; e chiamavano dei le sostanze intellettive che si trovano al di sopra del cielo della luna, chiamavano invece demoni le sostanze intellettuali che si trovano sotto quel cielo, e che in ordine di natura sono superiori agli uomini. - Né si deve rigettare questa opinione come contraria alla fede: poiché tutto l'universo corporeo viene governato da Dio per mezzo degli angeli, come insegna S. Agostino. Perciò niente impedisce di affermare che Dio abbia destinato gli angeli inferiori al governo dei corpi più bassi, quelli superiori al governo dei corpi più alti, e gli angeli più sublimi a stare dinanzi al suo cospetto. Seguendo tale opinione, il Damasceno insegna che gli angeli ribelli appartenevano alla gerarchia più bassa: tuttavia non pochi angeli buoni di questa gerarchia rimasero fedeli.

Se invece ci fermiamo a considerare l'incentivo al peccato, questo si trova maggiormente negli angeli superiori che in quelli inferiori. Come infatti si è detto, il peccato dei demoni fu la superbia; ora, ciò che muove alla superbia è la propria eccellenza, la quale era più grande negli angeli superiori. Per questo S. Gregorio afferma che l'angelo ribelle era il più nobile di tutti.

Questa sentenza sembra più probabile. Il peccato dell'angelo, infatti, fu dovuto non a una certa inclinazione al male, bensì al solo libero arbitrio; perciò sembra che nel caso si debba considerare soprattutto l'incentivo alla colpa. - Con questo però non si deve escludere l'opinione degli altri: poiché anche nel più nobile degli angeli inferiori si poteva trovare un incentivo (che inducesse) al peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cherubino significa pienezza della scienza; e Serafino invece ardente o infiammato. È chiaro perciò che il nome di Cherubino sta a indicare la scienza, la quale può stare insieme al peccato mortale; Serafino invece indica l'ardore della carità, la quale non è compatibile col peccato mortale. Per questo il primo angelo ribelle non fu denominato Serafino ma Cherubino.

2. La volontà divina non viene frustrata né dal peccato degli uni, né dalla salvezza degli altri: Dio infatti ha previsto tanto l'una quanto l'altra cosa, e da entrambi gli eventi egli viene glorificato; poiché alcuni li salva per la sua bontà, altri li punisce per la sua giustizia. La creatura ragionevole, poi, quando pecca vien meno al debito fine. Ma questo per qualsiasi creatura, sublime quanto si voglia, non è qualche cosa di inconcepibile: poiché la creatura intellettuale ebbe da Dio una tale natura che le consente di agire liberamente per il fine.

3. Per quanto grande fosse l'inclinazione al bene nell'angelo supremo, pure questa non imponeva una necessità. Perciò col suo libero arbitrio egli ebbe la possibilità di non assecondarla.

## ARTICOLO 8

### Se il peccato del primo angelo abbia indotto gli altri a peccare

SEMBRA che il peccato del primo angelo prevaricatore non abbia indotto gli altri a peccare. Infatti:

1. La causa deve essere prima del causato. Ora, come dice il Damasceno, tutti gli angeli peccarono simultaneamente. Dunque il peccato di uno non poteva indurre gli altri a peccare.

2. Come si è già spiegato, il primo peccato dell'angelo non poteva essere che la superbia; e la superbia cerca la propria eccellenza. Ma a chi cerca la propria eccellenza ripugna maggiormente la sottomissione a un inferiore che a un superiore: non sembra perciò che i demoni abbiano preferito sottoporsi a uno degli angeli superiori piuttosto che a Dio. Ora, il peccato del primo angelo sarebbe stato causa del peccato degli altri soltanto se li avesse indotti a sottomettersi a lui. Non sembra quindi che il peccato del primo angelo sia stato la causa del peccato degli altri.

3. È un peccato più grave voler assoggettarsi ad un altro contro Dio, che voler comandare ad altri contro Dio: perché nel primo caso c'è una minore attrattiva. Se quindi il peccato del primo angelo fu causa del peccato degli altri in quanto egli li indusse a sottomettersi a lui, gli angeli inferiori avrebbero commesso un peccato più grave di quello dell'angelo supremo. Ma ciò sarebbe contro la spiegazione che dà la Glossa a quelle parole del Salmo: "Questo drago che tu hai creato"; dice infatti: "Colui che era superiore nell'essere fu anche più grande nella malizia". Dunque il peccato del primo angelo non fu causa del peccato degli altri.

IN CONTRARIO: Nell'Apocalisse si legge che il drago trascinò con sé "la terza parte delle stelle".

RISPONDO: Il peccato del primo angelo è stato causa del peccato degli altri, non mediante una costrizione, ma inducendoveli con una specie di esortazione. Ne abbiamo un indizio nel fatto che tutti i demoni sono sottomessi a quell'angelo supremo; come appare manifestamente dalle parole del Signore: "Andate, maledetti, nel fuoco eterno, che è preparato per il diavolo e i suoi angeli". L'ordine della giustizia divina vuole infatti che colui, il quale acconsente con la colpa all'istigazione di un altro, rimanga poi soggetto al potere di lui, in pena (del suo peccato), come sta scritto: "Da chi uno è stato vinto, di lui è anche schiavo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene gli angeli abbiano peccato simultaneamente, tuttavia il peccato dell'uno ha potuto essere la causa del peccato degli altri. L'angelo infatti non ha bisogno di un certo tempo per scegliere, per esortare e per acconsentire; come invece accade per l'uomo il quale ha bisogno di deliberare prima di scegliere e di acconsentire, ed ha bisogno della parola per esortare: operazioni queste che si svolgono nel tempo. È noto, tuttavia, che anche l'uomo, mentre nel suo cuore concepisce qualche cosa, nell'istante stesso comincia a parlare. E uno può assentire a quello che vien detto nell'istante ultimo del discorso, appena ha afferrato il pensiero di chi parla: il che è evidente soprattutto riguardo ai primi principi "cui ognuno consente non appena li ascolta". Tolto quindi il tempo, indispensabile a noi per parlare e per deliberare, allorché il primo angelo espresse il suo desiderio con una locuzione intellettuale, poterono acconsentirvi anche gli altri nel medesimo istante.

2. Il superbo, a parità di condizioni, preferisce sottomettersi ad un superiore anziché ad un inferiore. Se però sotto l'inferiore può raggiungere un'eccellenza che non potrebbe invece conseguire sotto il superiore, allora preferisce sottostare all'inferiore piuttosto che al superiore. Perciò il fatto che i demoni vollero assoggettarsi ad un essere inferiore accettandone il principato, non contrasta con la loro superbia: essi infatti scelsero lui come principe e capo al fine di conseguire la propria beatitudine ultima con le loro forze naturali. D'altra parte essi nell'ordine di natura erano già sottoposti all'angelo supremo.

3. Come sopra abbiamo spiegato, nell'angelo non vi è nulla che possa debilitarne l'operazione, ma con tutta la sua virtù si porta sull'oggetto verso cui si muove, sia che tenda al bene, sia che tenda al male. Avendo perciò l'angelo supremo una virtù naturale maggiore degli altri, cadde in peccato con un volere più intenso. Per questo fu superiore anche nella malizia.

## ARTICOLO 9

### **Se gli angeli prevaricatori siano stati tanti, quanti furono gli angeli rimasti fedeli**

SEMBRA che gli angeli prevaricatori siano stati più numerosi di quelli rimasti fedeli. Infatti:

1. Il Filosofo dice che "il male si trova nella maggior parte dei casi, il bene invece in pochi casi".

2. La rettitudine e il peccato si trovano alle medesime condizioni negli angeli e negli uomini. Ma tra gli uomini ci sono più cattivi che buoni, secondo il detto della Scrittura: "Degli stolti il numero è infinito". Quindi lo stesso vale per gli angeli.

3. Gli angeli si distinguono tra di loro e come persone e come gerarchie. Se perciò rimasero fedeli molte persone angeliche, sembra pure che non in tutte le gerarchie angeliche ci siano state delle defezioni.

IN CONTRARIO: Si legge nella Scrittura: **"Sono più quelli che stanno con noi che non quelli che stanno con essi"**; e secondo i commentatori qui si parla degli angeli buoni che sono con noi per aiutarci, e di quelli cattivi che ci combattono.

RISPONDO: **Gli angeli che rimasero fedeli furono più numerosi di quelli che prevaricarono.** Poiché il peccato è contro l'inclinazione naturale; ora, le cose che sono contro natura avvengono soltanto in un limitato numero di casi; la natura infatti produce il suo effetto o sempre o nella maggior parte dei casi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel passo citato il Filosofo parla degli uomini, in cui c'è il male per il fatto che essi ricercano i beni sensibili che sono noti alla maggioranza, trascurando il bene della ragione che è ben conosciuto solo da una minoranza. Ma negli angeli c'è soltanto la natura intellettuale: perciò il confronto non regge.

2. Abbiamo così anche la soluzione della seconda difficoltà.

3. Per coloro i quali affermano che il diavolo era il più nobile degli angeli della gerarchia meno alta, di quelli cioè che presiedono alle cose terrestri, è chiaro che gli angeli prevaricatori non appartenevano a tutte le gerarchie, ma soltanto a quella più bassa. - Invece per gli altri, i quali sostengono che il primo demone apparteneva alla gerarchia più alta, è più accettabile l'idea che in tutte le gerarchie vi siano state delle defezioni; allo stesso modo che vengono assunti da ogni ordine sociale gli uomini chiamati a compensare la caduta degli angeli. Così viene comprovata anche meglio la libertà del libero arbitrio, che può volgersi al male nelle creature di qualsiasi grado. - Nella sacra Scrittura però non vengono attribuiti ai demoni i nomi di certi ordini, p. es., dei Serafini e dei Troni, perché tali nomi derivano il loro significato dall'ardore della carità, e dalla inabitazione divina: cose incompatibili col peccato mortale. Vengono invece attribuiti ad essi i nomi di Cherubini, di Potestà, e di Principati, perché stanno a indicare la scienza e la potenza che possono essere comuni ai buoni e ai cattivi.

## Pars Prima Quaestio 064

Questione 64

Questione 64

### La pena dei demoni

Rimane ora da parlare della pena dei demoni.

Intorno a tale argomento vanno considerate quattro cose: 1. L'oscuramento dell'intelletto; 2. L'ostinazione della volontà; 3. Il dolore dei demoni; 4. Il loro luogo di pena.

#### ARTICOLO 1

##### Se l'intelletto del demonio si sia oscurato al punto da essere privato della conoscenza di qualsiasi verità

SEMBRA che l'intelletto del demonio si sia oscurato al punto da essere privato della conoscenza di qualsiasi verità. Infatti:

1. Se i demoni conoscessero qualche verità, conoscerebbero soprattutto se stessi, quindi conoscerebbero delle sostanze separate. Ma ciò è incompatibile con la loro infelicità: poiché conoscere le sostanze separate è fonte di una grande gioia, tanto che alcuni hanno pensato che la beatitudine dell'uomo consistesse nel conoscere le sostanze separate. Dunque i demoni sono privati di ogni cognizione della verità.
2. Una cosa che per sua stessa natura è evidentissima deve essere evidente al massimo per gli angeli, siano essi buoni o cattivi. Che infatti quella data cosa non sia così evidente per noi, proviene dalla debolezza del nostro intelletto, il quale astrae la verità dai fantasmi: allo stesso modo che la civetta per la debolezza del suo occhio non può vedere la luce del sole. Eppure i demoni non possono conoscere Dio, il quale, perché somma verità, è per se stesso sommamente conoscibile: e questo perché non hanno il cuore puro, che è indispensabile per vedere Dio. Dunque non possono conoscere neppure le altre cose.
3. Gli angeli, come insegna S. Agostino, hanno una duplice cognizione: mattutina e vespertina. Ma i demoni non possono avere la cognizione mattutina, perché non vedono le cose nel Verbo; e non possono avere quella vespertina, perché questa cognizione rivolge le cose conosciute alla gloria del Creatore (perciò dopo il vespro viene il mattino, come si legge nella Genesi). Dunque i demoni non possono avere nessuna conoscenza delle cose.
4. Come spiega S. Agostino, gli angeli nell'atto della loro creazione conobbero il mistero del regno di Dio. Ma i demoni furono subito privati di questa conoscenza; perché altrimenti, come dice S. Paolo "se l'avessero conosciuto non avrebbero crocifisso il Signore della gloria". Dunque per lo stesso motivo furono privati di tutte le altre cognizioni della verità.
5. Qualsiasi verità uno conosca, o la conosce naturalmente, a quel modo che noi conosciamo i primi principi; o la riceve da un altro, come quando noi veniamo a sapere certe cose ascoltandole; oppure per mezzo di una lunga esperienza, come apprendiamo le cose che son frutto delle nostre ricerche. Ora, i demoni non possono conoscere la verità per mezzo della loro natura; poiché, stando a quello che dice S. Agostino, da essi furono separati gli angeli buoni come la luce dalle tenebre; e ogni illustrazione, al dire di S. Paolo, avviene per mezzo della luce. Parimenti, non possono conoscere neppure per mezzo della rivelazione, né imparando dagli angeli buoni: poiché sta scritto che "non vi è comunanza tra la luce e le tenebre". E non possono conoscere per mezzo di una lunga esperienza; poiché l'esperienza deriva dai sensi. Dunque in essi non si trova nessuna conoscenza della verità.

IN CONTRARIO: Dionigi scrive: "**Noi affermiamo che i doni angelici concessi ai demoni non sono stati affatto mutati, ma rimangono integri e splendidissimi**". Ora tra questi doni naturali c'è la cognizione della verità. Dunque in essi c'è una certa conoscenza della verità.

RISPONDO: Esistono due cognizioni della verità: l'una proviene dalla natura, l'altra è originata dalla grazia. E quella che deriva dalla grazia è di due specie: la prima, che è soltanto speculativa, consiste nella semplice rivelazione dei segreti divini; l'altra, che è affettiva, genera l'amore di Dio: e questa appartiene propriamente al dono della Sapienza.

Ora, di queste tre cognizioni la prima non è stata né tolta né diminuita nei demoni. Deriva infatti dalla natura dell'angelo il quale è per essenza intelletto o mente: e anche nel caso che si volesse punirlo con la sottrazione di qualche dote naturale, data la semplicità della sua sostanza, non si potrebbe strappare qualche parte alla sua natura, a quel modo che si punisce un uomo col taglio della mano, del piede o di altre membra. Perciò Dionigi afferma che i doni naturali nei demoni sono rimasti integri. La cognizione naturale non fu quindi diminuita nei demoni. - La seconda cognizione, quella cioè che deriva dalla grazia, ma che si ferma alla sola speculazione, non fu completamente tolta ai demoni, ma fu diminuita: poiché vien loro rivelato quello che è indispensabile dei segreti divini, o mediante gli angeli, oppure, come dice S. Agostino "per mezzo di determinati effetti compiuti nel tempo dalla virtù

divina"; non hanno però questa rivelazione come gli angeli santi, ai quali è rivelato un maggior numero di tali verità, e in modo più chiaro, nella diretta visione del Verbo. - Furono invece privati totalmente della terza cognizione, come erano stati privati della carità.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. **La beatitudine consiste nell'unirsi con qualche cosa di superiore.** Ora, le sostanze separate in ordine di natura sono superiori a noi: quindi la cognizione delle sostanze separate costituisce per l'uomo una certa felicità; sebbene la sua perfetta beatitudine consista nel conoscere la prima sostanza, cioè Dio. Ma per una sostanza separata la cognizione delle sostanze separate è cosa connaturale, come per noi è connaturale la cognizione delle cose sensibili. Perciò, come la felicità dell'uomo non consiste nella conoscenza delle cose sensibili, così la beatitudine dell'angelo non consiste nella cognizione delle sostanze separate.
2. È oscuro per noi ciò che per sua natura è massimamente intelligibile, perché sorpassa la capacità del nostro intelletto, e non soltanto per il fatto che la nostra intelligenza dipende dai fantasmi. Ora, l'essenza divina non sorpassa la sola capacità dell'intelletto umano, ma anche quella dell'angelo. Perciò neanche l'angelo può conoscere l'essenza di Dio con le sue forze naturali. - Tuttavia, data la perfezione del suo intelletto, può avere una conoscenza naturale di Dio più alta di quella dell'uomo. E tale cognizione rimane anche nei demoni. Sebbene infatti essi non abbiano la purezza che proviene dalla grazia, hanno tuttavia purezza (o semplicità) di natura, la quale è sufficiente per la cognizione di Dio che loro spetta nell'ordine naturale.
3. La creatura è tenebra se si paragona all'eccellenza della luce divina: per questo la conoscenza di una cosa creata nella sua propria natura si chiama vespertina. Il vespro infatti è congiunto alle tenebre, tuttavia conserva ancora della luce: quando poi viene a mancare totalmente la luce, c'è la notte. Lo stesso si dica della cognizione delle cose nella loro propria natura: se viene indirizzata a lode del creatore, come avviene negli angeli buoni, tale cognizione ha un po' della luce divina, e può chiamarsi vespertina; se invece non è indirizzata a lode di Dio, come avviene nei demoni, allora non si chiama più vespertina, ma notturna. Per questo si legge nella Genesi che Dio "chiamò notte" le tenebre che aveva diviso dalla luce.
4. Il mistero del regno di Dio, che fu compiuto per mezzo di Cristo, fu conosciuto in qualche modo dagli angeli fin da principio; lo conobbero soprattutto da quando furono beati nella visione del Verbo, visione che i demoni però non ebbero mai. Tuttavia gli angeli non conobbero tutti perfettamente questo mistero, né (lo conobbero tutti) ugualmente. Molto meno perciò conobbero il mistero dell'Incarnazione i demoni nel tempo in cui Cristo si trovava nel mondo. Come infatti dice S. Agostino, "Cristo non fu conosciuto da loro come è conosciuto dagli angeli santi, i quali fruiscono dell'eternità del Verbo che ad essi è partecipata; ma lo conoscono soltanto come oggetto di terrore da certe sue azioni compiute nel tempo". Se invece avessero conosciuto perfettamente e con certezza che Cristo era Figlio di Dio, e quale sarebbe stato l'effetto della sua passione, non avrebbero mai fatto crocifiggere il Signore della gloria.
5. I demoni possono conoscere delle verità in tre modi. Primo, mediante il loro acume naturale; poiché, sebbene essi siano ottenebrati in seguito alla privazione della grazia, sono tuttavia illuminati dalla luce della loro natura intellettuale. - Secondo, conoscono mediante le comunicazioni degli angeli santi, con i quali hanno in comune non la conformità del volere, bensì la somiglianza nella natura intellettuale, per mezzo della quale possono ricevere ciò che viene manifestato dagli altri angeli. - Terzo, possono conoscere mediante una lunga esperienza, non nel senso che essi derivino la loro cognizione dai sensi; ma poiché, come si è detto sopra trattando della cognizione angelica, quando nella realtà (concreta e) singolare si avvera qualche cosa che possiede una somiglianza con la specie intelligibile infusa per natura nei demoni, questi allora soltanto conoscono, perché presenti, certe cose che non avevano conosciuto quando erano ancora future.

## ARTICOLO 2

### **Se la volontà dei demoni sia ostinata nel male**

SEMBRA che la volontà dei demoni non sia ostinata nel male. Infatti:

1. Come già si disse, la natura intellettuale, che nei demoni è rimasta, ha come naturale proprietà il libero arbitrio. Ora, il libero arbitrio è più ordinato al bene che al male. Dunque la volontà del demonio non può essere così ostinata nel male, da non potersi più volgere al bene.
2. La misericordia di Dio, che è infinita, è più grande della malizia del demonio, la quale è finita. Ma non si ritorna dalla malizia della colpa alla rettitudine della giustizia che mediante la misericordia di Dio. Dunque anche i demoni possono ritornare dallo stato di colpa allo stato di giustizia.
3. Se i demoni avessero la volontà ostinata nel male, sarebbero soprattutto ostinati nel peccato con cui prevaricarono. Ma quel peccato, ossia la superbia, non rimane attualmente in essi: poiché è venuto a mancare il suo incentivo, che è la propria eccellenza (o gloria). Dunque il demonio non è ostinato nel male.
4. S. Gregorio fa osservare che l'uomo poteva essere redento da un altro, poiché cadde per essere stato indotto da un altro. Ma i demoni inferiori furono indotti al male dal primo demonio, come si è visto. Dunque la loro caduta può essere riparata da un altro. Perciò non sono ostinati nel male.
5. Chi è ostinato nel male non compie mai un'opera buona. Il demonio invece ha compiuto qualche opera buona; egli infatti ha confessato la verità quando disse a Cristo: "Io so chi tu sei, il santo di Dio"; inoltre la Scrittura afferma che "i demoni credono e tremano"; e anche Dionigi afferma che essi "bramano



il bene e l'ottimo, cioè l'essere, il vivere e il conoscere". Dunque non sono ostinati nel male.

IN CONTRARIO: Sta scritto nei Salmi: "La superbia di quei che t'odiano cresce sempre"; le quali parole vengono riferite ai demoni. Dunque essi rimangono sempre ostinati nel male.

RISPONDO: Origene riteneva che la volontà di qualsiasi creatura, eccettuata l'anima di Cristo a causa della sua unione col Verbo, può sempre volgersi al bene e al male, in forza del libero arbitrio. - Ma tale sentenza viene a compromettere la vera beatitudine degli angeli santi e degli uomini: poiché la perpetua stabilità appartiene all'essenza della vera beatitudine; tanto che questa viene chiamata vita eterna. È inoltre inconciliabile con l'autorità della sacra Scrittura, la quale afferma che i demoni e i reprobri saranno condannati a un eterno supplizio, i buoni invece saranno chiamati alla vita eterna. - Questa sentenza deve perciò essere considerata erronea; e si deve ritenere fermamente, come vuole la fede cattolica, che la volontà degli angeli buoni è confermata nel bene, mentre la volontà dei demoni è ostinata nel male.

La causa di questa ostinazione non proviene dalla gravità della colpa, bensì dalla particolare condizione della loro natura e del loro stato. Come infatti afferma il Damasceno, "la morte è per gli uomini quello che è la caduta per gli angeli". Ora, è evidente che tutti i peccati degli uomini, siano essi grandi o piccoli, sono sempre remissibili, prima della morte; ma dopo la morte sono irremissibili e durano per sempre.

Per ricercare quindi la causa di questa ostinazione, bisogna considerare che la facoltà appetitiva è in tutto proporzionata alla facoltà conoscitiva dalla quale inizia il suo moto, come il mobile è proporzionato al suo motore. Difatti l'appetito sensitivo, come si è già notato, ha per oggetto il bene particolare, mentre la volontà si porta verso il bene universale; precisamente come il senso conosce le cose (concrete e) singolari, e l'intelletto quelle universali. - Ora, l'intuizione dell'angelo si differenzia da quella dell'uomo per il fatto che l'angelo percepisce col suo intelletto in maniera irremovibile, come noi apprendiamo in modo irremovibile i primi principi di cui si occupa (quell'abito mentale che è) l'intelletto. L'uomo invece per mezzo della ragione apprende in maniera instabile, procedendo col ragionamento da una nozione all'altra, ed ha la possibilità di scegliere tra due opposte sentenze. Perciò la volontà dell'uomo aderisce ad una cosa in maniera instabile, conservando la facoltà di staccarsi da essa per aderire alla cosa contraria; la volontà dell'angelo invece aderisce stabilmente e irremovibilmente al suo oggetto. Se perciò si considera questa volontà prima della sua adesione, vi troviamo la capacità di aderire liberamente a una cosa o al suo contrario (ben inteso tra quelle che non è portata a volere per natura); ma una volta che ha aderito l'adesione è irremovibile. Per questo motivo si suol dire che il libero arbitrio dell'uomo tra due alternative ha la capacità di portarsi sia verso l'una che verso l'altra tanto prima che dopo l'elezione; invece il libero arbitrio dell'angelo si può volgere verso entrambe le alternative prima dell'elezione ma non dopo. - Per questo motivo gli angeli buoni, aderendo per sempre alla giustizia sono confermati in essa; i cattivi invece peccando rimangono ostinati nel peccato. - Dell'ostinazione degli uomini dannati parleremo in seguito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tanto gli angeli buoni che quelli cattivi hanno, come si è detto, il libero arbitrio, ma secondo la condizione e il modo conveniente alla loro natura.
2. La misericordia di Dio libera dal male coloro che si pentono. Ma quelli che non sono più capaci di pentimento, perché aderiscono irremovibilmente al male, non vengono liberati dalla misericordia divina.
3. Nel demonio rimane ancora il suo primo peccato quanto al desiderio; sebbene non creda più di poter conseguire quello che aveva desiderato. Così avviene nel caso di uno che crede di poter commettere un omicidio, e che desidera di commetterlo: se gli viene tolta la possibilità di uccidere, può tuttavia rimanere in lui la volontà di commettere l'omicidio, o perché vorrebbe averlo commesso, o perché vorrebbe ancora commetterlo se potesse.
4. Il motivo per cui il peccato dell'uomo è remissibile non si riduce soltanto al fatto che egli ha peccato per suggestione di un altro. Perciò l'argomento non regge.
5. Nel demonio ci sono due specie di atti. Uno è quello che procede dalla volontà deliberata: ed è questo propriamente il suo atto. Tale atto del demonio è sempre cattivo: poiché anche se talvolta egli compie un atto buono, tuttavia non lo compie con rettitudine; come quando dice la verità per ingannare, oppure quando crede contro voglia confessando una verità perché costretto dall'evidenza. - L'altro atto del demonio è quello naturale, il quale può anche essere buono e manifesta la bontà della natura. Tuttavia i demoni abusano anche di tale atto per fare il male.

### ARTICOLO 3

#### **Se nei demoni ci sia il dolore**

SEMBRA che nei demoni non ci sia il dolore. Infatti:

1. La gioia e il dolore, essendo due cose opposte tra di loro, non possono trovarsi simultaneamente nello stesso soggetto. Ora, nei demoni c'è la gioia; dice infatti S. Agostino: "Il diavolo ha potere su quelli che disprezzano i precetti di Dio, e si rallegra di questo suo disgraziato potere". Dunque nei demoni non c'è il dolore.

2. Il dolore è causa di timore: noi infatti temiamo come future quelle cose che ci addolorano quando sono presenti. Ora, nei demoni non c'è il timore, conforme al detto della Scrittura: "Fu fatto per non temer nessuno". Dunque nei demoni non c'è il dolore.

3. Provar dolore per il male è un bene. Ma i demoni non possono fare il bene. Dunque non possono provar dolore alcuno, almeno per il male della colpa, cosa che appartiene al rimorso di coscienza.

IN CONTRARIO: Il peccato del demonio è più grave del peccato dell'uomo. Ora, l'uomo è punito col dolore per il piacere del peccato, conforme alle parole dell'Apocalisse: "Quanto si è gloriata e ha lussureggiato, tanto datele di tormento e di lutto". Dunque assai più deve essere punito col lutto del dolore il diavolo, che più di tutti si è gloriato.

RISPONDO: Il timore, la gioia, il dolore ed altre simili cose, in quanto passioni non possono trovarsi nel demonio: infatti come tali appartengono propriamente all'appetito sensitivo, che è una facoltà che ha sede in un organo corporeo. Ma in quanto significano dei semplici atti di volontà possono trovarsi anche nel demonio. - E si deve necessariamente ammettere che in essi c'è il dolore. Perché il dolore, in quanto indica un semplice atto della volontà, non è altro che l'insofferenza della volontà per ciò che è, o per ciò che non è. Ora, è evidente che i demoni vorrebbero che non ci fossero molte cose che invece ci sono, e vorrebbero viceversa che ci fossero altre cose che non ci sono: essendo infatti invidiosi, vorrebbero che si dannassero quelli che invece si salvano. Bisogna perciò concludere che in essi c'è il dolore, tanto più che è proprietà essenziale della pena il contrariare la volontà. Inoltre i demoni sono privati della beatitudine che naturalmente desiderano; e in molte cose la loro cattiva volontà viene impedita.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ.: 1. La gioia e il dolore sono opposti tra di loro quando riguardano lo stesso oggetto, non quando riguardano oggetti diversi. Niente perciò impedisce che uno possa simultaneamente rallegrarsi per una cosa e dolersi per un'altra; specialmente poi se dolore e gioia sono dei semplici atti della volontà; poiché, non solo quando si tratta di oggetti diversi, ma anche nello stesso oggetto, possiamo trovare qualche cosa che ci piace e qualche cosa che ci dispiace.

2. Come c'è nei demoni il dolore per le cose presenti, così c'è il timore per quelle future. L'espressione "Fu fatto per non temer nessuno" s'intende del timore di Dio, che trattiene dal peccato. **Altrove infatti sta scritto che i demoni "credono e tremano"**.

3. **Provar dolore della colpa in quanto colpa, è segno della rettitudine di volontà, cui ripugna la colpa.** Dolersi invece della pena, o anche della colpa a motivo della pena annessa, è segno della bontà della natura, cui ripugna la pena. Perciò dice S. Agostino che **"il dolore per il bene che si perde con il supplizio attesta la bontà della natura"**. Il demonio quindi, avendo una volontà perversa ed ostinata, **non prova dolore per il male della colpa (ma solo per la pena).**

#### ARTICOLO 4

##### **Se la nostra atmosfera sia il luogo di pena dei demoni**

SEMBRA che la nostra atmosfera non sia il luogo di pena dei demoni. Infatti:

1. Il demonio è una natura spirituale. Ora, la natura spirituale non può essere localizzata. Dunque non esiste un luogo di pena per i demoni.

2. Il peccato dell'uomo non è più grave di quello del diavolo. Ma il luogo penale dell'uomo è l'inferno. Dunque a maggior ragione lo sarà per il demonio. Perciò il luogo di pena del diavolo non è l'atmosfera caliginosa.

3. I demoni sono puniti con la pena del fuoco. Dunque non è l'aria caliginosa il luogo di pena per il demonio.

IN CONTRARIO: **S. Agostino afferma che "l'atmosfera caliginosa è come un carcere per i demoni fino al tempo del giudizio"**.

RISPONDO: Gli angeli in ordine di natura stanno tra Dio e gli uomini. Ma la disposizione della provvidenza divina vuole che il bene degli esseri inferiori venga procurato per mezzo degli esseri superiori. Ora, il bene dell'uomo viene procurato dalla divina provvidenza in due maniere. Primo, direttamente inducendo al bene e allontanando dal male: tutto ciò viene compiuto come si deve per mezzo degli angeli buoni. Secondo, indirettamente, in quanto cioè si permette che uno sia tentato, perché si eserciti nel bene per mezzo della lotta contro ciò che è contrario al bene. Ed era conveniente che questo bene fosse procurato agli uomini per mezzo degli angeli cattivi, affinché i demoni dopo il peccato non diventassero del tutto inutili all'ordine della natura. - Per questo ai demoni spettano due luoghi di pena. Uno a motivo della loro colpa: e questo è l'inferno. L'altro invece adatto per tentare gli uomini: e a tale scopo è loro dovuta l'atmosfera caliginosa.

Però queste industrie per la salvezza degli uomini dureranno fino al giorno del giudizio: quindi il ministero degli angeli e le prove dei demoni dureranno fino a quel momento. Perciò fino a quel tempo gli angeli continueranno ad essere inviati qua da noi, e i demoni resteranno nella nostra atmosfera caliginosa per tentarci: sebbene non pochi di essi siano di già ora nell'inferno per tormentare quelli che essi indussero al male; a quel modo che non pochi angeli buoni sono in cielo con le anime sante. - **Ma dopo il giorno del giudizio tutti i cattivi, tanto uomini che diavoli, saranno collocati nell'inferno;** i buoni invece nel cielo.



## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Un luogo non riesce di pena per l'angelo o per l'anima perché è capace di agire su di loro alterandone la natura; ma perché agisce sulla volontà, rattristandola col fatto che l'angelo e l'anima conoscono di trovarsi in un luogo non conforme alla loro volontà.
2. Un'anima non è superiore ad un'altra anima nell'ordine di natura, i demoni invece sono superiori agli uomini (con le funzioni annesse a questa superiorità). Perciò il confronto non regge.
3. Alcuni hanno insegnato che fino al giorno del giudizio sarebbe differita la pena del senso tanto per i demoni che per le anime; così pure sarebbe differita fino al giorno del giudizio la beatitudine dei Santi; ma ciò è falso, ed è contro l'affermazione dell'Apostolo: "Se l'abitazione nostra terrestre avesse a essere disfatta, abbiamo un'altra abitazione nei cieli". - Altri però, sebbene non affermino questo delle anime, lo dicono tuttavia dei demoni. - Ma è più giusto affermare che esiste un unico giudizio tanto per le anime cattive che per gli angeli cattivi, come c'è un identico giudizio per le anime buone e per gli angeli buoni.

Diremo perciò: alla stessa maniera che alla gloria degli angeli spetta una sede nel cielo, e tuttavia non viene diminuita la loro gloria quando vengono presso di noi, perché sanno qual è il posto loro dovuto (come si dice che non viene diminuito l'onore del vescovo per il fatto che non siede attualmente sulla cattedra); così si deve dire che i demoni, quando si trovano nella nostra atmosfera caliginosa, anche se non sono attualmente vincolati al fuoco della Geenna, pure non sentono diminuita la loro pena, per il fatto stesso che sanno essere loro dovuto l'incatenamento a quel luogo. Si legge perciò in una Glossa su un passo di S. Giacomo, che i demoni "portano con sé il fuoco della Geenna dovunque essi vadano". - E questo non è contro quanto si legge in S. Luca, cioè che i demoni "pregarono il Signore di non mandarli nell'abisso": lo chiesero infatti, perché ritenevano come una pena essere allontanati da un luogo in cui potevano nuocere agli uomini. Perciò si legge in S. Marco che "essi lo pregavano che non li cacciasse via da quella regione".