





► Si fornisce – come indicato nel bando di concorso all’art. 2 – il materiale che l’Accademia suggerisce per lo sviluppo degli elaborati.

## Tommaso d’Aquino, *De veritate*

Articolo 1, *Quid est veritas*, “Che cos’è la verità”..... Pag. 4

## Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*

**I, q. 16: De veritate**, “La verità”..... Pag. 13

Articolo 3, *Utrum verum et ens convertantur*, “Se il vero e l’ente si identifichino”... Pag. 14

Articolo 6, *Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera*, “Se vi sia una sola verità, secondo la quale tutte le cose sono vere”.....Pag. 15

Articolo 8, *Utrum veritas sit immutabilis*, “Se la verità sia immutabile”..... Pag. 17

**I, q. 44: De processione creaturarum a Deo, et de omnium entium prima causa**, “Derivazione delle cose da Dio, e prima origine di tutti gli esseri”.....Pag. 20

Articolo 1, *Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo*, “Se sia necessario che ogni essere sia stato creato da Dio”.....Pag. 20

Articolo 4, *Utrum Deus sit causa finalis omnium*, “Se Dio sia causa finale di tutte le cose”.....Pag. 23

**I, q. 79: De potentiis intellectivis**, “Le potenze intellettive”.....Pag. 26

Articolo 8, *Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu*, “Se la ragione sia una potenza distinta dall’intelletto”.....Pag. 26

GIOVANNI PAOLO II, Messaggio alla Pontificia Accademie delle Scienze, 22.10.1996.....Pag. 29

FRANCESCO, Udienza ai partecipanti all’XI Congresso Tomistico Internazionale, 19-24 settembre 2022.....Pag. 32

*Si propone la lettura del primo articolo del **De Veritate**. Tommaso risponde alla domanda sulla verità mettendo in rapporto il vero, l'ente e l'intelletto. In questo modo mostra come si dà conoscenza dell'ente e della verità.*

<p style="text-align: center;"><b>Articulus primus</b></p>	<p style="text-align: center;"><b>Articolo 1</b></p>
<p style="text-align: center;"><b>Quid est veritas</b></p> <p>Quaestio est de veritate.</p> <p>1. Et primo quaeritur quid est veritas? Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens: Augustinus in libro <i>Soliloquiorum</i> dicit quod «verum est id quod est»; sed id quod est nihil est nisi ens; ergo verum significat omnino idem quod ens.</p> <p>2. Respondens dicebat quod sunt idem secundum supposita, sed ratione differunt. - Contra, ratio cuiuslibet rei est id quod significatur per suam diffinitionem; sed id quod est assignatur ab Augustino ut diffinitio veri, quibusdam aliis diffinitionibus reprobatis; cum ergo secundum id quod est convenient verum et ens, videtur quod sint idem ratione.</p> <p>3. Praeterea, quaecumque differunt ratione ita se habent quod unum illorum potest intelligi sine altero: unde Boëtius in libro <i>De hebdomadibus</i> dicit quod potest intelligi Deus esse si separetur per intellectum paulisper bonitas eius; ens autem nullo modo potest intelligi si separetur verum quia per hoc intelligitur quod verum est; ergo verum et ens non differunt ratione.</p> <p>4. Praeterea, si verum non est idem quod ens oportet quod sit entis dispositio, sed non potest esse entis dispositio: non enim est dispositio totaliter corrumpens, alias sequeretur «est verum, ergo est non ens», sicut sequitur «est homo mortuus, ergo non est homo»; similiter non est dispositio diminuens, alias non sequeretur «est verum, ergo est», sicut non sequitur «est albus dentes, ergo est albus»; similiter non est dispositio contrahens vel specificans, quia sic non converteretur cum ente. Ergo verum et ens omnino sunt idem.</p> <p>5. Praeterea, illa quorum est una dispositio sunt eadem; sed veri et entis est eadem dispositio; ergo sunt eadem. Dicitur enim in II <i>Metaphysicae</i>: «Dispositio rei in esse est sicut</p>	<p style="text-align: center;"><b>Che cos'è la verità?</b></p> <p>OBIEZIONI</p> <p>1. La [presente] questione riguarda la verità. E per primo ci si chiede che cosa sia la verità. Ora, sembra che il vero s'identifichi con l'ente: Agostino, nel libro dei <i>Soliloqui</i>, dice che «il vero è ciò che è»; ora, ciò che è, non è nient'altro che ente; dunque, il vero e l'ente designano assolutamente la stessa cosa.</p> <p>2. L'addetto a rispondere ha dichiarato che [vero ed ente] sono gli stessi in rapporto ai sostrati, ma si distinguono in rapporto al concetto. <b>IN CONTRARIO.</b> Il concetto di qualsiasi cosa è ciò che è designato mediante la sua definizione; ora, Agostino, dopo aver rigettato altre definizioni, ha considerato il <i>ciò che è</i> come la definizione del vero; dunque, dal momento che il vero e l'ente coincidono con il <i>ciò che è</i>, sembra che siano identici anche in rapporto al concetto.</p> <p>3. Inoltre. Tutte quelle cose che si distinguono in rapporto al concetto, si rapportano tra loro in modo tale che una può essere pensata senza l'altra; perciò Boezio, nel libro <i>Sulle ebdomadi</i>, dice che possiamo comprendere che Dio esiste se, con il nostro intelletto, separiamo per un momento la sua bontà; ora, in nessun modo si può comprendere l'ente se è separato dal vero, poiché per <i>ente</i> s'intende ciò che è vero; dunque, il vero e l'ente non si distinguono in rapporto al concetto.</p> <p>4. Inoltre. Se il vero non s'identifica con l'ente, occorre che sia una disposizione</p>

sua dispositio in veritate»; ergo verum et ens sunt omnino idem.

6. Praeterea, quaecumque non sunt idem aliquo modo differunt; sed verum et ens nullo modo differunt, quia non differunt per essentiam cum omne ens per essentiam suam sit verum, nec differunt per aliquas differentias quia oporteret quod in aliquo communi genere convenirent; ergo sunt omnino idem.

7. Item, si non sunt omnino idem oportet quod verum aliquid super ens addat; sed nihil addit verum super ens cum sit etiam in plus quam ens. Quod patet per Philosophum in IV *Metaphysicae*, ubi dicit quod verum diffinientes dicimus, «quod dicimus esse quod est aut non esse quod non est», et sic verum includit ens et non ens; ergo verum non addit aliquid super ens, et sic videtur omnino idem esse verum quod ens.

dell'ente; ma non può essere una disposizione dell'ente. Infatti, non è una disposizione che corrompe totalmente [il soggetto], altrimenti avremmo questa conseguenza: «È vero; dunque, non è ente»; nello stesso modo in cui abbiamo quest'altra: «È un uomo morto; dunque, non è un uomo». Similmente, non è una disposizione, che toglie qualcosa, altrimenti non si avrebbe la conseguenza: «È vero; dunque, è», nello stesso modo in cui non si ha la conseguenza: «È bianco quanto ai denti; dunque, è [tutto] bianco». Similmente, non è una disposizione che restringe o che specifica, poiché, in tal caso, non sarebbe convertibile con l'ente. Dunque, il vero e l'ente sono assolutamente identici.

5. Inoltre. Sono identiche quelle cose che hanno una sola disposizione; ora, il vero e l'ente hanno una sola disposizione; dunque, sono la stessa cosa. Infatti, si dice nel libro II della *Metafisica*: «La disposizione di una cosa all'essere è come la sua disposizione alla verità»; dunque, il vero e l'ente sono assolutamente la stessa cosa.
6. Inoltre. Tutte quelle cose che, in qualche modo, non sono identiche, sono distinte; ora, il vero e l'ente non si distinguono in nessun modo, in quanto non si distinguono per essenza, poiché ogni ente, per sua essenza, è vero; non si distinguono neppure per qualche differenza, poiché dovrebbero appartenere a qualche genere comune; dunque, sono assolutamente identici.
7. Ugualmente. Se non sono assolutamente identici, occorre che il vero aggiunga qualcosa all'ente; ora, il vero non aggiunge niente all'ente, pur esistendo anche in più [cose] che l'ente. E ciò è evidente per mezzo [di quanto dice] il Filosofo nel libro IV della *Metafisica*, dove afferma che, nel definire il vero, diciamo [che è] vero “dire che è ciò che

#### SED CONTRA

1. «Nugatio est eiusdem inutilis repetitio»; si ergo verum esset idem quod ens, esset nugatio dum dicitur ens verum, quod falsum est; ergo non sunt idem.
2. Item, ens et bonum convertuntur; sed verum non convertitur cum bono: aliquid est enim verum quod non est bonum, sicut aliquem fornicari; ergo nec verum cum ente convertitur, et ita non sunt idem.
3. Praeterea, secundum Boëtium in libro *De hebdomadibus* in omnibus creaturis «diversum est esse et quod est»; sed verum significat esse rei; ergo verum est diversum a quod est in creatis. Sed quod est est idem quod ens; ergo verum in creaturis est diversum ab ente.
4. Praeterea, quaecumque se habent ut prius et posterius oportet esse diversa; sed verum et ens modo praedicto se habent quia, ut in libro *De causis* dicitur, «prima rerum creaturarum est esse», et Commentator in eodem libro dicit quod omnia alia dicuntur per informationem de ente, et sic ente posteriora sunt; ergo verum et ens sunt diversa.
5. Praeterea, quae communiter dicuntur de causa et causatis, magis sunt unum in causa quam in causatis, et praecipue in Deo quam in creaturis. Sed in Deo ista quatuor ens, unum, verum et bonum hoc modo appropriantur ut ens ad essentiam pertineat, unum ad personam Patris, verum ad personam Filii, bonum ad personam Spiritus Sancti; personae autem divinae non solum ratione sed etiam re distinguuntur, unde de invicem non praedicantur; ergo multo fortius in creaturis praedicta quatuor debent amplius quam ratione differre.

è o che non è ciò che non è” e quindi il vero include l’ente e il non-ente; dunque, il vero non aggiunge nulla all’ente; per conseguenza, sembra che il vero e l’ente siano assolutamente identici.

#### IN CONTRARIO

1. L’inutile ripetizione della stessa cosa è da sciocchi; dunque, se il vero e l’ente fossero identici, sarebbe sciocco dire *vero ente*: ma ciò è falso; dunque, non sono la stessa cosa.
2. Ugualmente. L’ente e il bene sono convertibili; ora, il vero non è convertibile con il bene: infatti, c’è qualche vero che non è una cosa buona, per es. che uno commetta un atto di fornicazione; dunque, neppure il vero è convertibile con l’ente, e quindi non sono la stessa cosa.
3. Inoltre. Secondo [quanto dice] Boezio nel libro *Sulle ebdomadi*, in tutte le creature, «*l’essere* si distingue dal *ciò che è*»; ora, il vero designa l’essere della cosa; dunque, nelle creature, il vero è distinto dal *ciò che è*. Ora, il *ciò che è* s’identifica con l’ente; dunque, nelle creature il vero è distinto dall’ente.
4. Inoltre. Bisogna distinguere le cose che si rapportano tra loro secondo il prima e il dopo; ora, il vero e l’ente si rapportano nel modo suddetto, poiché, com’è detto nel *Libro delle cause*, «la prima cosa creata è essere» e il commentatore, nello stesso libro, afferma che tutte le altre cose sono dette in riferimento all’ente per informazione e quindi esse sono posteriori all’ente; dunque, il vero e l’ente sono cose distinte.
5. Inoltre. Le cose che si predicano della causa e delle cose causate sono un’unica realtà nella causa più che nelle cose causate e soprattutto in Dio più che nelle creature. Ora, in Dio questi quattro attributi: l’ente, l’uno, il vero e il buono, gli si attribuiscono in tal modo che l’ente

<p>RESPONSIO</p> <p>Dicendum quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum; illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae <i>Metaphysicae</i>, unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens, unde probat etiam Philosophus in III <i>Metaphysicae</i> quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens in quantum expriment modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur, quod dupliciter contingit. Uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis secundum quos accipiuntur diversi modi essendi et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera: substantia enim non addit super ens aliquam differentiam quae designet aliquam naturam superadditam enti sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens, et ita est in aliis generibus.</p> <p>Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens, et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unum ens in se, alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid</p>	<p>dovrebbe riferirsi all’essenza, l’uno alla persona del Padre, il vero alla persona del Figlio, il bene a quella dello Spirito Santo; ora, le persone divine si distinguono non solo secondo la ragione, ma anche secondo la realtà, perciò l’una non si predica dell’altra; dunque, a maggior ragione nelle creature i predetti quattro predicati devono essere distinti ancora di più che secondo la ragione.</p> <p>RISPONDO,</p> <p>dicendo che, come nel campo di quelle cose che si possono dimostrare bisogna operare una riduzione ad alcuni principi, noti di per sé all’intelletto, così [pure bisogna fare] quando si cerca l’essenza di qualsiasi cosa, altrimenti in tutti e due i casi si procederebbe all’infinito e in tal caso non ci sarebbe assolutamente la scienza e la conoscenza delle cose. Ora, ciò che l’intelletto concepisce come la cosa più nota e in cui risolve tutti i concetti è l’ente, come dice Avicenna al principio della sua <i>Metafisica</i>. Perciò occorre che tutti gli altri concetti dell’intelletto siano desunti per qualcosa che si aggiunge all’ente. Ora, all’ente non si possono aggiungere delle cose come se [ad esso] fossero estranee, nello stesso modo in cui si aggiunge la differenza [specificata] al genere o l’accidente al soggetto, poiché qualsiasi natura è essenzialmente ente, cosicché anche il Filosofo, nel libro III della <i>Metafisica</i>, dimostra che l’ente non può essere un genere. Ma si dice che alcune cose si aggiungono all’ente, in quanto esprimono un modo [di essere] dello stesso ente, che non è espresso con il nome di <i>ente</i>. E ciò accade in due modi. In un <i>primo modo</i>, nel senso che il modo espresso è un certo modo specifico dell’ente. In effetti, esistono diversi gradi di entità, secondo i quali sono assunti i diversi modi di essere e in base a questi modi sono assunti i diversi generi delle cose. Infatti, la sostanza non aggiunge all’ente nessuna differenza, che designi una determinata natura che si aggiunga all’ente, ma con il nome di sostanza si esprime uno specifico modo di essere, cioè un ente per sé, e lo stesso dicasi degli altri generi</p>
--	--

affirmative vel negative; non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente nisi essentia eius secundum quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaphysicae*, quod ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis; negatio autem consequens omne ens absolute est indivisio, et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid, unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud, et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quae «quodam modo est omnia», ut dicitur in III *De anima*: in anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio *Ethicorum* dicitur quod «bonum est quod omnia appetunt», convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis, sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris cognoscit colorem: prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet, quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus, ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei: sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis et in quo verum fundatur, et sic Augustinus diffinit in libro *Soliloquiorum*: «Verum est id quod est», et Avicenna in sua

In *un altro modo*, nel senso che il modo espresso è un modo [di essere] generale, che consegue ad ogni ente e questo modo può essere inteso in due maniere: in *una prima maniera*, secondo che consegue ad ogni ente in sé, in *un'altra maniera*, secondo che consegue ad ogni ente in ordine ad un altro. Se nella prima maniera, ciò accade in due [altre] maniere, poiché si esprime nell'ente qualcosa o affermativamente o negativamente. Ora, non si riscontra che in ogni ente si possa assumere qualcosa, detta affermativamente in senso assoluto, se non la sua essenza, secondo la quale si dice che esso è. Ed è così che si dà il nome di *cosa (res)*. E questo nome si distingue dall'*ente*, secondo [quanto dice] Avicenna al principio della *Metafisica*, poiché *ente* si desume dall'atto dell'essere, invece il nome di *cosa* designa la quiddità o l'essenza dell'ente. Invece la negazione che consegue all'ente è, in assoluto, la [sua] indivisibilità, che è espressa con il nome di *uno*. Infatti, l'*uno* altro non è che l'ente indiviso. Al contrario, se il modo dell'ente è assunto nella seconda maniera, cioè secondo l'ordine di un ente ad un altro, ciò può avvenire in due maniere. In *una prima maniera*, secondo la divisione dell'uno dall'altro e ciò è espresso con il nome *qualcosa (aliquid)*. Infatti, si dice *aliquid*, quasi che [fosse] un'*altra quiddità*. Per conseguenza, come un *ente* è detto *uno*, in quanto è indiviso in sé, così è detto *qualcosa (aliquid)*, in quanto è distinto dagli altri [enti]. In *un'altra maniera*, secondo la convenienza di un ente con un altro, e questa maniera si può dare solo se si pone qualcosa, che sia di natura tale da avere convenienza con ogni ente. E questo qualcosa è l'anima, la quale «in un certo qual modo è tutte le cose», com'è detto nel libro III dell'*Anima*. Ora, nell'anima c'è una potenza conoscitiva ed un'appetitiva. Dunque, la convenienza dell'ente con l'appetito è espressa con il nome di *bene*; perciò al principio dell'*Etica [nicomachea]* si dice che «il bene è ciò verso cui tutte le cose tendono». Invece, la convenienza dell'ente con l'intelletto è espressa con il nome di *vero*. Ora, ogni conoscenza si attua per mezzo dell'assimilazione del soggetto conoscente alla cosa conosciuta, così che l'assimilazione è detta *causa della conoscenza*; per esempio, la vista conosce il colore, poiché si dispone secondo la



*Metaphysica*: «Veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei», et quidam sic «Verum est indivisio esse et quod est». Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur, et sic dicit Ysaac quod «veritas est adaequatio rei et intellectus», et Anselmus in libro *De veritate*: «Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis», - rectitudo enim ista secundum adaequationem quandam dicitur -, et Philosophus dicit IV *Metaphysicae* quod diffinientes verum dicimus «cum dicitur esse quod est aut non esse quod non est». Tertio modo diffinitur verum secundum effectum consequentem, et sic dicit Hilarius quod «verum est declarativum et manifestativum esse», et Augustinus in libro *De vera religione* «veritas est qua ostenditur id quod est», et in eodem libro «veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus».

1. Ad primum ergo dicendum quod diffinitio illa Augustini datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re et non secundum id quod ratio veri completur in adaequatione rei ad intellectum. - Vel dicendum quod cum dicitur verum est id quod est, li est non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi sed secundum quod est nota intellectus

specie del colore. Dunque, il primo rapporto dell'ente con l'intelletto è che l'ente concordi con l'intelletto e questa concordanza è detta precisamente *adeguazione della cosa e dell'intelletto* e in ciò si realizza formalmente la natura del vero. Ed è questo, dunque, che il vero aggiunge all'ente, vale a dire la conformità o l'adeguazione della cosa e dell'intelletto e a questa conformità, com'è stato detto, consegue la conoscenza. E così, dunque, il ciò che è della cosa precede l'essenza della verità, mentre la conoscenza è un certo effetto della verità. In base a ciò, dunque, si ha che la verità o il vero è definito in tre modi. *In un primo modo*, secondo ciò che precede la natura della verità e nel quale la verità si fonda: e così Agostino dà una definizione nel libro dei *Soliloqui*: «Il vero è ciò che è»; e Avicenna, nella sua *Metafisica*: «La verità di ciascuna cosa è la proprietà del suo essere, che ad essa è stato determinato»; ed altri così: «Il vero è la congiunzione dell'essere con il ciò che è». *In un altro modo*, [il vero] è definito secondo ciò in cui l'essenza del vero si realizza formalmente. E così Isaac dice che «la verità è l'adeguazione della cosa e dell'intelletto» e Anselmo, nel libro *La verità*: «La verità è la rettitudine che può essere percepita solo dalla mente» - infatti, questa rettitudine è detta secondo una certa adeguazione - e il Filosofo, nel libro IV della *Metafisica*, dice che, nel dare una definizione, diciamo *vero*, «quando si dice che è ciò che è o che non è ciò che non è». Il vero è definito *in un terzo modo*, secondo l'effetto che [ne] consegue, e così Ilario dice che «il vero rivela e manifesta l'essere» e Agostino, nel libro *La vera religione*, [dice che] «la verità è ciò mediante cui si mostra ciò che è» e, nello stesso libro, [che] la verità è [ciò] in base a cui «giudichiamo intorno alle cose inferiori».

#### RISPOSTA ALLE OBIEZIONI:

1. Alla prima, dunque, bisogna rispondere che Agostino dà quella definizione della verità nella misura in cui ha un fondamento nella realtà e non in base al fatto che il concetto di verità si realizzi nell'adeguazione della cosa e dell'intelletto. Oppure si potrebbe dire che, quando si dice che *il vero "è" ciò*

<p>componentis, prout scilicet affirmationem propositionis significat, ut sit sensus: verum est id quod est, id est cum dicitur esse de aliquo quod est, ut sic in idem redeat diffinitio Augustini cum diffinitione Philosophi supra inducta.</p> <p>2. Ad secundum patet solutio ex dictis.</p> <p>3. Ad tertium dicendum quod aliquid intelligi sine altero potest accipi dupliciter. Uno modo quod intelligatur aliquid altero non intellecto, et sic ea quae ratione differunt ita se habent quod unum sine altero intelligi potest. Alio modo potest accipi aliquid intelligi sine altero, quod intelligitur eo non existente, et sic ens non potest intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi sine hoc quod concordet vel adaequetur intellectui; sed non tamen oportet ut quicumque intelligit rationem entis intelligat veri rationem, sicut nec quicumque intelligit ens intelligit intellectum agentem, et tamen sine intellectu agente nihil intelligi potest.</p> <p>4. Ad quartum dicendum quod verum est dispositio entis non quasi addens aliquam naturam nec quasi exprimens aliquem specialem modum entis sed aliquid quod generaliter invenitur in omni ente, quod tamen nomine entis non exprimitur; unde non oportet quod sit dispositio vel corrumpens vel diminuens vel in partem contrahens.</p> <p>5. Ad quintum dicendum quod dispositio non accipitur ibi secundum quod est in genere qualitatis sed secundum quod importat quendam ordinem: cum enim illa quae sunt causa aliorum essendi sint maxime entia et illa quae sunt causa veritatis sint maxime vera, concludit Philosophus quod idem est ordo alicui rei in esse et veritate, ita scilicet quod ubi invenitur quod est maxime ens, est maxime verum. Unde nec hoc ideo est quia ens et verum ratione sunt idem sed quia secundum hoc quod aliquid habet de entitate secundum hoc est natum adaequari intellectui, et sic ratio veri sequitur rationem entis.</p> <p>6. Ad sextum dicendum quod verum et ens differunt ratione per hoc quod aliquid est in ratione veri quod non est in ratione entis, non autem ita quod aliquid sit in ratione entis quod non sit in ratione veri; unde nec per essentiam differunt nec differentiis oppositis ab invicem distinguuntur.</p>	<p><i>che è</i>, l'espressione “è” non è intesa in quel luogo secondo che designi l'atto dell'essere, ma secondo che è il contrassegno dell'intelletto che compone, in quanto cioè designa l'affermazione di una proposizione, di modo che questo ne sia significato: il vero è ciò che è, vale a dire [il vero si dà] quando si dice che è ciò che è. E quindi la definizione di Agostino si riduce allo stesso significato della definizione del Filosofo, sopra riportata.</p> <p>2. La soluzione della seconda è evidente per le cose dette.</p> <p>3. Alla terza bisogna rispondere che il fatto che una cosa possa essere pensata senza [che abbia bisogno di] un'altra può essere assunto in due modi. <i>In un modo</i>, nel senso che si pensa una cosa senza pensarne un'altra - e quindi, quelle cose che si distinguono per il concetto sono tali che una può essere pensata senza l'altra. <i>In un secondo modo</i> si può intendere che una cosa sia pensata senza [che si abbia bisogno] di un'altra, nel senso che essa è pensata, anche se non esiste l'altra - e quindi, l'ente non può essere pensato senza il vero, poiché l'ente non può essere pensato al di fuori del fatto che concordi o si adegui all'intelletto; tuttavia, non occorre che chiunque pensa alla nozione di ente, pensi alla nozione di vero, come neanche chiunque pensa l'ente, pensi l'intelletto agente; comunque non si può pensare nulla senza l'intelletto agente.</p> <p>4. Alla quarta bisogna rispondere che il vero è una disposizione all'ente non come se aggiungesse [ad esso] qualche forma e neppure come se esprimesse qualche speciale modo [di essere] dell'ente, ma [come se esprimesse] qualcosa che si riscontra generalmente in ogni ente e che tuttavia non è espresso mediante il nome di <i>ente</i>. Perciò non occorre che sia una disposizione che o</p>
---	---

<p>7. Ad septimum dicendum quod verum non est in plus quam ens: ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu, unde in IV <i>Metaphysicae</i> dicit Philosophus quod negatio vel privatio entis uno modo dicitur ens, unde Avicenna etiam dicit in principio suae <i>Metaphysicae</i> quod non potest formari enuntiatio nisi de ente quia oportet illud de quo propositio formatur esse apprehensum ab intellectu. Ex quo patet quod omne verum est aliquo modo ens.</p>	<p>[lo] corrompa o che gli tolga qualcosa o che [lo] contragga in parte.</p> <p>5. Alla quinta bisogna rispondere che, in quel luogo, la disposizione non è intesa secondo come si trova nel genere della qualità, ma secondo che comporta un certo ordine. Infatti, poiché quelle cose che sono causa dell’essere di altre cose sono massimamente enti e poiché quelle che sono causa della verità sono massimamente vere, il Filosofo conclude che, per ciascuna cosa, l’ordine nell’essere e nella verità è lo stesso, di modo che, cioè, dove si riscontra ciò che è massimamente ente, questo è [anche] di massimamente vero. Perciò le cose stanno così, non perché l’ente e il vero siano identici per il concetto, ma perché una cosa ha tanto ha di entità quanto è di natura tale da adeguarsi all’intelletto; e quindi il concetto di vero segue il concetto di ente.</p> <p>6. Alla sesta bisogna rispondere che il vero e l’ente si distinguono nel concetto per il fatto che nel concetto di vero c’è qualcosa che non c’è nel concetto di ente, però non nel senso che nel concetto di ente ci sia qualcosa che manchi nel concetto di vero; perciò non si distinguono né per l’essenza né per differenze tra loro opposte.</p> <p>7. Alla settima bisogna rispondere che il vero non si trova in più cose che l’ente: infatti, l’ente, inteso in un certo senso, si predica [anche] del non-ente, secondo che il non-ente è conosciuto dall’intelletto; perciò il Filosofo, nel libro IV della <i>Metafisica</i>, dice che la negazione o la privazione sono detti <i>enti</i> in un solo modo, cosicché anche Avicenna, al principio della sua <i>Metafisica</i>, dice che non si può formare una proposizione se non dell’ente, poiché occorre che ciò di cui si forma un enunciato sia conosciuto dall’intelletto.</p>
---	---

<p>1. Ad primum vero eorum quae contra obiciuntur dicendum quod ideo non est nugatio cum dicitur «ens verum» quia aliquid exprimitur nomine veri quod non exprimitur nomine entis, non propter hoc quod re differant.</p> <p>2. Ad secundum dicendum quod quamvis istum fornicari sit malum, tamen secundum quod aliquid habet de entitate natum est hoc conformari intellectui et secundum hoc consequitur ibi ratio veri, et ita patet quod nec verum excedit nec exceditur ab ente.</p> <p>3. Ad tertium dicendum quod cum dicitur «diversum est esse et quod est» distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit; nomen autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi, et ideo ratio non sequitur.</p> <p>4. Ad quartum dicendum quod secundum hoc verum est posterius ente quod ratio veri differt ab entis ratione modo praedicto.</p> <p>5. Ad quintum dicendum quod ratio illa deficit in tribus: primo quia quamvis personae divinae re distinguantur, appropriata tamen personis non differunt re sed tantum ratione; secundo quia etsi personae realiter ad invicem distinguantur non tamen realiter ab essentia distinguuntur, unde nec verum, quod appropriatur personae Filii, ab ente, quod se tenet ex parte essentiae; tertio quia etsi ens, unum, verum et bonum magis uniantur in Deo quam in rebus creatis, non tamen oportet quod ex quo distinguuntur in Deo quod in rebus creatis etiam distinguantur realiter: hoc enim contingit de illis quae non habent ex ratione sua quod sint unum secundum rem, sicut sapientia et potentia, quae cum in Deo sint unum secundum rem, in creaturis realiter distinguuntur; sed ens, unum, verum et bonum secundum rationem suam habent quod sint unum secundum rem, unde ubicumque inveniantur, realiter unum sunt, quamvis sit perfectior unitas illius rei secundum quam uniuntur in Deo quam illius rei secundum quam uniuntur in creaturis.</p>	<p>Da ciò è evidente che ogni vero è, in un certo qual modo, ente.</p> <p><b>RISPOSTA AGLI ARGOMENTI IN CONTRARIO</b></p> <p>1. Al primo, invero, di quegli [argomenti] che si adducevano in contrario, bisogna, quindi, rispondere che, quando si dice <i>ente vero</i>, non si dice una stupidaggine, poiché con il nome di <i>vero</i> si esprime qualcosa che non si esprime con il nome di <i>ente</i>, [e ciò] non per il fatto che si distinguono realmente.</p> <p>2. Al secondo bisogna rispondere che, quantunque sia qualcosa di cattivo che quest'uomo commetta una fornicazione, tuttavia, nella misura in cui c'è dell'entità in qualcosa, quest'entità è di natura tale da conformarsi all'intelletto e in base a ciò consegue in esso la nozione di vero. E così è evidente che il vero non è né più esteso né meno esteso dell'ente.</p> <p>3. Al terzo bisogna rispondere che, quando si dice che <i>l'essere è diverso dal ciò che è</i>, si distingue l'atto dell'essere dal soggetto cui quell'atto conviene; ora, il nome di <i>ente</i> si desume dall'atto dell'essere, non dal soggetto cui conviene l'atto dell'essere; per conseguenza, l'argomentazione non conclude.</p> <p>4. Al quarto bisogna rispondere che il vero è posteriore all'ente secondo che il concetto di vero si distingue dal concetto di ente nel modo predetto.</p> <p>5. Al quinto bisogna rispondere che quell'argomentazione è errata in tre punti. <i>Primo</i>, perché, quantunque le persone divine si distinguano realmente, tuttavia gli attributi propri delle persone non si distinguono realmente, ma solo secondo la ragione. <i>Secondo</i>, perché, quantunque le persone si distinguano realmente l'un dall'altra, tuttavia non si distinguono realmente dall'essenza, cosicché neppure il vero, che si attribuisce come proprio del Figlio, [si</p>
---	---

	<p>distingue] dall’ente, che si ha dal lato dell'essenza. <i>Terzo</i>, perché, quantunque l’ente, l'uno, il vero e il bene si congiungano di più in Dio che nelle cose create, tuttavia non occorre che, per il fatto che si distinguono in Dio, si distinguano realmente anche nelle creature. Infatti, ciò accade [solo] per quelle cose che, per il loro concetto, non possono essere una cosa sola nella realtà, come la sapienza e la potenza, che, pur essendo in realtà una cosa sola in Dio, si distinguono realmente nelle creature. Ma l’ente, l'uno, il vero e il bene, in base al loro concetto, possono essere realmente una cosa sola, cosicché, ovunque si riscontrino, sono realmente una cosa sola, benché sia più perfetta l’unità di ciò secondo cui sono uniti in Dio che di ciò secondo cui sono uniti nelle creature.</p>
--	--

*Si propone la lettura della questione sulla verità nella prima parte della **Summa Theologiae**. È affrontata in otto articoli, ne prenderemo in considerazione tre: il terzo, il sesto, l’ottavo. Esiste una sola verità? La verità può cambiare o è immutabile?*

<p style="text-align: center;"><b>QUAESTIO 16</b></p> <p style="text-align: center;"><b><i>De veritate</i></b> in octo articulos divisa.</p> <p>Quoniam autem scientia verorum est, post considerationem scientiae Dei, de veritate inquirendum est. Circa quam quaeruntur octo. Primo: utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu. Secundo: utrum sit tantum in intellectu componente et dividente. Tertio: de comparatione veri ad ens. Quarto: de comparatione veri ad bonum. Quinto: utrum Deus sit veritas. Sexto: utrum omnia sint vera veritate una, vel pluribus. Septimo: de aeternitate veritatis. Octavo: de incommutabilitate ipsius.</p>	<p style="text-align: center;"><b>QUESTIONE 16</b></p> <p style="text-align: center;"><b><i>La verità</i></b></p> <p>La scienza ha per oggetto la verità, quindi dopo aver considerato la scienza di Dio, tratteremo della verità. Su questo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se la verità sia nelle cose o soltanto nella mente; 2. Se sia nell’intelletto che afferma e nega; 3. Sulla relazione tra il vero e l’ente; 4. Sulla relazione tra il vero e il bene; 5. Se Dio sia la verità; 6. Se sia una sola la verità delle cose; 7. Sull’eternità della verità; 8. Sulla sua immutabilità.</p>
--	---

### ARTICULUS 3

#### Utrum verum et ens convertantur.

1 *Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3; d. 19, q. 5, a. 1, ad 3, 7;  
*De Verit.*, q. 1, a. 1; a. 2, ad 1.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod verum et ens non convertantur. Verum enim est proprie in intellectu, ut dictum est [a. 1]. Ens autem proprie est in rebus. Ergo non convertuntur.

2. PRAETEREA, id quod se extendit ad ens et non ens, non convertitur cum ente. Sed verum se extendit ad ens et non ens: nam verum est quod est esse, et quod non est non esse. Ergo verum et ens non convertuntur.

3. PRAETEREA, quae se habent secundum prius et posterius, non videntur converti. Sed verum videtur prius esse quam ens: nam ens non intelligitur nisi sub ratione veri. Ergo videtur quod non sint convertibilia.

SED CONTRA EST quod dicit Philosophus, 2 *Metaphys.* [c. 1, lect. 2], quod eadem est dispositio rerum in esse et veritate.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in 3 *De Anima* [c. 8, lect. 13], quod «anima est quodammodo omnia» secundum sensum et intellectum. Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod verum est in rebus et in intellectu, ut dictum est [a. 1]. Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est [ibid.]. - Quamvis posset dici quod etiam ens est in rebus et in

### ARTICOLO 3

#### Se il vero e l'ente si identifichino

SEMBRA che il vero e l'ente non si identifichino. Infatti:

1. Il vero è nell'intelletto, come si è detto; l'ente, invece, propriamente è nelle cose. Dunque non si identificano.
2. Ciò che si estende all'essere e al non essere, non si identifica con l'ente. Ora, il vero si estende all'essere ed al non essere; infatti, è ugualmente vero che l'essere è, e che il non essere non è. Dunque vero ed essere non sono la stessa cosa.
3. Tra cose aventi rapporti di anteriorità e posteriorità, non si dà identità. Ora, il vero sembra che sia prima dell'ente, perché non si intende l'ente se non sotto la ragione di vero. Dunque sembra che non si identifichino.

IN CONTRARIO: Il Filosofo dice che i rapporti di una cosa all'essere e alla verità sono identici.

RISPONDO: Il bene si presenta come appetibile, allo stesso modo che il vero dice ordine alla conoscenza. E ogni cosa è conoscibile nella misura che partecipa dell'essere: onde Aristotele dice che «l'anima in qualche maniera è tutte le cose» in forza dei sensi e dell'intelletto. Perciò il vero si identifica con l'ente come il bene. Tuttavia, come il bene aggiunge all'ente la nozione di appetibilità, così il vero vi aggiunge un rapporto all'intelletto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il vero si trova e nelle cose e nell'intelletto, come abbiamo dimostrato. Ma il vero che è nelle cose si identifica con l'ente in tutta la sua realtà. Mentre il vero che è nell'intelletto si identifica con l'ente, come l'espressione con la cosa espressa. Ed infatti, proprio

<p>intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc, quod verum et ens differunt ratione.</p> <p>AD SECUNDUM DICENDUM quod non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur inquantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, inquantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione.</p> <p>AD TERTIUM DICENDUM quod, cum dicitur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo, ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri assequatur apprehensionem entis. Et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis: quia ens cadit in ratione veri. Et est simile sicut si comparemus intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile: sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur eius intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum: non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.</p>	<p>in questo consiste la ragione di vero, come abbiamo detto sopra. - E si potrebbe pure rispondere che anche l’ente è nelle cose e nell’intelletto, come il vero; benché il vero sia principalmente nell’intelletto, e l’ente principalmente nelle cose. E ciò avviene per il fatto che il vero e l’ente differiscono concettualmente.</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>2. Il non ente non ha in sé stesso onde possa esser conosciuto; ma è conosciuto perché l’intelletto lo fa intelligibile. Quindi anche il vero si fonda sull’ente, in quanto il non ente è un ente di ragione, cioè un ente concepito dalla ragione.</li> <li>3. La proposizione, l’ente non si può apprendere se non sotto l’aspetto di vero, si può intendere in due modi. O nel senso che non si può apprendere l’ente senza che questa apprensione sia accompagnata dalla nozione di vero. E così l’affermazione è vera. Oppure nel senso che l’ente non può essere appreso senza che sia conosciuta la ragione di vero. E questo è falso. Piuttosto è il vero che non si può conoscere se [prima] non si apprende l’ente, perché l’ente è incluso nella nozione di vero. E come se noi paragonassimo l’intelligibile all’ente. Infatti, l’ente non potrebbe mai essere conosciuto intellettualmente, se non fosse intelligibile: tuttavia, può essere conosciuto l’ente, prescindendo dalla sua intelligibilità. Così pure l’ente intellettualmente conosciuto è vero; ma non si conosce [esplicitamente] il vero conoscendo l’ente.</li> </ol>
<p style="text-align: center;"><b>ARTICULUS 6</b></p> <p><b>Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera.</b></p> <p><i>1 Sent.</i>, d. 19, q. 5, a. 2; <i>3 Cont. Gent.</i>, c. 47; <i>De Verit.</i>, q. 1, a. 4; q. 21, a. 4, ad 5; q. 27, a. 1, ad 7; <i>Quodl.</i> 10, q. 4, a. 1.</p>	<p style="text-align: center;"><b>ARTICOLO 6</b></p> <p><b>Se vi sia una sola verità secondo la quale tutte le cose siano vere</b></p>

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod una sola sit veritas, secundum quam omnia sunt vera. Quia, secundum Augustinum [15 *De Trinit.*, c. 1], nihil est maius mente humana nisi Deus. Sed veritas est maior mente humana: alioquin mens iudicaret de veritate; nunc autem omnia iudicat secundum veritatem, et non secundum seipsam. Ergo solus Deus est veritas. Ergo non est alia veritas quam Deus.

2. PRAETEREA, Anselmus dicit, in libro *De Veritate* [c. 14], quod sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium. Ergo una est veritas, qua omnia vera sunt.

SED CONTRA EST quod in Psalmo 11,2 dicitur: «diminutae sunt veritates a filiis hominum».

RESPONDEO DICENDUM quod quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera, et quodammodo non. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, quando aliquid praedicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut *animal* in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur. Sicut *sanum* dicitur de animali et urina et medicina, non quod sanitas sit nisi in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, in quantum est illius sanitatis effectiva, et urina, in quantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen in utroque est aliquid per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatem. Dictum est autem [a. 1] quod veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate prout existit in intellectu, secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates; etiam in uno et eodem intellectu, secundum plura cognita. Unde dicit Glossa super illud Psalmi 11,2, «diminutae sunt veritates a filiis hominum», etc., quod sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates. Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque

SEMBRA che vi sia una sola verità, secondo la quale tutte le cose sono vere. Infatti:

1. Per S. Agostino niente è più grande della mente umana, tranne Dio. Ora, la verità è superiore alla mente umana, ché altrimenti questa giudicherebbe la verità; e invece giudica tutte le cose secondo la verità e non secondo se stessa. Dunque solo Dio è verità. Dunque non vi è altra verità che Dio.
2. S. Anselmo dice che come il tempo sta alle cose temporali, così la verità sta alle cose vere. Ora, il tempo è uno per tutte le cose temporali. Dunque non vi è che una verità, per la quale tutte le cose sono vere.

IN CONTRARIO: Nei *Salmi* si legge: «Le verità son diminuite tra i figli degli uomini».

RISPONDO: In un certo senso esiste un'unica verità, per la quale tutti gli esseri son veri, mentre non è così in un altro senso. Per chiarire la cosa, giova riflettere che quando un attributo si afferma di più cose univocamente, si trova in ciascuna di esse secondo la sua propria ragione, come *animale* in ogni specie di animali. Ma quando un attributo si afferma di più soggetti analogicamente, allora esso si trova secondo la sua propria ragione in uno solo, dal quale tutti gli altri si denominano: p. es., *sano* si dice dell'animale, dell'orina e della medicina, non che l'attributo della sanità si trovi nel solo animale, ma dalla sanità dell'animale è denominata *sana* la medicina, in quanto è causa di tale sanità, e *sana* è denominata l'orina, in quanto ne è il segno. E sebbene la sanità non sia nella medicina e neppure nell'orina, tuttavia nell'una e nell'altra vi è qualche cosa per cui l'una produce e l'altra significa la sanità. Ora, sopra si è detto che la verità primieramente è nell'intelletto, secondariamente nelle cose in quanto dicono ordine alla intelligenza divina. Se dunque parliamo della verità in quanto, secondo la propria nozione, è nell'intelletto, allora, dato che esistono molte intelligenze create, vi sono anche molte verità; e anche in un solo e medesimo intelletto vi possono essere più verità, data la pluralità degli oggetti conosciuti. Per tal motivo la *Glossa* sulle parole del Salmo, «le verità sono diminuite tra i figli degli uomini», fa



<p>assimilatur secundum suam entitatem. Et sic, licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae.</p> <p>AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod anima non secundum quamcumque veritatem iudicat de rebus omnibus; sed secundum veritatem primam, in quantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. Unde sequitur quod veritas prima sit maior anima. Et tamen etiam veritas creata, quae est in intellectu nostro, est maior anima, non simpliciter, sed secundum quid, in quantum est perfectio eius; sicut etiam scientia posset dici maior anima. Sed verum est quod nihil subsistens est maius mente rationali, nisi Deus.</p> <p>AD SECUNDUM DICENDUM quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur verae per comparisonem ad intellectum divinum.</p>	<p>questo rilievo: come da un solo volto di uomo risultano più immagini nello specchio, così dall'unica verità divina risultano più verità. Se poi parliamo della verità in quanto è nelle cose, allora tutte le cose sono vere in forza dell'unica prima verità, alla quale ciascuna di esse si conforma nella misura del proprio essere. E così, sebbene siano molteplici le essenze o forme delle cose, tuttavia unica è la verità dell'intelletto divino, secondo la quale tutte le cose si denominano vere.</p> <p><b>SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. L'anima nostra non giudica di tutte le cose secondo una qualsiasi verità; ma secondo la verità prima, in quanto essa si riflette nell'anima, attraverso i principi intellettivi, come in uno specchio. Ne consegue che la verità prima è superiore all'anima. Tuttavia, anche la verità creata, che è nel nostro intelletto, è superiore all'anima nostra, non assolutamente, ma relativamente, in quanto è una sua perfezione: in questo senso anche la scienza può dirsi superiore all'anima. È vero però che nessun essere concreto è superiore allo spirito intelligente, all'infuori di Dio.</li> <li>2. L'affermazione di S. Anselmo è giusta nel senso che le cose si dicono vere in rapporto alla divina intelligenza.</li> </ol>
<p style="text-align: center;"><b>ARTICULUS 8</b></p> <p style="text-align: center;"><b>Utrum veritas sit immutabilis.</b> <i>1 Sent., d. 19, q. 5, a. 3; De Verit., q. 1, a. 6.</i></p> <p>AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod veritas sit immutabilis. Dicit enim Augustinus, in libro 2 <i>De Libero Arbitrio</i> [c. 12], quod veritas non est aequalis menti, quia esset mutabilis, sicut et mens.</p> <p>2. PRAETEREA, id quod remanet post omnem mutationem, est immutabile: sicut prima materia est ingenta et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et corruptionem. Sed veritas remanet post omnem mutationem: quia post omnem mutationem</p>	<p style="text-align: center;"><b>ARTICOLO 8</b></p> <p style="text-align: center;"><b>Se la verità sia immutabile</b></p> <p>Sembra che la verità sia immutabile. Infatti:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. S. Agostino dice che la verità non è come la mente, perché altrimenti sarebbe mutabile al pari di essa.</li> <li>2. Ciò che resta dopo ogni cambiamento è immutabile: come la materia prima, la quale non si può né generare né corrompere, perché essa permane dopo tutte le generazioni e le corruzioni. Ora, la verità rimane dopo ogni mutamento,</li> </ol>

verum est dicere esse vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

3. PRAETEREA, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur. Veritas enim, secundum Anselmum [*Dialog. De Verit.*, cc. 8, 11], est rectitudo quaedam, inquantum aliquid implet id quod est de ipso in mente divina. Haec autem propositio, *Socrates sedet*, accipit a mente divina ut significet Socratem sedere: quod significat etiam eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

4. PRAETEREA, ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum *Socrates sedet, sedebit, et sedit*. Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quod alterum horum sit verum. Ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet. Et eadem ratione cuiuslibet alterius propositionis.

SED CONTRA EST quod dicitur in Psalmo 11,2: «diminutae sunt veritates a filiis hominum».

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra [a. 1] dictum est, veritas proprie est in solo intellectu, res autem dicuntur verae a veritate quae est in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cuius quidem veritas in hoc consistit, quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quae quidem conformitas variari potest dupliciter, sicut et quaelibet alia similitudo, ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectus, ex eo quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit: alio modo si, opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cuius acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est

perché dopo ogni mutazione è sempre vero il dire: tale cosa è o non è. Dunque la verità è immutabile.

3. Se la verità di una proposizione potesse mutare ciò avverrebbe specialmente quando cambia la cosa. Ma proprio in questo caso non si ha mutamento. Infatti, dice S. Anselmo che la verità è una certa rettitudine [o fedeltà] consistente nella conformità di una cosa con l'idea corrispondente che è nella mente divina. Ora, questa proposizione, *Socrate siede*, riceve dalla mente divina di significare che Socrate siede: cosa che significherebbe anche quando Socrate non sarà più seduto. Dunque la verità della proposizione in nessun modo cambia.
4. Ove una è la causa, avremo anche un identico effetto. Ora, un solo e identico fatto è causa di queste tre proposizioni: *Socrate siede, sederà, sedette*. Per conseguenza la verità di esse è la medesima. E siccome una delle tre bisogna che sia vera, ne segue che la verità di queste proposizioni rimane immutabile, e per la stessa ragione la verità di ogni altra proposizione.

IN CONTRARIO: Nei *Salmi* si dice: «Le verità son venute meno tra i figli degli uomini».

RISPONDO: Come si è detto sopra, la verità propriamente è soltanto nell'intelletto; mentre le cose si dicono vere in rapporto alla verità che si trova in un'intelligenza. Quindi la mutabilità del vero va ricercata in relazione all'intelletto, la cui verità consiste nella conformità con le cose conosciute. Ora, questa conformità può variare in due maniere, come ogni altro confronto, cioè per il cambiamento dell'uno o dell'altro termine. Perciò per parte dell'intelligenza la verità cambia se, restando la cosa immutata, uno se ne forma una opinione diversa: varierà egualmente se, restando invariata l'opinione, cambia la cosa. In ambedue i casi c'è mutamento dal vero al falso. Se dunque si dà un'intelligenza nella quale non vi sia l'alternarsi di opinioni, e al cui sguardo non sia cosa che possa sfuggire, la verità in questa intelligenza è immutabile. Ebbene, tale è la divina intelligenza, come

intellectus divinus, ut ex superioribus [q. 14, a. 15] patet. Unde veritas divini intellectus est immutabilis. Veritas autem intellectus nostri mutabilis est. Non quod ipsa sit subiectum mutationis: sed inquantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem; sic enim formae mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectus divini est secundum quam res naturales dicuntur verae, quae est omnino immutabilis.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Augustinus loquitur de veritate divina. AD SECUNDUM DICENDUM quod verum et ens sunt convertibilia. Unde, sicut ens non generatur neque corrumpitur per se, sed per accidens, inquantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur in *I Physic.* [c. 8, lect. 14]; ita veritas mutatur, non quod nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quae prius erat. AD TERTIUM DICENDUM quod propositio non solum habet veritatem sicut res aliae veritatem habere dicuntur, inquantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, inquantum significat veritatem intellectus. Quae quidem consistit in conformitate intellectus et rei. Qua quidem subtracta, mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur haec propositio, *Socrate sedet*, eo sedente vera est et veritate rei, inquantum est quaedam vox significativa; et veritate significationis, inquantum significat opinionem veram. Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda. AD QUARTUM DICENDUM quod sessio Socratis, quae est causa veritatis huius propositionis, *Socrates sedet*, non eodem modo se habet dum Socrates sedet, et postquam sederit, et antequam sederet. Unde et veritas ab hoc causata, diversimode se habet; et diversimode significatur propositionibus de praesenti, praeterito et futuro. Unde non sequitur quod, licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat.

risulta agli articoli precedenti. La verità dell'intelletto divino è dunque immutabile, mentre quella del nostro intelletto è mutabile. Non che essa sia il soggetto di queste mutazioni, ma [si ha il mutamento] a motivo del nostro intelletto che passa dalla verità alla falsità; in questa maniera infatti sono mutabili le forme. Ma la verità dell'intelletto divino è del tutto immutabile, perché dipende da essa che le cose create possano dirsi vere.

#### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel passo S. Agostino parla della verità divina.
2. Il vero e l'ente si identificano. Quindi, come l'ente non viene generato né si corrompe di per sé stesso, ma indirettamente, in quanto questo o quel soggetto viene distrutto o generato, come dice Aristotele: così la verità cambia, non perché non resti nessuna verità, ma perché la verità che prima esisteva, non esiste più.
3. La proposizione non è vera soltanto come sono vere le altre cose, cioè in quanto attuano quello che per esse è stato ordinato dalla mente divina; ma è detta vera anche in un suo modo particolare, in quanto significa la verità dell'intelletto, la quale consiste nella conformità tra l'intelletto e la cosa. Se scompare questa conformità, cambia la verità dell'opinione, e per conseguenza la verità della proposizione. Perciò questa proposizione: *Socrate siede*, finché Socrate di fatto siede, è vera doppiamente: vera di verità ontologica, in quanto è una data espressione verbale; vera per il significato [verità logica], in quanto esprime una opinione vera. Ma se Socrate si alza, la prima verità rimane, la seconda invece viene distrutta.
4. Il sedersi di Socrate, che è la causa della verità di questa proposizione, *Socrate siede*, non si può considerare allo stesso modo quando Socrate siede e dopo che è stato seduto e prima che sedesse. Quindi anche la verità da esso causata presenta aspetti diversi [rispetto al tempo], e si

	<p>esprime in diverse maniere nelle tre proposizioni: al presente, al passato e al futuro. Perciò non ne viene che, restando vera una delle tre proposizioni, resti invariabile un'unica verità.</p>
--	--

*Nella prima parte della **Summa Theologiae** Tommaso tratta della **creazione**. Si chiede se le cose derivino da Dio, se Dio sia l'origine di tutti gli esseri viventi e se Dio sia la causa finale delle cose.*

<p><b>QUAESTIO 44</b></p> <p><b><i>De processione creaturarum a Deo, et de omnium entium prima causa in quatuor articulos divisa.</i></b></p> <p>Post considerationem divinarum Personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo [cfr. q. 2, Prol.]. Erit autem haec consideratio tripartita: ut primo consideretur de productione creaturarum; secundo, de earum distinctione [q. 47]; tertio, de conservatione et gubernatione [q. 103]. Circa primum tria sunt consideranda: primo quidem, quae sit prima causa entium; secundo, de modo procedendi creaturarum a prima causa [q. 45]; tertio vero, de principio durationis rerum [q. 46]. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo: utrum Deus sit causa efficiens omnium entium. Secundo: utrum materia prima sit creata a Deo, vel sit principium ex aequo coordinatum ei. Tertio: utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria praeter ipsum. Quarto: utrum ipse sit causa finalis rerum.</p>	<p><b>QUESTIONE 44</b></p> <p><b><i>Derivazione delle cose da Dio, e prima origine di tutti gli esseri</i></b></p> <p>Dopo il trattato sulle Persone Divine, rimane da studiare la derivazione delle creature da Dio. Il nuovo trattato abbraccerà tre parti, in modo da prendere in esame: primo, la produzione delle creature, secondo, la loro varietà e molteplicità; terzo, la loro conservazione e il loro governo. Intorno al primo argomento avremo tre questioni: quale sia la prima causa di tutti gli esseri; quale il loro modo di derivare dalla prima causa; e finalmente sull'inizio della durata delle cose. Intorno alla prima questione si pongono quattro quesiti:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Se Dio sia la causa efficiente di tutti gli esseri;</li> <li>2. Se la materia prima sia stata creata da Dio, oppure sia un con-principio a lui coordinato e non subordinato;</li> <li>3. Se Dio sia causa esemplare delle cose, o se invece esistano altri esemplari distinti da lui;</li> <li>4. Se egli sia causa finale delle cose.</li> </ol>
<p><b>ARTICULUS 1</b></p> <p><b>Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo.</b></p>	<p><b>ARTICOLO 1</b></p> <p><b>Se sia necessario che ogni essere sia stato creato da Dio</b></p>

Infra, q. 65, a. 1; 2 *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2; d. 37, q. 1, a. 2; 2 *Cont. Gent.*, c. 15: *De Pot.*, q. 3, a. 5: *Compend. Theol.*, c. 68: *Opusc.* 15, *De Angelis*, c. 9; *De Div. Nom.*, c. 5, lect. 1.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit necessarium omne ens esse creatum a Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine. Sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium: quia sine hac possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hac possunt esse. Ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo.

2. PRAETEREA, ad hoc aliquid indiget causa efficiente, ut sit. Ergo quod non potest non esse, non indiget causa efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse: quia quod necesse est esse, non potest non esse. Cum igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quod non omnia entia sint a Deo.

3. PRAETEREA, quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam. Sed in mathematicis non fit demonstratio per causam agentem, ut per Philosophum patet, in 3 *Metaphys.* [c. 2, lect. 4].

Non igitur omnia entia sunt a Deo sicut a causa agente.

SED CONTRA EST quod dicitur *Rom.* 11,36: «Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia».

RESPONDEO DICENDUM quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra [q. 3, a. 4], cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est [q. 7, a. 1,

SEMBRA non sia necessario che ogni essere sia stato creato da Dio. Infatti:

1. Niente impedisce che si trovi una cosa senza un elemento che non rientra nell'essenza di essa, p. es., un uomo senza bianchezza. Ora, il rapporto di causalità non rientra fra gli elementi essenziali delle cose: poiché molte di esse si possono concepire indipendentemente dalla loro causa. Quindi possono esistere senza di essa. Dunque niente impedisce che vi siano degli esseri non creati da Dio.
2. Una cosa ha bisogno di una causa efficiente proprio per essere. Dunque ciò che non può non essere non ha bisogno di causa efficiente. Ma nessun necessario può non essere: poiché quanto è necessario che ci sia, non può non esistere. Ma siccome tra le cose se ne trovano molte necessarie, è chiaro che non tutti gli esseri vengono da Dio.
3. Se alcune cose dipendono da una data causa, si devono poter fare delle dimostrazioni partendo da essa. Ora, nel campo delle entità matematiche non si possono fare dimostrazioni partendo dalla causa efficiente, come prova Aristotele. Dunque non tutte le cose derivano da Dio come da causa efficiente.

IN CONTRARIO: Dice l'Apostolo: «Da lui e per lui e in lui sono tutte le cose».

RISPONDO: È necessario affermare che ogni cosa, in qualsiasi modo esista, viene da Dio. Se infatti in un essere troviamo una data cosa [soltanto] come partecipata, necessariamente essa deve dipendere causalmente da ciò a cui conviene per essenza; come il ferro [nell'essere] infuocato dipende dal fuoco. Ora, abbiamo già dimostrato, trattando della semplicità divina, che Dio è l'essere stesso per sé sussistente. E si è anche dimostrato che di esseri sussistenti ne

ad 3; a. 2] quod esse subsistens non potest esse nisi unum: sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. - Unde et Plato dixit [*Parmenidis*, c. 26] quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, in *2 Metaphys.* [c. 1, lect. 2], quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri: sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea 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 risibile. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum quod id quod est necessarium non habeat causam, ut dicitur in *8 Physic.* [c. 1, lect. 3]. Sed hoc manifeste falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causae conclusionum necessariorum. Et ideo dicit Aristoteles, in *5 Metaphys.* [c. 5; lect. 6], quod sunt quaedam necessaria quae habent causam suae necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse: sed quia effectus non esset, si causa non esset. Haec enim conditionalis est vera, sive antecedens et consequens sint possibilis, sive impossibilis.

AD TERTIUM DICENDUM quod mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundum quod habet esse. Licet igitur ea quae sunt mathematica

può esistere uno solo: come se ci fosse la bianchezza sussistente non potrebbe essercene che una, poiché il fatto che ci sono molte bianchezze si deve solo alla pluralità dei soggetti che le ricevono. Rimane vero perciò che tutti gli enti distinti da Dio non sono il loro proprio essere, ma partecipano l'essere. Ed è quindi necessario che tutte le cose, le quali si differenziano secondo una diversa partecipazione dell'essere, così da risultare esistenti in modo più o meno perfetto, siano causate da un solo primo essere, il quale perfettamente è. - Per questo anche Platone disse che prima di ogni moltitudine è necessario ammettere l'unità. E Aristotele afferma che l'essere, il quale è sommamente ente e sommamente vero, è causa di ogni ente e di ogni vero: come ciò che è caldo in sommo grado, è causa di ogni calore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene il rapporto con la propria causa non entri nella definizione dell'ente causato, tuttavia è intimamente connesso con ciò che forma la di lui essenza: poiché dal fatto che una cosa è ente per partecipazione segue che sia causata da altri. Cosicché un tale ente non può esistere se non è causato; come non si dà uomo che non sia risibile. - Tuttavia siccome il venir causato non è proprio nella natura dell'ente come tale, proprio per questo si trova un ente non causato.
2. Alcuni furono spinti da questo ragionamento ad affermare che quanto è necessario non ha causa, come riferisce Aristotele. Ma questa opinione appare chiaramente falsa nelle scienze che fanno uso della dimostrazione, poiché in tali scienze abbiamo delle premesse necessarie che sono causa di conclusioni anch'esse necessarie. Perciò Aristotele dice che esistono dei necessari, i quali devono a una causa la loro necessità. Dunque la causa agente non si richiede soltanto perché l'effetto è tale che può anche non essere: ma perché l'effetto non sarebbe se non esistesse la causa. Infatti quest'ultima proposizione

<p>habeant causam agentem, non tamen secundum habitudinem quam habent ad causam agentem, cadunt sub consideratione mathematici. Ed ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.</p>	<p>ipotetica è vera sia che si tratti di cose possibili, sia che si tratti di cose impossibili.</p> <p>3. Le entità matematiche si prendono per cose astratte se viste nella mente umana, ma non sono astratte nella realtà. Ora, ogni cosa deve avere una causa efficiente secondo che ha l'essere. Quindi sebbene i quanti abbiano [in natura] una reale causa efficiente, tuttavia non cadono sotto la considerazione del matematico per il rapporto che hanno con la causa efficiente. Per questo motivo nelle scienze matematiche niente si dimostra in base alla causa agente.</p>
<p style="text-align: center;"><b>ARTICULUS 4</b></p> <p style="text-align: center;"><b>Utrum Deus sit causa finalis omnium.</b></p> <p>Infra, q. 65, a. 2; q. 103, a. 2; 2 <i>Sent.</i>, d. 1, q. 2, aa. 1, 2; 3 <i>Cont. Gent.</i>, cc. 17, 18; <i>Compend. Theol.</i>, cc. 100, 101.</p> <p>AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicuius indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens. Ergo non competit sibi agere propter finem.</p> <p>2. PRAETEREA, finis generationis et forma generati et agens non incidunt in idem numero, ut dicitur in 2 <i>Physic</i>, [c. 7, lect. 11]: quia finis generationis est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium. Non ergo est causa finalis omnium.</p> <p>3. PRAETEREA, finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt: quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.</p> <p>4. PRAETEREA, finalis causa est prima causarum. Si igitur Deus sit causa agens et causa finalis, sequitur quod in eo sit prius et posterius. Quod est impossibile.</p>	<p style="text-align: center;"><b>ARTICOLO 4</b></p> <p style="text-align: center;"><b>Se Dio sia causa finale di tutte le cose</b></p> <p>SEMBRA che Dio non sia causa finale di tutte le cose. Infatti:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Agire per un fine è proprio di un essere che necessita del fine. Ma Dio di niente ha bisogno. Dunque a lui non si addice operare per un fine.</li> <li>2. Il fine di una produzione e la forma di ciò che viene prodotto non s'identificano numericamente con la causa agente, come dice Aristotele: poiché fine nella produzione di un essere è la [sola] forma della cosa prodotta. Ora, Dio è la prima causa efficiente di tutte le cose. Dunque egli non può essere il fine delle medesime.</li> <li>3. Tutte le cose appetiscono il fine. Non tutte invece appetiscono Dio: perché molte neppure lo conoscono. Dunque Dio non è il fine di tutte le cose.</li> </ol>

SED CONTRA EST quod dicitur *Prov.* 16,4: «Universa propter semetipsum operatus est Dominus».

RESPONDEO DICENDUM quod omne agens agit propter finem: alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis, inquantum huiusmodi, sed aliter et aliter: unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta: et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maxime liberalis: quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem. AD SECUNDUM DICENDUM quod forma generati non est finis generationis nisi inquantum est similitudo formae generantis, quod suam similitudinem communicare intendit. Alioquin forma generati esset nobilior generante, cum finis sit nobilior his quae sunt ad finem.

AD TERTIUM DICENDUM quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione: quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.

4. La causa finale è la prima tra le cause. Se dunque Dio è causa efficiente e insieme causa finale, ne segue che in lui vi è un prima e un dopo. Il che è assurdo.

IN CONTRARIO: Dice la sacra Scrittura: «Tutte le cose il Signore ha operato per se stesso».

RISPONDO: Ogni agente agisce per un fine: altrimenti dall'operazione non potrebbe risultare un effetto piuttosto che un altro, se non per caso. Ora, l'operante e il soggetto paziente come tale hanno l'identico fine, ma sotto aspetti diversi: infatti ciò che l'agente mira ad imprimere e quello che il paziente è disposto a ricevere è una sola e identica cosa. Ma ci sono degli esseri che nell'imprimere attivamente la propria azione ne ricevono anche [un perfezionamento], e tali sono gli agenti imperfetti: è naturale quindi che essi nell'agire mirino ad acquistare qualche cosa. Ma al primo agente, cioè a Dio, che è pura attualità, non si può attribuire l'operazione fatta per giungere al possesso di un fine; egli invece mira soltanto a comunicare la propria perfezione, che è la sua stessa bontà. E ogni creatura tende a raggiungere la propria perfezione, che è una somiglianza della perfezione e della bontà divina. In tal modo dunque la divina bontà è causa finale di tutte le cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Agire per indigenza non si addice che ad un agente imperfetto, il quale è portato a porre attivamente il proprio atto e a subirlo [come un perfezionamento di se stesso]. Ma tutto ciò in Dio va escluso. Per conseguenza egli soltanto è sommamente liberale: poiché non agisce per propria utilità, ma solo per la sua bontà.
2. La [nuova] forma dell'essere prodotto può dirsi fine della produzione, solo perché consiste in una imitazione della forma della causa agente, la quale appunto tende a comunicare la propria rassomiglianza. Altrimenti la forma dell'essere generato sarebbe più nobile del generante, essendo il fine cosa più nobile di quanto dispone al fine stesso.



<p>AD QUARTUM DICENDUM quod, cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum tantum secundum rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundum rationem, quorum quaedam prius cadunt in intellectu nostro quam alia.</p>	<ol style="list-style-type: none"><li>3. Tutte le cose desiderano Dio come loro fine, nell'atto che desiderano qualsiasi bene o con l'appetito intellettuale o col sensitivo o con quello naturale che non è conoscitivo: perché niente riveste il carattere di bene e di desiderabile, se non in quanto partecipa una somiglianza di Dio.</li><li>4. Essendo Dio causa efficiente, esemplare e finale di tutte le cose, e derivando da lui anche la materia prima, ne segue che in realtà un identico essere sia causa prima di tutte le cose. Niente però impedisce che in lui si possano riscontrare, per una distinzione di ragione, più cose, alcune delle quali si presentano alla nostra intelligenza come anteriori alle altre.</li></ol>
---	---

*Si propone un'ultima questione, la settantanove, che riguarda la natura e le potenze dell'anima. Si riporta il solo articolo otto in cui Tommaso si chiede se la ragione sia distinta dall'intelletto.*

<p style="text-align: center;"><b>QUAESTIO 79</b></p> <p style="text-align: center;"><i>De potentiis intellectivis</i> in tredecim articulos divisa.</p> <p>Deinde quaeritur de potentiis intellectivis. Circa quod quaeruntur tredecim. Primo: utrum intellectus sit potentia animae, vel eius essentia. Secundo: si est potentia, utrum sit potentia passiva. Tertio: si est potentia passiva, utrum sit ponere aliquem intellectum agentem. Quarto: utrum sit aliquid animae. Quinto: utrum intellectus agens sit unus omnium. Sexto: utrum memoria sit in intellectu. Septimo: utrum sit alia potentia ab intellectu. Octavo: utrum ratio sit alia potentia ab intellectu. Nono: utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae. Decimo: utrum intelligentia sit alia potentia praeter intellectum. Undecimo: utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae. Duodecimo: utrum synderesis sit aliqua potentia intellectivae partis. Tertiodecimo: utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivae partis.</p>	<p style="text-align: center;"><b>QUESTIONE 79</b></p> <p style="text-align: center;"><i>Le potenze intellettive</i></p> <p>Passiamo ora a studiare le potenze intellettive. Su di esse si pongono tredici quesiti: 1. Se l'intelletto sia una potenza dell'anima o la sua essenza; 2. Posto che sia una potenza, si domanda se sia una potenza passiva; 3. Posto che sia una potenza passiva, si domanda se si debba ammettere anche un intelletto agente; 4. Se questo sia qualche cosa dell'anima; 5. Se l'intelletto agente sia uno solo per tutti; 6. Se vi sia una memoria intellettiva; 7. Se essa sia una potenza distinta dall'intelletto; 8. Se la ragione sia una potenza distinta dall'intelletto; 9. Se la ragione superiore e quella inferiore siano potenze diverse; 10. Se l'intelligenza sia una potenza distinta dall'intelletto; 11. Se l'intelletto speculativo e quello pratico siano potenze diverse; 12. Se la sinderesi sia una potenza della parte intellettiva; 13. Se la coscienza sia una potenza della parte intellettiva.</p>
<p style="text-align: center;"><b>ARTICULUS 8</b></p> <p style="text-align: center;"><b>Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu.</b></p> <p style="text-align: center;"><i>3 Sent.</i>, d. 35, q. 2, a. 2, qc. 1; <i>De Verit.</i>, q. 15, a. 1.</p> <p>AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ratio sit alia potentia ab intellectu. In libro enim <i>De Spiritu et Anima</i> [c. 11] dicitur: «Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus». Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio a ratione.</p> <p>2. PRAETEREA, Boetius dicit, in libro <i>De Consol.</i> [1. IV, Prosa 6], quod intellectus comparatur ad rationem sicut aeternitas ad tempus. Sed non est eiusdem virtutis esse in aeternitate et esse in tempore. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.</p> <p>3. PRAETEREA, homo communicat cum angelis in intellectu, cum brutis vero in sensu.</p>	<p style="text-align: center;"><b>ARTICOLO 8</b></p> <p style="text-align: center;"><b>Se la ragione sia una potenza distinta dall'intelletto</b></p> <p>SEMBRA che la ragione sia una potenza distinta dall'intelletto. Infatti:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Sta scritto nel libro <i>De spiritu et anima</i>: «Quando vogliamo salire dalle cose inferiori a quelle superiori, incontriamo prima il senso, poi l'immaginazione, quindi la ragione e infine l'intelletto». Perciò la ragione è distinta dall'intelletto, come l'immaginazione dalla ragione.</li> <li>2. Dice Boezio che l'intelletto sta alla ragione, come l'eternità sta al tempo. Ma una stessa facoltà non può trovarsi insieme nella eternità e nel tempo. Dunque, la ragione e l'intelletto non sono l'identica potenza.</li> </ol>

<p>Sed ratio, quae est propria hominis, qua animal rationale dicitur, est alia potentia a sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui proprie convenit angelis: unde et intellectuales dicuntur.</p> <p>SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, 3 <i>Super Gen.</i>, ad litt. [c. 20], quod «illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur». Ratio ergo et intellectus et mens sunt una potentia.</p> <p>RESPONDEO DICENDUM quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit, 7 cap. <i>De Div. Nom.</i> [lect. 2]. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur: et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem, etiam in naturalibus rebus:</p>	<p>3. L'uomo ha in comune con gli angeli l'intelletto, con gli animali il senso. Ma la ragione, che è proprietà dell'uomo, e per la quale è definito animale ragionevole, è una potenza distinta dal senso. Quindi, per lo stesso motivo, è una potenza distinta dall'intelletto, che propriamente appartiene agli angeli: tanto che sono chiamati [creature] intellettuali.</p> <p>IN CONTRARIO: Dice S. Agostino che «quello, su cui è fondata la superiorità dell'uomo sugli animali irragionevoli, è la ragione, ossia la mente, o l'intelligenza, o comunque si preferisca chiamarla». Perciò la ragione, l'intelletto e la mente, sono una sola potenza.</p> <p>RISPONDO: Non è possibile che la ragione e l'intelletto siano nell'uomo due potenze distinte. Cosa questa chiaramente percepita da chi consideri i loro atti. Infatti intendere non significa altro che percepire una verità di ordine intellettuale. Ragionare invece significa procedere da una conoscenza a un'altra, nel conoscere la verità. Quindi gli angeli, i quali posseggono perfettamente, nel modo confacente alla loro natura, la conoscenza della verità, non hanno necessità di procedere da un conoscibile all'altro, ma apprendono la verità delle cose in modo semplice e senza processo discorsivo, come dice Dionigi. Gli uomini invece arrivano alla conoscenza della verità, procedendo da una cosa a un'altra, come scrive ancora Dionigi: e per questo sono denominati ragionevoli. È dunque evidente che il ragionamento sta all'intellezione, come il moto sta al riposo [già conseguito], o come l'acquisizione sta al possesso: l'una cosa appartiene all'essere perfetto, l'altra a quello imperfetto. E poiché il moto procede sempre da qualche cosa di immobile per terminare a qualche cosa di fisso, abbiamo che il raziocinare umano, secondo il metodo di indagine o di invenzione, parte da semplici intuizioni, quali sono i primi principii; e finalmente ritorna [col metodo deduttivo o] per via di giudizio ai primi principii, alla cui luce esamina le conclusioni raggiunte. È chiaro però, anche nel mondo fisico, che il fermarsi e il</p>
--	--

<p>quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.</p> <p>AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod illa enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiarum. Quamvis liber ille non sit magnae auctoritatis. AD SECUNDUM patet responsio ex dictis [in corp.]. Aeternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile. Et ideo Boetius comparavit intellectum aeternitati, rationem vero tempori.</p> <p>AD TERTIUM DICENDUM quod alia animalia sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquit. Homo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam angeli cognoscunt; sed imperfecte. Et ideo vis cognoscitiva angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.</p>	<p>muoversi non appartengono a potenze diverse, ma a una sola: poiché è identico il principio intrinseco che porta una cosa a muoversi verso un luogo e a star ferma in esso. A più forte ragione dunque è identica la potenza, con la quale intendiamo e con la quale ragioniamo. È perciò evidente che nell'uomo si identificano la ragione e l'intelletto.</p> <p>SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Quella enumerazione è fatta secondo l'ordine degli atti, e non in base alla distinzione delle potenze. Si noti però che quel libro non ha una grande importanza.</li> <li>2. La risposta scaturisce dalle spiegazioni date. Infatti l'eternità si paragona al tempo, come l'immobilità alla mobilità. Per questo Boezio paragonò l'intelligenza all'eternità, e la ragione al tempo.</li> <li>3. Gli altri animali sono talmente inferiori all'uomo, da non poter arrivare a conoscere la verità ricercata dalla ragione. Invece l'uomo arriva a conoscere, sebbene in modo imperfetto, la verità di ordine intellettuale posseduta dagli angeli. Perciò la facoltà conoscitiva degli angeli non è di un genere diverso dalla facoltà conoscitiva della ragione, ma sta in rapporto ad essa come una qualità perfetta sta a quella imperfetta.</li> </ol>
---	--

*Si propone la lettura del Messaggio di Giovanni Paolo II alla Pontificia Accademia delle Scienze, del 22 ottobre 1996. Il riferimento al pensiero di San Tommaso, alla fiducia nella ratio dell'uomo, evidenzia l'importanza del dialogo tra fede e ragione. A fondamento di tale rapporto vi è la somiglianza dell'uomo con Dio, in forza della sua intelligenza speculativa.*

**DAL MESSAGGIO DI GIOVANNI PAOLO II ALLA PONTIFICIA ACCADEMIE DELLE SCIENZE – VATICANO, 22.10.1996.**

«Sono lieto del primo tema che avete scelto, quello dell'origine della vita e dell'evoluzione, un tema fondamentale che interessa vivamente la Chiesa, in quanto la Rivelazione contiene, da parte sua, insegnamenti concernenti la natura e le origini dell'uomo. In che modo s'incontrano le conclusioni alle quali sono giunte le diverse discipline scientifiche e quelle contenute nel messaggio della Rivelazione? Se, a prima vista, può sembrare che vi siano opposizioni, in quale direzione bisogna muoversi per risolverle? Noi sappiamo in effetti che la verità non può contraddire la verità (cf. Leone XIII, *Providentissimus Deus*). Inoltre, per chiarire meglio la verità storica, le vostre ricerche sui rapporti della Chiesa con la scienza fra il XVI e il XVIII secolo rivestono grande importanza. Nel corso di questa sessione plenaria, voi conducete una “riflessione sulla scienza agli albori del terzo millennio” e iniziate individuando i principali problemi generati dalle scienze, che hanno un'incidenza sul futuro dell'umanità. Attraverso il vostro cammino, voi costellate le vie di soluzioni che saranno benefiche per tutta la comunità umana. Nell'ambito della natura inanimata e animata, l'evoluzione della scienza e delle sue applicazioni fa sorgere interrogativi nuovi. La Chiesa potrà comprenderne ancora meglio l'importanza se ne conoscerà gli aspetti essenziali. In tal modo, conformemente alla sua missione specifica, essa potrà offrire criteri per discernere i comportamenti morali ai quali l'uomo è chiamato in vista della sua salvezza integrale.

Prima di proporvi qualche riflessione più specifica sul tema dell'origine della vita e dell'evoluzione, desidero ricordare che il Magistero della Chiesa si è già pronunciato su questi temi, nell'ambito della propria competenza. Citerò qui due interventi. Nella sua Enciclica *Humani Generis* il mio predecessore Pio XII aveva già affermato che non vi era opposizione fra l'evoluzione e la dottrina della fede sull'uomo e sulla sua vocazione, purché non si perdessero di vista alcuni punti fermi (cf. (Pio XII, *Humani Generis*, 1950: AAS 42 [1950] 575-576). Da parte mia, nel ricevere il 31 ottobre 1992 i partecipanti all'Assemblea plenaria della vostra Accademia, ho avuto l'occasione, a proposito di Galileo, di richiamare l'attenzione sulla necessità, per l'interpretazione corretta della parola ispirata, di una ermeneutica rigorosa. Occorre definire bene il senso proprio della Scrittura, scartando le interpretazioni indotte che le fanno dire ciò che non è nelle sue intenzioni dire. Per delimitare bene il campo del loro oggetto di studio, l'esegeta e il teologo devono tenersi informati circa i risultati ai

quali conducono le scienze della natura (cf. Giovanni Paolo II, Discorso all'Accademia delle Scienze, 31 ott. 1992: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XV, 2 (1992) 456 ss.; Discorso alla Pontificia Commissione Biblica, 23 aprile 1993: l.c. XVI, 1 (1993) 964 ss.; che annunciava il documento su l'interpretazione della Bibbia nella Chiesa).

Tenuto conto dello stato delle ricerche scientifiche a quell'epoca e anche delle esigenze proprie della teologia, l'Enciclica *Humani generis* considerava la dottrina dell'“evoluzionismo” un'ipotesi seria, degna di una ricerca e di una riflessione approfondite al pari dell'ipotesi opposta. Pio XII aggiungeva due condizioni di ordine metodologico: che non si adottasse questa opinione come se si trattasse di una dottrina certa e dimostrata e come se ci si potesse astrarre completamente dalla Rivelazione riguardo alle questioni da essa sollevate. Enunciava anche la condizione necessaria affinché questa opinione fosse compatibile con la fede cristiana, punto sul quale ritornerò. Oggi, circa mezzo secolo dopo la pubblicazione dell'Enciclica, nuove conoscenze conducono a non considerare più la teoria dell'evoluzione una mera ipotesi. È degno di nota il fatto che questa teoria si sia progressivamente imposta all'attenzione dei ricercatori, a seguito di una serie di scoperte fatte nelle diverse discipline del sapere. La convergenza, non ricercata né provocata, dei risultati dei lavori condotti indipendentemente gli uni dagli altri, costituisce di per sé un argomento significativo a favore di questa teoria. Qual è l'importanza di una simile teoria? Affrontare questa questione, significa entrare nel campo dell'epistemologia. Una teoria è un'elaborazione metascientifica, distinta dai risultati dell'osservazione, ma ad essi affine. Grazie ad essa, un insieme di dati e di fatti indipendenti fra loro possono essere collegati e interpretati in una spiegazione unitiva. La teoria dimostra la sua validità nella misura in cui è suscettibile di verifica; è costantemente valutata a livello dei fatti; laddove non viene più dimostrata dai fatti, manifesta i suoi limiti e la sua inadeguatezza. Deve allora essere ripensata. Inoltre, l'elaborazione di una teoria come quella dell'evoluzione, pur obbedendo all'esigenza di omogeneità rispetto ai dati dell'osservazione, prende in prestito alcune nozioni dalla filosofia della natura. A dire il vero, più che della teoria dell'evoluzione, conviene parlare delle teorie dell'evoluzione. Questa pluralità deriva da un lato dalla diversità delle spiegazioni che sono state proposte sul meccanismo dell'evoluzione e dall'altro dalle diverse filosofie alle quali si fa riferimento. Esistono pertanto letture materialiste e riduttive e letture spiritualistiche. Il giudizio è qui di competenza propria della filosofia e, ancora oltre, della teologia.

Il Magistero della Chiesa è direttamente interessato alla questione dell'evoluzione, poiché questa concerne la concezione dell'uomo, del quale la Rivelazione ci dice che è stato creato a immagine e somiglianza di Dio (cf. Gen 1, 28-29). La Costituzione conciliare *Gaudium et spes* ha magnificamente esposto questa dottrina, che è uno degli assi del pensiero cristiano. Essa ha ricordato che l'uomo è “la sola creatura che Dio abbia voluto per sé stesso” (*Gaudium et Spes*, n. 24). In altri termini, l'individuo

umano non deve essere subordinato come un puro mezzo o come un mero strumento né alla specie né alla società; egli ha valore per se stesso. È una persona. Grazie alla sua intelligenza e alla sua volontà, è capace di entrare in rapporto di comunione, di solidarietà e di dono di sé con i suoi simili. San Tommaso osserva che la somiglianza dell'uomo con Dio risiede soprattutto nella sua intelligenza speculativa, in quanto il suo rapporto con l'oggetto della sua conoscenza è simile al rapporto che Dio intrattiene con la sua opera.

[...]

Le teorie dell'evoluzione che, in funzione delle filosofie che le ispirano, considerano lo spirito come emergente dalle forze della materia viva o come un semplice epifenomeno di questa materia, sono incompatibili con la verità dell'uomo. Esse sono inoltre incapaci di fondare la dignità della persona. Con l'uomo ci troviamo dunque dinanzi a una differenza di ordine ontologico, dinanzi a un salto ontologico, potremmo dire. Tuttavia proporre una tale discontinuità ontologica non significa opporsi a quella continuità fisica che sembra essere il filo conduttore delle ricerche sull'evoluzione dal piano della fisica e della chimica? La considerazione del metodo utilizzato nei diversi ordini del sapere consente di conciliare due punti di vista apparentemente inconciliabili. Le scienze dell'osservazione descrivono e valutano con sempre maggiore precisione le molteplici manifestazioni della vita e le iscrivono nella linea del tempo. Il momento del passaggio all'ambito spirituale non è oggetto di un'osservazione di questo tipo, che comunque può rivelare, a livello sperimentale, una serie di segni molto preziosi della specificità dell'essere umano. L'esperienza del sapere metafisico, della coscienza di sé e della propria riflessività, della coscienza morale, della libertà e anche l'esperienza estetica e religiosa, sono però di competenza dell'analisi e della riflessione filosofiche, mentre la teologia ne coglie il senso ultimo secondo il disegno del Creatore».

PAPA FRANCESCO, Udienza ai partecipanti all’XI Congresso Tomistico Internazionale promosso dalla Pontificia Accademia di San Tommaso d’Aquino e dall’Istituto Tomistico *Angelicum* sul tema “*Vetera novis augere. Le risorse della tradizione tomista nel contesto attuale*”, Pontificia Università di San Tommaso d’Aquino, 19-24 settembre 2022.

«Tra tante dottrine illuminanti dell’Aquinata, vorrei soltanto richiamare l’attenzione, come ho fatto nell’Enciclica *Laudato si*, sulla fecondità del suo insegnamento circa la creazione. Non a caso, lo scrittore inglese Chesterton ha chiamato l’Aquinata “Tommaso del Creatore”. La creazione è per San Tommaso la primissima manifestazione della stupenda generosità di Dio, anzi, della sua gratuita misericordia. È la chiave dell’amore, dice Tommaso, che ha aperto la mano di Dio e la tiene sempre aperta. Egli contempla poi la bellezza di Dio che risplende nella diversità ordinata delle creature. L’universo delle creature visibili e invisibili non è né un blocco monolitico né pura diversità informe, ma forma un ordine, un tutto, in cui tutte le creature sono legate perché tutte vengono da Dio e vanno a Dio, e perché esse agiscono le une sulle altre creando così una fitta rete di relazioni. “San Tommaso d’Aquino ha sottolineato sapientemente che la molteplicità e la varietà provengono dall’intenzione del primo agente, il Quale ha voluto che ciò che manca a ciascuna cosa per rappresentare la bontà divina sia supplito dalle altre cose, perché la sua bontà non può essere adeguatamente rappresentata da una sola creatura. Per questo, abbiamo bisogno di cogliere la varietà delle cose nelle loro molteplici relazioni. Dunque, si capisce meglio l’importanza e il significato di qualsiasi creatura, se la si contempla nell’insieme del piano di Dio” (LS 86)».



