

## Articulus 1

## Utrum Deum esse sit per se notum

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deum esse sit per se notum.

1. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui [De fide 1,3], *omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta*. Ergo Deum esse est per se notum.

2. Praeterea, illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur, quod philosophus attribuit primis demonstrationis principiis, in 1 Post. [3,7], scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen Deus, statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest, maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum, unde cum, intellecto hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3. Praeterea, veritatem esse est per se notum, quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse, si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas, Ioan. 14 [6], *ego sum via, veritas et vita*. Ergo Deum esse est per se notum.

Sed contra, nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum ut patet per philosophum, in 4 Met. [3,6] et 1 Post. [10,19], circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse, secundum illud Ps. 52 [1], *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*. Ergo Deum esse non est per se notum.

Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter, uno modo, secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal, nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat,

## Articolo 1

## È per sé evidente che Dio esiste?

Sembra di sì. Infatti:

1. Noi diciamo evidenti di per sé quelle cose di cui abbiamo naturalmente insita la conoscenza, come accade nel caso dei primi principi. Ora, come assicura il Damasceno, «la conoscenza dell'esistenza di Dio è insita in tutti naturalmente». Quindi l'esistenza di Dio è di per sé evidente.

2. Evidente di per sé è ciò che viene inteso subito, appena ne vengono percepiti i termini; e questo Aristotele lo attribuisce ai primi principi della dimostrazione: conoscendo infatti che cosa è il tutto e che cosa è la parte, subito si intende che il tutto è maggiore della sua parte. Ora, inteso che cosa significhi la parola *Dio*, all'istante si capisce che Dio esiste. Si indica infatti con questo nome ciò di cui non si può concepire nulla di più grande; ma ciò che esiste al tempo stesso nella mente e nella realtà è più grande di quanto esiste soltanto nella mente: siccome dunque, appena si è inteso questo nome *Dio*, subito esso viene a esistere nella mente, ne segue che esiste anche nella realtà. Quindi che Dio esiste è di per sé evidente.

3. È di per sé evidente che esiste la verità: infatti chi nega l'esistenza della verità ammette che esiste una verità, poiché se la verità non esiste sarà vero che la verità non esiste. Ma se vi è qualcosa di vero bisogna che esista la verità. Ora, Dio è la Verità stessa, come è detto in *Gv*: *Io sono la via, la verità, la vita*. Quindi che Dio esiste è di per sé evidente.

In contrario: nessuno può pensare l'opposto di ciò che è di per sé evidente, come spiega Aristotele riguardo ai primi principi della dimostrazione. Ora, si può pensare l'opposto dell'enunciato: Dio esiste, secondo il detto del *Sal*: *Lo stolto pensa: Dio non esiste*. Quindi che Dio esista non è di per sé evidente.

Risposta: una cosa può essere di per sé evidente in due modi: primo, in se stessa, ma non per noi; secondo, in se stessa e anche per noi. Infatti una proposizione è di per sé evidente se il predicato è incluso nella nozione del soggetto, come per esempio: l'uomo è un animale, poiché animale fa parte della nozione stessa di uomo. Se dunque è a tutti nota la natura del predicato e del soggetto, la proposizione risultante sarà per tutti evidente, come avviene nei

ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subiecto quid sit, propositio quidem quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui praedicatum et subiectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boetius in libro De hebdomada [proem.], quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae, apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse. Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit [q. 3 a. 4]. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo, homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens, multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud.

Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest, quod non est datum a ponentibus Deum non esse.

Ad tertium dicendum quod veritatem esse in communi, est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

primi principi delle dimostrazioni, i cui termini sono nozioni comuni che nessuno può ignorare, come ente e non ente, il tutto e la parte, ecc. Se però a qualcuno rimane sconosciuta la natura del predicato e del soggetto, la proposizione sarà evidente in se stessa, ma non per quanti ignorano il predicato e il soggetto della proposizione. E così accade, come nota Boezio, che alcuni concetti sono comuni ed evidenti solo per i dotti: questo per es.: «le realtà immateriali non sono circoscritte in un luogo». Dico dunque che questa proposizione: *Dio esiste*, in se stessa è immediatamente evidente, poiché il predicato si identifica con il soggetto, dato che Dio, come vedremo in seguito, è il suo stesso essere; ma siccome noi ignoriamo l'essenza di Dio, per noi non è evidente, e necessita di essere dimostrata per mezzo di quelle cose che sono a noi più note, anche se per loro natura meno evidenti, cioè mediante gli effetti.

Soluzione delle difficoltà: 1. È vero che noi abbiamo naturalmente una conoscenza generale e confusa dell'esistenza di Dio, in quanto cioè Dio è la felicità dell'uomo: poiché l'uomo desidera naturalmente la felicità, e ciò che è naturalmente desiderato dall'uomo è anche da lui naturalmente conosciuto. Ma ciò non è propriamente un conoscere che Dio esiste, come non è conoscere Pietro il vedere che qualcuno viene, sebbene chi viene sia proprio Pietro: molti infatti pensano che il bene perfetto dell'uomo, cioè la felicità, consista nelle ricchezze, altri nei piaceri, altri in qualche altra cosa.

2. Può anche darsi che colui che sente questa parola *Dio* non capisca che si vuole significare con essa un ente di cui non si può concepire nulla di più grande, dal momento che alcuni hanno creduto che Dio fosse un corpo. Ma dato pure che tutti col termine *Dio* intendano significare ciò che si dice, cioè un ente di cui non si può concepire nulla di più grande, da ciò non segue tuttavia la persuasione che l'essere espresso da tale nome esista nella realtà delle cose, ma soltanto che esiste nella percezione dell'intelletto. E non si può arguire che esista nella realtà se prima non si ammette che nella realtà vi è una cosa di cui non si può concepire nulla di più grande: il che non è concesso da quanti dicono che Dio non esiste.

3. Che esista la verità in generale è di per sé evidente, ma che vi sia una prima Verità non è per noi altrettanto evidente.

## Articulus 2

## Utrum Deum esse sit demonstrabile

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile.

1. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quae sunt fidei, non sunt demonstrabilia, quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per apostolum, ad Hebr. 11 [1]. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. Praeterea, medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus [De fide 1,4]. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3. Praeterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. 1 [20], *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*. Sed hoc non esset, nisi per ea quae facta sunt, posset demonstrari Deum esse, primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est an sit.

Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectum potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos), quia, cum effectus dependeat a causa, posito effectum necesse est causam praeesistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1 [19 ss.] non sunt articuli fidei, sed praebambula ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut

## Articolo 2

## Si può dimostrare che Dio esiste?

Sembra di no. Infatti:

1. Che Dio esista è un articolo di fede. Ora, le verità di fede non si possono dimostrare, poiché la dimostrazione genera la scienza, mentre la fede è soltanto delle cose non evidenti, come assicura *Eb*. Quindi non si può dimostrare che Dio esiste.

2. Il termine medio di una dimostrazione viene desunto dalla natura del soggetto. Ora, di Dio noi non possiamo sapere ciò che è, ma solo ciò che non è, come nota il Damasceno. Quindi non possiamo dimostrare che Dio esiste.

3. Se si potesse dimostrare che Dio esiste, ciò non sarebbe che mediante i suoi effetti. Ma questi effetti non sono a lui proporzionati, essendo egli infinito ed essi finiti, e non essendoci d'altra parte proporzione tra il finito e l'infinito. Non potendosi dunque dimostrare una causa mediante un effetto sproporzionato, ne segue che l'esistenza di Dio non può essere dimostrata.

In contrario: Paolo dice in *Rm*: *Le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute*.

Ora, ciò non avverrebbe se mediante le realtà create non si potesse dimostrare l'esistenza di Dio: la prima cosa infatti che bisogna conoscere di un dato soggetto è se esso esista.

Risposta: vi è una duplice dimostrazione. L'una procede dalla causa, ed è chiamata *propter quid*: e questa muove da ciò che di per sé ha una priorità ontologica. L'altra invece parte dagli effetti, ed è chiamata dimostrazione *quia*: e questa muove da cose che hanno una priorità solo rispetto a noi; ogni volta infatti che un effetto ci è più noto della sua causa, ci serviamo di esso per conoscere la causa. Da qualunque effetto poi si può dimostrare l'esistenza della sua causa, purché gli effetti siano a noi più noti della causa: dipendendo infatti ogni effetto dalla sua causa, posto l'effetto è necessario che preesista la causa. Quindi l'esistenza di Dio, non essendo evidente rispetto a noi, può essere dimostrata per mezzo degli effetti da noi conosciuti.

Soluzione delle difficoltà: 1. L'esistenza di Dio e altre verità che riguardo a Dio si possono conoscere con la ragione naturale non sono, come è detto in *Rm*, articoli di fede, ma

gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit. Ad secundum dicendum quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectum loco definitionis causae, ad probandum causam esse, et hoc maxime contingit in Deo. Quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen non autem quod quid est, quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur [q. 13 a. 1], unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus.

Ad tertium dicendum quod per effectus non proportionatos causae, non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocumque effectum potest manifeste demonstrari causam esse, ut dictum est [in co.]. Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

## Articulus 3

## Utrum Deus sit

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit.

1. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2. Praeterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit, quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

preliminari agli articoli di fede: infatti la fede presuppone la conoscenza naturale, come la grazia presuppone la natura e come la perfezione presuppone il perfettibile. Tuttavia nulla impedisce che una cosa che di per sé è oggetto di dimostrazione e di scienza sia accettata come oggetto di fede da chi non arriva a capirne la dimostrazione.

2. Quando si vuole dimostrare una causa mediante l'effetto è necessario servirsi dell'effetto in luogo della definizione della causa, per dimostrare che questa esiste; e ciò vale specialmente nei riguardi di Dio. Per provare infatti che una cosa esiste è necessario prendere per termine medio la sua definizione nominale, non già la definizione reale, poiché la questione riguardante l'essenza di una cosa viene dopo quella riguardante la sua esistenza. Ora, i nomi di Dio provengono dai suoi effetti, come vedremo in seguito: nel dimostrare quindi l'esistenza di Dio mediante gli effetti possiamo prendere per termine medio ciò che significa il nome *Dio*.

3. Da effetti non proporzionati alla causa non si può avere di questa una conoscenza perfetta; tuttavia in base a qualsiasi effetto noi possiamo avere la chiara dimostrazione che la causa esiste, come si è detto. E così dagli effetti di Dio si può dimostrare che Dio esiste, sebbene non si possa avere per mezzo di essi una conoscenza perfetta della sua essenza.

## Articolo 3

## Esiste Dio?

Sembra di no. Infatti:

1. Se di due contrari uno è infinito, l'altro resta completamente distrutto. Ora, nel nome *Dio* si intende affermato un bene infinito. Se dunque Dio esistesse non dovrebbe esserci il male. Viceversa nel mondo c'è il male. Quindi Dio non esiste.

2. Ciò che può essere compiuto da un numero ristretto di cause non si vede perché debba essere compiuto da cause più numerose. Ora, tutti i fenomeni che avvengono nel mondo potrebbero essere prodotti da altre cause, nella supposizione che Dio non esistesse: quelli naturali infatti si riportano, come a loro principio, alla natura, quelli volontari invece alla ragione umana o alla volontà. Nessuna necessità, quindi, dell'esistenza di Dio.

Sed contra est quod dicitur Exodi 3 [14], ex persona Dei, *ego sum qui sum*.

Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia potentia secunda non movet nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum. Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum, remota autem causa, removetur effectus, ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec

In contrario: in *Es* è detto, in persona di Dio: *Io sono Colui che è*.

Risposta: che Dio esiste può essere provato attraverso cinque vie. La prima e la più evidente è quella che è desunta dal moto. È certo infatti, ed è constatabile sensibilmente, che in questo mondo alcune cose si muovono. Ora, tutto ciò che si muove è mosso da altro. Nulla infatti si trasmuta che non sia in potenza rispetto al termine del movimento, mentre ciò che muove, muove in quanto è in atto. Muovere infatti non significa altro che trarre qualcosa dalla potenza all'atto; e nulla può essere ridotto dalla potenza all'atto se non da parte di un ente che è già in atto. Come il fuoco, che è caldo attualmente, rende caldo in atto il legno, che era caldo solo potenzialmente, e così lo muove e lo altera. Ora, non è possibile che una stessa cosa sia simultaneamente e sotto lo stesso aspetto in atto e in potenza, ma lo può essere soltanto sotto diversi rapporti: come ciò che è caldo in atto non può essere insieme caldo in potenza, ma è insieme freddo in potenza. È dunque impossibile che sotto il medesimo aspetto una cosa sia al tempo stesso movente e mossa, cioè che muova se stessa. È quindi necessario che tutto ciò che si muove sia mosso da altro. Se dunque l'ente che muove è anch'esso soggetto a movimento, bisogna che sia mosso da un altro, e questo da un terzo e così via. Ma non si può in questo caso procedere all'infinito, perché altrimenti non vi sarebbe un primo motore, e di conseguenza nessun altro motore, dato che i motori intermedi non muovono se non in quanto sono mossi dal primo motore, come il bastone non muove se non in quanto è mosso dalla mano. Quindi è necessario arrivare a un primo motore che non sia mosso da altri; e tutti riconoscono che esso è Dio. La seconda via parte dalla nozione di causa efficiente. Troviamo infatti che nel mondo sensibile vi è un ordine tra le cause efficienti; ma non si trova, ed è impossibile, che una cosa sia causa efficiente di se medesima: perché allora esisterebbe prima di se stessa, cosa inconcepibile. Ora, un processo all'infinito nelle cause efficienti è assurdo. Infatti in tutte le cause efficienti concatenate la prima è causa dell'intermedia, e l'intermedia è causa dell'ultima, siano molte le intermedie o una sola; ma eliminata la causa è tolto anche l'effetto: se dunque nell'ordine

effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant. Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt impossibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum. Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniantur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2 Met. [1,2]. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur [1,2]. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum. Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius

delle cause efficienti non vi fosse una prima causa, non vi sarebbe neppure l'ultima, né l'intermedia. Ma procedere all'infinito nelle cause efficienti equivale a eliminare la prima causa efficiente: e così non avremo neppure l'effetto ultimo, né le cause intermedie, il che è evidentemente falso. Quindi bisogna ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio. La terza via è presa dal possibile [o contingente] e dal necessario, ed è questa. Tra le cose ne troviamo alcune che possono essere e non essere: infatti certe cose nascono e finiscono, il che vuol dire che possono essere e non essere. Ora, è impossibile che tutto ciò che è di tale natura esista sempre, poiché ciò che può non essere, prima o poi non è. Se dunque tutte le cose possono non esistere, in un dato momento nulla ci fu nella realtà. Ma se ciò è vero, anche ora non esisterebbe nulla, poiché ciò che non esiste non comincia a esistere se non in forza di qualcosa che esiste. Se dunque non c'era ente alcuno, è impossibile che qualcosa cominciasse a esistere, e così anche ora non ci sarebbe nulla, il che è evidentemente falso. Quindi non tutti gli esseri sono contingenti, ma bisogna che nella realtà vi sia qualcosa di necessario. Ma tutto ciò che è necessario o ha la causa della sua necessità in un altro essere, oppure non l'ha. D'altra parte negli enti necessari che hanno altrove la causa della loro necessità non si può procedere all'infinito, come neppure nelle cause efficienti, come si è dimostrato. Quindi bisogna porre l'esistenza di qualcosa che sia necessario di per sé, e non tragga da altro la propria necessità, ma sia piuttosto la causa della necessità delle altre cose. E questo essere tutti lo chiamano Dio. La quarta via è presa dai gradi che si riscontrano nelle cose. È evidente infatti che nelle cose troviamo il bene, il vero, il nobile e altre simili perfezioni in un grado maggiore o minore. Ma il grado maggiore o minore viene attribuito alle diverse cose secondo che esse si accostano di più o di meno ad alcunché di sommo e di assoluto: come più caldo è ciò che maggiormente si accosta a ciò che è sommamente caldo. Vi è dunque un qualcosa che è sommamente vero, e sommamente buono, e sommamente nobile, e di conseguenza sommamente ente: poiché, come dice Aristotele, ciò che è massimo in quanto vero è tale anche

eadem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in Ench. [11], *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.* Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

Ad secundum dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiore causam, quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est [in co.].

### QUAESTIO 3 DE DEI SIMPLICITATE

Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de

in quanto ente. Ora, ciò che è massimo in un dato genere è causa di tutte le realtà appartenenti a quel genere: come il fuoco, che è caldo al massimo grado, è la causa di ogni calore, sempre secondo Aristotele. Quindi vi è qualcosa che per tutti gli enti è causa dell'essere, della bontà e di qualsiasi perfezione. E questo essere lo chiamiamo Dio. La quinta via è desunta dal governo delle cose. Vediamo infatti che alcune cose prive di conoscenza, come i corpi naturali, agiscono per un fine, come appare dal fatto che agiscono sempre o quasi sempre allo stesso modo per conseguire la perfezione; per cui è evidente che raggiungono il loro fine non a caso, ma in seguito a una predisposizione. Ora, ciò che è privo di intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere conoscitivo e intelligente, come la freccia dall'arciere. Vi è dunque un qualche essere intelligente dal quale tutte le realtà naturali sono ordinate al fine: e questo essere lo chiamiamo Dio.

Soluzione delle difficoltà: 1. Come dice Agostino: «Dio, essendo sommamente buono, non permetterebbe in alcun modo che nelle sue opere ci fosse del male se non fosse così potente e buono da trarre il bene anche dal male». Appartiene dunque all'infinita bontà di Dio il permettere che vi siano dei mali, e da essi trarre dei beni.

2. La natura ha certamente le sue attività, ma dato che le compie per un fine determinato sotto la direzione di un agente superiore, è necessario che esse vengano attribuite anche a Dio, come alla loro prima causa. E similmente gli atti del libero arbitrio devono essere ricondotti a una causa più alta della ragione e della volontà umana, poiché queste sono mutevoli e defettibili, e tutto ciò che è mutevole, come tutto ciò che può venir meno, deve essere ricondotto a un qualche principio immutabile e di per sé necessario, come si è detto.

### QUESTIONE 3 LA SEMPLICITÀ DI DIO

Conosciuta l'esistenza di una cosa resta da ricercare il suo modo di essere, per giungere a conoscerne la natura. Ma siccome di Dio non possiamo sapere che cosa è, ma piuttosto che

Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur [q. 12]; tertio, quomodo nominetur [q. 13]. Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi. Primo ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquiretur de perfectione ipsius [q. 4]; tertio, de infinitate eius [q. 7]; quarto, de immutabilitate [q. 9]; quinto, de unitate [q. 11]. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum Deus sit corpus. Secundo, utrum sit in eo compositio formae et materiae. Tertio, utrum sit in eo compositio quidditatis, sive essentiae, vel naturae, et subiecti. Quarto, utrum sit in eo compositio quae est ex essentia et esse. Quinto, utrum sit in eo compositio generis et differentiae. Sexto, utrum sit in eo compositio subiecti et accidentis. Septimo, utrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex. Octavo, utrum veniat in compositionem cum aliis.

#### Articulus 1 Utrum Deus sit corpus

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit corpus.

1. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem, dicitur enim Iob 11 [8 s.], *excelsior caelo est, et quid facies? Profundior Inferno, et unde cognosces? Longior terra mensura eius, et latior mari.* Ergo Deus est corpus.

2. Praeterea, omne figuratum est corpus, cum figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit Gen. 1 [16], *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, figura enim imago dicitur, secundum illud Hebr. 1 [3], *cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius*, id est imago. Ergo Deus est corpus.

3. Praeterea, omne quod habet partes corporeas, est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas, dicitur enim Iob 40 [4], *si habes brachium ut Deus*; et in Psalmo [33,16],

cosa non è, di conseguenza non possiamo indagare come egli sia, ma piuttosto come non sia. È quindi necessario considerare per prima cosa i suoi modi di non essere; secondo, come noi lo conosciamo; terzo, come lo denominiamo. Ora, si può mostrare come Dio non è scartando le cose che a lui non convengono, come sarebbero la composizione, il movimento e simili. Studieremo dunque: primo, la sua semplicità, per la quale viene esclusa da lui ogni composizione. E siccome negli enti corporei le realtà semplici sono le meno perfette e parziali, indagheremo: secondo, la sua perfezione; terzo, la sua infinità; quarto, la sua immutabilità; quinto, la sua unità. Circa la semplicità divina ci poniamo otto quesiti: 1. Dio è un corpo? 2. In Dio c'è composizione di materia e di forma? 3. C'è composizione di quiddità, cioè di essenza o natura e di soggetto? 4. C'è in lui composizione di essenza ed essere? 5. C'è composizione di genere e di differenza? 6. C'è composizione di sostanza e di accidenti? 7. Dio è composto in qualche altro modo, oppure è totalmente semplice? 8. Dio entra in composizione con gli altri enti?

#### Articolo 1 Dio è un corpo?

Sembra di sì. Infatti:

1. Il corpo è ciò che ha le tre dimensioni. Ora, la sacra Scrittura attribuisce a Dio le tre dimensioni: infatti in *Gb* è detto: *Egli è più alto del cielo: che cosa puoi fare? È più profondo degli inferi: che ne sai? Più lunga della terra ne è la dimensione, più vasta del mare!* Quindi Dio è un corpo.

2. Tutto ciò che ha una figura è un corpo, essendo la figura una qualità riguardante la quantità. Ora, pare che Dio abbia una figura, essendo scritto in *Genesi*: *Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza*; ma la figura è chiamata anche immagine, secondo l'espressione di *Eb*: *essendo [Cristo] irradiazione della gloria di Dio e figura, cioè immagine, della sua sostanza.* Quindi Dio è un corpo.

3. Tutto ciò che ha delle parti è un corpo. Ora, la Scrittura attribuisce a Dio delle parti corporali, infatti in *Gb* è detto: *Hai tu un braccio come quello di Dio?* e nel *Sal*: *Gli occhi del*

TOMMASO D' AQUINO  
LA SOMMA TEOLOGICA

PRIMA PARTE

Testo latino dell'Edizione Leonina  
Traduzione italiana a cura dei Frati Domenicani  
Introduzioni di Giuseppe Barzagli

EDIZIONI STUDIO DOMENICANO

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI MACERATA  
Dipartimento di Studi umanistici, lingue  
Mediazione, storia, lettere, filosofia

Serie USU n. 2645 del 9/02/2017