

Analisi di testi di Aristotele: Metafisica, I.XII

Aristotele - II parte

1-113

VII. L'essenza di Dio costituita dall'attualità pura e fondante la sua immutabilità.

ARISTOTELE

I. L'immutabilità del primo movente¹.

La sostanza che è atto (*usia kai energheia usa*) muove senza essere mossa (*kinèi uk kinùmena*).

1. L'analogia tra l'ordine appetitivo e conoscitivo.

La prima sostanza muove come amata e conosciuta (*ode to orektòn kai to noetòn*).

Il desiderato è il bene apparente, il voluto è il bene reale.

La facoltà conoscitiva precede la facoltà appetitiva sia nell'ambito sensitivo che in quello intellettuale.

2. La fondazione dell'ordine appetitivo in quello conoscitivo.

Non si conosce perchè si desidera, ma al contrario si desidera perchè si conosce.

Il pensiero è quindi il principio (*archè gar e nòesis*).

II. Il conoscere e la sua dipendenza causale dall'oggetto.

1. L'automozione dell'ordine intelligibile.

L'intelletto è mosso dall'intelligibile.

La sostanza è il primo nell'ordine degli intelligibili che sono intelligibili secondo se stessi e tra le sostanze è prima quella semplice ed attuale.

¹ Motore.

2. La disposizione dell'ordine degli intelligibili.

- a. Priorità della sostanza rispetto agli enti non sostanziali (accidentali).
- b. Priorità della sostanza semplice attuale (*e aplè kai kat'energheian*) rispetto a tutte le altre sostanze (composte e potenziali).

3. La struttura analogica (corrispondente a quella degli intelligibili) dell'ordine degli appetibili.

- a. Il criterio di quest'ordine è il bene (*agathòn*).
- b. Tra i beni eccellono quelli amabili per se stessi (*to di'autò airetòn*).
- c. Il primo in quest'ordine è l'ottimo conveniente a tutti secondo proporzione (*analogon*).

2-114

III. La causalità finale negli enti immobili.

- a. **L'esistenza della finalità nel principio movente immobile** appare dalla divisione dei fini:
 - C'è il fine in una realtà (ma non riguardo ad un'altra realtà che si costituirebbe come suo fine) – *to u èneka tini*;
 - C'è il fine in una realtà riguardo ad un'altra realtà che si costituisce come suo fine – *to u èneka tinòs*.

Il primo principio movente ed immobile ha in sé la finalità (cioè agisce ordinando al fine che è esso stesso, si costituisce come il sommo appetibile di tutte le cose).

Non ha infatti dei fini all'infuori di se stesso, non agisce cioè movendosi ad un'altra realtà come al fine (ciò infatti implicherebbe imperfezione e potenzialità).

b. Il modo di agire del primo motore immobile sui mossi inferiori.

- Muove come amato (*kinèi de os eròmenon*).
- Causa il moto passivo (l'essere mosso) negli inferiori.

La suscettibilità² di ricevere il moto passivo è dovuta alla potenza, ossia la capacità di essere diversamente (*endèchetai allos echein*).

- Per conseguenza è solo movente e in nessun modo mosso.

c. L'ordine del moto negli inferiori.

- **La fundamentalità del moto locale circolare ed uniforme** implica potenzialità non riguardo alla sostanza, alla qualità o alla quantità, ma solo riguardo all'accidente estrinseco del luogo.
- **La causa prima muove con necessità:** l'ente necessario coincide con il bene e con il principio (*archè*).

² L'attitudine.

- **la divisione del necessario:**
 - estrinseco o violento,
 - intrinseco:
 - necessità positiva del mezzo per il fine (mezzo che è condizione dell'essere perfetto della cosa),
 - necessità naturale del mezzo per il fine (mezzo che è condizione dell'essere semplice ed assoluto della cosa).
- **Da Dio, principio assolutamente necessario**, senza la cui mozione le cose né potrebbero essere né potrebbero essere buone e perfette, dipende tutto il cielo e tutta la natura.

3-115

S. TOMMASO.

I. Il modo di muovere del primo motore immobile.

1. **La tesi.** Il primo movente muove non mosso e quindi muove come amabile e conoscibile.

2. La dimostrazione.

Moto naturale - il movente agisce con necessità naturale e con alterazione di se stesso.

Moto volontario - il movente che è la volontà o l'appetito in genere si muove in quanto è mosso dall'oggetto).

Il motore immobile perciò non muove né secondo la natura come agente naturale, né secondo la volontà come agente volontario, ma unicamente **come oggetto** dell'intelletto e della volontà.

3. La spiegazione.

Il primo movente in linea di causalità efficiente non è il primo movente *simpliciter*, ma è già movente e mosso dal primo motore immobile che muove finalisticamente.

Il cielo supremo (primo movente efficiente) è quindi finalisticamente mosso dal primo motore immobile alla cui mozione tende a conformarsi (non è infatti orientato come al fine agli inferiori, bensì al superiore, cioè appunto al primo motore immobile, al primo movente in assoluto che muove come fine. Il fine infatti è più nobile di ciò che è ordinato ad esso).

Conclusione. Il primo movente muove come appetibile.

4. La differenza tra il bene desiderabile e quello intelligibile rispetto all'uomo.

Sia il bene desiderabile che quello intelligibile muovono come oggetti, cioè muovono senza essere mossi.

La discrepanza tra il bene desiderabile e quello intelligibile appare nell'incontinente:

- secondo la ragione è mosso dal bene intelligibile,
- secondo l'appetito concupiscibile è mosso da un bene piacevole secondo il senso che è un bene apparente, cioè un bene non in assoluto (*simpliciter*), ma solo sotto un aspetto ristretto (*secundum quid*).

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

5. L'esclusione di questa differenza dal primo conoscibile ed appetibile.

Il primo intelligibile coincide con il primo desiderabile in quanto in esso non ha luogo l'appetito sensibile, ma solo quello intellettuale che è la volontà, ragione per cui si dice bene "volontabile"³.

La volontà è infatti nell'intelletto e non solo nel concupiscibile.

- Ciò che si desidera per concupiscenza è considerato buono perchè è desiderato.
- Ciò che si desidera per appetito intellettuale è desiderato perchè appare come un bene per sé.

4-116

La concupiscenza perverte il giudizio della ragione, cosicchè le appare come un bene ciò che è piacevole.

La volontà segue il giudizio della ragione come l'appetito "il cui principio è l'intelligenza", cioè l'atto dell'intelletto mosso in qualche modo dall'intelligibile.

Il concupiscibile non è un bene (in assoluto), a meno che non sia desiderato secondo il dettame della ragione. Per conseguenza non può essere il primo bene (ha infatti la misura della sua bontà altrove, cioè nella ragione), ma lo può essere solo ciò che essendo buono in sé muove il desiderio e questo è il bene allo stesso tempo appetibile ed intelligibile.

II. Le proprietà che costituiscono la perfezione del primo motore immobile.

1. La perfezione del primo motore immobile in assoluto.

a. La perfezione fondata sull'intelligibilità.

- **L'ordine degli intelligibili.** Come vi è una coordinazione tra i moventi e i mossi, così vi è una coordinazione (coelementazione) anche tra gli intelligibili, in quanto un intelligibile è causa dell'intelligibilità dell'altro come un movente è causa dell'essere movente di un altro.
- **La priorità della sostanza nell'ordine degli intelligibili** deriva dal fatto che gli accidenti non sono conoscibili se non per mezzo della sostanza che li definisce (cioè che entra nella loro definizione).
- **La priorità della sostanza semplice rispetto a quella composta** risulta dal fatto che i semplici sono racchiusi nel concetto dei composti.
- **La priorità dell'atto riguardo alla potenza** è manifesta dal fatto che l'atto definisce la potenza e non viceversa. Il primo intelligibile quindi è la sostanza semplice e puramente attuale.
- **La differenza tra l'uno e il semplice** viene esplicitata per contrastare l'opinione di PLATONE, il quale ha posto come primo intelligibile semplicemente l'Uno. Ora, l'uno significa la **misura**, mentre il semplice significa la disposizione di un ente non composto da molti elementi.

³ Possibile oggetto del volere. Termine un po' curioso, meglio: appetibile.

b. La perfezione fondata sull'appetibilità.

5-117

- **La corrispondenza tra l'ordine intelligibile e l'ordine appetibile.**

Il primo nell'ordine degli intelligibili è il sommo bene nell'ordine degli appetibili o qualcosa di corrispondente analogicamente (proporzionalmente) ad esso.

Infatti, la corrispondenza tra l'ordine intelligibile e quello appetibile non è univoca, ma analogica, in quanto gli intelligibili in atto sono nella mente del conoscente, mentre gli appetibili in atto sono nella realtà (fisica e concreta) delle cose.

- **La coincidenza del primo movente con il primo intelligibile e il primo appetibile.**

Come il vero (l'intelligibile) sostanziale precede quello accidentale, così anche il bene sostanziale precede quello accidentale. Il sommo bene è di conseguenza una sostanza semplice e puramente attuale che è anche il primo vero (intelligibile). Siccome poi il primo movente in assoluto muove come intelligibile ed appetibile, ne segue che il primo motore immobile è il primo vero (intelligibile) e il primo (o ultimo) bene appetibile.

- **L'esistenza del bene e del fine negli enti immobili.**

Divisione dei fini.

- a. **fine preesistente** (ad es. il mezzo è il fine preesistente nel moto dei corpi pesanti che cadendo necessariamente attraversano i luoghi intermedi).
- b. **fine non preesistente in atto, ma solo nell'intenzione dell'agente**, per mezzo della cui azione viene realizzato (ad es. il fine della medicina è la salute che è assente nel paziente, ma che si realizza progressivamente grazie all'azione del medico).

Il primo tipo del fine (quello attualmente preesistente) si verifica negli immobili in quanto una realtà immobile può costituirsi come fine (già attualmente esistente) per altre realtà che con il loro moto tendono a partecipare qualcosa dell'immobile.

Il secondo tipo del fine (quello esistente solo nell'intenzione dell'agente che però poi si realizza progressivamente a causa della sua azione) implica il divenire e quindi il moto del fine⁴ e per conseguenza si deve escludere dagli immobili che per definizione sono immutabili e come tali non fattibili.

6-118

2. La perfezione del primo motore immobile riguardo al primo mobile.

- **Il primo mobile** mosso dal primo movente come dall'oggetto amato muove con il suo moto gli inferiori. Supponendo che il moto sia sempiterno, anche il primo mobile (il primo cielo) è sempiternamente mosso e per mezzo di esso tutte le altre cose.
- **L'uniformità intrinseca del primo moto nel primo mobile.** E' mosso in maniera uniforme, cioè secondo il moto locale circolare che non implica alterità riguardo alle determinazioni intrinseche del mobile (sostanza, quantità, qualità), ma esclusivamente riguardo alla determinazione estrinseca del luogo.

⁴ E' il fine stesso che si attua.

- **Il primo movente ha un'uniformità assoluta (sia intrinseca che estrinseca) nel suo muovere attivo; è perciò immobile in assoluto.** Infatti, il primo movente al limite si muoverebbe col moto più uniforme possibile, cioè quello locale circolare, ma non può muoversi secondo esso, perchè appunto muove attivamente secondo esso. Il primo movente infatti non si muove con quel moto con il quale muove attivamente gli altri mobili.
- **La necessità del primo moto nel primo mobile.**
 - **Divisione della necessità:**
 - in contrasto con le disposizioni dell'ente = violenza (1)
 - secondo le disposizioni dell'ente:
 - estrinseche dal fine = necessità di mezzo (2)
 - *quia sine eo nullo modo potest esse finis* = necessità naturale
 - *quia sine eo non est aliquid perfecte* = necessità positiva
 - intrinseche = *quod non convenit aliter et aliter se habere* = necessità assoluta (3)
 - **Applicazione al primo moto:**
 - **non è violenza** perchè nelle cose incorruttibili non c'è nulla all'infuori della loro natura;
 - **non è necessità assoluta** perchè il primo mobile muove se stesso ed ha quindi in sé il principio del suo muoversi o non muoversi;
 - **è necessità dal fine** perchè senza la perpetuità del moto nel primo mobile non può realizzarsi l'ordine conveniente al fine.
- **L'estensione del primo principio (primo movente):**
 - a tutto il cielo:
 - sia quanto alla sua sostanza
 - sia quanto alla perpetuità del suo moto e di conseguenza
 - a tutta la natura (materiale) perchè tutte le cose (materiali) dipendono dal cielo e dal suo moto.
- **La necessità del primo moto da parte del primo movente che è Dio:**

Il moto dei mobili inferiori avviene per assimilazione finalistica al primo movente che è intelligente e volente, ragion per cui tale assimilazione avviene secondo intelletto e volontà come le cose artificiali si assimilano all'artefice in quanto in esse si realizza la volontà dell'artefice.

Tutta la necessità del primo moto è quindi sottomessa alla volontà di Dio.

7-119

IL MOTO DEL PRIMO MOTORE IMMOBILE.

1) La mozione divina a modo di oggetto intelligibile ed appetibile.

Già in precedenza è stata dimostrata l'esistenza del primo motore immobile e nella prova, oltre all'esistenza sono già state ricavate alcune sue proprietà essenziali, soprattutto la sostanzialità, l'immaterialità e l'attualità pura.

Ora, occorre analizzare le proprietà essenziali del primo motore nei riguardi della sua operazione. La difficoltà che si pone è manifesta:

- da un lato il motore immobile in quanto è motore deve muovere,

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

- dall'altro, in quanto è immobile (puramente attuale), non deve essere mosso.

Si tratta quindi di trovare un genere di moto tale che il muovere attivo dell'agente non comporti un suo essere mosso ossia un suo passaggio dalla potenza all'atto.

1) **La soluzione aristotelica.** E' vera, ma solo parziale.

• **Esposizione della tesi.**

Il moto naturale avviene con necessità e per passaggio dalla potenza all'atto. Dio invece non è sottomesso a nessuna necessità ed è atto puro, ragion per cui non è suscettibile di un passaggio dalla potenza all'atto.

Il moto volontario ha un certo dominio sulla sua stessa realtà, in quanto conosce almeno in qualche maniera il fine e quindi ordina se stesso (*saltem "quodammodo"*) ad esso. Se la conoscenza del fine è perfetta, cioè formale, il moto al fine è perfettamente volontario, ossia libero.

Il moto dell'intelletto e della volontà dipendono però:

- dall'oggetto e
- soggettivamente dalla facoltà operativa (e dai rispettivi abiti), dalla natura dell'anima (o della sostanza intellettuale separata) e in ultima analisi dallo stesso primo movente.

Il primo movente non è quindi un agente naturale, ma un agente volontario. Ed è un agente volontario non soggettivamente, cioè come soggetto dipendente dall'oggetto e da agenti superiori (natura, facoltà, abito e al di sopra di tutto ciò dal primo agente), bensì come lo stesso oggetto supremo del moto intellettuale e volontario.

8-120

ARISTOTELE esordisce dicendo che il primo agente agisce come intelligibile e desiderabile per poi dire semplicemente che muove come il bene amato. E infatti la volontà suppone la conoscenza, ma l'analogia col moto *sensu stricto* (cioè col moto transitivo⁵, predicamentale, univocamente detto) è più esplicita nella volontà che nell'intelletto, anche se entrambe queste facoltà si muovono con un moto *sensu lato* (immanente, trascendentale, analogicamente detto). L'intelletto ha più somiglianza con la causalità formale, in quanto il suo atto consiste nella semplice presenza dell'oggetto nel soggetto, ragion per cui presenta una struttura stratificata complessa (pluralità di abiti riguardo ad atti intellettivi diversi. Ad es. l'intelletto dei principi e la scienza delle conclusioni); la volontà al contrario assomiglia più alla causalità efficiente-finale in quanto il suo atto consiste nella tendenza del soggetto all'oggetto, un moto che si compie interamente dalla volontà per mezzo della stessa disposizione abituale.

Il primo movente immobile agisce quindi come fine dei mobili e moventi inferiori e in tal modo:

- I. A differenza di un agente naturale non è sottomesso alla necessità, ma è la stessa misura di necessità che impone alle cose inferiori per mezzo della sua stessa natura. La natura del primo movente è quella di essere il sommo bene (e di conseguenza l'ultimo fine oggettivo)

⁵ C'era scritto "transeunte".

e in questo senso esercita un'attrattiva necessaria sugli enti inferiori senza essere però esso stesso soggetto ad essa. Si noti che è questa la retta comprensione del principio dionisiano⁶ "bonum est diffusivum sui": il bene divino si diffonde con naturale necessità su tutto l'universo, non però in linea di causalità efficiente come sostengono gli emanazionisti, bensì piuttosto in linea di causalità finale. E' della stessa natura del sommo bene il fatto di essere fine di tutte le cose, eppure lo stesso ultimo fine è esente da questa dipendenza finalistica perchè è esso stesso il principio e la causa di tutto l'ordine finalistico (teleologico), cosicchè finalisticamente tutte le cose dipendono da esso, esso stesso però non dipende da nulla (e così è perfettamente "libero"), nemmeno da se stesso, anche se ha in se stesso la ragione sufficiente del suo essere e della sua bontà.

II. A differenza di un agente volontario soggettivo, il primo movente non è una volontà dipendente da un altro bene come dal suo oggetto, ma è esso stesso il sommo bene, da cui dipende ogni agente volontario e anche gli agenti naturali che pure sono ordinati al fine, anche se, a differenza di quelli volontari, lo sono in maniera puramente passiva e in nessun modo attiva.

Dio è la volontà infinita e increata che però non è specificata dal fine, ma è essa stessa il suo fine senza alcuna ragione di dipendenza (nemmeno da se stessa), ma per semplice identità. Dio non vuole quindi nulla di diverso da sé come fine, anche se le altre cose tendono a Dio come fine ultimo di ogni loro appetito e di ogni loro atto.

Data questa indipendenza della volontà divina da un qualsiasi oggetto specificante, non si pone nemmeno il problema del moto soggettivo della volontà divina come attuazione progressiva di una potenza.

Infatti la volontà passa dalla potenza all'atto in quanto il soggetto non ha⁷ ancora il fine, ma lo ottiene per mezzo della sua azione. In Dio invece coincidono perfettamente il soggetto, l'azione e il fine.

9-121

b. La verità della tesi aristotelica.

- **Quanto alla posizione del problema.** Nel porre la questione del modo in cui Dio, il primo motore immobile, muove tutte le cose, Aristotele avverte che la condizione preliminare risultante dall'attualità pura della prima sostanza è quella della sua assoluta immobilità. Bisogna perciò trovare un moto che proceda dal primo agente in maniera tale da muovere gli inferiori, così però che l'agente stesso rimane perfettamente immutato, il che vuol dire che:
 - la sua azione non deve attuare la sua sostanza e
 - l'azione stessa non deve dipendere da un oggetto (fine) assente, che acquista per progressiva attuazione.
- **Quanto alla soluzione.** Aristotele pensa di trovare un moto che muove gli altri enti mossi e moventi senza alterare il soggetto stesso del moto nell'attrattiva teleologica esercitata da un bene superiore (anzi, supremo) sui beni inferiori. E, infatti, le condizioni sopra indicate come determinazioni del moto del primo motore sono perfettamente adempiute nel moto

⁶ Dello Pseudo Dionigi.

⁷ Non lo possiede.

finalistico *ex parte ipsius finis*⁸ (e non già, come è ovvio, *ex parte eius quod movetur ad finem*⁹).

- L'attrattiva che il fine esercita sulle cose che si muovono verso di esso non è qualcosa di aggiunto ad esso a modo di un atto attuante una potenza, ma è la stessa natura del fine, dell'ente che in quanto è ente, è un bene. Almeno a prima vista sembra che il bene eserciti l'attrattiva teleologica per se stesso, senza una nuova attuazione accidentale.

Di fatto però i beni particolari non hanno ragione di fine ultimo né adeguano l'oggetto formale comune della volontà (*bonum in communi*) e non agiscono se non come partecipazioni del sommo bene e del fine ultimo e quindi non agiscono per la loro stessa essenza, bensì come partecipazioni ad una natura superiore. E' vero però che l'azione teleologica del fine, anche del fine particolare, non è un'azione *sensu stricto*, cioè un'alterazione accidentale del soggetto nel genere predicamentale dell'azione, ma è qualcosa di intrinseco alla natura dello stesso bene che si costituisce come fine, anche se rimanda ad una natura diversa da sé, di cui è una partecipazione.

La dipendenza causale del bene particolare dal bene universale non avviene in linea della causalità estrinseca (efficiente/finale o esemplare), ma piuttosto in quella della causalità intrinseca (formale), la quale però a sua volta rimanda alla causalità efficiente (affinché un bene particolare possa costituirsi partecipazione del bene universale è necessario che il bene universale causi efficientemente la sua partecipazione formale nel bene particolare. Questo aspetto potrà essere però elaborato solo nell'ambito della metafisica dell'ente, non in quello di una semplice metafisica della forma).

In assoluto rimane però vero che il fine, come la causa più formale tra tutte, determina l'agente senza esserne determinato e quindi muove senza essere mosso. La finalità dei fini particolari però richiama la dipendenza dal fine ultimo, dipendenza che di fatto non si limita alla sola causalità finale o formale, ma impegna quella efficiente, in quanto ciò che è per partecipazione è efficientemente causato da ciò che è per sé.

10-122

- L'azione finalistica del primo movente poi è quella di un bene già attualmente e realmente esistente e non quella di un bene che esiste solo nell'intenzione di un agente efficiente per mezzo della cui azione poi viene progressivamente realizzato. In altre parole il primo movente può entrare nell'intenzione degli agenti inferiori come fine da cui essi dipendono, ma rispetto a se stesso esso non è un oggetto intenzionale specificante, bensì una natura reale ed attuale.

Dio agisce ordinando le cose al fine e ultimamente a se stesso come fine ultimo universale di tutte le cose, ma senza dipendere nel suo agire da un fine (e nemmeno da se stesso). Di conseguenza si noti:

- Che Dio non agisce per realizzare un fine che non ha ancora, bensì solo per comunicare la sua perfezione infinita in maniera particolareggiata¹⁰ (partecipata) agli inferiori senza accrescere con questo la sua perfezione

⁸ Da parte dello stesso fine.

⁹ Da parte di ciò che è mosso verso il fine.

¹⁰ Dettagliata.

intrinseca. Creando le cose Dio non accresce l'ente, ma solamente il numero degli enti (*plura entia*, non *plus entis*). L'intenzione di Dio non si porta ad un fine, ma è essa stessa il fine di tutte le cose che sono e sono fini per partecipazione al sommo bene divino: "primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas" (I, 44,4 c.a.).

- Che Dio non vuole una cosa per un'altra come fine della sua stessa volontà, ma vuole unicamente che una cosa sia ordinata ad un'altra come al suo fine. In altre parole, Dio è la causa dell'ordine finalistico (teleologico) e proprio perchè ne è la causa, non dipende da esso: "Vult ergo (Deus) hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc (I, 19,5 c.a.).

11-123

c. L'insufficienza della tesi aristotelica.

La tesi di Aristotele è vera, ma solo parzialmente. Infatti, è più che giusto dire che il primo movente muove come fine di tutte le cose, ma il suo muovere non si limita a questo.

E' **necessario** quindi che Dio muova non solo come fine, ma anche come agente efficiente. La causalità finale suppone, infatti, un soggetto ordinato al fine come la causalità formale suppone un soggetto concreto partecipe della forma. La causalità finale segue le condizioni di quella formale in quanto un soggetto è fine solo perchè è buono (perfetto) ed è buono solo perchè ha una perfezione formale.

Ora, un bene particolare è buono (e quindi fine) solo per partecipazione del sommo bene ed è formalmente perfetto solo per partecipazione alla causa esemplare assolutamente prima. La partecipazione a sua volta suppone il soggetto della partecipazione e ciò a cui partecipa. Le cose hanno quindi la loro perfezione formale e la loro bontà (finalità) solo per partecipazione all'essenza divina e alla bontà divina, supponendo il loro essere reale, perchè, se non esistessero realmente, non potrebbero essere partecipi di nulla.

Ora lo stesso essere delle cose finite è un essere partecipato, ma per partecipare all'essere le cose devono essere e d'altra parte per essere devono partecipare all'essere. Ciò vuol dire che le cose finite non solo ricevono la partecipazione del primo movente, ma ricevono da esso anche il loro stesso essere partecipato con lo stesso soggetto della partecipazione. Nella costituzione dell'ente finito il primo movente, conferendo la partecipazione all'essere conferisce¹¹ insieme con essa anche lo stesso soggetto della partecipazione (ente sussistente concreto) e la misura della partecipazione (essenza specifica individuata).

Se non fosse così, cioè se le cose ricevessero solo la partecipazione all'essere senza che esse stesse fossero causate di per sè tutte dal primo movente, si avrebbe una contraddizione, perchè allora:

- a. le cose ci sarebbero già, perchè solo così possono essere partecipi di qualcosa e
- b. non ci sarebbero ancora, perchè essendo il loro essere un essere partecipato, prima di ricevere la partecipazione dell'essere le cose non sono ancora.

In tal modo Dio è la causa di tutto l'ente delle cose in linea di causalità efficiente e causando le cose efficientemente secondo tutto il loro essere Dio le rende partecipi sia dell'essere, sia della verità (perfezione formale), sia della bontà (ordine al fine, l'essere fine) e tutto ciò trascendentalmente e non solo predicamentalmente.

¹¹ Costituisce.

12-124

Ciò vuol dire che le cose finite non solo sono partecipi della verità divina, ma sono vere per la loro partecipazione alla verità divina; né sono solo partecipi della bontà divina, ma sono buone per partecipazione alla bontà divina. Non c'è una verità intrinseca delle cose a cui si aggiunge predicamentalmente una verità partecipata; né c'è una bontà intrinseca delle cose a cui si aggiunge una bontà predicamentalmente partecipata, ma la verità e la bontà delle cose secondo sè¹² tutte, cioè trascendentalmente, sono una verità e una bontà partecipata e quindi causata nel suo insieme (soggetto, misura e partecipazione) dal primo movente, che è ente per se sussistente secondo tutte le ragioni di ente.

Anche il finalismo soggettivo (essere ordinati al fine) e non solo quello oggettivo (essere un bene e quindi un fine) suppone il soggetto ordinato al fine come già esistente; allo stesso tempo però le cose finite non possono esistere se non come ordinate al fine (e in ultima analisi a Dio come fine ultimo), ragion per cui Dio non solo produce nelle cose (supposte come già esistenti) l'ordine a sé come al fine, ma producendo l'ordine finalistico delle cose, produce le cose stesse e il loro ordine al fine.

Il motivo di questo limite in ARISTOTELE è indicato da S. Tommaso, in I, 44, 2 c.a., nella sua breve esposizione della storia del pensiero filosofico. La metafisica ha scoperto poco a poco le diverse dimensioni dell'ente prima di arrivare all'ente in quanto ente (*ratione ipsius entis*). Per questo anche la causalità è stata progressivamente approfondita:

- All'inizio si consideravano come enti le realtà corporee sensibili e il moto, e quindi il campo della causalità era limitato alle realtà accidentali; la sostanza corporea invece era considerata come incausata almeno in quella forma in cui essa era identificata con il principio primordiale (*archè*).
- In un secondo tempo si è arrivati ad un'analisi intellettuale della stessa sostanza sensibile e alla distinzione tra materia prima e forma sostanziale. La materia e la forma sono considerate come incausate, solo il loro composto è causato ed è causato non solo secondo le forme accidentali, ma anche secondo quelle essenziali.

La causa della mutazione sostanziale era indicata in un principio più universale:

- o dinamico come il cerchio zodiacale (obliquo) (ARISTOTELE)
- o statico come le idee (forme separate) (PLATONE).

13-125

Come gli accidenti determinano la sostanza ad un determinato modo di essere, così anche la forma determina la materia all'**essere tale** e la materia determina la forma a **questo essere** (individuale). Perciò, sia che si trattasse dell'ente accidentale o sostanziale, sempre si trattava solo dell'ente particolare a cui si assegnava una causa particolare.

- Infine la metafisica si è elevata alla considerazione dell'ente in quanto è ente e quindi alla ricerca non più di tale ente, ma dell'ente semplicemente, in assoluto. La causa delle cose sotto il loro aspetto di essere enti semplicemente non può essere una causa particolare

¹² Latinismo corrispondente a "di per sé".

riguardante le loro determinazioni accidentali (essere tale) o sostanziali (essere questo ente sussistente), ma dev'essere una causa universale che causa tutto ciò che in un modo qualsiasi appartiene all'essere di una cosa.

In questa prospettiva gli stessi principi dell'ente sostanziale (materia prima e forma sostanziale) appaiono come causati dalla causa universale dell'ente in quanto è ente.

I principi dell'ente finito non sono quindi delle realtà incausate che ricevono dal primo movente solo il loro divenire finalisticamente orientato, ma in quanto anch'essi fanno parte dell'ente finito sono causati insieme con esso dalla causa universale dell'ente che è l'ente incausato, l'ente per sé sussistente, Dio.

- **La soluzione completa.**

- a) **L'ente finito è causato secondo sé¹³ tutto.**

Non basta fermarsi alla subordinazione formale esemplare dell'ente per partecipazione rispetto all'ente *per se*, né alla dipendenza di un ente finito dal fine ultimo in vista del quale esso necessariamente agisce, ma occorre considerare la stessa struttura dell'ente finito in quanto è ente e così ci si accorge che esso non ha solo dipendenza causale parziale, ad es. la perfezione partecipata dalla prima verità ontologica oppure l'ordine al fine ultimamente dipendente dal sommo bene; considerazioni che, pur avendo luogo nell'ambito dei trascendentali, come sono appunto il vero e il bene, tuttavia non pervadono l'ente finito trascendentalmente, ma ne suppongono alcune dimensioni come già date, altre invece come aggiunte per partecipazione e come tali causate e dipendenti da un primo principio *per se* e incausato sotto aspetti ristretti di causalità.

Ad es., supponendo l'ente finito dato come un soggetto, si mette in risalto che la sua forma essenziale è partecipazione esemplata del primo esemplare, oppure supponendo l'ente finito come un soggetto e una natura operanti, si constata che il suo agire è orientato al sommo bene come al fine ultimo. La partecipazione così ristretta non sembra avere una causa efficiente, anche se implica una dipendenza causale formale (sotto l'aspetto della perfezione formale) o finale (sotto l'aspetto del bene). L'ordine degli enti è quindi causato dall'ente assolutamente primo, ma solo in linea di causalità esemplare/finale (oggettiva) senza impegnare la causalità efficiente.

14-126

Se l'ente finito viene considerato non già sotto un aspetto particolare (forma essenziale, soggetto di un'azione finalizzata, ecc.), ma semplicemente in quanto ente, allora appare la sua dipendenza causale non solo marginale, ma totale, ossia trascendentale (trascendentale si intende rispetto all'ente **finito** come ente non rispetto all'ente come ente). L'ente finito di per sé tutto è ente per partecipazione e questo vuol dire che è di per sé tutto un ente causato: "licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea

¹³ Di per sé totalmente.

quae sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum: sicut nec homo quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquid ens non causatum” (I, 44, 1 a.1).

L’ente finito non solo partecipa qualche perfezione della prima sostanza, ma esso stesso è tutto solo per partecipazione della prima sostanza. Si tratta quindi di una partecipazione che coinvolge in sé non solo la perfezione partecipata, ma anche lo stesso soggetto e la misura della partecipazione. La costituzione dell’essenza e del soggetto avviene quindi non al di fuori, ma dentro alla partecipazione dell’essere. L’essere partecipato ossia l’esistenza si aggiunge per così dire all’essenza di cui è l’atto; l’essere però di cui l’esistenza è una partecipazione commisurata all’essenza di un tale ente, non si aggiunge all’essenza e al soggetto (ente concreto sussistente), ma pervade tutte le dimensioni dell’ente finito - esistenza, essenza e soggetto - che ne sono altrettanto partecipazioni.

Ciò che partecipa (*quod*) è il soggetto, ciò per mezzo di cui partecipa (*quo*) è l’essenza, ciò che è il risultato della partecipazione (*quid*) è l’esistenza e infine ciò che è partecipato e quindi la causa della stessa partecipazione (*id quod participatur*) è l’*ipsum esse*, l’essere sussistente ed incausato, Dio.

Il costitutivo dell’ente non è però la relazione di dipendenza causale, bensì il nesso contingente (in ogni ente finito) tra l’essere e l’essenza. L’ente incausato è quindi metafisicamente costituito dalla necessità assoluta (semplice identità) di questo nesso; l’essere finito (e quindi causato) è invece metafisicamente costituito dalla reale differenza tra queste due componenti entitative e quindi dalla contingenza del loro nesso. Dalla contingenza del legame tra essere ed essenza segue, non più come costitutivo metafisico, bensì come proprietà essenziale, la dipendenza causale dell’ente per partecipazione dall’ente *per se* sussistente.

15-127

Le parti del costitutivo metafisico sono tra loro in dipendenza trascendentale (ad es. il genere e la specie nell’essenza di una determinata specie: l’animalità dell’uomo in quanto è uomo richiama trascendentalmente la razionalità), mentre le parti integranti l’essenza fisica di un ente (le proprietà essenziali) sono in un rapporto predicamentale riguardo all’essenza stessa di cui sono altrettanto accidenti-predicamenti (così la risibilità dell’uomo non è per l’essenza umana un punto di riferimento trascendentale, bensì soltanto predicamentale: la risibilità non costituisce l’essenza, ma si aggiunge ad essa). Lo stesso d’altronde si può dire anche delle parti costitutive dell’essenza considerate però formalmente non già come parti costitutive dell’essenza stessa, bensì come proprietà dell’essenza già costituita.

Il costitutivo metafisico dell’ente finito sono le sue parti entitative legate con un nesso contingente che implica dipendenza trascendentale dell’essenza dall’essere. L’essere causato invece non è metafisicamente costitutivo dell’ente finito, ma è una “essenza fisica”, ragion per cui l’essere causato si aggiunge all’ente già costituito e pertanto l’ente finito ha solo una relazione predicamentale reale alla causa da cui deriva.

Se l’ente finito fosse solo partecipazione dell’ente infinito, ossia dell’*ipsum esse*, se fosse cioè puro e semplice essere partecipato o esistenza (come vuole l’interpretazione esistenzialistica del tomismo), allora l’essere causato entrerebbe nella sua costituzione metafisica data da un lato dall’essere stesso e dall’altro dalla sua limitazione esistenziale per causalità. Siccome però l’ente come ente è sempre essere ed essenza e l’ente finito è

metafisicamente costituito dall'essere e dall'essenza composti tra loro¹⁴, ne segue che l'essere causato non entra nella costituzione metafisica dell'ente finito già sufficientemente contratto al suo *status* di "finito" dall'essenza distinta dall'essere al quale partecipa e quindi la relazione di dipendenza causale segue solo l'ente finito già costituito, rivelandosi così di essere soltanto una relazione predicamentale (I, 45, 3 ad 3m).

La causa prima dell'ente finito in quanto ente costituisce l'ente finito determinandone l'essenza come partecipazione dell'*ipsum esse* nella linea di causalità formale e collegandola con l'essere nella linea di causalità efficiente che produce l'esistenza come l'atto dell'essenza e quindi l'ente come l'essenza esistente, la cui attualità trascendentale (cioè pervadente tutte le dimensioni dell'ente - esistenza ed essenza sussistente) è lo stesso essere (partecipato nell'ente finito secondo la misura della sua essenza).

E' qui la profonda ragione della legittimità del modo di parlare diffuso nella scolastica di *esse essentiae* ed *esse existentiae*: le componenti nell'ente finito sono entrambe partecipazioni di essere in linee diverse di causalità.

16-128

L'ente reale, cioè il supposito esistente, è causato tutto dalla causa prima nella linea di causalità efficiente, perché, causando l'esistenza nell'essenza (cioè la partecipazione dell'ente finito all'essere), Dio causa insieme con essa efficacemente anche l'essenza stessa già formalmente determinata come misura di partecipazione e il soggetto come ciò che partecipa ultimamente l'essere. In tal modo l'ente finito in tutte le sue dimensioni è l'ente causato nella linea di causalità efficiente, anche se il suo essere causato non lo costituisce metafisicamente, ma lo segue come una proprietà essenziale. L'ente finito è quindi causato per la sua stessa "essenza" (cioè secondo le esigenze della sua stessa "essenza") e in questo trascendentalmente, anche se l'essere causato non costituisce la sua "essenza metafisica", ma la segue come relazione predicamentale reale del causato alla sua causa.

Nella costituzione dell'ente finito reale non bastano perciò le dipendenze causali parziali (di ordine causale finale o formale estrinseco), ma si richiede la causalità efficiente che fonda gli aspetti causali parziali delle dimensioni particolari dell'ente finito (ad es. la sua perfezione formale o il suo indirizzo finalistico). Nel plesso causale, infatti, l'aspetto efficiente è quello più fondamentale (anche se non quello più formale), perché è presupposto alle altre dimensioni causali in particolare a quella finale e formale nell'effetto. L'agente, infatti, produce la forma nell'effetto e la orienta al fine. Nella causa stessa invece l'agente suppone il fine per il quale agisce e la forma per mezzo della quale agisce (una considerazione che però non ha luogo in Dio, causa prima e puramente attuale che non agisce per mezzo di una forma distinta dal soggetto né in vista di un fine distinto dall'azione).

Questa è la ragione per cui la dipendenza dell'ente finito dalla causa prima è tutta imbevuta dalla causalità efficiente che racchiude in sé anche quella formale e finale. Nell'ascesa dimostrativa dall'ente finito all'Ente per sé sussistente secondo la sua esistenza

¹⁴ Uniti tra di loro, composti in unità.

reale nella natura delle cose si procede perciò sempre in linea di causalità efficiente (sotto aspetti ovviamente diversi) (cf. I,2,3.c.a.):

- *in se*:
 - *in fieri*:
 - *passive* (divenire, moto) (I)
 - *active* (causalità seconda *per se* subordinata) (II)
 - *in facto esse* (effetto necessario o contingente) (III)
- *in quantum involvit*:
 - *causam formalem extrinsecam* (gradi di perfezione) (IV)
 - *causam finalem* (finalità in tutte le cose finite, anche prive di conoscenza) (V)

17-129

b) Dio è causa dell'ente in quanto è ente.

Solo Dio, ente *per se* sussistente, può causare l'ente in quanto è ente. Causare l'ente finito, cioè l'ente tale vuol dire non solo causare la sua taleità in un soggetto presupposto, ma vuol dire causare una partecipazione dell'ente in quanto è ente; il che comporta:

- la riproposizione dell'ente in quanto è ente (a)
- e la sua restrizione ad una tale differenza dell'ente (b).

Infatti, l'ente contiene intrinsecamente tutte le sue differenze in modo tale che causare una determinata differenza dell'ente (l'ente tale) equivale a causare l'ente in quanto è ente e **in esso** la differenza determinante la sua taleità.

Ora, causare l'ente *ratione ipsius entis* vuol dire riproporre l'ente in tutta la sua estensione (universalità) e comprensione (ricchezza ontologica intrinseca).

Si noti che l'ente non è frutto dell'astrazione totale e logica, ma solo e sempre di quella formale ed ontologica (a meno che non si tratti della prima apprensione dell'ente come di un semplice "qualcosa"), in cui a differenza del genere logico, gli inferiori sono contenuti nel superiore, cosicché aumentando l'estensione aumenta anche la comprensione in proporzione diretta, al contrario di quanto avviene nell'universale logico dove la relazione tra estensione e comprensione del concetto è in proporzione indiretta ossia inversa.

Ma si richiede che la causa sia proporzionata all'effetto, in modo tale che un effetto infinito richiede una causa di virtù attiva infinita.

Perciò la causalità dell'ente in quanto¹⁵ è ente può spettare solo ad un agente di una ricchezza ontologica infinita, ad un agente quindi che è solo ente e in nessun modo potenza, ad un agente in cui la taleità (essenza) coincide con l'entità (essere), ad un agente quindi che è atto puro, ente da sé (incausato), ente *per se* sussistente, cioè a Dio.

¹⁵ Non si tratta dell'ente in quanto causa, ma, al contrario, della causa dell'ente.

S. Tommaso dimostra la causalità divina rispetto ad ogni ente in questo modo (I,44,1 c.a.).

a. La tesi. *Necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse.*

b. La dimostrazione.

Ma	<i>Si enim aliquid invenitur in alio per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit.</i>
Mi	<i>Ostensum est autem supra ... quod Deus est ipsum esse per se subsistens; et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum ... relinquitur igitur quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse.</i>
Co	<i>Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.</i>

18-130

La maggiore annuncia un principio universale che collega partecipazione e causalità: il partecipante dipende causalmente da ciò che è partecipato e la perfezione partecipata dipende dalla perfezione *per se* sussistente.

- 1) Se la partecipazione suppone l'esistenza della perfezione stessa e la collega solo con un principio più universale (ad es. la bianchezza con la ragione universale del colore), allora la dipendenza causale è solo **formale estrinseca**.
- 2) Se la partecipazione suppone l'esistenza del soggetto attuato dalla perfezione e collega il soggetto con la sua perfezione (ad es. la superficie bianca con la sua bianchezza), allora la dipendenza causale è **formale intrinseca** (il bianco rende bianca la superficie formalmente intrinsecamente) ed **efficiente** (la superficie diventa bianca per mezzo di un agente esterno che agisce per mezzo della bianchezza).
- 3) Se la partecipazione non suppone nemmeno l'esistenza del soggetto in quanto il soggetto stesso non esiste se non per mezzo della sua partecipazione all'essere (e questo è proprio della partecipazione trascendentale), allora la partecipazione collega il soggetto e tutte le sue perfezioni con l'essere partecipato e la dipendenza causale impegna la causalità efficiente ***ratione totius entis*** (l'ente finito è causato dall'ente infinito *per se* sussistente di cui è una partecipazione).

La minore specifica il tipo di partecipazione. Si tratta della partecipazione entitativa dell'ente per partecipazione all'ente *per se* sussistente.

La conclusione esplicita la dipendenza causale dell'ente finito da Dio. Si tratta di causalità efficiente che causa tutte le partecipazioni dell'ente senza supporre nulla come sussistente in quanto l'esistenza stessa di un ente non è altro che la partecipazione di tale ente all'essere. Dio, ente *per se* sussistente, causa quindi nell'ente finito la stessa *ratio entis* e nella *ratio entis* la sua partecipazione, cioè la sua taleità.

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

Dio in ogni suo agire sulle creature produce l'effetto *ratione totius entis*¹⁶.

Siccome l'effetto proprio di una causa è quello corrispondente alla sua forma operativa e la forma operativa di Dio è il suo stesso essere, è necessario che l'effetto proprio dell'azione divina sia sempre la *ratio entis*¹⁷ in tutta la sua estensione, cosicché anche nell'agire sulla taleità dell'effetto Dio raggiunge la taleità attraverso l'entità¹⁸, che è il suo effetto proprio.

19-131

Nella creazione e nella conservazione di tutte le cose Dio raggiunge l'ente finito attraverso la sua entità e nell'entità causa la taleità¹⁹ cosicché entrambe, entità e taleità, derivano dalla causa prima e solo da essa.

Nel concorso previo e simultaneo si suppone il soggetto e la forma operativa della causa seconda in atto primo, in cui Dio causa l'applicazione all'atto secondo (premozione fisica) e l'entità dell'azione e del suo termine (concorso simultaneo). Ora, Dio causa il procedere dell'atto secondo dall'atto primo (*actio ut ab agente*) secondo tutta la sua entità e nell'entità raggiunge la sua taleità (corrispondente alla natura e alle facoltà operative della causa seconda) e similmente causa la stessa forma dell'atto secondo e del suo termine (*actio ut in patiente*) causandone tutta l'entità e raggiungendo nell'entità la sua taleità (commisurata all'essenza dell'azione e del suo effetto che per somiglianza formale univoca procede dalla causa seconda).

Perciò, anche supponendo l'essenza sussistente dell'agente secondo, l'essere sia della sua causalità che del suo effetto (azione e termine) richiede la causalità divina, la quale, causando l'essere partecipato (esistenza), causa l'essere *simpliciter* (la *ratio entis*) e in esso la sua partecipazione, così da raggiungere con il suo agire non solo le esistenze (l'essere partecipato nell'ente finito), ma anche l'essenza (che è la misura della partecipazione) e il soggetto (che è quella realtà che partecipa l'essere), anche se il soggetto e l'essenza preesistono già nella causa seconda e trovano in essa (dalla parte dell'effetto) la loro causa univoca sufficiente.

Causare l'esistenza significa causare la partecipazione dell'essere in un'essenza e questo a sua volta significa causare lo stesso essere con tutte le sue partecipazioni (compresa la stessa essenza sussistente, anche se essa è allo stesso tempo causata dall'azione della causa seconda univoca)²⁰.

L'ente *per se* sussistente (causa prima) causa la *ratio entis* univocamente o quasi univocamente e nella *ratio entis* la taleità adeguatamente, ma analogicamente. Invece, l'ente finito (causa seconda) causando un altro ente causa adeguatamente univocamente la sua taleità e solo inadeguatamente (strumentalmente) la sua entità.

Siccome l'essere e la *ratio entis* coinvolgono tutte le loro differenze intrinsecamente, ne segue che Dio raggiunge l'ente tale immediatamente in tutte le sue sfumature, non solo con

¹⁶ In ragione di tutto l'ente.

¹⁷ La ragione di ente.

¹⁸ Qui l'entità significa l'atto d'essere, è l'essere espresso in un modo astratto.

¹⁹ Cioè Dio restringe l'essere all'essere di quella cosa che crea, secondo ciò che quella cosa è, cioè la sua essenza.

²⁰ Come l'Autore spiega subito dopo, l'essenza creata è causata da un'altra essenza creata non in modo analogico, come fa il Creatore creandola, mediante quindi una forma superiore di causalità, ma in modo univoco, come un vivente genera un altro vivente della medesima specie.

immediatezza di virtù, ma anche di supposito. Nel causare l'essere della causalità seconda (premozione fisica) Dio ne concausa immediatamente anche l'essenza.

20-132

Se le cause seconde sono complesse a modo di una serie causale di per sé subordinata, le causalità inferiori sono mediate da quelle superiori *ratione essentiae*²¹; l'essere però pervade la causalità seconda non attraverso l'essenza, ma al di là e al di sopra di essa (essenza coinvolta nell'essere come misura della sua partecipazione), cosicché Dio causa l'essenza della causalità anche delle cause seconde inferiori con immediatezza di supposito, pur causandole come precisamente dipendenti (secondo l'essenza) dalle loro cause superiori.

c) L'agire causale di Dio riguardo allo stesso agente divino.

L'agire immanente non implica il passaggio dalla potenza all'atto (atto dell'imperfetto), ma la semplice attualità del soggetto in atto (atto del perfetto). Un'azione di questo tipo non implica in nessun modo la potenzialità del soggetto e quindi non è esclusa in un ente che è atto puro e perfettamente immutabile. E' quindi legittimo dire che il primo movente muove se stesso e per mezzo della sua mozione anche le cose esterne, non nel senso di un passaggio dalla potenza all'atto, bensì nel senso di una semplice presenza attuale intenzionale.

L'azione divina è quindi formalmente immanente, anche se virtualmente (cioè non come azione, ma come effetti²² da essa esteriormente posti) sarà transitiva. In tal modo il primo movente, che conduce al loro atto tutte le cose diverse da esso, lo fa con un'azione che non implica per nulla un suo passaggio dalla potenza all'atto, ma coincide perfettamente con la sua stessa essenza, che è lo stesso essere sussistente ed atto puro.

S. Tommaso riconosce la validità della tesi platonica secondo cui il primo movente si muove, non ovviamente con un moto transitivo, bensì con un moto puramente e sommamente immanente: "Dicendum quod AUGUSTINUS ibi loquitur secundum modum quo PLATO dicebat primum movens movere seipsum: omnem operationem nominans motum, secundum quod etiam ipsum intelligere et velle et amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat seipsum, secundum hoc dixerunt quod Deus movet seipsum; non autem secundum quod motus et mutatio est existentis in potentia, ut nunc loquimur de mutatione et motu" (I,9,1 ad 1).

L'azione immanente appare a livello della conoscenza (e di conseguenza dell'appetito che la segue), in quanto suppone la capacità del soggetto di ricevere in sé la forma di un'altra cosa nella sua alterità, cioè senza essere fisicamente attuato da essa (il che implicherebbe passaggio dalla potenza all'atto e quindi azione transitiva). In altre parole l'attività immanente coincide con l'intenzionalità.

E' certo però che la preparazione all'intenzionalità appare già a livello degli enti inferiori. Negli stessi non viventi (campo di azioni assolutamente transitive) c'è già la tendenza ad un perfezionamento dello stesso soggetto secondo una struttura stereotipica, anche se tutto ciò avviene per pura giustapposizione esterna (così ad es. nel cristallo).

²¹ In ragione dell'essenza.

²² Dal punto di vista degli effetti.

Nei viventi di vita vegetativa appare già la mozione da sé²³ che termina al soggetto, ma in se stessa implica formalmente un passaggio dalla potenza all'atto, anche se la causa attiva di questo passaggio è interiore al soggetto stesso (si pensi ad es. alla crescita delle piante). Nei viventi di vita sensitiva appare la conoscenza sensitiva che è già formalmente immanente, almeno dal lato del soggetto, anche se dal lato dell'oggetto c'è un passaggio dalla potenza all'atto (si pensi alla mutazione dell'organo corporeo - organi dei sensi esterni, centri cerebrali, sistema nervoso, ecc.). Solo nella conoscenza intellettuale (che è totalmente spirituale) si ha un'intenzionalità, e quindi un'immanenza dell'attività, completa.

L'intelletto umano si serve nel suo conoscere dello strumento sensibile (processo di astrazione, la ragione discorsiva), mentre l'intelletto angelico conosce le specie indite²⁴ alla sua natura per pura illuminazione conoscitiva. In ogni intelletto creato però l'azione immanente (intenzionale) avviene nell'ambito di un'attuazione transeunte (fisica) del soggetto in quanto il nuovo atto di conoscere è una nuova entità accidentale realmente distinta dal soggetto al quale si aggiunge. Solo in Dio coincidono l'essere e il conoscere intellettuale, cosicché il suo agire è solo intenzionale ed immanente e in nessun modo (almeno rispetto a Dio stesso) fisico e transitivo.

Ciò è dovuto all'**identità reale tra l'Ente sussistente e l'Intelletto sussistente in Dio.**

In primo luogo occorre notare l'affinità tra l'ente e l'intelletto in genere come somme perfezioni in un duplice ordine di perfezione:

<ul style="list-style-type: none"> • perfezioni graduali: <ul style="list-style-type: none"> - essenza o natura (esistere) - vivere - conoscere (<i>intelligere</i>) • perfezioni trascendentali: 	$\text{ente} = \left\{ \begin{array}{l} \text{essenza o natura} \\ \text{soggetto} \\ \text{essere (ente esistente)} \end{array} \right.$
---	---

Nell'ordine delle perfezioni graduali non c'è perfezione più grande dell'intelletto.

Nell'ordine delle perfezioni trascendentali non c'è dimensione perfettiva più grande dell'essere che è atto di ogni atto.

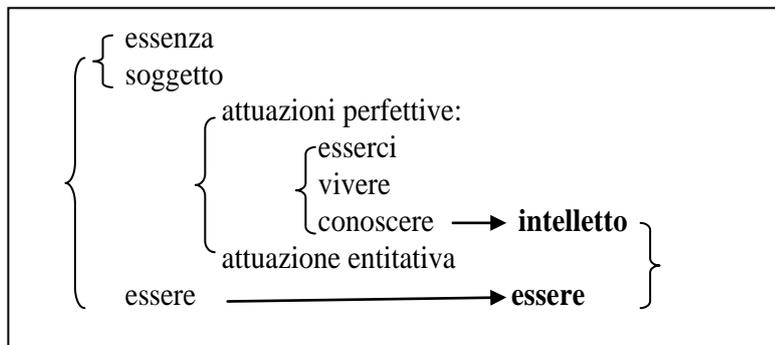
Come nell'ordine dell'attuazione operativa accidentale e predicamentale il sommo è costituito dall'intelletto, così nell'ordine dell'attuazione entitativa sostanziale e trascendentale il sommo è costituito dall'essere.

²³ Automozione.

²⁴ Ossia che gli sono immediatamente e originariamente infuse da Dio.

Ma la linea della perfettibilità operativa è a sua volta racchiusa nella linea della strutturabilità entitativa. Nell'ente le attuazioni perfettive ed operative trovano il loro luogo proprio tra l'essenza terminata dal soggetto e l'essere, cosicché nella struttura complessiva dell'ente tutte le perfezioni graduali predicamentali sono superate e pervase dall'essere trascendentale. In tal modo però l'ultima e la più alta perfezione dell'ordine perfettivo arriva a contatto-limite con l'ultima e la più alta perfezione dell'ordine trascendentale. Ciò significa che in genere il livello intellettuale è a contatto con la dimensione entitativa suprema (atto di essere, ente in quanto è ente).

25



Siccome le due linee di attuazione (perfettivo-operativa ed entitativa) sono realmente distinte, ne segue che l'essere può realizzarsi in una maniera parziale anche in enti carenti della perfezione intellettuale o di altre perfezioni.

Ne segue però altresì che laddove l'atto entitativo (l'essere) coincide con la stessa essenza sussistente non c'è luogo per un'attuazione perfettivo-operativa intermedia, perché allora sparisce lo spazio intermedio tra essenza e essere che costituiva il campo delle perfezioni accidentali al di sopra dell'essenza o natura, ma al di sotto dell'essere.

Ciò non vuol dire però che nell'Ente sussistente viene a mancare la perfezione operativa, ma vuol dire che essa coincide con la sua stessa essenza, che è atto puro di essere. L'esercizio dell'esistenza e della vita coincidono ora tra loro e con la perfezione somma che è l'intelletto in atto secondo. In tal modo la stessa essenza di Dio è identica (in linea entitativa) con l'essere e allo stesso tempo (in linea operativa) con l'intelletto sussistente in atto secondo.

La linea operativa però e quella entitativa sono a loro volta identiche in Dio, Ente per se sussistente. Per conseguenza, l'Intelletto sussistente e l'Essere sussistente che costituiscono primariamente, cioè metafisicamente, rispettivamente la natura e l'essenza di Dio, dato che il fondamento di distinzione di ragione tra natura ed essenza, che è la reale distinzione della linea operativa ed entitativa negli enti finiti, non ha luogo in Dio, ma solo nelle cose da lui distinte, vengono a coincidere così da non offrire più all'intelletto un fondamento oggettivo di distinzione, ragion per cui non si distinguono nemmeno secondo una distinzione virtuale minore (di esplicito-implicito), ma solo secondo una distinzione virtuale estrinseca con fondamento non già nella realtà stessa (nemmeno imperfetto), ma solo in altre cose.

23-135

²⁵ Nota allo schema: 1. L'esserci rappresenta l'esistenza o il fatto d'essere del soggetto; 2. L'attuazione entitativa rappresenta l'esistere in sé del soggetto; 3. L'essere è l'atto d'essere dell'ente, composto di essenza, soggetto ed essere.

L'intellettualità divina insieme all'essere sussistente è metafisicamente costitutiva dell'essenza o natura divina; invece gli altri attributi, distinti sia dall'essenza che tra di loro secondo la distinzione virtuale minore²⁶, sono costitutivi dell'essenza fisica²⁷ di Dio nella duplice linea già indicata di attributi entitativi ed operativi, gli uni derivanti dall'essere da sé (essere sussistente, atto puro), gli altri derivanti dall'Intelletto sussistente in atto secondo.

Questa dottrina non deroga per nulla alla priorità assoluta dell'essere (anche rispetto all'intelletto), ma mette giustamente in risalto come all'infinita attualità ed universalità dell'essere corrisponde l'infinità di intenzionalità e di recettività dell'intelletto.

L'intelletto divino è **privo di materia** e così è al sommo grado di intellettualità ossia di **intenzionalità** (I,14,1 c.a.) ed è privo di potenzialità e così **la sua somma intellettualità coincide con il suo essere sussistente che è la sua stessa essenza**. L'azione divina è in tal modo soltanto immanente non solo nell'ordine intenzionale (presenza dell'oggetto al soggetto), ma anche nell'ordine fisico²⁸ (presenza per semplice identità non per mezzo di una specie intelligibile distinta) (I,14,2 ad 2).

L'azione di Dio coincide quindi formalmente con la sua stessa essenza, anche se terminativamente (virtualmente) produce degli effetti distinti dall'essenza divina e ciò non solo in linea di causalità finale, bensì anche in linea di causalità efficiente che costituendo l'essenza delle cose (materia e forma) e la loro esistenza (forma entitativa), le finalizza a Dio stesso come il loro fine ultimo (ciò che è finalizzato non è però l'azione di Dio che è essa stessa fine ultimo, ma gli effetti da essa dipendenti). Nel suo agire Dio è sommamente libero dominando non già la sua azione che è la sua stessa natura necessaria di necessità assoluta, ma tutti gli effetti del suo agire, che non adeguano la proporzione dell'azione stessa²⁹ e quindi sono perfettamente dominati da essa con somma indifferenza attiva.

La perfezione del primo motore nel suo muovere.

1. Nell'ordine degli intelligibili.

24-136

²⁶ Per avere un quadro generale dei vari tipi di distinzione, riporto qui un brano tratto dalle dispense di Teodicea (p.18): "La distinzione è reale o di ragione. La distinzione di ragione avviene in quanto la stessa cosa è conosciuta con concetti oggettivamente distinti. Se tali concetti sono distinti intrinsecamente si ha la distinzione di ragione ragionata o con fondamento nella realtà, se invece la loro distinzione è dovuta a una connotazione esterna soltanto si ha la distinzione di ragione ragionante. Il fondamento della distinzione di ragione ragionata è dalla parte dell'oggetto la distinzione virtuale che può essere maggiore se offre il fondamento per una distinzione secondo la precisione oggettiva (perfetta) così che si separi predicato da predicato (in questo modo ad es. si separano i gradi metafisici - genere, specie, individuo) o minore se offre il fondamento per una distinzione secondo l'esplicito e l'implicito soltanto come l'ente racchiude in sé attualmente ma confusamente le determinazioni inferiori contenendole in sé implicitamente. Alla distinzione virtuale maggiore corrisponde quindi un fondamento perfetto nella realtà, a quello minore un fondamento imperfetto nella realtà. (Alla distinzione di ragione ragionante non corrisponde nessun fondamento nella realtà, ma solo nella ragione stessa)".

²⁷ L'essenza fisica è l'essenza dell'ente in tutte le sue componenti necessarie; si distingue dall'essenza metafisica, la quale è ciò che distingue specificamente quell'ente dagli altri. Per esempio, "animale ragionevole" è l'essenza fisica dell'uomo; invece la "razionalità" costituisce la sua essenza metafisica.

²⁸ Ontologico.

²⁹ Che non si proporzionano in maniera adeguata all'azione stessa.

a. Parallelismo tra l'ordine intelligibile e l'ordine delle cause moventi.

Tra i due ordini vi è una perfetta corrispondenza non solo per analogia, ma per semplice identità (anche se l'uno e l'altro ordine, o meglio l'unico ordine che presenta l'uno e l'altro aspetto, sono interiormente strutturati secondo un'analogia che è formalmente di proporzionalità, virtualmente di attribuzione). Infatti il fondamento di un ordine coincide con quello dell'altro in quanto l'uno e l'altro sono fondati su dei trascendentali.

Infatti, **l'ordine delle cause moventi e mosse** coincide con l'ordine degli enti in quanto sono soggetto di causalità attiva o passiva e infatti il fatto di essere causa o causato è una proprietà coestensiva con l'ente: più l'ente è attuale, più la sua causalità è attiva (*agere sequitur esse*), ma non c'è nessun ente reale tanto potenziale da non essere nemmeno passivamente causato. Se invece l'operatività viene ristretta al predicamento dell'azione o della passione, allora non è più un trascendentale, perchè non coincide con l'ente in quanto è ente (vi è un ente che non è soggetto di causalità attiva - la materia prima -; e vi è un ente che non è soggetto di causalità passiva - Dio -).

Vi è perciò una causalità operativa per così dire trascendentale ed un'altra che è predicamentale (distinta in attiva e passiva), accidentale, perfettiva. Se si considera l'operatività trascendentale, essa segue l'ente non per reale distinzione da esso, ma per semplice coincidenza con esso in tutta la sua estensione universalissima e così l'ordine dei moventi e mossi pervade tutto l'ente dal primo movente immobile fino all'ultimo mobile mosso, ma non movente.

L'ordine degli intelligibili è l'ordine della verità ontologica delle cose che coincidono con la loro entità (*quidquid est, intelligi potest /in quantum est/*). In tal modo anche l'ordine degli intelligibili coincide con l'ordine dell'ente trascendentale.

b. L'identità tra il primo movente, il primo intelligibile e la prima sostanza.

Il primo **nell'ordine degli enti** è l'ente sostanziale e nell'ordine delle sostanze la sostanza prima è quella che è il suo atto (di essere e di agire), cioè la sostanza puramente attuale.

Ora, la sostanza puramente attuale è il primo **nell'ordine causale trascendentale**, in quanto costituisce il primo movente immobile che muove soltanto senza essere mosso ed è di conseguenza la causa prima del moto passivo a cui è soggetto ogni mobile, sia esso a sua volta movente o soltanto mosso senza muovere.

La stessa sostanza che è atto è il primo **nell'ordine degli intelligibili**, in quanto gli accidenti si conoscono attraverso la sostanza e la potenza attraverso l'atto che la definisce.

25-137

Come si vede, il mezzo della dimostrazione nella prova che conclude all'identità del primo movente con il primo intelligibile è l'ente sostanziale attuale:

Ma	L'ente sostanziale attuale è il primo intelligibile.
Mi	Il primo movente è l'ente sostanziale attuale.
Co	Il primo movente è il primo intelligibile.

La Maggiore si prova in due passi:

- Priorità della sostanza rispetto agli accidenti quanto alla verità ontologica (accidente conoscibile *per se*³⁰ (*non quoad nos*) attraverso la sostanza e non viceversa).
- Priorità dell'atto rispetto alla potenza quanto alla verità ontologica (l'atto definisce la potenza e non viceversa):
 - priorità dell'atto formale (forma sostanziale) rispetto alla materia,
 - priorità dell'atto entitativo (essere) rispetto all'essenza finita che partecipa ad esso.

La Minore si prova anch'essa in due passi:

- Priorità della sostanza rispetto agli accidenti quanto alla causalità trascendentale (gli accidenti sono moventi o mosso indistintamente in dipendenza dalla sostanza: *actiones sunt suppositorum*).
- Priorità dell'atto rispetto alla potenza nell'ordine della causalità trascendentale (la causalità passiva dipende trascendentalmente da quella attiva e non viceversa):
 - la forma determina attivamente la materia,
 - l'essere partecipato determina attivamente l'essenza finita che lo partecipa.

Si noti la differenza tra:

- il rapporto essenza-essere nell'ordine degli enti e
- il rapporto mosso-movente nell'ordine della causalità trascendentale, che coincide con l'ente in quanto ogni ente o è origine di altri enti o è originato da qualche altro ente.

Infatti sia nell'uno che nell'altro caso il rapporto è quello di una dimensione potenziale dipendente da una dimensione attuale, che è principio di dipendenza. Mentre però il rapporto tra essenza ed essere è **analettico** (più l'essere è partecipato, più attuale è l'essenza partecipante), il rapporto tra causalità attiva e passiva nell'ambito dell'unica "causalità trascendentale" è **dialettico** (più attiva è una causa, meno è suscettibile di essere causata; più passiva è una causa, meno è capace di agire attivamente). Ciò è però valido solo riguardo alla "qualità" della mozione (più è attiva, meno è passiva), non riguardo all'"intensità" della partecipazione causale (più attiva è una causa, più partecipa è della causa prima e della sua azione), nella quale il rapporto torna ad essere analettico³¹.

Conseguenze.

- Dio è sommamente essere e quindi sommamente essenza (che coincide con l'essere).
- Dio è sommamente causa e quindi sommamente "partecipa"³² della sua azione (che coincide con la sua stessa natura).
- Dio è sommamente attivo nel causare e quindi non è soggetto di causalità passiva in nessun modo (nemmeno da se stesso).

26-138

³⁰ Quoad se.

³¹ La qualità della mozione (attiva – passiva) si riferisce al dialettico; l'intensità della partecipazione causale (partecipa – partecipato) si riferisce all'analettico.

³² Rende partecipa.

c. La semplicità del primo intelligibile.

La distinzione tra l'uno e il semplice è quella che l'uno esclude la molteplicità riguardo ad una misura; la semplicità esclude la composizione delle parti riguardo ad un tutto.

L'unità può essere intesa:

- come unità trascendentale commisurata all'ente e così conviene ad ogni ente in quanto è ente (indica l'entità);
- come unità numerica commisurata all'individuo nei riguardi della specie e del genere (indica l'individualità);
- come unità predicamentale nel genere della quantità commisurata ad un ente materiale quantificabile (indica la quantità che a sua volta non solo indica, ma misura l'individuo materiale).

La semplicità può escludere la moltitudine:

- *per se*:
 - di parti essenziali:
 - fisiche (materia/forma)
 - metafisiche (genere/specie)
 - di parti non essenziali:
 - entitative (essenza/essere)
 - non entitative:
 1. integrali (materiali quantificabili)
 2. potestative (facoltà operative partecipi di una natura)
- *per accidens* (sostanza/accidenti).

Non sempre l'unità numerica (individuale) comporta la semplicità in quanto un individuo può essere composto intrinsecamente in diversi modi.

L'unità divina che è fondata sulla coincidenza dell'essere con il soggetto individuale è un'unità in virtù del quasi-genere (l'essere sussistente non è in un genere né è moltiplicabile in specie a modo di un genere) e quindi comporta di fatto la semplicità perfetta, cioè l'assenza di composizione, anche di quella prima e fondamentale che è la composizione entitativa. In Dio coincidono perciò unità e semplicità, eppure per essere precisi occorre specificare che il primo movente non solo è uno, ma è sommamente uno e quindi sommamente semplice.

S. Tommaso pensa qui ad una precisazione polemica di Aristotele nei riguardi di Platone. Infatti, nella concezione platonica il punto di partenza è il molteplice da ricondurre all'unità formale essenziale per mezzo della teoria delle idee. Ad ogni essenza sensibile corrisponde così un'essenza ideale separata della quale il sensibile è solo una partecipazione ed imitazione. Così si arriva al mondo ideale che però a sua volta è molteplice e dovrà quindi anch'esso essere ridotto all'unità nell'idea del Bene che è l'Uno, il principio assoluto. Si ottiene così l'unità numerica del primo principio, ma nulla si sa ancora del suo status ontologico; sembra addirittura che esso sia solo un'essenza (anche se la prima e la più alta) tra tante altre.

27-139

Platone si preoccupa di sottolineare la trascendenza al di là della stessa *usia* (è qui la ragione dell'identificazione con il Bene che appare più universale dell'essere nella concezione essenzialistica). Il motivo di questa trascendenza non è però precisato, cosicché l'asserzione non ha il valore di una conclusione scientifica, ma di un postulato a cui corrisponde un'ipotesi (si postula la trascendenza dell'Uno e quindi lo si fa consistere per ipotesi nel Bene).

Aristotele invece parte dalla dinamica del divenire per scoprire i principi dell'ente sostanziale e per spiegare la potenzialità per mezzo dell'attualità che la definisce. Il principio sarà quindi l'ente sostanziale puramente attuale che muove come fine amato (e quindi anche Aristotele fa consistere il primo principio nel Sommo Bene che è Fine). Questo principio è necessariamente unico, perché trascende ogni genere ed è inoltre perfettamente semplice perché esclude ogni composizione (la composizione suppone, infatti, potenzialità e la potenzialità è del tutto esclusa dall'atto puro). In tal modo il primo movente non è solo una realtà tra tante altre, anche se la prima, ma è un'essenza che è al di sopra delle altre e fondante tutte le altre (non solo formalmente, ma anche finalisticamente) proprio perché è un'essenza identica con l'essere ed è questa la ragione della sua distinzione *ratione generis* da tutti gli enti finiti e quindi della sua trascendenza assoluta.

2. Nell'ordine degli appetibili.

a. La corrispondenza dell'ordine intelligibile con l'ordine appetibile.

- L'appetito segue la conoscenza e la volontà segue l'intelletto.

Ora, ciò che segue da un principio porta in sé la somiglianza formale con esso, cosicché anche la volontà che segue l'intelletto porta in sé la sua impronta. Ora, è proprio dell'intelletto il fatto di essere rappresentativamente (intenzionalmente) ricettivo di ogni forma, il che equivale a dire di ogni ente, perché ogni ente in quanto è ente è forma e atto. L'ente in quanto è ente è perciò l'oggetto formale comune (analogico) dell'intelletto a qualsiasi grado di intellettualità. L'appetito intellettuale a sua volta ripropone questa universalità assoluta, questa apertura obbedienziale infinita all'ente in quanto è ente, ma lo fa nel suo campo proprio che non è quello della rappresentazione, bensì quello della tendenza. L'intelletto parte dalla cosa per rappresentarla conoscitivamente nel soggetto; la volontà parte dall'intenzione conoscitiva per tendere alla realtà esterna che essa rappresenta. L'intelligibile in atto è quindi nell'intelletto; l'appetibile in atto è nella realtà fisica, oggettiva, delle cose.

28-140

L'ordine intelligibile ed appetibile si corrispondono non per semplice identità, bensì per proporzionalità analogica, anche se la verità ontologica (intelligibilità oggettiva, potenziale rispetto all'intelligenza in atto) coincide con lo stesso ente e quindi si identifica semplicemente con il bene che a sua volta è identico all'ente secondo la sua realtà fisica. La verità logica è un trascendentale perché è coestensiva con l'ente, ma non è semplicemente identica all'ente secondo la sua realtà fisica, anche se si identifica con esso come l'intelletto in atto si identifica con l'intelligibile in atto. L'ente conosciuto è lo stesso ente non fisicamente, ma rappresentativamente (intenzionalmente) secondo l'analogia della conoscenza e della realtà.

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

Si noti che l'essere conosciuto e l'essere nella realtà oggettiva coincidono in Dio, che è la prima verità sia logica che ontologica, il cui essere è il suo conoscere ed essere conosciuto. L'essere conosciuto in Dio coincide con il suo essere non solo intenzionalmente, formalmente, ma fisicamente ed oggettivamente.

Mentre l'essere e l'intelletto sussistenti entrano entrambi nella costituzione metafisica dell'essenza (natura) divina, distinguendosi solo secondo una distinzione di ragione ragionante detta virtuale estrinseca (con fondamento non nella stessa, ma in un'altra realtà), l'intelletto e la volontà sussistenti in Dio si distinguono secondo la distinzione di ragione ragionata ossia virtuale minore (con fondamento imperfetto nella realtà),³³ perché anche in Dio queste due realtà mantengono la ragione oggettiva di distinzione (il che appare soprattutto dal loro ordine nel quale l'intelletto precede e la volontà segue), anche se tali ragioni oggettive non possono essere composte tra loro (il che supporrebbe potenzialità), ma una è implicitamente racchiusa nell'altra e viceversa secondo un ordine di priorità e posteriorità che rimane inalterato (la volontà divina è implicita nell'intelletto divino come fondata da esso e l'intelletto divino è implicito nella volontà divina come ciò che la fonda).

29-141

L'identità non semplice, ma per lo meno analogica dei due ordini (quello dell'intelligibile in atto - verità logica -, e quello dell'appetibile - bene -) conduce all'identificazione del sommo intelligibile con il sommo bene appetibile.

Il desiderabile (appetibile) però non sempre coincide con l'intelligibile (e di per sé eleggibile). Infatti, l'uomo può desiderare in particolare qualcosa di diverso da ciò che gli appare intellettivamente come un bene in generale. Questo è dovuto all'appetito sensibile che segue la conoscenza sensitiva e può pervertire il giudizio della ragione (conoscenza intellettuale), in quanto fa apparire alla ragione come un bene universale ciò che è un bene solo rispetto all'appetito sensitivo, cioè un bene particolare. Così è giudicato come un bene ciò che è desiderato come un bene; il desiderio precede quindi la conoscenza e influisce in essa, cosa che avviene ovviamente *per accidens*, perché *per se* vale il principio *nihil volitum nisi praecognitum* e se il desiderio sensibile può sovvertire il sillogismo pratico della ragione, esso è a sua volta preceduto da una conoscenza sensitiva che lo fonda).

Nell'ordine intellettuale, astruendo dall'influsso accidentale del senso, vale però il contrario e cioè è desiderato come un bene ciò che è giudicato come un bene (la conoscenza precede quindi la tendenza attuale della parte appetitiva). La volontà può scegliere rettamente un bene sensibile, ma solo se è conforme al dettame della ragione. In tal modo le passioni della parte sensitiva dell'anima hanno una loro intrinseca moralità in quanto secondo la loro stessa natura devono obbedire alla ragione.

Per se quindi la conoscenza precede l'appetito e cioè:

- la conoscenza sensitiva precede l'appetito sensitivo e
- la conoscenza intellettuale precede l'appetito intellettuale che è la volontà.

Per accidens la conoscenza sensitiva può influire sul giudizio della ragione:

³³ Vedi nota 26.

- o prevenendolo del tutto (moto secondo-primo, peccato di sensualità³⁴),
- o alterandolo nel raziocinio pratico (sillogismo del peccatore:

Ma: Il bene è da fare, il male è da fuggire.			
Mi ¹	x è un male (<i>per se</i>). (ragione)	Mi ²	x è un bene (piacevole <i>secundum quid</i>) (appetito disordinato)
Co ¹	x è da fuggire.	Co ²	x è da fare, da realizzare.

Come si vede l'appetito influisce *per accidens* e quasi dispositivamente, cioè dal basso in alto, e lo può fare perché è dominato dalla ragione e dalla volontà solo politicamente e non dispoticamente, ragion per cui come è³⁵ capace di ricevere in sé attivamente una partecipazione del giudizio pratico, della scelta e del comando, così può anche attivamente influire su questi atti o prevenendoli o alterandoli).

Nell'alterazione passionale del giudizio pratico-pratico è da avvertire che *per se* l'intelligibile muove la ragione e la ragione la volontà, ma *per accidens* la ragione è mossa dall'appetibile particolare, cosicché anche la volontà che segue la ragione sceglie il bene particolare in contrasto con il bene universale dettato dalla ragione. In questo caso l'intelligibile (e l'appetibile in astratto) non coincide con l'appetibile in concreto.

30-142

E' ovvio però che il bene particolare che è oggetto dell'appetito sensibile non può essere il primo bene, perché la sua bontà non è assoluta, ma dipende dalla sua conformità o meno alla ragione. Infatti, il bene concupiscibile può essere buono *secundum quid* (cioè rispetto all'appetito sensitivo) e può esserlo anche *per se*, ma in quest'ultimo caso lo è non in assoluto, ma in dipendenza dal bene della ragione (e della volontà) in esso partecipato. Si noti poi che ciò che è *secundum quid* si riduce a ciò che è *per se* come alla sua causa, ragion per cui il bene sommo (causa di ogni altro bene) non può essere un bene *secundum quid*, ma solo un bene *per se* e quindi un bene della ragione che coincide con il bene della volontà, cosicché il primo intelligibile è anche il primo appetibile. Il primo bene è un bene *per se* il quale, perché è buono, muove l'appetito e quindi è il bene vero che, riconosciuto come tale e perché riconosciuto come tale, diventa oggetto del moto volitivo.

L'eventuale divergenza dell'intelligibile dall'appetibile è perciò esclusivamente accidentale; *per se* rimane la perfetta corrispondenza tra l'ordine intelligibile e quello appetibile di modo che:

- come la sostanza è la ragione di intelligibilità degli accidenti, così è anche la ragione della loro bontà e
- come l'atto è la ragione dell'intelligibilità della potenza, così è anche la ragione della sua bontà.

³⁴ Qui si suppone che il moto sensitivo sia disordinato; ma possono sorgere anche dei moti moralmente ordinati: in questo caso la volontà sollecitata da questi moti si orienta al bene.

³⁵ Sottinteso l'appetito sensitivo.

Il sommo bene è perciò la sostanza semplice puramente attuale, che è anche il primo intelligibile.

b. L'applicazione del finalismo al primo motore immobile.

Obiezione. La realizzazione di un fine suppone il passaggio dall'essere in potenza all'essere in atto, il che non può aver luogo in Dio, che è atto puro.

Risposta.

Il fine <i>cuius gratia</i> può essere:
<ul style="list-style-type: none">• attuale (preesistente)• potenziale (da realizzare):<ul style="list-style-type: none">– dal lato della sola opera (fattibile)– dal lato sia dell'opera che della facoltà operativa usata (agibile).

Da questa divisione dei fini appare che non ogni fine ha un'esistenza solo nell'intenzione prima e nella realtà poi, ma è possibile che un agente nella sua azione cerchi di raggiungere un fine già preesistente nella realtà delle cose. S. Tommaso fa l'esempio del moto locale: i luoghi intermedi sono altrettanti fini per il mobile, eppure preesistono.

31-143

Il *finis quo* che è l'essere del corpo nel luogo per mezzo del quale il corpo raggiunge il luogo è solo nell'intenzione dell'agente; invece il fine *qui* che è il luogo stesso è realmente preesistente e poi riconosciuto dall'agente come il fine della sua azione. Materialmente preesiste, formalmente però si costituisce come fine in forza dell'intenzione dell'agente.

Talvolta però il fine preesiste non solo come quella cosa che può essere fine dell'agente, ma come quella cosa che non può essere altro che fine o in assoluto (sommo bene) o rispetto a quel tale agente (beni connaturali dell'agente).

Il fine invece non è attuale, ma solo potenziale (e quindi ancora da realizzare per mezzo di un passaggio dalla potenza all'atto) là dove esso ha un'esistenza solo nell'intenzione dell'agente prima e nella realtà delle cose poi, dopo il compimento della sua esecuzione. Tale fine può essere nell'intenzione dell'agente solo quanto all'opera stessa, senza che la stessa realizzazione dell'opera da parte dell'agente entri nella ragione del fine e allora si tratta di un fine fattibile che è oggetto dell'arte (ad es. il medico causa nel paziente la salute fisica per mezzo della medicina e ciò che intende causare è solo la salute da raggiungere per delle vie già determinate dall'arte, cosicché l'esercizio attuale della guarigione non entra nella sua finalità sotto l'aspetto formale stretto della medicina).

Se il fine è nell'intenzione dell'agente non solo quanto all'opera stessa, ma anche quanto al suo esercizio da parte dell'agente da porre *hic et nunc*, allora si tratta di un fine agibile, che è oggetto dell'etica e in particolare della prudenza (ad es. l'uomo virtuoso pone degli atti conformi ai dettami della ragione nelle circostanze particolari nelle quali si trova, cosicché non solo l'opera stessa ha ragione di fine, ma anche il suo esercizio attuale o meno.

Inoltre i mezzi della realizzazione dell'opera non sono in nessun modo prestabiliti o determinati e quindi rientrano anch'essi nella scelta deliberata dell'agente).

Là dove la via di realizzazione dell'opera sta dalla parte dell'opera stessa (arte), l'agente (e quindi l'esercizio della sua causalità come dipendente da esso) non è coinvolto nella finalità; laddove invece la via di realizzazione dell'opera sta dalla parte dell'agente stesso (come il determinare *hic et nunc* il da farsi), allora non solo l'opera, ma anche l'agente e la sua azione, sotto l'aspetto formale del loro esercizio attuale, sono tutti coinvolti nel fine (etica, prudenza), cosicché l'agente non solo si muove al fine, ma diventa per se stesso il fine riguardo all'azione che da esso dipende; il che è segno inequivocabile di libertà (dominio attivo del proprio atto e dell'oggetto oppure, nella libertà formale eminente di Dio, il dominio dell'effetto, in quanto l'azione coincide con l'essenza senza mediare progressivamente tra la causa e l'effetto, cosicché Dio muove non mosso e tutte le cose procedono da Lui immediatamente e *ex abrupto* (*ratione totius entis*) senza alterarne l'essenza o l'azione).

32-144

Il fine attuale non è né fattibile né agibile, ma semplicemente preesistente e quindi non è suscettibile di un passaggio dalla potenza all'atto in una realizzazione progressiva a modo di un moto o di una mutazione. Ciò che entra nell'intenzione dell'agente non è quindi la realizzazione del fine a modo di un fare o di un agire, bensì il suo raggiungimento da parte dell'agente che aspira alla sua partecipazione.

Il fine esercita allora la sua attrazione teleologica non solo in quanto è nell'intenzione dell'agente, ma secondo la sua stessa bontà oggettiva che è partecipata negli inferiori in modo tale che essi si muovono per amore del sommo Bene, in quanto la loro partecipazione del bene (e dell'agire) dipende dall'attrazione finalistica del sommo Bene a cui partecipano. In questo modo anche gli agenti privi di conoscenza e addirittura di vita e quindi incapaci di avere un'intenzione soggettiva del fine, si muovono nondimeno di fatto al fine ultimo, dal quale ricevono il loro essere, la loro bontà e la loro stessa ordinazione finalistica (sono infatti enti e beni per partecipazione, il che vuol dire che sono o mezzi soltanto per il fine o mezzi e fini allo stesso tempo; ma in quanto sono fini non hanno ragione di fine ultimo, ma soltanto di un fine intermedio, cioè di un fine parziale e ulteriormente ordinato ad un fine superiore. Il che significa che finalisticamente parlando o sono mossi soltanto o sono moventi e mossi, ma se sono moventi, allora lo sono solo in quanto sono mossi, mentre quella realtà divina che è fine soltanto e in nessun modo mezzo per il fine è, sempre nell'ordine finalistico, movente soltanto senza essere mossa).

Il primo movente immobile può muovere come fine mantenendo la sua pura attualità:

- a) perché il fine può preesistere non solo nell'intenzione dell'agente, ma anche nella stessa realtà delle cose;
- b) perché il fine ultimo è solo fine e quindi solo movente senza essere mosso (gli inferiori invece sono sia moventi che mossi o addirittura sono mossi soltanto).

Mentre essere fine di un agente inferiore non altera per nulla quella realtà che è fine, anche se è qualcosa di reale in ciò che si muove verso il fine (relazione di dipendenza dal fine), nell'ordine degli agenti sembra che essere agente in linea di causalità efficiente alteri accidentalmente la natura dell'agente (per aggiunta di un'attuazione accidentale nuova nel

predicamento dell'azione, il che suppone d'altra parte un ricevere passivo di tale nuova azione e quindi qualcosa di nuovo anche nel genere della passione); ragion per cui Aristotele ammetteva nel primo movente immobile solo l'azione finalistica, escludendo però quella efficiente; nel primo mobile invece ammetteva sia quella finalistica che quella efficiente.

33-145

La soluzione aristotelica rimane però insufficiente, in quanto l'ordine dei mobili inferiori al movente supremo non è a sua volta un fatto incausato³⁶ (nemmeno nell'ipotesi della sempiternità del mondo e del suo ordine finalistico), ma deve derivare da una causa efficiente suprema che non può essere null'altro se non lo stesso primo movente immobile.

Ciò appare:

- Con ogni chiarezza nei mobili (agenti) privi di conoscenza e quindi incapaci di ordinare se stessi al fine. In essi, infatti, l'ordine al fine non può venire né da loro stessi, né dal nulla e quindi deve derivare da un agente superiore (in linea di causalità efficiente) e in ultima analisi dall'agente efficiente assolutamente primo.
- Con minore evidenza ciò appare anche negli agenti dotati di conoscenza e addirittura di conoscenza intellettuale, i quali, se sono di natura finita, ordinano se stessi al fine, ma ciò in dipendenza da una natura a sua volta passivamente ordinata al fine. L'intelletto ordina se stesso al fine solo perché la sua stessa natura consiste nel dominio del fine particolare in dipendenza dal fine universale della natura intellettuale stessa. In altre parole l'intelletto e la volontà (intelletto, infatti, si deve intendere qui nel senso lato che comprende sia la conoscenza che l'appetito) domina i fini particolari che sono dei fini dell'intelletto in quanto è intelletto; non domina però il suo fine universale che è il fine dell'intelletto in quanto è natura. L'ordine naturale dello stesso intelletto al fine universale non deriva dall'intelletto attivamente, ma è presupposto ad ogni suo atto e quindi gli è prestabilito passivamente.

In tal modo l'ordine al fine ultimo nelle creature richiama sempre la causalità efficiente del Creatore, che produce le creature e causa in esse il loro ordine naturale al fine.

Solo partendo dall'ipotesi che l'ordine finalistico sia un dato di fatto incausato, Aristotele poté limitare il suo orizzonte di ricerca filosofica alla sola dipendenza finalistica degli enti, senza essere costretto a ricorrere alla causalità efficiente, fondante lo stesso ordine della causalità finale nelle creature rispetto al Creatore. Il principio dell'ente sostanziale (la forma essenziale e il suo finalismo operativo) appaiono in questa prospettiva come qualcosa di ultimo, mentre di fatto gli stessi principi dell'ente sostanziale finito sono degli enti finiti e quindi causati (sia che si tratti della forma che delle ordinazioni teleologiche).

34-146

Ovviamente, in quanto i principi dell'ente sostanziale sono anche principi del moto sostanziale, essi sono presupposti a tale moto e quindi immutabili, non in assoluto però, ma sempre solo rispetto a quel determinato genere del moto. Così la forma sostanziale e il suo

³⁶ Si tratta di una osservazione che l'Autore fa ad Aristotele, dicendo che l'ordine dei mobili non è, come pensava Aristotele, incausato, ma è causato.

finalismo connaturale sono delle realtà ingenerabili ed incorruttibili (essendo principi della taleità non sono oggetto del divenire terminante alla taleità), eppure sono delle realtà creabili ed annichilabili perché, essendo la taleità racchiusa nella *ratio entis*, i principi dell'ente tale sono principi della taleità, ma rispetto all'entità non sono principi, bensì termini e quindi oggetti della costituzione dell'ente *ratione entis*).

In Aristotele però la restrizione della causalità del primo agente alla sola finalità non è solo un'ipotesi, ma è anche risposta ad un postulato, che esige l'immutabilità della prima sostanza attuale. Tale postulato, in sé giusto, si salva però anche nella prospettiva dell'agire efficiente, se si tiene in considerazione che la causa prima non termina il suo agire all'ente tale supponendo un soggetto di mutazione, ma all'ente in quanto è ente senza che vi sia un soggetto che passa dalla potenza all'atto (anzi, lo stesso soggetto è costituito come potenza con tutte le sue attuazioni ulteriori nell'ambito della *ratio entis*).

Nell'azione divina lo stesso oggetto si costituisce primariamente come ente (atto e potenza) e solo secondariamente come ente tale (potenza attuata). Ora l'ente tale, pur essendo costituito dalla potenza e dall'atto non si costituisce nell'ambito della *ratio entis ut entis* per composizione, ma per semplice limitazione (a cui segue la composizione). L'azione divina compone le dimensioni dell'ente tale non immediatamente, bensì mediante la loro previa costituzione per limitazione nella *ratio entis*, cosicché il suo effetto primario è la proposizione dell'ente in quanto è ente (e cioè del semplice atto) con le sue differenze (potenza e atto della potenza) e solo l'effetto secondario è la composizione di tali principi tra loro (attuazione della potenza con il suo atto).

Se l'azione divina dalla parte dello stesso termine oggettivo è primariamente la semplice proposizione dell'ente (in quanto è ente) con la differenziazione delle sue differenze potenziali (in questo senso si parla di "caduta ontologica" o "Diremition" - termini usati spesso da Cornelio FABRO, l'ultimo sembra essere preso da HEGEL) e secondariamente soltanto l'attuazione della potenza (moto, passaggio della potenza all'atto), tanto più dal lato della sua forma essa non consisterà in un'attuazione progressiva dell'agente, ma sarà realmente identica con l'agente stesso (semplice presenza dell'atto all'atto) non solo intenzionalmente (rappresentativamente, conoscitivamente), ma fisicamente (realmente, esteriormente), in quanto l'Ente sussistente che coincide con l'Intelletto sussistente ripropone sul piano dell'ente fisico ciò che è proprio dell'ente conosciuto e cioè la perfetta immanenza dell'azione nel soggetto per semplice identità tra azione e soggetto (natura sussistente) senza un accrescimento dell'ente sostanziale o accidentale, intenzionale o fisico.

35-147

L'azione divina è perciò formalmente immanente (anche fisicamente) in quanto è identica con lo stesso agente ed è virtualmente transitiva in quanto contiene in sé (virtualmente) i suoi effetti esterni, che sono le partecipazioni finite dell'ente infinito (ente in quanto è ente), il quale ente infinito a sua volta è la stessa azione divina e la sua essenza. Tra l'essenza divina e l'effetto non c'è nessun'azione intermedia, ma l'azione è tutta dalla parte dell'essenza con la quale è realmente identica. D'altronde anche l'effetto a cui termina l'azione divina in quanto è virtualmente transitiva avviene per la semplice differenziazione dell'ente finito dall'ente infinito, ossia per la semplice determinazione della taleità nella *ratio entis* come

distinta da essa, cosicchè nello stesso effetto finito Dio raggiunge prima la ragione infinita dell'ente e solo in essa la ragione dell'ente tale.

In altre parole, Dio nel causare l'ente finito ripropone sempre l'ente infinito sia realmente (e così l'ente infinito è la sua stessa essenza e la sua stessa azione) che come la ragione dell'ente partecipabile agli inferiori (e così l'ente infinito è un ente di ragione comune a Dio e agli inferiori, a Dio per sé, agli inferiori per partecipazione).

c) Il moto dei mobili inferiori.

1. La subordinazione *per se* dei moventi e mossi.

Il primo motore muove come amato (termine ben scelto, perché, come osserva S. Tommaso, amato è anche ciò che si ha; desiderato è invece solo ciò che non si ha ancora). Ora, ciò che è mosso dal primo motore immediatamente è il primo mobile per mezzo del quale il primo movente muove tutte le altre cose. Questa subordinazione non è *per accidens*, ma *per se*, perchè dal primo motore dipende non solo l'inizio del moto del primo mobile, ma lo stesso essere del moto nel primo mobile. Data l'unità del creato, il primo mobile non può essere che uno solo. Aristotele identifica il primo mobile con il primo cielo e infatti il primo mobile nel genere del moto corporeo dev'essere il mondo nel suo insieme, dalla cui mozione dipendono i moti particolari delle cose intramondane.

36-148

Questo moto non è quello di una sfera celeste mossa da un'intelligenza separata (ipotesi fatta da Aristotele):

- a causa della restrizione del moto divino al moto finalistico che suppone l'intelligenza nel primo mobile da lui mosso e
- a causa della concezione del mondo come strutturato a sfere concentriche con corpi celesti incorruttibili sebbene corporei).

Occorre quindi dire che le intelligenze separate hanno il loro moto proprio corrispondente alla loro natura, moto di intelligenza e di volontà create, che nei suoi aspetti fisici (attuazione di un soggetto in potenza) dipende immediatamente dalla mozione divina, anche se, ammettendo la subordinazione *per se* delle sostanze immateriali (cosa che appare conveniente alla ragione e sembra essere suggerita dalla rivelazione), nulla vieta che a sua volta una sostanza separata muova un'altra in linea di causalità efficiente per sé subordinata.

Data però la differenza di genere tra il mondo spirituale e quello corporeo, non sembra che le sostanze separate causino ordinariamente e *per se* il moto dell'universo corporeo, anche se straordinariamente e quasi *per accidens* possono influire in esso. Il moto infatti è causato *ratione entis* e così procede da Dio; è causato *ratione talis entis* e così è necessario che la sua causa abbia una somiglianza con la sua³⁷ taleità o univocamente (secondo la specie) o almeno analogicamente (secondo il genere formalmente e non logicamente preso). Ora, tra il moto corporeo e quello puramente conoscitivo c'è una diversità non solo di specie, ma di genere, cosicchè il moto dei corpi non sembra essere causato dalle sostanze separate in linea di

³⁷ Del moto.

causalità efficiente, nonostante la dipendenza causale del mondo corporeo da quello spirituale in linea di causalità formale estrinseca e finale oggettiva (di fatto, oggettivamente, le sostanze separate sono dei beni più perfetti delle sostanze corporee; non per questo però è necessario che soggettivamente le sostanze corporee desiderino quelle separate, anche se necessariamente desiderano la sostanza assolutamente prima che è Dio. Infatti Dio avrebbe potuto ordinare le creature corporee a sé senza la mediazione delle sostanze separate. Di fatto ha stabilito però un ordine oggettivo tale che tra il creato corporeo e Lui vi fossero le creature puramente spirituali).

Accidentalmente però le sostanze separate possono muovere i corpi non secondo la loro natura, ma per scelta deliberata (il ministero degli angeli può implicare anche il moto dei corpi). In tal modo anche l'anima non muove il corpo secondo la sua natura³⁸, bensì formalmente in quanto è anima e cioè secondo le operazioni vitali e in particolare quelle conoscitive ed intellettive. Siccome poi lo spirito separato non è legato ad un corpo determinato, esso può per scelta deliberata muovere un corpo qualsiasi (cf. I, 110, 3c. e ad 3).

37-149

Si noti che l'anima muove il suo corpo ordinariamente e di per sé in quanto ha questo tale corpo congiunto per natura individuale e quindi di per sé. Nondimeno l'anima non muove il corpo secondo la sua natura (di essere anima), bensì secondo il suo essere formalmente l'anima di un tale corpo (principio di vita, conoscenza, volontà e libertà). Ciò vale addirittura per la forma in genere. Il soggetto muove per mezzo della sua forma (essenza, natura), ma la forma non muove il composto materiale efficientemente, in quanto è questa tale natura (cioè forma), ma solo in quanto è forma di questa tale materia in questo determinato composto. La forma come natura rientra nella causalità finale oggettiva; come forma rientra invece in quella finale soggettiva³⁹. La prima non richiama la causa efficiente, la seconda invece sì⁴⁰. Gli angeli non sono forme della materia cosmica, eppure sono al di sopra di ogni forma del corpo e sotto quest'ultimo aspetto hanno qualcosa di una forma *corporis* (il corpo diventa quasi strumento separato della forma spirituale).

Secondo la cosmologia moderna occorre quindi:

- a) scartare l'ipotesi di un universo concentrico e
- b) scartare l'ipotesi della mozione locale dei corpi celesti da parte delle sostanze separate in virtù della loro natura (e cioè di per sé ordinariamente).

Ciò significa che il mondo è strutturalmente unico, ma i generi del moto (corporeo e spirituale) sono non solo specificamente, ma genericamente diversi, cosicché occorre porre un primo mobile nell'ordine spirituale e un primo mobile nell'ordine corporeo. Il primo ci è ignoto, ma consisterà probabilmente nel più alto genere delle sostanze separate, il secondo non è identificabile con uno strato dell'universo corporeo, ma è dato dall'insieme dell'universo corporeo che contiene le sue parti come degli inferiori di per sé subordinati al loro movente superiore.

³⁸ L'anima non muove il corpo con un'azione corporea, ma come forma vitale del corpo. A queste condizioni essa diventa il principio delle azioni del corpo.

³⁹ Finalità oggettiva, in quanto la natura può essere fine di un agente; finalità soggettiva in quanto si tratta di un soggetto che agisce per un fine.

⁴⁰ La forma in quanto tale, ossia come causa finale oggettiva, non è causa efficiente della materia, ma causa formale; la forma invece come causa finale soggettiva, cioè come forma agente, esercita una causalità efficiente.

Tra queste parti del mondo corporeo vi è ulteriormente una subordinazione di per sé dei moventi e dei mossi, non però a strati concentrici, ma secondo linee diverse di raggruppamenti della materia cosmica (sistemi planetari, galassie, ecc.). Il moto locale infatti suppone spazio e lo spazio suppone una pluralità di corpi in un moto relativo tra di loro e rispetto al sistema che li racchiude. L'universo nel suo insieme è quindi localmente (spazialmente) immobile, ma è mosso da Dio per muovere i suoi inferiori, cioè le sue parti integrali. Così l'universo sembra muoversi in ragione delle sue parti (si pensi alla sua espansione ed eventualmente ad una contrazione); eppure a loro volta le parti si muovono, proprio perché parti di questo tale insieme, che è qualcosa di formale rispetto ad ognuna delle parti.

38-150

La forma secondo la sua natura (secondo il suo semplice “essere forma”) non agisce efficientemente, ma solo come causa formale; in quanto invece è forma della materia (o per inerenza, o per legame connaturale, o infine per contatto strumentale estrinseco), anch'essa rientra nella causalità efficiente del composto, non solo in quanto il composto agisce per mezzo di essa, ma anche in quanto essa stessa agisce sulla materia e quindi su tutto il composto (la meccanica interna ad es. di un atomo è data dalla sua struttura formale nell'ambito della quale le particelle-onde si muovono con quel moto che a sua volta deriva dalla loro forma quanto alla determinazione e dalla materia quanto a eventuali indeterminazioni, che però in maniera significativa tendono a sparire con l'aumentare della quantità materiale, in quanto è attraverso la quantità che segna la materia prima che la forma sostanziale di un composto inerisce alla sua materia prima e la domina).

Le forme separate in quanto separate non sembrano quindi influire sulla causalità efficiente dei corpi; in quanto però l'universo materiale ed immateriale forma un'unità di per sé, anche le forme separate appaiono come strutturalmente inserite in esso e così la gerarchia delle forme condiziona i moti inferiori i quali sono determinati dalla forma del mobile in quanto è precisamente inserita in questa tale struttura, gerarchicamente differenziata, delle forme.

C'è quindi una duplice subordinazione di per sé dei moventi e dei mossi nell'universo:

- **nella ragione del moto come tale**⁴¹ e così il moto dei corpi differisce dal moto delle intelligenze separate e si richiede sempre una causa proporzionata all'effetto nello stesso genere dell'effetto, sia essa analogica o univoca:
 - nelle sostanze separate:
 - causalità analogica: l'angelo superiore muove gli inferiori,
 - causalità univoca: un angelo muove se stesso all'atto di conoscere o di volere;
 - nelle sostanze corporee:
 - causalità analogica: un sistema globale influisce analogicamente sul moto delle sue parti,
 - causalità univoca: un corpo particolare muove un altro corpo particolare nell'ambito di un sistema globale;

⁴¹ L'essenza del moto.

- **nella ragione del moto come moto**⁴² e così nulla impedisce che un mobile di un genere superiore muova dei mobili di un genere inferiore, secondo l'ordine delle forme e in tal modo:
 - il moto delle sostanze corporee avviene precisamente nell'ambito della loro subordinazione alle sostanze separate,
 - il moto libero dell'anima intellettuale può influire sul moto della parte sensitiva, vegetativa e infine sul moto del corpo congiunto,
 - il moto della generazione comporta anche alterazione di qualità, mutamento di quantità e di luogo.

39-151

In altre parole, ogni moto particolare è inserito in una struttura formale di moti della quale fa parte e che influisce in ogni momento in esso. Come la sostanza corporea non vivente è per natura subordinata formalmente al grado delle sostanze viventi, così il moto meccanico è per natura sua subordinato al moto vitale e avviene secondo questa precisa subordinazione formale (il che però non vuol dire che alla base di ogni moto meccanico ci sia un moto vitale in linea di causalità efficiente seconda, anche se la causalità efficiente del moto meccanico è formalmente subordinata alla causalità efficiente del moto vitale - subordinazione che si ripercuote sulla stessa natura specifica del moto e quindi influisce anche sui singoli moti individuali *ratione speciei*).

2. L'ipotesi dell'uniformità del primo moto - il suo limite e la sua verità.

Se il moto è sempiterno si suppone:

- a) che il primo mobile sia mosso sempiternamente e
- b) che il primo mobile sia mosso con un moto il più uniforme possibile, cioè con un moto che lascia possibilmente inalterato il soggetto e quindi con il moto locale (riguardante solo la determinazione accidentale del luogo) ed estrinseco.

Ora l'ipotesi del moto sempiterno è filosoficamente indecidibile e anzi, alla luce della Rivelazione, appare del tutto improbabile.

La cosmologia antica supponeva, infatti, delle parti incorruttibili del mondo materiale, supposizione che non ha trovato conferma empirica, anzi, lo stato attuale della scienza giunge alla conclusione dell'uniformità della materia e della sua corruttibilità globale. Tutta la materia del cosmo ha quindi un inizio e una fine, una "storia" precisa e una durata limitata. La scienza non può ovviamente rispondere alla domanda da dove viene la materia del cosmo attuale, se da immediata creazione o da generazione consecutiva alla corruzione di un cosmo precedente.

In quest'ultimo caso non si può escludere l'infinità accidentale della serie di "generazioni cosmiche" (che però sempre e tutte avverrebbero sotto la causalità analogica di per sé sovraordinata della Causa assolutamente prima), dimodochè la questione rimane indecidibile con i mezzi della ragione naturale sia che essa proceda filosoficamente o positivamente. Un fatto però è accertato come sicuro e cioè che non c'è nessuna parte incorruttibile dell'universo materiale.

⁴² Il dinamismo del moto.

In tal modo si deve concludere:

- a) anche nell'ipotesi di una serie accidentalmente infinita di mondi che si corrompono e si generano non c'è un primo mobile sempiterno, ma ogni "mondo" nel suo insieme è per la sua durata e solo per essa il "primo mobile" di per sé dei suoi inferiori;
- b) non essendoci dei corpi incorruttibili, non c'è un moto locale senza un soggetto sottomesso anche al moto sostanziale, qualitativo e quantitativo.

Se è empiricamente vero che non c'è materia incorruttibile, ciò non vuol dire ancora che non **possa** esserci materia incorruttibile. Si pone allora la domanda se è possibile l'esistenza di un vero corpo materiale soggetto al solo moto locale. La risposta esige una distinzione tra la possibilità connaturale (potenza naturale) e la potenza obbedienziale. Non c'è dubbio che preternaturalmente un corpo possa essere mantenuto sempiternamente nell'essere sia estrinsecamente che intrinsecamente, come la fede ci insegna riguardo ai corpi risorti e glorificati, intrinsecamente conservati non solo come enti, ma anche come tali enti materiali per una durata sempiterna.

Quanto alla condizione naturale della materia, essa sembra essere contrassegnata da una soggezione non solo estrinseca, ma intrinseca rispetto al tempo. Un corpo connaturalmente incorruttibile sarebbe un corpo in cui la composizione tra materia e forma non è contingente, ma necessaria. Ebbene, la forma è sorgente di necessità, la materia di contingenza. Un legame necessario tra materia e forma annienterebbe o almeno neutralizzerebbe la contingenza della materia, cioè il suo essere in potenza riguardo alla forma. Così la forma non si aggiungerebbe ad una potenza, ma ad un atto di almeno uguale grado formale, il che è impossibile, perché la materia seconda implica sempre quella prima e la materia prima è pura potenza e in nessun modo atto (nemmeno formale).

Se poi si dice che non è la materia che conferisce incorruttibilità, ma il dominio che la forma ha su di essa, allora si deve subito notare che in questa ipotesi l'incorruttibilità non è connaturale al corpo materiale in quanto è materiale, bensì in quanto è informato di una forma eccedente. Questo "eccesso"⁴³ di forma" comporta però riguardo alla forma stessa il fatto della sua separabilità (la forma che eccede la materia tanto da rendere incorruttibile il composto è una forma che non ha bisogno della comparsa materiale per la sua sussistenza). Dire forma incorruttibile equivale quindi a dire forma immateriale (separata dalla materia). Se poi una tale forma si unisse ad una materia formando con essa un composto corporeo incorruttibile, ciò avverrebbe al di là delle condizioni della materia e al di qua di quelle di una tale forma. Una tale composizione non potrebbe quindi mai essere proporzionata e connaturale alla stessa materia generica del composto formale, che implica proporzione tra materia e forma. Perciò se si verificasse questa cosa, ciò avverrebbe al di là della natura del corpo e quindi al di là della mera potenza naturale.

Inoltre è impossibile un corpo mosso solo secondo il luogo. Infatti, la quantità causa univocamente (e non analogicamente) i suoi effetti, che sono appunto l'estensione delle parti

⁴³ Trascendenza.

del corpo, la loro collocazione nel luogo e il loro ordine nel luogo (sito). Di conseguenza la mutabilità dell'effetto (luogo) suppone la mutabilità della causa univoca (quantità). A loro volta gli accidenti risultano dalla sostanza seguendo la quantità, cosicché gli accidenti alterabili (e il primo tra essi la qualità) seguiranno la condizione di mutabilità della quantità (come in genere la qualità dei corpi quantificati segue la quantità, anche secondo le sue altre condizioni come può essere ad es. l'estensione: si pensi alla bianchezza di una superficie bianca, che è una qualità estesa secondo le condizioni della quantità del soggetto).

Infine la quantità non solo segue la sostanza come già costituita, ma precede la costituzione della sostanza corporea individuale come principio di individuazione con la sola differenza che è interminata, mentre la quantità risultante dalla sostanza già costituita è terminata. In tal modo la mutabilità della quantità dimensionale dà l'impronta di mutabilità a tutta la sostanza corporea secondo il suo genere (generabilità-corruttibilità).

Si noti che le sostanze separate sono mutabili quanto all'azione-passione (= riduttivamente qualità della prima specie)⁴⁴ conoscitiva senza esserlo quanto alla sostanza perché la qualità segue soltanto e in nessun modo precede la costituzione della sostanza separata.

In tal modo un corpo mutabile secondo un predicamento lo è contemporaneamente secondo tutti gli altri predicamenti secondo i quali può avvenire una mutazione.

A questo punto ci si chiede quale valore possa avere ancora l'intuizione aristotelica del posto privilegiato dato al moto locale tra tutti i generi del moto. La risposta è che questo "privilegio" non è un'invenzione arbitraria, ma corrisponde ad una realtà, anche se diversa da quella che si annunciava nell'ipotesi. Se è vero che ogni corpo è mobile in tutti i generi del moto, da quello sostanziale fino a quello locale, non c'è dubbio che nell'ambito dello stesso corpo mobile, anche se un tipo di moto risulta⁴⁵ univocamente dall'altro (si noti che un predicamento risulta analogicamente dall'altro, ma nel genere del moto i tipi diversi del moto risultano univocamente l'uno dall'altro; così il predicamento del luogo è analogico riguardo a quello della quantità. Eppure la quantità causa univocamente non già il luogo, ma la collocazione del corpo; così come non causa la qualità, ma la sua estensione; né causa la sostanza, ma la sua individuazione e quindi la mutabilità dovuta alla quantità si diffonde univocamente su tutti gli altri predicamenti, che pure sono solo analogici sia tra di loro che riguardo al postpredicamento⁴⁶ del moto). Nondimeno, c'è un ordine di priorità e posteriorità nei tipi di moto dovuti alla struttura analogica dei predicamenti, nei quali il moto avviene, cosicché, come vi è una progressiva intrinsecità-estrinsecità tra i predicamenti rispetto all'ente predicamentale cominciando dalla sostanza, così vi è anche una progressiva fundamentalità estensiva ed intensiva tra i tipi del moto.

42-154

La fundamentalità intensiva è direttamente proporzionale all'intrinsecità del predicamento secondo il quale avviene il moto; mentre quella estensiva lo è indirettamente. Così il moto fondamentale, quanto all'intensità (cioè quanto alla profondità ed incisività del cambiamento), è quello sostanziale (che racchiude in sé almeno radicalmente tutti gli altri tipi

⁴⁴ Esistono in filosofia quattro specie di qualità, la cui definizione può essere trovata in I.Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Vol.1 n.188.

⁴⁵ Proviene.

⁴⁶ Cfr. I.Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Vol.1 n.203.

del moto), mentre il moto più fondamentale quanto all'estensione è quello locale (che è più diffuso nel mondo corporeo, ma non implica necessariamente gli altri moti).

I mutamenti sostanziali dipendono da un sistema del moto locale come da una causa parziale di per sé sovraordinata; al contrario, il moto locale non implica mutazione sostanziale (anche se può condurre ad essa). Se, infatti, ogni moto locale implicasse cambiamento di sostanza, non ci sarebbe un moto locale vero e proprio, perché il cambiamento locale non avverrebbe mai nello stesso soggetto.

Esempio cosmologico concreto: la generazione dei viventi è possibile solo supponendo un sistema di moto locale molto simile a quello solare⁴⁷; al contrario, è possibile un tale sistema del moto locale senza che in esso avvenga necessariamente la generazione/corruzione dei viventi. Il moto locale risulta così il presupposto (causa analogica di per sé sovraordinata) del moto di generazione e corruzione.

Ora, se i corpi mobili di moto locale fossero più alterabili secondo la sostanza che secondo il luogo, un sistema di moto locale sarebbe impossibile, perché prima di muoversi secondo il luogo il corpo mobile sarebbe già corrotto. Il fatto quindi che i corpi sono più alterabili (quanto all'estensione) secondo il luogo che secondo la sostanza è un presupposto per la costituzione di un universo materiale e delle perfezioni graduali (vita, sensibilità, pensiero) dei corpi in esso esistenti.

In tal modo l'intuizione aristotelica della gerarchia dei tipi di moto mantiene tutta la sua validità nonostante la caducità dell'ipotesi postulante dei corpi incorruttibili e quindi mobili soltanto secondo il luogo.

3. L'uniformità assoluta del moto attivo del primo movente.

L'argomento è questo:

Ma	Nessun movente è mosso con quel moto con il quale precisamente muove.
Mi	Ora, il primo movente muove con un moto regolare (circolare) secondo il luogo ed è la causa dello stesso genere di questo moto.
Co	Il primo movente non si ⁴⁸ muove secondo il luogo.

43-155

=Mi1	
Ma1	Il moto secondo il luogo è il più uniforme tra tutti i moti (perché il meno alterante intrinsecamente), cosicché ciò che non si muove nemmeno secondo il luogo non si muove affatto, ma è del tutto immobile.
Co1	Il primo motore è perfettamente immobile.

⁴⁷ Qui l'Autore si rifà ad un esempio di S.Tommaso, il quale afferma che "l'uomo è generato da un altro uomo e dal sole".

⁴⁸ Sembra bene aggiungere questo "si", significante passività, che manca nel testo originale.

=Mi2	
Ma2	Ciò che è perfettamente immobile non è mosso passivamente, ma muove attivamente soltanto con un moto uniforme che non altera il soggetto dal quale procede (come ad es. l'attrazione finalistica), ma causa il moto nel primo mobile.
Co2	Il primo motore non è mosso, ma muove attivamente con un moto tale da non esserne affatto alterato o modificato.

Come si vede, l'argomentazione che conclude all'immutabilità (passiva) del primo motore è tutta fondata sulla gerarchia dei moti: il primo movente causa il moto supremo, cioè quello meno alterante intrinsecamente (moto locale) nel supremo mobile e per mezzo di esso causa gli altri moti nei mobili inferiori. Se poi il supremo motore⁴⁹ è all'origine del genere "supremo" del moto, vuol dire che esso stesso non è mosso nemmeno dal moto "supremo" e quindi da nessun moto in assoluto⁵⁰.

Dato però che il supremo mobile corporeo non è mobile solo secondo il luogo, ma in tutti gli altri predicamenti nei quali avviene il moto dei corpi, occorre provare l'immobilità passiva del primo movente indipendentemente dalla gerarchia dei tipi di moto. Mentre Aristotele passava da un genere del moto all'altro fino all'esclusione del moto meno alterante tra tutti che è il moto locale, occorre partire dalla causalità divina di tutto il genere del moto con tutte le sue specie. Nel primo mobile materiale Dio non solo causa il moto locale, ma anche la sua espansione quantitativa, la sua alterazione qualitativa (ad es. i cambiamenti delle proprietà chimiche della sua materia) e infine la sua stessa mutazione sostanziale (cioè la sua eventuale generazione e la sua inevitabile corruzione). Ma proprio perché Dio causa tutto questo come la Causa assolutamente prima, proprio per questo non c'è nulla del moto in esso, non solo nulla di un tale moto come può essere quello locale, ma nulla semplicemente del moto secondo tutto il suo genere (a meno che non si pensi al moto immanente che però non appartiene al genere univoco del moto, ma è un moto analogicamente detto).

44-156

La dimostrazione della perfetta immutabilità di Dio può seguire due linee di sviluppo:

- Una a priori, se si dà per provato (a posteriori) il predicato di attualità pura. In tal caso basta far vedere che l'assenza di ogni potenzialità esclude la mutabilità, cioè la capacità al non essere o a essere diversamente⁵¹.
- L'altra a posteriori concludendo dall'effetto alla causa. Se Dio causa nei mobili inferiori (sia spirituali che materiali) qualsiasi tipo di moto univocamente detto (moto transitivo), ciò vuol dire che, essendo Dio la causa prima movente e non mossa, egli non può essere mosso in quel genere del moto che causa, cioè non può ricevere in sé un qualsiasi mutamento transitivo.

⁴⁹ Probabilmente qui c'è stato uno scambio di parole, infatti c'era la parola "mobile".

⁵⁰ L'Autore sembra voler fare ad Aristotele il seguente appunto: se il primo mobile non è mosso neppure dal moto supremo, vuol dire allora che non è mosso da nulla. La conclusione inaccettabile è implicita ed è la confusione tra il primo mobile e il primo motore o motore immobile.

⁵¹ L'Autore sottintende però che Aristotele non è arrivato a questa prova, perché non ha concepito Dio come Atto puro, sebbene, avendo concepito Dio come immobile, avrebbe potuto accorgersi che l'immobilità esclude la potenzialità.

Se Dio è movente e in nessun modo mosso, ciò significa che è movente come atto puro, movente con una mozione attiva molteplice negli effetti, che precontiene virtualmente e ai quali attualmente termina, ma perfettamente uniforme (semplicissima) quanto alla sua natura intrinseca che in Dio non è come negli altri enti finiti una natura accidentale, bensì la stessa sua essenza e quindi lo stesso suo essere. Mentre negli enti finiti l'azione (attuazione operativa del soggetto) avviene al di là dell'essenza, ma al di qua dell'essere ed è distinta da entrambi, avendo un'essenza (e quindi un'esistenza) accidentale sua propria, in Dio coincidono l'essenza sussistente, l'azione e l'essere.

Si noti che l'azione di Dio contiene⁵² **tutta** la molteplicità dei suoi effetti secondo **tutte** le loro differenze, anche minime. Ciò sia detto contro il dubbio sollevato da alcuni (LONERGAN) a proposito della premozione passiva, la quale, essendo un'entità finita e creata non dominerebbe la differenza tra il necessario e il contingente. A ciò si risponde che certamente essa non domina più tale differenza, ma procedendo da una causa (azione divina, premozione attiva) che la domina perfettamente, essa⁵³ è già adattata alla natura (necessaria o contingente) dell'agente, secondo la quale⁵⁴ viene⁵⁵ partecipata da Dio. Tale mozione sarà quindi sempre infallibile quanto alla formalità dell'effetto, ma sarà adattata alla natura della causa seconda, quanto alla causalità del medesimo⁵⁶ (cioè quanto al suo procedere causale dall'agente secondo).

45-157

⁵² Nel linguaggio scolastico: eminentemente e virtualmente.

⁵³ Cioè la differenza tra il necessario e il contingente

⁵⁴ Differenza

⁵⁵ S'intende la natura.

⁵⁶ Cioè l'effetto.

4. La necessità del moto del primo movente.

E' necessario ciò che non può non essere.

Il necessario si divide in:
<ul style="list-style-type: none">• intrinseco:<ul style="list-style-type: none">• assoluto (entitativo): coincidenza essere=essenza• non entitativo:<ul style="list-style-type: none">▪ formale: separazione della forma dalla materia▪ essenziale:<ul style="list-style-type: none">• metafisico (costitutivo dell'essenza metafisica)• fisico (proprietà integranti l'essenza fisica)• estrinseco:<ul style="list-style-type: none">• dal fine (necessità del mezzo):<ul style="list-style-type: none">▪ del mezzo stesso:<ul style="list-style-type: none">• per essere: dalla natura della cosa (necessità naturale)• per essere meglio: dalla positiva istituzione (necessità morale)▪ del precetto• dall'agente:<ul style="list-style-type: none">▪ secondo l'ordine naturale del soggetto: necessità dell'ordine naturale▪ contro l'ordine naturale del soggetto: violenza, costrizione

a. La necessità del moto dalla parte del primo mobile e dei mobili inferiori.

Non è una necessità contro l'ordine naturale del soggetto, cioè una necessità di violenza, perché il moto divino partecipato negli inferiori non può esserlo contro la loro natura che Dio stesso ha causato per immediata creazione (a meno che non si tratti di un'azione divina secondo la provvidenza speciale miracolosa che non avviene secondo la potenza naturale, ma solo secondo quella obbedienziale).

Non è una necessità intrinseca, perché la causa di questo moto è in Dio che muove liberamente (muove se stesso a muovere gli inferiori).

Si tratta quindi di una necessità del mezzo rispetto al fine. Ora, Dio non vuole nelle creature una loro perfezione come fine ultimo, ma ordina tutto il creato a se stesso come al fine ultimo di tutte le cose. L'essere di questo fine però non dipende dalle perfezioni creaturali e quindi nemmeno dal loro moto. L'essere bene (il *bene esse*) del fine però implica le perfezioni creaturali disposte secondo la volontà di Dio, che ordina bene tutte le cose. Così il moto partecipato nei mobili inferiori dipende dalla positiva divina istituzione e non già dalla natura stessa delle cose.

Si noti che Dio avrebbe potuto creare le creature mobili secondo le esigenze della loro essenza solo come mobili (altrimenti⁵⁷ si avrebbe una contraddizione *in terminis* e quindi

⁵⁷ Ci sarebbe la contraddizione di creature che muovono senza avere la possibilità di muovere. Questo discorso che sembra un'ovvietà, in realtà comporta delle conseguenze enormi in campo morale, in quanto significa che se c'è l'atto morale vuol dire che nel soggetto c'è la potenza di compierlo, da qui la possibilità di soggetti umani che hanno la capacità di compiere atti morali, ma in pratica non li compiono. Ora, il vero rispetto per la persona richiede che sia riconosciuto lo statuto di persona anche a questi ultimi soggetti, cosa che purtroppo non avviene quando si risolve la

qualcosa di intrinsecamente non-fattibile, che esula dalle opere dell'onnipotenza divina), ma ciò non vuol dire che creando le creature mobili Dio debba muoverle all'atto secondo del loro moto. Si avrebbe allora un universo capace di moto eppure immobile di un'immobilità che non è perfezione (raggiungimento del fine e quiete in esso), bensì imperfezione (privazione dell'atto operativo connaturale)⁵⁸.

Tutta la natura creata dipende dalla mozione divina quanto alle sue operazioni. Dalla finalità oggettiva ultima di Dio dipende poi non solo l'agire delle cause seconde, ma addirittura la loro stessa sostanza, cioè la loro natura concreta e sussistente in quanto non è concepibile una creatura se non oggettivamente ordinata al Creatore come al suo fine ultimo.

46-158

b. La necessità del moto da parte del primo movente che è Dio.

La necessità del moto nelle creature deriva dal fine che è Dio, causa prima intelligente e liberamente volente, alla quale le cose si assimilano nel loro moto. Tutto l'ordine finalistico soggettivo (l'ordine delle creature al fine) dipende dall'agente efficiente primo sommamente libero e quindi obbedisce alla volontà divina e non ad una cieca necessità.

Il moto attivo del primo movente ovviamente può essere considerato in due modi:

- a) **In quanto è formalmente attivo**, cioè dalla parte dell'azione con cui Dio muove le creature e così l'azione coincide con l'essenza e l'essere di Dio e in questo senso è sommamente necessaria di necessità intrinseca assoluta (entitativa).
- b) **In quanto è terminativamente passivo**, cioè dalla parte dell'effetto e così non c'è dubbio che il moto procede da Dio per scelta deliberata eminentemente libera in quanto con la stessa azione Dio può causarlo o non causarlo e può causare questo moto piuttosto che quest'altro. Dio muove allora le creature come l'artefice muove i suoi artefatti adempiendo in essi la sua volontà e ordinando il loro funzionamento alla sua decisione deliberata. La stessa necessità del primo moto è allora, come il moto stesso, che è qualificato da essa come da una sua modalità, un effetto della libera decisione della volontà divina (cosa che non appare con molta chiarezza nella prospettiva ristretta alla sola finalità oggettiva che ha in mente ARISTOTELE).

47-159

VIII. La perfezione della prima sostanza.

ARISTOTELE

I. La beatitudine connaturale alla prima sostanza.

La perfezione della prima sostanza consiste nella sua beatitudine sempiterna.

persona nella sua attività morale negando quindi lo statuto di persona ai soggetti che posseggono la vita morale solo in potenza.

⁵⁸ Con questa ipotesi, apparentemente curiosa, l'Autore vuol far notare che Dio non è solo il Creatore della sostanza, ma anche del suo moto.

1. Analogia tra la beatitudine divina e quella umana.

Come l'uomo è beato per poco tempo, così, con una beatitudine simile, ma infinitamente più perfetta, Dio è beato sempiternamente.

2. Il costitutivo formale della beatitudine soggettiva. L'intelletto in atto.

La beatitudine consiste nell'atto che comporta conoscenza attuale dilettevolissima (perché connaturale alla natura dotata di intelletto).

La perfezione dell'intelligenza attuale dipende anche dall'oggetto e l'intelletto mira alla conoscenza dell'ottimo e del più alto: più alto è l'intelletto, più alto è il conoscibile al quale tende per natura.

a. L'intenzionalità dell'intelletto.

L'atto dell'intelletto consiste nella presenza dell'intelligibile nell'intelligente secondo la quale l'intelletto conosce riflessivamente se stesso.

L'intelletto è ricettivo dell'intelligibile e della sostanza ed è attuato quando li ha in sé.

La conoscenza speculativa è qualcosa di divino, dilettevolissimo ed ottimo.

Come noi siamo beati per poco tempo, Dio lo è per sempre e non solo come noi, ma molto di più.

b. La vitalità dell'intelletto.

L'intelletto in atto è la vita al sommo grado di perfezione.

Dio è perciò il vivente sempiterno e sommamente perfetto, è vita eterna.

II. La presenza delle perfezioni semplici nella causa prima.

Dopo aver asserito che in Dio c'è la perfetta beatitudine, che è l'intelletto in atto e vita eterna, ora ARISTOTELE spiega il motivo per cui tutti questi attributi si devono predicare di Dio.

La causa che precede l'effetto contiene in sé le sue perfezioni. Non è possibile che sia causa adeguata e completa una realtà meno perfetta dell'effetto. Così è impossibile ad es. che lo sperma sia la causa adeguata dell'uomo, ma è piuttosto l'uomo che genera l'uomo per mezzo dello sperma che ne partecipa virtualmente la perfezione.

48-160

Di conseguenza tutte le perfezioni causate in quanto sono perfezioni (e non già in quanto sono limitate dalla loro natura particolare e dal loro soggetto) si devono predicare analogicamente di Dio che le contiene in sé tutte formalmente eminentemente.

III. Attributi conseguenti all'intellettualità ed eternità di Dio.

1. L'incorporeità e l'instensione della prima sostanza.

Essendo Dio infinito nei suoi effetti, non può Egli stesso avere una potenza attiva finita.

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

La quantità però (cioè la grandezza) è sempre finita o infinita. Quella infinita però non esiste attualmente e quella finita non ci può essere in Dio.

Per conseguenza Dio non è sottomesso alla quantità ed è quindi senza estensione, senza divisione di parti, senza grandezza quantitativa.

2. L'impassibilità e l'immutabilità di Dio.

La passibilità significa poter essere termine di un moto; la mutabilità significa poter essere soggetto di un moto.

Dio, essendo atto puro, esclude da sé la passibilità, cioè essere termine (effetto) di un divenire; e anche la mutabilità è esclusa, perché Dio non può essere soggetto di un divenire.

Dio non è soggetto del moto né *in facto esse* (è impassibile) né *in fieri* (è immutabile).

Ciò risulta dalla sua perfetta immobilità per esclusione del moto locale il quale, essendo il tipo fondamentale di ogni moto, è presupposto in ogni altro moto, cosicché, escluso quello, ogni altro moto è pure escluso.

S.TOMMASO

I. Il costitutivo fondamentale della beatitudine divina.

A. Affermazione positiva della tesi: Dio è sommamente perfetto e perfettamente beato.

1. Dio è sorgente di beatitudine per ogni intelletto inferiore.

Il diletto deriva all'anima del cielo⁵⁹ desiderante⁶⁰ ed intelligente dal primo movente desiderato ed intellettivamente conosciuto.

La *diagoghé* (*deductio*) significa la *delectabilis dispositio* del primo intelligente e desiderante riguardo al primo intelligibile che in esso si verifica sempiternamente, in noi invece solo per poco tempo.

Il diletto (la beatitudine) segue l'atto dell'intelligente e desiderante. Il segno ne è il fatto che si è massimamente beati nella veglia, nella sensazione attuale e nell'intelligenza attuale.

49-161

Le specie conoscitive nella memoria (e nella fantasia) non sono fini, ma mezzi al fine, in quanto sono ordinate a presentare all'animo umano delle operazioni passate o future come presenti e presenzialmente beatificanti.

L'intelligenza, l'atto dell'intelletto, ha per oggetto ciò che è ottimo secondo se stesso. Il bene intelligibile supera il bene sensibile come il bene universale ed immobile supera il bene particolare e mutevole.

Il diletto derivante dall'atto dell'intelletto supera quindi il diletto che deriva dall'atto del senso (a causa della maggiore nobiltà dell'oggetto).

Di conseguenza l'intelligenza perfettissima è⁶¹ dell'oggetto perfettissimo e così produce la beatitudine più perfetta.

⁵⁹ E' una sostanza separata che ha la funzione di far muovere il cielo.

⁶⁰ Volente. Così pure sostituire nelle righe seguenti al termine "desiderante" il termine "volente".

⁶¹ Intenziona un oggetto perfettissimo.

Nell'intelligenza (atto dell'intelletto) con cui si conosce intellettivamente il primo movente che è anche il primo intelligibile consiste il massimo diletto (la somma beatitudine).

2. Dio è beato in se stesso.

a. A Dio compete un intelletto più perfetto di quello del primo mobile (anima del cielo).

E' della stessa ragione⁶² (natura) dell'intelletto il fatto che esso conosca se stesso assumendo in sé un oggetto intelligibile (riflessività immediata dell'intelletto).

Intenzionalmente l'intelletto si identifica con l'intelligibile perché l'intelletto stesso diventa intelligibile conoscendo un altro intelligibile.

L'intelletto è in potenza all'intelligibile come il perfettibile è suscettibile di ricevere la sua perfezione.

L'intelligibile è propriamente ciò che è⁶³, cioè la sostanza, ragion per cui l'intelletto riceve in se stesso l'intelligibile e (cioè) la sostanza.

Ma	Tutto ciò che riceve la sua perfezione passa all'atto.
Mi	L'intelletto ricevendo l'intelligibile riceve la sua perfezione.
Co	Perciò l'intelletto ricevendo l'intelligibile passa all'atto (essere in atto nel genere degli intelligibili è essere intelligibile).

=Mi1	
Ma1	Ora tutto ciò che è in atto, è agente.
Co1	Perciò l'intelletto attingendo l'intelligibile diventa agente ed operante, cioè intelligente (in atto).

50-162

Le sostanze materiali però non sono intelligibili in atto, ma in potenza; diventano attualmente intelligibili nel processo di astrazione (le loro somiglianze ricavate per mezzo della facoltà sensitiva sono rese immateriali per mezzo dell'intelletto agente), che termina ai concetti formali (specie intelligibili ricevute nell'intelletto possibile).

Secondo PLATONE tali specie intelligibili (idee) sono sussistenti e quindi basta che il nostro intelletto entri in contatto con tali specie separate per essere intelligente in atto.

Secondo ARISTOTELE invece le specie intelligibili delle cose materiali non sono per se sussistenti, non sono quindi delle sostanze.

Vi è però una sostanza intelligibile per se sussistente. Il primo movente infatti deve essere una sostanza intelligente ed intelligibile.

Tra l'intelletto del primo mobile e la prima sostanza intelligibile movente c'è la stessa proporzione come nella dottrina platonica tra il nostro intelletto e la specie intelligibile separata: per mezzo del suo contatto e della sua partecipazione l'intelletto passa all'atto.

⁶² Essenza.

⁶³ Esiste.

L'intelletto del primo mobile passa quindi all'atto per mezzo del contatto con la prima sostanza intelligibile.

La ragione per cui una cosa è tale, è ancora più tale (*propter quid unumquodque et illud magis*).

Ora, l'intelletto attingente è in atto per il suo contatto con l'intelletto attinto.

Perciò tutto ciò che è divino e nobile, come conoscere e gioire, nell'intelletto attingente è realizzato molto di più nell'intelletto al quale esso attinge.

Avere l'intelligenza del primo intelligibile che è Dio significa avere il diletto massimo ed ottimo. Tale diletto è passeggero nell'intelletto umano, ma è sempiterno in Dio.

La beatitudine divina è quindi:

- ammirevole a causa della sua sempiternità,
- ancora più ammirevole a causa della sua somma perfezione.

b. Dio conosce perfettamente se stesso e il suo conoscere è il suo vivere.

Ma	L'atto dell'intelletto è ciò che c'è di più alto nella vita.
Mi	Ora, Dio è atto puro e quindi è intelletto in atto.
Co	Perciò Dio è sommamente vivente.

La stessa sostanza di Dio è atto e quindi è intelletto e vita sussistenti. La vita di Dio è ottima, sempiterna, di per sè sussistente.

51-163

B. Esclusione per semplice negazione dell'errore in coloro che attribuiscono a Dio l'imperfezione.

I PITAGORICI e SPEUSIPPO (S.Tommaso ha "LEUCIPPO"), constatando che degli effetti perfetti possono derivare da cause imperfette (ad es. un vivente dal seme non vivente) sostengono che nel primo principio non si trova necessariamente ogni perfezione che si può trovare negli effetti⁶⁴.

ARISTOTELE nega la loro tesi negando il loro motivo ("hoc igitur solvit interimendo motivum eorum"): lo sperma non è il principio primario e principale, ma lo è piuttosto il vivente perfetto, l'atto infatti è semplicemente prima della potenza, anche se nello stesso soggetto la potenza lo precede secondo l'ordine della generazione e del tempo.

II. L'aggiunta di altri attributi fondamentali (derivanti però dall'essenza metafisica di Dio).

⁶⁴ E' questo il principio dell'evoluzionismo materialista, che fa derivare lo spirito dalla materia.

1. L'incorporeità (inestensione, indivisibilità).

Un principio attivo movente di durata infinita dev'essere di virtù attiva infinita.

Ora, il finito non può avere una virtù infinita.

Perciò la prima sostanza:

- non può avere una grandezza finita,
- ma non può nemmeno avere una grandezza infinita che è impossibile in atto.

Di conseguenza, la sostanza prima è priva di qualsiasi grandezza.

Le caratteristiche dell'infinità della virtù attiva del primo principio:

- non è privativa (per semplice privazione del limite) come può accadere nell'infinito quantitativo potenziale (numero al di là di ogni altro dato numero),
- ma è negativa (per negazione di limitazione ad un determinato effetto).

La virtù del corpo celeste, anche se il suo moto fosse in tempo infinito, non è infinita perché non muove solo attivamente, ma muove in quanto è mosso. Non ha virtù attiva ad essere per una durata infinita, ma solo virtù ricettiva di un essere in durata infinita, cosicché la sua durata infinita manifesta solo l'infinita virtù attiva di un principio causale esterno. Affinché però un ente finito incorruttibile possa ricevere il suo essere incorruttibile dal primo principio, si richiede che non vi sia in esso un principio di corruzione ossia la potenza al non essere.

2. L'immobilità assoluta.

Il primo movente non si muove nemmeno secondo il primo tipo di moto che è quello locale. Ora, rimosso il primo, è necessario che anche tutti gli altri tipi di moto seguenti al primo siano rimossi. Perciò il primo movente è assolutamente impassibile ed inalterabile, è immobile in assoluto in quanto non è suscettibile di nessun tipo di moto in assoluto.

52-164

LA NATURA DI DIO COSTITUITA DALLA SUA INTELLETTUALITÀ E FONDANTE GLI ATTRIBUTI OPERATIVI DI DIO.

Dopo aver stabilito l'attualità pura della prima sostanza e la sua conseguente immobilità, occorre ora vedere quali siano le caratteristiche della sostanza divina rispetto al suo muovere attivo, cioè rispetto al suo agire. Se Dio è passivamente assolutamente immobile, egli è allo stesso tempo e con somma perfezione (il che vuol dire tra l'altro anche con somma libertà) il movente assoluto ed universale di attualità infinita. Ora se Dio agisce ad extra con somma perfezione, ciò vuol dire che ha anche una vita interiore, in quanto gli agenti perfetti nel loro agire perfezionano non solo la materia esterna, ma in primo luogo se stessi (azione immanente). Siccome poi l'essenza in quanto è principio di azioni trascendentali (immanenti) o predicamentali (transitive) si dice "natura", chiedere quali siano le caratteristiche dell'essenza divina rispetto al suo agire equivale a porre la domanda sulla natura divina.

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

L'agire divino è un agire sommamente spirituale, che consiste nel perfetto possesso (per semplice identità) del sommo intelligibile e del sommo bene amabile e quindi nella somma beatitudine (che è lo stesso fine ultimo in quanto è desiderato, amato e posseduto formalmente, cioè elettivamente⁶⁵). Per conseguenza, dato che l'agire divino è per natura sua beatificante, scoprire l'operazione fondamentale che metafisicamente costituisce la beatitudine di Dio e dalla quale derivano gli altri attributi operativi integranti l'essenza fisica della stessa beatitudine conduce alla comprensione dell'ordine tra le operazioni divine e quindi tra gli attributi operativi; il che a sua volta consente l'identificazione dell'attributo metafisicamente costitutivo della natura divina (attributo quindi che primariamente la costituisce natura divina distinguendola da tutte le altre realtà e fondando tutti gli altri attributi operativi).

Il primo passo consiste nel passaggio dalla beatitudine partecipata nella creatura alla beatitudine per sé⁶⁶ nel Creatore.

Il secondo passo identifica il costitutivo formale della beatitudine e quindi della natura divina nella sua intellettualità sussistente in atto secondo e prosegue provando che Dio, essendo sommamente intellettuale, è anche sommamente vivente.

Di conseguenza si passa all'attribuzione di alcuni attributi della linea entitativa, ma tali da ricevere una conferma sorprendentemente chiara dal fondamento metafisico (natura) della linea operativa e cioè dall'intellettualità divina. **In primo luogo** si stabilisce il principio generale dell'attribuzione (dall'effetto alla causa) e in virtù del principio di causalità si asserisce la preminenza della causa sull'effetto e di conseguenza la necessità di attribuire a Dio tutte le perfezioni semplici.

53-165

Questa onniperfezione divina significa poi negativamente l'esclusione di qualsiasi imperfezione dall'essenza divina. **In secondo luogo**, partendo dalla virtù operativa infinita (onnipotenza) di Dio, si arriva all'esclusione della grandezza quantitativa e quindi all'asserzione della perfetta incorporeità di Dio e si ribadisce ancora la sua assoluta ed universale immobilità in qualsiasi genere del moto.

I. La beatitudine divina.

A. La beatitudine partecipata.

Se il primo movente muove come un bene amato, è necessario che il primo mobile lo ami e quindi che lo conosca intellettivamente. Ciò vale però, come fa osservare S. Tommaso, "secundum opinionem Aristotelis, in quantum caelum ponitur animatum anima intelligente et desiderante".

In tal modo il primo mobile è un ente finito, ma dotato di intelligenza e di volontà, secondo le quali attualmente conosce ed ama il primo movente (cioè l'ultimo fine) ed è beato di questa conoscenza e di questo amore⁶⁷. E siccome il primo mobile è una sostanza separata

⁶⁵ Volontariamente.

⁶⁶ Forse meglio: in sé.

⁶⁷ Probabile influsso del Demiurgo platonico, con la differenza che mentre Platone lo vede come Contemplatore delle Idee, Aristotele lo vede mosso dal Motore immobile.

sempiterna, anche gli atti beatificanti di conoscenza e di amore sono sempiterni e continui, mentre negli enti dotati di conoscenza razionale (discorsiva) la beatitudine è limitata e discontinua quanto alla sua durata.

Il ragionamento di Aristotele mantiene il suo valore anche scartando la tesi, scientificamente insostenibile, del cielo animato. Occorre infatti distinguere da una parte tra l'ordine formale e finale oggettivo e dall'altra quello efficiente e finale soggettivo.

L'ordine formale (materiale) e finale oggettivo è l'ordine analogico di perfezioni graduali o trascendentali gradualmente realizzate.

L'ordine efficiente e finale soggettivo è l'ordine univoco degli agenti e degli ordini al fine che si realizza a diversi livelli di perfezione formale riproponendo così l'ordine formale e finale oggettivo.

Ciò si può illustrare con un esempio:

- Il corpo ha una perfezione formale e quindi bontà (finalità oggettiva) minore rispetto all'anima. Nell'ordine analogico delle perfezioni graduali l'anima è quindi prima rispetto al corpo.
- Il corpo ha un modo di agire proprio in linea di causalità efficiente ed ha anche un modo proprio di essere ordinato al fine (finalità soggettiva); l'anima a sua volta ha, anch'essa, un suo modo di agire efficientemente ed ha un suo modo di essere ordinata (o di ordinarsi attivamente) al fine.

54-166

Si tratta quindi di due generi distinti di agenti finalizzati, ciascuno dei quali ha un principio univoco proprio (ad es. per quanto riguarda il primo corpo creato nell'ordine dei corpi, la cosmologia contemporanea pensa ad un nucleone primordiale che apre uno spazio e tempo primordiali⁶⁸, nell'ambito delle anime, all'anima del primo vivente di quel tal genere, ecc.), anche se l'azione univoca che si svolge in un genere, si svolge in esso precisamente in quanto esso occupa un tale posto preciso nell'ordine analogico delle perfezioni formali. Inoltre gli agenti univoci di un ordine superiore possono influire efficientemente analogicamente sull'ordine inferiore. Così ad es. l'anima del vivente muove il corpo non solo vitalmente, ma anche per così dire "a modo del corpo stesso", cioè meccanicamente. Il moto vitale è però il suo effetto primario connaturale, mentre il moto meccanico è un effetto secondario derivato\mediato).

Per conseguenza, pur non ammettendo l'animazione dell'universo corporeo, è più che giusto pensare che nell'ordine delle perfezioni formali (e quindi di causalità efficiente derivata) l'animato supera e muove l'inanimato, cosicché il primo mobile in quest'ordine non saranno certamente un corpo celeste o una sfera celeste animati, ma sarà un vivente creato dotato di vita intellettuale finita (sostanza separata creata, creatura spirituale). E qui ritorna in pieno vigore il principio aristotelico del primo mobile (in questo preciso senso, cioè il primo mobile

⁶⁸ Il cosiddetto "big bang". L'espressione non è molto felice, perché dà l'impressione di un'esplosione per la quale un intero originario si disintegra in una molteplicità di parti, mentre in realtà l'universo è formato da una pluralità di tutti, ossia di sostanze, anche se è vero che ognuno di questi tutti comporta la partecipazione ad un tutto superiore. E' meglio quindi concepire il nucleone originario, sempre che il modello interpretativo sia accettabile o dimostrabile, come un insieme originario formante una unitotalità potenzialmente divisibile non in una pluralità di parti, ma di tutti, ciascuno dei quali indubbiamente composto di parti o elementi fondamentali.

nell'ordine formale che è la creatura spirituale più perfetta. Nel caso poi assurdo⁶⁹ che non dovessero esserci delle creature spirituali, il discorso sarebbe sempre valido nell'applicazione all'uomo, il quale in tal caso tornerebbe ad essere la creatura spirituale suprema e della cui esistenza abbiamo un'evidenza immediata sia per riflessione intellettuale che per constatazione empirica), nel genere supremo degli agenti finiti e quindi agente dotato di intelletto e di volontà e capace non solo di essere passivamente orientato al fine, ma di orientarsi ad esso attivamente con un'intenzione formalmente elettiva dei mezzi al fine.

Vi sono quindi nella creatura spirituale pura (angelo)⁷⁰ o mista (uomo) l'intelletto e la volontà e di conseguenza un muoversi formale (elettivo) all'ultimo fine. Ovviamente questo ordine di intelligenza e di volontà al fine ultimo produce nel soggetto la beatitudine e la produce secondo la natura propria del soggetto. Così la sostanza separata creata ha un ordine immediato al fine ultimo in concreto in quanto il suo intelletto non può non concepire Dio (vero fine ultimo) come il sommo bene nell'ordine della natura (ragione per cui un angelo non può peccare *in linea naturae*). L'anima umana invece è ordinata al vero fine ultimo che è Dio (beatitudine materiale, ossia oggettiva in concreto) per mezzo del suo ordine immediato al fine ultimo comune (beatitudine materiale od oggettiva *in abstracto*), cosicché l'uomo non sempre riconosce il vero sommo bene (anche puramente naturale) in Dio e quindi non è sempre veramente beato.

55-167

Supponendo poi che un uomo ponga deliberatamente il fine ultimo della sua vita in Dio, cioè nel vero sommo bene, egli non può godere sempre di tale beatitudine (contemplazione filosofica di Dio) a causa delle varie distrazioni alle quali è soggetto il composto umano e anche a causa della struttura discorsiva del suo pensiero⁷¹. Le sostanze create immateriali invece non sono né distratte dal corpo e dalle sue necessità (ad es. sonno, divertimento, ecc.)⁷², ma hanno anche un intelletto intuitivo continuamente illuminato da Dio⁷³, il che fa sì che sempre e continuamente godono della beatitudine naturale.

Dall'intelligenza e dall'amore deriva la gioia (beatitudine) nel soggetto.

La prima conseguenza nell'atto di chi desidera e conosce è la gioia (essendo la prima⁷⁴ cosa in un tale atto, la gioia si dice il primo principio non dell'atto stesso al quale segue, ma di tutto ciò che segue all'atto).

⁶⁹ Verrebbe quasi voglia di parlare di "ragion pura" o "a priori" con ben maggiore fondamento di quanto non faccia Kant.

⁷⁰ Nella vita presente.

⁷¹ Nella vita presente mortale.

⁷² Il corpo distrae non come tale, ma in quanto affetto dalle conseguenze del peccato originale o malgovernato dall'anima.

⁷³ S'intende gli angeli santi. Il demonio sa che Dio esiste, ma non trae né vuol trarre da ciò alcuna soddisfazione o illuminazione. Il demonio vede Dio come un nemico.

⁷⁴ La prima cosa che segue l'atto.

Ma	L'operazione connaturale del conoscente e desiderante è seguita dalla gioia.
Mi	Ora, l'intelligenza attuale e il desiderio attuale sono atti connaturali di chi conosce e desidera.
Co	Perciò l'intelligenza attuale e il desiderio attuale sono seguiti dalla gioia.

La Minore è evidente.

La Maggiore (l'operazione connaturale dell'agente conoscente e desiderante è seguita dalla gioia) trova la sua conferma empirica (a titolo di segno) nel fatto che il diletto si prova massimamente nella veglia, nella percezione sensitiva e nell'atto di intelligenza attuale. In altre parole la gioia è provata sempre nell'atto secondo⁷⁵ dell'azione connaturale (sia vegetativa che sensitiva o intellettuale) e non nella potenza (atto primo).

La conoscenza attuale è causa di gioia proprio perché ha ragione di fine, mentre le altre operazioni conoscitive hanno ragione di mezzo (ad es. ricordarsi di un'operazione passata o immaginare un'operazione futura ha lo scopo di rendere presente alla mente e quindi attuale almeno intenzionalmente un'operazione attuale o già eseguita o ancora da eseguire con tutto il diletto che essa comporta).

Si noti come l'azione stessa (e non solo il suo effetto)⁷⁶ rientra nel fine dell'agente e quindi costituisce la causa del diletto. Tale diletto però è un'operazione della parte appetitiva dell'anima (o è passione del concupiscibile o è atto della volontà), cosicché il diletto formale suppone un soggetto animato dotato di appetito (almeno sensitivo). Si tratta infatti dell'appetito formale e non naturale e quindi di conoscenza corrispondente (almeno sensitiva) che lo fonda.
56-168

Radicalmente (virtualmente o almeno interpretativamente) il diletto si ritrova però in ogni agente che agisce in atto secondo e si quieta nel fine realizzato o conseguito.

Si noti inoltre che l'azione in atto secondo non è sorgente di diletto *quocumque modo*, ma solo in quanto o è essa stessa il fine dell'agente (azioni immanenti) o in quanto per mezzo di essa l'agente consegue il suo fine (azioni transitive). Così la passione della gioia ha per oggetto un bene non in assoluto (come l'amore), né in quanto è assente (come il desiderio), ma precisamente in quanto è presente al soggetto. La gioia nell'appetito intellettuale (volontà) consiste anch'essa nel possesso attuale del fine e quindi nell'atto secondo della potenza volitiva in quanto è precisamente possessivo del fine (così la gioia segue l'amore che rende presente il soggetto al bene amato⁷⁷, ma si ritrova anche nel desiderio, in quanto desiderare un bene suppone la sua anticipazione nell'intenzione).

Il diletto (la gioia) dell'ordine intellettuale supera quello dell'ordine sensitivo.

L'atto è, quanto alla sua natura e perfezione, commisurato alla potenza operativa (e all'abito) che lo emette. Perciò l'ordine di perfezione degli atti seguirà quello delle potenze.

⁷⁵ Ossia nell'esercizio. Le potenze vitali danno gioia quando sono attuate.

⁷⁶ Perché si tratta di un'azione immanente che già da sé perfeziona il soggetto, prima ancora di produrre un effetto esterno.

⁷⁷ E viceversa.

La gioia⁷⁸ (*gaudium*) si riscontra come passione nell'appetito sensitivo⁷⁹ e come atto di volontà nell'appetito intellettuale. Di conseguenza l'ordine di perfezione tra questi due tipi di gioia seguirà l'ordine di perfezione tra le due potenze operative corrispondenti.

La natura di una potenza dell'anima si definisce per la sua relazione trascendentale al suo oggetto formale proprio, che è anche il suo fine connaturale, fine che caratterizza questa tale facoltà dell'anima non in quanto è tale, bensì in quanto è una *res naturae*.

Ebbene, il fine connaturale, ossia l'oggetto formale proprio della facoltà sensitiva appetitiva, è il bene sensibile particolare, così come è conosciuto e presentato all'appetito dai sensi. Il fine connaturale e l'oggetto formale proprio della volontà (appetito intellettuale) è il bene *in communi*,⁸⁰ cioè la stessa ragione formale del bene (accessibile nella sua universalità alla sola conoscenza intellettuale).

Non c'è dubbio che il bene particolare⁸¹ è sussunto sotto quello universale e che quindi, secondo l'ordine formale delle perfezioni, il bene universale supera il bene particolare. Il bene particolare infatti è una partecipazione alla ragione universale del bene.

57-169

Per conseguenza la facoltà definita per la sua relazione al bene universale (intellettuale) supera in perfezione la facoltà protesa connaturalmente al bene particolare (sensibile). Così la volontà supera in perfezione l'appetito sensitivo e per conseguenza la gioia che consiste nell'atto della volontà supera (*excedit*) in perfezione la gioia passionale dell'appetito sensitivo.

Anzi, siccome la beatitudine consiste nel possesso del fine ultimo formalmente (elettivamente) desiderato, amato e goduto, ne segue che solo nella volontà (appetito intellettuale) vi è vera beatitudine⁸², perché solo la volontà gode del fine ultimo formalmente in quanto è fine ultimo; al contrario l'appetito sensitivo non è capace di possedere il fine ultimo in concreto (beatitudine oggettiva), proprio perché non è capace di possederlo formalmente come fine (beatitudine soggettiva), ma nei fini che desidera non desidera formalmente la ragione del fine, bensì solo materialmente quella cosa che di fatto è un bene particolare e quindi un fine.

La capacità della vera beatitudine soggettiva ed oggettiva è dovuta quindi al possesso formale del fine ultimo e solo una facoltà ordinata al bene universale in astratto⁸³ è capace del possesso formale di un bene infinito in concreto. Infatti, data l'apertura della volontà umana alla *ratio universalis boni* (fine ultimo formale), ne segue la sua capacità di identificazione concreta del suo fine ultimo (fine ultimo materiale) con il vero sommo bene che è Dio. Tale capacità è naturale riguardo a Dio come fine ultimo naturale (Autore e Fine della natura) e

⁷⁸ O gaudio o diletto

⁷⁹ E' meglio qui chiamarlo "piacere".

⁸⁰ Si può dire anche il bene universale, in generale o in quanto tale o in senso assoluto.

⁸¹ Nel senso di bene concreto sensibile.

⁸² Quindi anche nella visione dell'essenza divina, la beatitudine inizia con l'atto dell'intelletto, ma si completa nell'atto della volontà, con la quale ci uniamo al Dio visto nella visione beatifica. Qui abbiamo una posizione volontaristica che sembra avvicinarsi a Scoto ed allontanarsi da Tommaso, che invece pone la beatitudine di un atto dell'intelletto: la visione.

⁸³ E' solo la funzione astrattiva del pensiero che mette in contatto l'uomo con lo spirituale e l'Infinito. Chi pertanto la disprezza in nome del "concreto", è praticamente un materialista, per quanto faccia professione di "senso della storia", di stima dell'azione o di fede cristiana.

obbedienziale⁸⁴ riguardo a Dio come fine ultimo soprannaturale (Autore e Fine dell'ordine soprannaturale, Dio nel mistero intrinseco della sua Deità).

Per conseguenza la volontà come appetito intellettuale è soggetto di una gioia più perfetta di quella che si può realizzare nell'appetito sensitivo (nonostante l'analogia strutturale tra queste due dimensioni dell'anima - quella intellettuale e quella sensitiva).

La vera beatitudine si trova quindi soggettivamente solo nella volontà (appetito intellettuale).

Dopo aver determinato il soggetto della beatitudine, occorre determinarne l'oggetto. La beatitudine consiste nell'ultima perfezione dell'agente e perciò soggettivamente consisterà:

- non in una potenza o abito, ma nell'atto secondo,
- non nell'atto della facoltà sensitiva, ma nell'atto della facoltà intellettuale⁸⁵ che è orientata formalmente al bene e al fine.

Oggettivamente⁸⁶ la beatitudine richiede:

- non un atto qualsiasi della facoltà intellettuale,
- **ma quell'atto che ha per oggetto il vero fine ultimo oggettivo**, cioè il primo intelligibile ed il sommo bene. La beatitudine infatti deve appagare tutte le aspirazioni dell'agente e quindi deve consistere nell'atto perfetto, atto secondo) della facoltà più perfetta (intelletto) circa l'oggetto più perfetto (il primo intelligibile). La beatitudine oggettiva⁸⁷ consiste perciò nel fine ultimo materiale (concreto) che di fatto è Dio, il primo movente, il sommo bene, l'ultimo fine e il primo intelligibile.

58-170

Un qualsiasi intelletto, in quanto è intelletto, è capace di beatitudine, la quale consisterà nel suo agire all'atto secondo riguardo all'oggetto più alto nell'ordine degli intelligibili che è Dio. Dio è perciò la beatitudine oggettiva di ogni intelletto ed è il fine ultimo materiale di ogni

⁸⁴ Uno dei segni della confusione tra natura e grazia nella quale cade Rahner è il suo voler risolvere la natura umana nella sua potenza obbedienziale.

⁸⁵ Non si comprende come improvvisamente adesso compaia l'intelletto, quando finora l'Autore ha opposto all'appetito sensitivo l'appetito intellettuale. In tal modo il soggetto della beatitudine passa dalla volontà all'intelletto: ma così non si rischia di ridurre il bene – oggetto della volontà - al vero - oggetto dell'intelletto?

⁸⁶ Si tratta dell'oggetto della beatitudine, ossia di ciò che rende beati ovvero la causa della beatitudine. Senonché, a causa della sostituzione della volontà con l'intelletto come soggetto della beatitudine, succede, come vediamo più avanti, che la beatitudine non consiste più in un atto della volontà ma dell'intelletto. E l'atto dell'intelletto non è più causa della beatitudine, ma diventa la stessa beatitudine. Ora non si può negare una beatitudine dell'intelletto; ma, da quanto l'Autore aveva detto in precedenza (la volontà è il soggetto della beatitudine), dovrebbe logicamente conseguire che l'intelletto è beato non in forza di un suo atto, ma in quanto il suo atto è *causa* di beatitudine, essendo propriamente la beatitudine atto della volontà e non dell'intelletto.

Per cui la beatitudine non consiste nell'atto dell'intelletto, ma è *effetto* di questo atto. Certo essa diventa atto dell'intelletto solo mettendo l'intelletto al posto della volontà, come si è notato sopra. Ma questa non è un'operazione legittima. Tale critica si ricava almeno dal volontarismo scotista, che qui pare più coerente dell'intellettualismo tomista, e lo stesso Tommaso, come fa notare il Fabro, in certi luoghi del suo pensiero, non è alieno da quella che sarà la posizione di Scoto. Tommaso si lascia troppo influenzare da Aristotele finendo col ridurre la volontà all'intelletto.

⁸⁷ Ciò che rende beato.

creatura dotata di intelletto e di volontà (Dio stesso non ha un fine ultimo distinto da sé, ma è Lui stesso l'ultimo fine di tutte le cose distinte da Lui).

Ogni intelletto creato è per conseguenza ordinato naturalmente a Dio come fine ultimo naturale e obbedenzialmente a Dio come fine ultimo soprannaturale (si tratta della cosiddetta potenza obbedenziale specifica che non è una semplice non ripugnanza generica, ma una capacità ricettiva (passiva), dovuta alla natura specifica del soggetto, cosicché l'attuazione avviene dalla parte dell'agente soprannaturale divino per semplice informazione del soggetto, mentre nel caso della potenza obbedenziale generica (ad es. fare un uomo da una pietra) l'attuazione del soggetto suppone un cambiamento della sua natura specifica). L'intelletto divino poi non è solo ordinato connaturalmente al fine ultimo, ma è esso stesso per natura sua il fine ultimo (cosicché la beatitudine soggettiva si identifica con quella oggettiva: Dio è il pensiero (come soggetto) del pensiero (cioè di se stesso come oggetto)).

Dio è perciò beato per essenza perché la sua stessa natura è quella di essere l'ultimo fine che si possiede per semplice identità intellettuale al sommo grado di intellettualità attuale e sussistente. L'intelletto creato è al contrario beato per partecipazione, in quanto il suo intelletto in atto secondo attinge l'oggetto divino secondo i limiti naturali della sua essenza. Ora i limiti dell'intelletto creato non sono dati dal suo aspetto intenzionale (presenza dell'oggetto nel soggetto), bensì dal suo aspetto fisico (attuazione della facoltà intellettuale da parte del concetto formale⁸⁸ o, nell'intelletto separato, da parte dell'illuminazione divina naturale della specie intellettuale indita)⁸⁹.

Si ha così una struttura che è primariamente di attribuzione, secondariamente di proporzionalità. La conoscenza divina si realizza intrinsecamente solo in Dio; nell'intelletto creato c'è solo una conoscenza proporzionata alla sua natura (creaturale), anche se pure essa raggiunge il suo fine ultimo nella contemplazione oggettiva di Dio. Se per conoscenza divina si intende la conoscenza a modo divino (la conoscenza che Dio ha di se stesso), allora essa rimane estrinseca (nell'ordine naturale) agli analogati inferiori e si ha soltanto una struttura di attribuzione.

59-17

Se invece per conoscenza divina s'intende la conoscenza di quell'oggetto che è Dio, allora tale conoscenza è intrinseca a tutti gli analogati a gradi diversi di partecipazione e si ha una struttura di proporzionalità:

I. Conoscenza divina (soggettiva)	II. Conoscenza di Dio (oggettiva)
Dio solo conosce se stesso come Dio (specie = essenza)	Dio conosce Dio per essenza
L'intelletto separato conosce per illuminazione (specie indita)	L' angelo conosce Dio ⁹⁰ per analogia intuitiva
L'intelletto umano conosce per astrazione (specie impressa e espressa)	L' uomo conosce Dio per analogia discorsiva ⁹¹

⁸⁸ La finitezza dell'intelletto creato non è data dall'oggetto, che può essere infinito, ma dalla finitezza dell'atto col quale attinge all'oggetto.

⁸⁹ O infusa. Modernamente si potrebbe dire "a priori".

⁹⁰ A priori

⁹¹ A posteriori.

Il principio di analogia (I) è fondato sulla partecipazione per sola limitazione (l'intellettualità divina è limitata per "caduta ontologica" nell'intelletto creato a diversi gradi di intellettualità).

Il secondo tipo di analogia (II) suppone il primo (per limitazione) e aggiunge ad esso la partecipazione per composizione (la conoscenza di Dio perfeziona i soggetti di conoscenza intellettuale a diversi gradi di intellettualità).

Dio, creando delle creature intellettuali, causa in esse la sua somiglianza formale (immagine), che consiste appunto nell'intellettualità (conoscenza universale dell'ente in quanto è ente, conoscenza della partecipazione di Dio in quanto è formalmente reduplicativamente partecipazione di Dio). Questa causalità è ovviamente analogica, cioè tale che l'essenza della causa prima si trova essenzialmente limitata nelle sue partecipazioni inferiori, cioè nei suoi effetti creati. L'essenza specifica della causa non è nell'effetto (come avviene nella causalità univoca), eppure l'effetto manifesta in qualche modo la sua causa (in particolare quell'effetto che ha una somiglianza formale con la sua causa).

Soggettivamente quindi l'intelletto creato non ha in sé nulla dell'intellettualità divina, ma ne è una manifestazione a modo dell'effetto che manifesta la sua causa.

Oggettivamente invece la conoscenza di quell'oggetto che è Dio è comune all'intelletto divino e a quello creato, ma secondo proporzioni infinitamente distanti⁹². Dio conosce se stesso nella sua stessa essenza, l'angelo conosce Dio nella sua essenza creata in quanto è somiglianza di Dio, l'uomo conosce Dio nelle cose create come in uno specchio che manifesta il Creatore.

L'oggetto formale *quo* della conoscenza di Dio è dato dall'oggetto formale *quo* di ogni intelletto (Dio per essenza, angelo per specie indita, uomo per specie astratta); l'oggetto formale *quod* è proporzionato all'oggetto formale *quo* (Dio conosce se stesso secondo la sua essenza intrinseca, l'angelo conosce Dio per analogia intuitiva⁹³ dalla sua essenza creata, l'uomo conosce Dio analogicamente⁹⁴ discorsivamente per somiglianza con le creature materiali).

60-172

Come si vede, sia l'oggetto formale *quo* che il *quod* sono diversi, nonostante la identità dell'oggetto materiale (si tratta sempre di conoscere Dio). Le creature conoscono Dio esclusivamente in quanto è Autore della natura (o della natura spirituale - gli angeli, i quali conoscono primariamente la loro essenza e le specie in essa indite⁹⁵ - o delle cose materiali -

⁹² Quell'essenza divina che è oggetto dell'intelletto divino, può essere oggetto anche dell'intelletto umano. Si tratta della medesima verità. Sta qui l'immensa dignità e la meraviglia del pensiero umano, che non va degradata con visuali riduttive di qualunque genere, ma non va neppure esagerata, ricordando l'infinita distanza tra il modo umano di conoscere Dio e il modo divino col quale Dio conosce se stesso.

⁹³ Dal latino *contuitus*, che è un intuire simultaneamente l'effetto e la causa, il mondo e Dio.

⁹⁴ Anche Kant ammette una conoscenza analogica di Dio, ma intende l'analogia non in senso ontologico, ma in senso metaforico, per cui non si tratta di un vero sapere, ma un semplice paragone, un "come se" (*als ob*). Come sia veramente Dio, l'uomo non lo sa. Kant è talmente preoccupato di evitare l'antropomorfismo, che non sa vedere nello spirito umano neppure quell'essenza analogica ("perfezione pura") che ci consente di immaginare l'essenza dello spirito divino. Nel contempo però, curiosamente, concepisce la "ragion pura" con una tale potere pratico-legislativo da farla apparire quasi come un Assoluto.

⁹⁵ Come avviene per il *cogito* cartesiano.

gli uomini, il cui intelletto ha per oggetto proprio la quiddità delle cose materiali). Nella conoscenza soprannaturale invece la struttura basilare sarà quella della proporzionalità intrinseca - conoscere Dio formalmente in quanto è Dio nel mistero intrinseco della sua Deità sotto l'unica luce della rivelazione o della visione, cioè della stessa essenza divina in quanto è manifestativa del suo mistero intrinseco -, anche se virtualmente verrà sempre riproposta la struttura di attribuzione estrinseca, in quanto ogni intelletto, pur essendo illuminato dalla rivelazione o dalla visione, manterrà sempre la sua natura propria (e, nella fede, anche il modo di agire della natura, in quanto i concetti nelle proposizioni rivelate sono ricavati per astrazione, mentre la costruzione stessa della proposizione è soprannaturale).

B. La beatitudine in sé⁹⁶

La beatitudine naturale delle creature dotate di intelletto consiste nell'atto secondo del conoscere intellettuale riguardo al sommo intelligibile che è Dio. Le creature sono naturalmente beate di una beatitudine che è partecipazione della beatitudine divina e ciò:

- a) **riguardo al soggetto** suscettibile della beatitudine: l'intelletto creato è una somiglianza formale partecipata dell'Intelletto divino. L'intellettualità è infatti una perfezione semplice e quindi la sua realizzazione particolare e ristretta suppone la sua esistenza universale ed illimitata⁹⁷;
- b) **riguardo all'oggetto**, che, per ogni intelletto creato, è Dio, in quanto solo il primo intelligibile può saziare le aspirazioni di una facoltà conoscitiva universalmente aperta ad ogni ente in quanto è ente e solo il sommo bene può appagare un appetito che ha per oggetto formale la stessa ragione formale del bene. In tal modo la conoscenza beatificante di ogni intelletto creato dipende in linea di specificazione da Dio e dato che nessun intelletto creato può conoscere l'essenza di Dio come è in se stessa né comprensivamente né (in linea naturale) apprensivamente, ne segue che la conoscenza di Dio nella creatura è solo partecipata.

61-173

Ora, la partecipazione richiama la causalità efficiente, in quanto ciò che è per partecipazione è causato da ciò che è di per sé⁹⁸. In tal modo:

- a) **soggettivamente** l'intelletto divino è la causa efficiente prima di ogni intelletto creato (soggetto della beatitudine) secondo la sua natura (forma essenziale) e secondo il suo orientamento connaturale al fine (finalità oggettiva che definisce intrinsecamente il grado di bontà dell'intelletto creato e il suo posto nell'ordine dei fini, in quanto è una natura e finalità soggettiva connaturale che definisce la natura dell'intelletto creato in quanto è formalmente intelletto);

L'intelletto creato inoltre, pur essendo causa principale riguardo all'essenza delle sue operazioni (compresa quella naturalmente beatificante), è causa solamente strumentale riguardo alla loro esistenza, cosicché ha bisogno del concorso divino (1)

⁹⁶ O in sé.

⁹⁷ E' quello che non ha capito Kant: l'esistenza di una Ragione assoluta, divina si dimostra per analogia partendo dalla ragione umana limitata – concetto analogico di ragione; mentre poi egli sorprendentemente, come ho detto, concepisce la ragion pratica sul modello dell'assolutezza e dell'autonomia della Ragione divina.

⁹⁸ Ossia per essenza.

previo per essere applicato all'atto secondo e del concorso divino (2) simultaneo per produrre l'azione e il suo effetto (fisicamente parlando).

- b) **Oggettivamente**, l'Intelletto divino è l'oggetto specificante l'atto naturalmente beatificante l'intelletto creato; il che richiama ancora la causalità efficiente di Dio che crea l'intelletto creato come dipendente quanto alla sua beatitudine dall'oggetto divino come lo specificato dipende dallo specificante (finalità soggettiva intenzionale che definisce l'azione dell'intelletto creato in quanto esso ordina formalmente ed attivamente se stesso attraverso la disposizione dei mezzi al fine e in ultima analisi al fine ultimo).

CONCLUSIONE

Essendo l'atto dell'intelletto umano naturalmente beatificante una partecipazione della conoscenza che Dio ha di Se stesso, esso dipende da Dio anche in linea di causalità efficiente sia dalla parte del soggetto (natura intellettuale creata e la sua azione sotto l'aspetto della sua dipendenza causale dalla causa seconda⁹⁹ e sotto l'aspetto della sua esistenza attuale) che dalla parte dell'oggetto (la specificazione dell'atto naturalmente beatifico dell'intelletto creato dall'oggetto divino deriva dalla disposizione di Dio nella creazione secondo la quale l'intelletto creato non solo è oggettivamente un bene finito subordinato al fine ultimo, né è solo soggettivamente passivamente ordinato al fine ultimo che lo definisce connaturalmente, ma è anche soggettivamente attivamente ordinante se stesso al fine ultimo per mezzo della disposizione intenzionale ed elettiva dei mezzi al fine ultimo concreto, che è Dio come oggetto specificante che definisce operativamente-intenzionalmente l'intelletto creato.

Ora, siccome l'effetto analogico (che deriva dalla limitazione della virtù della causa negli effetti) suppone la presenza formale eminente di tutte le sue perfezioni semplici nella causa dalla quale deriva, ne segue che, essendo la beatitudine una perfezione semplice ed essendo l'intelletto creato connaturalmente beato¹⁰⁰ nell'atto secondo della sua conoscenza del sommo intelligibile che è Dio, Dio stesso ha una beatitudine connaturale formale eminente che consiste nell'atto secondo della conoscenza intellettuale al sommo grado che Dio ha di se stesso.

62-174

1. L'INTELLETTUALITÀ SUSSISTENTE DI DIO.

Dato che l'intelletto creato è beato per partecipazione della beatitudine divina, è necessario che Dio sia beato di per sé¹⁰¹ e quindi eminentemente rispetto alla beatitudine

⁹⁹ Probabilmente: *dalla* causa prima, oppure: *di* causa seconda.

¹⁰⁰ Bisogna distinguere la beatitudine dell'intelletto dalla beatitudine dell'uomo. Quest'ultima comporta che alla beatitudine dell'intelletto si aggiunga la beatitudine della volontà, anzi la beatitudine in se stessa o gaudio perfetto è atto della volontà, per cui la conoscenza di Dio propriamente non è ancora beatitudine, ma causa della beatitudine, che si compie nel godimento della volontà e dell'amore che possiede pacificamente il sommo bene.

¹⁰¹ O da sé, *aseitas*.

dell'intelletto creato. Ora la beatitudine creata consiste¹⁰² nell'atto secondo della facoltà più perfetta che è quella intellettiva riguardo all'intelligibile più perfetto che è il primo intelligibile in assoluto, cioè Dio.

Se poi il costitutivo formale della beatitudine in genere è la conoscenza intellettiva attuale di Dio, ne segue che anche la beatitudine divina in particolare sarà formalmente costituita dalla conoscenza intellettiva sommamente attuale (sussistente), che Dio ha di Se stesso.

Si noti in primo luogo che in genere è l'atto intellettivo e non quello volitivo il costitutivo formale della beatitudine. Infatti la beatitudine consiste nel possesso del sommo bene¹⁰³ che è Dio, ma è solo l'intelletto che rende presente¹⁰⁴ l'oggetto al soggetto (cioè mette il soggetto in possesso dell'oggetto)¹⁰⁵ e non la volontà i cui atti o fanno astrazione dalla presenza o assenza dell'oggetto (amore) o precedono la presenza dell'oggetto (desiderio) o infine la seguono (diletto, gioia)¹⁰⁶. La volontà dipende connaturalmente dall'intelletto quanto al suo muoversi verso oggetto¹⁰⁷, cosicché il soggetto entra primariamente in possesso dell'oggetto attraverso la conoscenza (intellettiva in questo caso) e solo secondariamente attraverso l'appetito¹⁰⁸. Ora, il costitutivo formale (metafisico) di una realtà è ciò che per definizione la costituisce primariamente. Perciò, essendo la beatitudine¹⁰⁹ (cioè il possesso elettivo - o formale o virtuale eminente - del fine ultimo) primariamente costituita dall'atto dell'intelletto (e solo secondariamente da quello della volontà), ne segue che il suo costitutivo formale è l'atto secondo della conoscenza intellettiva di Dio (secondo le capacità della creatura).

Si noti in secondo luogo che in Dio non c'è natura, facoltà operativa, abito operativo all'atto primo, ma la natura coincide con l'atto secondo dal quale si distingue solo secondo la distinzione virtuale minore¹¹⁰. Il costitutivo metafisico della natura divina sarà quindi quell'atto

¹⁰² Sarebbe meglio dire che è *causata* dall'atto intellettivo, ma consiste propriamente nel godimento, che è atto proprio del volere, volere o amare, che però ovviamente è l'unione del soggetto col sommo bene o sommo vero visto dall'intelletto.

¹⁰³ Si potrebbe notare però che non è l'intelletto a possedere il bene, ma è la volontà. L'intelletto possiede il vero.

¹⁰⁴ Lo rende presente intenzionalmente, non realmente o esistenzialmente. L'intelletto vede Dio, ma è la volontà che si unisce a Dio.

¹⁰⁵ L'intelletto rende certo presente il bene al soggetto, ma, in quanto intelletto, lo rende presente l'oggetto ossia l'ente sotto la specie del vero. E' al volere che l'ente appare come bene.

¹⁰⁶ L'atto della volontà proprio della beatitudine evidentemente non fa astrazione dalla presenza dell'oggetto divino e neppure precede il suo raggiungimento. Indubbiamente lo segue, ma è anche innanzitutto ed essenzialmente l'atto col quale essa *si unisce* a Dio, come conseguenza dell'averlo conosciuto.

¹⁰⁷ La volontà, quanto al suo muoversi verso il suo fine, non dipende dall'intelletto, ma da se stessa. L'intelletto la stimola o la attira non come causa efficiente, ma solo come causa finale, ma è lei che decide di muoversi realmente verso il suo oggetto.

¹⁰⁸ No, il soggetto entra *incoattivamente* in possesso del suo bene con l'intelletto e *compiutamente* con la volontà. Una beatitudine del puro vedere non è completa se non c'è il godimento o la fruizione della volontà, che possiede realmente ed esistenzialmente il proprio bene. Analogamente la felicità degli sposi non è data dal semplice reciproco contemplarsi, ma dell'unirsi reale tra loro. Così per la beatitudine celeste, che la Bibbia paragona appunto ad un mistico spotalizio: "Come lo sposo gioisce per la sposa, così gioirà di te il tuo creatore" (Is 62,5).

¹⁰⁹ La beatitudine in generale è il godimento o la quiete della volontà nel bene posseduto. Che questo godimento sia *causato* dalla visione intellettuale, d'accordo. Ma la beatitudine come tale è atto della volontà.

¹¹⁰ La distinzione virtuale è la distinzione tra due cose virtualmente contenuta all'interno di un medesimo ente, ma non tra due parti reali, come per esempio la distinzione tra il cuore e i polmoni, ma bensì, tra due diverse virtù

divino che è presupposto ad ogni altro atto; il che è l'atto dell'intelletto. In tal modo il costitutivo della natura divina coincide con quello della beatitudine divina¹¹¹ ed infatti la natura di Dio è il suo possesso immateriale e quindi intellettuale di Sé come fine ultimo non già di Se stesso, ma di ogni altra cosa. Perciò la stessa natura di Dio è la sua beatitudine. La natura però dice di sua ragione principio di operazione (il che però non vuol dire necessariamente potenza all'azione¹¹² perché così non ci potrebbe essere in Dio, ma solo ed esclusivamente principio attivo), mentre la beatitudine dice l'operazione stessa. Perciò vi è una distinzione virtuale minore tra la natura e la beatitudine in Dio. La prima è costituita dall'intellettualità sussistente in atto secondo (l'astratto "intellettualità" significa l'essenza come principio di operazione), mentre la seconda è costituita dall'atto sussistente dell'intelletto (espressione che significa l'azione beatificante).

63-175

La preminenza della beatitudine divina è perciò dovuta alla perfezione eminente del suo atto di intelletto riguardo a se stesso come oggetto intelligibile.

- a) **La perfezione dell'intelletto in genere** consiste nella sua conoscenza di se stesso (riflessione immediata), che esso ha a contatto con il suo oggetto intelligibile che assume o concepisce in se stesso. L'intelletto è intelligibile in quanto ha in se stesso un oggetto intelligibile intenzionalmente presente¹¹³. In tal modo si identifica l'intelletto e l'intelligibile perché a contatto con l'intelligibile l'intelletto è a sua volta l'intelligibile (*intellectus in actu et intelligibile in actu in quantum huiusmodi sunt idem*).

In genere quindi la perfezione dell'atto intellettuale consiste nell'identità tra l'intelletto e l'intelligibile¹¹⁴.

- b) **Il modo in cui l'intelletto termina all'intelligibile.** L'intelletto in genere (in quanto il termine è preso dall'ambito dell'intellettualità umana) significa la potenza del conoscere intellettuale, cioè la potenza rispetto alla presenza intenzionale dell'intelligibile. In tal modo l'intelletto è ricettivo del suo intelligibile come il soggetto perfettibile è ricettivo della sua perfezione. Siccome poi l'intelligibile è ciò che è¹¹⁵ (cioè la sostanza), si può dire che l'intelletto sia ricettivo (intenzionalmente) della sostanza. Come la perfezione attua formalmente il suo soggetto, così l'intelligibile attua l'intelletto con quell'atto che nell'ordine degli intelligibili è appunto l'essere intelligibile. Il soggetto in atto, in quanto è in atto, agisce (con azione immanente), cosicché l'intelletto, ricevendo l'intelligibile, diventa agente ed operante immanentemente.

Ora, la presenza dell'oggetto al soggetto, presenza di ordine conoscitivo (intenzionalmente rappresentativo) non attua l'intelletto secondo la sua realtà fisica così che all'intelletto in atto (fisico) si aggiunga l'atto (intenzionale) dell'intelletto. In altre

dell'ente, che sono indisgiungibili – distinzione minore – o disgiungibili – distinzione maggiore. In Dio non si possono disgiungere natura ed operazione, mentre nella creatura, anche quando sono congiunte, possono essere disgiunte.

¹¹¹ La natura divina è beatitudine sussistente non perché è pensiero sussistente, ma perché è volere sussistente. Tuttavia anche in Dio dobbiamo concepire la beatitudine come effetto dell'atto delle'intelligere.

¹¹² Quando la Bibbia parla di "potenza" divina non intende la potenzialità nel senso aristotelico, la potenza attuabile o non attuata, ma l'atto della potenza o la potenza in atto o l'esercizio stesso in atto del potere divino.

¹¹³ Ossia in quanto è in atto.

¹¹⁴ Qui sta la parte di verità dell'idealismo.

¹¹⁵ Esiste.

parole, non è una potenza che passa all'atto, ma è un atto¹¹⁶ che passa all'atto, il che è proprio dell'azione immanente. L'azione che l'intelletto emette in quanto è formalmente conoscente (ricevente l'oggetto nel soggetto) non è qualcosa che procede da esso per attuare una potenza, ma è qualcosa in esso che è lo stesso atto della sua potenza¹¹⁷.

Mentre però il concetto oggettivo non attua l'intelletto facendolo passare dalla potenza all'atto, ma è semplicemente atto della sua potenza, il concetto formale è una realtà fisica accidentale che fa passare l'intelletto dalla potenza all'atto a modo di un'azione transitiva¹¹⁸. Così, meno ci sarà bisogno del concetto formale come mezzo di conoscenza e più immediato sarà il contatto del soggetto (intelletto) con l'oggetto (intelligibile), più la sua azione sarà immanente (trascendentale) e quindi più sarà perfetto l'intelletto nel genere dell'intellettualità.

Nell'immediatezza della presenza dell'oggetto al soggetto intelligente in atto (presenza attuale che è atto e azione allo stesso tempo) vi è però una precisa gradualità.

64-176

L'intelletto umano, che è il meno perfetto nel genere dell'intellettualità, procede infatti per astrazione. Non solo il suo conoscere attuale è distinto dalla sua natura, ma la stessa specie intellettiva non è né la sua natura né qualcosa di indito¹¹⁹ in essa, ma è la somiglianza formale della forma specifica dell'oggetto nell'intelletto possibile¹²⁰.

Si noti il posto privilegiato del livello specifico: la stessa forma specifica che ha un essere reale nell'ente fisico assume un essere intenzionale nell'intelletto umano. Ora PLATONE credeva alla sussistenza fisica delle forme intelligibili specifiche, cosicché tutta la natura corporea consistente in individui appartenenti a delle specie distinte sarebbe per così dire parallelamente affiancata da un mondo spirituale di specie sussistenti in sé, al di là della materia e dell'individuo. ARISTOTELE invece osservava giustamente che le forme specifiche inerenti hanno bisogno per sussistere della materia completante ed individuante e quindi

¹¹⁶ Certamente la potenza intellettuale si attua nel conoscere, ma nel momento in cui intende, l'intelletto è in atto, ossia è già attuato. Per cui l'atto di intendere non è una potenza che passa all'atto, ma appunto è un atto, al quale si aggiunge l'atto dell'intelligibile, ossia del pensato o conosciuto. Per questo l'atto d'intendere è un passare dall'atto all'atto: un'azione perfettissima, senz'alcun divenire, che ci rende simili all'Atto puro divino. Questo intende la Bibbia quando dice che siamo stati creati "ad immagine e somiglianza di Dio", anche se la Bibbia non si esprime in termini aristotelici e non troviamo in essa queste sottili teorie di origine aristotelica.

¹¹⁷ Bisogna distinguere l'intelletto come *facoltà* o potenza dall'*atto conoscitivo* dell'intelletto. La facoltà intellettuale non dice ancora l'atto del conoscere - si può avere l'intelletto e non esercitarlo -, e qui certamente, quando l'intelletto conosce, c'è un passaggio dalla potenza all'atto. Ma lo stesso atto del conoscere non comporta un passaggio dalla potenza all'atto: non è che l'intelligibile si aggiunga all'intelletto conoscente così che l'intelligibile attui in qualche modo l'intelletto, perché qui l'intelletto è già in atto, per cui l'intelligibile in atto è semplicemente un atto che si unisce all'intelletto in atto, e questi due atti si identificano tra di loro, cosicché il pensante diventa (intenzionalmente) il pensato. Anche qui c'è la parte di verità dell'idealismo, una verità sottile e profonda che sfugge completamente ai materialisti e agli empiristi.

¹¹⁸ Benché spirituale. Tuttavia è vero che il concetto "formale" è il concetto considerato come prodotto, "opera d'arte" dell'intelletto.

¹¹⁹ In questo senso non esistono concetti o forme "a priori" dell'intelletto.

¹²⁰ Ricavata per astrazione dall'esperienza sensibile. Quindi ogni concetto umano in questo senso è "a posteriori".

possono avere un'esistenza fisica e reale solo negli individui materiali concreti, mentre hanno un'esistenza separata, ma solo intenzionale, non in sé, bensì nella mente del conoscente. In quanto poi l'oggetto formale *quod*, è attinto dalla mente per mezzo di un formale *quo* (cioè il concetto oggettivo o terminativo per mezzo di un concetto formale). Nella specie intellettuale ricevuta nell'intelletto ed attuante l'intelletto anche fisicamente, l'oggetto rappresentato ha un essere fisico, reale e sussistente, che però non è separato, ma a sua volta inerente all'intelletto allo stesso modo in cui l'accidente inerisce alla sostanza.

L'intelletto della sostanza separata (primo mobile nell'ordine degli intelletti) non rende l'intelligibile attuale per astrazione¹²¹, anche se è attuato dal suo atto di conoscenza distinto dalla sua natura. In tal modo l'intelletto separato conosce per il contatto con l'intelligibile sussistente (così come PLATONE pensava che avvenisse per ogni intelletto, anche quello umano), che ha per oggetto univoco la sua stessa essenza e le specie in essa contenute e come oggetto analogico immediatamente conosciuto per somiglianza (analogia) con la stessa sostanza separata ha Dio, il primo intelligibile e causa di ogni intelligibilità (verità ontologica) creata. L'intelletto della sostanza separata è perciò attuato dal contatto intenzionale con l'intelligibile sussistente ed ultimamente con il primo intelligibile che è Dio della cui intelligibilità l'intelligibilità della sostanza separata (il suo mezzo di conoscenza) è una partecipazione.

65-177

L'intelletto divino è il più perfetto tra tutti gli intelletti.

Infatti "ciò per cui una cosa è tale, esso stesso è ancora più tale" cosicché, se l'intelligenza separata è intelligibile ed intelligente per il contatto col primo intelligibile divino, è necessario che anche Dio sia sommamente (eminentemente) intelligibile ed intelligente e quindi sommamente comprensivo di Se stesso, come fine ultimo e di conseguenza sommamente beato. L'intelletto divino conosce se stesso non già come oggetto analogico (intuitivo-angelo o discorsivo-uomo), ma conosce se stesso come suo oggetto formale proprio ed univoco e conosce tutte le altre cose per mezzo della sua stessa natura o meglio nella sua natura (la conoscenza che Dio ha delle cose infatti non è mediata, ma immediatamente attinge la cosa così come essa è preesistente nella essenza divina)¹²².

La conoscenza divina delle cose non dipende dalle cose, ma dalla causalità divina riguardo alle cose prima ancora che esse esistano e ciò sia in linea di causalità formale (i possibili, gli enti di ragione), che in linea di causalità efficiente (i reali, gli enti realmente fisicamente esistenti). La conoscenza di Dio causa quindi quelle cose che conosce sia come possibili (scienza di semplice intelligenza) che come reali (scienza di visione).

I gradi di perfezione nell'ambito dell'intellettualità si possono individuare secondo le caratteristiche dei diversi tipi di intelletto che a gradi diversi realizzano l'unica intellettualità in essi analogicamente partecipata.

¹²¹ Perché non parte dall'esperienza sensibile, ma è a contatto diretto con l'intelligibile.

¹²² Il *cogito* cartesiano, come punto di partenza del sapere e come apparirà nell'esplicitazione che ne farà l'io assoluto di Fichte, contiene germinalmente la pretesa spropositata di assimilare la scienza umana alla scienza divina (gnosi).

I. Dio è l'Intellettualità per sé sussistente (come atto entitativo).

1. L'oggetto¹²³.

- a. L'oggetto **formale quo** non c'è propriamente perché la conoscenza divina è immediata di tutte le cose. C'è però un *medium in quo* che è la stessa essenza (natura) divina. Dio infatti conosce tutte le cose come partecipazioni della sua essenza - o per pura limitazione formale in linea della causalità formale estrinseca (cose possibili, enti di ragione), o per limitazione formale e composizione in linea di causalità sia formale estrinseca che efficiente/finale (cose reali, enti reali finiti composti dall'essenza e atto di essere, la cui partecipazione nell'essenza finita è l'esistenza).
- b. L'oggetto **formale quod** proprio di Dio è la sua stessa essenza in quanto la conoscenza divina, essendo identica (come atto puro) alla sua natura, non può avere un oggetto estrinseco riguardo alla natura divina, perché ciò significherebbe dipendenza dello specificato da uno specificante esterno. L'intelletto divino ha la sua specificazione intrinsecamente in se stesso, cioè nella stessa essenza (natura) divina¹²⁴.

66-178

Di specificazione però si può parlare solo purificando questo concetto da ogni connotazione di dipendenza causale anche solo oggettiva (del soggetto dall'oggetto), che si deve escludere in Dio non solo riguardo alle cose diverse da Lui, bensì anche riguardo alla sua stessa natura.

La natura divina come il sommo analogato nell'ordine degli enti è perciò sia il soggetto che l'oggetto (*medium in quo* e oggetto formale *quod* proprio) dell'intelletto divino. Ora, siccome solo il sommo Intelletto può avere per oggetto formale il sommo Ente, ne deriva che l'Intelletto divino è il sommo analogato nell'ambito dell'Intellettualità, che gli conviene non solo intrinsecamente (come conviene, secondo proporzionalità, anche agli analogati inferiori), ma anche di per sé secondo tutta la sua estensione ed intensione. Si può dire che l'Intelletto divino è la "somma partecipazione" dell'Intellettualità solo parlando analogicamente della partecipazione (*partem capere*), facendo cioè entrare nel concetto della parte anche il tutto considerato come unica parte di se stesso (insieme dell'insieme), definendo cioè la parte non già come realtà più piccola del tutto ($p < T$), ma facendo arrivare tale relazione al suo limite di uguaglianza - parte più piccola o uguale rispetto al tutto ($p \leq T$).

2. La riflessività.

L'intelletto divino realizza in sommo grado la caratteristica di ogni intellettualità che è quella di essere riflessiva su se stessa. L'intelletto divino, conoscendo, conosce di conoscere non solo immediatamente, ma senza alcuna distinzione tra l'atto esercitato del conoscere e l'atto segnato o riflesso. Dio non solo è la sua conoscenza, ma è la conoscenza del suo conoscere. Il conoscere del conoscere non deriva dal conoscere come qualcosa di derivato da un principio primario fondante, ma il conoscere è lo stesso oggetto primario dell'Intelletto

¹²³ Dell'intelletto.

¹²⁴ L'intelletto divino non è informato dalla cose, ma forma le cose. Per questo si può dire che le "forme a priori" dell'intelletto in Kant appaiono come strutture più convenienti all'intelletto divino che non a quello umano.

divino, in quanto la sua stessa natura (oggetto primario ossia formale quod proprio) è il suo conoscere. In Dio infatti c'è reale identità tra il soggetto conoscente, l'atto di conoscere e l'oggetto conosciuto¹²⁵. Tale riflessività deriva dal mezzo in cui Dio conosce tutte le cose, mezzo che è la sua stessa natura. Così non c'è un mezzo conoscitivo aggiunto alla natura divina che farebbe da mediatore nella sua conoscenza, ma tutto è conosciuto nella sua natura, ossia per Dio conoscere ogni cosa diversa da Sé vuol dire conoscerla come partecipazione della sua natura, ragion per cui ogni atto di conoscenza divina termina primariamente alla sua natura che è il suo conoscere. In altre parole solo conoscendo il suo conoscere (per reale identità tra soggetto, oggetto e atto della conoscenza) Dio conosce tutte le cose, il che vuol dire che l'intelletto divino è immediatamente e sommamente riflessivo avendo se stesso per oggetto primario di conoscenza e ciò per reale identità tra soggetto e oggetto (possesso intellettuale di sé al sommo grado di immaterialità e quindi di intellettualità).

67-179

3. Il concetto formale.

E' completamente assente in Dio sia come concetto *in fieri* (specie impressa, *medium quo*), sia come concetto *in facto esse* (specie espressa, *medium in quo*). La natura divina, pur essendo detta *medium in quo*, non è specie espressa perché non è oggetto di un divenire (processo) noetico dalla parte del soggetto che esprimendo acquista un nuovo atto conoscitivo, né è un mezzo rappresentativo per somiglianza (mezzo vero e proprio) dal lato dell'oggetto, cosicché l'oggetto esterno sarebbe la misura della sua somiglianza intenzionale nell'intelletto, ma è rappresentativo per esemplarità in quanto esso stesso è la misura di ogni oggetto diverso da sé che si costituisce come oggetto solo in quanto ne è una partecipazione. Ciò vuol dire che la conoscenza divina è del tutto immediata, in quanto ciò che è partecipato è presente al partecipante più intimamente dello stesso partecipante. In tal modo nella sua essenza Dio conosce ogni ente tale in ragione dell'ente in quanto è ente che fonda e pervade tutte le sue differenze¹²⁶.

4. Il rapporto tra la natura dell'intelletto e il suo oggetto.

Dio conosce tutte le cose non come sono in se stesse, ma come sono nella sua natura¹²⁷. In altre parole non c'è oggetto che non sia rappresentato eminentemente nella natura divina. Questa è la ragione per cui Dio non conosce servendosi delle specie intellettive aggiunte alla sua natura, ma immediatamente nella sua natura conosce tutte le cose senza ricorrere alla loro

¹²⁵ L'identità di essere e pensiero vale solo per l'essenza divina. L'errore fondamentale dell'idealismo, che conduce al panteismo, è l'identificazione di essere e conoscere nell'essere come tale, e quindi la confusione tra *ens ut ens* ed *ens divinum*.

¹²⁶ Mentre la nozione metafisica umana dell'ente è astratta, e contiene solo implicitamente gli enti singoli, la nozione che Dio ha dell'ente metafisico coincide con ogni ente singolo, reale o possibile.

¹²⁷ Oppure si potrebbe dire che le conosce in se stesse in base alla conoscenza che ne ha in Se stesso. Interessante è il confronto con la gnoseologia kantiana: per Kant l'intelletto umano conosce le cose in se stesso (come fenomeni), ma non in se stesse.

somiglianza intenzionale. Ogni oggetto materiale è perciò racchiuso e sussunto (come il partecipante nel partecipato) nella natura o essenza di Dio.

5. Il rapporto tra il soggetto, l'oggetto e l'atto di conoscere.

Nel conoscere l'oggetto della conoscenza è attinto dal soggetto per mezzo del suo atto conoscitivo.

L'atto a sua volta si può considerare in due modi:

- a) come atto intenzionale (trascendentale, immanente), che consiste nella semplice presenza dell'oggetto al soggetto e
- b) come atto fisico (predicamentale, transitivo), che fa passare il soggetto dalla potenza all'atto congiungendolo con il suo fine che nel conoscere è appunto la presenza conoscitiva dell'oggetto nel soggetto.

In Dio il soggetto (l'intelletto cosciente) coincide con l'oggetto (l'intelletto divino in quanto conosciuto da se stesso).

Questa coincidenza è sia intenzionale che fisica, cosicché sia intenzionalmente che fisicamente essa comporta a sua volta l'identità dell'atto, per così dire intermedio, con i due estremi coincidenti.

L'oggetto formale proprio dell'intelletto divino (che è la sua natura) coincide perciò con il soggetto e ciò totalmente (per identità immediata) e coincide anche con l'atto dell'intelletto (presenza dell'oggetto al soggetto - atto intenzionale - e presenza dell'azione stessa - atto fisico).

68-180

II. L'INTELLETTO SEPARATO è l'intellettualità per essenza come atto formale sostanziale¹²⁸.

1. L'oggetto.

a. L'oggetto formale *quo* della conoscenza angelica sono:

- **Rispetto alla sua sostanza** costituita come oggetto materiale: la stessa sostanza che possiede se stessa spiritualmente (è presente a se stessa spiritualmente e quindi intenzionalmente, conoscitivamente). È un oggetto *in quo* piuttosto che *quo*.
- **Rispetto alle altre cose** come oggetti materiali: le specie conoscitive indite¹²⁹ nell'intelletto creato dal Creatore, che rappresentano per somiglianza tutte le altre sostanze spirituali e materiali. La sostanza angelica infatti rappresenta immediatamente sufficientemente se stessa, ma non le altre cose (che sono somiglianze di Dio e della sua essenza, ma non dell'essenza della sostanza separata)¹³⁰.

¹²⁸ Finito.

¹²⁹ A priori.

¹³⁰ La rappresentazione delle altre cose deve pertanto aggiungersi alla sostanza angelica, come avviene anche per noi.

b. **L'oggetto formale *quod*** è duplice:

- **Univoco.** E questo è la stessa sostanza separata in quanto rappresentativa di sé e per mezzo delle sue specie di tutte le altre sostanze finite.
- **Analogico** è Dio conosciuto come esemplare di cui la sostanza angelica è una somiglianza esemplata. Si noti che questo cogliere la propria sostanza come somiglianza dell'essenza divina è nell'angelo qualcosa di intuitivo, contuitivo¹³¹ e immediato.

Così la sostanza separata conosce tutte le cose in quanto o sono essa stessa (la propria sostanza) o sono rappresentate nelle specie indite¹³² in essa (le altre sostanze finite) per mezzo di se stessa con l'immediata intuizione della sua partecipazione analogica all'essenza divina.

Così tutte le cose sono conosciute:

- a) **univocamente** come rappresentate nella sostanza separata e le sue specie e
- b) **analogicamente** come partecipazioni di Dio.

2. La riflessività.

L'intelletto angelico è riflessivo immediatamente¹³³ esplicitamente, cosicché in ogni atto di conoscenza è contenuta la conoscenza dello stesso atto di conoscere. Tale riflessione immediata è anche esplicita, in quanto dà in ogni atto di conoscenza una conoscenza adeguata del soggetto conoscente e del suo atto (sostanza separata e le sue specie).

Essendo la sostanza separata spiritualmente presente a se stessa per reale identità, l'atto con cui essa si conosce è riflessivo per semplice identità dell'oggetto col soggetto e con l'atto intenzionale (presenza dell'oggetto al soggetto), anche se l'attuale avvertenza della propria sostanza, pur essendo sempre in atto, costituisce un'entità fisica accidentale, qualità aggiunta alla natura del soggetto.

69-181

Nella conoscenza delle cose diverse da sé l'angelo conosce primariamente la cosa in sé e secondariamente il suo conoscere della cosa¹³⁴, cosicché in questo caso la riflessività, pur essendo immediata ed esplicita, è tuttavia fondata non già sull'identità oggetto-soggetto-atto, bensì sulla derivazione dell'atto, specificato dall'oggetto, dal soggetto, cosicché vi è un rapporto di priorità e posteriorità che sul piano conoscitivo (intenzionale, oggettivo) assegna il primato all'oggetto, dalla cui conoscenza poi deriva quella del soggetto e del suo atto intenzionale.

3. Il concetto formale.

L'intelletto separato non riceve in sé le specie intelligibili, perchè le ha già connaturalmente come specie indite. In altre parole non c'è nell'intelletto separato la differenza

¹³¹ L'angelo intuisce simultaneamente la propria essenza e l'essenza divina nell'essenza del proprio io. Rahner, il quale intende a questo modo la conoscenza umana di Dio, confonde qui il sapere umano con quello angelico.

¹³² Si dice anche "infuse" (da Dio).

¹³³ Come avviene nel cogito cartesiano.

¹³⁴ Come avviene in noi. In Dio invece è l'inverso: prima Dio conosce l'idea della cosa e poi conosce la cosa.

tra l'intelletto agente e quello possibile e quindi nemmeno l'astrazione della specie¹³⁵ e la sua impressione nell'intelletto¹³⁶.

L'intelletto angelico conosce tuttavia sempre la sua sostanza, ma non sempre le cose diverse da sé; il che significa che passa da un atto di conoscenza ad un altro illuminando successivamente diverse specie indite in esso. Tale illuminazione è riflessiva ed espressiva della specie che da semplice *medium quo* diventa un *medium in quo* terminante intenzionalmente l'intelletto separato in assenza fisica dell'oggetto (e infatti le sostanze diverse da esso sono nell'intelletto separato presenti solo come intenzioni intelligibili; il che rende necessaria l'espressione della specie per terminare l'intelletto nel suo atto).

4. Il rapporto tra la natura dell'intelletto e il suo oggetto.

La sostanza (natura sussistente) dell'intelletto separato creato rappresenta adeguatamente solo se stessa e perciò riguardo all'oggetto primario della conoscenza angelica vi è identità tra la natura e l'oggetto del conoscere. Riguardo alle altre cose invece l'intelletto separato non è sufficientemente rappresentativo nella sua natura, ma si richiede l'aggiunta delle specie intelligibili che sono delle somiglianze intenzionali di tutte le cose spirituali e materiali indite da Dio (dal Verbo) nella natura dell'intelletto angelico. Le specie indite non fanno parte della natura metafisica dell'intelletto separato finito, fanno però parte della sua natura fisica (come le sue proprietà essenziali). Per conseguenza la natura nel senso stretto (metafisico) non è rappresentativa di tutti gli oggetti materiali possibili dell'intelletto separato finito, lo è invece la sua natura nel senso largo (fisica) che racchiude in sé le specie indite.

70-182

5. Il rapporto tra il soggetto, l'oggetto e l'atto conoscitivo.

A. Rispetto all'oggetto primario che è l'essenza dell'angelo.

Vi è identità tra soggetto e oggetto e quindi anche identità con l'atto intenzionale (immanente) del conoscere.

L'azione fisica del conoscere attuale è invece un'attuazione nuova dell'intelletto separato creato che così dall'atto primo passa all'atto secondo.

B. Rispetto agli oggetti secondari (cose diverse dall'angelo).

L'oggetto è distinto dal soggetto, ma la sua specie è indita alla natura del soggetto. Nella considerazione attuale di un determinato oggetto però l'intelletto angelico esprime un concetto formale riflettendo immediatamente sulla specie indita, cosicché l'atto intenzionale si aggiunge al soggetto come qualcosa di nuovo rispetto ad esso (la presenza dell'oggetto nel soggetto in atto secondo del conoscere non è dovuta alla stessa natura, ma ad una riflessione su ciò che è naturalmente insito in essa). Anche qui poi vale la distinzione dell'azione fisica con

¹³⁵ L'intelletto angelico non ha bisogno di astrarre l'universale dal particolare sensibile, perché non possiede la conoscenza sensibile, ma conosce intellettualmente il particolare sensibile nella sua concretezza non mediante il senso ma col solo intelletto (a priori).

¹³⁶ In quanto appunto si tratta di una specie indita o infusa e non ricevuta dalle cose o impressa dalle cose.

cui l'angelo conosce un oggetto diverso da sé dalla sua¹³⁷ natura (è infatti un'attuazione nuova nel genere della qualità, nella specie dell'abito come disposizione).

III. **INTELLETTO UMANO** è intellettualità accidentale come proprietà essenziale (*accidens praedicamentum necessarium*) del composto umano (o dell'anima umana *in statu separationis*).

1. L'oggetto.

a. L'oggetto **formale quo** è la specie intelligibile ottenuta per astrazione dal dato sensibile e ricevuta nell'intelletto possibile, la cosiddetta **specie impressa**.

Il dato sensibile elaborato dai sensi interni costituisce il fantasma, dal quale l'intelletto agente trae la specie, cioè la somiglianza conoscitiva dell'essenza specifica (quiddità). In questo processo il fantasma ha il ruolo della causa strumentale (anche se non dispone una materia, influisce tuttavia sull'azione dell'agente principale modificandola e determinandola). L'intelletto agente invece ha il ruolo della causa principale. La specie si dice impressa perché l'intelletto agente la imprime nell'intelletto possibile, che è come il "luogo" spirituale ricettivo delle specie intelligibili. L'intelletto agente ha in questo processo dell'impressione il ruolo del principio attivo, l'intelletto possibile quello del principio passivo.

71-183

b. L'oggetto **formale in quo** è la **specie espressa** che l'intelletto umano esprime riflettendo immediatamente sulla specie impressa e terminando così intenzionalmente il suo atto¹³⁸. Quelle facoltà che hanno il loro oggetto immediatamente presente nella sua realtà fisica (sensi esterni) o nell'immagine sensibile (senso comune)¹³⁹ non riflettono sul proprio atto (anche se il senso comune, pur non riflettendo su se stesso, riflette tuttavia la sensazione dei sensi esterni) né esprimono una specie espressa.

Quelle facoltà che hanno invece un oggetto fisicamente assente sono riflessive (conscie) ed espressive di specie intenzionali¹⁴⁰. Ora, l'intelletto è una facoltà conoscitiva il cui oggetto astrae dalla sua presenza o assenza fisica¹⁴¹ cosicché, per essere terminato nel suo

¹³⁷ Dell'angelo.

¹³⁸ È l'atto dell'intendere, in quanto espressione interiore di ciò che si è inteso (*verbum mentis*). Questo atto non suppone una potenza, ma un altro atto, col quale l'intelletto si attua ricevendo la specie impressa, ossia intendendo. Questo è l'atto preceduto dalla potenza, ossia dalla semplice potenza d'intendere che è la facoltà intellettiva non ancora attuata.

¹³⁹ Sensi interni.

¹⁴⁰ L'intenzione è un prodotto intramentale della mente, la cui caratteristica e funzione è quella tendere-ad-un-oggetto – intenzione rappresentativa o conoscitiva – o ad un fine – intenzione appetitiva.

¹⁴¹ In tal senso, oggetto dell'intelletto non è l'ente presente, ma la sua essenza, che può comportare anche l'assenza dell'ente dalla presa sensibile del conoscente. In tal senso l'oggetto può diventare un semplice possibile e non un reale.

atto¹⁴², l'intelletto esprime il concetto formale (specie espressa) e in esso considera l'oggetto concreto nella sua realtà individuale e sensibile.

c. L'oggetto **formale quod** dell'intelletto umano è duplice:

- **Univoco**, ossia l'essenza specifica (quiddità) delle cose materiali. Infatti nello stato di congiunzione con il corpo l'intelletto umano è legato al senso esterno ed interno e così l'ambito univoco della sua conoscenza si limita alle cose sensibili cioè materiali, non ovviamente nella loro concretezza che non può essere conosciuta dall'intelletto creato se non imperfettamente (approssimativamente), ma nell'universalità del loro grado specifico.
- **analogico** che è la ragione dell'ente totale (generico) non formale (intensivo)¹⁴³, perchè quest'ultimo concetto sarà oggetto dell'intuizione metafisica, che suppone un'elaborazione precedente dell'analisi dell'ente in quanto ente. Si tratta invece della ragione dell'ente in quanto è ente come di un quasi-genere supremo, di cui si ignora l'intensione (ritenuta poverissima, un semplice "qualcosa"), ma di cui si conosce immediatamente l'estensione universalissima. Infatti, ciò che per prima cade sotto l'apprensione dell'intelletto umano è l'ente, perché ogni cosa particolare si presenta all'intelletto prima come ente (un semplice "qualcosa") e poi come un tale ente (una tale essenza specifica in questo tale individuo). Il primo impatto con l'ente avviene quindi già al primo grado di astrazione e prima ancora di compiere l'astrazione terminante alla somiglianza conoscitiva dell'essenza specifica della cosa.

Si noti che mentre l'oggetto formale *quod* analogico dell'intelletto angelico è Dio¹⁴⁴, quello dell'intelletto umano è l'ente in tutta la sua estensione illimitata. Ora Dio è proprio l'ente concretamente sussistente. Di conseguenza l'angelo conosce la ragione dell'ente nella sua sussistenza concreta, mentre l'uomo lo conosce nella sua astrazione universale¹⁴⁵. Questo perchè l'angelo conosce intuitivamente la sua essenza come partecipazione di Dio. L'uomo invece conosce ogni cosa come un ente e come tale ente, conosce cioè che l'ente tale è partecipazione dell'ente in quanto è ente, ma per arrivare a comprendere che vi è un ente sussistente di cui tutte le cose sono altrettanto partecipazioni l'uomo ha bisogno di una dimostrazione discorsiva mediata dal principio della causalità.

¹⁴² Ogni atto, in quanto agire o azione, deve avere un termine distinto dall'atto, che è ciò stesso che l'atto o l'azione compie. Ora l'attività intellettuale ha appunto il concetto (specie espressa) come termine o prodotto della sua azione.

¹⁴³ Nella gnoseologia kantiana la ragione speculativa non oltrepassa l'esperienza perché si ferma all'oggetto univoco (la cosa materiale, il fenomeno) e non considera l'oggetto analogico (l'ente in quanto ente). La "cosa in sé" resta ma la sua essenza è inconoscibile. Vi è in Kant una sorprendente ignoranza della concezione metafisica di Aristotele, probabilmente sotto l'influsso della sostituzione che Cartesio ha voluto fare della metafisica del cogito a quella dell'ente o della sostanza.

¹⁴⁴ Nell'ontologismo Dio è l'esplicitazione ultima ed assoluta, operata mediante una semplice analisi, dell'essere originariamente aprioricamente intuito senza partire dall'esperienza, ma come condizione di possibilità dell'esperienza. Si tratta dunque di una gnoseologia che tende a ridurre la conoscenza umana a quella angelica.

¹⁴⁵ Non si deve pertanto confondere l'ente concretamente sussistente, l'*ipsum Esse*, Dio, con l'ente astratto ed universalissimo, logico o metafisico, elaborato dalla mente umana, l'ente in quanto ente. Il primo è somma realtà, il secondo è un concetto, univoco per la logica, analogico per la metafisica. L'ente logico rappresenta tanto l'essere che il non-essere e il nulla. Chi confonde l'essere divino con l'essere astratto (per esempio Hegel), rischia di confondere Dio col nulla e così cadere nell'ateismo o nel nichilismo. Di fatti sia il "moderino" (ateismo, Marx) che il "postmoderno" (nichilismo, Nietzsche) derivano da Hegel.

2. La riflessività.

L'intelletto umano è riflessivo in un duplice modo:

- **Immediatamente** riflettendo sul soggetto e sul suo atto, ma così arriva solo ad una conoscenza inadeguata ed **implicita** di sé e del suo conoscere. Così ad es. l'intelletto nel formulare un giudizio riflette su se stesso come sul soggetto, sul suo atto di giudicare e sulla verità o meno del giudizio stesso (sia essa evidente o mediata - in quest'ultimo caso la riflessione si porta su tutto il raziocinio virtualmente eminentemente incluso nel giudizio della conclusione).

Questa riflessività immediata è dovuta alla spiritualità della facoltà intellettuale, la sua imperfezione (inadeguatezza) è dovuta alla limitazione dell'oggetto dell'intelletto dalla parte dei sensi per la quale l'intelletto non può conoscere nessuna realtà spirituale (nemmeno se stesso, il suo atto e l'anima in cui è radicato) se non analogicamente soltanto per somiglianza con le cose materiali che costituiscono il suo oggetto formale *quod proprio* ed univoco.

- **Mediatamente** riflettendo su se stesso e sul suo atto con un altro atto distinto dal primo. Tale riflessione da una conoscenza **esplicita** ma analogica rispetto alle realtà spirituali (ad es. l'anima, l'atto del conoscere), univoca rispetto alle realtà sensibili (ad es. la verifica empirica della verità di un giudizio per confronto con la realtà esterna).

3. Il concetto formale.

L'intelletto umano conosce l'oggetto formale *quod* (concetto oggettivo, terminativo) nell'oggetto formale *in quo* (concetto formale, specie espressa). Il concetto formale si aggiunge alla natura dell'intelletto umano come qualcosa di distinto da essa e di esterno rispetto ad essa quanto alla sua origine. L'intelletto umano non conosce quindi nulla, nemmeno se stesso, nella sua stessa essenza, ma conosce tutto nelle specie espresse, ossia nei concetti formali che non gli sono connaturali (inditi dal Creatore), ma sono ricavati per astrazione dalle cose sensibili esterne costituendo così non già delle proprietà essenziali (parti integranti) dell'intelletto umano, ma delle proprietà accidentali nel senso di accidenti predicabili¹⁴⁶.

Nello stato di separazione dal corpo l'anima spirituale continua a sussistere mantenendo anche le specie già memorizzate, ma perde il suo modo connaturale di conoscere (non può cioè compiere il processo dell'astrazione o della conversione al fantasma). Riceve però in cambio con molta probabilità l'illuminazione connaturale dal Verbo in una maniera non dissimile (anche se meno perfetta) da quella in cui conoscono connaturalmente gli angeli. Mentre però il Verbo immette la specie nella stessa natura dell'intelletto angelico, nell'intelletto umano la specie è ricevuta dall'intelletto dal di fuori per esterna illuminazione. In questo stato però l'anima conosce se stessa per immediata riflessione senza una specie intelligibile diversa da sé.

¹⁴⁶ Gli accidenti predicabili sono accidenti che si riferiscono all'essenza: sono essenze che si aggiungono all'essenza sostanziale e che quindi non entrano a far parte di questa essenza. Si distinguono dagli accidenti predicamentali, che invece si riferiscono all'esistenza, nel senso che non entrano a far parte dell'esistere della sostanza. Il concetto nella mente è un accidente predicabile, perché si riferisce all'essenza della mente; che io abbia il fazzoletto in tasca è un accidente predicamentale, perché è un fatto puramente esistenziale che non si riferisce all'essenza della mia persona.

4. Il rapporto tra la natura dell'intelletto e il suo oggetto.

Nello stato connaturale della conoscenza dell'intelletto umano il suo oggetto formale *quod* è distinto dalla sua natura, cosicché la presenza dell'oggetto nel soggetto (atto intenzionale) richiede necessariamente la mediazione della specie intelligibile riguardo ad ogni intelligibile. La specie intelligibile è poi ottenuta precisamente per mezzo dell'astrazione dal dato sensibile ed è impressa nell'intelletto come qualcosa di esterno (quanto al termine *a quo*) rispetto ad esso. In tal modo la specie intelligibile sia *in fieri* (*medium quo*, specie impressa) che *in facto esse* (*medium in quo*, specie espressa intenzionalmente terminata e terminante) non fa parte della natura dell'intelletto:

- né per identità (appartenenza alla natura metafisica)
- né per appartenenza alla sua natura fisica (proprietà connaturale)
- ma esclusivamente per ricezione dall'esterno a modo in cui un accidente predicabile è ricevuto nell'essenza che è suo soggetto.

5. Il rapporto tra il soggetto, l'oggetto e l'atto conoscitivo.

Come in ogni intelletto creato, anche in quello umano (*a fortiori* rispetto a quello angelico) l'atto del conoscere presenta un aspetto di attuazione fisica, cioè di azione/passione transitiva (predicamentale). Sotto questo aspetto non c'è dubbio che l'azione conoscitiva come ogni attuazione accidentale si aggiunge all'essenza come un'entità nuova distinta da essa. Ciò è dovuto al parallelismo tra l'attuazione entitativa e quella operativa che avviene nei limiti della prima e ne segue le condizioni. Ora, in ogni soggetto creato l'essere è distinto dall'essenza sussistente (sostanza) e di conseguenza anche le attuazioni accidentali e in particolare quelle operative (nel predicamento dell'azione) avvengono per aggiunta di un'entità accidentale nuova e distinta dall'essenza. Questa è la ragione per cui ogni intelletto (e ogni appetito intellettuale) creato necessita sotto il preciso aspetto fisico, transitivo, predicamentale, del concorso divino sia previo che simultaneo.

Riguardo all'atto intenzionale, vi è invece identità dell'oggetto e del soggetto in quanto l'intelligibile in atto e l'intelletto in atto vengono a coincidere. L'atto che media tra l'intelletto in atto e l'intelligibile in atto sarà quindi a sua volta immanente e consisterà precisamente in questo coincidere intenzionale tra l'oggetto e il soggetto.

Mentre però nell'intelletto divino tale coincidenza era non solo intenzionale, ma anche fisica¹⁴⁷ e reale e nell'intelletto angelico era parzialmente reale¹⁴⁸ (riguardo alla sua sostanza come oggetto) e parzialmente intenzionale (riguardo agli oggetti distinti dalla sua sostanza), ma sempre immediata senza richiedere l'attuazione conoscitiva dell'intelligibile, limitandosi cioè alla sola attuazione dell'intelletto per mezzo dell'espressione di questa o di quest'altra specie già presente in esso, nell'intelletto umano si richiede sia **l'attuazione dell'intelligibile** nell'astrazione e nell'impressione della specie impressa, sia l'attuazione dell'intelletto per

¹⁴⁷ L'idealismo, che confonde l'essere col pensiero, confonde l'essere con l'essere divino e il pensiero col pensiero divino.

¹⁴⁸ Cartesio riduce l'autocoscienza umana all'autocoscienza angelica.

riflessione immediata sulla specie impressa che così viene espressa costituendo il *medium in quo* della conoscenza umana.

74-186

In Dio l'atto intenzionale è costituito dalla sua essenza sussistente che è il suo atto entitativo.

Nell'angelo l'atto intenzionale è costituito dalla sua essenza che è forma separata, intelletto separato e delle specie in essa contenute¹⁴⁹.

Nell'uomo l'atto intenzionale è costituito dalle specie che sono delle realtà accidentali aggiunte dal di fuori all'intelletto.

2. LA VITA SUSSISTENTE.

a. La vita di Dio.

Nei gradi di perfezione si nota che ogni grado superiore racchiude in sé formalmente i gradi inferiori. Così ogni ente vivente è anche esistente, ogni ente intelligente è vivente ed esistente. La vita infatti è un modo di esistenza e l'intelligenza è un modo di vita. E' ovvio che il grado superiore contiene il grado inferiore in una maniera più perfetta di quanto esso si realizzi negli inferiori. Così la vita si realizza massimamente negli enti dotati di conoscenza (e di più in quelli dotati di conoscenza intellettuale che in quelli dotati di conoscenza sensitiva), che negli enti viventi di sola vita vegetativa come le piante. La perfezione della vita è perciò a sua volta analogica e si realizza in modi diversi in soggetti diversi.

E' importante notare il rapporto tra le perfezioni gradualità e i trascendentali. La prima perfezione graduale è fondata nell'ente trascendentale, perché è costituita da una dimensione dell'ente trascendentale che è analogicamente comune a tutti gli enti - la dimensione dell'esistenza esercitata *in rerum natura*. L'esistenza che risulta dalla composizione dell'essenza con l'atto di essere (o per semplice identità come in Dio o per partecipazione dell'essere nell'essenza) e che consiste nell'essere dell'ente al di fuori del nulla e delle sue cause, è il presupposto di ogni ulteriore perfezione che si aggiunge all'esistenza dell'essenza, ma rimane contenuta entro i limiti dell'atto di essere, con il quale la sua "essenza" accidentale¹⁵⁰ si compone per costituire una nuova esistenza accidentale aggiunta all'esistenza esercitata dall'essenza. La perfezione aggiunta alla semplice esistenza consisterà nell'esercizio di un'operazione particolare, non più comune a tutti gli enti, il cui grado di perfezione determinerà il grado di perfezione della forma operativa. In altre parole, la prima e fondamentale "forma" (e quindi perfezione) di ogni ente è la sua essenza, il cui atto è l'esistenza, mentre tutte le altre perfezioni saranno non più coestensive con l'ente (trascendentali), ma aggiunte ad esso per restrizione (saranno quindi qualità predicamentali di seconda specie che è potenza operativa).

75-187

¹⁴⁹ Forme a priori, come per l'intelletto kantiano.

¹⁵⁰ Perché aggiunta all'essenza come tale. Per esempio la vita è un'essenza accidentale rispetto all'essenza dell'ente come tale, perché l'ente non è essenzialmente, sostanzialmente o necessariamente vivente.

Tutti gli enti esercitano (o almeno possono esercitare) l'atto dell'esistenza (essere partecipato), ma non tutti esercitano un'operazione causale (predicamentale o trascendentale) e quindi, anche se tutti gli enti sono¹⁵¹, non tutti gli enti sono cause (si pensi alla materia prima che ha un'esistenza nel composto, ma non esercita nessun'azione causale efficiente, perché è soggetto ultimo di ogni tale azione). L'agire segue l'essere e perciò sulla base trascendentale dell'essenza sussistente ed esistenza si apre una linea di attuazioni accidentali¹⁵² non più coestensive con l'ente, ma restringenti l'ente ad un modo particolare di essere.

Il primo grado di perfezione aggiunta a quello fondamentale dell'essenza esistente è la natura operante (o per la sua forma sostanziale determinata solo ad un effetto o per delle facoltà operative differenziate a loro volta determinate ad un fine preciso, che si aggiungono al soggetto come delle forme accidentali), che al semplice esercizio dell'essere nell'essenza (esistenza) aggiunge l'esercizio dell'essere causa dalla parte della natura, che è l'essenza in quanto si costituisce come principio delle operazioni causali (azione predicamentale che nei gradi superiori di perfezione coinvolgerà quella trascendentale fino a diventare in Dio l'azione esclusivamente trascendentale dal lato dell'azione stessa, ma predicamentale dal lato dell'effetto, cioè azione formalmente immanente, virtualmente transitiva). Questo grado di perfezione si riscontra a livello di ogni forma sostanziale o accidentale che (a differenza della materia) non solo è¹⁵³, ma è anche principio di azione causale che può essere più o meno differenziata (così anche i corpi più semplici, in quanto sono corpi, hanno un peso; in quanto sono delle onde hanno un'azione ondulatoria precisa, ecc.).

Il grado aggiunto a quello dell'operatività è quello della vita. La vita aggiunge all'operazione semplice un aspetto molto importante che è quello della mozione da sé¹⁵⁴. I viventi hanno in se stessi il principio del loro moto. L'azione del vivente non si limita quindi a perfezionare una materia esterna, ma perfeziona lo stesso agente, non però quanto alla potenza operativa, bensì quanto al soggetto (così ad es. la locomozione o l'aumento che si riscontra già a livello vegetale sono delle azioni che escono dalla potenza operativa dell'anima, ma terminano all'insieme del composto sussistente, ossia il soggetto). Almeno terminativamente queste azioni sono "immanenti". Non lo sono però formalmente, perché, pur rimanendo nel soggetto, non rimangono nella facoltà operativa che è alla loro base. Il moto autocinetico di un vivente (ad es. la crescita) è molto diverso dal moto terminativamente estrinseco di un non vivente (ad es. di un cristallo in progressiva formazione).

76-188

Un vivente che cresce rimane sostanzialmente identico a sé e il suo moto lo altera accidentalmente (quantitativamente). Il cristallo che cresce non accresce se stesso, bensì un'altra sostanza, cioè, la sua crescita non è un'alterazione accidentale di un soggetto identico a se stesso, ma un'alterazione sostanziale in quanto la giustapposizione delle nuove molecole nella rete cristallina costituisce una nuova unità per sé e quindi una nuova sostanza. Non è perciò il cristallo che muove se stesso ad accrescersi, ma è il cristallo che insieme con altre molecole affini forma una struttura nuova, nella cui costituzione il cristallo muove la molecola

¹⁵¹ Esistono.

¹⁵² Rispetto all'esser ente.

¹⁵³ Esiste.

¹⁵⁴ O automozione.

esterna alla giustapposizione, ma anche la molecola esterna muove il cristallo alla costituzione di una sostanza minerale nuova. Non c'è quindi vera assimilazione intrinseca, ma semplice giustapposizione estrinseca.

Il moto del vivente invece, anche se comporta assimilazione di elementi esterni, termina sempre al vivente stesso, cioè allo stesso soggetto sostanzialmente inalterato. Le capacità dell'autocinesi, cioè del moto che procede dal soggetto e termina al soggetto, è la definizione della vita. La vita appare inizialmente al grado vegetativo, in cui le operazioni vitali non sono formalmente trascendentali, ma solo predicamentali. Nei gradi superiori della vita - conoscenza sensibile ed intellettuale - vi sono delle azioni immanenti che comportano sempre autocinesi in quanto l'azione che viene dal soggetto termina non solo al soggetto globalmente preso, ma anche alle forme operative intermedie (potenze e abiti). Per conseguenza, ogni azione conoscitiva è *a fortiori* un'azione vitale, un'azione cioè che consiste nel moto del soggetto da sé. Siccome poi la conoscenza ha in sé una radicale immaterialità, è ovvio che la conoscenza più perfetta si realizza nei conoscenti formalmente immateriali (anima spirituale, sostanza spirituale), sia che la loro facoltà sia legata ad un corpo, sia che essa sia del tutto separata da ogni materia.

Il grado aggiunto a quello della vita è il grado della conoscenza, che consiste in un'azione formalmente immanente, attuazione del soggetto e della sua facoltà per la semplice presenza dell'oggetto conosciuto in esso) a due livelli di realizzazione:

- a) Nella **conoscenza sensitiva**, che è inizialmente e oggettivamente transitiva (implica modifica dell'organo corporeo come disposizione necessaria all'atto della conoscenza sensibile esterna - organi sensoriali - e interna - sistema nervoso, cervello -), ma perfettamente soggettivamente immanente (presenza dell'immagine sensibile nel senso esterno o interno);
- b) Nella **conoscenza intellettuale**, che è formalmente e globalmente immanente in quanto non suppone nessuna modifica di un organo materiale, ma si compie in un soggetto di natura spirituale (intelletto), sia esso legato al corpo (anima nello stato di unione) o separato da esso (anima separata, angelo, Dio). L'intelletto è caratterizzato dall'universalità del suo oggetto, che non è solo tale ente particolare, ma è la stessa ragione di ente in quanto è ente.

77-189

Nell'intelletto creato l'azione formalmente immanente comporta però sempre un'attuazione accidentale fisica del soggetto (conoscenza nuovamente acquisita distinta dalla natura dell'intelletto conoscente), cosicché l'azione in sé formalmente immanente suppone sempre negli intelletti finiti un'azione causalmente (inizialmente) transitiva o meglio ancora l'azione formalmente immanente si svolge nell'ambito di un'azione formalmente transitiva. L'azione immanente precede quella transitiva formalmente, invece la segue causalmente. Nell'intelletto divino che è il suo proprio atto, l'azione formalmente immanente non suppone nessun'azione causalmente transitiva, in quanto l'intelletto divino conoscendo non acquista un'entità accidentale fisica nuova, ragion per cui l'atto di intelletto è in Dio del tutto incausato sia rispetto a Dio stesso sia *a fortiori* rispetto a qualsiasi altro ente. L'azione divina è però virtualmente transitiva, è cioè transitiva nel suo effetto ed infatti gli effetti dell'azione divina

ad extra non perfezionano Dio stesso¹⁵⁵, ma solo delle cose esterne le quali si costituiscono proprio come effetti di Dio. In altre parole la modalità che l'azione divina apporta nelle cose esterne non solo modifica la cosa preesistente, ma nel modificarla la costituisce come esistente e come esistente con tale modalità essenziale.

In Dio quindi si realizza formalmente ed eminentemente la perfezione dell'intellettualità che contiene in sé implicitamente (per reale identità) la perfezione della vitalità, dell'operatività e dell'esistenzialità. Dio sommamente intelligente è Dio sommamente vivente (operante, esistente), in quanto dal grado più alto di perfezione si inferiscono i gradi inferiori in esso presupposti. Tali gradi sono realmente distinti negli enti inferiori o almeno possono esserlo. Così ad es. nell'uomo le facoltà operative sono sia meccaniche (come il peso), sia vitali (come la digestione), sia conoscitive (come i sensi e l'intelletto). Nell'angelo invece coincide operatività, vitalità e intellettualità nel senso largo, in quanto tutte le sue operazioni sono vitali ed intellettuali (o conoscitive o volitive); la sua operatività (vitalità, intellettualità) è però distinta dalla sua essenza ed esistenza. In Dio invece coincidono realmente tutti i gradi di perfezione dell'essenza, la cui esistenza è lo stesso atto di essere in tutta la sua pienezza attraverso l'operatività e la vitalità fino all'intellettualità sussistente. Tutti questi attributi operativi convengono a Dio formalmente ed eminentemente e si identificano realmente con la sua essenza sussistente in virtù del suo essere.

Essendo Dio un atto puro (l'essere), ne segue che il suo intelletto non è una facoltà operativa, che come atto primo è in potenza all'atto secondo, ma è lo stesso atto secondo di conoscenza intellettuale. La vita divina è perciò di somma perfezione, in quanto è vita puramente intellettuale ed in quanto è intellettuale in atto secondo e non solo in primo.

78-190

Siccome poi la stessa sostanza divina è atto, ne segue che l'intelletto in atto secondo che è la vita divina è identico con la sua sostanza. La vita divina consiste perciò nell'intellettualità sussistente in secondo (né c'è un fondamento intrinseco per distinguere in Dio la vita dall'intelletto, in quanto nelle sostanze separate vivere è conoscere e volere).

b. L'eternità di Dio.

L'eternità si definisce come il possesso perfetto, totale e simultaneo¹⁵⁶ della vita interminabile.

Ora, Dio **possiede la vita** per semplice identità con la sua stessa essenza (essere) sussistente.

La vita divina è perfetta perché consiste nell'atto secondo del massimo grado di perfezione che è l'intelletto.

La vita divina è **interminabile** perché, essendo atto puro, non è in potenza al non essere e quindi non è suscettibile di essere creata o annichilata, non può esser generata o corrompersi.

¹⁵⁵ Agendo, Dio non si attua, ma semplicemente attua ciò che è l'effetto della sua azione.

¹⁵⁶ L'eternità si può rappresentare o col punto con una retta senza inizio e senza fine. Il punto significa che non ha durata. Con la retta la si immagina come se avesse una durata o una persistenza, simile al tempo. Infatti la Bibbia rappresenta l'eternità come fosse un tempo infinito (*olàm*). Da qui la traduzione latina "in saecula saeculorum".

La vita divina è **totalmente simultanea**, perché esclude anche la potenza ad essere diversamente (divenire accidentale), cosicché non conosce nessuna successione di momenti intrinseci¹⁵⁷.

Di conseguenza la vita divina è **la vita eterna**¹⁵⁸ e Dio stesso è vita eterna in quanto la sua vita è il suo essere sussistente (la sua “sostanza”).

II. GLI ATTRIBUTI DERIVATI.

A. L'ATTRIBUZIONE IN GERERE.

L'atto puro coincide con l'onniperfezione in quanto ogni perfezione semplice¹⁵⁹ è in quanto tale soltanto atto e perciò deve ritrovarsi in Dio.

L'attribuzione delle perfezioni semplici avviene però per conclusione dall'effetto alla causa. Tale conclusione è lecita, anzi doverosa, proprio perché la causa precontiene le perfezioni dell'effetto. La causa infatti deve avere una attualità ed una perfezione per lo meno proporzionata all'effetto. L'atto precede secondo l'ordine di natura la potenza e nella causa precede la potenza anche secondo l'ordine del divenire.

La causa precontiene dunque tutte le perfezioni formali dell'effetto o univocamente o analogicamente e le precontiene non potenzialmente, ma attualmente. In tal modo Dio, che è la causa dell'ente secondo la stessa ragione dell'ente, precontiene in sé attualmente tutte le perfezioni semplici che si possono trovare nell'ente creato formalmente (e quelle miste virtualmente) ed eminentemente, in quanto in Dio l'atto formale è indistinto dall'atto entitativo (essere), così che le perfezioni formali sono in Lui non solo delle proprietà essenziali che determinano il modo di essere, ma sono lo stesso essere sussistente di Dio.

79-191

E' ovvio che tale predicazione avviene per causalità analogica e quindi per via di eminenza, cosicché gli attributi, pur mantenendo il loro significato, devono essere purificati quanto al modo di significare per mezzo di negazioni (via di negazione) di modalità creaturali dovute alle realtà dalle quali i nomi divini sono stati desunti. Si ha così una predicazione analogica secondo l'analogia di proporzionalità.

Il significato del nome (la perfezione semplice) è comune a Dio e alle creature, ma si predica di Dio in una maniera proporzionalmente diversa da quella in cui l'attributo si predica delle creature e la misura di tale proporzione è la distanza infinita tra Dio e la creatura, distanza superabile solo grazie alla struttura intrinsecamente analogica delle perfezioni semplici, siano esse formali (graduali) o trascendentali.

¹⁵⁷ In Dio tutto è uno, sia dal punto di vista del molteplice che del successivo.

¹⁵⁸ La prospettiva cristiana della “vita eterna” non vuol dire che l'uomo è destinato a diventare Dio, ma solo *partecipe* della vita divina.

¹⁵⁹ La “perfezione semplice” è quella perfezione che di per sé non implica materia, per cui la si può intendere come infinita, e per questo può essere attribuita a Dio. Essa la si ricava dalle proprietà trascendentali dell'ente. Si distingue dalla perfezione composta, la quale appartiene agli enti composti di materia e forma.

B. L'ATTRIBUZIONE IN PARTICOLARE DI ALCUNI ATTRIBUTI ENTITATIVI PRESUPPOSTI A QUELLI OPERATIVI FONDATI SULL'INTELLETTO SUSSISTENTE.

1. L'INCORPOREITA'.

Ogni corpo è composto da materia e forma e la materia di ogni corpo è segnata dalla quantità, in modo tale che il composto formale è determinato dall'accidente della quantità con tutti i suoi effetti.

Di conseguenza, per provare l'incorporità di una sostanza, basta provare che essa è priva di quantità dimensionale. In Dio ciò si prova in base alla sua eternità. L'eternità divina significa la potenza¹⁶⁰ ad essere secondo una durata infinita, il che a sua volta suppone una potenza attiva infinita. Ora, nulla di finito può avere una potenza attiva infinita, ragion per cui Dio è secondo la sua stessa essenza attualmente infinito. L'infinità attuale fa sì che Dio non possa essere misurato da una quantità finita, nè una quantità finita può essere ricevuta in una sostanza infinita. Rimane quindi la quantità infinita, ma la quantità non può essere infinita attualmente, perché ciò comporterebbe l'indeterminazione dei limiti del continuo, indeterminazione che impedirebbe la determinazione specifica dell'essenza indispensabile perché l'essenza possa costituirsi come soggetto partecipe di essere reale¹⁶¹. Siccome poi la quantità non può essere che o finita o infinita e Dio non può avere né l'una né l'altra, si conclude che Dio non ha affatto quantità.

80-192

2. L'INCORRUTTIBILITA'.

L'infinità divina non è privativa (carenza di limiti), ma negativa (positiva esclusione di limiti). Ciò significa che la virtù operativa attiva di Dio non è limitata a nessun effetto particolare.

La sempiternità del moto e della durata degli ipotetici corpi celesti non è equiparabile all'eternità di Dio, perché in essi tale muovere e perdurare sempiterno non è attivo, ma passivo, cioè ricevuto dal primo motore divino, che è la causa di ogni ente in quanto è ente. Perciò l'infinita durata di tali corpi ipotetici dimostra la virtù attiva infinita non di loro stessi, ma del loro principio che è Dio. L'incorruttibilità suppone però che in un tale corpo ipotetico non vi sia un principio di corruzione né potenza al non essere.

Di fatto tra le cose create solo quelle puramente spirituali (sostanze separate) sono sempiterni ed incorruttibili. La loro incorruttibilità è dovuta alla perfezione della forma che per sussistere non ha bisogno della comparsa materiale. In tal modo la forma non ha più potere al

¹⁶⁰ Meglio: la possibilità di, in quanto Dio è atto puro e non c'è alcuna potenza; mentre la sua essenza la si può considerare attuazione di una possibilità. Non è proibito pensare l'essenza divina come possibile (cioè pensabile senza contraddizione). E' forse questo il punto di vista kantiano: per Kant Dio è un puro possibile (un "Ideale della ragione").

¹⁶¹ Una quantità priva dell'ultima unità sarebbe un'essenza indeterminata; ma ogni essenza reale o possibile è determinata. E dunque sarebbe un'essenza assolutamente inesistente: il che è contraddittorio. Ergo.

non essere formale¹⁶² (anche se mantiene la potenza al non essere entitativo, cioè l'annichilabilità comune a tutte le creature), né ha in sé quel principio intrinseco di corruzione che è la materia non perfettamente dominata dalla forma¹⁶³. L'ipotesi nei corpi celesti non è contraddittoria, ma superflua, perché la loro ipotetica incorruttibilità suppone una forma dominante la materia in maniera tale da neutralizzare la sua potenza al non essere. Orbene, una forma capace di questo è capace anche di sussistere separatamente dalla materia e quindi appare superflua ed improbabile la sua unione con la materia¹⁶⁴.

Le sostanze separate sono sempiterni, ma non eterne. Non sono generabili o corruttibili, ma sono creabili ed annichilabili. La loro durata non è priva di successione, anche se il continuo che li misura non dipende dal tempo che misura i corpi, ragion per cui si chiama *aevum*¹⁶⁵ (intermedio tra il tempo e l'eternità). Questa potenza ad esistere per una durata infinita è quindi una potenza non puramente attiva, perché è attiva rispetto all'atto formale¹⁶⁶, ma è passiva rispetto all'atto entitativo. Le sostanze separate, come ogni altra creatura, sono quindi delle entità finite, composte di potenza ed atto, anche se riguardo alla forma sono solo un atto formale e quindi, sotto questo aspetto, vi è in loro una certa infinità¹⁶⁷.

Dio è incorruttibile perché assolutamente immobile¹⁶⁸. Ciò vuol dire in particolare che non è oggetto¹⁶⁹ di un divenire, nemmeno di quello entitativo (creazione) e che la sua stessa operatività immanente non comporta un'attività fisica accidentale realmente distinta dalla sua sostanza¹⁷⁰. Nelle sostanze spirituali create invece sono esclusi tutti i moti propri dei corpi (risultanti dalla quantità o da altri predicamenti, in quanto modificati dal predicamento fondamentale nell'ambito accidentale che è appunto la quantità). Esse sono però oggetto del divenire quantitativo¹⁷¹ (creazione), anche se non di quello formale (generazione) e la loro operatività conoscitiva e volitiva comporta l'acquisto di una qualità nuova realmente distinta nel suo essere fisico dalla loro sostanza, cosicché sono mobili con un moto spirituale fisicamente alterante, moto che a sua volta causa la sua successione interna nella loro durata (eviternità).

¹⁶² La possibilità di non essere come forma o formalmente.

¹⁶³ La forma ha un potere limitato nel tempo di dominio sulla sua materia. Nei viventi esso cresce fino all'età adulta e poi cala irreversibilmente fino a che la forma non riesce più a dominare la materia e questa prende la sua autonomia: è la morte.

¹⁶⁴ A meno che non facciamo riferimento al dogma della risurrezione della carne, dove abbiamo un dominio sempiterno della forma (anima) sulla materia (corpo).

¹⁶⁵ Evo, eviternità.

¹⁶⁶ Il composto di materia e forma è invece passivo anche rispetto alla forma, in quanto la materia, attuata dalla forma, può perdere la sua forma (corruzione o morte)

¹⁶⁷ In quanto non limitate o ristrette dalla materia.

¹⁶⁸ Infatti la corruzione o annichilazione è attuazione di una potenza al non essere o per perdita dell'essere (forma separata) o per perdita dalla forma (sostanza materiale). Onde si vede come quei "teologi" che ammettono il divenire di Dio, dovrebbero ammettere la mortalità di Dio. E difatti i più spinti, come gli hegeliani, ammettono la cosiddetta "autoalienazione" o "autonegazione" divina, salvo poi a sostenere un "ritorno dialettico" di Dio a se stesso. Dal che vediamo come la potenza della fantasia può superare la potenza della ragione. Per Nietzsche invece Dio muore e non se ne parla più.

¹⁶⁹ Soggetto a divenire.

¹⁷⁰ Per Dio non vale il principio *agere sequitur esse* perché il suo *agere* è il suo *esse*.

¹⁷¹ Probabilmente: entitativo. "Quantitativo" non ha senso.

IX. L'unità della prima sostanza.

ARISTOTELE

I. Il problema del numero delle sostanze separate.

1. La posizione della questione.

Viene sollevata la domanda sull'unicità o pluralità delle sostanze immateriali e nel caso di pluralità si pone la questione del loro numero. La domanda così posta è sottolineata nella sua importanza: occorre che la risposta ad essa non sia ignorata (*dei me lanthànein*).

2. Lo status quaestionis.

Si accenna alla “negazione” da parte dei filosofi precedenti, cioè alla loro reticenza nel rispondere alla domanda (*ton allon apofàseis*).

O non dicono nulla sul numero delle sostanze immateriali o, se dicono qualcosa, non dicono però nulla di sicuro.

L'ipotesi platonica delle idee non è oggetto di considerazione propria (*e men gar perì tas ideas ypòlepsis udeìan echei skepsin idìan*). In questa prospettiva infatti le idee appaiono come numeri, ma a proposito dei numeri alcuni pensano che vanno all'infinito, altri che sono determinati dalla decade, ma non dicono nulla con certezza dimostrativa (*metà spudès apodeiktikès*) riguardo alla causa della quantità (qualsiasi essa sia) degli stessi numeri.

II. La soluzione.

1. Il punto di partenza.

Occorre procedere secondo quanto è stato detto a proposito dei motori e dei mobili (il numero delle sostanze separate corrisponderà a quello nei motori celesti che a sua volta corrisponde a quello dei mobili).

2. Il primo motore.

Il principio e il primo degli enti (*e archè kai to proton ton onton*) è immobile in se stesso (*kath' autò*) e anche accidentalmente (*katà symbebekòs*) ed è movente con la prima e sempiterna mozione.

3. Il principio di causalità applicato al moto.

Tutto ciò che è mosso, necessariamente è mosso da qualcosa (di altro) (*to kinùmenon anànte ypò tinos kinèisthai*). Questo principio permette il passaggio dal primo movente al primo mobile e di conseguenza agli altri mobili inferiori.

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

4. Il primo moto.

Il primo motore non è mosso, ma il primo moto che da esso procede (ed è ricevuto nel primo mobile) è sempiterno (il sempiterno muove con un moto sempiterno) ed è unico (un solo motore muove un solo mobile), è universale (*tu pantòs*) ed è semplice (*aplè forà*).

5. Altri moti sempiterni dei pianeti.

L'ipotesi è quella dei corpi celesti incorruttibili e quindi sempiterni che si muovono solo secondo il luogo, e in questo senso sono "instabili" (*àstaton*), con il moto più regolare che ci sia, cioè quello circolare (*kyklo*). Ognuno di questi corpi è sostanza incorruttibile e perciò ciascuno di essi ha un motore che a sua volta è sostanziale, sempiterno, per sé immobile, separato (immateriale, privo di quantità dimensionale).

6. I motori celesti.

Hanno la caratteristica di sostanzialità (muovono delle sostanze) e di ordine tra loro secondo la subordinazione per sé dei moventi e dei mossi.

7. Il numero dei moti.

E' un'evidenza il fatto che ad ogni moto celeste corrisponde un motore sostanziale separato, ma rimane aperta la domanda sul numero di tali moti. La risposta ad essa non è però della competenza del filosofo fondamentale¹⁷², bensì del matematico e più precisamente dell'astronomo (*en tes astrologhìas*) la cui disciplina è l'unico ramo della matematica che tratta di sostanze (sensibili sempiterni).

Si tratta perciò di determinare in base all'astronomia il numero dei corpi (sfere) celesti e il numero dei moti (infatti alcuni pianeti o astri con moto irregolare possono avere in sé più moti secondo il luogo). Dal numero dei moti si risale poi al numero dei motori (sostanze separate).

8. I limiti metodologici nella determinazione del numero delle sostanze separate.

Le opinioni degli astronomi sono molteplici, ma è opportuno citarle per avere un'idea della loro diversità (*ennòdias carin*) e soprattutto per determinare almeno qualche numero preciso delle sostanze separate.

Trattandosi però di sole opinioni probabili bisogna essere riconoscenti a tutti coloro che hanno detto qualcosa in proposito, ma occorre anche lasciarsi persuadere solo da coloro che annunciano le tesi più plausibili (*filèin men amfotèrus, pèisesthai de tois akribestèrois*).

¹⁷² *Protos filosofos*, ossia il metafisico.

S. TOMMASO

I. La questione.

1. La necessità della domanda.

Non si deve ignorare se la sostanza separata è una sola o se sono molte e, se sono molte, quale sia il loro numero.

2. L'insufficienza della soluzione platonica.

Gli altri filosofi non hanno detto nulla sul numero delle sostanze separate.

Coloro che affermano l'esistenza delle sostanze separate più di tutti gli altri sono i platonici, i quali hanno elaborato la teoria delle idee.

Le idee in se stesse, in quanto sono, non hanno la ragione di un determinato numero, perché di tutte le cose che comunicano in qualcosa di comune (universali), si pone un'idea corrispondente¹⁷³.

Ma i platonici ritengono che le idee siano anche dei numeri (opinione che si riscontra già nel pitagorismo) e dal lato dei numeri si potrebbe avere la ragione di una pluralità numericamente determinata.

Anche a proposito della stessa moltitudine dei numeri vi fu una diversità di opinioni:

- alcuni sostenevano che le specie dei numeri sono infinite (il che è vero secondo la ragione propria del numero, perché ogni unità aggiunta cambia il numero nella sua specie e dato che le addizioni si possono moltiplicare all'infinito, ne risulta che le specie dei numeri sono infinite);
- altri dicevano che le specie dei numeri sono determinate fino a dieci (e ciò è vero quanto alla denominazione del numero. Tutti i numeri più grandi di dieci sembrano essere nominalmente delle alterazioni per ripetizione dei numeri "fondamentali" compresi tra 1 e 10). Non c'è però un motivo per cui i numeri siano determinati solo a 10; infatti, trattandosi di una determinazione soltanto nominale, ne segue che essa non ha un motivo oggettivo, ma deriva dalla convenzione.

Alcuni (i Pitagorici) fondano questo fatto nello sviluppo della progressione aritmetica da 1 a 4 che dà i numeri $1+2+3+4=10$.

Anche qui però occorre chiedersi perché il 4 e di conseguenza il 10 come il numero da esso "generato" dovrebbero essere presi come base del sistema numerico.

II. La soluzione.

1. La pluralità delle sostanze separate.

Occorre determinare qualcosa del numero delle sostanze separate in base a quanto è stato detto a proposito dei motori e dei mobili.

¹⁷³ Il numero delle cose è indeterminato, per cui anche le idee delle cose sono indeterminate.

Il primo principio degli enti è immobile sia *per se* che *per accidens* e muove tutto con un solo moto primo e sempiterno.

In base al principio di causalità applicato al moto (“tutto ciò che è mosso, è mosso da qualcosa”) si conclude:

- a. che il primo motore è assolutamente immobile (infatti, nella serie dei motori e mossi non si può procedere all’infinito, ma occorre fermarsi ad un motore primo¹⁷⁴ che è motore soltanto senza essere mosso ossia è motore perfettamente immobile);
- b. che il moto sempiterno¹⁷⁵ deriva da un motore sempiterno (in quanto la causa deve essere proporzionata all’effetto e il moto al motore);
- c. che il moto primo, che è uno solo, deriva da un solo motore (il primo mobile è uno ed è mosso con un moto semplice, che perciò deriva a sua volta da un solo motore che muove con un moto unico e semplice)¹⁷⁶.

84-196

Dopo il primo principio è necessario porre una moltitudine di sostanze immateriali sempiterne¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Nel retrocedere dall’effetto alla causa, occorre giungere a una causa che ponga termine alla catena delle cause e quindi a una causa prima, in quanto ogni anello della catena all’interno della catena non è causa sufficiente dell’effetto, ma per essere causa sufficiente bisogna che non sia causata, vale a dire che sia il primo anello della catena, dove gli anelli peraltro non sono necessariamente in successione temporale, ma in ordine ontologico di fondazione nell’essere.

¹⁷⁵ Se il motore primo è immobile, vuol dire che è eterno e che quindi muove eternamente. Aristotele non considera la possibilità che il mondo abbia avuto un inizio temporale. Egli infatti non si ferma sul fatto che il motore immobile, in quanto sostanza spirituale dotata di libera volontà, non è necessitato a produrre il mondo dall’eternità. Aristotele arriva ad ammettere il motore immobile come Pensiero sussistente, ma non giunge a intenderlo come Volontà sussistente. In tal modo il Dio di Aristotele è troppo legato al mondo e lo muove solo in modo deterministico. Aristotele riconosce bensì il libero arbitrio dell’uomo, ma non lo considera come mosso da Dio.

¹⁷⁶ Aristotele sostiene l’esistenza di un primo mobile, mosso immediatamente dal motore immobile, il quale primo mobile con un solo moto muove tutti gli altri mobili. Egli è portato a sostenere l’esistenza di tale primo mobile partendo dal fatto che l’azione motrice del motore immobile non può che essere una sola. Egli però non si accorge dell’inutilità di questo primo mobile, come avverrà nella metafisica cristiana, la quale non pone la mediazione di questo primo mobile tra Dio e gli enti creati. Infatti, se è vero che Dio muove tutto con un solo atto motore, coincidente con lo stesso essere divino – Dio è azione sussistente – non c’è ragione di assegnare quest’unico moto ad un primo mobile primo mobile, ma c’è maggior ragione di far emanare direttamente da Dio stesso il primo moto. Aristotele non si è reso conto che il motore immobile è principio sufficiente del primo moto, che poi è l’unico moto, coincidente con Dio stesso, col quale Dio muove tutti i mobili.

¹⁷⁷ Il motore immobile non può che essere immateriale, proprio perché immobile. Ma se è immateriale, ciò che egli muove immediatamente non può che essere immateriale, dunque una sostanza spirituale. Questa, come abbiamo visto, è il primo mobile, il quale a sua volta muove tutti gli altri mobili. Ma il primo mobile, essendo spirituale, non può che muovere immediatamente altri motori mobili spirituali: ecco le “sostanze separate”, il cui concetto sarà utilizzato dalla metafisica cristiana per interpretare l’essenza degli “angeli” dei quali parla la Bibbia. Sono le sostanze separate che a loro volta muovono i corpi, a cominciare da quelli più perfetti che, per Aristotele, sono i corpi celesti.

Da qui, tra parentesi, la tendenza – favorita da un fraintendimento della dottrina paolina del corpo risorto (“corpo celeste”) – dei Padri greci, soprattutto Origene, a concepire il corpo umano risorto non in riferimento alla creazione genesiaca (“maschio e femmina li creò”), ma sul modello dell’astronomia greca (corpi e moti “circolari”).

Aristotele, dal canto suo, pensa di poter affermare dimostrativamente l’esistenza delle sostanze separate, sempre in base al suo principio che il motore immobile muove tutto non liberamente ma deterministicamente, come il Dio di Spinoza o la “struttura originaria” di Severino. Viceversa, poiché il Dio biblico crea liberamente, l’esistenza degli angeli

Oltre al primo moto semplicissimo ed universalissimo (che si diffonde su tutto l'universo nel suo insieme) che si svolge in cerchio, vi sono dei moti locali particolari dei pianeti che a loro volta sono sempiterni in quanto il corpo circolare (cioè il cielo) è sempiterno, cosicché la sempiternità del moto non è tolta dalla corruzione del mobile¹⁷⁸.

Il corpo circolare (sfera celeste) è inoltre instabile, cioè tale che non riposa mai, ma è in un moto continuo mai interrotto dalla quiete.

Da lì si conclude in virtù del principio di causalità che ognuno di questi moti sia causato da un motore di per sé immobile¹⁷⁹, sostanziale e sempiterno. Il motore è prima del mosso (come la causa è prima dell'effetto), cosicché le perfezioni del mosso devono ritrovarsi adeguatamente nel motore. Perciò, siccome il mosso è un mobile sostanziale sempiterno, è necessario che il motore a sua volta sia sostanza sempiterna immobile e separata (immateriali perché priva di grandezza quantitativa), perché muove in tempo infinito e quindi deve essere attivamente infinito, cioè privo di limitazione materiale). Il numero di tali sostanze immateriali dovrà allora corrispondere al numero dei moti astrali ed anche l'ordine delle sostanze immateriali dovrà corrispondere all'ordine dei moti celesti.

Opinioni riguardo al numero dei moti celesti.

ARISTOTELE ammette dopo il primo moto dell'universo solo i moti dei pianeti perché a suo tempo non si era ancora giunti alla conoscenza del moto delle stelle fisse ("quia eius tempore nondum erat deprehensus motus stellarum fixarum"). Egli fa coincidere perciò l'ottava sfera (stelle fisse) con il primo mobile, il cui motore è il primo principio in assoluto. Gli astronomi hanno però scoperto in seguito la contrarietà del moto delle stelle fisse rispetto al primo moto cosicché è necessario ammettere una sfera più alta di quella delle stelle fisse che circonda tutto l'universo e muove il cielo interno col "moto diurno" e questo è il primo mobile mosso dal primo motore.

AVICENNA sostiene che il primo mobile non è mosso immediatamente dal primo principio, ma dall'intelligenza (separata) causata dal primo principio. Il primo principio, essendo uno solo, non può causare se non una cosa sola, cioè la prima intelligenza in cui però si ritrova già una certa composizione di potenza e di atto, in quanto acquista l'essere dall'altro (cioè dal primo principio).

85-197

è sì un dato di fatto, ma essi restano enti contingenti, come tutto il creato, per cui una dimostrazione metafisica della loro esistenza appare problematica e tale esistenza, in base alla semplice ragione, sembra piuttosto di tipo congetturale o di convenienza, restando certo il dato della divina rivelazione.

¹⁷⁸ Anche i corpi celesti sono sempiterni, in quanto in essi la materia è così perfetta che può ricevere una sola forma, sicché questa forma, che esaurisce tutta la sua virtualità in quella sola materia, non la può abbandonare per dar forma ad un'altra materia, come avviene per i corpi generabili e corruttibili. In sostanza Aristotele concepisce i corpi celesti in modo simile a quello col quale l'antropologia cristiana concepirà il corpo umano risorto.

¹⁷⁹ Il primo moto del primo mobile, mosso dal motore immobile, causa prima del moto di tutto l'universo, come abbiamo visto, si diffonde in tutto l'universo, quindi dovrebbe muovere tutti gli altri mobili di moto particolare – i pianeti o corpi celesti. Non si capisce allora perché i moti particolari dovrebbero essere mossi da motori immobili: divinità minori al di sotto del dio supremo motore immobile? Un avanzo di politeismo?

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

In tal modo la prima intelligenza, essendo già differenziata da una pluralità intrinseca (atto potenza), può causare effetti pluralistici:

- a. conoscendo se stessa in quanto è in potenza, causa la sostanza della sfera celeste che muove;
- b. conoscendo se stessa in quanto ha l'essere attuale dall'altro (cioè dal primo principio) causa l'anima della sua sfera;
- c. conoscendo il suo principio, causa l'intelligenza seguente che muove la sfera inferiore e così via fino alla sfera lunare (con cui finisce l'ambito dei corpi incorruttibili).

Critica della teoria avicenniana.

La dimostrazione di Avicenna non è cogente (“non habet necessitatem”). Nelle sostanze superiori la causalità non si esercita come nelle cose materiali, così che sia necessario che da una sola sia causata un'altra cosa sola, ma secondo la pluralità delle cose conoscibili dall'uno, dall'uno molte cose possono essere causate.

Ed è abbastanza conveniente (“satis conveniens videtur”) che il primo moto dell'universo corporeo derivi dalla causa prima delle sostanze immateriali, cosicché il mondo materiale e spirituale coincidano¹⁸⁰ nella loro unica causa (primo principio); il che manifesta la connessione dell'ordine dei sensibili con quello degli intelligibili.

Dubbio riguardo alla tesi aristotelica della corrispondenza tra l'ordine delle sostanze separate e quello dei motori e dei mossi.

Il sole infatti, pur non essendo al di sopra di tutti gli altri pianeti, è però il più grande sia quantitativamente che quanto alla sua incisività efficiente sui mobili inferiori; il che sembra suggerire che la sua sostanza separata motrice sia più nobile delle altre, anche di quelle più alte della sfera del sole.

Soluzione. Il contenente è riguardo al contenuto come il più perfetto riguardo al meno perfetto, come il più formale riguardo al meno formale, come il tutto riguardo alla parte. Perciò la sfera del pianeta superiore che contiene quella del pianeta inferiore è di virtù più alta e più universale che quella del pianeta inferiore e ha effetti più duraturi, perché è più vicina alla prima sfera che con il suo moto causa la sempiternità.

Tolomeo insegna quindi gli effetti seguenti dei singoli pianeti:

- SATURNO = tutti i luoghi e tempi
- GIOVE = gli anni
- MARTE, SOLE, VENERE e MERCURIO = i mesi
- LUNA = i giorni

86-198

¹⁸⁰ Meglio: convergano.

Ordine dei pianeti e dei loro effetti:

I. Esistenza delle cose in se stesse

1. Saturno = stabilità
2. Giove = perfezione e bontà
3. Marte = virtù difensiva di ogni cosa contro fattori nocivi

II. Moto delle cose

1. Sole = principio universale del moto (incide di più)
2. Venere = generazione terminante alla specie (effetto più determinato)
3. Mercurio = moltiplicazione (distinzione) degli individui in una sola specie (varietà dei moti). Si mescola alle nature di tutti gli altri pianeti come dicono gli astrologi.

III. Mutazione della materia

Luna = mutazione della materia e la sua disposizione a ricevere le impressioni celesti che la luna applica alla materia inferiore.

L'universalità, la diuturnità e la potenza degli effetti è direttamente proporzionale all'altezza dei corpi celesti che sono quasi degli strumenti delle loro sostanze separate, la cui nobiltà si commisura quindi a sua volta a questo ordine (maggiore universalità di comprensione conoscitiva e di virtù attiva).

2. Il numero delle sostanze separate.

La determinazione del numero dei moti celesti spetta all'astrologia (astronomia) che è la disciplina matematica più appropriata a questo oggetto. Il suo oggetto proprio è la sostanza sensibile eterna che è il corpo celeste. L'aritmetica riguarda i numeri, la geometria, le grandezze; solo l'astronomia riguarda le sostanze (e non degli accidenti).

I moti celesti sono molteplici come appare negli astri erranti (cioè non fissi: i pianeti) che sono mossi ciascuno da più moti.

Il loro moto è regolare, ma si dicono "erranti" a differenza delle stelle fisse, perché cambiano posizione riguardo alle altre stelle.

La pluralità dei moti planetari deriva da:

- a. l'osservazione volgare
- b. l'osservazione con strumenti astronomici:
 - moti a tempi brevi
 - moti a tempi lunghi
- c. la ragione che si fonda su accelerazioni e ritardi nei moti planetari e sulla direzione progrediente o retrograda di questi moti. Tale irregolarità non deriva dal corpo celeste che per natura si muove in cerchio e quindi occorre assegnare altri moti che influiscono sul corpo celeste a causa di altri motori.

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

L'opinione dei matematici (astronomi) è citata per rendere attenta la mente a concepire un numero determinato dei corpi celesti. Il resto deve essere:

- cercato da noi stessi,
- essere preso per presunzione da coloro che compiono tali ricerche,
- essere desunto da coloro che fanno scoperte nuove in questo campo.

Il criterio di scelta tra le opinioni non è l'amore o l'odio per la persona, bensì la certezza della verità e quindi occorre amare tutti, sia quelli della nostra opinione che gli altri, perché tutti ci hanno aiutato con la loro ricerca, ma bisogna lasciarsi persuadere dai "più certi", cioè seguire l'opinione di coloro che più certamente si avvicinarono alla verità.

87-199

L'UNITA' E LA PLURALITA' DELLE SOSTANZE SEPARATE.

I. Il metodo per determinare il numero delle sostanze separate.

In primo luogo occorre distinguere nel parlare di "sostanze separate" i diversi gradi di sostanzialità e quindi di separazione. Infatti, **genericamente** il termine sostanza separata è un pleonasma perché la sostanza in quanto è sostanza è sempre separata, cioè indipendente quanto all'ulteriore soggetto di inerenza¹⁸¹. **Il primo grado di sostanzialità** è quello delle sostanze sensibili che sono composte da forma sostanziale e materia prima. In quanto sono delle sostanze, sono "separate" da un ulteriore soggetto, ma siccome la loro forma sostanziale è unita alla comparte materiale (è inerente alla materia), tali sostanze non si dicono separate nel senso **specifico** del termine.

Il secondo grado di sostanzialità è costituito dalle sostanze che si dicono separate nel senso **specifico** della parola. Tali sostanze infatti sono immateriali, cioè costituite da una forma che non è composta con la materia, cosicché la loro specie è individuata in se stessa e non dall'aggiunta della materia prima segnata dalla quantità. La loro separazione (genericamente parlando), che è la loro indipendenza nel sussistere (e quindi nell'essere attuale partecipato) è maggiore rispetto a quella della sostanza sensibile, perché le sostanze immateriali finite hanno una forma sostanziale individuata e sussistente in se stessa senza la composizione con la materia.

Il terzo e sommo grado di sostanzialità (e quindi di "separazione" genericamente intesa) è quello della Sostanza che è il suo proprio atto di essere, cioè dell'Essere di per se sussistente. Dio, infatti, ha la sua sussistenza non solo in virtù della sua forma per così dire "essenziale", ma in virtù della forma entitativa che è l'essere. Ciò implica ovviamente a fortiori l'immaterialità della sua forma "essenziale" (che coincide con il suo essere) e quindi la sua separazione (nel senso specifico) dalla comparte materiale (e in più addirittura da ogni altro tipo di potenza non solo quella che deriva dalla materia rispetto alla forma, ma anche di quella che deriva dalla forma e dall'essenza riguardo all'atto di essere). In tal modo Dio è sostanza separata nel senso specifico del termine e in maniera eminente.

¹⁸¹ Cioè non si trova in un soggetto, ma è soggetto.

CONCLUSIONE.

Genericamente parlando, ogni sostanza, in quanto è sostanza, è separata¹⁸²; specificamente parlando si dice separata la sostanza che per sussistere non ha bisogno della materia, cioè la sostanza immateriale. Le sostanze immateriali però si dividono a loro volta in quelle di essenza finita e in quella suprema ed assolutamente prima che è di essenze infinita (costituita dal suo stesso essere).

88-200

Ponendo la domanda dell'unità e pluralità delle sostanze separate, occorre tener presente questa distinzione e porre quindi la questione in due tappe:

- a. la questione dell'unità dell'Essere di per sè sussistente,
- b. la questione delle sostanze immateriali e finite.

Infatti, quando si parla di sostanza separata, talvolta si intende indicare ogni sostanza immateriale universalmente, talvolta invece si vuole significare la sostanza immateriale finita in particolare. La domanda dell'unità e della pluralità delle sostanze immateriali riguarda però tutto il loro ordine in genere coinvolgendo sia la sostanza suprema ed unica che le sostanze separate inferiori di un numero moltiplicabile.

In secondo luogo occorre tenere conto del fatto che non vi è possibilità alcuna di una dimostrazione a priori rispetto al numero delle sostanze separate finite. Esse non sono generabili e perciò non hanno una causa univoca e la loro stessa essenza sia specifica che generica (il grado specifico è di fatto individuale e quello generico è metafisicamente la loro "specie") ci è sconosciuta o almeno non ne possiamo avere una conoscenza adeguata in quanto tali sostanze sono immateriali, mentre l'ambito della nostra conoscenza univoca è ristretto alle cose materiali e sensibili.

L'unico metodo valido è perciò quello che parte dall'effetto per risalire alla causa. **Aristotele** cerca questo effetto delle sostanze separate nel moto dei corpi celesti ritenuti incorruttibili e sempiternamente mossi con un moto regolare. Egli postula allora per ogni sfera celeste ciò che ha postulato per la sfera suprema, quella cioè del primo mobile. Come il primo mobile è mosso da un motore separato, assolutamente primo ed immateriale, così anche i mobili inferiori che pure ricevono l'influsso del primo motore e dei mobili superiori, devono avere in questa prospettiva ciascuno una sua causa univoca sostanziale, sempiterna, in qualche modo (formalmente almeno) infinita quanto alla sua virtù e quindi immateriale (priva di quantità dimensionale).

Ammissa questa ipotesi, ne segue che ad ogni sfera celeste corrisponde una sostanza separata che la muove. Il numero dei motori sostanziali immateriali coinciderà quindi perfettamente con quello dei moti astrali (è infatti possibile che un corpo celeste sia mosso con più moti allo stesso tempo e allora si richiede per ognuno di essi un motore separato e

¹⁸² Questa concezione è di origine platonica: la sussistenza conviene anzitutto allo spirito, cioè all'idea. Ma andando più indietro si va ad Anassagora: la sussistenza del *nus*, "separato, perché possa governare". E' questa la parte di verità dell'idealismo. Lo spirito è superiore alla materia, dà origine alla materia e governa la materia. Da qui si ricava la trascendenza di Dio sul mondo. Da qui si ricava la dignità della persona nei confronti del mondo.

sostanziale). Come si vede, la conclusione dall'effetto (moti dei corpi celesti) alla causa (moventi sostanziali separati) è valida solo se rimane questo legame tra il moto celeste e il motore sostanziale separato.

89-201

Proprio questo legame però non può essere ammesso:

- a) perché i corpi celesti non sono incorruttibili né il loro moto è regolare (circolare) e sempiterno;
- b) qualsiasi sia il moto del corpo celeste, esso ha la sua causa univoca in altri motori corporei, la sua causa analogica nella meccanica del cosmo intero e la sua causa analogica prima (che dà non solo il moto, ma l'essere del moto) in Dio;
- c) basta l'influsso della causa superiore in un motore inferiore perché questo sia mosso e muova a sua volta senza che abbia bisogno, in quanto è mobile e mosso, di una causa univoca del suo moto;
- d) infatti, se al di là delle cause di per sé subordinate si ammettessero ad ogni piano della struttura di subordinazione dei motori univoci, non si vedrebbe sufficientemente l'influsso che il motore supremo esercita sul mobile inferiore, a meno che non si dica che ogni mobile inferiore è mosso sia dal motore superiore (e supremo) che dal suo motore separato univoco.

In tal caso si hanno ancora due possibilità:

- il motore univoco è sottratto all'influsso del primo motore in assoluto, il che oscura il ruolo del primo motore (Dio) quanto all'universalità dei suoi effetti e in ultima analisi contraddice il principio di causalità applicato metafisicamente all'ente in quanto è ente;
- oppure il motore univoco è a sua volta inserito nella struttura dei motori e mossi di per sé subordinati e allora esso diventa a sua volta un mobile mosso e non si vede la ragione per cui debba essere affiancato ad un altro mobile mosso non più immateriale, ma corporeo sempiterno.

In questo caso nell'ordine delle cause motrici di per sé subordinate le sostanze immateriali si alternerebbero con quelle corporee, cosa che è per lo meno strana, anche se si ammettesse l'ipotesi dei corpi incorruttibili e quindi dotati di materia particolarmente nobile e di forma particolarmente potente quanto alla sua presa esercitata sulla materia.

Schematicamente si ottiene la struttura seguente:

<p>I. Ipotesi dei motori univoci che si sottraggono (almeno in parte) alla subordinazione al primo motore in assoluto.</p>	<p>II. Ipotesi di motori inseriti nella struttura di subordinazione analogica con corpi intercalati.</p>
<p>Si = sostanza immateriale - C = corpo celeste</p>	

Schema di P.Tomas Tyn:

I. Ipotesi dei motori univoci che si sottraggono (almeno in parte) alla subordinazione al primo motore in assoluto.

/Si = sostanza immateriale,
C = corpo celeste /

II. Ipotesi di motori inseriti nella struttura di subordinazione analogica con corpi intercalati.

Venendo meno questo schema di motori e mobili (mossi) - un fatto che è stato accertato dall'astronomia e dalla filosofia naturale - viene meno anche la possibilità di concludere dall'effetto alla causa in questo modo e quindi occorre trovare altre vie.

90-202

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P.Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.
Testo rivisto da P.Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

Il ruolo delle sostanze separate non è quindi quello di muovere i corpi celesti:

- sia perché i corpi celesti hanno in Dio, nella meccanica del cosmo e in altri corpi dello stesso genere la causa sufficiente del loro moto senza dover ricorrere a motori sostanziali separati,
- sia perché le stesse sostanze separate non sono separate soltanto quanto al soggetto, ma anche quanto all'azione causale connaturale, che è di ordine esclusivamente spirituale sia se è univoca - atti di pensare e di volere - sia se è analogica - illuminare gli spiriti inferiori -, anche se tali sostanze, non *per se* e connaturalmente, ma *per accidens*, possono muovere i corpi materiali in quanto la loro virtù causale attiva adegua e supera la potenzialità al moto passivo di un qualsiasi corpo materiale.

La dimostrazione aristotelica va pertanto corretta nei suoi principi sia quanto ai principi stessi (legame effetto-causa per concludere dall'effetto alla causa), sia quanto alle conclusioni che essi virtualmente contengono.

Infatti, la prova dell'esistenza delle sostanze immateriali e del loro numero che parte dal moto dei corpi celesti per postulare in esse i rispettivi motori conduce a due errori:

1) Non è messo sufficientemente in risalto il ruolo universale del primo motore assoluto che è Dio.

La dimostrazione aristotelica conduce, infatti, ad una struttura di subordinazione nella quale però non appare come **la struttura stessa nella sua totalità** sia dovuta all'azione causale del primo movente al cui influsso nessuna causa seconda e nessun effetto possono sottrarsi¹⁸³. La subordinazione dei motori e mossi è data per scontata e si esplicita solo come a diversi livelli di questa struttura si riproduce il rapporto di movente (motore) immateriale e sostanziale da un lato e il mosso corporeo dall'altro. Muovendo il primo mobile (la prima sfera celeste) Dio muove tutto l'universo, eppure sembra che il suo moto richieda per le sfere inferiori un altro movente univoco (la sostanza separata corrispondente) che riguardo al suo mobile è ciò che Dio è per la prima sfera celeste. Ebbene Dio muove una causa seconda attraverso l'altra senza che ci sia la necessità di porre un'altra causa seconda univoca. Non si vede infatti perché Dio non possa muovere una sfera celeste per mezzo di un'altra (ad es. una galassia per mezzo di un sistema galattico) senza ricorrere alle sostanze immateriali intermedie, a meno che non si pensi che il moto divino esercitato nei riguardi del primo mobile sia insufficiente per muovere per mezzo suo tutti gli altri mobili inferiori¹⁸⁴. Le sostanze separate postulate come motori degli orbi celesti non appaiono allora sufficientemente subordinate a Dio - al massimo c'è una subordinazione formale, ma non una vera e propria subordinazione causale efficiente.

¹⁸³ Abbiamo visto come per Aristotele anche le sostanze separate sono immobili. Ciò pertanto le viene a rendere troppo autonome rispetto al primo Motore immobile e viene a sottrarre ad esso il principio primo del loro moto.

¹⁸⁴ Questo è il motivo per il quale in seguito al crollo della cosmologia aristotelica ereditata da Tolomeo, alcuni hanno pensato che sia entrata in crisi anche la metafisica aristotelica con la sua dottrina delle sostanze separate. Ma non hanno riflettuto al fatto che l'esistenza di queste sostanze non si dimostra necessariamente in base a quel tipo di cosmologia, ma può e deve esser dimostrata fondatamente per altre vie, come ha fatto S. Tommaso d'Aquino, per es. nella *Summa Theologiae*, I, q.50, a.1.

L'analogia di proporzionalità in questa struttura di subordinazione di per sè non deve essere la seguente: come Dio sta alla prima sfera così il motore della seconda sfera sta alla seconda sfera e così via, ma piuttosto quest'altra: come il motore inferiore sta al mobile inferiore, così Dio sta all'insieme differenziato di tutti i moventi e mobili inferiori.

91-203

In linea di causalità analogica Dio solo muove sufficientemente tutti i corpi per mezzo di altre strutture corporee sovraordinate. Invece in linea di causalità univoca un corpo della stessa struttura muove sufficientemente un altro corpo. Le sostanze immateriali introdotte come motori delle sfere celesti o sono cause univoche del loro moto (e allora non si vede perché debbano essere immateriali)¹⁸⁵ o sono cause analogiche e allora si sostituiscono pericolosamente a Dio perché svolgono riguardo al mobile inferiore lo stesso ruolo che Dio svolge riguardo al mobile supremo (insieme dell'Universo)¹⁸⁶ - ciò che rimane è solo la subordinazione formale e non più quella causale.

2) Il numero delle sostanze separate legato al numero dei moti celesti ipotetici è troppo ristretto rispetto a quanto è stato rivelato dalla S.Scrittura.

Nella S.Scrittura appare inoltre che le sostanze separate non sono affatto destinate alla mozione delle sfere celesti, bensì a dei ministeri di ordine spirituale indipendenti dai moti dei corpi. Sarebbe infatti del tutto sproporzionato pensare che delle sostanze immateriali assolvono a compiti di motori meccanici dei corpi e che anche il loro numero, come la loro attività, sia legato al numero dei moti celesti.

In tal modo occorre trovare altre vie, diverse da quelle di Aristotele, che sono dubbie, anzi, erronee, sia nei principi che nelle conclusioni e ciò sia rispetto a Dio, sostanza immateriale assolutamente prima, sia rispetto alle sostanze immateriali finite (create).

Dato che le sostanze separate non hanno la funzione connaturale di muovere i corpi celesti o di influire al di là del loro ministero angelico nelle vicende del mondo corporeo, non sarà possibile risalire a loro secondo la causalità efficiente. Ciò sarà però possibile nella linea della causalità formale. L'analisi dell'ente sostanziale materiale (sensibile) che è l'oggetto proporzionato dell'intelletto umano permette di scoprire in esso le leggi che dominano l'ente in quanto è ente e concludere quindi per analogia dall'ente tale (cioè sostanziale e sensibile) all'ente in quanto è ente e quindi alla possibilità delle sue altre realizzazioni in enti sostanziali non più materiali, ma immateriali e separati. Occorre prendere la via indicata dallo stesso ARISTOTELE nell'analisi dell'ente sostanziale sensibile quanto ai suoi principi intrinseci (materia/forma) fondandosi sul primato della forma sulla materia e in genere dell'atto sulla potenza¹⁸⁷.

¹⁸⁵ L'idea di una causa immateriale del moto materiale non è sbagliata, anzi tale causa esiste effettivamente; ma allora questa non è una sostanza separata, ma è la forma del corpo, ossia l'anima. Ma anche l'anima va rettamente concepita: essa può dar forma ad una sola sostanza e non ad una pluralità, altrimenti vien fuori la teoria rinascimentale dell'"anima del mondo".

¹⁸⁶ Motivo politeistico.

¹⁸⁷ Per questo la metafisica aristotelica non è affatto priva di fondamento scientifico, come ha creduto erroneamente Kant. E' questi viceversa che, credendo di dare una base più solida alla metafisica, l'ha messa in crisi. E' vero però che Aristotele non seppe ricavare da tale fondamento le conseguenze necessarie dandoci una vera dimostrazione come

Anche per provare il numero delle sostanze separate occorre partire a posteriori dalle cose materiali, per risalire da esse al motore assolutamente primo che è Dio e, paragonando le leggi dell'ente materiale con quelle dell'immateriale (grandezza per l'ente materiale, molteplicità numerica per l'ente immateriale)¹⁸⁸, concludere per plausibilità della moltitudine delle sostanze separate come conveniente alla volontà di Dio Creatore. Questo è anche il procedimento adottato al riguardo dallo stesso S. Tommaso (cf. *Sum. Theol.*, I, q. 50, aa. 1 e 3).

II. La determinazione del numero delle sostanze separate.

A. L'esistenza e l'essenza delle sostanze separate finite.

1. L'esistenza delle sostanze separate create (cf. I, 50, 1).

In primo luogo occorre partire dalle creature materiali per risalire a Dio come esistente secondo alcuni suoi attributi.

In particolare occorre essere a conoscenza di:

- a) Dio Creatore di tutte le cose;
- b) Dio Sommo Bene e Fine Ultimo di tutte le cose;
- c) Dio Causa prima per Intelletto e Volontà;
- d) Dio Somma Perfezione, che in tutte le sue azioni tende al bene dell'Universo e in ultima analisi a se stesso come Fine Ultimo.

a) Dio è il Creatore di tutte le cose.

Ciò si dimostra dall'insufficienza ontologica di tutti gli enti finiti, che hanno un essere non di per sé¹⁸⁹, ma per partecipazione e pertanto devono essere causati da un Ente di per sé sussistente che è Atto puro senza ombra di potenzialità. Dato poi che l'essere partecipato delle cose pervade tutto l'ente finito in quanto è ente e quindi non solo la sua partecipazione nel soggetto, ma anche lo stesso soggetto della sua partecipazione, ne segue che, siccome l'ente in quanto è ente non suppone nulla¹⁹⁰ (in quanto tutto ciò che è, è solo per partecipazione dell'ente e della sua attualità che è l'essere), tutte le cose create sono causate da Dio dal nulla, cioè non supponendo nessun soggetto reale previo alla loro esistenza. Così, come l'ente in

riuscì invece a fare S. Tommaso, appunto basandosi sulla causalità formale e sul modo di causare della causa intellettuale, la quale tende innanzitutto a produrre effetti intellettuali; ora l'angelo è appunto una sostanza puramente intellettuale. Inoltre l'Aquinate utilizza il passaggio dall'intelligere *per participationem* (intelletto umano) all'intelligere *per essentiam* (intelletto angelico). Se Kant avesse studiato seriamente l'Aquinate – e l'intelligenza non gli mancava – forse si sarebbe accorto dell'inconcusso fondamento della metafisica aristotelica, e si sarebbe risparmiato un immenso lavoro tutto sommato fallimentare.

¹⁸⁸ La finitezza, per quanto estesa, è più propria della materia; l'infinità, seppure non assoluta, è più propria dello spirito. Per questo se la molteplicità conviene ai corpi (pensiamo all'universo cosmico), essa conviene ancor più agli spiriti.

¹⁸⁹ O da sé: *aseitas*.

¹⁹⁰ Non c'è nulla prima dell'ente, presupposto all'ente, fuori dell'ente, dopo l'ente, al di là dell'ente. UN ente può esser fuori di UN ALTRO ente. Ma fuori DELL'ente non c'è nulla.

quanto è ente contiene e pervade tutte le sue differenze formalmente, così Dio - ente di per sé sussistente costituisce tutte le differenze dell'ente causalmente.

93-205

b) Dio è il Sommo Bene e il Fine Ultimo di tutte le cose.

La prova parte dalle perfezioni graduali partecipate in maniera finita nelle creature per risalire alla perfezione semplice e di per sé sussistente in maniera infinita in Dio. Infatti, la gradualità delle perfezioni semplici suppone una loro misura assoluta, sia che si tratti delle perfezioni trascendentali (ad es. il bene) o delle perfezioni semplici predicamentali¹⁹¹ (ad es. la vita, l'intelletto) o infine delle perfezioni semplici predicabili¹⁹² (ad es. la sapienza, ecc.). Sempre il più e il meno in tali perfezioni richiede una misura assoluta in linea formale e la loro partecipazione graduale finita richiede una causa efficiente, che è questa tale perfezione di per sé sussistente in sommo grado e in misura infinita. Anche qui il fondamento è la dipendenza trascendentale della potenza dall'atto.

Le perfezioni partecipate in quanto partecipate *sensu stricto* sono ontologicamente insufficienti: perfezionano il soggetto, ma in maniera tale che la perfezione partecipata supera in attualità il soggetto partecipante. Ciò vuol dire che la partecipazione della perfezione nel soggetto non è un dato assoluto, bensì una realtà causata in linea di causalità efficiente. L'attuazione formale di un soggetto per mezzo di una tale perfezione trova una spiegazione sufficiente nella causalità univoca (ad es. un uomo intelligente genera un altro uomo intelligente), ma l'attuazione entitativa (l'essere della perfezione nel soggetto) può trovare la sua causa¹⁹³ solo in un ente in cui la perfezione, oltre a perfezionare formalmente il soggetto, coincide con il suo atto entitativo, cioè con il suo essere¹⁹⁴.

Così, se ogni ente finito è buono per partecipazione (in maniera finita) è necessario che esso derivi causalmente da un Ente buono non per partecipazione, ma di per sé¹⁹⁵, cioè in virtù del suo stesso essere; e questo è Dio. Dio è perciò il Sommo Bene e come Sommo Bene è anche il Fine Ultimo di tutte le cose, in quanto il fine è fine come oggetto di una tendenza e il bene è ciò a cui tutte le cose tendono. Il Sommo Bene che è solo Bene e Perfezione, è quindi oggetto di ogni tendenza appetitiva ed è l'oggetto universalissimo (perché racchiude in sé in concreto tutta l'ampiezza del bene trascendentale) e così è il Fine Ultimo perché è ciò a cui sono tendenzialmente (appetitivamente) ordinate tutte le cose.

¹⁹¹ Si riferiscono alle sostanze, per esempio vivente o non vivente, intellettuale o non intellettuale

¹⁹² Si riferiscono agli accidenti, per esempio la virtù. la sapienza.

¹⁹³ La causa sarà analogica, perché non trasmette univocamente una forma che già possiede, ma produce limitatamente (per partecipazione) quell'essere che esso possiede infinitamente (per essenza).

¹⁹⁴ La perfezione di quell'ente (Dio) che causa l'essere dell'ente, non dà all'ente una perfezione che si aggiunge al soggetto (forma), ma gli dà l'essere stesso, per cui, per poter essere causa proporzionata di ciò, questo ente non può causare solo mediante una causa fondata sulla sua forma, ma deve causare in forza del suo stesso essere. Dunque non può essere un ente che abbia una forma, ma deve essere un ente la cui forma o essenza sia il suo stesso essere, perché causa non mediante una forma ma mediante il suo essere, cioè mediante se stesso.

¹⁹⁵ Per essenza.

c) Dio è la Causa Prima per Intelletto e Volontà.

Per accertarsi che Dio è la Causa Prima sia dell'effetto che dell'azione di ogni creatura, basta osservare l'insufficienza ontologica del divenire (necessità di un'attuazione formale e in ultima analisi entitativa esterna) e dell'agire delle cause seconde di per sè subordinate (la causalità attiva ossia l'azione degli enti finiti richiede una causa esterna sia del suo essere tale - atto formale - che in ultima analisi del suo essere in assoluto - atto entitativo -). Da Dio come dalla causa assolutamente prima deriva ogni divenire e ogni esercizio di causalità.

Per accertarsi poi che Dio è la Causa Prima per Intelletto e Volontà, basta partire dall'ordine degli enti creati ordinati ai fini del loro agire, così che l'ordine finalistico non dipende dalle creature così ordinate, ma, anzi, le creature dipendono piuttosto da tale ordine. Ciò suppone che questo ordine passivo al fine deriva da un agente attivo che attivamente ordina al fine e quindi da un agente per intelletto e volontà, perchè solo l'intelletto conosce il fine formalmente come fine e quindi solo la volontà come appetito intellettuale può muovere se stessa al fine ordinando ad esso se stessa e le sue azioni.

Per ordinare le cose al fine formalmente basterebbe un intelletto finito, ma per ordinarle al fine entitativamente (trascendentalmente, secondo tutta la loro natura) è necessario l'Intelletto infinito e sussistente che è Dio. Se poi in Dio c'è l'intelletto, c'è in esso anche la volontà che sul piano appetitivo segue ciò che l'intelletto è sul piano conoscitivo.

94-206

d) Dio tende in tutte le sue azioni al bene dell'Universo.

Ciò deriva dalla Bontà e Perfezione divina. Infatti, l'agente perfetto agisce ordinando gli effetti della sua azione al dovuto fine. Ora, siccome tutte le parti dell'universo sono ordinate all'Universo nel suo insieme come mezzi al fine, Dio dispone tutte le cose al bene dell'Universo, non così però che Egli dipenda da un bene già stabilito, ma così che Egli stesso determina il bene e ordina ad esso tutte le altre cose come dei mezzi al loro fine. Dio non vuole per un fine (la sua volontà e la sua azione infatti non sono *ad finem*, ma sono fine ultimo in quanto coincidono con la stessa essenza divina), ma vuole che gli effetti della sua azione siano ordinati al fine, ad es. le parti dell'Universo al bene dell'Universo intero e l'Universo intero a Dio come Fine Ultimo di tutte le cose (la finalità ultima è l'unica nell'ordine teleologico che è stabilita da Dio perchè essa è Dio stesso).

Non è infatti possibile che Dio crei qualcosa senza che tale cosa proceda da Lui come dalla sua Causa efficiente Prima e infatti l'ordine dei fini corrisponde all'ordine degli agenti e viceversa). In tal modo in ogni sua azione Dio pone l'ordine finalistico negli effetti (ordine che Egli stesso determina) e ultimamente rapporta tutti gli effetti nel loro insieme a Se stesso come al Fine Ultimo. E' quindi possibile, analizzando gli effetti dell'azione creatrice di Dio nel mondo sensibile stabilire determinate preferenze teleologiche e trarne delle conclusioni per l'ambito dell'ente finito immateriale. E tale sarà appunto la via per determinare l'esistenza, l'essenza e il numero delle sostanze separate (cf. I, q.50, a.1 ss.).

Mi	Nelle cose create Dio intende il bene che consiste nell'assimilazione a Lui (che è il Sommo Bene).
Ma	L'assimilazione dell'effetto alla causa è perfetta se l'effetto imita la causa secondo ciò che formalmente la costituisce causa di tale effetto.
Co	Nelle cose create Dio intende l'assimilazione della creatura a sè secondo quell'aspetto formale secondo il quale ¹⁹⁶ è la causa di tutto.

=Mi ¹	
Ma ¹	Ora, Dio produce la creatura formalmente per Intelletto e Volontà.
Co ¹	Perciò è richiesto per la perfezione dell'universo che vi siano alcune creature intellettuali puramente spirituali, in quanto la conoscenza intellettuale non è atto del corpo né di una facoltà corporea (in quanto il corpo è determinato <i>ad hic et nunc</i> , cioè al singolo senza alcuna apertura all'universale che invece è presupposta in ogni atto di conoscenza e in particolare nella conoscenza intellettuale).

95-207

Per la perfezione¹⁹⁷ dell'universo è quindi necessaria l'esistenza di sostanze incorporee.

Il fatto di limitare l'Universo alle cose materiali deriva da un errore fondamentale che consiste nel confondere l'intelletto e il senso (e nel non riconoscere la natura radicalmente spirituale di ogni conoscenza in quanto tale).

Il segno dell'esistenza delle cose immateriali è la superiorità dell'intelletto riguardo al senso: secondo questa proporzione è necessario che come vi sono delle cose materiali (sensibili) proporzionate alla conoscenza sensibile, così vi devono essere, al di là e al di sopra delle cose materiali, altre cose comprensibili dal solo intelletto, cioè delle cose immateriali di intelligibilità di per sè (verità logica) più alta.

Analisi dei singoli passaggi della prova:

La Minore.

Nelle cose create Dio intende il bene, che consiste nell'assimilazione a lui. La proposizione ha un valore universale riguardo a qualsiasi tipo di bene. Ogni bene esiste in quanto è partecipazione del Bene supremo divino e quindi tendere al bene significa tendere alla somiglianza con Dio a diversi gradi di vicinanza o lontananza dell'esemplato dall'esemplare. Che poi Dio intenda il bene nelle cose create deriva dalla sua stessa natura, che coincide con la sua azione e che è la stessa Bontà sussistente.

Tutti gli effetti derivanti dal primo agente sono perciò ordinati ad lui come al loro Fine Ultimo. Il male che si trova nelle cose non deriva da Dio direttamente, bensì dalla limitazione¹⁹⁸ delle cose dovuta alla loro essenza o natura (limitazione della causa seconda nel suo agire causale). Dio causa primariamente l'ente in quanto è ente e solo in dipendenza da esso causa le sue differenziazioni particolari. In tal modo Dio crea primariamente la *ratio boni*

¹⁹⁶ Sott'inteso: Egli.

¹⁹⁷ Perfezione richiesta non dall'effetto, ma dal modo col quale la causa (Dio) causa l'effetto.

¹⁹⁸ Non come l'effetto deriva dalla causa, ma come il condizionato deriva dalla condizione che lo rende possibile. La vera e propria causa del male non è la limitatezza (né tanto meno la materia), ma è la cattiva volontà di un agente libero (uomo o angelo).

(che coincide con l'ente trascendentale) nelle cose e poi in dipendenza da essa per limitazione intrinseca causa le sue differenziazioni.

In particolare bisogna però notare che Dio intende la bontà della sua somiglianza non solo generalmente in ogni cosa singola, ma specialmente nell'insieme del creato.

Nell'intenzione di Dio il creato deve esprimere a gradi diversi le sue perfezioni, così però che l'insieme le esprima tutte rappresentativamente e in modo tale che le creature supreme esprimano le perfezioni divine per somiglianza non solo virtuale, ma formale.

96-208

La Maggiore.

L'assimilazione dell'effetto alla causa è perfetta se l'effetto imita la causa secondo ciò che formalmente la costituisce causa di un tale effetto. Ogni effetto è segno naturale della sua causa in quanto ne è una manifestazione e rappresentazione per qualche somiglianza. Il grado di somiglianza indica la natura del segno. Il segno è immagine se la somiglianza è formale, cioè se la forma dell'effetto è anche la forma della causa; invece è soltanto vestigio se la somiglianza è solo virtuale, cioè se la forma dell'effetto procede dalla virtù operativa della causa data dalla sua forma, che però è diversa da quella dell'effetto.

Se la somiglianza formale avviene allo stesso livello di perfezione come nella causalità univoca, anche l'immagine è univoca (così quanto all'essenza specifica dell'uomo il figlio è immagine univoca dei suoi genitori); se invece la somiglianza formale avviene a livelli diversi di perfezione - eminentemente nella causa e in maniera diminuita nell'effetto -, la causalità è analogica e l'effetto sarà immagine analogica della sua causa. Ed è proprio questo il modo in cui la creatura razionale si dice "immagine di Dio".

La Minore¹.

E' la conclusione che segue dalle premesse precedenti.

La Maggiore¹.

Dio produce la creatura formalmente per Intelletto e Volontà. L'agire segue l'essere. Ora, l'essere di Dio è l'intellettualità sussistente al sommo grado di attualità. Di conseguenza in tutte le sue azioni, anche in quelle *ad extra* (virtualmente transitive), Dio agisce secondo l'intelletto con l'aggiunta della volontà (intelletto pratico che è la potenza attiva di Dio ossia l'onnipotenza).

La conclusione della dimostrazione.

E' necessario che vi siano alcune creature puramente intellettuali.

a) La necessità di quest'affermazione.

La dimostrazione conclude all'esistenza delle sostanze separate definite nominalmente come "creature intellettuali". La conclusione però che ne afferma l'esistenza contiene la modalità della necessità.

La questione sarà allora quella di sapere di che tipo di necessità si tratta.

Non si tratta della necessità assoluta (entitativa), perchè le sostanze separate finite sono enti contingenti quanto all'essere e quindi causati da altro (da Dio) per creazione.

Non si tratta della necessità intrinseca metafisica o fisica riguardo all'Universo creato, perchè l'Universo creato può essere costituito da qualsiasi tipo di creature, che nella loro molteplicità rivelano la perfezione dell'essenza divina più o meno perfettamente secondo il grado di vicinanza dell'esemplato all'esemplare. Metafisicamente l'Universo è costituito dalla molteplicità negli enti finiti (quali che essi siano) nel loro insieme e fisicamente è costituito da questi stessi enti finiti considerati come parti integrali. L'esistenza di questo o quest'altro ordine creaturale non è costitutiva né metafisicamente¹⁹⁹ né fisicamente dell'Universo, ma solo l'esistenza di un qualche ordine creaturale in genere.

97-209

Vi è nelle creature spirituali una **necessità intrinseca formale** che è loro propria: la necessità cioè data dalla forma separata da ogni soggetto materiale. Tale forma è necessaria come forma (ingenerabile ed incorruttibile), ma come ente non è necessaria (è infatti creabile ed annichilabile). La necessità formale intrinseca non dice tuttavia nulla riguardo all'esistenza reale o meno di tali enti finiti separati, anche se dice qualcosa sulla loro essenza. La necessità formale delle creature spirituali è rapportata a loro stesse, non già all'ordine dell'universo. Se tali creature esistono, sono formalmente intrinsecamente necessarie in sé, però sono contingenti²⁰⁰ riguardo all'ordine globale dell'Universo.

Rispetto all'Universo la necessità delle creature spirituali è solo una **necessità estrinseca**. La loro esistenza **non è necessaria dalla parte dell'agente**, perchè l'Universo nel suo insieme influisce sulle sostanze separate²⁰¹ secondo la necessità dell'ordine naturale, non mai secondo la violenza, perchè tali creature non sono soggette a delle passioni contrarie alla loro essenza o natura), ma tale influsso rivela di nuovo se mai qualcosa della loro essenza (unità col mondo fisico materiale), non già sulla loro esistenza.

La necessità dell'esistenza delle creature spirituali si deve perciò prendere **dal fine dell'Universo**. Non è certo una necessità di precetto (per positiva istituzione), ma è una **necessità di mezzo** e qui si pone la domanda se le creature spirituali sono, quanto alla loro esistenza, necessarie rispetto al fine dell'Universo con necessità fisica (naturale), per lo stesso essere dell'Universo, o con sola necessità morale, per un miglior essere dell'universo.

Se si considera il fine ultimo naturale dell'Universo, è necessario di necessità assoluta (metafisica) che esso sia rapportato a Dio come al suo fine. Qui però non appare la necessità dell'esistenza delle creature spirituali.

Se si considera il fine naturale prossimo dell'Universo, che è la somiglianza con il Creatore:

- per l'essere dell'Universo si richiede che il suo fine sia una qualche somiglianza con Dio (potenza divina assoluta),
- per l'essere meglio (il *bene esse*)²⁰² dell'Universo si richiede che il suo fine realmente raggiunto sia la somiglianza formale che appare nelle creature spirituali (potenza divina ordinata dalla divina sapienza).

¹⁹⁹ L'essenza metafisica è ciò che dà forma all'ente, per esempio l'anima nell'uomo; l'essenza fisica è l'essenza completa composta di materia e forma, per esempio la natura umana composta di anima e di corpo.

²⁰⁰ Riguardo alla loro esistenza.

²⁰¹ Difficilmente si riesce a capire come l'Universo possa influire sulle sostanze separate, in quanto, essendo sostanze spirituali, esse devono aver un dominio sulla materia.

²⁰² *Melius esse*.

In quest'ultima prospettiva il fine prossimo prestabilito da Dio all'Universo nel suo insieme è la somiglianza formale con Dio che si verifica nelle creature spirituali in genere (uomini e angeli) e, affinché questo fine sia raggiunto non solo convenientemente (*bene esse finis*), ma affinché sia raggiunto *sic et simpliciter (esse finis)*, è necessario di necessità naturale (fisica) proveniente dal fine che vi siano delle sostanze separate.

In altre parole²⁰³.

Supponendo la potenza divina non in assoluto, ma in quanto è ordinata dalla divina sapienza, la necessità dell'esistenza delle creature spirituali in genere è una necessità estrinseca proveniente dal fine, ma naturale, ossia fisica, e non solo di convenienza, ossia morale²⁰⁴.

98-210

b) Le creature incorporee (o intellettuali).

Le creature incorporee (o intellettuali), delle quali si afferma l'esistenza sono **in genere** tutti gli enti finiti dotati di conoscenza intellettiva (la conoscenza sensitiva infatti è spirituale radicalmente, non formalmente), perchè è formalmente incorporeo o spirituale quell'ente che è capace di conoscenza intellettiva. Così è incorporea l'anima umana ed è incorporea la sostanza separata. Infatti, **l'intellettualità coincide con l'incorporeità (spiritualità)**. Infatti, la conoscenza intellettiva consiste nel ricevere la forma specifica dell'oggetto nella sua universalità; il che è possibile solo supponendo l'immaterialità del soggetto; infatti la materia è il principio di individuazione e quindi nessuna forma specifica (universale) può essere ricevuta in un soggetto materiale senza esserne individuata. Così l'intellettualità soggettiva coincide con l'immaterialità formale. Similmente l'oggetto dell'intelletto è l'universale sia astratto (come per l'intelletto umano) sia immediatamente presente a se stesso (l'essenza della sostanza immateriale individuata in specie²⁰⁵); il che sempre suppone l'esclusione di materia individuante. Infatti, la specie intellegibile della cosa materiale è nell'intelletto secondo lo stato di separazione dalla materia; invece l'essenza delle creature immateriali è sia in se stessa che nell'intelletto che la conosce priva di materia e quindi individuale nella sua universalità specifica²⁰⁶. In tal modo anche **l'intellettualità oggettiva** coincide con l'immaterialità formale²⁰⁷.

Il genere di "enti finiti ed immateriali" comprende in sé sia l'anima umana che la sostanza separata. La differenza consiste nel fatto che, mentre la sostanza separata è immateriale, così da essere sussistente senza la materia e da essere perfetta nel genere di sostanza (essenza sussistente) senza la materia, l'anima umana è immateriale solo nel primo modo (può sussistere senza la parte materiale), non però nel secondo (nello stato di separazione l'anima è qualcosa d'imperfetto nel genere di sostanza, perchè la materia completa connaturalmente la sua ragione essenziale, la individua e la fa conoscere connaturalmente per

²⁰³ In conclusione.

²⁰⁴ E' necessario che esistano gli angeli non di necessità assoluta, perché Dio, se avesse voluto, poteva anche non crearli; invece è necessario che esistano considerando la sapienza con la quale Dio crea l'Universo.

²⁰⁵ L'angelo.

²⁰⁶ Nell'angelo l'individuo coincide con la specie, per cui il genere sostituisce la specie.

²⁰⁷ In tal modo l'angelo è una creatura puramente intellettuale, vale a dire che la sua essenza o forma è immediatamente, essenzialmente ed esclusivamente orientata all'attività spirituale.

astrazione dai sensibili). L'anima umana è quindi immateriale in quanto è capace di sussistenza senza la materia; è però forma inerente alla materia quanto alla sua completezza entitativa ed operativa e quanto alla sua individuazione.

99-211

La sussistenza è separabile dalla completezza dell'essenza, non però dalla sua individuazione. L'anima separata è quindi essenza incompleta, ma individuale ed è individuata precisamente dal suo corpo, col quale mantiene una relazione trascendentale, e non già dal suo grado specifico. Una volta individuata dal corpo (o dalla relazione che il Creatore stabilisce tra l'anima e il corpo)²⁰⁸, l'anima però può sussistere anche senza di esso in maniera entitativamente incompleta e operativamente immateriale.

Questo diverso grado di immaterialità soggettiva si ripercuote anche sull'immaterialità dei rispettivi oggetti. La sostanza separata ha per oggetto formale proprio un ente immateriale concreto e reale; l'anima umana invece ha per oggetto formale proprio connaturale un ente immateriale ed intenzionale (astratto, di ragione). L'intelletto angelico, che appartiene ad una sostanza separata da ogni materia, ha per oggetto proprio un ente immateriale concreto, un'essenza individuata in sé (in specie) e non già dalla materia (e in questo senso un "universale" concreto). L'anima umana, che è sia entitativamente che operativamente essenzialmente legata al corpo, ha invece per oggetto formale proprio l'ente immateriale astratto dai singoli sensibili materiali e quindi un universale astratto, che esiste concretamente solo nel pensiero del soggetto e non già nella realtà fisica, esterna, delle cose.

Le creature spirituali in genere, di cui si rivendica l'esistenza come necessaria per la perfezione dell'Universo, sono quindi tutte le creature dotate di intelletto: uomini e angeli. **Specialmente** però la dimostrazione conclude alla necessità dell'esistenza non solo di un ente dotato di forma sostanziale e facoltà operative immateriali, bensì di un ente che è immateriale secondo tutta la sua sostanza, escludendo per natura sua positivamente la comparsa materiale. Occorre infatti che il grado più perfetto di perfezione semplice (intellettualità) si realizzi nel piano creaturale in un modo entitativamente perfetto (sostanziale). Nell'uomo infatti l'intelletto non ha lo *status* ontologico di sostanza sussistente, ma solo di una parte della sostanza (forma sostanziale = anima spirituale) e di una proprietà essenziale (intellettualità) e di una facoltà operativa accidentale (intelletto). In Dio invece l'intelletto coincide con l'essenza e quindi con l'essere e con l'agire. Nella sostanza spirituale creata l'intelletto è l'essenza nel suo insieme²⁰⁹, anche se sul piano operativo la facoltà e l'atto dell'intelletto sono accidentali²¹⁰, perché aggiunti all'essenza e distinti da essa (come l'essenza a sua volta partecipa l'essere realmente distinto da essa).

100-212

²⁰⁸ Quindi l'individuazione umana non dipende soltanto dal corpo, ma anche da Dio, il Quale crea quella data anima per quel dato corpo.

²⁰⁹ L'angelo è una essenza intellettuale, tuttavia limitata, il che fa sì che in fin dei conti vi sia in lui una distinzione tra l'essenza e l'intelletto, perché, se ci fosse una coincidenza tra questi due termini, si avrebbe una intellettualità infinita, che appartiene solo Dio.

²¹⁰ Anche l'angelo, come l'uomo, propriamente, non è un intelletto, ma ha un intelletto, cioè si dà in lui come in noi una distinzione tra la sua essenza spirituale e la sua potenza intellettuale.

Similmente quanto alla sussistenza sul piano entitativo occorre che tra l'ente sussistente mediante la materia individuante e l'ente sussistente in virtù del suo stesso essere vi sia un ente sussistente in virtù della sua essenza specifica individuata in sé.

La tricotomia dell'ente - soggetto, essenza, essere - ritrova così la sua corrispondenza reale nei tre gradi diversi di sussistenza (sostanzialità).

I diversi gradi si possono riassumere così:

	Immaterialità ²¹¹ :		Sussistenza ²¹²	Dimensione dell'ente ²¹³
	entitativa	operativa		
UOMO	parziale	accidentale	materia individuante	soggetto ²¹⁴
ANGELO	totale	accidentale	essenza specifica	essenza ²¹⁵
DIO	totale	essenziale-sussistente	essere al di là di ogni genere	essere ²¹⁶

La necessità che vi siano degli enti creati intellettuali e sostanziali è poi la stessa della necessità che vi siano degli enti creati intellettuali in genere, cioè è una necessità proveniente dal fine, naturale (fisica), in vista dello stesso essere del fine prossimo globale dell'Universo (= somiglianza formale perfetta col Creatore in quanto è Creatore per intelletto e volontà sussistenti), supponendo sempre la potenza divina ordinata²¹⁷ dalla sua sapienza.

2. L'immaterialità delle sostanze separate (cf. I, 50, 2).

Nella dimostrazione si procede a due tappe:

1) Non è possibile che la stessa materia sia di enti corporei e spirituali.

L'ipotesi è quella di una ricezione di forme inerenti alla materia (corporee) e di forme spirituali nella stessa materia prima.

E qui si possono fare ulteriormente due altre ipotesi:

²¹¹ L'essenza.

²¹² Il soggetto.

²¹³ L'essere.

²¹⁴ La materia e la forma sono soggetto dell'essere.

²¹⁵ L'essenza è soggetto dell'essere.

²¹⁶ L'essere stesso è soggetto, ovvero sussistente.

²¹⁷ Bisogna distinguere la potenza divina assoluta (*de potentia absoluta*), dalla potenza divina ordinata (*de potentia divina ordinata*). La prima esprime ciò che Dio può fare in senso assoluto. Da questo punto di vista, poteva anche non creare gli angeli. Invece, la seconda esprime ciò che Dio ha fatto conformemente alla sua sapienza. Da questo punto di vista si può dire che è necessario che esistano gli angeli, salva restando tuttavia la libertà di Dio di non crearli.

- o la forma materiale e quella spirituale sono ricevute nella stessa parte della materia,
- o la forma materiale e quella spirituale sono ricevute in parti diverse, distinte, della stessa materia.

La prima ipotesi è impossibile perché la materia è il principio di individuazione, cioè dell'identità numerica di ogni cosa, così che, se per ipotesi due forme sostanziali, una spirituale ed una materiale, fossero ricevute nella stessa parte della materia, ne deriverebbe l'identità numerica dell'ente spirituale e dell'ente corporeo il che è evidentemente assurdo. Per conseguenza non è possibile che la forma spirituale e quella materiale siano ricevute nella stessa parte della materia prima.

101-213

Il principio dev'essere generalizzato. Non è possibile in genere che una forma sostanziale ed un'altra siano ricevute nella stessa parte della materia prima. Se infatti ciò avvenisse, due sostanze distinte in virtù della loro forma sarebbero numericamente identiche in virtù della loro materia prima il che implica contraddizione.

In altre parole (positivamente). La forma sostanziale distinta come forma esige una differenza numerica fondata sulla differenza delle materie individuanti. Le forme sostanziali infatti non si limitano, pur essendo ancora universali, al grado specifico, ma sono costituite dall'essenza specifica in quanto trascendentalmente rapportata all'individuo - ed es. l'anima umana come forma del corpo è l'umanità (grado specifico - ciò per cui l'uomo è l'uomo) in quanto si realizza in questo individuo corporeo (di questa carne e queste ossa). La forma sostanziale infatti si ottiene per **separazione** dalla materia verso la quale mantiene sempre una relazione trascendentale. L'essenza specifica invece è ricavata **per astrazione** e può essere considerata sia come un universale logico (totale) che come un universale ontologico (formale). Nel primo caso essa prescinde dalla connotazione del grado individuale inferiore, nel secondo invece racchiude virtualmente questo grado in sé e solo così rientra nella costituzione della forma sostanziale insieme con la relazione trascendentale al soggetto individuale.

Rimane perciò la seconda ipotesi. Le forme spirituale e materiale sono ricevute rispettivamente in parti distinte della materia prima. Ora la materia prima si distingue in parti soltanto in quanto sottostà alla quantità interminata (o, dopo la costituzione dell'individuo, a quella terminata). Senza quantità la materia prima rimane *substantia indivisibilis*. Secondo l'ipotesi la forma spirituale dovrebbe essere ricevuta nella materia quantificata, ma in tal caso la sostanza spirituale individuale risultante da tale composizione dovrebbe a sua volta essere quantificata dalla quantità terminata il che è assurdo. E' perciò impossibile che la stessa materia sia soggetto delle forme materiali e spirituali.

Come si vede, la dimostrazione è indiretta e conclude dalla privazione di quantità negli enti spirituali alla loro immaterialità. La privazione di quantità negli enti spirituali è poi proprio quella nota particolare che li distingue manifestamente dagli enti corporei, ragione per cui non ha bisogno di dimostrazione in quanto fa parte della stessa definizione nominale della sostanza spirituale.

102-214

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

2) Non è possibile che la sostanza intellettuale abbia una qualsiasi materia.

Questa seconda tappa della dimostrazione esclude anche l'ipotesi di una materia spirituale distinta dalla materia corporea.

Si parte dal principio secondo il quale l'operazione di una sostanza segue il modo della sostanza.

Ora, gli enti sostanziali spirituali hanno per definizione solo l'operazione intellettuale che è essenzialmente immateriale (cogliere l'oggetto nella sua universalità).

Per conseguenza le sostanze spirituali sono immateriali secondo tutta la loro sostanza e ciò non solo privativamente, ma negativamente, cioè per positiva esclusione di un tipo qualsiasi di materia.

Esclusione dell'opinione contraria (avicebroniana), secondo la quale l'intelletto concepisce nella sostanza immateriale qualcosa di comune tra essa e le sostanze materiali (materia comune) e qualcosa che le distingue genericamente (forma generica dell'immateriale e del materiale).

Di fatto le sostanze materiali ed immateriali comunicano nel genere della sostanza e si distinguono per la differenza generica dell'immateriale e materiale.

Nel mondo sensibile a questa composizione tra genere e differenza corrisponde una composizione reale formale tra materia e forma. Questa corrispondenza però non ha luogo nel mondo spirituale nel quale si ritrova la composizione entitativa e la composizione logica e metafisica (genere e differenze), ma non la composizione formale (materia e forma).

Il fatto di inferire dalla composizione logico-metafisica quella formale è dovuto all'imperfezione del nostro intelletto che coglie gli enti spirituali solo per somiglianza con quelli sensibili. In tal modo il nostro intelletto ha la tendenza di considerare gli enti semplici a modo di enti composti.

B. Il numero delle sostanze separate.

1. L'unicità della "sostanza" divina che è separata sia formalmente che entitativamente in virtù del suo grado quasi generico. Cf. *Met.* XII, 1.9, n.2556.

Dall'unicità del primo moto si conclude all'unicità del primo motore. Occorre però notare che il primo moto non è solo il primo nella serie dei moti, ma è il primo ed unico in assoluto, perché è presupposto in ogni altro moto. Nessuna causa seconda può infatti muovere se non è mossa allo stesso essere del suo moto (sia causale: premozione fisica, che formale: concorso simultaneo) da Dio, Causa Prima. Il primo moto è molteplice negli effetti (passivamente) e quindi non si limita al "primo mobile", ma si diffonde immediatamente con immediazione sia di virtù che di supposito su tutti i mobili, ma è unico in se stesso (attivamente) coincidendo con la stessa essenza divina che è atto puro.

103-215

L'unicità di Dio infatti si dimostra (cf. *Sum.Theol.*, I, 11, 3):

- a) Dalla sua semplicità. Dio ha l'identità numerica in virtù del suo stesso essere che è al di là di ogni genere e quindi non è moltiplicabile per differenze aggiunte.

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

b) Dalla sua perfezione. La molteplicità implica differenza e la differenza implica la mancanza di qualcosa nell'uno che invece non manca nell'altro e vice versa il che a sua volta implica imperfezione e potenzialità.

c) Dall'unità del mondo:

- Nel mondo la molteplicità è ordinata all'unità.
- Ora, l'ordine all'uno avviene convenientemente da un solo principio e non da molti perché l'uno è la causa di per sé di ciò che è uno e i molti non sono la causa dell'uno se non *per accidens*.
- Perciò, siccome il primo è perfettissimo e di per sé, è necessario che il primo che riconduce all'unità i molti sia soltanto uno.

2. La pluralità delle sostanze immateriali finite che sono separate formalmente soltanto in virtù del grado specifico in sé individuato e quindi numericamente unico. (Sum.Theol., I, 50, 3).

Le sostanze immateriali create sono moltiplicabili non come individui in una specie, ma come specie in un genere.

Dato però che in esse la specie coincide con l'individuo, ne segue che sono individualmente (numericamente) moltiplicabili.

**Determinazione del numero delle sostanze separate.
Opinioni diverse.**

PLATONE identifica la sostanza separata con la specie delle cose sensibili, così che il numero delle sostanze separate dovrebbe corrispondere al numero delle sostanze sensibili specificamente distinte.

ARISTOTELE critica Platone facendo vedere come la materia rientra realmente nell'essenza delle specie sensibili. Le sostanze separate non sono perciò semplici esemplari di quelle sensibili, ma hanno una natura più alta (in fondo lo spiritualismo di Aristotele è ancora più profondo di quello platonico).

Il loro numero viene determinato in base al rapporto che pure nella visuale aristotelica le sostanze separate mantengono a quelle sensibili secondo la ragione dei motori e dei fini (non più secondo la ragione degli esemplari). Così il numero delle sostanze separate corrisponderebbe a quello dei primi moti.

RABBI MOSE' MAIMONIDE tenta un accordo tra Aristotele e la S.Scrittura. Gli angeli in quanto sono sostanze separate corrispondono al numero dei moti astrali. Nella S.Scrittura si dicono però "angeli" i messaggeri di Dio che possono essere o uomini o forze naturali che manifestano l'onnipotenza di Dio.

104-216

Critica.

E' estraneo al modo di parlare della S.Scrittura il fatto di dare il nome "angelo" alle forze di cose irrazionali.

La soluzione.

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P.Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P.Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

Gli angeli, anche in quanto sono delle sostanze immateriali, sono in un numero enorme (*in quadam multitudine maxima*), che eccede ogni moltitudine materiale.

Ma	Nella creazione delle cose Dio intende principalmente la perfezione dell'universo, così che più una cosa è perfetta, più "eccessivamente" ²¹⁸ è creata da Dio.
Mi	L'eccesso ²¹⁹ nei corpi avviene secondo grandezza, nelle cose incorporee invece secondo moltitudine numerica.
Co	E' ragionevole (plausibile) che le sostanze immateriali eccedano in moltitudine le sostanze materiali in un modo quasi incomparabile.

S. Tommaso fa l'esempio degli ipotetici corpi incorruttibili creati in grandezza incomparabilmente più eccedente di quella dei corpi corruttibili. Il principio mantiene tuttavia qualche validità al di là di questa ipotesi certamente erranea. I corpi più nobili sono quelli più differenziati, che però sono di quantità minima (ad es. il cervello umano), ma la loro differenziazione deriva già dalla forma che è essenzialmente spirituale. Il corpo in quanto è corpo - la corporeità generale - si verifica a livello dei non viventi e qui ha luogo l'eccesso²²⁰ di quantità che è la modalità accidentale primaria del corpo, come il numero lo è rispetto allo spirito. Così nell'ambito dei corpi la materia quantitativamente più grande è quella dei non viventi, mentre si può ragionevolmente supporre che la moltitudine più grande spetti agli spiriti - sostanze (non alle anime umane che sono dei sussistenti imperfetti).

105-218 (manca)

106-218

• **Esclusione di obiezioni:**

- non vi sono moti al di là di quelli celesti, ma ogni moto è riconducibile a quello di un astro,
- non vi sono moti finalizzati ad altri moti, ma ogni moto è finalizzato ad un corpo celeste,
- non vi sono più mondi, ma uno solo, perché uno solo è il primo motore immobile, assoluto). Non avendo materia, ma essendo puro atto (entelecheia), esso non è moltiplicabile né secondo la ragione né secondo l'individuo e il primo moto è unico come è unico anche il mondo mosso da esso.

• **La tradizione filosofica (mitica):**

Da sempre i corpi celesti sono considerati come degli dèi; la divinità contiene in sé tutta la natura.

Aggiunte mitiche posteriori. Non sono attendibili, ma avvengono per l'utilità del volgo.

Il nucleo originale della tradizione invece è vero e divino: è come la reliquia²²¹ di una scienza anticamente posseduta e poi dimenticata (corrotta).

²¹⁸ In modo eccedente.

²¹⁹ L'eccedenza.

²²⁰ L'eccedenza.

²²¹ Residuo

S.TOMMASO

I. Le opinioni sul moto del cielo.

PLATONE fece delle supposizioni matematiche sul moto circolare regolare dei corpi celesti.

PITAGORA, per spiegare le irregolarità nel moto dei pianeti (stasi, retrocessioni, accelerazioni, ritardi) pone sfere eccentriche e dei piccoli cerchi chiamati epicicli. L'opinione è stata ripresa da TOLOMEO.

Critica.

1) Rispetto all'eccentrismo delle sfere:

- a) in questa ipotesi non ogni moto avviene al centro e dal centro e circa il centro del mondo;
- b) la sfera che contiene la sfera eccentrica:
 - o è di vario spessore
 - o vi è del vuoto tra una sfera e l'altra
 - o vi è un corpo intermedio che non è mosso regolarmente in cerchio.

2) Rispetto agli epicicli:

- a) la sfera che muove l'epiciclo:
 - o non è integra né continua
 - o è suscettibile di rarefazioni e condensazioni;
- b) il corpo celeste muoverebbe se stesso e non sarebbe solo mosso dal moto dell'orbe celeste e il suo moto produrrebbe dei suoni (cf. PITAGORA).

Tutto ciò contraddice i risultati dell'astronomia ("omnia huiusmodi sunt contra ea quae determinata sunt in scientia naturali ...").

107-219

Soluzioni.

EUDOSSO pone per ogni pianeta delle sfere concentriche sul mondo di cui ognuna ha un moto proprio e da tutti i moti risulta il moto apparente del pianeta.

- a) **Luna e Sole** hanno tre sfere per ciascuno:
 - La **1a sfera** è del moto diurno di rotazione, (rivoluzione) da oriente ad occidente. Eudosso la identifica col moto delle stelle fisse (non erranti). Il moto diurno infatti si attribuiva all'ottava sfera che è quella delle stelle fisse prima che si scoprisse che le stelle fisse si muovono inversamente, cioè dall'occidente all'oriente.
TOLOMEO pensa che il moto diurno dell'ottava sfera basti per spiegare lo stesso moto in tutte le sfere inferiori.

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

EUDOSSO invece pone una sfera di moto diurno per ognuno dei pianeti al loro livello proprio e particolare.

- La **2a sfera** è del moto longitudinale attraverso lo Zodiaco dall'occidente all'oriente.
- La **3a sfera** è del moto obliquo latitudinale attraverso lo Zodiaco. Il pianeta appare talvolta più a nord o più a sud rispetto allo Zodiaco (eclittica) e ciò più nella Luna che nel Sole.

TOLOMEO nega questo moto per il Sole, ma EUDOSSO lo pone anche per esso, perché il Sole non sorge sempre nello stesso luogo nei tropici estivi ed invernali.

Nel **Sole** la terza sfera segue la direzione della seconda, ma su di un altro asse e con altri poli. Nella **Luna** la terza sfera segue la direzione della prima. Sempre però il moto della terza sfera è ritardato rispetto a quello della seconda.

- b) **Altri pianeti** (Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno): hanno ciascuno quattro sfere. La prima e seconda coincidono con la prima e seconda del Sole e della Luna, la terza sfera è di moto latitudinale che attraversa i poli dello Zodiaco, ma siccome i pianeti non passano per i poli dello Zodiaco, era necessario porre una quarta sfera, che ruota col moto contrario alla terza (dall'oriente all'occidente) secondo un cerchio inclinato rispetto al cerchio della terza sfera.
- c) **Il numero delle sfere** è di 20 per i pianeti e di 6 per il Sole e la Luna, cioè di 26.

CALLIPPO ha conversato ad Atene con ARISTOTELE proponendo una teoria correttiva e supplementare rispetto a quella di EUDOSSO.

Conviene con EULOSSO:

- nelle sfere celesti
- nell'ordine delle loro distanze
- nell'ordine dei pianeti
- nell'ordine dei moti e delle sfere
- nel numero delle sfere di Giove e Saturno (4 per ciascuno).

Aggiunge però:

- 2 sfere al Sole e 2 alla Luna per spiegare i cambiamenti di velocità apparenti nel loro moto
- una sfera per ciascuno degli altri pianeti (Mercurio, Venere, Marte), probabilmente per spiegare la loro retrocessione e stasi apparente. Tali sfere si chiamano ferenti o deferenti.

108-220

ARISTOTELE aggiunge altre sfere dette ruotanti per spiegare le perdite del moto partecipato dalle sfere superiori, che esigono un supplemento di moto nelle sfere inferiori per restituire alle sfere inferiori il moto perduto. Ad ogni sfera superiore di ogni pianeta si aggiungeva un'altra ruotante; solo l'infima sfera non aveva bisogno di un'altra, perché il suo moto risultava dalla composizione dei moti superiori sia deferenti che ruotanti. In genere se x è il numero delle deferenti, $x-1$ è quello delle ruotanti aggiunte alle deferenti.

Solo così egli pensava di poter risolvere il problema del moto apparente nei pianeti.

Il numero delle sfere. Saturno e Giove hanno 8 deferenti e quindi complessivamente 14 (8 deferenti più 6 ruotanti). Gli altri quattro pianeti hanno ciascuno 5 deferenti e quindi più 4 revolventi e cioè complessivamente 16 ruotanti.

I pianeti dopo Giove sono però cinque e quindi uno è stato omissso - o Mercurio, o Marte o anche la Luna. Questo o per errore o per una ragione sconosciuta (gli scritti di Callippo non si sono conservati).

Il numero delle sfere sarà quindi $26+7=33$ di Callippo più le ruotanti che sono 6 per Saturno+Giove e 16 per gli altri pianeti: $33+22=55$.

L'alternativa è proposta a causa di un dubbio riguardo alle sfere aggiunte del Sole e della Luna. Se la Luna non ha sfere ruotanti, si sottraggono le 2 deferenti del Sole e le 2 deferenti della Luna più le 2 ruotanti del Sole, cioè complessivamente 6 sfere. Le rimanenti sarebbero allora 49.

Sembra perciò che la Luna abbia delle ruotanti (2), così che il numero da sottrarre sarà di 8 sfere e le sfere rimanenti saranno 47. Il pianeta senza ruotanti sarà probabilmente Marte.

Le ruotanti del Sole non sono 2, ma 4! Così torna valida l'ipotesi della Luna priva di ruotanti. Infatti, il Sole ha 3 sfere secondo EUDOSSO più 2 aggiunte da CALLIPPO e quindi 5 deferenti. Le sue ruotanti sono per $x=5$: $x-1 = 5-1 = 4$.

Il numero delle sfere è quindi: 26 secondo EUDOSSO, 33 secondo CALLIPPO, 55 secondo la prima ipotesi di ARISTOTELE e 47 secondo la sua seconda ipotesi alternativa.

II. La conclusione riguardante il numero delle sostanze separate.

1. Conclusione del proposito.

E' ragionevole pensare che tante sono le sostanze immateriali, principi immobili e anche principi sensibili (cioè corpi celesti), quante sono le sfere e i moti celesti.

Dice "ragionevole" per insinuare che **la conclusione è probabile, non necessaria**. La determinazione necessaria è lasciata "a chi è più forte e capace di invenzione in questa materia".

109-221

2. Esclusione di obiezioni.

- 1) Vi potrebbero essere delle sostanze separate alle quali non corrisponde nulla nel moto celeste.

Risposta.

Non è possibile che vi sia un moto celeste non ordinato al moto di qualche astro.

Ogni sostanza impassibile che ha la sua perfezione senza moto è fine di qualche moto.

Quindi non c'è sostanza immateriale ed impassibile che non sia fine di un moto celeste.

Il numero delle sostanze separate corrisponderà allora al numero dei moti celesti.

Limite della risposta (S.Tommaso):

Il primo assunto, cioè che ogni sostanza immateriale ed impassibile sia fine di un moto celeste non è necessario.

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P.Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

Si può infatti dire che vi sono delle sostanze separate più alte così da non essere più fini proporzionati ai moti celesti. Dire ciò non è per nulla sconveniente, perché le sostanze immateriali non sono per i corpi, ma al contrario.

- 2) Vi sono nel cielo moti molto più numerosi di quelli indicati che però non sono osservabili perché non causano una diversità nel moto di qualche corpo celeste visibile (corpo detto “astro”).

Risposta.

Non vi è spostamento in cielo che non sia ordinato allo spostamento di un astro. Ogni moto nel cielo incide quindi sul moto di qualche astro causando la sua diversità (peculiarità), sia che i moti siano quelli indicati sopra o altri moti sconosciuti più o meno.

Ciò si può desumere con probabilità dai corpi spostati. Se tutto ciò che muove è ordinato a ciò che è mosso e se ogni moto è di qualcosa che si muove, non è possibile che vi sia uno spostamento fine a se stesso o finalizzato esclusivamente ad un altro spostamento, ma si richiede che tutti gli spostamenti avvengano in vista degli astri. Se non fosse così si procederebbe all'infinito nella catena degli spostamenti ordinati l'uno all'altro. Così il fine di ogni spostamento è qualche moto astrale e quindi ogni spostamento celeste incide sulla diversità del moto di qualche astro.

110-222

- 3) Vi sono più mondi ed in ognuno di essi tante sfere e tanti moti come in questo o anche di più e quindi si devono ammettere più sostanze separate.

Risposta.

E' manifesto che il cielo è uno ed uno solo. Se fossero molteplici di numero, ma identici nella specie, lo stesso sarebbe valido del primo principio di ogni cielo (motore immobile) e così vi sarebbe una molteplicità numerica nella stessa specie dei primi principi.

Ciò però è impossibile. Infatti, le cose unite in specie e differenziate di numero hanno materia. Gli enti materiali sono indistinti quanto alla ragione o forma, ma distinti quanto alla materia. Così Socrate è uno sia quanto alla ragione (forma) che secondo il numero individuale.

Il primo principio però è la sua quiddità o essenza, perché la sua sostanza è entelechia (atto), mentre la materia è in potenza. Perciò il primo motore immobile è uno sia secondo la ragione della sua specie che secondo il numero.

Di conseguenza il primo moto sempiterno causato dal primo motore è a sua volta soltanto uno e per conseguenza il cielo è uno solo.

3. Riferimento alla tradizione antica e popolare.

Gli antichi insegnavano e trasmettevano ai posteri in forma mitica che le sostanze separate sono degli dèi e che il divino contiene tutta la natura.

Ciò vale se tutte le sostanze separate si dicono “dèi”, ma se si dice Dio solo il principio assolutamente primo, allora Dio è uno solo.

Il resto è stato introdotto in maniera fantasiosa per persuadere la moltitudine incapace di cogliere gli intelligibili, per fare delle leggi, per promuovere la convivenza umana nella virtù e nel combattere il vizio. Le aggiunte mitiche consistono negli antropomorfi e teriomorfismi²²².

Il nucleo autentico, verace e divino della tradizione è solo quello che identifica nelle sostanze separate qualcosa di divino.

Nella storia l'arte e la filosofia sono state più volte inventate e poi dimenticate a causa di guerre che impediscono lo studio, a causa di inondazioni ed altre catastrofi naturali.

Aristotele pone questa tesi per sostenere l'eternità del mondo. Le arti e la filosofia sono state inventate dagli uomini in un determinato tempo; era infatti sconveniente che l'umanità restasse priva di loro per un tempo infinito. Perciò le arti e la filosofia sono state più volte inventate e dimenticate e le opinioni degli antichi si salvavano come delle reliquie fino ad oggi. Dopo la distruzione della filosofia i filosofemi si tramandano solo come miti.

111-223

LE SOSTANZE IMMATERIALI ED IL MOTO CELESTE.

I. Il legame tra il moto del cielo e le sostanze immateriali.

1. La problematicità di questo legame.

S.Tommaso nota (ed. Marietti, n.2587) come ARISTOTELE sembra fare a se stesso l'obiezione di un numero maggiore delle sostanze separate finite fondandola sul fatto che vi potrebbero essere delle sostanze separate il cui compito non è quello di muovere dei corpi celesti. A questa obiezione Aristotele risponde che ogni moto celeste è ordinato al moto di un astro e che ogni sostanza impassibile che ha il suo essere perfetto senza subire alcun moto dev'essere fine di un corpo celeste e quindi suo motore nell'ordine della causalità finale.

S.Tommaso avverte il pericolo di questa affermazione di un ordine biunivoco tra le sostanze immateriali motrici come fini ed i corpi celesti mossi da moti corrispondenti nel numero alla moltitudine delle sostanze separate motrici.

In primo luogo una tale ipotesi esagera il ruolo delle sostanze separate finite a scapito della sostanza divina. In questa prospettiva infatti ognuna delle sostanze separate sembra essere incausata (perfetta senza subire alcun influsso esterno), quanto al suo essere, e almeno in gran parte indipendente quanto al suo agire causale (attrattiva finalistica che essa esercita sulla sua sfera corrispondente), perché pur ammettendo una subordinazione di per sé delle sostanze separate, l'ipotesi sembra insinuare che il primo motore in assoluto muova solo la sua sfera propria e, anche se gli altri mobili inferiori ricevono qualcosa nel suo moto, ciò non avviene se non parzialmente, così che si rendono necessari dei motori separati inferiori per completare e compensare la perdita di una parte del moto superiore con un influsso causale proprio supplementare rispetto a quello del primo motore e quindi indipendente da esso.

In secondo luogo l'ipotesi aristotelica diminuisce il ruolo delle sostanze separate limitandolo alla mozione dei corpi celesti e tutto ciò in maniera tale che non sembra essere concepibile una sostanza separata che non abbia questo ruolo di muovere i corpi celesti.

²²² Il teriomorfismo è il concepire la divinità in forma di animale.

Ed è qui che inizia la critica di S. Tommaso ad Aristotele. Ovviamente mettendo in chiaro la seconda difficoltà (il vero ruolo delle sostanze separate, cioè il loro distacco dal moto astrale), si risolve anche la prima (il moto dei corpi causato tutto da Dio e dalle cause seconde proprie ed univoche totalmente subordinate all'influsso divino; d'altra parte anche le sostanze separate in quelle operazioni di intelletto e di volontà che sono loro proprie dipendono in tutto e per tutto dalla Causa Prima e dal suo influsso sia causale che formale).

In altre parole basta rimettere al loro vero posto le sostanze separate finite per fare giustizia anche alla sostanza divina assolutamente prima.

112-224

Ebbene, il vero posto delle sostanze immateriali finite non è quello di motori dei corpi celesti (anche se, *per accidens*, eccezionalmente, tali sostanze possono di fatto esercitare il loro dominio causale su dei corpi non solo in linea finalistica, ma anche in quella efficiente, tanto è vero che i corpi celesti, essendo privi di intelletto, non ordinano se stessi al fine, ma sono passivamente determinati ai loro fini corrispondenti, così che, se possono subire variazioni nel loro moto, ciò non sarà dovuto ad una nuova attrattiva finalistica, bensì ad un influsso causale efficiente estrinseco o naturale o violento).

S. Tommaso non esclude che alcune sostanze separate possano avere questo compito, ma in genere dice che non è affatto necessario che “ogni sostanza immateriale ed impassibile sia fine di qualche moto celeste. Si può infatti dire che vi sono alcune sostanze separate più alte, così alte che non sono più proporzionate ad essere dei fini dei moti celesti. E dire ciò non è sconveniente. Infatti le sostanze immateriali non sono per le cose corporee, ma piuttosto avviene il contrario” (n.2589).

Essendo i corpi ordinati alle sostanze immateriali come l'inferiore è ordinato al superiore, ne segue che le sostanze immateriali possono superare la proporzione del fine di un corpo celeste. Come cause finali, le sostanze immateriali non solo adeguano, ma superano i loro effetti (moti celesti). Ora, come la causa efficiente analogica non si limita alla produzione dell'effetto analogico, ma ha una sua azione univoca propria, così, pur ammettendo che la sostanza immateriale sia fine del moto celeste, occorre precisare che la sua causalità finale supera questo suo effetto.

E così in genere la sostanza immateriale ha come effetto proporzionato (anche in linea di causalità finale) qualcosa di più grande e di più elevato del moto corporeo dei cieli. Per conseguenza non è sconveniente, anzi, è necessario, ammettere la possibilità di sostanze separate che non esercitano la causalità inadeguata, ma solo quella adeguata e loro propria. Perciò è possibile che il numero delle sostanze separate superi di molto il numero dei moti celesti.

L'argomento di S. Tommaso si può sviluppare ulteriormente facendo vedere come non solo è possibile che vi siano delle sostanze separate al di là del numero dei moti celesti, ma che è addirittura necessario staccare completamente le sostanze separate dai moti celesti. Infatti, dato che i corpi celesti sono di natura materiale e priva di intelletto, essi non possono avere per oggetto formale e proprio del loro appetito qualcosa di immateriale. Infatti, il fine è causa solo nell'intenzione dell'agente, ma una realtà superiore non può entrare nell'intenzione di un agente di natura inferiore e di forma incapace di conoscenza sia sensitiva che (*a fortiori*) intellettiva. Così **il fine prossimo** di ogni corpo è quanto al suo moto la realizzazione delle leggi di natura regolanti il suo moto ed insite nella sua forma naturale intrinseca (il fine

prossimo infatti è passivamente presente nella forma dell'agente determinato *ad unum* dal Creatore).

113-225

Il fine remoto del moto dei corpi può essere una realtà superiore in quanto, facendo parte del cosmo, i corpi celesti con il loro moto tendono a realizzare l'armonia globale del mondo sia corporeo che incorporeo.

La sostanza separata finita è però a sua volta solo una parte del mondo, anche se parte superiore rispetto ai corpi e pertanto essa può essere solo il fine remoto **parziale** del moto dei corpi celesti, mentre il fine remoto **totale** sarà la realizzazione dell'ordine globale del mondo nel suo insieme. Tali fini sono remoti, ma intermedi, mentre **il fine remoto ultimo** del moto di ogni corpo non potrà essere altro che quello comune ad ogni creatura: Dio, che è la causa prima universale (totale) e trascendente (ultima) rispetto al mondo.

In altre parole il fine prossimo del moto dei corpi è dato dalle leggi fisiche che lo regolano e il fine ultimo è dato da Dio, Sommo Bene e causa efficiente di tutte le forme naturali e delle loro proprietà essenziali (comprese le leggi di natura). Similmente l'agente prossimo sufficiente per spiegare il moto dei corpi nella linea di causalità efficiente è un altro corpo che univocamente genera il moto in un corpo simile ad esso e l'agente primo non potrà essere altro che il Creatore dell'Universo.

Come si vede, di per sè ordinariamente le sostanze separate non muovono i corpi celesti né efficientemente né finalisticamente; *per accidens* ed eccezionalmente la sostanza separata (angelo) potrebbe muovere il corpo celeste con un moto efficiente estrinseco.

Liberando la sostanza separata dal ruolo di un motore astrale, si mette maggiormente in risalto:

- a) La dignità delle sostanze spirituali. Non è infatti degno di una sostanza immateriale essere deputata a muovere (sia pure solo come fine) dei corpi materiali.
- b) La dignità suprema di Dio primo motore in assoluto, alla cui mozione sono sottomesse tutte le creature sia materiali che immateriali nei loro rispettivi ordini. Dio muove le cause seconde corporee al loro moto locale sufficientemente, senza la necessità di mediazione per così dire "supplementare" da parte di sostanze immateriali create.

Con ciò non si vuole negare che le sostanze separate siano delle cause finali remote parziali, come possono anche essere delle concause efficienti parziali del moto dei corpi, data la loro parte nella struttura causale esemplare delle forme nell'ordine dell'Universo.

114-226

2. L'incertezza delle ipotesi cosmologiche nel moto dei cieli e la competenza delle rispettive discipline scientifiche filosofiche (metafisica, filosofia naturale) e positive (fisica).

Aristotele stesso, pur pensando di dover affermare con certezza il legame tra la moltitudine dei moti cosmici ed il numero delle sostanze separate, esita tuttavia davanti alla

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

determinazione del numero preciso dei moti celesti, questione che appartiene all'ambito della filosofia naturale e dell'astronomia. "E' ragionevole pensare che tante siano le sostanze e i principi immobili e sensibili; dire però ciò che è necessario sia affidato a chi è più forte (in questa disciplina)".

Infatti, legare la questione propriamente metafisica delle sostanze immateriali finite alla questione cosmologica del numero dei moti celesti è un peso sia per l'una che per l'altra disciplina. **Non giova alla filosofia naturale**, che procede al primo grado di astrazione, mentre per cogliere le sostanze immateriali occorre passare al terzo. Inoltre il filosofo naturale dovrebbe cercare di spiegare il moto del cielo con dei principi adeguati propri, senza ricorrere a dei principi di un ordine più alto che, essendo immateriali, superano la proporzione dell'oggetto formale sia *quod* che *quo* di questa disciplina. **Non giova alla metafisica**, che nella sua parte speciale contempla le sostanze immateriali come il suo oggetto materiale proprio e quindi dovrebbe determinare di loro secondo le esigenze dei suoi propri principi senza consultare le conclusioni di una scienza inferiore.

E' perciò necessario separare accuratamente le rispettive competenze. **La metafisica** si occupa dell'ente in quanto astrae da ogni condizione di materialità e quindi dell'ente immateriale in genere (metafisica generale); si occupa poi in particolare dell'ente immateriale in specie (metafisica speciale), che può essere increato: Dio (metafisica speciale *de ente immateriali increato seu de Deo*, ossia teologia naturale, o creato (metafisica speciale *de ente immateriali creato*) e questo è il posto delle sostanze separate.

Questa parte della metafisica speciale non si limita ovviamente solo ad esse²²³, ma considera l'ente immateriale creato sia privativamente (semplice assenza di materia in alcuni principi dell'ente creato), che negativamente (positiva esclusione di materia sia parziale, come nell'anima umana e nella sua conoscenza, sia totale, come appunto nelle sostanze immateriali finite).

E' ovvio che l'Ente di per sè sussistente, essendo al sommo grado di immaterialità sussistente, è immateriale non solo per privazione della materia, ma per positiva esclusione della medesima.

La filosofia naturale invece si occupa dell'ente mobile in quanto è mobile e cioè dell'ente sensibile al primo grado di astrazione. Il suo interesse però non è quello di esplorare i principi puramente formali, accidentali (quantitativi) e in gran parte astratti dell'ente mobile, ma piuttosto i principi entitativi del suo moto. La luce *qua* della cosmologia filosofica è quindi sottomessa alla direzione della luce metafisica, anche se la filosofia naturale, procedendo dai suoi principi propri, non è subalternata alla metafisica.

115-227

La scienza naturale positiva si occupa anch'essa dell'ente mobile al primo grado di astrazione, ma essendo il suo interesse quello di esplorare i principi formali accidentali (quantitativi) e in gran parte astratti del moto, ne segue che essa si sottopone alla luce della matematica (secondo grado di astrazione) e in tal modo differisce di per sè dalla filosofia naturale, pur avendo in comune con essa il primo grado di astrazione fondamentale, differenziato però dalla sottomissione a due scienze formalmente dirigenti diverse²²⁴.

²²³ Le suddette parti della metafisica.

²²⁴ Infatti, mentre la fisica sperimentale è guidata dalla matematica, la filosofia della natura fa capo alla metafisica.

Dato che l'elaborazione del dato sensibile avviene prima sotto l'aspetto per così dire accidentale, fenomenologico (positivo)²²⁵ e solo dopo sotto l'aspetto essenziale, entitativo (filosofico)²²⁶, ne segue che la filosofia naturale, soprattutto quanto all'estensione, deve procedere per riflessioni filosofiche proprie sul dato positivo.

Nessuna di queste due discipline del primo grado di astrazione può però avere per oggetto materiale un ente immateriale né può dire qualcosa a suo riguardo, dato che il materiale e l'immateriale differiscono essenzialmente, anche se sono uniti nella ragione dell'ente, così che la metafisica generale può e deve pronunciarsi sull'ente sia immateriale che materiale e sul loro legame entitativo al di là di ogni differenza essenziale formale.

II. Il posto nelle sostanze immateriali nell'ordine del creato.

1. L'unità del mondo creato nella ragione dell'ente partecipato. L'ordine formale degli enti.

a. Le diverse concezioni del mondo.

1) **Nel senso proprio e stretto** della parola il mondo indica l'insieme degli enti corporei e delle forme inerenti ai corpi, anche se separabili da essi (anime umane). Il mondo così inteso è quindi costituito dalla materia prima e da tutte le forme sostanziali individuate da essa o dalla loro relazione trascendentale ad essa e in più da tutte le forme accidentali che realmente convengono alle sostanze corporee (materia seconda).

Le anime umane fanno parte di questo mondo così strettamente inteso nel loro stato di unione al corpo.

2) **Nel senso più largo** il mondo indica l'insieme di tutte le creature, cioè di tutti gli enti finiti esistenti non per sé²²⁷, ma per partecipazione dell'essere. In questo senso fanno parte del mondo le creature "visibili ed invisibili" (cf. Simbolo Niceno-Costantinopolitano), cioè gli enti causati (creati) sia materiali che immateriali²²⁸. Fanno parte del mondo così inteso tutti i corpi, le anime sia in stato di unione al corpo che in quello di separazione da esso e le sostanze separate finite (gli angeli). Ciò che è comune al mondo così inteso non è la corporeità, bensì l'entità creata, la ragione di ente partecipato e quindi causato per creazione che pervade tutte le creature, siano esse materiali o immateriali.

116-228

3) **Nel senso larghissimo ed improprio** si può dire "mondo" l'insieme di tutti gli enti in quanto sono enti reali²²⁹. Fanno "parte" di questo mondo tutti gli enti reali sia quelli finiti che quello infinito, enti per partecipazione (creati) e l'ente per se sussistente (increato). Dio

²²⁵ Questa è la fisico-matematica, che è scienza dei fenomeni fisici.

²²⁶ E questa è la filosofia della natura o cosmologia filosofica, che ha per oggetto l'ente mobile e sensibile.

²²⁷ L'Autore si riferisce all'ente che esiste da sé o per essenza, cioè Dio.

²²⁸ Cioè spirituali.

²²⁹ Si potrebbe forse dire anche la realtà nel suo complesso oppure la totalità del reale. Probabilmente l'Autore fa capo all'espressione tedesca *Weltanschauung*, che si traduce con "visione del mondo", e qui "mondo" lo si potrebbe prendere nel senso usato dall'Autore.

ovviamente mantiene la sua trascendenza riguardo a tutto il creato, pur facendo “parte” del mondo così inteso. Egli, infatti, è un ente concreto *in essendo*, ma universalissimo *in causando*. Non solo, ma è anche l’ente universalissimo quanto alla ragione dell’ente, che in esso non è partecipata secondo la misura dell’essenza, ma che è realmente identica con la sua essenza.

E’ la stessa ragione infinita ed universalissima dell’ente, che in Dio sussiste di per sé nell’identità individuale e numerica (e quindi concretissima) del supposito. Dio è quindi un ente tra gli altri, ma in modo che Egli da solo esaurisce da sé tutta l’entità che gli altri enti realizzano solo per partecipazione e per dipendenza causale (creazione) dalla Causa Prima.

La creazione perciò non accresce la ragione di ente, che è realmente esistente nella sua infinita attualità ed attuale infinità soltanto in Dio, ma accresce il numero degli enti singoli numericamente distinti (*non plus entis, sed plura entia*). Dio “fa parte” del mondo inteso come l’insieme di tutti gli enti individui reali numericamente distinti (suppositi ad ogni livello di sussistenza); non fa però parte dell’ente, ma è la sua ragione di ente²³⁰. Dio è quindi parte del tutto solo in quanto è allo stesso tempo il tutto delle parti (causa universale di tutti gli enti particolari esistenti per partecipazione dell’essere)²³¹.

b. L’unità del mondo.

- **L’unità dell’ente increato e dell’ente creato** (l’unità del mondo nella terza accezione) è data dall’unità metafisica dell’ente in quanto è ente.

La ragione dell’ente infatti è universalissima e pervade tutti gli enti reali, sia l’ente di per sé sussistente che gli enti sussistenti per partecipazione. La ragione universale dell’ente si realizza infatti comunemente, intrinsecamente ed analogicamente (secondo l’analogia di proporzionalità propria) in tutti gli enti: in Dio di per sé, negli enti creati per partecipazione e per dipendenza causale dalla Causa Prima (la partecipazione infatti richiama la causalità; infatti l’essenza partecipa dell’essere non ha in sé la ragione del suo essere, ma in un altro, così che il suo essere reale partecipato le deriva da una causa efficiente estrinseca, che è l’essere di per sé sussistente).

La *ratio entis* fonda l’unità dell’ente increato e dell’ente creato ed è proprio all’interno della *ratio entis* che avviene la differenziazione tra l’ente da sé²³² e l’ente da altro, che distingue quasi *ratione generis* il Creatore dalle creature. Tale differenziazione però, pur essendo intrinseca alla ragione dell’ente eminentemente (per sé) realizzata nel supposito divino, è però estrinseca quanto alla concretezza dei suppositi individuali concreti²³³.

²³⁰ Come dire che Dio è la sua essenza.

²³¹ Il panteismo prende a pretesto il fatto che il “mondo” non aggiunge nulla a Dio per identificare il mondo con Dio. Invece qui l’Autore, con sottile ma importante distinzione, per ricordarci che il mondo è distinto da Dio, riconosce che certamente in Dio c’è la ragione di tutto l’ente e di ogni ente, ma che tuttavia la creazione del mondo, da parte di Dio, se non comporta *più ente*, però comporta *più enti*. In questo senso l’Autore usa l’espressione un po’ audace, che Dio è “parte” del mondo, ma con le spiegazioni che egli adduce, resta chiaro che comunque Dio, come dice la stessa Sacra Scrittura, “è tutto”, non nel senso panteistico che sia tutte le cose, ma nel senso perfettivo, che in Lui virtualmente esistono tutte le perfezioni.

²³² In linguaggio scolastico: *aseitas*, che è prerogativa puramente divina.

²³³ E in tal modo si evita il panteismo, che potrebbe forse essere insinuato forse dalla affermazione precedente che sostiene che Dio e il creato si trovano entrambi nella ragione di ente (*ratio entis*).

In altre parole: le creature, quanto alla loro entità in astratto (misura dell'essenza finita) sono in Dio (come partecipazioni esterne della sua stessa essenza); ma quanto alla loro sussistenza in concreto (l'esistenza finita come partecipazione finita dell'atto di essere per se infinito) sono invece fuori di Dio (come suppositi esteriormente causati da Dio per partecipazione della loro essenza finita all'atto di essere). La ragione di ente (ente comune) è però realizzata intrinsecamente e realmente sia nell'ente di per sè²³⁴ che negli enti per partecipazione.

117-229

- **L'unità dell'ente finito (del creato)**, ossia l'unità del mondo nella seconda accezione, l'unità degli enti creati sia materiali che immateriali, è data dalla ragione di ente partecipato (essenza distinta dall'essere di cui è partecipazione), che è comune a tutte le creature ed è costitutiva formalmente dell'ente creato (essere da altro). Nella ragione di forma essenziale partecipe dell'essere comunicano sia gli enti materiali che quelli immateriali creati. La ragione dell'essenza distinta dall'essere unisce il creato materiale ed immateriale.

Il materiale e l'immateriale in genere comunicano perciò nella ragione metafisica dell'ente in quanto è ente.

Il materiale e l'immateriale creato in particolare comunicano invece nella ragione dell'essenza distinta dall'essere (ente da altro, ente per partecipazione) e quindi hanno in comune:

- **intrinsecamente:**
 - la ragione di ente in quanto è ente e
 - la ragione di ente per partecipazione,
- **estrinsecamente** la dipendenza causale (essere creato) da Dio Causa Prima del loro essere partecipato.

Da ciò risulta l'unità del mondo fisico (corporeo) e psichico (conoscitivo e spirituale):

- sia **oggettivamente** in quanto ogni conoscenza è aperta all'oggetto:
 - la conoscenza sensibile a tutti i sensibili (a tutti i corpi) e
 - la conoscenza intellettuale alla stessa *ratio entis* e quindi per mezzo di essa ad ogni ente particolare compreso l'ente materiale;
- sia **soggettivamente** in quanto il fisico in senso stretto (cioè il materiale, il corporeo) e lo psichico (cioè il conoscitivo, l'intellettuale) sono entrambi racchiusi sia nella ragione di ente in quanto è ente che in quella di ente per partecipazione, che è comune a tutte le creature e quindi nella dipendenza causale da un solo Creatore e ciò sia in linea di causalità efficiente e finale (essere reale partecipato), che in linea di causalità formale estrinseca (essenza finita che è espressione esterna partecipata dell'essenza infinita di Dio).

In altre parole, il mondo fisico in senso stretto (improprio), cioè il mondo corporeo (prima accezione del termine "mondo") e il mondo psichico a tutti i livelli di psichismo sono uniti nel mondo fisico creato nel senso più largo (e proprio), cioè nella ragione di ente

²³⁴ L'aseitas.

per partecipazione, nella ragione di essenza esistente per una partecipazione dell'essere causata in essa estrinsecamente.

118-230

L'ipotesi di C.G.Jung di "unus mundus" (unità del corporeo e dello psichico) va riconosciuta con le dovute correzioni (nello psichismo umano l'organo corporeo è disposizione e al massimo concausa nella conoscenza, ma non è il costitutivo e la causa principale di essa in quanto ogni conoscenza, anche quella sensibile, è immateriale almeno radicalmente) e ampliata al di là dello psichismo umano legato strumentalmente all'organo corporeo ed ogni tipo di psichismo (anche angelico), che è unito col mondo corporeo sia oggettivamente che soprattutto soggettivamente nella ragione di ente creato.

Occorre però notare che tra il soggetto conoscente (psichico) e l'oggetto conosciuto (fisico) non c'è mera sincronia di processi, ma vera dipendenza causale del soggetto dall'oggetto in linea di causalità formale specificante (ad es. i fenomeni telepatici non sono dovuti alla sincronia della percezione psichica e dell'evento fisico, ma alla vera percezione psichica dell'evento fisico oggettivo al di là però delle condizioni di conoscenza dell'anima nello stato di unione - è quindi conoscenza in qualche maniera preternaturale o per illuminazione da un intelletto superiore: divino, angelico o per raggiungimento eccezionale di uno stato non dissimile da quello dell'anima separata - cf. la "morte mistica" di PLOTINO).

Le sostanze separate (angeli) fanno parte del mondo creato, anche se sono al di là e al di sopra del mondo corporeo, cioè del mondo strettamente detto. Sono distinti *ratione generis* dalle creature corporee eppure sono uniti con loro *ratione entis* in genere e *ratione entis per participationem* in particolare. Data la loro separazione entitativa formale dal mondo corporeo, ne segue che ne sono separati anche operativamente per sé, anche se per accidens, data la loro natura spirituale e dato il dominio dello spirito sul corpo (che ne è quasi uno strumento), essi possono influire sul mondo dei corpi e servirsi di corpi anche nell'impressionare oggettivamente la conoscenza sensibile degli uomini (ad es. appearing in un corpo, ecc.).

2. La causalità formale estrinseca (l'ordine formale del mondo) e la causalità efficiente.

La causalità intrinseca di ogni ente è data dalla sua materia (causa materiale, disposizione della materia o del soggetto) e dalla sua forma (causa formale intrinseca), che costituiscono l'ente quanto al suo stesso essere e sono in relazione trascendentale tra di loro (dipendenza della materia dalla forma). **La causalità materiale** è costituita dalla materia, che ha negli enti materiali il ruolo di soggetto (materia prima riguardo all'ente materiale sostanziale, materia seconda riguardo all'ente materiale accidentale).

La causalità materiale si estende analogicamente ad ogni soggetto e alle sue disposizioni (causa quasi materiale dispositiva) riguardo alla forma, dalla quale si distingue secondo una distinzione reale modale²³⁵. Negli enti materiali anche lo stesso costitutivo del soggetto che è la

²³⁵ Si tratta di una distinzione tra due modi d'essere della medesima sostanza. E' una distinzione reale in quanto la forma può essere realmente separata dalla materia, invece la materia possiede sempre una forma.

materia differisce con differenza reale formale²³⁶, mentre negli enti sostanziali immateriali il soggetto si costituisce non per un principio aggiunto alla forma sostanziale e realmente differente da essa, ma per un principio intrinseco alla forma in quanto la forma sussiste in virtù di se stessa, anche se la terminazione supposizionale aggiunge ad essa una modalità nuova e distinta.

119-231

La causalità formale intrinseca è data dalla stessa forma sostanziale della cosa che è costitutiva dell'essenza come la sua parte formale (o, se si tratta dell'ente accidentale, dalla forma accidentale che costituisce "l'essenza dell'accidente"). L'essenza di una sostanza è composta fisicamente dalla materia e dalla forma sostanziale e metafisicamente-logicamente dal genere, dalla specie e dalle differenze individuanti. L'essenza individuale è ontologicamente costituita dall'essenza specifica (parte formale) e dalle differenze individuanti che la restringono e la determinano numericamente, ma ne sono determinate formalmente. La forma sostanziale è la parte formale della costituzione dell'essenza individuale per composizione fisica; l'essenza specifica è la parte formale della costituzione dell'essenza individuale per composizione ontologica formale (individuazione), non ontologica entitativa che avviene per mezzo del legame tra essenza ed essere, composizione in cui all'essenza specifica vengono aggiunte le caratteristiche individuanti.

La forma sostanziale è separata dalla materia che la individua; invece l'essenza specifica è astratta (formalmente, non totalmente) dalla materia che la individua²³⁷. La forma sostanziale fa parte dell'essenza sia specifica che individuale e ne è la parte formale fisicamente costitutiva.

La causalità estrinseca è data dall'agente (causa efficiente) e dal fine (causa finale), che sono tra di loro in relazione predicamentale, secondo la quale l'agente dipende dall'azione teleologica del fine e costituiscono l'ente non già quanto all'essere, bensì quanto all'agire. Il fondamento della relazione tra l'agente e il fine è nell'azione e nella passione. Il fine dell'agente è identico a quello del paziente, in quanto il paziente intende ricevere proprio quella forma che l'agente intende imprimergli.

La causalità efficiente è dunque costituita dalla forma (essenza o natura) dell'ente in quanto è principio dell'azione predicamentale o trascendentale. Per agire realmente in linea di causalità efficiente è necessario che l'essenza dell'agente sia reale, ossia che esista, che abbia l'essere. L'agire infatti segue l'essere determinato dall'essenza, così che sia nell'azione che nell'effetto (*in fieri et in facto esse*) appare la somiglianza univoca o almeno analogica con la natura dell'agente, anche se l'azione si aggiunge all'agente come un'entità accidentale nuova irriducibile alla sua essenza sia rispettivamente nella prima specie della qualità (disposizione), se si tratta di un'azione immanente, sia nel predicamento dell'azione se si tratta di un'operazione transitiva.

²³⁶ La materia si distingue essenzialmente dalla forma.

²³⁷ La forma sostanziale può sussistere separatamente dalla materia, come nel caso dell'anima umana; viceversa la distinzione tra specie ed individuo è operata dall'intelletto, il quale non afferma una separazione reale, come nel caso precedente, ma nell'ambito del pensiero astrae l'universale dall'individuale. Se astrae la forma abbiamo un'astrazione formale; se astrae l'essenza specifica dall'individuo abbiamo un'astrazione totale. Per esempio, riguardo allo studio dell'uomo, nel primo caso si ottiene la psicologia, nel secondo caso l'antropologia.

La causalità finale è costituita dalla bontà intrinseca dell'ente determinata dalla sua essenza e presente nell'intenzione sia conoscitiva che volitiva (intenzione *sensu stricto*) dell'agente. Il fine può esercitare il suo influsso causale nella sola intenzione prima che sia realizzato nell'esecuzione. Il fine eseguito (fine-effetto) non è la causa finale né fa parte di essa come condizione necessaria (al modo in cui è condizione la preconsenza del fine), ma è solamente effetto.

L'agente è tutta l'essenza di una determinata realtà, così anche **il fine** è la realtà nella sua bontà intrinseca assoluta (cioè secondo tutta la sua essenza), mentre **la forma intrinseca e la materia** (o la disposizione del soggetto) sono le parti metafisiche costitutive dell'essenza (è questa la ragione per cui tra materia e forma si dà una relazione trascendentale, mentre tra l'agente ed il fine c'è solo quella predicamentale)²³⁸.

Le cause sono cause²³⁹ **reciprocamente**, così che la materia è determinata dalla forma proveniente dall'agente (di forma simile), determinato a sua volta dal fine (introduzione della forma nel soggetto a modo di passione costitutiva dell'effetto). Come si vede, il centro di ogni tipo di causalità è la forma, costitutiva dell'essenza insieme con la materia, essenza che a sua volta deriva dall'agente dotato di una forma o essenza specificamente (non numericamente) identica.

La forma di ogni ente, che è la parte formale della sua essenza, è inserita in un ordine più ampio di forme subordinate tra di loro secondo gradi diversi di perfezione formale. Ora, la forma superiore ha delle proprietà fisicamente, formalmente o virtualmente partecipate nella forma inferiore (ad esempio, la discorsività dell'intelletto umano è partecipazione virtuale all'intuitività dell'intelletto superiore). In tal modo la forma inferiore imita la forma superiore (che le è ovviamente estrinseca), come l'esemplato imita l'esemplare. **La forma superiore in quanto è imitata da quella inferiore è la sua causa esemplare (formale estrinseca).**

La forma superiore ha anche una misura superiore di bontà intrinseca in assoluto e così è per la forma inferiore anche **causa finale**, ma siccome la perfezione superiore è propria alla forma superiore e solo le sue partecipazioni diminuite e adattate alla forma inferiore, possono essere le perfezioni vere e proprie della forma inferiore. Ad esempio, è perfezione per l'uomo arrivare ad una conoscenza intuitiva a modo umano, non a modo angelico, anche se assolutamente parlando il modo angelico è migliore; non lo è però in relazione all'uomo.

Si tratterà quindi di **causalità finale estrinseca od oggettiva**, che oggettivamente è fine per la forma inferiore (soggetto), ma è fine-causa (fine intrinseco all'intenzione del soggetto) solo nelle sue partecipazioni adattate alla misura del soggetto e non in assoluto (imitare l'angelo può essere per l'uomo un fine solo se adatta le perfezioni angeliche alla misura e alle condizioni della natura umana)²⁴⁰.

²³⁸ Infatti materia e forma costituiscono l'ente sostanziale, per cui siamo nel campo del trascendentale, che riguarda l'ente. Invece la categoria dell'azione non è una proprietà trascendentale dell'ente, ma è solo una sua divisione che si oppone alla categoria della passione. Ora, appunto, in questo caso trattandosi di una divisione dell'ente abbiamo una distinzione solamente predicamentale.

²³⁹ Si causano.

²⁴⁰ La misura umana comporta l'essere maschio o femmina; per cui, indubbiamente l'uomo deve elevare la sua spiritualità imitando quella angelica, ma sempre secondo la duplice natura della mascolinità e della femminilità. Per questo, come soprattutto oggi appare evidente, esiste una differenza tra la spiritualità maschile e quella femminile.

Ora la causalità formale e finale estrinseca non è indifferente nei riguardi della causalità efficiente. Essa stessa è effetto della causalità efficiente nella creazione. Si tratta infatti dell'ordine delle forme e delle essenze disposto, voluto e creato da Dio. Dio infatti agisce per un fine non come se dipendesse da un fine esterno, ma perché la sua stessa azione è principio primo e fine ultimo di tutti gli effetti dei quali uno è voluto per un altro e quindi subordinato ad esso secondo il decreto divino che non vuole una cosa per un'altra, ma vuole che una cosa sia per un'altra.

La causalità efficiente degli agenti creati (cause seconde) ad ogni livello formale avviene poi nel contesto di questo preciso ordine formale globale (causalità esemplare e finale oggettiva), così che, siccome le parti sono per il tutto, ogni moto particolare delle creature dev'essere visto come una parte del mondo alla cui totalità esso è ordinato e siccome l'inferiore è per il superiore (ad esempio, l'esistente per il vivente e il vivente per il conoscente), ne segue che ogni moto corporeo è ordinato non solo all'insieme del mondo, ma anche all'imitazione per partecipazione della perfezione formale immediatamente superiore. Infatti, nei generi immediatamente subordinati arrivano quasi a contatto le specie infime del genere superiore e le specie supreme del genere inferiore.

Non per questo però ogni mozione efficiente con cui Dio muove i corpi passa attraverso gli angeli, anche se riguarda sempre i corpi in quanto precisamente formalmente subordinati al mondo spirituale. In altre parole, non tutte le essenze subordinate secondo causalità esemplare (finale oggettiva) sono subordinate anche secondo la causalità efficiente, anche se tale subordinazione di per sé può avere luogo sia accidentalmente-eccezionalmente (ad esempio, quando un angelo muove un corpo e per mezzo suo muove altri corpi), sia semplicemente-ordinariamente (ad esempio, quando l'anima per mezzo delle sue facoltà muove il corpo umano ed il corpo umano muove altri corpi ancora). Vi sono perciò nel mondo delle catene di causalità efficiente analogica di per sé subordinate o totalmente come cause complete (ad esempio, un sistema di moto corporeo superiore che muove i suoi inferiori nello stesso genere del moto) o come cause parziali (concause) (ad esempio, la generazione dei viventi può avvenire solo in un determinato sistema di moto locale dei corpi celesti, ma il moto locale può essere solo condizione e concausa, mai una causa adeguata dei viventi).

IX. L'intelletto divino.

ARISTOTELE

La supposizione iniziale.

L'intelletto sembra essere il più divino tra tutti i fenomeni e quindi è convenientissimo a Dio.

La difficoltà (aporia) a proposito del modo in cui il conoscere spetta a Dio.

1. Se non conosce assomiglia ad un dormiente, il che implica imperfezione.
2. Se conosce, la sua sostanza è in potenza all'atto di conoscere, il che implica ancora imperfezione (Dio sarebbe perfezionato per qualcosa di aggiunto alla sua sostanza a modo di un accidente)²⁴¹.
3. Se conosce in modo tale che la sua sostanza sia lo stesso conoscere, rimane sempre la questione dell'oggetto della sua conoscenza:
 - a. se è Dio stesso o un altro,
 - b. se è sempre lo stesso o no (e allora ci si chiede se tale oggetto sia degno di Dio).

Soluzione 1

L'oggetto del conoscere di Dio è divino e il conoscere divino è senza mutazioni (sempre in atto), in quanto ogni cambiamento è già un moto ed in Dio ogni cambiamento equivale ad un peggioramento.

Inconvenienti del contrario.

Se la conoscenza divina fosse in potenza e non sempre in atto secondo:

- il pensare continuamente sarebbe laborioso (faticoso),
- l'oggetto (che specifica e attua il conoscere) sarebbe più nobile della facoltà conoscitiva (e la facoltà conoscitiva ed il conoscere possono riguardare anche un oggetto indegno).

Soluzione 2

Dio per conoscere la cosa migliore (in assoluto) deve necessariamente conoscere se stesso.

Dato poi che la sua stessa sostanza è il suo pensiero, ne segue che il pensiero di Dio è un pensiero del pensiero (*e noesis noeseos noesis*).

La difficoltà di questa soluzione.

Gli atti conoscitivi sono solo accessoriamente (secondariamente) conoscitivi di se stessi.

Soluzione 3

In Dio s'identifica l'atto del conoscere con l'oggetto conosciuto.

Sconvenienza del contrario.

Se in Dio l'atto del conoscere fosse distinto dal suo oggetto, non si saprebbe quale dei due (atto o oggetto) costituisca la perfezione del conoscere che è la stessa sostanza di Dio.

Prova della 3^a soluzione.

Nelle cose immateriali s'identifica il conoscere con il conosciuto e quindi anche in Dio che è immateriale.

La difficoltà (aporia) riguardante l'oggetto del conoscere divino quanto alla sua semplicità:

- a. **Se l'oggetto è composto in sè**, allora cambia nelle parti del tutto. L'immateriale invece è indiviso.
- b. **Se l'oggetto è diviso in parti nel tempo**, allora l'intelletto divino non avrebbe il

²⁴¹ Se in Dio ci fosse distinzione tra sostanza ed intelletto, si potrebbe pensare che in Lui l'intelletto fosse solo potenziale, il che però non può convenire alla divinità.

suo bene in questa o quest'altra parte, ma nel tutto migliore che è un'altra realtà.

Conclusione.

Tale è quindi la conoscenza divina per tutta l'eternità.

S. TOMMASO

I. Viene assegnata la ragione del dubbio circa l'intelletto della prima sostanza.

L'intelletto che conosce e desidera il primo motore ha qualcosa di più alto di sé (a cui è ordinato). Se ciò valesse anche per l'intelletto divino, esso non sarebbe supremo ed ultimo.

II. Muove e determina il dubbio manifestando le difficoltà.

1) Muove il dubbio.

a. Muove le questioni principalmente intese.

Questione 1 - Come si rapporta l'intelletto del primo motore al suo conoscere intellettuale.

Rapporti possibili:

- il conoscere in Dio è solo in potenza o in abito;
- il conoscere in Dio è in atto;
- il conoscere in Dio è identico con Dio stesso.

Risposta:

- il conoscere in Dio non è in potenza perchè la perfezione del conoscere è nel suo atto (la potenza è come il sonno che è quasi una "vita dimezzata");
- il conoscere in Dio non è un atto differente dal soggetto, perchè così la "sostanza" divina sarebbe in potenza al conoscere come il perfettibile è in potenza alla perfezione;
- **rimane** quindi che il conoscere è in Dio la stessa sua "sostanza".

Questione 2 - Che cosa conosce Dio.

- se stesso o qualcos'altro?
- se qualcos'altro o sempre la stessa cosa o talvolta una cosa e talvolta un'altra.

b. Si pone una questione, la cui soluzione giova alla determinazione delle premesse.

La questione è se importa per l'intelletto la perfezione dell'oggetto.

Risposta:

E' molto importante la dignità dell'oggetto ed il segno è che è assurdo occupare la mente di cose indegne. L'oggetto specifica l'azione e quanto è più nobile, tanto più nobile e perfetta è anche l'operazione.

124-236

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

2) Si premettono alcune cose necessarie per la soluzione delle questioni principali.

- a. (Deriva dalla soluzione della questione intervenuta). Il primo intelletto, essendo nobilissimo, deve avere per oggetto qualcosa di divino.
- b. Si risolve la seconda parte della seconda questione: Dio non cambia da una conoscenza in un'altra perché, siccome conosce l'oggetto più perfetto tra tutti, ogni cambiamento di pensiero equivarrebbe ad un peggioramento.

Inoltre cambiando, Dio compirebbe un moto, il che è in contrasto con la sua immutabilità.

3) Risolve le questioni poste in precedenza.

- a. **Si manifesta la verità della prima questione.** Se la sostanza del primo ente non è il suo stesso conoscere, segue con probabilità che la continuità del conoscere le sarà laboriosa²⁴². La potenza è aperta all'opposto e perciò la sostanza divina sarebbe in potenza a non conoscere e non avrebbe da sé la continuità della sua conoscenza. Per non essere come dormiente dovrebbe ricevere la continuità della sua azione dall'altro e così sarebbe dipendente da esso (e questo inconveniente seguirebbe con necessità, ma è manifesto; e perciò Aristotele si accontenta dell'inconveniente che segue con probabilità).

- b. **Viene risolta la seconda questione.**

- 1. Si determina la verità.** Se il primo non conosce se stesso, ma qualcos'altro, ne segue che qualcos'altro è più degno del primo.

La prova.

La conoscenza intellettiva in atto non è l'ottimo, perché si può conoscere anche qualcosa di indegno, il che si deve fuggire. La dignità del conoscere deriva perciò da quella dell'oggetto intelligibile. Perciò è più degno il conosciuto del conoscere.

Il primo è il suo stesso conoscere e quindi se conosce un altro, quell'altro sarà più degno di lui.

Siccome il primo è perfettissimo, è necessario che conosca se stesso per identità dell'intelletto e dell'oggetto intellettivamente conosciuto. Null'altro può essere conosciuto da Dio come perfezione del Suo Intelletto. Non per questo Dio ignora le altre cose, perché conoscendo se stesso conosce tutte le cose:

Ma	Quanto più si conosce perfettamente un principio, tanto più perfettamente si conoscono i suoi effetti (i principii sono virtualmente contenuti nel loro principio).
Mi	Ora, Dio conosce perfettissimamente se stesso come quel principio dal quale sono usciti il cielo e tutte le cose.
Co	Perciò Dio conoscendo se stesso conosce tutte le cose.

²⁴² Se il soggetto è distinto dal suo conoscere, il conoscere dovrà comportare un certo svolgimento o processo, in quanto il soggetto dovrà procedere verso l'atto stesso del conoscere, che non esiste sin dall'inizio.

L'imperfezione di una cosa non deroga alla perfezione del conoscere divino. La conoscenza di cose vili si deve fuggire perché il soffermarvisi distrae la mente da cose più degne, ma se nella cosa degna si conosce qualcosa di meno degno, ciò non toglie la dignità della conoscenza nella cosa più degna.

125-237 e 126-238

2. Si obietta contro la verità determinata.

1^a obiezione.

L'intelligenza del primo è l'intelligenza di se stessa, cioè l'intelligenza dell'intelligenza. Ora la riflessione è secondaria ed accessoria negli atti di conoscenza. Così l'intelligenza del primo non sarebbe primordiale.

2^a obiezione.

Il conoscere si distingue dal conosciuto (almeno secondo la ragione). Se il primo è il suo conoscere ed è il suo conosciuto ottimo, rimane il dubbio da dove gli derivi la sua perfezione, se dal conoscere o dall'essere conosciuto.

3. Si risolvono le obiezioni.

In alcune discipline la cosa conosciuta è identica con la scienza:

- **nelle scienze fattive** (poietiche) la cosa presa senza la materia è la stessa scienza (per esempio, la casa intenzionale nella mente dell'architetto è la stessa arte di edificarla). L'arte è quindi la stessa sostanza ed essenza (*quod quid erat esse, to ti en einai*) della cosa fatta.
- **nelle scienze speculative** la ragione definitoria (*logos*) della cosa è la stessa cosa saputa ed è la stessa scienza ed intelligenza²⁴³. L'intelletto è conoscente per il possesso della ragione della cosa.

In genere nelle cose prive di materia l'intelletto in atto e l'oggetto conosciuto in atto sono identici e così massimamente in Dio che è massimamente immateriale.

Una è l'intelligenza dell'intelletto conoscente e dell'oggetto intelligibile intellettivamente conosciuto.

c. Muove un terzo dubbio.

Una cosa è conosciuta in due modi:

- a modo di semplice intelletto (conoscere ciò che una cosa è);
- a modo del composto (*enuntiatio*, proposizione).

Resta a determinare in quale di questi due modi Dio conosce se stesso.

Soluzione.

²⁴³ Della cosa.

Il modo di conoscere divino non è composto, ma semplice.

Prove.

1. In ogni composto si possono conoscere separatamente le parti e così si può cambiare passando da una conoscenza all'altra, il che non conviene all'Intelletto divino.
2. Ogni ente immateriale è semplice ed indivisibile e quindi il primo sommamente immateriale è sommamente semplice.

Esempio dell'intelletto umano:

- **per somiglianza:** l'intelletto umano è immateriale e come tale indivisibile,
 - **per dissomiglianza** (modo più perfetto di quello della somiglianza): l'intelletto umano conosce i composti partendo dai sensibili materiali, il che non conviene al Primo Intelletto.
3. L'intelletto dei composti non sempre ha la sua perfezione, ma in alcuni momenti nel tempo. La perfezione non è nella parte, ma nel tutto (il vero è nel complesso), ma i semplici precedono secondo l'ordine di generazione e di tempo.
L'intelletto divino è invece eternamente identico a se stesso, cioè appunto semplice.

127-239

L'INTELLETTUALITÀ DIVINA.

I. L'intellettualità divina come costitutivo formale della natura divina.

La natura è la stessa essenza di una cosa in quanto è principio di operazione.

Il costitutivo formale è ciò per cui una cosa:

- è primariamente ciò che è in se stessa,
- si distingue primariamente da tutte le altre,
- ha tutte le altre proprietà della sua essenza fisica.

In tal modo **il costitutivo formale della natura divina** sarà:

- ciò che primariamente costituisce l'essenza divina principio di operazione (per reale identità tra l'atto e il suo oggetto),
- ciò che primariamente distingue la natura divina da tutte le altre nature (cioè da tutti gli altri principi essenziali operativi),
- ciò che costituisce la prima proprietà operativa della natura divina, da cui tutte le altre operazioni dipendono.

L'intellettualità sussistente (per identità di soggetto, atto e oggetto) è:

a) Ciò che primariamente costituisce l'essenza divina principio di operazione.

In genere ciò che primariamente costituisce la natura principio di operazione è la sua prima facoltà operativa considerata non come accidente aggiunto al soggetto, ma come proprietà

dell'essenza che fa parte dell'essenza stessa (accidente predicabile proprio, non accidente predicamentale). Così la razionalità è metafisicamente costitutiva (a titolo di principio parziale) dell'essenza (natura) umana non come accidente aggiunto al soggetto (alla persona umana), bensì come proprietà dell'essenza inseparabile da essa (accidente predicabile proprio), che da un lato come proprietà essenziale fa parte dell'essenza fisica, dall'altro come costitutivo formale è l'essenza stessa (o almeno è una parte metafisica della medesima).

In Dio però non c'è facoltà operativa in atto primo, perché ciò implicherebbe potenzialità e di conseguenza in Dio ciò che primariamente lo costituisce principio di operazione è la sua stessa operazione in atto secondo, prima tra tutte le operazioni secondo l'ordine di per sé di ragione (in Dio non c'è ordine reale, perché non c'è distinzione reale di parti ordinabili, bensì solo una distinzione di ragione ragionata con fondamento imperfetto nella realtà²⁴⁴).

Ora, in Dio l'operazione assolutamente prima secondo l'ordine di ragione di per sé è l'intelletto in atto secondo realmente identico con la stessa essenza (atto puro di essere) di Dio. Non è solo l'intelletto in atto secondo, ma l'intelletto che è atto puro, perché, se vi fosse reale distinzione tra l'atto dell'intelletto e il soggetto (essenza individuale sussistente), il costitutivo della natura non sarebbe l'intelletto in atto, ma la facoltà intellettiva che naturalmente precede l'atto, anche se è ordinata ad esso (predicamentalmente quanto all'essere, trascendentalmente quanto all'agire)²⁴⁵ come il costitutivo della natura umana non è l'atto del raziocinio, ma la facoltà raziocinativa come proprietà essenziale. E' quindi l'intelletto sussistente in atto secondo che costituisce l'essenza divina primariamente come principio di operazione e quindi come natura.

128-240

b) Ciò che primariamente distingue la natura divina da tutte le altre.

Infatti, in genere la natura di una cosa si distingue da ogni altra primariamente per mezzo di quella proprietà operativa prima che le è propria (come principio *quo*, in virtù del quale essa è ciò che è). In tal modo la razionalità strettamente detta distingue l'uomo da ogni altra natura. Ora, in Dio l'intelletto sussistente in atto secondo è la proprietà operativa prima (in quanto l'intelletto precede secondo l'ordine naturale di ragione tutte le altre operazioni) ed è quel principio *quo* per mezzo del quale l'agire divino è divino (in quanto è sussistente, il che compete solo all'agire di Dio a differenza dell'agire creaturale).

c) Ciò che costituisce la prima proprietà operativa della natura divina, dalla quale dipendono tutte le altre operazioni che integrano la natura fisica di Dio. Infatti, in Dio tutte le perfezioni operative trovano una realizzazione formale eminente e quindi realizzano al sommo grado di perfezione ciò che è proprio della loro ragione, in quanto sono perfezioni semplici. Ora, essere il primo nell'ordine operativo spetta all'intelletto in virtù della sua ragione specifica e addirittura generica (ogni conoscenza in genere precede l'appetito e l'operazione), in quanto è una perfezione semplice.

²⁴⁴ Perché in Dio non ci sono distinzioni reali. Tuttavia c'è motivo di operare delle distinzioni in Dio per analogia al nostro spirito, dato che noi siamo creati a sua immagine e somiglianza. Per questo si può parlare di un fondamento reale, ma non in riferimento a Lui, bensì a noi. Per questo si tratta di un fondamento imperfetto.

²⁴⁵ In quanto l'intendere è un atto predicamentale, mentre l'agire è una proprietà trascendentale, in quanto riferita al trascendentale del bene.

Per conseguenza spetta all'Intelletto sussistente di Dio formalmente eminentemente il fatto di essere la proprietà operativa assolutamente prima tra tutte le proprietà operative di Dio. Dall'intelletto sussistente di Dio risulta infatti la scienza di semplice intelligenza e la scienza di visione, la volontà e la potenza (intelletto pratico). In altre parole: in Dio tutto l'ordine operativo dipende dall'intelletto sussistente in atto secondo come dal suo principio e fondamento.

CONCLUSIONE

Dato che l'Intelletto sussistente è in Dio ciò che primariamente costituisce la sua natura, la distingue da tutte le altre e fonda tutte le proprietà che la integrano fisicamente, ne segue che l'Intelletto sussistente è il vero costitutivo formale della natura metafisica di Dio.

La natura e l'essenza.

Nelle creature si distinguono realmente l'essenza sussistente in sé (sostanza) e l'operazione (accidente sussistente nella sostanza). Non si distinguono però, nemmeno nell'ambito dell'ente creato, l'essenza e la natura, in quanto la natura è la stessa essenza come principio di operazione (al massimo la loro distinzione sarà di ragione ragionata con fondamento perfetto nella realtà²⁴⁶). Tanto meno si potrà distinguere tra la natura e l'essenza divina - qui la distinzione sarà addirittura di ragione ragionante con fondamento estrinseco (e per giunta imperfetto e remoto, perché se sono perfettamente, realmente, distinte l'essenza e l'operazione nelle cose diverse da Dio, non lo sono però l'essenza e la natura).

129-241

In Dio infatti l'agire è il suo stesso essere e l'uno e l'altro costituiscono la sua essenza o natura. L'essenza o natura divina è perciò metafisicamente costituita dall'essere sussistente che coincide formalmente con l'intelletto sussistente in atto secondo.

Il costitutivo entitativo ed operativo sono perciò realmente identici (e non potrebbe essere diversamente, dato che in tutte le cose l'essenza coincide realmente con la natura, il che esige la reale identità del loro costitutivo formale). In Dio ciò significa che l'Essere sussistente è formalmente identico all'Intelletto attuale sussistente senza alcuna distinzione fondata nella realtà divina stessa (e nemmeno in un'altra realtà, perché la sussistenza assoluta sia dell'Essere che dell'Intelletto si verifica soltanto in Dio).

In Dio l'agire non segue l'essere, ma è l'essere, così che il primo costitutivo in linea entitativa (Essere sussistente) coincide con il primo costitutivo in linea operativa (Intelletto attuale sussistente), né c'è (almeno in Dio stesso) alcun fondamento intrinseco per costituire una distinzione virtuale intrinseca.

Tale identità formale è fondata:

²⁴⁶ Il fondamento reale perfetto è dato dal fatto che mentre nell'essenza noi non pensiamo l'azione, che pure è reale, nella natura invece la pensiamo. Quindi abbiamo un riferimento reale per distinguere essenza e natura, anche se questa è una distinzione di ragione.

- a) **Sull'immaterialità dell'essenza divina.** La presenza immateriale di una realtà a se stessa coincide realmente con l'atto secondo dell'intelletto, così che in Dio la conoscenza intellettuale è in un modo eminente la sua stessa vita ed il suo stesso essere.
- b) **Sulla sussistenza (attualità pura) dell'essenza divina** realmente identica con il suo atto di Essere. In tal modo non si verifica solo ciò che vale per tutti i viventi di sola vita intellettuale e cioè che il loro essere è il loro conoscere intellettuale, ma che la stessa infinita attualità dell'essere in Dio è un atto sussistente di Intelletto²⁴⁷. Infatti, nelle creature si dice che il loro grado di perfezione è il loro essere (ad es. "viventibus vita est esse") pensando all'essere partecipato nell'essenza, ossia all'esistenza nel suo esercizio reale *in rerum natura*. Inoltre il grado superiore di perfezione non assorbe in sé i gradi inferiori, ma determina solo la loro ultima modalità perfetta, così che ad es. nei viventi la vita differisce realmente dall'esistenza, non però secondo una distinzione reale formale, ma solo secondo una distinzione reale modale (distinzione non tra due realtà separate, ma tra una realtà e il modo che la determina).

Contro l'identità formale tra l'Essere sussistente e l'Intelletto sussistente si obietta che l'intellettualità è il sommo grado tra le perfezioni formali che si aggiungono all'essenza, ma dipendono da essa senza raggiungere l'indipendenza ontologica dell'atto di essere, che è realmente distinto dall'essenza e da qualsiasi altra sua attuazione o forma accidentale, in quanto l'atto di essere è l'atto assolutamente ultimo e la forma di tutte le forme.

130-242

Ebbene l'obiezione trova una facile soluzione nella constatazione che l'essere divino non è l'essere comune che è puro ente di ragione, cioè l'essere astratto dall'essenza, né è l'essere partecipato per limitazione e composizione nell'essenza, ma è l'essere che **coincide** con l'essenza, si costituisce l'essenza²⁴⁸ (e solo così l'essere divino come sussistente può essere soggetto di predicazione logica, altrimenti è una perfezione che può essere solo predicata)²⁴⁹. Questo coincidere dell'essenza con l'essere non lascia spazio per attuazioni accidentali perfettive intermedie²⁵⁰, così che la perfezione formale di Dio (esistenza, vita, intelletto attuale) coincide con l'essenza e con l'essere.

Si potrebbe però obiettare che i gradi perfettivi precedenti²⁵¹ l'intelletto sono primariamente e quindi metafisicamente costitutivi dell'essenza (natura divina). Ma ciò non è possibile²⁵². Infatti in Dio l'esistenza non è partecipazione dell'essere nell'essenza, né l'attualità dell'ente nel suo esercizio *in rerum natura*, ma è lo stesso essere sussistente e così viene a far parte del costitutivo

²⁴⁷ Qui l'Autore determina la differenza tra l'essere angelico e l'essere divino. Nel primo caso abbiamo un intelletto sussistente, mentre nel secondo, cioè in Dio, abbiamo lo stesso essere sussistente. Per cui nel primo caso l'angelo riceve l'essere, mentre nel secondo ha l'essere da sé. Da qui il fatto che Dio è un Intelletto infinito, mentre l'angelo ha l'intelletto che è finito in forza del suo stesso essere finito.

²⁴⁸ Ha l'essenza da sé stesso, non da altro.

²⁴⁹ Nel predicato noi poniamo un'essenza che è partecipata dal soggetto. Invece dobbiamo ricordarci che quando diciamo che Dio è l'essere, questo essere non è l'essere comune o generico, ma è Dio stesso come essere sussistente; cioè non si tratta di un predicato ma di un soggetto.

²⁵⁰ L'essere divino non si aggiunge alla sostanza divina quasi fosse un accidente, perché in Dio non ci sono accidenti. Da qui il fatto che la sostanza o essenza divina coincide col suo stesso essere.

²⁵¹ Cioè l'esistenza e la vita.

²⁵² Cioè in Dio non c'è questa scalarità di esistenza, vita ed intelletto, perché – e siamo sempre nel medesimo principio – in Dio l'intelletto, che è la sua stessa essenza, coincide col suo essere.

formale dell'essenza divina. Riguardo alla vita bisogna dire che essa in Dio si realizza solo come intelletto (così anche nelle sostanze separate l'intelletto è identico alla vita, anche se negli intelletti creati la vita intellettiva differisce dall'esistenza determinandola modalmente) e quindi la vita non precede l'intelletto attuale né lo fonda allo stesso modo in cui ad es. l'intelletto fonda la volontà.

Se per "vita" si intende una perfezione distinta dall'intelletto, allora essa è la radice della perfezione intellettiva, ma così non c'è in Dio se non virtualmente eminentemente; se invece per vita si intende la perfezione vitale ridotta totalmente per semplice identità all'intelletto, allora la vita è in Dio formalmente eminentemente, ma così non precede né fonda l'intelletto attuale sussistente, ma è identica con esso.

II. Le caratteristiche dell'intellettualità divina.

1) L'atto del conoscere rispetto al soggetto.

S. Tommaso fa tre ipotesi rispetto all'atto del conoscere rapportato al suo soggetto.

Il soggetto può essere in potenza (in abito) nei riguardi del suo atto di conoscenza. Ciò si verifica laddove l'oggetto formale proprio non è immediatamente presente al soggetto sul piano conoscitivo (anche se può esserlo fisicamente), ma è necessario che²⁵³ dalla potenza all'essere conosciuto passi all'atto, cioè all'essere conosciuto attualmente²⁵⁴. In tal modo **l'intelletto umano** è in potenza riguardo al suo oggetto formale proprio, che è la quiddità delle cose materiali, in quanto, per conoscere l'essenza dei sensibili, egli deve astrarla dalla materia individuale. Pertanto, anche se l'uomo si trova davanti ad un oggetto sensibile fisicamente presente (e quindi immediatamente conosciuto dai sensi esterni e dal senso comune), egli dovrebbe ancora compiere il processo di astrazione, per spogliare l'oggetto dalle condizioni di materialità individuante (o in ogni caso particolareggiante), per immaterializzarlo e renderlo così intenzionalmente (conoscitivamente) presente al soggetto (potenza intellettiva), la quale così elicitamente immediatamente l'atto intenzionale del conoscere senza che la forma essenziale (specifica) conosciuta informi ed attui fisicamente²⁵⁵ il soggetto trasformandosi in esso, ma al contrario la forma conosciuta è ricevuta nell'intelletto immaterialmente nello stato di separazione e di universalità e quindi di alterità rispetto al soggetto stesso.

131-243

In tal modo l'attuazione conoscitiva non è un passaggio dalla potenza all'atto fisicamente parlando, ma è, in quanto formalmente conoscitiva, l'attuazione intenzionale di un soggetto che fisicamente è già nel suo atto²⁵⁶ (atto nell'atto) per semplice presenza immateriale dell'oggetto al soggetto. Negli enti creati (soggetti conoscitivi di limitata potenza attiva) l'informazione intenzionale (concetto oggettivo, terminativo) è seguita da un'attuazione fisica²⁵⁷ (concetto formale,

²⁵³ Il soggetto.

²⁵⁴ L'Autore presenta l'attuazione dell'intelletto come atto di coscienza, saltando il primo momento, che è proprio della conoscenza della realtà esterna.

²⁵⁵ Ontologicamente.

²⁵⁶ Ossia l'intelletto agente, che è sempre in atto.

²⁵⁷ Psicologica.

specie intelligibile che è un'entità accidentale, qualità o disposizione nuova, aggiunta alla potenza conoscitiva), ma occorre sempre avere ben presente la dipendenza dell'attuazione fisica (azione transeunte, passaggio dalla potenza all'atto) dall'attuazione intenzionale (azione immanente per semplice presenza dell'atto all'atto, cioè dell'oggetto intelligibile in atto all'intelletto intelligente in atto).

La seconda ipotesi è quella del soggetto che è in atto di conoscere, ma così che l'atto è distinto dal soggetto. Da un lato si ha perciò l'atto intenzionale (conoscitivo) immediato senza l'attuazione conoscitiva previa dell'oggetto formale proprio, dall'altro si ha però la reale distinzione tra il soggetto conoscente e l'atto (fisico) del conoscere, che è rispetto ad esso²⁵⁸ un'entità fisica accidentale nuova (un moto che esce dal soggetto e quindi suppone in esso²⁵⁹ l'azione predicamentale e termina in esso per passione predicamentale e che quanto alla sua natura è riduttivamente nella prima specie (disposizione) della qualità). Questo si verifica nella sostanza immateriale creata, che è sempre in atto conoscitivo rispetto alla propria sostanza immaterialmente conosciuta, così che il suo vivere è il conoscere intellettuale (per riduzione univoca e totale), ma il conoscere come atto vitale si distingue dall'essere e dal suo esercizio (esistenza), in quanto negli enti finiti l'attuazione operativa si aggiunge accidentalmente a quella entitativa (essenza partecipe dell'essere, ossia esistenza) nella latitudine²⁶⁰ però dell'atto entitativo partecipato (essere), anche se al di là della sua partecipazione nell'essenza (esistenza).

L'intelletto separato è sempre in atto intenzionale (conoscitivo) rispetto a se stesso (anche se non lo è sempre rispetto alle altre cose conosciute per le specie intelligibili indite²⁶¹), ma ogni suo atto di conoscere (compreso quello fondamentale riguardo alla sua essenza sempre conosciuta perché sempre immaterialmente presente a sé), è anche (secondariamente) un'attuazione fisica del soggetto, un passaggio dalla potenza all'atto, un'operazione (azione) e un moto che si distinguono dall'essenza del soggetto.

132-244

E' per questo che la sostanza spirituale creata, conoscendo se stessa, non conosce primariamente il suo atto di conoscere (anche se lo conosce per riflessione immediata), ma la sua essenza che è distinta dall'atto del conoscere (non intenzionalmente, ma fisicamente).

Si potrà obiettare che allora l'intelletto separato finito agisce sempre compiendo un'operazione fisica²⁶² (in dipendenza da quella intenzionale) sempiterna, il che suppone una potenza attiva illimitata nel soggetto. A questo si deve rispondere che, come la forma essenziale separata è in atto formale sempiterno, anche se non è in atto entitativo eterno (almeno per natura sua, può esserlo invece per partecipazione soprannaturale della natura divina), così è pure in atto operativo accidentale sempiterno (e ha potenza attiva illimitata riguardo alla sua essenza²⁶³), anche se ha bisogno di premozione fisica per passare dalla potenza all'atto (mozione data nell'istante della

²⁵⁸ Il soggetto.

²⁵⁹ Il soggetto.

²⁶⁰ Nell'ampiezza.

²⁶¹ O infuse.

²⁶² Ontologica o spirituale.

²⁶³ Tale potenza consiste nel fatto che essa è capace di infinite determinazioni al suo interno, mentre essa è limitata nei confronti del suo atto d'essere, che essa limita in forza della sua limitatezza.

stessa creazione), continuata nel concorso simultaneo sempiterno in quanto, pur essendo di potenza attiva illimitata riguardo all'essenza della sua operazione intellettuale fondamentale e connaturale, la sostanza spirituale e separata è tuttavia sempre in potenza riguardo al suo atto entitativo, così che da questo lato il suo agire deve essere continuamente causato dalla Causa Prima *sub ratione entis*.

La terza ipotesi invece si verifica in Dio e consiste nella presenza dell'oggetto nel soggetto per identità non solo conoscitiva (come l'essenza immateriale dell'angelo è presente al suo intelletto), ma anche fisica (perché l'essenza di Dio è il suo intelletto sussistente in atto secondo).

In tal modo l'agire conoscitivo fisico di Dio non differisce dal suo essere (essenza infinita) e pertanto non consiste in un atto aggiunto come un'entità accidentale nuova al soggetto. In Dio l'essere fisico s'identifica con l'essere conoscitivo e di conseguenza non implica nessun passaggio dalla potenza all'atto, ma solo l'immanenza dell'atto nell'atto. Dato però che il conoscere intellettuale sussistente in atto secondo è la stessa essenza di Dio, dire che Dio conosce primariamente la sua essenza equivale a dire che Dio conosce il suo stesso atto secondo sussistente del conoscere intellettuale.

L'atto s'identifica allora con il soggetto a due titoli:

- **quello intenzionale (conoscitivo)** dato dall'immaterialità dell'essenza divina sempre presente all'Intelletto di Dio (e questo è comune a tutte le sostanze separate, anche quelle create);
- quello **fisico**, in quanto l'agire di Dio è realmente identico con il suo essere sussistente, di modo che l'atto fisico del conoscere non si differenzia né dall'essenza né dall'essere, ma coincide con entrambi senza aggiungersi all'essenza come un'entità accidentale nuova partecipe dell'essere ad un titolo nuovo ed originale distinto da quello in virtù del quale è partecipe dell'atto entitativo e quindi è esistente²⁶⁴ la stessa essenza. E questo è proprio di Dio e di Dio solo.

Mentre nell'angelo si distinguono essenza e agire e quindi si distingue la facoltà operativa intermedia tra l'essenza e l'atto²⁶⁵ e distinta da entrambi, in Dio coincidono l'essenza e l'agire in atto secondo, il che rende superflua ogni potenza operativa intermedia e fa sì che l'intelletto di Dio in atto secondo di conoscere sia la sua stessa essenza che a sua volta è atto di essere puro ed attualmente infinito nella concretezza del suo sussistere.

133-245

2) L'atto di conoscere rispetto all'oggetto.

a. La specificazione proviene dall'oggetto.

Ogni atto, abito, potenza sono specificati dal loro oggetto, non quello materiale, ma quello formale, rispetto al quale sono in relazione trascendentale, così che l'oggetto entra nella loro stessa definizione. E' in questo senso che si deve dire che la perfezione dell'oggetto definisce (determina) la perfezione del conoscere e della potenza conoscitiva.

Aristotele esemplifica ciò partendo dalla conoscenza umana rispetto ad alcuni oggetti

²⁶⁴ Sussistente.

²⁶⁵ D'essere.

materiali. Tale esempio non ha naturalmente valore di prova, ma è solo un segno che manifesta un dato più occulto. Infatti i singoli atti del conoscere umano dipendono dall'oggetto materiale dell'attenzione conoscitiva quanto alla sua dignità; soffermarsi su oggetti materiali indegni qualifica lo stesso conoscere come indegno (con grande realismo lo Stagirita dice che certe cose è meglio non conoscerle che conoscerle). La qualifica però è morale e non fisica, perché, pur soffermandosi su oggetti materiali indegni, l'oggetto formale *quo* e *quod* dell'intelletto umano è sempre lo stesso e quindi inalterata rimane anche la sua "dignità" assiologica fisica.

C'è però una specie di analogia di proporzionalità propria sulla quale si regge l'esempio: Come l'oggetto materiale liberamente scelto come oggetto di attenzione speculativa qualifica moralmente il conoscere umano, così l'oggetto formale qualifica assiologicamente il conoscere in genere quanto alla sua perfezione fisica *sensu lato* ed in particolare quella psicologica.

b. L'immobilità²⁶⁶ dell'atto riguardo all'oggetto.

Sarà proporzionale alla dignità dell'atto stesso definita a sua volta in base alla dignità dell'oggetto formale. Più perfetto è l'intelletto, più degno e quindi più universale è il suo oggetto. L'oggetto universalissimo implica quindi l'immobilità perfetta dell'intelletto, il quale nel suo oggetto formale conosce senza una specie conoscitiva aggiunta tutte le cose e quindi per conoscere non ha bisogno né di astrarre le specie impresse né di esprimere le specie già presenti (o per astrazione o per natura) nel suo intelletto; il che suppone sempre un moto e quindi un'imperfezione dell'atto conoscitivo.

- **Se l'oggetto formale è qualcosa di potenziale** rispetto all'atto conoscitivo, l'intelletto (umano) deve prima attuare l'oggetto per astrazione della specie impressa nell'intelletto possibile ed esprimerla per conoscere per mezzo suo (*species qua*) e in essa (*species in qua*) l'oggetto proprio (quiddità delle cose materiali). Data l'imperfezione dell'oggetto, si rende necessaria la complessità delle specie intelligibili mediante tra soggetto e oggetto, mentre la particolarità dell'oggetto proprio adeguato (univoco) fa sì che per conoscere una realtà (essenza materiale) si renda necessaria una specie intelligibile propria; inoltre tutte le realtà più alte rispetto all'oggetto formale proprio possono essere conosciute solo per analogia e non perfettamente ed adeguatamente.

134-246

- **Se l'oggetto formale è qualcosa di intenzionalmente attuale, ma essenzialmente limitato** (come nell'intelletto angelico), non c'è bisogno di specie impresse, ma l'oggetto formale (la propria essenza spirituale) è conosciuto senza la mediazione di alcuna specie, mentre per conoscere le altre cose spirituali e materiali, data la limitazione essenziale della sostanza separata, si rendono necessarie delle specie intelligibili distinte dall'essenza, ma presenti in essa per natura e non per astrazione. L'intelletto esprime tali

²⁶⁶ Sarebbe meglio parlare di "immutabilità". L'immobilità fa pensare al moto locale. Il problema che si pone per un atto spirituale, di per sé sovraspaziale e quindi non collocato nello spazio, è semmai, come nel caso dell'uomo, quello del mutare o del divenire, del passare dall'atto alla potenza o dall'atto ad un altro atto. Qui l'Autore intende escludere appunto questo tipo di passaggio e quindi propriamente la mutabilità o il divenire. Così anche per Dio, sarebbe meglio parlare di motore immutabile piuttosto che di motore immobile. A nessuno viene in mente, tranne forse che al politeismo pagano, che Dio possa muoversi di moto locale, mentre è serio il problema se in Dio possa esserci un divenire o un mutamento.

specie successivamente e quindi da questo lato è ancora mobile. Inoltre la realtà superiore (essenza illimitata) è conosciuta con certezza in concreto, ma solo analogicamente, anche se immediatamente, (l'uomo invece conosce prima la *ratio entis in abstracto* e poi per discorso razionale conosce analogicamente mediatamente l'esistenza dell'Ente²⁶⁷ di per sé sussistente).

- **Se infine l'oggetto formale è qualcosa di attuale intenzionalmente e allo stesso tempo essenzialmente illimitato** si rende superflua qualsiasi mediazione di specie intelligibili sia impresse che espresse e ciò riguardo ad ogni oggetto di conoscenza, in quanto nell'unico oggetto presente a se stesso per identità reale sia intenzionale che fisica²⁶⁸ si conoscono tutte le sue partecipazioni esterne e cioè tutte le cose da esso distinte. Un tale oggetto non ha nulla di superiore a sé sul piano dell'ente, della verità ontologica e logica e del bene e quindi l'oggetto adeguato ed univoco dell'Intelletto divino è il sommo analogato di tutti gli enti che in esso e da esso sono conosciuti eminentemente. Siccome non c'è oggetto materiale "esterno" all'oggetto formale, un tale intelletto (quello divino) deve essere assolutamente immobile²⁶⁹, perché con l'unico atto riguardante il suo oggetto formale proprio egli conosce tutti gli oggetti materiali immediatamente.

c. L'oggetto formale proprio e gli oggetti formali secondari.

- **Nell'intelletto umano** si distingue l'oggetto formale *quod* che è la quiddità delle cose materiali e l'oggetto formale *quo*, che è la specie astratta, ossia un mezzo oggettivo *quo sensu stricto* (specie impressa) e *in quo* (specie espressa). Nell'oggetto formale *quod* primario che è l'essenza delle cose materiali, sono contenuti molteplici oggetti formali secondari, cioè le singole essenze sensibili. Inoltre vi è l'oggetto formale analogico che nell'intelletto umano è comune ed è la ragione astratta dell'ente (come ragione generalissima²⁷⁰. Infatti, ogni cosa, prima di essere conosciuta come tale, è conosciuta come una realtà, un qualcosa, un ente)²⁷¹.

135-247

- **Nell'intelletto angelico** l'oggetto formale *quod* è la sua stessa essenza spirituale e l'essenza di tutte le cose materiali ed immateriali finite e proporzionate alla sua essenza. L'oggetto formale *quo* è indistinto da quello *in quo* e vi è solo rispetto alle cose distinte dalla sua essenza; l'essenza stessa invece è conosciuta immediatamente per riflessione adeguata ed esplicita. Vi è poi accanto all'oggetto primario (essenza immateriale propria) l'oggetto formale secondario (le altre essenze), conosciuto mediante le specie distinte dall'essenza del soggetto, ma indite in essa²⁷² per natura. L'oggetto formale analogico non è già la *ratio universalis et abstracta entis*, ma lo stesso Ente di per sé

²⁶⁷ Essere. Per la precisione, ente di per sé o in sé o da sé o per sé sussistente, è ogni sostanza anche finita. Invece solo Dio è l'Essere sussistente.

²⁶⁸ Ontologica

²⁶⁹ Immutabile.

²⁷⁰ *Ens universale o in communi*.

²⁷¹ L'essere pensato suppone l'essere e l'essere non è necessariamente pensato.

²⁷² A priori o infuse.

- sussistente in concreto conosciuto come Causa Prima naturale dell'essenza del soggetto.
- **Nell'intelletto divino** l'oggetto formale *quod* primario è la sua stessa essenza conosciuta immediatamente senza mediazione di mezzi oggettivi sia *quo* che *in quo*. Gli oggetti secondari sono tutte le cose distinte dall'essenza del soggetto conosciute immediatamente come le sue partecipazioni esterne. Non c'è oggetto analogico dato all'infuori che l'essenza divina, la quale è il sommo analogato sia nell'ordine dell'ente che nell'ordine del vero e del bene.

Rapporto tra l'oggetto formale primario e secondario:

- **nell'uomo:** il secondario è nel primario come il particolare concreto nell'universale logico e metafisico;
- **nell'angelo:** il secondario è nel primario come l'esemplato concreto nell'esemplare concreto per somiglianza formale estrinseca;
- **in Dio:** il secondario è nel primario come l'effetto concreto nella causa universale concreta per dipendenza causale intrinseca.

d. La conoscenza avviene per identità di oggetto e soggetto.

In genere vale il principio secondo il quale l'atto dell'intelletto (soggetto) e quello dell'intelligibile (oggetto) sono identici intendendo per atto l'atto formalmente conoscitivo (intenzionale). Se l'oggetto è materiale (intelletto umano²⁷³), è necessario che sia astratto e impresso nell'intelletto. Così diventa qualcosa dell'intelletto, ma è ancora indeterminato (è un *quo* e non *in quo*) e quindi non è ancora ultimamente e terminativamente assimilato dall'intelletto. Solo nel concetto formale l'oggetto intelligibile è determinatamente identificato con l'intelletto e così coincide il soggetto, l'oggetto e l'atto intenzionale intermedio.

Se l'oggetto è immateriale, ma distinto dal soggetto (intelletto angelico rispetto alle cose distinte dalla sua essenza), è necessario che l'intelletto se lo approprii terminando e quindi esprimendo la specie intelligibile indita nella sua essenza e così di nuovo avviene l'identificazione conoscitiva determinata (ultimata) tra il soggetto, l'oggetto e l'atto intenzionale. Infine, se l'oggetto è già intenzionalmente identico (in maniera determinata) con il soggetto (possesso conoscitivo del soggetto immateriale riguardo alla sua stessa essenza immateriale), l'intelletto è già intenzionalmente in atto (quello divino rispetto a tutte le cose, quello angelico rispetto alla sua essenza) per identità intenzionale tra soggetto, oggetto e atto.

136-248

3) L'atto del conoscere rispetto alla sua natura.

Gli atti conoscitivi sono tre:

- la semplice apprensione,
- il giudizio e
- il raziocinio.

Il primo atto è semplice, gli altri due sono composti. L'intelletto più perfetto conosce nella maniera più semplice, perché coglie le parti nel tutto e non passa da una parte all'altra componendo,

²⁷³ Caso dell'intelletto umano.

dividendo e inferendo.

L'intelletto che procede per astrazione dell'essenza specifica dalle cose materiali, non coglie insieme con l'essenza anche tutte le sue determinazioni concrete accidentali (quelle determinazioni cioè che le convengono in quanto è concretamente sussistente), ma coglie da un lato l'essenza della sostanza e dall'altro l'essenza specifica (*sensu lato*) delle sue proprietà accidentali e poi con l'atto del giudizio compone o divide il soggetto (sostanza) e i predicati (accidenti) o immediatamente (per evidenza *a priori* o *a posteriori*) o mediante un altro termine che collega il soggetto con il predicato dell'illazione raziocinativa. Nella semplice apprensione di questo intelletto non c'è la verità perché in essa è contenuta solo l'essenza senza nessun'altra determinazione (così che non c'è nemmeno il confronto tra la rappresentazione intenzionale dell'essenza e la sua esistenza esercitata nella natura delle cose)²⁷⁴.

L'intelletto che coglie immediatamente l'essenza o per semplice presenza a sé o per specie intelligibile non astratta, ma connaturale (esemplare rispetto alle essenze rappresentate), coglie l'essenza insieme con le sue determinazioni e quindi nello stesso atto di semplice apprensione è eminentemente conosciuta anche la corrispondenza del rappresentante con il rappresentato e l'appartenenza all'essenza delle sue determinazioni accidentali (predicamentali). Ad es. l'angelo conosce nella sua essenza anche la sua esistenza e la sua intellettualità e appetitività intellettuale e nelle specie indite conosce le essenze distinte da sé nella loro concretezza (eminentemente rappresentata dalla specie esemplare) e quindi conosce anche la loro esistenza o meno e le loro proprietà. Dio conosce nella sua essenza tutte le cose non solo nella loro concretezza, ma proprio in quanto sono concrete e quindi conosce tutte le differenze, anche individuali dell'ente (e non solo, come l'angelo, l'appartenenza dell'esistenza e delle proprietà accidentali all'essenza sussistente concreta).

Per conseguenza:

- l'intelletto divino è semplice riguardo al concreto esplicito nel concreto;
- l'intelletto angelico è semplice riguardo all'universale esplicito nel concreto;
- l'intelletto umano è semplice riguardo all'universale implicito nell'universale.

137-249

Così per semplice apprensione **Dio** conosce il supposito individuale con tutte le sue caratteristiche individuali essenziali ed accidentali eminentemente rappresentate nell'essenza divina; **l'angelo** conosce il supposito individuale concreto con le sue caratteristiche universali; **l'uomo** conosce il supposito individuale solo implicitamente nella conoscenza dell'essenza universale.

In altre parole: **Dio** coglie l'individuale concreto in quanto è concreto²⁷⁵; **l'angelo** coglie l'individuale concreto in quanto è racchiuso nell'essenza specifica; **l'uomo** coglie solo l'essenza specifica che astrae totalmente dai suoi inferiori e attraverso l'essenza specifica coglie l'individuo concreto con le sue proprietà per aggiunta all'essenza (l'astrazione formale che coglie l'essenza in

²⁷⁴ Supponendo la verità come corrispondenza del pensiero col reale, qui l'intelletto non si pronuncia circa la corrispondenza o meno dell'essenza pensata con l'eventuale esistenza di quell'essenza nella realtà. Io posso avere però anche il concetto giusto o sbagliato di minotauro od unicorno, anche supponendo la loro non esistenza. Anzi, perfino il concetto di uomo, pur corrispondendo ad una realtà evidente, può essere falsa, giacché, anche se non esistesse alcun uomo, rimarrebbe sempre vero che l'uomo è un animale razionale e non un animale irrazionale.

²⁷⁵ La *haecceitas* scotista sembra contenere l'illusione di dare all'uomo un modo di intelligenza del singolare che in realtà appartiene solo a Dio

quanto racchiude in sé il supposito è geneticamente posteriore al giudizio: prima si coglie l'umanità, poi si ricollega giudicativamente con il supposito dal quale è stata astratta e poi si coglie l'uomo, cioè l'essenza specifica in quanto racchiude i suppositi nei quali si realizza). Dalla specie impressa si passa per riflessione (che è giudicativa) almeno immediata implicita alla specie espressa che è il concetto formale.

	SOGGETTO		OGGETTO		ATTO semplice riguardo a
	intenzionalmente	fisicamente	univoco secondario nel primario	analogico	
DIO	in atto	in atto	racchiuso per causalità formale ed efficiente	equivale all'univoco = Dio	concreto nel concreto
ANGELO	in atto	in atto	racchiuso per somiglianza esemplare estrinseca	Dio	concreto nell'universale
UOMO	in potenza	in potenza	racchiuso per implicità dell'inferiore nell'universale superiore	<i>ratio entis</i> ²⁷⁶	universale che implica il concreto ²⁷⁷

Questa potrebbe essere la tabella che fa vedere le diverse realizzazioni dell'intellettualità in soggetti diversi secondo i criteri dell'atto conoscitivo intellettuale riferito:

- (a) al soggetto,
- (b) all'oggetto,
- (c) alla sua modalità di semplicità-complessità.

138-250

²⁷⁶ L'uomo non vede in Dio, ma nell'ente.

²⁷⁷ A causa della distinzione fra intelletto e senso.

XII. Dio è volontà suprema e sommo bene.

ARISTOTELE

I. La tesi aristotelica.

1. La questione.

Come la natura dell'Universo ha il bene e il perfetto? E' separato ed in sé oppure l'uno e l'altro sono come nell'esercito (il bene è intrinseco all'ordine dello schieramento, ma subordinato al bene separato dello stratega)?

2. La soluzione.

Tutto è ordinato in un certo modo, ma diversamente in specie diverse e tutto è riferito all'Uno. Il principio di tutto è la natura. Vi è ordine e discernimento nelle cose, ma anche comunione al tutto.

Nella casa i liberi (=figli) agiscono con ordine al bene comune, gli schiavi e le bestie agiscono più particolarmente e contingentemente.

II. Le opinioni degli altri sono più o meno attendibili.

1) La tesi generale

- a. **Il suo contenuto.** Il tutto deriva da elementi contrari opposti.
- b. **L'inattendibilità e l'insufficienza della tesi:**
 - **La critica.** I contrari sono reciprocamente impassibili.
 - **La soluzione.** Vi è qualcosa di terzo al di là dei contrari.

2. Concretizzazione della tesi.

- a. **Vari tipi di opposizione:**
 - materia - (forma)
 - uguale - disuguale
 - uno - molti

- b. **Soluzione.** La materia non è un opposto.

3. L'applicazione al bene (opinioni diverse).

- 1) Opposizione tra bene (=uno) e male (fuori dall'uno),
- 2) Bene e male non sono principi. **Critica:** il bene sembra essere massimamente principio,
- 3) bene posto come principio, ma rimane imprecisato in che modo: se come fine, come movente o come specie (*èidos*).

4. Analisi del pensiero di alcuni rappresentanti delle scuole presocratiche.

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.
Testo rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

(a) **Empedocle** procede sconvenientemente (*atòpos*):

- **L'amicizia** è il bene e il principio come movente, perché raduna, e come materia, perché fa parte del misto.
Critica: L'amicizia sarebbe principio secondo tutte queste cose (movenete e materia), ma non può essere simultaneamente queste cose.
- **La lite** è incorruttibile, perché costituisce la natura del male²⁷⁸.

139-251

(b) **Anassagora:**

- La mente (*nus*) è il bene e il principio che muove. Muove però per un fine e quindi per un'altra cosa, a meno che non si dica che anche l'arte medica (forma movente) è già la salute (forma del fine).
- Manca il contrario del bene e dell'intelletto e non sono indicate le ragioni per cui dev'essere così.

(c) **Altre opinioni:**

- **Varie opinioni:**

- **dei "dialettici"**: ricavano tutto dai contrari, ma non ne fanno uso, né spiegano perché alcune cose sono corruttibili ed altre incorruttibili, se tutte derivano dagli stessi principi;
- **dei "nichilisti"**: fanno derivare l'ente dal non-ente;
- **dei "panteisti"**: per sfuggire al "nichilismo" fanno di tutto una cosa sola (monismo).

- **La critica:**

- **in genere:**

- **riguardo alla generazione sempiterna**: nessuno dice perché avviene sempre e quale ne sia la causa,
- **riguardo alla specie**: chi pone la dualità dei principi deve porre uno più alto dell'altro come l'idea riguardo al sensibile, ma allora rimane ancora aperta la domanda perché il sensibile è stato ed è partecipe della specie eidetica,
- **riguardo alla somma sapienza**: si è costretti ad ammetterne un contrario, a meno che non si ricorra alla soluzione aristotelica. Il primo non ha contrario, perché tutti i contrari hanno materia e sono in potenza e si ignorano a vicenda.

- **in particolare:**

- **critica del materialismo**: se non c'è qualcosa al di là delle cose sensibili, non

²⁷⁸ E' interessante come l'antico paganesimo non riusciva a concepire la cessazione del male, che così in qualche modo era eterno. Non si riusciva a vedere la sua contingenza ed accidentalità, che potevano dare una speranza nella sua eliminazione. Non si riusciva ancora a capire che il male non è necessario, non ha diritto di esistere. Non si riusciva quindi ad immaginare che il male può completamente essere tolto. Aristotele, che qui supera per genialità tutti gli Antichi, riesce a vedere nel male una privazione (*stèresis*). Ma quale forza può essere così potente da rimediare al male, forza che suppone una potenza creatrice, della quale lo Stagirita non aveva consapevolezza? Il Motore immobile è bensì sommo Bene, ma il mondo non lo ha fatto lui, né il Motore immobile può cambiare la volontà dei criminali, per cui, anche ammesso che non ne approvi i mali, non ha la potenza necessaria a toglierli.

c'è principio né ordine né generazione né cielo, ma solo principio di principio (all'infinito) come nell'opinione di tutti i fisici e teologi;

- **critica dello spiritualismo platonico:**
 - se esistono i numeri, non sono causa, soprattutto non sono causa del moto;
 - in ogni caso rimane il problema di come si possa costituire il continuo e la grandezza da ciò che non è grandezza estesa. Il numero infatti non può costituire grandezza né come movente né come specie;
 - **critica della dialettica degli opposti:** nulla dei contrari che è fattivo e motivo è tale che potrebbe non essere. Ma il fare è posteriore alla potenza. Perciò gli enti non sono sempiterni. Ma lo sono²⁷⁹. Occorre perciò togliere qualche premessa inesatta.
- **L'insufficienza delle teorie attuali.**
 - **il motivo dell'insufficienza:** non spiegano l'unità del numero, dell'anima e del corpo e in genere della specie e delle cose, né possono spiegarlo a meno che non convengano con la tesi aristotelica che tutto è fatto dal (primo) movente.
 - **l'inconvenienza particolare riguardo alla pluralità dei principi:** chi pone come primo il numero matematico e poi una sostanza sempre diversa e principi sempre diversi, rende sconnessa la natura del tutto (l'uno non si collega con l'altro sia come ente che come non-ente) e così pone la pluralità di principi. Ma gli enti non vogliono essere governati male: "non è buono il governo di molti, uno solo sia il capo".

140-252

S. TOMMASO

Il tema globale. In che modo il primo movente è un bene appetibile.

I. La sua opinione.

A. Muove la questione.

Il primo movente muove come bene e come appetibile.

Il bene in quanto è fine di qualcosa è duplice:

- (a) **estrinseco**, rispetto a ciò che è ordinato al fine (ad es. luogo esterno al corpo che si muove in esso).
- (b) **intrinseco**, come la forma, che è fine della generazione e dell'alterazione, e la forma già acquisita.

Ora, la forma di un tutto che è uno per ordine delle parti è lo stesso ordine del tutto e perciò **l'ordine è il bene intrinseco del tutto.**

La questione è se la natura dell'Universo abbia il bene e l'ottimo (cioè il fine proprio) come qualcosa di separato da sé o se lo ha nell'ordine delle sue parti (come le cose naturali hanno il loro bene nella propria forma).

²⁷⁹ Sono ad un tempo sempiterni e non sempiterni.

B. Risolve la questione

1) Fa vedere come l'universo ha un bene separato ed un bene interno che è quello dell'ordine.

- **Ha il bene separato**, che è il primo motore, dal quale dipende il cielo e tutta la natura come dal fine e dal bene appetibile.
- **Ha il bene dell'ordine**, perché tutto ciò che ha un solo fine conviene nell'ordine al fine e quindi è necessario che nell'Universo vi sia l'ordine delle parti.

Esempio dell'esercito: il bene è più nel capo che nell'ordine, perché il fine prevale quanto alla bontà su ciò che è ordinato ad esso e l'ordine dell'esercito è ordinato al bene del capo, che è la vittoria.

Siccome poi la ragione di ciò che è ordinato al fine si prende dal fine, è necessario che l'ordine dell'esercito non solo sia **per** il capo, ma che sia anche **dal** capo.

Applicazione al bene separato, che è il primo motore: è bene migliore di quello dell'ordine intrinseco dell'Universo. Tutto l'ordine dell'Universo è per il primo motore, affinché si spieghi nell'Universo ordinato ciò che è nell'Intelletto e nella volontà del primo motore ordinante e così è necessario che tutto l'ordine dell'Universo derivi dal primo movente.

141-253

2) Fa vedere il rapporto delle parti dell'Universo all'ordine.

Tutto ciò che è nell'Universo è ordinato, ma non tutti realizzano ugualmente l'ordine (ad es. pesci, uccelli, piante, ecc.).

Eppure tra tutte le cose dell'Universo c'è una certa affinità e ordinazione dell'uno all'altro: ad es. le piante per gli animali, gli animali per l'uomo.

Che poi tutto sia reciprocamente ordinato deriva dal fatto che tutto ha ordine all'uno.

Che però non tutte le cose realizzino allo stesso modo l'ordine, è manifestato dall'esempio della casa, dove vi sono gradi diversi: il capo della famiglia, i figli, i servi, il bestiame (come cani ed altri animali utili). Tutti questi gradi si rapportano diversamente all'ordine della casa imposto dal capo. Ai figli non spetta fare qualcosa a caso e senza ordine, ma la maggior parte di ciò che fanno è ordinata. I servi e le bestie partecipano meno dell'ordine al bene comune e quindi vi è in essi molto di ciò che accade casualmente. Ciò perché hanno poca affinità con il governatore della casa che ne intende il bene comune.

Come nella famiglia è imposto dal capo l'ordine delle cose da eseguire, così nelle cose naturali la materia è il principio di esecuzione di tutto ciò che le spetta dall'ordine dell'Universo. Il precetto del capo della famiglia inclina ciascuno nella casa ad un'opera e così le cose naturali sono inclinate a qualcosa della loro natura. La natura di ogni cosa è una certa inclinazione che le è stata indita²⁸⁰ dal primo motore che la ordina al fine dovuto. Così le cose naturali, pur non conoscendo il fine, agiscono per il fine, perché dal primo motore ricevono l'inclinazione al fine.

Non tutte le cose si rapportano allo stesso modo al fine. Vi è qualcosa di **comune a tutte le cose** ed è la distinzione delle operazioni e delle sostanze. In alcune cose c'è però questo di

²⁸⁰ Latinismo: immessa, inserita.

particolare, che tutto ciò che è in esse è ordinato al bene comune del tutto, né vi è in esse qualcosa al di là della natura né qualcosa che avviene a caso, ma tutto procede secondo il dovuto ordine.

Siccome ogni cosa naturale è ordinata al bene comune naturale secondo la sua azione naturale, ne segue che quelle cose che non vengono mai meno nella loro azione connaturale, hanno tutto ciò che vi è in esse ordinato al tutto; quelle cose invece che talvolta vengono meno nell'azione connaturale non hanno tutto ciò che vi è in esse ordinato al tutto, come avviene nei corpi inferiori.

La soluzione conclusiva è che l'ordine naturale richiede due cose:

- (1) la distinzione degli ordinati,
- (2) la connessione dei distinti con il tutto.

Quanto a (1) l'ordine è indefettibile in tutte le cose;

quanto a (2) è indefettibile in alcune cose supreme e vicine al sommo principio (sostanze separate, corpi celesti ipotetici), è defettibile in altre cose (corpi naturali), nei quali talvolta qualcosa avviene al di là della natura a causa della loro lontananza dal primo principio che è perfettamente immobile.

142-254

II. Opinioni di altri.

A. Manifesta l'oggetto dell'intenzione: è necessario dire quali siano le opinioni impossibili e assurde e anche quelle migliori che lasciano meno dubbi.

B. Persegue la sua intenzione.

1. Propone l'opinione di chi pone principi contrari:

a. **Propone il loro difetto**, che consiste nel

- dire che le cose sono fatte dai contrari,
- dire che tutto è fatto dai contrari,
- non indicare il modo in cui le cose sarebbero fatte dai contrari.

b. **Manifesta il loro errore:**

- **E' erroneo dire che le cose sono fatte dai contrari**, perché i contrari come tali sono reciprocamente impassibili (ad es. la bianchezza non subisce nulla dalla nerezza e viceversa). Ora, nulla si può costituire da loro se non subiscono l'influsso reciproco così da ridursi al mezzo²⁸¹.

Soluzione. Al di là dei contrari vi è un terzo principio che è la materia. Così un contrario può subire l'influsso dell'altro in quanto la materia soggetta ad un contrario subisce l'influsso dell'altro.

Altri però hanno posto la materia tra i contrari come quelli che dicono che i principi contrari sono come l'uguale e il disuguale, l'uno e i molti. La disuguaglianza viene attribuita alla molteplicità della materia, l'uguaglianza all'unità della forma. Così fece PLATONE; i

²⁸¹ Al punto medio.

invece filosofi naturali asseriscono il contrario.

Soluzione. La materia che è una come soggetto comune ai contrari nel loro insieme, non è contraria a nessuno di essi.

- **E' erroneo dire che tutto è fatto dai contrari.**

- **Manifesta l'inconveniente:** i primi generi dei contrari sono il bene e il male, perché sempre uno dei contrari è come privazione e così ha ragione di male. Se tutto risulta dai contrari, tutto partecipa del male all'infuori dell'uno che è il bene e il principio. Nelle sostanze separate però non c'è né corruzione né male (fisico e morale naturale).
- **Fa vedere la contraddizione di tale posizione con la dottrina di alcuni filosofi,** che non pongono il bene e il male come principi, ma solo il bene, che è principio universale di tutte le cose.
- **Fa vedere l'errore anche in questi filosofi:**
 - **in genere** perché non spiegano il modo in cui il bene è principio (fine, agente o forma; la materia da sé non è un bene),
 - **in particolare** scende all'analisi di opinioni particolari:

143-255

- **Empedocle.** Pone **l'amore** come principio sia movente (congregante) che materiale (parte del misto). Ora, la stessa cosa può essere principio come movente e come materia, ma non secondo la stessa ragione (il movimento come tale è in atto, la materia invece è in potenza). Occorrerebbe allora precisare sotto quale aspetto l'amore è movente e sotto quale altro è materia. Inoltre Empedocle pone **la lite** incorruttibile²⁸², perché principio e natura del male, ma il male non può avere ragione di principio.
 - **Anassagora** pone **l'intelletto** (bene) come principio movente, ma il movente muove per un fine, a meno che non si dica che l'intelletto e l'intelligibile in atto sono identici e quindi che l'intelletto muove di per se stesso (come la medicina è per la salute che in qualche modo è la medicina stessa). Inoltre Anassagora contraddice se stesso perché da un lato dice che tutto è dai contrari, dall'altro non assegna un contrario al bene e all'intelletto.
- **E' un errore non precisare in che modo i principiati derivano dai contrari.** Tali filosofi non si servono realmente dei contrari per costituire gli enti, ma al massimo in una maniera figurata.
- **Non spiegano la differenza dei corruttibili dagli incorruttibili:**
 - o tutto è dai contrari, ma allora dagli stessi principi non possono derivare cose diverse,

²⁸² Incessabile.

- o tutto è dal non ente (come dicevano gli antichi poeti teologi),
 - o per sfuggire alla necessità di indicare la ragione della diversità da una parte e di fare derivare l'ente dal non ente dall'altra, alcuni ponevano che tutte le cose sono una cosa sola distruggendo in tal modo ogni distinzione (Parmenide, Melisso).
- **Non spiegano la causa della generazione sempiterna** e quale è la causa universale della generazione (nessuno dei contrari può infatti esserlo perché escludendo l'altro non è più universale).
 - **Non spiegano la gerarchia dei principi**
 - o di un contrario rispetto all'altro,
 - o di un terzo superiore rispetto ai due contrari inferiori.

Specialmente chi pone la specie come principio, siccome non sempre allo stesso modo i generabili-corruttibili ne partecipano, deve spiegare la ragione della partecipazione precedente ed attuale.
 - **Sono costretti ad opporre un contrario alla prima ed altissima sapienza** (la sapienza, infatti, è del primo principio).

Solo se si ammette il primo principio immateriale ed attuale, si spiega come esso non abbia contrari né la sapienza che lo riguarda, alla quale allora non si oppone un contrario, cioè un'altra scienza, ma la sua privazione, cioè l'ignoranza.

144-256

2. Espone l'opinione di chi pone le sostanze separate.

- a. **Manifesta l'inconveniente dell'opinione di chi non le pone:** si passa da principio a principio all'infinito (come nella serie delle generazioni). Gli antichi hanno posto solo dei principi sensibili particolari, non un principio spirituale ed universale.
- b. **Fa vedere qual è l'inconveniente di chi pone le sostanze separate.**
 - **Quanto a coloro che ammettono in esse una connessione di origine:**
 - 1) Le specie e i numeri non sono cause, soprattutto non sono moventi.
 - 2) Il numero non è una grandezza estesa né la può causare.
 - 3) Nelle specie e nei numeri non c'è contrarietà e così i primi principi non sarebbero contrari né fattivi, né motivi. Se poi i primi principi non sono moventi, segue che sono causati dopo dai primi principi nella cui potenza erano racchiusi. Ora, ciò che può essere, può anche non essere e così la generazione e il moto non sarebbero sempiterni. Occorre perciò scartare l'ipotesi secondo la quale i primi principi non sono moventi.
 - 4) Così non si spiega l'unità del numero, dell'anima e del corpo, della forma e del supposito materiale, a meno che non si ricorra al movente che non può essere specie o numero.
 - **Quanto a coloro che pongono tali sostanze senza connessione** come i Pitagorici: numero, grandezza, corpi sensibili, ciascuno con principi diversi. Ciò non può essere, perché la disposizione degli enti naturali è ottima (ogni cosa naturale è ottima nel suo ordine e così si deve *a fortiori* pensare per induzione globale che è ottimo anche l'ordine di tutto

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

l'Universo).

Ora la pluralità dei principianti non è buona come non sarebbe buona la convivenza nella stessa casa di due o più famiglie diverse che non comunicano tra loro. Tutto l'Universo è come un regno unico ordinato da un solo governatore. Uno è il Capo di tutto l'Universo, il primo motore, il primo Intelligibile e il primo Bene che Aristotele ha sopra indicato come Dio che è benedetto nei secoli dei secoli. Amen.

145-257

LA BONTÀ DI DIO, LA SUA VOLONTÀ E L'ORDINE DELL'UNIVERSO.

I. La bontà di Dio.

1. Il bene e il fine.

Il bene è un concetto trascendentale (coestensivo con l'ente) e si definisce in maniera descrittiva (impropria) come "l'ente in quanto è oggetto della volontà". Mentre il vero consiste nell'adequazione dell'ente all'intelletto ed è primariamente nell'intelletto (verità logica) e solo secondariamente nella realtà (verità ontologica), perché è proprio dell'intelletto rappresentare in sé l'oggetto, il bene consiste invece nell'adequazione dell'ente alla volontà ed è primariamente nell'oggetto stesso, dato che è proprio della volontà tendere all'oggetto esterno. Non si distingue il bene "logico" (soggettivo) e ontologico (oggettivo), perché il bene è nella volontà non secondo la volontà, ma unicamente secondo la rappresentazione dell'intelletto pratico.

Di là appare la differenza tra l'intelletto e la volontà. Mentre l'intelletto è nel suo atto una presenza, la volontà è nel suo atto una tendenza. Siccome poi la tendenza segue la forma presente nel soggetto (ogni tendere, infatti, è di qualcosa come un *quod* e per mezzo di qualcosa come un *quo*), ne segue che secondo l'ordine della natura di per sé l'intelletto precede e fonda la volontà. In qualche modo ciò che è termine *ad quem* dell'intelletto è il termine *a quo* della volontà. L'azione intellettiva termina alla rappresentazione intenzionale dell'oggetto nel soggetto; quella volitiva invece termina al contatto del soggetto intenzionale con l'oggetto fisico e reale.

Come l'azione intellettiva è immanente (attuazione per semplice presenza dell'oggetto), così lo è anche l'azione volitiva, attuazione del soggetto per la sua tendenza all'oggetto). Il tendere all'oggetto infatti rimane interiore al soggetto volente secondo tutte le sue dimensioni operative (atto terminante al soggetto, potenza, abito). Nel volere, il soggetto di per sé primariamente non subisce un'alterazione fisica, ma solo un'attuazione intenzionale interiore (anche se secondariamente il volere comporta rispetto al non volere l'acquisto di un'entità accidentale fisica nuova). Nella sua struttura essenziale la volontà come tendenza segue più dell'intelletto le caratteristiche del moto, che da un principio tende ad un termine attraverso gli intermedi.

La volontà suppone la conoscenza intellettiva dell'oggetto, perché, affinché il soggetto possa costituirsi tendente all'oggetto, è necessario che l'oggetto sia in qualche modo presente in esso. Tale presenza avviene appunto per mezzo del concetto formale, il cui ruolo è diverso nell'intelletto e nella volontà: la specie intelligibile è termine dell'intelletto, in quanto rappresenta l'oggetto (concetto oggettivo, terminativo); è invece principio della volontà come ciò per mezzo di cui (*quo*) è resa tendente all'oggetto esterno materiale e fisico rappresentato nel concetto formale (specie espressa) o per mezzo di esso (specie impressa) e raggiunto dall'intelletto sotto una

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP – Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP – Revisione terminata il 07 marzo 2011

determinata formalità oggettiva (concetto oggettivo).

146-258

L'oggetto esterno è raggiunto però anche dalla volontà sotto una formalità oggettiva precisa, che è quella del bene. Per rendere la volontà tendente all'oggetto materiale esterno, l'intelletto deve rappresentarlo nel concetto formale non solo sotto la sua formalità oggettiva propria (ente, quiddità, vero), ma anche sotto la formalità propria della volontà e cioè come un bene da conseguire o da realizzare per mezzo di un'azione. L'intelletto assume la funzione pratica in quanto la ragione formale oggettiva del bene che è propria della volontà entra nel suo oggetto, il che avviene solo nella seconda operazione della mente, che coglie formalmente la verità dell'oggetto rappresentato nel concetto, in maniera tale che l'oggetto appare non solo come vero, ma come buono.

In questa rappresentazione pratica a modo di giudizio l'aspetto del vero è formale, quello del bene è materiale (si rappresenta il bene come vero). La volontà parte dall'apprensione giudicativa della bontà dell'oggetto per conseguirlo e realizzarlo.

Il bene come termine oggettivo formale della volontà è **il fine**. Nel fine si realizza perciò sommamente la *ratio boni*. Il bene, infatti, è tutto ciò che è oggetto di appetito e quindi lo è massimamente ciò che ne è il termine. Ogni ente in quanto conveniente alla volontà è un bene e la volontà tende ad esso per terminare e quietare in esso il suo moto. La volontà tende al bene, in quanto il bene è fine. Anche i mezzi disposti nell'atto di scelta e messi in atto nell'esecuzione dell'opera, sono altrettanti fini intermedi e precisamente in quanto fini prossimi ulteriormente ordinati al fine remoto, sono voluti dalla volontà.

Ogni bene è fine, la ragione del fine entra nella definizione del bene. Il fine è buono di per sé, i mezzi sono buoni in base al fine. Nell'ordine del bene il fine assume nei riguardi dei mezzi il ruolo del sommo analogato. Si tratta di un'analogia formalmente di proporzionalità intrinseca, virtualmente di attribuzione, in quanto sia nel fine che nei mezzi si realizza la ragione di bene, così però che nei mezzi si realizza solo in dipendenza dal fine al quale sono ordinati, senza però che la ragione del fine sia intrinsecamente realizzata nei mezzi.

La volontà si muove partendo dal fine come oggetto terminante della volontà e proprio perché la volontà è **per** il fine, il suo moto comincia **dal** fine. La causa deve adeguare l'effetto e perciò, se l'effetto del moto volitivo è l'esecuzione del fine, è necessario che la sua causa sia a sua volta il fine presente nell'intenzione dell'agente, come la ragione per mezzo della quale (*ratio qua*) agisce.

147-259

Solo conoscitivamente presente nell'agente, il fine può essere causa del volere e dell'agire, ma ciò che lo costituisce formalmente causa finale non è la sua presenza intenzionale nell'intelletto, ma la sua bontà in assoluto, la cui apprensione conoscitiva ordina l'agente al fine da conseguire muovendolo al conseguimento reale²⁸³ che è termine, l'oggetto e quindi l'adempimento del moto che *ipso facto* comporta il suo cessare, la sua quiete. Il fine eseguito²⁸⁴ non è causa, ma l'effetto della causalità finale. La causa finale invece è il fine inteso dall'agente costituito causa finale²⁸⁵ dalla sua bontà intrinseca, che lo rende conveniente rispetto all'agente, così che il fine può esercitare sull'agente la sua attrattiva del bene, nella quale risiede la ragione propria della causalità finale. Tale attrattiva, e quindi anche l'esercizio della causalità finale, cessa con l'esecuzione

²⁸³ Sott'inteso: del fine.

²⁸⁴ Oppure raggiunto.

²⁸⁵ Il fine.

terminativa del fine.

Qualcosa di simile avviene nella causalità efficiente, che è formalmente costituita dall'azione, che è atto dell'ente in potenza, in quanto deriva dall'agente, che è dato dalla forma operativa (non entitativa) dell'agente. L'agente a sua volta può agire solo se la sua forma operativa è realmente esistente in atto. Il termine dell'azione è l'attuazione del paziente con la quale termina e cessa l'esercizio della causalità efficiente. L'effetto poi è formalmente costituito dal predicamento della passione, che è l'atto dell'ente in potenza in quanto si realizza nel paziente. Così la bontà intrinseca del fine lo costituisce causa finale. L'esercizio della causalità finale suppone però l'esistenza intenzionale (o comunque formale) del fine nell'agente. Infine l'esercizio della causalità finale si compie e termina con il conseguimento del fine (fine-effetto).

La causa materiale e formale che si richiamano trascendentalmente non solo come cause, ma come delle entità, sono essenzialmente **parziali**, in quanto esigono un complemento o formale (materia) o soggettivo (forma). La causa efficiente e finale si rapportano reciprocamente trascendentalmente quanto alla loro causalità, non però quanto alla loro entità, ragion per cui dal lato dell'essere sono già complete e quindi **totali**. **La causa efficiente è però ontologicamente meno profonda** di quella finale. L'atto dell'ente in potenza in quanto deriva dall'agente non richiama l'attualità totale (entitativa) dell'agente, ma solo quella formale non sostanziale, ma operativa e quindi accidentale (l'azione che esce dall'agente di per sé primariamente attua il paziente, ma di per sé secondariamente costituisce lo stesso agente operante in atto secondo attuando le sue facoltà operative accidentali radicate nella sua natura e commisurate ad essa). La condizione supplementare richiesta per l'esercizio attuale della causalità efficiente consiste quindi nell'esigere l'atto entitativo partecipato nel soggetto dell'azione (esistenza reale dell'agente). Il termine dell'azione è a sua volta qualcosa di puramente formale (*ex se*)²⁸⁶ e accidentale²⁸⁷ (nel predicamento della passione costitutiva dell'effetto²⁸⁸, anche se l'effetto è una sostanza come ad es. nella generazione).

148-260

La causa finale va più in profondità. Il suo costitutivo metafisico infatti è la bontà intrinseca della cosa esistente realmente, che comprende la totalità della sua attualità (entità). La condizione richiesta non è l'atto entitativo partecipato del fine, ma solo la presenza del fine nella forma nell'agente (il fatto cioè che la forma accidentale operativa radicata nella natura dell'agente sia ordinata per affinità formale alla forma del fine), il che per un agente conoscente significa che il fine dev'essere presente in esso intenzionalmente (conoscitivamente). Infine il termine della causalità finale è il conseguimento del fine da parte della volontà, che entra in possesso del fine secondo tutto ciò che gli è proprio (entitativamente e sostanzialmente). Se l'attualità del fine eccede quella dell'agente (tutto ciò che nel fine non dipende dall'azione dell'agente), allora l'agente si quietava nel fine conseguito, in quanto è stato conseguito, ma in quanto il fine posseduto eccede la volontà possedente, quest'ultima gode del fine (*fruitio*).

L'affinità formale operativa (accidentale)²⁸⁹ appare nella causalità efficiente a titolo di principio costitutivo e di termine; invece nella causalità finale rientra solo a titolo di condizione e di proprietà. La causalità efficiente è fondata su elementi essenziali-accidentali (accidente

²⁸⁶ Cioè la forma dell'effetto.

²⁸⁷ L'azione creaturale è accidentale perché non costituisce la sostanza del soggetto agente.

²⁸⁸ In quanto l'effetto subisce o patisce l'azione dell'agente.

²⁸⁹ Col fine.

predicamentale); invece la causalità finale si fonda su elementi entitativi-sostanziali (la realtà in tutto il suo essere. Così, anche laddove il fine non esiste *in rerum natura*, ciò che lo costituisce fine non è una dimensione particolare della sua entità, ma la sua stessa entità globale, anche se si tratta solo di un ente di ragione.).

Questa profondità ontologica maggiore della causa finale rispetto a quella efficiente è un segno della sua precedenza anche sul piano dell'agire causale. L'agente in quanto è agente efficiente dipende trascendentalmente dal fine in quanto è fine-causa. Il fine infatti attira e determina l'agente. L'azione è intermedia tra l'agente e l'effetto. Il suo principio è la forma operativa radicata nella natura dell'agente, il suo termine è l'effetto costituito dal predicamento della passione. L'effetto connaturale di ogni agente procede da esso secondo la somiglianza della forma. La forma dell'effetto proprio è quindi specificativa dell'azione connaturale di ogni agente.

Ciò vuol dire che la forma dell'agente è misurata dalla forma dell'effetto che specifica e determina la sua azione. La forma dell'agente è sul piano operativo determinata dalla forma dell'effetto. Infatti l'agire segue l'essere, ma nelle cose create si aggiunge all'essere dell'essenza come qualcosa di accidentale. Di conseguenza non è sufficiente la determinazione entitativa data dall'essenza, ma si rende necessaria la determinazione operativa data dalla forma operativa. Ora la forma operativa non può essere determinata dall'essenza che attua accidentalmente. E' invece attuata dal suo atto secondo, ma non ultimamente, perché l'atto della facoltà operativa è ulteriormente ordinato alla produzione dell'effetto secondo una tale determinata forma propria dell'effetto.

149-261

La facoltà operativa è quindi formalmente determinata dalla sua conformità alla forma dell'effetto, alla cui produzione è ordinata come al suo fine. Siccome il determinato dipende dal determinante, la forma operativa (agente efficiente) è secondo tutta la sua "essenza" determinata e dipendente dalla forma dell'effetto che è il suo fine. La determinazione entitativa²⁹⁰ è data dall'essenza di ogni cosa; la determinazione operativa ulteriore è data dalla facoltà accidentale intermedia tra l'essenza (natura) e l'atto secondo specificato dalla forma dell'effetto (fine), così che la forma operativa dell'agente si costituisce in dipendenza dal suo atto e dal suo oggetto specificante, che è il fine.

Nella causalità estrinseca perciò la causa finale determina ed attua la causa efficiente. Ciò vale per ogni agente efficiente sia naturale che volontario. Negli agenti occorre infatti considerare la forma operativa, che è il principio dell'azione, e la ragione d'inclinazione al fine, che determina la stessa forma operativa. Secondo l'interiorità della forma operativa (principio) gli agenti si dividono in violenti (principio esterno all'agente risiedente nell'agente esterno influente) e naturali (principio d'azione intrinseco all'agente stesso). L'agire violento è più un subire²⁹¹ che un agire e quindi si riduce ultimamente all'agire naturale dell'agente che influisce con violenza²⁹². L'agire naturale in senso largo è quindi determinato dall'interiorità del principio di azione rispetto all'agente.

Nell'ambito degli agenti naturali *sensu lato* si distingue ulteriormente secondo la ragione d'inclinazione al fine tra agenti naturali *sensu stricto*, che sono determinati al fine non da se stessi,

²⁹⁰ Dell'ente sostanziale.

²⁹¹ Il subire è più proprio del violentato che del violento; è il violento che agisce, il violentato subisce.

²⁹² Qui l'Autore non prende in considerazione l'aspetto morale della violenza, e per questo qui la violenza appare come qualcosa di naturale. Invece la violenza in senso morale, ossia come crimine, è una infrazione della legge intesa non come semplice legge di natura, ma come legge morale naturale.

ma dalla causa efficiente della loro natura e agenti volontari che in qualche modo ordinano se stessi al fine presente in essi o secondo la conoscenza sensibile e particolare, che è soltanto materiale (quella cosa che è fine), così che l'inclinazione è soltanto passiva, anche se deriva dalla conoscenza dell'agente attivamente ordinante al fine, ma non all'ordine²⁹³ dell'agente al fine, o secondo la conoscenza intellettuale universale e formale (ragione del fine, fine in quanto è fine), così che l'inclinazione è del tutto attiva non solo perché deriva dalla conoscenza dell'agente attivamente ordinante al fine, ma anche perché l'agente ordina se stesso ad ordinarsi al fine²⁹⁴.

Nella conoscenza sensitiva il fine è intenzionalmente presente nell'agente e sotto questo aspetto l'agente ha un ordine interno attivo a tale fine determinato, ma data la determinazione del fine è determinata anche l'azione e sotto questo aspetto l'agente spontaneo è soltanto passivo²⁹⁵. Invece nella conoscenza intellettuale è presente nell'intenzione dell'agente la ragione del fine, che è indeterminata ed è da determinare, cosicché tale agente non solo ordina attivamente se stesso al fine, ma ordina se stesso a ordinarsi al fine e quindi domina attivamente la determinazione della sua stessa azione quanto all'esercizio e del suo fine quanto alla specificazione.

150-262

Principio d'azione:
<ul style="list-style-type: none"> • esterno: agente violento²⁹⁶ • interno: agente naturale <i>sensu lato</i>: <ul style="list-style-type: none"> • inclinazione al fine esterna: agente naturale <i>sensu stricto</i> • inclinazione al fine interna: agente volontario <i>sensu lato</i>: <ul style="list-style-type: none"> ▪ inclinazione passiva: agente spontaneo (volontario imperfetto) ▪ inclinazione attiva: agente libero (volontario perfetto)

Più il rapporto dell'agente al fine è indeterminato, più evidente è il ruolo determinante del fine (così l'uomo conosce il suo ordine attivo al fine per esperienza interna immediata).

I tipi fondamentali di agenti sono formalmente tre (l'agente violento si riduce ad uno di essi):

- l'agente naturale (di cui fa parte anche il moto naturale della stessa volontà),
- l'agente spontaneo,
- l'agente libero.

Nell'agente naturale il fine è presente solo fisicamente nella forma operativa data alla natura dalla sua causa efficiente prima (Dio): ad es. nel corpo il luogo determinato da assumere è presente in virtù delle leggi naturali che lo determinano fisicamente, formalmente, operativamente.

²⁹³ Si intende l'ordine della ragione.

²⁹⁴ Il che richiede l'uso del libero arbitrio, che comporta l'autodeterminazione della volontà.

²⁹⁵ Ciò comporta l'assenza nell'agente del libero arbitrio, per il quale, invece, la determinatezza del fine lascia indeterminata la scelta dell'agente, il quale può tendere o non tendere al quel fine. Anzi, come dirà subito dopo l'Autore è la stessa volontà che determina il fine verso il quale essa si muove.

²⁹⁶ Qui l'Autore non intende dire che qualunque principio esterno comporti violenza nel senso morale, ma, come abbiamo già visto, qui egli usa il termine "violenza" semplicemente per significare che il paziente subisce l'azione di un agente che influisce su di lui dall'esterno. Invece la violenza come crimine morale è un atto che offende od ostacola l'inclinazione naturale o la libera azione del violentato.

Nell'agente spontaneo il fine è presente anche conoscitivamente nella conoscenza sensibile derivante dai sensi esterni; non è però presente formalmente²⁹⁷ come fine, ma solo materialmente, come la cosa che è fine: ad es. nell'animale il cibo è presente anche secondo la conoscenza sensibile particolare, seguita da un moto determinato dell'appetito (l'appetito a sua volta è naturalmente determinato al fine, ma lo è mediatamente, cioè mediante la conoscenza previa; mentre il moto del corpo segue immediatamente la sua forma operativa).

Nell'agente libero il fine è presente conoscitivamente nella conoscenza sensibile (naturalmente, fisicamente, nella forma operativa delle facoltà) ed è presente sotto la ragione universale del fine. La volontà assume così un'indifferenza attiva rispetto alla determinazione del fine concreto specificante e rispetto all'azione da esercitare, così che la volontà, pur essendo determinata rispetto alla ragione del fine, è però indeterminata rispetto all'ordine dei mezzi (fini particolari) al fine (ultimo). La ragion pratica presenta, infatti, alla volontà ogni bene limitato nella sua limitazione (vera o apparente) lasciandola libera nella scelta di questo mezzo piuttosto che di quest'altro per conseguire il fine.

151-263

2. Dio è il fine ultimo di tutte le cose.

L'oggetto formale *quod* proprio dell'appetito intellettuale umano è il bene universale, la beatitudine comune²⁹⁸, la ragione astratta del fine (fine ultimo formale). Come ogni facoltà operativa è definita secondo la sua stessa natura dal suo fine, ossia dal suo oggetto formale *quod*, così anche la volontà è nella sua stessa natura definita dalla relazione trascendentale al bene universale. La volontà vuole questo oggetto con necessità e cioè a modo di natura. Infatti, a questo oggetto essa è determinata connaturalmente e perciò, come la natura è ordinata ad una cosa sola, anche la volontà come natura è ordinata determinatamente alla ragione universale del bene, che vuole con necessità almeno di specificazione.

L'esercizio dell'atto volitivo in se stesso è una realtà finita e quindi non ha ragione di bene ultimo, cosicché, quando l'esercizio dell'atto volitivo entra riflessivamente nella specificazione dell'atto riflesso (volere il volere), il fine specificante, essendo limitato nella sua bontà, lascia libera la volontà di sceglierlo o di non sceglierlo.

Si noti che si può parlare in due modi della volontà come natura per opposizione alla volontà come volontà (reduplicativamente):

- o per una differenza²⁹⁹ della volontà nel suo essere psichico: essere fisico,
- o per una differenza della volontà nel suo agire libero: agire volontario perfetto, ma non formalmente (bensì virtualmente eminentemente) libero.

La volontà come natura è infatti un'entità fisica spirituale integrante l'essenza fisica dell'anima umana. Il suo atto è necessario di necessità fisica.

²⁹⁷ Sotto la ragione di fine.

²⁹⁸ In generale.

²⁹⁹ Tra volontà e volontà.

La volontà come natura è però anche una facoltà psichica definita dalla relazione trascendentale al bene universale e come tale è parte potenziale della natura dell'anima. Il suo atto è necessario di necessità di spontaneità. La volontà come volontà infine è la facoltà del libero arbitrio, che consiste nel dominio attivamente indifferente dell'ultimo giudizio pratico determinato come ultimo nell'atto di scelta, così che l'indifferenza attiva della volontà si estende sia al suo atto proprio (scelta) che al suo atto specificativo (giudizio pratico-pratico) e per estensione pervade anche il comando e l'uso attivo (operazione e il suo effetto esterno). Il suo atto è formalmente libero.

La volontà vuole con necessità almeno di specificazione il bene universale, allo stesso tempo però la volontà non si porta a qualcosa di astratto, bensì a qualcosa di concreto *in rerum natura*. E infatti la ragione universale del bene è partecipata in tutti i beni concretamente esistenti. In tal modo la volontà, volendo il bene, vuole la stessa ragione universale del bene, ma la vuole in concreto. In altre parole, tutto ciò che la volontà vuole lo vuole ultimamente per un fine ultimo non formale soltanto, ma materiale che essa determina nella prima deliberazione che compie quando l'essere umano che è il suo soggetto entra in possesso dell'uso della ragione.

In quanto poi i beni concreti limitati sono buoni, sono anche oggetto della volontà; in quanto invece sono limitati, in quanto cioè non riempiono tutta l'estensione infinita della *ratio boni*, della quale partecipano in misura finita, la volontà può anche non volerli, è quindi libera nei loro confronti, perché precisamente in quanto limitati non hanno ragione di fine (bene ultimo), ma di ciò che è ordinato al fine (mezzo, fine intermedio)³⁰⁰.

152-264

L'intelletto coglie con la **semplice apprensione** il suo oggetto formale *quod proprium* particolare (quiddità delle cose materiali - concetto oggettivo univoco) e comune (ragione quasi generica di "ente"). L'attualità dell'ente che è l'essere è colta di per sé nel giudizio separativo e solo secondariamente nel concetto. L'intelletto nel **giudizio** riflesso o immediatamente implicitamente o mediatamente esplicitamente coglie la verità. La verità a sua volta può essere evidente o di per sé o dall'esperienza e allora è colta nella sola seconda operazione della mente; o non è evidente e allora è dedotta da premesse in un **sillogismo o raziocinio** (terza operazione della mente).

Il giudizio dell'intelletto ha sempre per oggetto formale il vero, ma come oggetto materiale può considerare l'oggetto formale della volontà che è il bene. In tal caso il giudizio dell'intelletto è pratico³⁰¹. Tale giudizio a sua volta può essere di per sé noto (sinderesi) o può derivare dall'esperienza per connaturalità (giudizio speculativo-pratico) considerando il bene assoluto come fine (semplice apprensione del bene) o come fine da raggiungere con tali mezzi (giudizio speculativo-pratico propriamente detto). Il giudizio pratico-pratico è soltanto di evidenza mediata ed è pertanto il termine (la conclusione) di un sillogismo pratico. L'intelletto pratico presenta alla volontà non solo la ragione del bene che si realizza nel bene particolare, ma anche la limitatezza della sua partecipazione.

Così si apre una differenza di livello tra il fine e i mezzi che è costatata nell'ordine dell'intenzione e porta nell'ordine della scelta al consiglio deliberativo che propone una diversità di

³⁰⁰ Dio stesso, che pure in se stesso è bene infinito tale da soddisfare l'apertura all'infinito che esiste nella nostra volontà, è nella vita presente oggetto di scelta, in quanto non ci appare con evidenza incontrovertibile nella qualità di bene infinito, ma ci si presenta come fosse un bene tra gli altri. Ciò rende possibile il fatto che possiamo rifiutarlo e scegliere al suo posto un altro fine.

³⁰¹ Il bene in quanto vero o il vero sotto la ragione di bene. Il vero bene è l'oggetto della virtù.

progetti riguardo all'ordine dei mezzi al fine. Tali progetti ricevono la loro globale approvazione nel consenso della volontà, la quale sceglie però fra essi uno solo come ultimamente determinante e specificante il suo atto. L'autodeterminazione avviene quindi nella scelta che da un lato determina il giudizio pratico ultimo, dall'altro è specificata da esso previamente al suo esercizio. Segue nell'ordine dell'esecuzione il comando dell'intelletto pratico e l'uso attivo che l'intelletto riconosce nell'uso passivo come avvenuto causando il compiacimento della volontà nella fruizione.

153-265

ATTO UMANO	
Intelletto pratico	Volontà
Ordine dell'intenzione	
<ul style="list-style-type: none"> • semplice apprensione • giudizio speculativo-pratico 	<ul style="list-style-type: none"> • semplice volizione • intenzione
Ordine della scelta	
<ul style="list-style-type: none"> • consiglio deliberativo • giudizio pratico-pratico 	<ul style="list-style-type: none"> • consenso • scelta
Ordine dell'esecuzione	
<ul style="list-style-type: none"> • comando pratico • uso passivo³⁰² 	<ul style="list-style-type: none"> • uso attivo • godimento (fruizione)

Il costitutivo formale della libertà è l'indifferenza³⁰³ attiva della scelta che suppone l'indifferenza passiva del giudizio pratico-pratico. La libertà è formalmente nella volontà, radicalmente nell'intelletto. Il fondamento ultimo della libertà è la conoscenza formale del bene e la conoscenza della sua realizzazione per partecipazione limitativa nei beni concreti finiti. Siccome però tutto il sillogismo pratico implicito in ogni atto umano comporta dal lato della volontà un atto fondamentale che è la semplice volizione del fine come fine, atto da cui tutto il resto dipende, è necessario che la volontà in ogni sua scelta proceda ordinando i mezzi sia al fine prossimo che ultimamente a quello ultimo materiale (concreto).

Il primo atto umano comporta perciò la scelta del fine ultimo in concreto, anzi, il fine ultimo concreto è già implicito in questo stesso atto³⁰⁴. Il primo atto che un essere umano compie o è la

³⁰² L'intelletto è usato dalla volontà.

³⁰³ Non nel senso di assenza di preferenze, come fraintende Fabro, ma nel senso di indipendenza da spinte che dall'esterno impediscono la scelta. Tanto è vero che scegliendo, la volontà mostra di preferire un bene ad un altro. E' vero che prima di scegliere la preferenza è solo potenziale. Tuttavia questa potenzialità deve pur esserci, altrimenti non esisterebbe la scelta, che comporta appunto preferenza. Scegliere vuol dire preferire in atto ciò che prima era preferito solo in potenza. Ma in quanto era preferito solo in potenza la volontà era in quel momento indifferente nei suoi confronti. Quando sceglie cessa questa indifferenza mentre si mostra la preferenza.

³⁰⁴ Mentre il primo atto dell'intelletto verte sulle cose esterne e da quelle l'intelletto parte per arrivare a sapere che esiste Dio, il primo atto della volontà suppone che l'intelletto sappia già che Dio esiste e quindi ha a che fare direttamente con Dio, che essa può scegliere o non scegliere, volere o non volere. Gli idealisti e i volontaristi, che

scelta di un'azione retta nel suo essere morale e quindi ordinata al fine ultimo vero che è Dio³⁰⁵ o è la scelta di un'azione moralmente deficiente, la quale pertanto identifica il fine ultimo con un bene particolare che è ultimo solo in apparenza³⁰⁶. Questa prima scelta parte dal bene vero o falso in cui è già implicito l'ordine al fine ultimo materiale vero o falso e termina all'identificazione concreta del fine ultimo materiale vero (Dio) o falso (qualsiasi bene particolare). Ora, il primo bene su cui l'uomo delibera è lui stesso e la prima azione su cui delibera è quella che lo ordina al suo bene ultimo (cf. Sum.Theol., I-II, q.89, a.6 c.e ad 3).

Il vero fine ultimo materiale³⁰⁷ dell'uomo può consistere solo in Dio in quanto il bene formale (*ratio boni*) che è oggetto proprio della volontà è coestensivo con l'ente. Il bene realizzato in concreto *in rerum natura* secondo tutta la ragione del bene non può essere altro che il Bene sussistente che è identico all'Ente³⁰⁸ sussistente. Ora, solo Dio sussiste in virtù del suo stesso essere secondo tutta la ragione universale dell'ente e quindi solo Dio è fine ultimo materiale vero dell'uomo in quanto è il sommo Bene sussistente.

3. Dio è il sommo Bene.

La bontà infinita di Dio, ossia la sua onniperfezione è formalmente identica con la sua aseità³⁰⁹. Il Bene infatti coincide con l'Ente e con l'Atto. Di conseguenza Dio, essendo atto puro, racchiude in sé ogni bene al sommo grado di perfezione.

L'insieme di tutte le perfezioni semplici al sommo grado di perfezione e semplicità è il costitutivo formale dell'essenza fisica³¹⁰ di Dio. Mentre l'onniperfezione che coincide con l'ente per se sussistente e quindi con l'essenza metafisica di Dio è l'insieme delle perfezioni

scambiano l'atto dell'intelletto con quello del volere o li identificano tra loro, pongono come *primum cognitum* (e *primum volitum*) Dio anziché le cose esterne.

³⁰⁵ Si tratta della scelta virtuosa.

³⁰⁶ Ma non lo è in verità. Si tratta della scelta peccaminosa.

³⁰⁷ "Materiale", ovviamente, non nel senso di sensibile, giacché Dio è purissimo spirito, ma in quanto opposto a "formale", dove formale è il bene in quanto bene, ossia la forma del bene, mentre materiale è l'oggetto voluto o desiderato dalla volontà. Quando Kant dice che la legge morale o il dovere sono tali solo per la "forma" e non per la "materia" o per l'"oggetto", non si tratta, credo, di quello che è stato chiamato con dispregio "vuoto formalismo", ma probabilmente si tratta del primato del dovere intellegibile-noumenico nei confronti del bene sensibile-fenomenico. Infatti nei suoi scritti di morale - per esempio nella *Metafisica dei costumi* - Kant non si ferma a generici o "formali" principi, ma dà prova di conoscere bene e di promuovere con persuasività e convinzione quelli che sono i vari fini, oggetti e contenuti dell'agire morale. Certamente nella *Critica della ragion pratica* dà l'impressione di una tendenza formalistica, che si disinteressa di fini e contenuti, ma un autore va giudicato in base all'insieme del suo pensiero e non solo in base ad un solo suo libro.

E poi bisogna tener presente che la *Critica* non è un trattato di morale, ma un'esposizione appunto critica dei *fondamenti* della morale. Lo sbaglio di certi interpreti - e qui purtroppo c'è cascato anche Maritain - è stato quello di prenderlo per un trattato di morale per meravigliarsi di non trovare - i contenuti - ciò che lo stesso Kant non aveva inteso mettervi. Altri, come gli esistenzialisti e gli idealisti, hanno poi approfittato della *Critica*, scambiandola sempre per un trattato di morale, per giustificare il loro antinomismo libertario e il rigetto della legge morale naturale.

³⁰⁸ Meglio: Essere.

³⁰⁹ Aseità (*aseitas*) vuol dire che Dio non esiste da altro o a causa o per opera di altro, ma da sé, per atto proprio di essere, in forza del proprio essere. Non nel senso che sia causa di sé (*causa sui*), perché non è effetto, non è causato, oltre al fatto che questa espressione è contraddittoria. Egli causa senza essere causato.

³¹⁰ Questo aggettivo "fisica", assente in S.Tommaso e proveniente da una distinzione scolastica successiva (tra essenza fisica ed essenza metafisica), sembra qui inutile, Semmai si può aggiungere "reale".

Testo dattiloscritto del Servo di Dio P. Tomas Tyn, OP - Corso presso lo S.T.A.B.

Testo rivisto da P.Giovanni Cavalcoli, OP - Revisione terminata il 07 marzo 2011

cumulativamente prese (*sensu composito*), l'insieme delle perfezioni che costituiscono l'essenza fisica di Dio è un insieme di elementi perfettivi distributivamente considerati secondo le loro proprie ragioni fondanti la loro reciproca distinzione di ragione ragionata o virtuale minore (*sensu diviso*).

II. La volontà di Dio.

1. In Dio c'è volontà.

Il fatto deriva sia dalla perfezione semplice data dalla ragione formale della volontà, sia dalla stessa definizione della volontà come appetito intellettuale. Ora, siccome in Dio c'è l'intelletto sussistente in atto secondo, c'è in Lui anche la volontà sussistente in atto secondo di volere, amare e godere.

La volontà divina è specificata da una realtà indistinta da se stessa (la specificazione infatti comporta dipendenza da altro) e quindi ha per oggetto formale la stessa essenza divina che è somma Bontà³¹¹. Dio ha in Se stesso la ragione di sommo Bene e la ragione ultima di fine (anche se l'essenza divina non può essere causa finale della volontà divina perché il fine è causa solo di ciò che è ordinato ad esso e la volontà di Dio non è ordinata al fine ultimo, ma è essa stessa il fine ultimo).

Il possesso intellettuale comprensivo e volitivo (amore e fruizione) di Se stesso è in Dio la sua Beatitudine. Ogni volontà ha il suo fine ultimo in Dio, così che solo la volontà divina è beata in se stessa (di se stessa), mentre ogni volontà creata trova la sua beatitudine non nel suo bene intrinseco, ma nel bene divino o immediatamente come la sostanza separata, che riconosce il suo fine ultimo materiale in Dio immediatamente o mediamente come l'uomo che identifica il suo fine ultimo materiale con Dio attraverso una deliberazione della ragione pratica o speculativamente attraverso l'identificazione del bene formale sussistente secondo tutta la pienezza della *ratio formalis boni* con Dio.

2. Dio crea tutte le cose per mezzo della sua volontà.

In Dio la stessa essenza o natura è l'intelletto sussistente, mentre la volontà sussistente è immediatamente operativa con un'operazione che a sua volta realmente coincide con la sua stessa essenza in quanto è formalmente immanente, anche se si distingue da essa nei suoi effetti esterni che produce in quanto è virtualmente transitiva³¹². La potenza operativa di Dio è perciò indistinta dalla sua essenza ed è costituita dal Suo intelletto con l'aggiunta della volontà (intelletto pratico) senza l'uso attivo di altre facoltà esecutive che non possono aver luogo nell'azione divina che non dipende da nessuno strumento. Tutte le cose sono perciò create da Dio secondo l'intelletto e la volontà e pertanto hanno in sé la somiglianza (formale o virtuale) alla loro Causa prima, in quanto esistono in un ordine essenziale determinato e in quanto sono degli enti esistenti e pertanto dei beni.

³¹¹ Quando Hegel afferma che la volontà "vuole se stessa", estende alla volontà come tale ciò che è esclusivamente proprio della volontà divina.

³¹² Nel senso che produce enti esterni a Dio (*opus ad extra*).

III. Il Bene dell'Universo.

1. Ogni bene creato è ordinato a Dio come al suo fine ultimo.

Siccome tutte le cose procedono da Dio secondo la Sua volontà che ha per oggetto primario la stessa essenza divina (sommo Bene), ne segue che ogni bene creato è ordinato a Dio come al suo fine ultimo (sommo Bene). L'agente volontario ordina infatti le sue azioni e gli effetti delle sue azioni al fine specificativo della sua volontà e così anche Dio ordina non già le sue azioni, perché il suo atto è realmente identico alla sua essenza, ma gli effetti molteplici della sua Azione a sé come al fine ultimo.

2. Il Bene dell'Universo deriva da Dio.

Dio conduce i suoi effetti a sé come al fine non come se dipendesse dal fine, ma facendo dipendere le altre cose da se stesso come dal loro fine. Pertanto Dio non vuole una cosa per un'altra, ma vuole che una cosa sia per un'altra (e ultimamente che sia per Dio). Ciò vuol dire che Dio è in linea di causalità efficiente la causa prima dello stesso ordine finalistico dell'Universo sia oggettivo (ordine formale dei beni) sia soggettivo (ordine di ogni cosa ai suoi fini connaturali prossimi e remoti e ultimamente a Dio, fine ultimo). Ogni cosa è fine in quanto è un bene ed è fine di un agente in quanto è il bene dell'agente. Ora, sia la bontà assoluta delle cose che il loro essere bene per un altro dipendono da Dio Creatore. Per conseguenza, tutto l'ordine finalistico dipende da Dio Creatore.

3. Il bene in Dio e nel creato.

a. L'ordine del bene astratto.

La ragione astratta (universale) del bene è interiormente differenziata secondo la diversità dei soggetti nei quali si trova intrinsecamente partecipata. **La partecipazione avviene pertanto per composizione** tra la ragione del bene e il suo soggetto (anche se lo stesso soggetto entra nella *ratio boni*, ma vi entra appunto solo per partecipazione) e la struttura analogica del bene in astratto è intrinseca secondo proporzioni diverse; di conseguenza si tratta dell'**analogia di proporzionalità propria**.

b. L'ordine del bene concreto.

In concreto la *ratio boni* è realizzata solo in Dio, sommo analogato. In tutte le altre cose si realizza solo per limitazione del bene e quindi per differenziazione reale dal bene divino, dal quale il bene particolare dipende in linea di causalità formale estrinseca ossia esemplare. Dio determina con la sua conoscenza di semplice intelligenza la sua essenza come partecipabile *ad extra* in questo o quest'altro modo. Le essenze (suppositi) create sono così l'effetto e il segno (gloria estrinseca oggettiva e formale negli enti che si riconoscono come partecipazioni di Dio) del sommo Bene.

La partecipazione avviene per limitazione formale e la struttura è quella di un'**analogia di attribuzione estrinseca**.

c. L'ordine del bene concreto rapportato al bene astratto.

La *ratio boni* è realizzata intrinsecamente in tutti i beni finiti e anche nel bene infinito così che ogni bene concreto partecipa del bene secondo la proporzione che gli è propria. La ragione del bene suppone quindi la differenziazione delle essenze per limitazione dell'essenza divina (sommo Bene) per poi entrare in composizione con ciascuna di loro fino alla "composizione" che non è più limitazione e differenza, ma coestensione ed identità con l'essenza divina.

Si ha dunque **una partecipazione prima per limitazione e poi per composizione** a una struttura di **analogia di proporzionalità propria formalmente, che virtualmente contiene un'analogia di attribuzione** (differenziazione dei suppositi).

Tale analogia potrebbe essere chiamata, impropriamente, di attribuzione intrinseca.

Dio come Autore della Natura e Fine Ultimo naturale contiene e realizza in sé eminentemente il bene delle creature. In tal modo la partecipazione dei beni creati al bene divino è nell'ordine naturale fisica (reale), ma soltanto virtuale. La somiglianza nel bene tra Dio e le creature è reale, ma esterna (il bene divino non è quello delle creature).

d. La partecipazione del bene divino nell'ordine soprannaturale.

Nell'ordine soprannaturale Dio comunica alle creature razionali immediatamente (e alle altre mediamente ed estrinsecamente) il Suo Bene divino intrinseco, la Sua Deità, partecipato non più per limitazione, ma per semplice composizione (analogia di proporzionalità propria e formale)³¹³, che ovviamente suppone la partecipazione naturale per limitazione e composizione (analogia formalmente di proporzionalità, virtualmente di attribuzione).

Nella partecipazione del suo Bene divino per "composizione" con le altre creature (razionali) è come se Dio rendesse comune (si tratta di una comunicazione) la sua stessa Natura. Ora, la natura divina è eminentemente individuale, sussistente e quindi incomunicabile. La possibilità della sua comunicazione è perciò fondata nell'intellettualità sussistente costitutiva della natura divina. L'intelletto è soggettivamente incomunicabile, oggettivamente però è comunicabile ai suppositi di natura intellettuale (obbedenzialmente suscettibili di avere Dio nella sua essenza per oggetto di conoscenza e di amore)³¹⁴.

Dio comunica pertanto la sua natura, si "compone" con gli intelletti creati, dal lato dell'oggetto formale proprio della sua conoscenza e della sua volontà che è la sua stessa essenza nel mistero intrinseco della sua Deità. Tale **composizione oggettiva** richiede però una modifica soggettiva accidentale nel supposito creato che ne è soggetto e ciò sia sul piano entitativo (grazia, gloria) che operativo (virtù infuse, doni).

Tale modifica soggettiva accidentale è un'entità creata essenzialmente soprannaturale commisurata al soggetto creato secondo la disposizione divina (partecipazione per limitazione) che non è Dio, ma qualcosa che manifesta Dio nel suo amore speciale per la creatura razionale (analogia di attribuzione soprannaturale) e quindi in un modo che oltrepassa la misura e l'esigenza di ogni creatura creata o creabile.

³¹³ Dio si comunica per grazia alla creatura non semplicemente, nel senso che comunichi la sua natura, come pensa Rahner, ma per partecipazione, giacché la grazia è partecipazione alla natura divina.

³¹⁴ Dio è comunicabile non ontologicamente ma intenzionalmente nella conoscenza, soprattutto nella visione beatifica.

Considerati nel loro essere fisico accidentale, gli abiti soprannaturali non comunicano alla natura Dio, ma solo qualcosa che in Dio è realizzato eminentemente e sostanzialmente (e quindi, da questo lato, la partecipazione è essenzialmente soprannaturale e fisica, ma solo virtuale). Nel loro essere psichico (intenzionale) e morale però tali abiti soprannaturali dispongono essenzialmente lo spirito creato alla conoscenza ed all'amore del bene increato a modo non più creaturale naturale, ma a modo divino soprannaturalmente partecipato.

E siccome l'oggetto specificativo (Dio conosciuto e amato a modo divino) entra nella stessa definizione (essenza) degli abiti soprannaturali, si deve concludere che il loro essere globale consiste in una **partecipazione fisica formale** all'essenza divina e al bene divino. L'essere globale di tali abiti, infatti, non è soltanto né soggettivo (fisico *sensu stricto*), né oggettivo (psichico e morale), ma è l'uno e l'altro, in quanto l'oggetto entra nella loro stessa essenza e il loro essere fisico *sensu lato* comprende in sé il loro essere psichico-morale. Questa è la ragione per cui si distingue negli abiti essenzialmente soprannaturali tra il modo di essere soggettivo (entità creata accidentale) e il contenuto essenziale oggettivo (partecipazione dell'essenza divina).

La partecipazione soprannaturale della creatura razionale al bene divino è di per sé primariamente di composizione (comunicazione oggettiva), fisica e formale, e di per sé secondariamente di limitazione (elevazione soggettiva), fisica e virtuale. L'analogia soprannaturale è allora di per sé primariamente di proporzionalità propria formale (supponendo quella naturale di proporzionalità formale ed attribuzione virtuale) ed è di per sé secondariamente (dalla parte del soggetto elevato) formalmente soltanto di attribuzione. Globalmente sarà quindi ancora formalmente di proporzionalità (conoscere Dio a modo divino), mentre virtualmente di attribuzione (proporzione dell'abito soprannaturale).

L'analogia naturale dei beni creati a Dio è però primariamente di attribuzione e solo conseguentemente di proporzionalità (solo il bene in astratto è analogico proporzionalmente senza supporre un'analogia di attribuzione).

L'analogia soprannaturale non suppone l'attribuzione (anche se suppone globalmente l'analogia naturale), ma porta di conseguenza ad un'analogia di attribuzione. La proporzionalità è perciò primaria, l'attribuzione secondaria e quasi conseguente.

DEO GRATIAS

+++++

+++

+