

San Tommaso d'Aquino

La Summa Theologica

(Benziger Bros. edition, 1947)
Translated by
Fathers of the English Dominican Province

Contenuti

PRIMA PARTE (QQ. 1-119)

Indice

Questione

1. La dottrina sacra: quale essa sia e a quali cose si estenda
2. Trattato di Dio. Esistenza di Dio
3. La semplicità di Dio
4. La perfezione di Dio
5. Il bene in generale
6. La bontà di Dio

PRIMA PARTE (FP: Questioni 1-119)

TRATTATO SULLA SACRA DOTTRINA (Questione [1])

La dottrina sacra: quale essa sia e a quali cose si estenda (dieci articoli)

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.
-

Questione: 1
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:

Obiezione 1: L'uomo, ci avverte l'*Ecclesiastico*, non deve spingersi verso ciò che supera la sua ragione: "Non cercar quel ch'è al disopra di te" (Eccl. 3:22). Ora ciò che è d'ordine razionale ci è dato sufficientemente dalle discipline filosofiche. Conseguentemente non vi è posto per un'altra scienza.

Obiezione 2: Non vi è scienza che non tratti dell'ente: infatti non si conosce altro che il vero, il quale coincide con Fonte. 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 (Metaph. VI). Quindi non è necessario ammettere un'altra scienza all'infuori delle discipline filosofiche.

Al contrario, nell'epistola a Timoteo si dice: "Tutta la Scrittura divinamente ispirata è utile ad insegnare, a redarguire, a correggere, a educare alla giustizia" (2 Tim. 3:16). Ora, la Scrittura divinamente ispirata non rientra nelle discipline filosofiche, che sono un ritrovato dell'umana ragione. Di qui Futilità di un'altra dottrina d'ispirazione divina, oltre le discipline filosofiche. 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.

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" (Is. 66:4). Ora è necessario che gli uomini conoscano in precedenza questo loro fine, perché vi indirizzino 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.

Risposta all'obiezione 1: E 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" (Eccl. 3:25). E precisamente in tali cose consiste la sacra dottrina.

Risposta all'obiezione 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.

Questione: 1
Articolo: 2

Se la sacra dottrina sia scienza

sembra che la sacra dottrina non sia scienza. Infatti:

Obiezione 1: 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" (2 Thes 3:2), come dice l'Apostolo. Dunque la sacra dottrina non è scienza.

Obiezione 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.

Al contrario, Dice S. Agostino: "A questa scienza spetta soltanto ciò per cui la fede che salva viene generata, nutrita, difesa, rafforzata" (De Trin. XIV, 1). 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.

Risposta all'obiezione 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.

Risposta all'obiezione 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.

Questione: 1
Articolo: 3

Se la sacra dottrina sia una scienza unica

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

Obiezione 1: Secondo il Filosofo " una è la scienza che tratta un soggetto di un sol genere" (Poster, 1). 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.

Obiezione 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.

Al contrario, La sacra Scrittura parla di essa come di scienza unica: "Gli dette la scienza dei santi" (Sap. 10:10).

Rispondo, La sacra dottrina è un'unica scienza. E infatti Punita della potenza e dell'abito si deve desumere in relazione all'oggetto, non preso nella sua materialità, ma sotto l'aspetto formale di oggetto: così, p. es., uomo, asino e pietra convengono nella medesima ragione formale eli 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.

Risposta all'obiezione 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.

Risposta all'obiezione 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 se 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 appetto, 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.

Questione: 1
Articolo: 4

Se la sacra dottrina sia una scienza pratica

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

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

Obiezione 2: La sacra dottrina si suoi 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.

Al 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:

Obiezione 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.

Obiezione 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.

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

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 *in* palese la sua superiorità.

Risposta all'obiezione 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" (Metaph. II, lect. I). 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 in *de Animalibus* XI.

Risposta all'obiezione 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 *architetoniche* le quali utilizzano le scienze inferiori, come fa la politica rispetto all'arte militare. E l'uso che la scienza sacra ne fa non è a motivo della sua debolezza od insufficienza, ma unicamente a cagione della debolezza del nostro intelletto; il quale, dalle cose conosciute per il naturale lume della ragione (da cui derivano le altre scienze), viene condotto più facilmente, come per mano, alla cognizione delle cose soprannaturali insegnate da questa scienza.

Articolo: 6

Se questa dottrina sia sapienza

sembra che questa dottrina non sia sapienza. Infatti :

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

Obiezione 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.

Obiezione 3: Questa dottrina si acquista con lo studio, mentre la sapienza si ha per infusione, tanto che da Isaia è annoverata tra i sette doni dello Spirito Santo (Is. 11:2). Essa non è dunque sapienza.

Al contrario: Nel *Deuteronomio* è detto della legge: "Sarà questa la nostra sapienza ed intelligenza nel giudizio dei popoli". (Dt. 4:6)

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, rii 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 da 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" (1 Cor. 3:10). 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" (Prov. 10:23). Colui, adunque, 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 alle creature (ciò che hanno fatto anche i filosofi, come dice l'Apostolo: "quel che si sa di Dio è stato loro palesato", Rm. 1:19), 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.

Risposta all'obiezione 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.

Risposta all'obiezione 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" (2 Cor. 10:4,5).

Risposta all'obiezione 3: Siccome il giudicare spetta al sapiente, un duplice modo di giudicare da 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 rattamente 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" (1 Cor. 2:15); e di Dionigi (Div. Nom. II): "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 :

Obiezione 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.

Obiezione 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.

Al 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 o 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.

Risposta all'obiezione 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.

Risposta all'obiezione 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:

Obiezione 1: Dice S. Ambrogio (De Fide 1): "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" (Giov. 20:31). Dunque la sacra dottrina non si serve della dialettica.

Obiezione 2: 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 (Hom. 26), "la fede cessa di essere meritoria ove la ragione umana porta l'evidenza". Dunque la sacra dottrina non si serve della dialettica.

Al 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" (Titus 1:9)

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 resurrezione di Cristo prova la risurrezione di tutti (1 Cor. 15). 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.

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

Risposta all'obiezione 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, che 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" (2 Cor. 10:5). E 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"" (Acts 17:28). Però di queste autorità la sacra dottrina fa uso come di argomenti estranei e probabili; mentre delle autorità della Scrittura canonica si serve come di argomenti propri e rigorosi. Delle sentenze poi dei Dottori della Chiesa essa si serve quasi come di argomenti propri, ma di un valore solo probabile; perché la nostra fede poggia sulla rivelazione fatta agli Apostoli ed ai Profeti, i quali hanno scritto i libri canonici, non già su qualche altra rivelazione, dato che esista, fatta a qualche dottore privato. In proposito S. Agostino scrive (Epis. ad Hieron. xix, 1): "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".

Se la sacra Scrittura debba usare metafore

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

Obiezione 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.

Obiezione 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 natura di cose corporali.

Obiezione 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.

Al 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 (Rm. 1:14)"] 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.

Risposta all'obiezione 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.

Risposta all'obiezione 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 ". (Mt. 7:6).

Risposta all'obiezione 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. Apparisce 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 die 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 disopra di quanto noi possiamo dire o pensare di lui. - In terzo luogo perché in tal modo le cose divine sono meglio occultate agi' indegni.

Articolo: 10

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:

Obiezione 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 da 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 devon darsi più sensi in un unico testo.

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

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

Al contrario, Dice S. Gregorio: "La sacra Scrittura per il modo stesso di esprimersi sorpassa tutte le altre scienze: poichè 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. Secondochè adunque le cose dell'Antico Testamento significano quelle del Nuovo, si ha il senso *allegorico*: secondochè 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.

Risposta all'obiezione 1: 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.

Risposta all'obiezione 2: Quei tre modi di esporre la Scrittura *storia etologia analogia* appartengono all'unico senso letterale. *Storia*, come spiega lo stesso S. Agostino, si ha quando si espone semplicemente una cosa; *etologia*, quando si assegna la causa di quanto vien detto, come quando il Signore dichiarò il motivo per cui Mese 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*.

Risposta all'obiezione 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 apparisce chiaro che nel senso letterale della Scrittura mai può esservi errore.

Trattato di Dio. (Questiones [2]-26)

Esistenza di Dio (TRE ARTICOLI)

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 apparisce 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. Intatti:

Obiezione 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 (De Fide Orth. i, 1,3), "la conoscenza dell'esistenza di Dio è in tutti naturalmente insita". Quindi l'esistenza di Dio è di per sé evidente.

Obiezione 2: Evidente di per sé è ciò che subito s'intende, appena ne abbiamo percepito i termini ; e questo Aristotele (1 Poster. III) 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.

Obiezione 3: E 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" (Gv. 14:6). Dunque che Dio esista è di per sé evidente.

Al 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"" (Ps. 52:1). 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, eco. 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 (Questione [3], Articolo [4]), 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.

Risposta alla Obiezione 1: 1. È vero che noi abbiamo da natura una conoscenza generale e confusa della esistenza di Dio, in quanto cioè Dio è la felicità dell'uomo; perché l'uomo desidera naturalmente la felicità, e quel che naturalmente desidera, anche naturalmente conosce. Ma questo non è propriamente un conoscere che Dio esiste, come non è conoscere Pietro il vedere che qualcuno viene, sebbene chi viene sia proprio Pietro: molti infatti pensano che il bene perfetto dell'uomo, la felicità, consista nelle ricchezze, altri nei piaceri, altri in qualche altra cosa.

Risposta alla Obiezione 2: Può anche darsi che colui che sente questa parola Dio non capisca che si vuoi 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.

Risposta alla Obiezione 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 esiste. Infatti:

Obiezione 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 (Heb. 11:1). Dunque non si può dimostrare che Dio esiste.

Obiezione 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 (De Fide Orth. I, 4). Dunque non possiamo dimostrare che Dio esiste.

Obiezione 3: Se si potesse dimostrare che Dio esiste, ciò non sarebbe che mediante i suoi effetti. Ma questi effetti non sono a lui proporzionati, essendo egli infinito, ed essi finiti ; infatti tra il finito

e P 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.

Al contrario, Dice l'Apostolo: "le perfezioni invisibili di Dio comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili" (Rm. 1:20). 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 resistenza di Dio, non essendo rispetto a noi evidente, si può dimostrare per mezzo degli effetti da noi conosciuti.

Risposta alla Obiezione 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 ometto di dimostrazione e di scienza, sia accettata come oggetto di fede da chi non arriva a capirne la dimostrazione.

Risposta alla Obiezione 2: Quando si vuoi dimostrare una causa mediante l'effetto, è necessario servirsi dell'effetto in luogo della definizione [o natura] della causa, per dimostrare che questa esiste; e ciò vale specialmente nei riguardi di Dio. Per provare infatti che una cosa esiste, è necessario prendere per termine medio la sua definizione nominale, non già la definizione reale, poiché la questione riguardo all'essenza di una cosa viene dopo (più tardi a 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.

Risposta alla Obiezione 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 esiste, come si è detto. E così dagli effetti di Dio si può dimostrare che Dio esiste, sebbene non si possa avere per mezzo di essi una conoscenza perfetta della di lui essenza.

Articolo : 3

Se Dio esista

sembra che Dio non esista. E infatti:

Obiezione 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 essere! più il male. Viceversa nel mondo e' è il male. Dunque Dio non esiste.

Obiezione 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, della esistenza di Dio.

Al contrario, Nell'Esodo si dice, in persona di Dio: "Io sono Colui che è". (Ex. 3:14)

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. E 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 vuoi 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. E 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 apparisce 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.

Risposta alla Obiezione 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" (Enchiridion XI). Sicché appartiene all'infinita bontà di Dio il permettere che vi siano dei mali per trarne dei beni.

Risposta alla Obiezione 2: Certo, la natura ha le sue operazioni, ma siccome le compie per un fine determinato sotto la direzione di un adente 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.

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. E 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: I - 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, indagheremo: II - la sua perfezione; parleremo: III - della sua infinità; IV - della sua immutabilità; V - della sua unità.

Circa la divina semplicità ci poniamo otto quesiti::

- (1) Se Dio sia corpo;
 - (2) 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

Obiezione 1: 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 degl'inferi - tu come puoi conoscere? più esteso della terra, e per misura più largo è del mare!". (Giobbe 11:8,9). Dunque Dio è corpo.

Obiezione 2: 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" (Gn. 1:26); 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" (Heb. 1:3). Dunque Dio è corpo.

Obiezione 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" (Job 40:4); e nei *Salmi*: "Gli occhi del Signore [sono rivolti] ai giusti" (Ps. 33:16); e ancora: "La destra del Signore ha fatto prodezze" (Ps. 117:16). Dunque Dio è corpo.

Obiezione 4: La positura non compete che al corpo. Ora, nelle sacre Scritture si affermano di Dio varie positure: p. es., in Isaia si dice: "Vidi il Signore seduto" (Is. 6:1), e sempre in Isaia: "il Signore sta in piedi per giudicare" (Is. 3:13). Dunque Dio è corpo.

Obiezione 5: Niente, tranne il corpo o l'essere corporeo, può essere punto spaziale di partenza o d'arrivo. Ora, nelle sacre Scritture Dio è considerato come termine spaziale d'arrivo, secondo l'espressione del Salmo : " Accostatevi a lui e sarete illuminati" (Ps. 33:6); e come punto di partenza, secondo il detto di Geremia: "Coloro che si ritirano da te saranno scritti sulla terra" (Jer. 17:13). Dunque Dio è corpo.

In contrario, In S. Giovanni è detto: "Dio è spirito" (Jn. 4:24)

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 (Questione [2], Articolo [3]). 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.

Risposta alla Obiezione 1: Come abbiamo già detto (Questione [1], Articolo [9]), 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".

Risposta alla Obiezione 2: Si dice che l'uomo è ad 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." (Gn. 1:26). Ora, l'uomo sorpassa tutti gli altri animali con la ragione e l'intelligenza. Quindi l'uomo è ad immagine di Dio secondo l'intelletto e la ragione che sono cose incorporee.

Risposta alla Obiezione 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.

Risposta alla Obiezione 4: Anche le positure 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.

Risposta alla Obiezione 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.

Obiezione 1: 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" (Heb. 10:38). Dunque Dio è composto di materia e di forma.

Obiezione 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" (Ps. 105:40). Dunque Dio è composto di materia e di forma.

Obiezione 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 (Questione [2], Articolo [3]), 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 l'orma 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.

Risposta alla Obiezione 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.

Risposta alla Obiezione 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.

Risposta alla Obiezione 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 sustrato [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

Obiezione 1: 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.

Obiezione 2: assomiglia alla sua causa ; perché ogni agente produce cose simili a sé. Ora, nelle cose create il supposto 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 apparisce dal Vangelo: " Io son la via, la verità e la vita" (Gv. 14:6).. Ora, tra divinità e Dio c'è lo stesso rapporto che tra vita e vivente. Dunque Dio si identifica con la stessa divinità.

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 supposto 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; mia 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.

Risposta alla Obiezione 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 In 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.

Risposta alla Obiezione 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

Obiezione 1: 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] " (Sap. 14:21). Dunque l'essere di Dio non è la sua essenza.

Obiezione 2: Di Dio, come si è detto (Questione [2], Articolo [2]), 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 (Trin. VII): "In Dio resistenza 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'avere la facoltà di ridere proviene dalla natura stessa dell'uomo ed è causato dai principi essenziali della specie; o che venga da cause estrinseche, come il calore nell'acqua è causato dal fuoco. Se dunque l'esistenza di una cosa è distinta dalla sua essenza, è necessario che l'esistenza di tale cosa sia causata o da un agente esteriore, o dai principi essenziali della cosa stessa. Ora, è impossibile che l'esistere sia causato unicamente dai principi essenziali della cosa, perché nessuna cosa può essere a se stessa causa dell'esistere, se sia un'esistenza causata. E 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 (Articolo [1]), 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 (Articolo [3]), 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.

Risposta alla Obiezione 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 o 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.

Risposta alla Obiezione 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 dicemmo. (Questione [2], Articolo [2]).

Articolo: 5

Se Dio sia contenuto in qualche genere

Obiezione 1: 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.

Obiezione 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*: intatti 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 differiscano quanto all'essere [esistenziale]; infatti non è identico l'essere [esistenziale], p. es., dell'uomo e del cavallo, e neppure di quest'uomo o di quell'altro. E così ne viene per necessità che in tutte le cose appartenenti a un dato genere differiscono l'essere e la quiddità; o essenza. Ora, in Dio, come s'è dimostrato, non c'è questa differenza. E chiaro, adunque, 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 o 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.

Risposta alla Obiezione 1: Il nome di sostanza non significa soltanto essere di per sé, perché l'essere, come abbiamo veduto, di suo non è genere; sostanza indica piuttosto l'essenza a cui

competere 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.

Risposta alla Obiezione 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

Obiezione 1: 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.

Obiezione 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 (De Trin.). 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 la 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 apparisce da ciò che è stato già detto (Questione [2], Articolo [3]). 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 essere 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.

Risposta alla Obiezione 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.

Risposta alla Obiezione 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

Obiezione 1: 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.

Obiezione 2: Tutto quanto vi ha 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 (De Trin. iv, 6,7).

Rispondo, Si prova in pia 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 (Questione [2], Articolo [3]), è il primo ente. Terzo, perché ogni composto è causato ; infatti, cose per sé diverse non vengono a costituirli una qualche unità se non in forza di una causa unificatrice. Ora, Dio non è causato, come si è dimostrato di già (Questione [2], Articolo [3]), 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" (De Trin. VII).

Risposta alla Obiezione 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 (Questione [4], Articolo [3]).

Risposta alla Obiezione 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 (Questione [4], Articolo [1] and Questione [6], Articolo [2]). Ciò vedremo in seguito.

Articolo: 8

Se Dio entri in composizione con gli altri esseri

Obiezione 1: sembra che Dio entri in composizione con gli altri esseri. Infatti: Dice Dionigi: "La deità, che è sopra l'essere, è l'essere di tutte le cose " (Coel. Hier. IV). Ora, l'essere di tutte le cose entra nella composizione di ciascuna. Dunque Dio viene in composizione con altri esseri.

Obiezione 2: Dio è forma, asserendo S. Agostino che "il Verbo di Dio (che è Dio) è una corta forma non tonnata ". (De Verb. Dom., [*Serm. XXXVIII]). Ora, la forma è parte del composto. Dunque Dio è parte di qualche composto.

Obiezione 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, in contrario: Dice Dionigi che "non vi è né contatto di lui, (cioè di Dio), né qualsiasi altra comunanza con parti da mescolare insieme" (Div. Nom. II). 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 (De Civ. Dei VIII, 6); 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 Almanco. 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. Innanzi tutto, perché pia 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 adente di per sé e come causa principale; che 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 (Questione [3], Articolo [1]). 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 [clic troviamo] nelle cose infocate è posteriore al fuoco per essenza. Invece si è già dimostrato (Questione [2], Articolo [3]) che Dio è l'essere assolutamente primo.

Risposta alla Obiezione 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].

Risposta alla Obiezione 2: Il Verbo è forma esemplare, non già forma che fa parte del composto.

Risposta alla Obiezione 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 (meste differenze non differiscono alla loro volta per altre differenze. Perciò a rigore di termini, più che *differenti* debbono dirsi *diverse*; intatti secondo Aristotele (Metaph. X) *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.

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
-

Se Dio sia perfetto

Obiezione 1: 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 neppur di esser perfetto.

Obiezione 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.

Obiezione 3: Sopra abbiamo dimostrato (Questione [3], Articolo [4]), 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 perfetto il Padre vostro, che è nei cieli" (Mt. 5:48)..

Rispondo, Come narra Aristotele (Metaph. XII) 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 intatti è detta quella cosa alla quale non manca niente avuto riguardo al grado della sua perfezione.

Risposta alla Obiezione 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" (Moral. v, 26,29). 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.

Risposta alla Obiezione 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.

Risposta alla Obiezione 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

Obiezione 1: sembra che non si trovino in Dio le perfezioni di tutte le cose. Infatti: 1. Dio, come si è dimostrato (Questione [3], Articolo [7]), è semplice; le perfezioni delle cose invece sono numerose e diverse: perciò in Dio non possono trovarsi tutte le perfezioni delle cose.

Obiezione 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.

Obiezione 3: 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 (Div. Nom. V) 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 (Metaph. V). 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, adunque, 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 (Div. Nom. V), 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 (Questione [3], Articolo [4]). 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 (Div. Nom. V) 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".

Risposta alla Obiezione 1: Bisogna dire con Dionigi (Div. Nom. V) 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.

E con ciò è sciolta anche la seconda difficoltà.

Risposta alla Obiezione 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

Obiezione 1: 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" (Ps. 85:8). 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.

Obiezione 2: La somiglianza è una specie di confronto. Ma non si da 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 (Questione [3], Articolo [5]), è al di sopra di ogni genere. Perciò nessuna creatura è simile a Dio.

Obiezione 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.

Obiezione 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?" (Is. 40:18).

In contrario, Nella Genesi si dice: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza" (Gn. 1:26) e in S. Giovanni: "Quando si manifesta saremo simili a lui" (1 Jn. 3:2).

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 ad 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 specifica; come avviene dell'uomo che genera un altro uomo. Se poi l'agente non è contenuto nella stessa specie, vi sarà somiglianza, ma non secondo la stessa natura specifica: così le cose che si generano per la virtù del sole, si accostano sì a una certa somiglianza col sole, ma non sino a partecipare alla forma del sole secondo la somiglianza specifica, ma solo secondo una somiglianza generica.

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

Risposta alla Obiezione 1: Come dice Dionigi (Div. Nom. IX), 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.

Risposta alla Obiezione 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.

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

Risposta alla Obiezione 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" (Div. Nom. IX): così si usa dire che il ritratto somiglia a una data persona, e non viceversa. Parimenti, in qualche modo si può dire che la creatura è simile a Dio, non già che Dio è simile alla creatura.

Del bene in generale (sei articoli)

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

Obiezione 1: 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" (De Hebdom.). Dunque il bene e l'ente differiscono realmente.

Obiezione 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.

Obiezione 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" (De Doctr. Christ. i, 42).

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 o 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 (Questione [3], Articolo [4]; Questione [4], Articolo [1]). 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.

Risposta alla obiezione 1: Nonostante che il bene e l'ente siano in realtà 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" (De Hebrom.), 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.

Risposta alla obiezione 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.

Risposta alla obiezione 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.

Obiezione 1: Infatti: l'ordine dei nomi segue l'ordine delle cose espresse dai nomi. Ora Dionigi tra i nomi di Dio, pone il bene prima dell'ente (Div. Nom. III). Dunque il bene concettualmente è anteriore all'ente.

Obiezione 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" (Div. Nom. V). Dunque il bene razionalmente è prima dell'ente.

Obiezione 3: 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" (Mt. 26:24). Dunque il bene razionalmente è prima dell'ente.

Obiezione 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.

Al contrario, È detto da Aristotele (*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.

Risposta alla obiezione 1: 1. Dionigi tratta dei nomi di Dio (Div. Nom. 1, III) 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" (Div. Nom. V).

Risposta alla obiezione 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.

Risposta alla obiezione 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.

Risposta alla obiezione 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:

Obiezione 1: Il bene aggiunge qualche cosa all'ente, come risulta dal già detto Articolo [1]. 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.

Obiezione 2: Nessun male è buono; sta scritto infatti in Isaia : "Guai a voi che dite male il bene e bene il male" (Is. 5:20). Ora, alcuni enti si dicono cattivi. Dunque non ogni ente è buono.

Obiezione 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.

Obiezione 4: Dice Aristotele che nelle entità matematiche non esiste il bene (Metaph. III). Ma anche le entità matematiche sono enti, altrimenti di esse non avremmo una scienza. Dunque non ogni ente è buono.

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

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.

Risposta alla obiezione 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.

Risposta alla obiezione 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.

Risposta alla obiezione 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 F orientamento e l'attitudine al bene. E proprio per questo non le compete d'essere appetibile, ma piuttosto di appetire essa stessa.

Risposta alla obiezione 4: Le entità matematiche [numeri, punti, linee, triangoli, ecc.] non sussistono separate nella realtà, che 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 e' 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:

Obiezione 1: Dice Dionigi: "Il bene è lodato come bellezza" (Div. Nom. IV). Ora, il bello appartiene alla causa formale. Dunque anche il bene.

Obiezione 2: Il bene è diffusivo del suo essere, come abbiamo dalle parole di Dionigi (Div. Nom. IV), 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.

Obiezione 3: S. Agostino afferma che "noi esistiamo perché Dio è buono" (De Doctr. Christ. I, 31). 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" (Phys. II). Quindi il bene ha carattere di causa finale.

Rispondo, Bene si dice quanto è comunque desiderato, e ciò implica F 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 in Meteor. IV, una cosa è perfetta quando può produrre il suo simile); finalmente segue la ragione di bene, su cui si fonda la perfezione dell'ente.

Risposta alla obiezione 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.

Risposta alla obiezione 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.

Risposta alla obiezione 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.

Obiezione 1: 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] disponesti in misura, numero e peso" (Wis. 11:21); 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" (Gen. ad lit. IV, 3). Dunque non l'essenza del bene consiste nel modo, nella specie e nell'ordine.

Obiezione 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.

Obiezione 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.

Obiezione 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.

Obiezione 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" (Hexam. I, 9). Dunque il bene non consiste nel modo, nella specie e nell'ordine.

Al 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" (De Nat. Boni. III). 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 (Articolos [1],3). 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 preesiste 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 Duro nel modo, nella specie e nell'ordine.

Risposta alla obiezione 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.

Risposta alla obiezione 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.

Risposta alla obiezione 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.

Risposta alla obiezione 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" (De Nat. Boni. XXIII).

Risposta alla obiezione 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.

Se il bene sia diviso convenientemente in bene onesto, utile e dilettevole? (*"Bonum honestum" cf. SS, Questione [141], Articolo [3]; SS, Questione [145])

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

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

Obiezione 2: Ogni divisione si fa per mezzo di contrapposizioni. Ora, queste tre cose non sembrano opposte tra loro; perché, come dice pure Cicerone (De Offic. II), 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.

Obiezione 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.

Al contrario, S. Ambrogio usa tale divisione del bene (De Offic. I, 9)

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*.

Risposta alla obiezione 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.

Risposta alla obiezione 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.

Risposta alla obiezione 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.

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

Obiezione 1: sembra che la bontà non convenga a Dio. Infatti: La bontà consiste nel modo, nella specie e nell'ordine. Ora, tali attributi non pare che convengano a Dio, perché Dio [è senza modo e misura] è l'immenso e non dice ordine a nessuna cosa. Dunque a lui non si addice di esser buono.

Obiezione 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.

Al contrario, E detto nelle *Lamentazioni* di Geremia (3, 25): "Il Signore è buono con quelli che sperano in lui, con l'anima che lo ricerca".

Rispondo dicendo, 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"

(Div. Nom. IV)."

Risposta alla Obiezione 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.

Risposta alla Obiezione 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 (Questione [4], Articolo [3]). 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

Obiezione 1: sembra che Dio non sia il sommo bene. Infatti: *Sommo bene* aggiunge qualche cosa a *bene*, che 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 (Questione [3], Articolo [7]). Dunque Dio non è il sommo bene.

Obiezione 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" (Lc. 18:19). 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.

Obiezione 3: *Sommo* implica 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 (Questione [3], Articolo [5]; Questione [4], Articolo [3]), non pare che Dio possa dirsi sommo bene in confronto di essi.

Al contrario, S. Agostino dice che la Trinità delle divine persone " è il sommo bene, che solo le menti del tutto pure possono conoscere " (De Trin. II).

Rispondo dicendo, 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 veduto, 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 (Questione [4], Articolo [2]); 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 [analoga] 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.

Risposta alla Obiezione 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 ed] ha un rapporto ad esso. E così non è necessario [concludere] che Lei sommo bene ci sia una qualche composizione, ma solo che tutte le altre cose [in bontà] sono al disotto di lui.

Risposta alla Obiezione 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 ragion di bene - L'espressione evangelica "nessuno è buono se non il solo Dio" va spiegata così: buono per essenza, come si dirà appresso.

Risposta alla Obiezione 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

Obiezione 1: sembra che esser buono per essenza non sia proprio di Dio. Infatti: Come l'uno si identifica con l'ente, così, e si è visto (Questione [5], Articolo [1]), anche il bene. Ora, secondo Aristotele, ogni ente è uno per essenza (Metaph. IV). Dunque ogni ente è buono per essenza.

Obiezione 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.

Obiezione 3: Ogni cosa è buona per la sua bontà. Se dunque vi è qualche cosa che non sia buona per essenza, bisognerà che la sua bontà non sia la sua essenza. Ma siccome questa bontà è un ente, bisogna che anch'essa sia buona; e se lo è per un'altra bontà, la stessa questione si farà di quest'altra bontà. E quindi o bisognerà andare all'indefinito o giungere a qualche bontà che è buona [in se

stessa, per essenza e] non per un'altra bontà. Ma allora per la stessa ragione dobbiamo arrestarci al primo caso. Perciò ogni cosa è buona per essenza.

Al contrario, Dice Boezio che ogni altra cosa distinta da Dio è buona per partecipazione (De Hebdom.). Dunque non per essenza.

Rispondo dicendo, 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 (Questione [3], Articolo [6]). 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.

Risposta alla Obiezione 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.

Risposta alla Obiezione 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.

Risposta alla Obiezione 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

Obiezione 1: sembra che tutte le cose siano buone della bontà di Dio. Infatti. Dice S. Agostino: "Considera questo e quel bene, toglì *questo e quello*, e, se puoi, guarda il bene stesso : così vedrai Dio, non buono per altro bene, ma bene di ogni bene" (De Trin. VIII). Ora, ogni essere è buono della propria bontà. Dunque ogni essere è buono di quella stessa bontà, che è Dio.

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

Al 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 dicendo, 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 Plafone affermò l'esistenza di specie separate di tutte le cose (Questione [84], Articolo [4]): 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 (Questione [2], Articolo [3]). E su questo punto anche Aristotele è d'accordo.

Dalla prima realtà adunque, 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 (Questione [4], Articolo [3]). 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.