

Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*

[Nota. Nella traduzione sono usate le seguenti convenzioni grafiche: in corpo minore sono le *additiones*, cioè i passi aggiunti dall'autore in un secondo momento; in chiaro sono indicate le argomentazioni che l'autore non condivide, e che quindi espone per poi confutare, mentre in **neretto** si trovano le argomentazioni che presenta come proprie; il diverso rientro dei paragrafi segnala infine i livelli di obiezioni e contro-obiezioni.]

Libro I, Prologo

Parte I: Sulla necessità della dottrina rivelata

Questione unica: se all'uomo in questo stato terreno sia necessario essere ispirato da una qualche dottrina in modo soprannaturale

{1} Ci si chiede se all'uomo in questo stato terreno sia necessario essere ispirato in modo soprannaturale da una qualche speciale dottrina, alla quale cioè non possa giungere con il lume naturale dell'intelletto.

E che la risposta sia negativa, lo argomento così.

[a1] Ogni facoltà che ha come oggetto primo qualcosa di comune può raggiungere in modo naturale qualsiasi cosa contenuta in esso come il proprio oggetto per sé naturale. Ciò si prova tramite l'esempio dell'oggetto primo della vista e degli altri oggetti contenuti in esso, e così, in maniera induttiva, per gli altri oggetti primi e le altre facoltà. Si prova anche tramite la ragione: si dice oggetto primo ciò che è adeguato alla facoltà; ma se il suo carattere (cioè di primo oggetto) si trovasse in qualcosa riguardo a cui la facoltà non potesse agire, la facoltà non sarebbe adeguata, ma piuttosto l'oggetto eccederebbe la facoltà. La premessa maggiore è ovvia; ma l'oggetto primo naturale del nostro intelletto è l'ente in quanto ente; quindi il nostro intelletto può in modo naturale agire riguardo a qualunque ente, e anche riguardo a qualsiasi non-ente intellegibile, perché la negazione si conosce tramite l'affermazione; dunque eccetera. La prova della premessa minore: Avicenna afferma che «l'ente e la cosa si imprimono nell'anima per un'impressione originaria, e non possono essere manifestati da altro» (*Metafisica*, I,5); ma se il primo oggetto fosse qualcosa di diverso dall'ente e la cosa, questi potrebbero essere manifestati tramite il carattere di quest'altro elemento; ma ciò è impossibile.

{2} [a2] Inoltre, i sensi non hanno bisogno di una qualche conoscenza soprannaturale in questo stato terreno; dunque neppure l'intelletto. La proposizione antecedente è ovvia. Prova della conseguenza: «La natura non è mancante in ciò che è necessario» (*L'anima*, III); e se non è mancante nelle cose imperfette, molto di meno lo è in quelle perfette; quindi se non è mancante nelle facoltà inferiori quanto alle cose necessarie perché abbiano la loro attività e conseguano il loro fine, molto meno mancherà nelle cose necessarie alla facoltà superiore per conseguire la sua attività e il suo fine; quindi eccetera.

{3} [a3] Inoltre, se una simile dottrina fosse necessaria, ciò avverrebbe perché la facoltà negli oggetti puramente naturali non è proporzionata all'oggetto in quanto conoscibile in questo modo; quindi sarebbe necessario che gli divenga proporzionata grazie a qualcosa di diverso da sé. Ma questo qualcos'altro o è naturale, o soprannaturale; se naturale, allora sarebbe del tutto non proporzionato al primo oggetto; se soprannaturale, allora la facoltà sarebbe non proporzionata ad esso, e così dovrebbe diventargli proporzionata tramite un'altra cosa, e così all'infinito. Dunque, giacché non si può andare all'infinito (*Metafisica*, II), è necessario fermarsi alla prima affermazione, dicendo che la facoltà intellettuale è proporzionata ad ogni oggetto conoscibile e secondo ogni modo di conoscibilità; quindi eccetera.

{4} In contrario:

[c1] «Ogni dottrina divinamente ispirata è utile per argomentare eccetera» (2*Tim* 3,16).

{5} [c2] Inoltre, si dice della sapienza: «Non c'è chi possa conoscere le sue vie, ma colui che conosce tutte le cose conosce anche essa» (Bar 3,31-32); quindi nessun altro può possederla all'infuori di colui che conosce tutto. Ciò per quanto riguarda la sua necessità. E per quanto riguarda i dati di fatto aggiunge: «Giacobbe la trasmise a Giacobbe suo figlio, Israele suo diletto», per quanto riguarda l'Antico Testamento; e segue: «Dopo apparve in terra e soggiornò tra gli uomini», per quanto riguarda il Nuovo Testamento.

[Riguardo alla questione]

{6} [Controversia tra filosofi e teologi] In questa questione sembra esserci controversia tra filosofi e teologi. I filosofi sostengono la perfezione della natura, e negano la perfezione soprannaturale; i teologi invece conoscono il difetto della natura e la necessità della grazia e la perfezione soprannaturale.

{7} [Opinione dei filosofi] Dunque un filosofo direbbe che non c'è nessuna conoscenza soprannaturale necessaria all'uomo in questo stato, ma che questi può acquisire ogni conoscenza a lui necessaria grazie all'azione delle cause naturali. A tale scopo si adduce sia la ragione, sia l'autorità di Aristotele in diversi passi.

{8} [qa1] In primo luogo quel passo de *L'anima* dove dice che «l'intelletto agente è ciò che fa tutte le cose, e quello possibile è quello che diventa tutte le cose» (III,5). E da qui argomento così: quanto due elementi naturali, attivo e passivo, si avvicinano e non vengono impediti, segue necessariamente un'azione, perché essa dipende essenzialmente solo da essi in quanto cause anteriori; ma l'elemento attivo rispetto ad ogni intellegibile è l'intelletto agente, e il passivo è l'intelletto possibile, ed essi si trovano nell'anima naturalmente, e non hanno impedimenti: è evidente. Dunque per la loro virtù naturale può seguire l'atto di comprendere rispetto a qualsiasi intellegibile.

{9} [qa2] Ciò è confermato dalla ragione: ad ogni potenza naturale passiva corrisponde qualche elemento attivo naturale, altrimenti la potenza passiva sembrerebbe esserci invano nella natura, se per nessun tramite nella natura potesse mettersi in atto; ma l'intelletto possibile è una potenza passiva rispetto a qualsivoglia intellegibile; quindi gli corrisponde una qualche potenza attiva naturale. Ne segue dunque ciò che volevamo dimostrare. La premessa minore è evidente, perché l'intelletto possibile desidera naturalmente la conoscenza di qualsiasi cosa conoscibile, e viene anche perfezionato naturalmente tramite qualsiasi conoscenza: quindi ha la capacità naturale di ricevere qualsiasi intellezione.

{10} [qa3] Inoltre, nella *Metafisica* si distinguono gli abiti speculativi diretti alla matematica, alla fisica e alla metafisica (VI,1); e in base alla relativa dimostrazione, che si trova nello stesso passo, non sembra possibile che ci siano altri abiti speculativi oltre a questi, perché in questi viene considerato l'ente nella sua interezza, sia in sé, sia quanto alle sue parti. E come non potrebbe esserci una qualche scienza speculativa diversa da queste, così non potrebbe esserci una qualche scienza pratica diversa dalle scienze pratiche acquisite attive e produttive. Dunque le scienze pratiche acquisite sono sufficienti per perfezionare l'intelletto pratico, e quelle speculative acquisite sono sufficienti per perfezionare l'intelletto speculativo.

{11} [qa4] Inoltre, colui che può comprendere naturalmente un principio, può conoscere naturalmente le conclusioni implicite nel principio. Provo questa conclusione in base al fatto che la conoscenza scientifica delle conclusioni dipende solo dalla comprensione del principio e dalla deduzione delle conclusioni dal principio, come risulta dalla definizione del conoscere scientifico negli *Analitici Posteriori* (I,2); ma la deduzione è manifesta di per sé, come risulta dalla definizione del sillogismo perfetto negli *Analitici Anteriori* (I,1), perché esso «non ha bisogno di nulla per essere o apparire evidentemente necessario»; quindi se i principi vengono compresi, si avrà tutto ciò che è necessario per una conoscenza scientifica delle conclusioni. E così è evidente la premessa maggiore.

{12} Ma noi comprendiamo naturalmente i primi principi, nei quali sono virtualmente incluse tutte le conclusioni; quindi possiamo conoscere naturalmente tutte le conclusioni conoscibili.

{13} Prova della prima parte della premessa minore: giacché i termini dei primi principi sono i più comuni, li possiamo quindi conoscere naturalmente, perché (in base a *Fisica*, I) gli elementi più comuni vengono conosciuti per primi; ma «conosciamo e comprendiamo i principi in quanto conosciamo i termini» (*Analitici posteriori*, I,3); quindi possiamo conoscere naturalmente i primi principi.

{14} Prova della seconda parte della premessa minore: giacché i termini dei primi principi sono i più comuni, quando si distribuiscono, si distribuiscono in tutti i concetti inferiori; ma tali termini vengono intesi universalmente nei primi

principi, e così si estendono a tutti i concetti particolari, e di conseguenza ai termini estremi di tutte le conclusioni speciali.

{15} Contro questa posizione si può argomentare in tre modi.

[Aggiunta di Scoto] Nota: con la ragione naturale nessun elemento soprannaturale si può dimostrare presente nell'uomo nello stato terreno, né si può dimostrare che sia necessariamente richiesto per la sua perfezione; e neppure colui che lo possiede può sapere di averlo. Dunque in questo caso è impossibile usare la ragione naturale contro Aristotele: e se si argomenta a partire da elementi di fede, non è una ragione valida contro i filosofi, che non ammettono una premessa di fede. Quindi queste ragioni di seguito presentate contro di lui hanno una delle due premesse basata sulla fede, oppure provata a partire da un elemento di fede; perciò sono soltanto discorsi persuasivi teologici, che partono da elementi di fede per giungere ad un elemento di fede.

{16} [qc1] In un primo modo così: a chiunque agisce per conoscenza è necessaria una conoscenza distinta del proprio fine. Questa affermazione la provo dicendo che ogni agente agisce per un fine a causa del desiderio di esso; ogni agente per sé agisce per un fine; quindi ogni agente per sé desidera il fine a suo modo. Quindi, come a ciò che agisce naturalmente è necessario il desiderio del fine per il quale deve agire, così a chi agisce tramite la conoscenza (il che significa anche che agisce per sé, in base a *Fisica*, II) è necessario il desiderio del suo fine per il quale deve agire. Dunque la premessa maggiore è evidente.

{17} Ma l'uomo non può conoscere distintamente dai dati naturali il proprio fine: dunque gli è necessaria al proposito una conoscenza soprannaturale.

{18} La premessa minore risulta in primo luogo dal fatto che Aristotele, seguendo la ragione naturale, o afferma che la felicità è perfetta nella conoscenza acquisita delle sostanze separate, come sembra volere nell'*Etica* (I,9 e IX,8); oppure, se non afferma decisamente che questa è la suprema perfezione a noi possibile, con la ragione naturale non conclude che ce n'è un'altra, cosicché basandosi sulla sola ragione naturale o sbaglierà sul fine in particolare, o rimarrà in dubbio: e questo è ciò che si crede soltanto; per questo nell'*Etica* (I,13) dice dubbioso: «Se esiste un dono degli dèi, è ragionevole che esso sia la felicità».

{19} In secondo luogo la medesima premessa minore si prova con la ragione, perché il fine proprio di nessuna sostanza viene conosciuto da noi solo grazie ai suoi atti a noi manifesti, grazie ai quali si mostra che tale fine è conveniente a tale natura; ma non sperimentiamo o conosciamo nessun atto che è insito nella nostra natura in questo stato dal quale sappiamo che la visione delle sostanze separate sia a noi conveniente; quindi in maniera naturale non possiamo conoscere distintamente che quel fine è conveniente alla nostra natura.

{20} Almeno questo comunque è certo: che alcune condizioni del fine, a causa delle quali esso è più desiderabile e degno di essere cercato più appassionatamente, non possono essere conosciute in maniera determinata con la ragione naturale. Anche se infatti si concedesse che la ragione basta a provare che la pura visione e il godimento di Dio è il fine dell'uomo, tuttavia non si concluderebbe che queste cose convengono in maniera perpetua all'uomo completo, cioè anima e corpo, come si dirà più tardi (l. IV dist. 43).

{21} E tuttavia la perpetuità di un tale bene è una condizione che rende questo fine più desiderabile che se fosse transitorio. Conseguire infatti questo bene in una natura completo è più desiderabile che in un'anima separata, come risulta grazie ad Agostino (*Commento alla Genesi*, XII). Dunque è necessario conoscere queste e simili condizioni del fine per ricercarlo efficacemente, e tuttavia la ragione naturale non è sufficiente per esse: dunque è richiesta una dottrina trasmessa in maniera soprannaturale.

{22} [qc2] In secondo modo così: per ogni essere cosciente che agisce per un fine, è necessario sapere come e in qual modo si raggiunge tale fine; è inoltre necessaria la conoscenza di tutto ciò che è richiesto per quel fine; e in terzo luogo è necessario sapere che ciò è sufficiente per raggiungere il fine. La prima cosa è ovvia: se non sapesse in che modo e maniera si ottiene il fine, non saprebbe in qual modo comportarsi per conseguirlo. La seconda cosa si prova: se non conoscesse tutte le cose necessarie per quel fine, a causa dell'ignoranza di un qualche atto necessario per esso potrebbe mancare il fine. Se inoltre (quanto alla terza condizione) non si sapesse che quelle cose necessarie sono anche sufficienti, nel dubbio di ignorare qualcosa di necessario non si perseguirebbe efficacemente ciò che è necessario.

{23} Ma queste tre cose l'uomo nello stato presente non può conoscerle con la ragione naturale. Prova riguardo alla prima cosa: la beatitudine viene donata come un premio per i meriti che Dio accetta, in quanto degni di tale premio, e di conseguenza non deriva per una necessità naturale dai nostri atti, quali che essi siano, ma viene data contingentemente da Dio, che accetta come meritori alcuni atti diretti a lui. E questo è un elemento di fede.

{24} Ciò non è conoscibile naturalmente, pare, perché i filosofi sbagliavano anche qui, perché affermavano che tutte le cose che derivano immediatamente da Dio provengono da lui necessariamente. Ma almeno le altre due cose sono chiare: infatti non si può conoscere con la ragione naturale che la volontà divina accetta qualcosa, nella misura in cui essa accetta contingentemente queste e quelle cose come degne della vita eterna; né si può sapere che inoltre tali cose siano sufficienti: dipende puramente dalla volontà divina a quali cose essa contingentemente si rivolga; dunque eccetera.

{25} [qc1o1] Ci sono obiezioni contro queste due ragioni. Contro la prima [qc1] si obietta: ogni natura creata dipende essenzialmente da qualsiasi cosa sia per sé causa di essa, e grazie a tale dipendenza dalla conoscenza del causato si può usare scientificamente una dimostrazione *a posteriori* e conoscere la sua causa, qualunque essa sia: quindi, dato che la natura dell'uomo è conoscibile naturalmente dall'uomo, perché non manca di proporzione con la sua facoltà conoscitiva, ne segue che dalla conoscenza di questa natura si può conoscere naturalmente il fine di quella natura.

{26} La ragione lo conferma: se infatti dalla conoscenza della natura inferiore si conosce il suo fine, nel caso in questione ciò è altrettanto possibile, perché qui la dipendenza della natura finalizzata al suo fine non è minore che negli altri casi.

{27} Sulla base di questa ragione sembra anche che sia falsa la proposizione «il fine di una sostanza si conosce solo dai suoi atti» che è stata assunta per provare la premessa minore, perché dalla conoscenza della natura in sé si può conoscere il suo fine con una dimostrazione *a posteriori*.

{28} [qc1o2] E se si dicesse che la ragione conclude che l'uomo possa conoscere naturalmente il suo fine naturale, ma non quello soprannaturale, in contrario dice Agostino: «Poter avere la fede, come poter avere la carità, fa parte della natura dell'uomo, sebbene avere la fede, come avere la carità, faccia parte della grazia dei credenti» (*La predestinazione dei santi*, 5,10). Se quindi la natura dell'uomo è naturalmente conoscibile all'uomo, è conoscibile naturalmente anche quel «potere avere», in quanto facente parte di tale natura, e di conseguenza la possibilità di tale natura di essere ordinata al fine al quale fede e carità dispongono.

{29} Inoltre, l'uomo desidera naturalmente quel fine che tu dici soprannaturale; quindi è ordinato naturalmente a quel fine; quindi da una tale finalizzazione si può dedurre quel fine, in quanto deriva dalla conoscenza della natura che è ordinata ad esso.

{30} [qc1o3] Inoltre, è conoscibile naturalmente che il primo oggetto dell'intelletto è l'ente, secondo Avicenna, ed è conoscibile naturalmente che in Dio si realizza nel modo più perfetto il carattere di ente; ma il fine di qualsiasi facoltà è ciò che è migliore tra tutto quanto è contenuto nel suo oggetto primo, perché solo in esso c'è perfetta acquietazione e piacere, in base all'*Etica* (X,4); dunque è conoscibile naturalmente che secondo l'intelletto l'uomo è ordinato a Dio come al suo fine.

{31} Questa ragione è confermata dal fatto che colui che può conoscere naturalmente una facoltà può anche conoscere naturalmente quale sia il suo oggetto primo, e inoltre può sapere in

che cosa si realizza il carattere di quel primo oggetto e quale siffatto oggetto più perfetto sia il fine della facoltà; ma la mente è nota a sé stessa, come dice Agostino (*La Trinità*, IX,11-12); quindi le è noto quale sia il suo oggetto primo. E sa pure che Dio non esula dal carattere di quel primo oggetto, perché altrimenti non sarebbe in nessun modo conoscibile dalla mente stessa; quindi sa che Dio è l'oggetto migliore in cui si realizza il carattere del suo oggetto, e così sa che è lui il fine della sua facoltà.

{32} [qc2o1] Contro la seconda ragione [qc2] si argomenta così: se tramite un termine estremo si conosce l'altro estremo, allora si conoscono anche gli elementi medi; ma le cose necessarie per conseguire il fine sono gli elementi medi tra la natura e il fine che essa deve conseguire; quindi, dato che dalla conoscenza della natura si può conoscere il fine, secondo ciò che prima è stato provato, sembra che in maniera simile si possano conoscere i mezzi necessari per il fine.

{33} Questo argomento è confermato dalla ragione: nel caso in questione sembra necessaria la connessione degli enti per il fine stesso, così come avviene negli altri casi; ma negli altri casi grazie a questa connessione, sulla base del fine, si conoscono gli altri elementi, come sulla base del criterio della salute si conclude che queste e queste cose sono richieste per la salute; quindi eccetera.

{34} [qc1o1r] Alla prima di queste obiezioni [qc1o1] dico che, sebbene prendendo le mosse dal fine che è la causa finale e non dal fine che va raggiunto tramite un'operazione (la distinzione tra questi fini la esamineremo più tardi, l. I, dist. I, p. I, q. I), tuttavia si può dare un'unica risposta a tale obiezione, alla seconda [qc1o2] (quella di Agostino) e alla terza [qc1o3] (quella della facoltà e il suo primo oggetto): tutte le obiezioni suppongono che la nostra natura o facoltà intellettuale sia per noi conoscibile naturalmente, il che è falso dal punto di vista proprio e speciale secondo il quale è ordinata al fine di cui parliamo, secondo il quale ha la capacità di ricevere una grazia perfetta, e secondo il quale ha Dio come suo oggetto più perfetto.

{35} Infatti la nostra anima e la nostra natura vengono conosciute da noi in questo stato terreno solo da un certo punto di vista generale, basato sull'astrazione dai dati sensibili (come risulterà più tardi, l. I, dist. 3, p. 1, q. 3). E secondo questo punto di vista generale non si addice loro di essere ordinate a quel fine, né di avere la capacità di ricevere la grazia, né di avere Dio come oggetto più perfetto.

{36} E ora per quanto riguarda la forma: quando si dice che si può giungere dall'ente al fine dimostrando il secondo con una dimostrazione *a posteriori*, dico che ciò non è vero se non si conosce l'ente da quel punto di vista specifico secondo il quale ha quel fine. E così la premessa minore è falsa. E quando si vuole usare nella prova il concetto di «proporzione», dico che, sebbene la mente sia identica a sé stessa, tuttavia in questo stato terreno non è proporzionata a sé stessa come oggetto, se non secondo quei caratteri generali che si possono astrarre dai dati dell'immaginazione.

{37} Contro la relativa conferma, affermo che neppure delle altre sostanze si conoscono i fini propri, quelli cioè che competono loro secondo i caratteri propri, a meno che ci siano certi atti manifesti da quali si può dimostrare il fatto che sono ordinate a tale fine.

{38} E da ciò risulta, a proposito di ciò che è stato aggiunto contro la prova della premessa minore, che non è falsa quella proposizione: «il fine proprio di nessuna sostanza non viene conosciuto da noi se non sulla base del suo atto a noi manifesto»: infatti essa non suppone che il fine non si possa conoscere in altro modo. Infatti è ben vero che se una sostanza viene conosciuta nel suo carattere proprio, sulla base di essa così conosciuta se ne potrebbe conoscere la causa per sé. Ma ora si dà che noi non conosciamo così alcuna sostanza, e perciò ora non possiamo giungere a conoscere nessun fine proprio di una sostanza se non tramite un atto evidente di quella sostanza che ci è nota in universale e confusamente. Ma nel caso che discutiamo entrambe le strade mancano: ma la prova della premessa minore riguarda una di esse (riguardo l'ignoranza dell'atto), ammettendo l'altra (riguardo cioè l'ignoranza della natura in sé).

{39} [qc1o2r] Contro la seconda obiezione che cita Agostino, dico che quella capacità di avere la carità, in quanto essa è una disposizione rispetto a Dio in sé stesso dal punto di vista specifico dell'amore, spetta alla natura umana per un suo carattere speciale, che essa non ha in comune con le cose sensibili; quindi quella potenzialità non è conoscibile naturalmente in questo stato terreno dell'uomo, così come neppure l'uomo viene conosciuto da quel punto di vista per il quale questa è una sua capacità.

{40} Così rispondo a questo argomento in quanto può essere addotto contro la conclusione principale (cioè quella

opposta alla premessa minore della prima ragione). Ma in quanto viene addotto contro quella risposta che riguarda il fine soprannaturale e naturale, rispondo: ammetto che Dio è il fine naturale dell'uomo, ma da cercare in maniera non naturale, bensì soprannaturale. E ciò viene provato dalla ragione seguente che riguarda il desiderio naturale, che ammetto.

{41} [qc1o3r] Contro l'altra obiezione, bisogna negare ciò che viene presupposto, che cioè si conosce naturalmente che l'ente è l'oggetto primo del nostro intelletto, e in particolare in quella completa indifferenza del concetto di ente rispetto alle cose sensibili e non sensibili, e bisogna negare che quanto Avicenna dice sia noto naturalmente. Infatti egli mescolò alle argomentazioni filosofiche la sua religione (che era quella di Maometto), e alcune affermazioni le fece in quanto filosofiche e provate dalla ragione, altre in quanto consone alla sua religione: per questo esplicitamente sostiene nella *Metafisica* (IX,7) che l'anima separata conosce la sostanza immateriale in sé, e perciò dovette sostenere che la sostanza immateriale è contenuta nell'oggetto primo dell'intelletto. Non così Aristotele: piuttosto secondo lui il primo oggetto del nostro intelletto è, o pare essere, la quiddità sensibile, ed essa o in sé come sensibile o in ciò che è inferiore; e questa è la quiddità che si può astrarre dai dati sensibili.

{42} E per quanto riguarda ciò che si dice a conferma di quella ragione di Agostino, rispondo: affermo che quella frase di Agostino si deve intendere dell'atto primo, completamente sufficiente di per sé rispetto all'atto secondo, ma tuttavia ora impedito: e per questo impedimento l'atto secondo ora non viene scelto se non in base all'atto primo. Di ciò diremo più diffusamente dopo (I, I, dist. 3, p. 1, q. 3).

{43} [qc1o1ro] Contro di ciò [qc1o1r] si potrebbe obiettare che l'uomo nello stato di natura appena creata poteva conoscere la sua natura e quindi anche il fine della natura, deducendolo dalla prima ragione; quindi quella conoscenza non è soprannaturale.

{44} [qc1o3ro] Inoltre, contro la risposta [qc1o3r] all'ultima ragione: ma se allora non si conosce quale sia l'oggetto primo dell'intelletto, perché l'intelletto non è conosciuto in tutto il suo carattere proprio secondo il quale considera tale oggetto, allora di nulla si può sapere che è intellegibile, perché la facoltà non viene conosciuta

in tutto il suo carattere proprio secondo il quale considera una cosa qualsiasi come oggetto intellegibile.

{45} [qc1o1ror] Rispondo: contro la prima obiezione bisognerebbe dire di che genere era la conoscenza dell'uomo appena creato e fino a che punto era differente. Rispetto all'uomo nel presente stato terreno questa conoscenza è soprannaturale, perché eccede la sua facoltà naturale (naturale, intendo, secondo lo stato della natura caduta).

{46} [qc1o3ror] Alla seconda obiezione: ammetto che ora non si ha una conoscenza dell'anima o di qualsiasi sua facoltà così distinta da potersi conoscere in base ad essa che un qualche oggetto intellegibile le corrisponda; piuttosto dall'atto stesso di cui facciamo esperienza deduciamo la facoltà e la natura che esercita quell'atto di rivolgersi, come a suo oggetto, a ciò che percepiamo di raggiungere tramite appunto quell'atto: cosicché l'oggetto della facoltà non lo deduciamo dalla conoscenza della potenza in sé, ma dall'atto che sperimentiamo. Ma di un oggetto soprannaturale non possiamo avere nessuna delle due conoscenze: e quindi qui vengono a mancare entrambe le vie per conoscere il fine proprio di quella natura.

{47} [qc2o1r] La risposta all'argomento [qc2o1] contro la seconda ragione è ovvia, perché questo presuppone qualcosa che già abbiamo negato. Contro poi la conferma addotta per tale ragione, dico che quando il fine è una conseguenza naturale degli elementi che servono per il fine e li ha come prerequisiti naturali, allora sulla base del fine si possono dedurre gli elementi che servono per il fine; ma qui non c'è una conseguenza naturale, ma soltanto l'atto di accettazione da parte della volontà divina, che ricompensa certi meriti in quanto degni di un tale fine.

{48} [qc3] Poi, in terzo luogo c'è l'argomentazione principale contro l'opinione dei filosofi. Nella *Metafisica* (VI,1) si afferma che la conoscenza delle sostanze separate è la più nobile, perché riguarda il genere più nobile; quindi la conoscenza dei caratteri che sono loro propri è sommamente nobile e necessaria, perché quei caratteri a loro propri sono elementi conoscibili più perfetti di quelli che hanno in comune con le cose sensibili.

{49} Ma questi caratteri propri non li possiamo conoscere solo sulla base di dati puramente naturali. In primo luogo, perché se in qualche scienza si dicesse che tali caratteri propri si possono in qualche modo trovare, ciò sarebbe nella metafisica; ma noi non possiamo avere naturalmente questa scienza riguardo alle passioni proprie di queste sostanze separate, come è palese. E ciò è quanto dice Aristotele nella *Metafisica* (I,2), che cioè è necessario che il sapiente conosca tutte le cose in un certo senso, ma non in particolare; e aggiunge: «chi infatti conosce gli universali, conosce in un certo senso tutti i soggetti». Qui per «sapiente» intende il metafisico, così come per «sapienza» intende la metafisica.

{50} Provo la stessa cosa in un secondo modo: questi caratteri propri non sono conosciuti con una conoscenza *a priori* se non sono conosciuti i soggetti propri, che solo includono tali elementi *a priori*; ma i loro soggetti propri non sono conoscibili naturalmente da parte nostra; quindi eccetera.

{51} E neppure conosciamo questi loro caratteri propri con una dimostrazione *a posteriori*, cioè sulla base dei loro effetti. Ciò si prova così: gli effetti o lasciano nel dubbio l'intelletto riguardo a questi elementi propri, o lo inducono in errore. Ciò appare nelle proprietà della Sostanza prima immateriale in sé; per esempio una sua proprietà è che è comunicabile a tre [persone]: ma gli effetti non mostrano questa proprietà, perché non dipendono da lui in quanto trino.

{52} E se si argomentasse dagli effetti alla causa, questi inducono alla conclusione opposta, cioè all'errore, perché in ogni effetto una natura si trova solo in un unico soggetto. Ancora: la proprietà di questa natura verso l'esterno è di causare in maniera contingente, ma gli effetti inducono di più alla errata conclusione opposta, come risulta dall'opinione dei filosofi che sostengono che il Principio primo causa necessariamente tutto ciò che causa.

{53} Riguardo alle proprietà anche delle altre sostanze [separate] risulta la stessa cosa, perché gli effetti portano a concludere più la loro eternità e necessità che la loro contingenza e novità, secondo i filosofi. Similmente essi paiono anche concludere, sulla base dei movimenti, che il numero di quelle sostanze separate corrisponda al numero dei movimenti celesti. Similmente che tali sostanze siano per natura beate e impeccabili. E queste cose sono tutte assurde.

{54} [qc3o] Contro questa ragione [qc3] argomento che qualsiasi proprietà necessaria delle sostanze separate venga conosciuta da noi ora tramite la fede o una rivelazione comune, si può conoscere con una conoscenza naturale. Il ragionamento è: se conosciamo naturalmente i termini di proposizioni necessarie, possiamo comprendere anche queste naturalmente; ma di tutte le proposizioni

rivelate necessarie conosciamo naturalmente i termini; quindi eccetera.

{55} Prova della premessa maggiore: quelle proposizioni necessarie o sono mediate o immediate; se immediate, allora le conosciamo appena conosciuti i termini (*Analitici Posteriori*, I,3); se mediate, allora quando possiamo conoscere i termini estremi, possiamo concepire un termine medio tra essi, e congiungendo tale medio con l'uno e l'altro estremo, o si hanno delle premesse mediate, o immediate, ed è lo stesso caso di prima: se mediate, si procederà conoscendo un medio tra gli estremi e congiungendolo con gli estremi, finché giungiamo a proposizioni immediate. Quindi ugualmente arriveremo a proposizioni necessarie immediate, che comprendiamo sulla base dei semplici termini e dalle quali seguono tutte le proposizioni necessarie mediate; quindi potremo conoscere naturalmente quelle proposizioni mediate tramite proposizioni immediate.

{56} Prova principale della premessa minore: quando colui che ha la fede e colui che non la ha dissentono, non dissentono solo sui nomi, ma sui concetti, come è evidente quando un filosofo e un teologo dissentono su queste parole «Dio è trino», dove uno afferma e uno nega non solo lo stesso nome, ma lo stesso concetto; quindi ogni concetto semplice che uno ha, lo ha anche l'altro.

{57} [qc3or] Rispondo a questa obiezione. Riguardo alle sostanza separate alcune verità sono immediate. Prendiamo allora una qualsiasi tale verità prima e immediata e chiamiamola *a*. In essa sono implicite molte verità mediate, per esempio tutte quelle che attribuiscono in maniera particolare le caratteristiche comuni del predicato alle caratteristiche comuni del soggetto; e chiamiamole *b* e *c*. Queste proposizioni vere mediate hanno evidenza solo sulla base di qualcosa di immediato. Quindi per natura non possono essere conosciute se non sulla base di questo qualcosa compreso in maniera immediata.

{58} Se dunque un qualche intelletto potesse comprendere i termini di *b* e connetterli tra loro, ma non potesse comprendere i termini di *a* e conseguentemente neppure lo stesso *a*, *b* sarà per il suo intelletto una proposizione «neutra», cioè non sarà né nota per sé, né tramite una proposizione immediata, perché quest'ultima, per ipotesi, non è nota. Così è per noi: abbiamo alcuni concetti comuni delle sostanze materiali e immateriali, e possiamo connetterli tra loro; ma queste connessioni non hanno evidenza se non sulla base di proposizioni vere immediate che riguardano quelle quiddità nel loro carattere proprio e

speciale; ma noi non concepiamo quelle quiddità secondo questo carattere, e così neppure sappiamo quelle verità generali riguardo ai concetti generali. Esempio: se fosse impossibile a qualcuno concepire il triangolo nel suo carattere proprio, ma potesse tuttavia astrarre dal quadrato il carattere di «figura» e concepirlo, gli sarebbe impossibile anche concepire il carattere di «primità» che è una qualità propria del triangolo, perché così non viene concepita se non in quanto si astrae dal triangolo; tuttavia potrebbe astrarre il carattere di «primità» da altri oggetti che la posseggono, per esempio da numeri.

{59} Benché questo intelletto possa comporre la proposizione «una certa figura è prima», perché può apprendere i suoi termini, tuttavia questa proposizione composta che ha formato sarà per lui neutra: infatti essa è mediata, implicita nella proposizione immediata «il triangolo è primo», ma d'altra parte l'intelletto non può comprendere questa proposizione immediata, giacché non ne comprende i termini, e quindi non può conoscere la proposizione mediata, che ricava la sua evidenza solo da questa proposizione immediata.

{60} Grazie a quanto detto rispondo all'argomento [qc3o], e nego la premessa maggiore; contro la relativa prova dico che quegli elementi necessari sono mediati. E quando dici «quindi possiamo concepire un termine medio tra gli estremi», nego la conseguenza, perché il medio tra gli estremi [solo] a volte è essenzialmente ordinato, per esempio l'essenza di uno dei due estremi o una qualità anteriore rispetto ad una posteriore, e questo è il medio per dedurre in universale un estremo a partire dall'altro estremo.

{61} Ammetto in questo caso che chiunque possa comprendere i termini estremi può comprendere tale medio tra gli estremi, perché la comprensione di esso è implicita in uno dei due estremi o si identifica con esso. Ma se il medio è particolare, contenuto in uno dei due estremi e non ordinato essenzialmente tra gli estremi, allora non è necessario che chi può comprendere gli estremi generali possa concepire il medio particolare rispetto a quegli estremi. E le cose qui stanno così.

{62} Infatti la quiddità nel carattere proprio e particolare che ha una qualche qualità che gli inerisce immediatamente, è il medio inferiore nei confronti di quel concetto comune al quale viene attribuita quella qualità

concepita in comune; e quindi non è un medio che fa dedurre una qualità comune in universale, ma solo in particolare. Ciò è chiaro nell'esempio di prima: non è necessario che chi può concepire la figura in comune e la primità in comune possa anche concepire in triangolo in particolare solo perché il triangolo è il medio, contenuto nel concetto di figura: il medio, intendo dire, per dedurre la primità della figura in particolare.

{63} [Aggiunta di Scoto] Questa terza ragione [qc3] si applica benissimo alla Sostanza prima immateriale, perché soprattutto di essa, in quanto oggetto beatifico, la conoscenza è necessaria. E allora ecco la risposta all'obiezione [qc3o] contro di essa: basta supporre che in modo naturale ora concepiamo Dio solo nel concetto che è in comune tra lui e le cose sensibili, come sarà esposto più tardi (I,3,1,1). Ma se anche venisse negato questo presupposto, sarebbe pur sempre necessario dire che il concetto che si può ottenere di Dio per virtù della creatura è imperfetto, mentre quello che si ottenesse per virtù della stessa essenza in sé sarebbe perfetto. Dunque la stessa cosa che si è detta del concetto generale e speciale va detta anche dell'altra via [di Enrico di Gand] che considera il concetto perfetto e imperfetto.

{64} [qc4*] In un quarto modo si argomenta così [contro i filosofi]: ciò che è ordinato ad un qualche fine per il quale non è predisposto, è necessario che poco alla volta venga elevato in modo da essere disposto a quel fine; ma l'uomo è ordinato ad un fine soprannaturale, al quale di per sé non è predisposto; quindi ha bisogno di venire poco alla volta disposto per conseguire quel fine. Ciò avviene tramite una qualche conoscenza soprannaturale imperfetta, nella misura in cui viene affermata necessaria; quindi eccetera.

{65} Se poi si obiettasse che un Agente perfetto può subito rimuovere l'imperfezione e subito agire, rispondo: pure se può dal punto di vista della potenza assoluta, tuttavia è cosa più perfetta comunicare alla creatura l'attività relativa al conseguimento della sua perfezione, piuttosto che non comunicarla; ma l'uomo può avere una qualche attività relativa alla sua perfezione finale; dunque è cosa più perfetta che essa gli sia comunicata. E ciò può avvenire solo con una certa conoscenza imperfetta, che preceda quella conoscenza perfetta alla quale come fine egli è ordinato.

{66} [qc5*] In un quinto modo si argomenta così: chiunque nell'agire usi uno strumento, non può con esso giungere ad una qualche azione che ecceda la natura di quello strumento; ma il lume dell'intelletto agente è lo strumento che l'anima usa ora quando comprende in maniera naturale; dunque non può grazie a questo lume giungere ad un'azione che ecceda tale lume. Ma questo lume è di per sé limitato alla conoscenza che si ha tramite la via sensitiva e la via dei sensi; quindi l'anima non può giungere ad una qualche conoscenza che non si può avere per la via dei sensi. Ma in questo stato è necessaria la conoscenza di molte altre cose; quindi eccetera.

{67} Questa ragione [qc5*] sembra però portare ad una conclusione contraria alle intenzioni di colui che la propone. Infatti secondo questo ragionamento la Luce increata non potrebbe usare l'intelletto agente come strumento per giungere ad una conoscenza di una qualche sincera verità, perché secondo lui la via dei sensi non può essere tale senza una speciale illuminazione. E così segue che nella conoscenza della sincera verità il lume dell'intelletto agente non ha assolutamente nessun ruolo; il che pare strano, perché la sua azione è più perfetta di ogni intellesione, e di conseguenza ciò che è più perfetto nell'anima, in quanto intellettuale, deve in un qualche modo concorrere a quella azione.

{68} Queste due ultime ragioni [qc4*-5*] non sembrano davvero molto efficaci. La prima infatti sarebbe efficace se fosse provato che l'uomo è ordinato come fine alla conoscenza soprannaturale (e il luogo adatto di questa prova sono le questioni sulla beatitudine), e se con ciò si mostrasse che la conoscenza naturale non dispone in maniera sufficiente per il presente stato terreno a conseguire la conoscenza soprannaturale. La seconda ragione poi suppone due cose indimostrate: cioè che è necessaria la conoscenza di alcune cose che non possono essere conosciute per la via dei sensi, e che il lume dell'intelletto agente è limitato a tali oggetti conoscibili.

{69} Le tre prime ragioni [qc1-3] appaiono invece più plausibili. Ma che nessuna siffatta conoscenza sia necessaria per la salvezza, lo provo ora.

{70} [Aggiunta di Scoto] Supponi che uno non sia battezzato, e che quando diventa adulto non abbia nessuno che lo istruisca, compia però quelle buone azioni che può fare, conformi alla retta ragione naturale, ed eviti quelle che la ragione naturale gli mostra essere cattive.

{71} Sebbene Dio lo raggiunga per legge comune, istruendolo tramite un uomo o un angelo (come raggiunse Cornelio), supponi tuttavia che non venga istruito da nessuno, quell'uomo si salverà. Similmente, anche se dopo venisse istruito, tuttavia è giusto fin da prima, e dunque degno della vita eterna, perché volendo cose buone, antecedenti all'istruzione, merita la grazia per la quale è giusto; e tuttavia non conosce la teologia, neppure riguardo ai primi elementi della fede, ma ha solo la conoscenza naturale. Quindi nessun elemento della teologia è in assoluto necessario alla salvezza.

{72} Si potrebbe dire che per il fatto che vuole cose genericamente buone, quell'uomo merita «congruentemente» di essere giustificato dal peccato originale, e Dio non nega il dono della sua generosità: quindi dà la prima grazia senza il sacramento, perché non è vincolato ai sacramenti; ma la grazia non viene data senza l'abito della fede; dunque quell'uomo ha la teologia come un'abito, benché non la eserciti attualmente, così come non può essere battezzato se non viene istruito. E benché non ci sia contraddizione nel dare la grazia senza la fede, perché sono abiti distinti e riguardano facoltà diverse, tuttavia come nel battesimo viene posto un conflitto nel momento dell'infusione, così per lo stesso motivo si può porre conflitto

in questo caso. Infatti Dio verso colui che egli giustifica senza sacramento per il suo merito «congruente» non è meno ricco di grazia che verso colui che egli giustifica senza alcun merito personale nel momento in cui questi riceve il sacramento.

{73} Quindi, è possibile a Dio, nella sua potenza assoluta, salvare chicchessia, e anche far sì che meriti la gloria pur senza la fede infusa, se senza di essa egli dà la grazia della quale il destinatario faccia buon uso quanto a ciò che può volere seguendo la ragione naturale e la fede acquisita (o anche senza alcuna fede acquisita se manca chi insegna), benché nella sua potenza ordinata Dio non conceda la grazia senza infondere prima l'abito della fede (infatti si afferma che la grazia non venga infusa senza di essa): non perché la grazia abbia bisogno della fede, quasi che senza di essa non fosse sufficiente, ma perché la generosità divina trasforma l'intero uomo, e l'uomo senza la fede infusa sarebbe meno perfettamente disposto ad assentire ad alcune verità.

{74} E in modo simile dico la stessa cosa analogamente dell'abito della teologia, che quando è perfetto implica la fede, sia infusa sia acquisita, degli articoli e degli altri elementi rivelati da Dio nella Scrittura, cosicché non c'è solo questa fede infusa, né solo quella acquisita, ma sono assieme entrambe. Dunque la teologia è necessaria, ma ciò parlando della potenza ordinata e parlando dell'abito più principale o anteriore spettante alla teologia, vale a dire la fede infusa; e questo in generale, riguardo a tutti. Ma non è necessaria quanto al secondo abito che implica, vale a dire la fede acquisita, ma forse è necessaria solo dal punto di vista di una necessità ordinata, nell'adulto che può avere e comprendere qualcuno che lo istruisca, e ciò quanto alla fede acquisita di alcuni elementi generali.

[Soluzione della questione]

{75} [s] Rispondo dunque alla questione in primo luogo distinguendo in che senso qualcosa si dice «soprannaturale». Infatti la potenza recettiva può essere confrontata o con l'atto che riceve, o con l'agente dal quale riceve. Nel primo modo una potenza può essere o naturale, o violenta, o neutra. Si dice naturale se viene inclinata naturalmente, violenta se l'atto è contrario all'inclinazione naturale dell'elemento passivo, neutra se non è inclinata naturalmente né verso quella forma che riceve né verso quella opposta.

{76} Ma in questo confronto non c'è nessuna soprannaturalità. Invece, confrontando l'elemento recettivo con l'agente dal quale riceve la forma, allora c'è naturalità quando l'elemento recettivo viene confrontato con un agente che è tale da imprimere per natura tale forma in tale elemento passivo, soprannaturalità invece quando viene confrontato con un agente che non ha la capacità di imprimere naturalmente tale forma in tale elemento passivo.

{77} [Aggiunta di Scoto] Prima che questa distinzione venga applicata al caso in questione, contro quanto è stato detto vengono sollevate più obiezioni: sia che la distinzione tra naturale e violento viene desunta dal confronto di ciò che patisce con l'agente, e non soltanto dal confronto di esso con la forma; sia che la distinzione tra naturale e soprannaturale si desume dal confronto di ciò che patisce con la forma, e non soltanto dalla sua relazione con l'agente. Non esponiamo qui gli argomenti in proposito.

{78} Ma la soluzione appare ragionevole, perché una cosa è causa di per sé di un'altra quando, posta essa, indipendentemente dall'aggiunta o dalla variazione di qualsiasi altra cosa, la seconda cosa segue come effetto. Ora, benché da una parte la forma verso la quale l'elemento recettivo viene

inclinato non venga indotta se non tramite un'agente che esercita violenza sull'elemento passivo, e dall'altra l'agente soprannaturale non agisca se non inducendo una forma, tuttavia di per sé il carattere di «violento» deriva dal rapporto dell'elemento passivo rispetto alla forma, e di per sé il carattere di «soprannaturale» deriva dalla relazione dell'elemento passivo rispetto all'agente.

{79} Ciò si prova così: finché l'elemento passivo e la forma mantengono il loro carattere (intendi che la forma sia ricevibile contro una tale inclinazione dell'elemento passivo), in qualsiasi modo muti l'agente, l'elemento passivo riceve in maniera violenta; similmente, finché l'elemento passivo e l'agente sono in un rapporto tale che solo un agente attivo in maniera non naturale possa trasformare l'elemento passivo («solo», intendo dire, in un modo che l'agente naturale non possa disporre), qualunque forma indurrà sarà soprannaturale rispetto all'elemento passivo.

{80} Ciò si prova in un secondo modo non solo riguardo all'essere indotto di una forma, ma anche riguardo al suo permanere: una forma rimane violentemente nell'elemento passivo senza un'azione estrinseca, benché non a lungo, un'altra naturalmente e a lungo; una rimane naturale, un'altra soprannaturale a causa soltanto dell'agente, in modo che mettendo tra parentesi l'agente dal quale viene prodotta non potrebbe dirsi soprannaturale; potrebbe al contrario dirsi naturale, perché perfeziona in maniera naturale, se si confronta la forma soltanto con l'elemento recettivo.

{81} Applicando la distinzione al caso in questione, affermo che confrontando l'intelletto possibile con la conoscenza attuale in sé, non c'è per esso nessuna conoscenza soprannaturale, perché l'intelletto possibile viene perfezionato naturalmente da qualsiasi conoscenza e si inclina naturalmente verso qualsiasi conoscenza. Ma parlando nel secondo senso, allora è soprannaturale la conoscenza che viene generata da un qualche agente che non è destinato per natura a muovere naturalmente l'intelletto possibile ad una tale conoscenza.

{82} Ma in questo stato terreno, secondo Aristotele, l'intelletto possibile per natura viene mosso alla conoscenza per opera dell'intelletto agente e dell'immagine; quindi per esso è naturale solo quella conoscenza che viene impressa da questi agenti.

{83} Ma in virtù di questi si può avere ogni conoscenza di elementi semplici che secondo la legge comune l'uomo ha su questa terra, come risulta dall'obiezione [qc3o] contro la terza ragione principale. E quindi, benché Dio possa tramite una rivelazione speciale causare la conoscenza di un qualche elemento incompleto (come nel rapimento), tuttavia una tale conoscenza soprannaturale non è necessaria secondo la legge comune.

{84} Ma riguardo alle verità complesse le cose stanno diversamente, perché, come si è mostrato tramite le tre prime ragioni [qc1-3] addotte contro la prima opinione, pur affermata tutta l'azione dell'intelletto agente e delle immagini, molte verità complesse, la cui conoscenza ci è necessaria, ci rimarranno ignote e neutre. Dunque la loro cognizione è necessario che ci venga trasmessa in maniera soprannaturale, giacché nessuno ha potuto mai

trovare in maniera naturale la loro conoscenza e trasmetterla ad altri con l'insegnamento, perché come erano neutre ad uno sulla base dei dati naturali, così lo erano per tutti gli altri.

{85} Se poi, dopo la prima trasmissione dell'insegnamento su tali verità, un altro possa assentire all'insegnamento trasmesso sulla base di dati naturali, lo esamineremo più tardi (III, suppl., dist. 23, q. un.). Comunque, quella prima trasmissione di un tale insegnamento si dice rivelazione, che è soprannaturale perché proviene da un agente che non è naturalmente destinato a muovere l'intelletto in questo stato terreno.

{86} In un secondo senso potrebbe anche dirsi soprannaturale un'azione o una cognizione che proviene da un agente che fa le veci di un oggetto soprannaturale. Infatti l'oggetto che per natura può causare la cognizione della proposizione «Dio è trino» e simili, è l'essenza divina conosciuta nel suo proprio carattere, e questa, conoscibile in questo suo carattere, è un oggetto soprannaturale.

{87} Dunque, qualsiasi agente causi la cognizione di verità che per natura sarebbero evidenti tramite tale oggetto così conosciuto, in ciò fa le veci di quell'oggetto. Se questo agente causasse una cognizione di quelle verità così perfetta quale la causerebbe l'oggetto conosciuto in sé, allora farebbe perfettamente le veci dell'oggetto; nella misura in cui è imperfetta la cognizione che produce, in essa è contenuta virtualmente la cognizione perfetta della quale l'oggetto in sé conosciuto sarebbe causa.

{88} E così stanno le cose nel caso in questione. Infatti colui che rivela che «Dio è trino» causa nella mente una qualche cognizione di questa verità, benché oscura: essa infatti riguarda un oggetto non conosciuto nel suo proprio carattere, perché se l'oggetto fosse conosciuto così causerebbe per natura una cognizione chiara e perfetta di quella verità.

{89} Quindi nella misura in cui questa cognizione è oscura e in essa la cognizione chiara è implicita «per eminenza», come ciò che è imperfetto in ciò che è perfetto, in tal misura colui che rivela questa cognizione oscura, ovvero la causa, fa le veci dell'oggetto che ha la capacità di causare quella cognizione chiara, soprattutto dal momento che non può causare la cognizione di qualsiasi verità se non facendo le veci di un certo oggetto; né del resto può causare la cognizione di tali verità riguardanti questo oggetto facendo le veci di un qualche oggetto inferiore che abbia la capacità di muovere naturalmente il nostro intelletto, giacché nessun tale oggetto include virtualmente una cognizione di quelle verità, né chiara né oscura: quindi bisogna che nel causare quella cognizione anche oscura faccia in qualche modo le veci di un oggetto soprannaturale.

{90} La differenza tra questi due sensi di affermare la soprannaturalità della cognizione rivelata risulta chiara quando si distinguono l'uno dall'altro. Per esempio, se un agente soprannaturale causasse la cognizione di un oggetto naturale, per esempio se infondesse in qualcuno la geometria,

questa sarebbe soprannaturale nel primo senso, non nel secondo (cioè non in entrambi i sensi, perché il secondo implica il primo, ma non viceversa). Ma dove c'è soltanto il primo senso, non è necessario che ci sia una conoscenza soprannaturale che non si potrebbe avere naturalmente; dove c'è il secondo senso, c'è invece la necessità che si abbia soprannaturalmente, perché naturalmente non si potrebbe avere.

{91} Le tre ragioni [qc1-3] sulle quali si basa questa soluzione sono confermate dalle autorità. La prima [qc1] da questo passo di Agostino: «I filosofi, ignorando a quale fine si dovessero riferire queste cose, tra le cose false che dissero poterono vedere anche il vero» eccetera (*La città di Dio*, XVIII,11).

{92} La seconda [qc2] è confermata da quest'altro passo Agostino: «A che giova sapere dove bisogna andare, se si ignora la via per la quale bisogna andare?» (*La città di Dio*, XI,2). E i filosofi sbagliarono in ciò, perché anche se tramandarono alcune cose vere sulle virtù, tuttavia vi mescolarono cose false, secondo l'affermazione precedente citata di Agostino, e ciò risulta dai loro libri. Infatti Aristotele condanna le strutture politiche concepite da molti altri (*Politica*, II), ma neppure quella stessa di Aristotele è irreprensibile: infatti insegna che bisogna onorare gli dèi («È bene infatti, dice, dare onore gli dèi», *Politica*, VII,7), e nello stesso libro insegna che «per legge nessun figlio esposto va allevato»! (VII,5).

{93} La terza ragione [qc3] è confermata da quest'altro passo ancora di Agostino: «Per le cose che sono lontane dai nostri sensi, poiché non possiamo conoscerle con la nostra testimonianza, abbiamo bisogno della testimonianza di altri» (*La città di Dio*, XI,3). E ciò conferma nel suo complesso la soluzione principale [s]. Poiché infatti quelle verità complesse di cui abbiamo discusso sono di per sé neutre, nessuno può con la sua propria testimonianza credere ad esse, ma bisogna che sia richiesta la testimonianza soprannaturale di qualcuno superiore a tutto il genere umano.

{94} In che modo però la prima trasmissione o rivelazione di un tale insegnamento poté avvenire e realmente avvenne, è dubbio: se cioè con parole interiori, o esteriori, adoperando alcuni segni sufficienti a causare l'assenso. Per il tema ora in questione basta dire che tale insegnamento poté essere rivelato soprannaturalmente in entrambi i modi, ma in nessuno dei due modi poté essere trasmessa originariamente dall'uomo senza errore.

{95} [qc1-3o] Contro queste tre ragioni contemporaneamente [qc1-3] si obietta che esse in realtà distruggono sé stesse: se infatti si mostra che qualcosa deve essere necessariamente conosciuto, si mostra contemporaneamente che è vero, perché nulla all'infuori del vero viene conosciuto; quindi qualsiasi cosa queste ragioni mostrano che è necessario che sia conosciuto (per esempio che il godimento di Dio in sé sia il fine dell'uomo, riguardo alla prima ragione, che la via per giungere ad essa sia costituita dai meriti che Dio accetta come degni di tale premio, quanto alla

seconda, che Dio sia trino e causi contingentemente, e cose simili, quanto alla terza), tutto ciò contemporaneamente si mostra che è vero. Dunque: o tali ragioni derivano solo dalla fede, oppure da esse si deduce l'opposto di ciò che vogliono provare.

{96} [qc1-3or] Rispondo: con la ragione naturale si mostra che è necessario conoscere in maniera determinata una delle due parti di questa alternativa: «il godimento è il fine, il godimento non è il fine», cioè che l'intelletto non sia semplicemente in dubbio o indifferente nel problema «se il godimento sia il fine», perché un tale dubbio o ignoranza impedirebbe di cercare il fine; non si mostra invece con la ragione naturale che è necessario conoscere la prima parte. E in questo senso le ragioni dette, in quanto sono naturali, deducono la necessità di una delle due parti dell'alternativa, prima o seconda che sia; ma soltanto a partire da elementi di fede deducono riguardo alla prima parte.

{97} [qa1r] Contro gli argomenti [qa1-4] in favore dell'opinione di Aristotele. Al primo [qa1] dico che la conoscenza dipende dall'anima conoscente e dall'oggetto conosciuto, perché secondo Agostino «la cognizione è generata dal conoscente e dal conosciuto» (*La Trinità*, IX,12). Dunque, benché l'anima abbia al suo interno un sufficiente elemento attivo e passivo per quanto l'azione rispetto alla conoscenza conviene all'anima, tuttavia non ha un sufficiente elemento attivo dentro di sé per quanto l'azione conviene all'oggetto, perché da questo punto di vista è come una *tabula rasa* (come si dice ne *L'anima*, III). E quindi che l'intelletto attivo sia ciò cui spetta produrre tutto, è vero in quanto la produzione rispetto alla conoscenza conviene all'anima, ma non in quanto l'oggetto è attivo.

{98} [qa2r] Contro la conferma razionale [qa2]: contro la premessa maggiore dico che «natura» a volte si intende nel senso di principio interno di movimento o quiete (come viene descritta in *Fisica*, II), a volte nel senso di principio attivo naturalmente, nel senso in cui la natura viene distinta dall'«arte» o dall'«intenzione» a causa del modo opposto in cui dà principio a una cosa, interno o no che sia, purché naturale.

{99} Nel primo senso la premessa maggiore non è vera, perché non ad ogni elemento passivo corrisponde naturalmente un principio attivo intrinseco che sia natura: molte cose infatti hanno la capacità naturale di ricevere un qualche atto del quale non hanno un principio attivo intrinseco. Ma anche nel secondo senso la premessa maggiore in alcuni casi è falsa, quando cioè la natura per la sua propria eccellenza è ordinata a ricevere naturalmente una perfezione così eminente che non può sottostare alla causalità di un agente che è naturale nel secondo senso. E nel caso in questione le cose stanno così.

{100} Quando viene provata la premessa maggiore, dico che la potenza passiva non esiste invano in natura, perché benché tramite un agente naturale non possa mettersi per principio in atto, tuttavia tramite tale agente si può indurre la disposizione a tale atto, e può tramite un qualche agente nella natura, cioè nell'intera coordinazione dell'essere o degli enti, per esempio tramite l'agente primo o soprannaturale, mettersi completamente in atto.

{101} [qa2ro] Si può obiettare che la natura risulta svilita dal fatto che non possa conseguire la sua perfezione grazie ad elementi puramente naturali, perché (come si dice ne *Il cielo e il mondo*, II) la natura nelle cose più nobili ha meno mancanze.

[qa2ror] **Rispondo allora: se la nostra felicità consistesse nella speculazione più alta a cui possiamo giungere naturalmente, Aristotele non direbbe che la natura è manchevole nelle cose necessarie. Ma ora ammetto che questa si possa avere naturalmente, e inoltre affermo che se ne possa ricevere naturalmente un'altra più eminente ancora. Dunque la natura risulta nobilitata più in questo modo che se quella speculazione naturale fosse considerata la più alta ad essa possibile, né c'è da meravigliarsi se in qualche natura la capacità passiva giunga ad una perfezione maggiore di quella alla quale si estende la sua causalità attiva.**

{102} **Quel passo de *Il cielo e il mondo* è peraltro citato a sproposito, perché Aristotele lì parla degli organi che corrispondono alla potenza motiva se essa fosse presente nelle stelle. E ammetto che in generale la natura fornisce un organo all'oggetto che per natura è organico (intendo l'oggetto non monco). Ma nel caso di cui parliamo viene data sì una potenza, ma non organica; e tuttavia non sono dati naturalmente tutti gli altri elementi che concorrono all'atto oltre alla potenza. Da Aristotele dunque si può ricavare che la natura che può essere ordinata ad un qualche atto od oggetto ha naturalmente potenza nei suoi confronti, e ha un organo se la potenza è organica; ma non avviene la stessa cosa degli altri elementi posteriori che sono richiesti per l'atto.**

{103} Oppure si potrebbe dire, riguardo alla premessa maggiore, che essa è vera quando si parla della potenza passiva naturale nel senso in cui la potenza passiva si confronta con quella attiva, ma non nel senso in cui la potenza passiva si confronta con l'atto ricevuto. La differenza dei due casi è chiara all'inizio della soluzione di questa questione.

{104} La premessa minore invece è vera nel secondo senso [di «natura»], non nel primo. La si potrebbe anche, in un terzo senso,

facilmente negare dicendo che, sebbene in assoluto l'intelletto possibile abbia la capacità naturale di ricevere una tale intellezione, non la ha tuttavia secondo il presente stato terreno. Sul motivo di ciò parleremo più tardi (l. I, dist. 3, p. 1, q. 2).

{105} [qa3r1*] Riguardo alla terza ragione [qa3] confronta la risposta che dà Tommaso, quando replica che «il diverso carattere dell'oggetto conoscibile provoca la diversità delle scienze. Infatti alla stessa conclusione giungono l'astronomo tramite un mezzo matematico, cioè tratto dalla materia (per esempio che la terra è sferica), e lo scienziato naturale tramite la considerazione della materia. Quindi nulla impedisce che delle stesse cose di cui le scienze filosofiche trattano in quanto conoscibili con il lume della ragione naturale, tratti anche un'altra scienza in quanto conosciute al lume della rivelazione divina» (*S.Th.*, I, q. 1, ad 2).

{106} Contro: se degli oggetti conoscibili nella teologia c'è una conoscenza trasmessa, o trasmissibile, in altre scienze, benché ad un lume diverso, allora non è necessaria una loro conoscenza teologica. Tale conseguenza risulta chiara proprio nell'esempio addotto: colui che conosce che la terra è sferica tramite un mezzo fisico non ha bisogno, almeno in senso assoluto, di conoscerlo anche tramite un mezzo matematico.

{107} Tuttavia la suddetta risposta [qa3r1*] alla terza ragione va intesa in questo senso, che l'abito è sia abito sia forma; in quanto abito, si distingue in base all'oggetto, ma in quanto forma si può distinguere in base al principio attivo. Ora, rispetto all'abito scientifico i principi sono le cause effettive. Dunque, sebbene dove l'oggetto conoscibile sia lo stesso (per esempio il fatto che la terra è sferica) non ci sia una distinzione in base agli oggetti, tuttavia c'è una distinzione in base ai principi grazie ai quali il matematico e il fisico lo mostrano: e così ci sarà una distinzione degli abiti in quanto sono forme e non in quanto sono abiti.

{108} Contro: la forma è comune all'abito; ma è impossibile che due cose siano distinte da un punto di vista più ampio e indistinte da un punto di vista più stretto; quindi è impossibile che due cose siano distinte dal punto di vista della forma, per il quale sono forma, e tuttavia siano indistinte dal punto di vista dell'abito (infatti sarebbe come se due cose fossero distinte dal punto di vista dell'animale e indistinte dal punto di vista dell'uomo).

{109} Inoltre, la risposta suppone anche che i principi possano distinguere l'abito non come principi effettivi ma come cause di altro genere, il che è falso, perché se hanno un qualche carattere di causa distintiva nei

confronti degli abiti, possono avere solo il carattere di causa efficiente. Infine, la ragione [qa3] rimane sempre valida, perché per quanto si possano porre abiti cognitivi distinti, tuttavia non si salva la necessità di uno di essi, come se in altro modo la conoscenza fosse impossibile, solo ponendo la possibilità di un altro abito, distinto come si vuole da esso.

{110} [qa3r2] Perciò all'argomento rispondo che in quelle scienze speculative, anche se si tratta di tutti gli oggetti indagabili, non si tratta però di tutto ciò che in essi è conoscibile, perché non si giunge ai loro caratteri propri, come è risultato chiaro nella terza ragione [qc3] contro la prima opinione (vedi sopra).

{111} [qa4r1*] Al quarto argomento [qa4] si risponde che i principi primi si possono applicare solo a conclusioni sensibili: sia perché i loro termini sono tratti dalle cose sensibili, e quindi riecheggiano la loro natura, sia perché l'intelletto agente, tramite il quale si deve fare l'applicazione, si limita ai dati sensibili.

{112} Contro: è certo per l'intelletto che tali primi principi sono veri non soltanto nelle cose sensibili, ma anche in quelle insensibili; per esempio l'intelletto non dubita certo che affermazioni contraddittorie possano essere contemporaneamente vere di cose immateriali più di quanto ne possa dubitare per le cose materiali. E il fatto che si dice che il termine primo del principio è l'ente che si divide in dieci categorie e che esso non si estende all'oggetto della teologia non ha alcuna importanza: infatti non dubitiamo che affermazioni contraddittorie non siano contemporaneamente vere di Dio (per esempio che Dio sia beato e non-beato, e cose simili) più di quanto lo dubitiamo del bianco.

{113} [qa4r2*] Si dà anche un'altra risposta: che cioè non segue nessuna conclusione dalle sole premesse maggiori, ma solo quando ad esse si uniscano quelle minori; e ora non è manifesto naturalmente che le minori vi si debbano aggiungere.

{114} Contro: le premesse minori che vanno assunte sotto i primi principi predicano dei termini assunti i termini soggetti dei primi principi; ma è noto che i termini dei primi principi vengono detti di qualsiasi cosa, perché sono massimamente comuni; quindi eccetera.

{115} [qa4r3] Perciò rispondo che è falsa la seconda parte della premessa minore, che cioè nei primi principi «sono virtualmente implicite tutte le conclusioni conoscibili». Per provarlo dico che come i termini soggetti sono comuni, così lo sono anche i termini predicati.

Quando dunque i termini soggetti, giacché distribuiti, vengono presi per tutti, non vengono presi per tutti se non rispetto ai termini predicati che sono massimamente comuni, e di conseguenza, per virtù di tali principi, degli elementi inferiori vengono conosciuti solo i predicati massimamente comuni.

{116} [qa4r4] Ciò è anche evidente per questa ragione: dal termine medio non si può conoscere *a priori* nessuna qualità, a meno che essa non sia virtualmente inclusa nel carattere di quel termine medio; ma nel carattere del soggetto del principio massimamente comune non è implicita la conoscenza *a priori* di alcuna qualità particolare, ma soltanto di qualità massimamente comuni; quindi quel soggetto non può essere il medio ovvero la ragione per conoscere alcunché se non da un punto di vista massimamente comune. Ma oltre alle qualità massimamente comuni ci sono molte altre qualità conoscibili, rispetto alle quali le qualità dei primi principi non possono fungere da medio, giacché non le implicano. Quindi ci sono molte verità conoscibili che non sono implicite nei primi principi.

{117} Ciò si chiarisce con un esempio: sebbene la proposizione «ogni tutto è maggiore della sua parte» implichi «quattro è maggiore di due» e altre proposizioni simili con lo stesso predicato, non implica tuttavia queste: «quattro è doppio di due», «tre sta in proporzione di uno e mezzo rispetto a due»: per questi predicati sarebbe necessario che avesse degli speciali termini medi che li implicassero.

{118} [qa4r5] Terza prova [valida]: la logica insegna che si può sì inferire dal soggetto di una proposizione universale affermativa, ma non dal predicato; ma molti predicati contenuti sotto i predicati dei primi principi sono conoscibili di quelli inferiori rispetto ai loro soggetti; quindi i primi principi non sono sufficienti per sapere che quei predicati vanno attribuiti a quei soggetti.

{119} Contro di ciò si obietta: dalla proposizione «di qualsiasi soggetto si deve o affermare o negare, e di nulla si possono fare entrambe le cose» segue: «di ciò si deve dire bianco o non-bianco», cosicché qui è lecito inferire sia dal predicato, sia dal soggetto.

{120} Rispondo: il principio «di qualsiasi soggetto si deve o affermare o negare eccetera» equivale all'altro principio «di qualsiasi soggetto una parte di ciascuna alternativa è vera e l'altra falsa»; in questo c'è una duplice distribuzione, e da ciascuno dei due termini distribuiti è lecito inferire «quindi riguardo a ciò una parte di questa alternativa eccetera»; ma dal predicato preso solo in maniera indistinta non è lecito inferire nulla, perché da «di qualsiasi soggetto una parte di ciascuna alternativa eccetera» non segue «quindi è vera questa parte». Così è anche negli altri principi: il predicato della proposizione universale

affermativa sta sempre solo in maniera indistinta, che vi siano due distribuzioni nel soggetto o una sola.

{121} E con questo esempio risulta chiaro il caso in questione: perché dell'uomo si può conoscere che è anche capace di ridere, ma dal principio detto «di qualsiasi soggetto eccetera» non si può dedurre mai nulla di più che «l'uomo o ha la capacità di ridere oppure no». Quindi quale delle due parti del predicato disgiunto sia vera del soggetto non si può conoscere mai tramite quel solo principio, ma ne richiede un altro speciale, per esempio la definizione del soggetto o della qualità, che è sì il medio e la ragione per sapere dell'uomo in maniera determinata che ha la capacità di ridere.

[Contro gli argomenti principali]

{122} [a1r1*] Contro gli argomenti principali. Per il primo [a1] faccio una distinzione nell'oggetto naturale. Infatti «oggetto naturale» si può intendere nel senso di ciò a cui una facoltà può giungere naturalmente ovvero per azione di cause naturalmente attive, oppure nel senso di ciò verso cui una facoltà è inclinata naturalmente, sia che possa raggiungere naturalmente quell'oggetto, sia che non possa. Quindi la premessa maggiore si può negare comprendendo «naturale» nel primo senso, perché l'oggetto primo è adeguato alla potenza, e quindi ricavato per astrazione da tutte quelle cose riguardo alle quali la facoltà può operare; ma non è necessario che l'intelletto, se può comprendere naturalmente tale oggetto comune, possa anche comprendere naturalmente qualsiasi cosa contenuta in esso, perché la comprensione di un qualche contenuto è molto più eccellente della comprensione confusa di un tale oggetto comune; così, pure ammessa la premessa minore in entrambi i sensi prima detti, non si ricava la conclusione voluta, riguardo cioè alla possibilità di raggiungere naturalmente, perché la premessa maggiore in questo senso è falsa.

{123} Contro questa risposta però argomento che distrugge sé stessa. Infatti l'oggetto primo è adeguato alla potenza, per sé stesso, ed è vero, il che vuol dire che la facoltà non considera nulla come oggetto se non in quanto vi è il carattere di quell'oggetto primo, e qualsiasi cosa in cui vi sia il carattere dell'oggetto primo viene considerato oggetto dalla facoltà; ma allora sarebbe impossibile che qualcosa fosse naturalmente oggetto primo. Ipotizza infatti il contrario, e allora non sarebbe adeguato naturalmente, ma eccedente, e qualcosa ad esso inferiore sarebbe adeguato, e quindi anche primo.

{124} La ragione poi che viene portata a sostegno della risposta è fallace per il secondo modo della figura della dizione. Infatti, sebbene l'ente, in quanto qualcosa di intellegibile con un atto unico (così come l'uomo è intellegibile con una comprensione

unica), sia naturalmente intellegibile (perché quella comprensione unica dell'ente come oggetto unico è naturale), tuttavia l'ente non può essere considerato come l'oggetto primo raggiungibile naturalmente, perché è oggetto primo in quanto è incluso non da tutti gli oggetti per sé, e quindi non è naturalmente raggiungibile se uno qualsiasi di essi non è naturalmente raggiungibile. Dunque questa ragione scambia «questo qualcosa» in «un qualcosa di una certa qualità», quando argomenta «l'ente è naturalmente intellegibile, quindi l'ente come oggetto primo dell'intelletto, cioè adeguato, è raggiungibile naturalmente», perché la proposizione antecedente è vera in quanto l'ente è un qualcosa di singolare e intellegibile (come il bianco), ma quella conseguente tira una conclusione sull'ente in quanto è implicito in tutti gli intellegibili, non in quanto viene compreso separatamente da essi.

{125} [a1r2] Contro l'argomento [a1] quindi c'è un'altra risposta, reale: che cioè la premessa minore è falsa riguardo all'oggetto naturale, cioè raggiungibile naturalmente, ma vera nell'altro senso, cioè intendendolo nel senso di ciò a cui è inclinata od ordinata la facoltà. E in questo senso deve intendersi il passo di Avicenna. Su che cosa poi vada considerato oggetto primo naturalmente raggiungibile parleremo più tardi (l. I, dist. 3, p. 1, q. 3).

{126} Questa risposta è confermata da Anselmo: «Non abbiamo nessuna potestà, dice, che da sola sia sufficiente per un atto» (*Il libero arbitrio*, 4), dove chiama «potestà» ciò che noi comunemente chiamiamo «facoltà» (ciò è evidente dal suo esempio della vista). Quindi non c'è nulla di sconveniente che una facoltà sia naturalmente ordinata ad un oggetto al quale non può giungere naturalmente grazie a cause naturali, così come una facoltà per sé stessa è ordinata a qualcosa e tuttavia da sola non vi può giungere.

{127} [a2r] Contro il secondo argomento [a2], nego la conseguenza. Per provarlo: risulta chiaro, da ciò che è stato detto nella risposta [qa2r] data al secondo argomento in favore dell'opinione di Aristotele, che le cose superiori sono ordinate a ricevere passivamente una perfezione maggiore di quella che possono produrre attivamente, e di conseguenza la loro perfezione non può essere prodotta se non da un qualche agente soprannaturale. Diversamente è riguardo alla perfezione delle cose inferiori, la quale può sottostare all'azione di agenti inferiori.

{128} [a3r] Al terzo argomento [a3] dico che l'intelletto possibile non è proporzionato all'affermazione stabile di una qualche verità complessa, cioè non è un mobile proporzionato di agenti tali che non possono essere conosciuti a partire dalle immagini e dal lume naturale dell'intelletto agente.

{129} E quando argomenti che «quindi diventa proporzionato grazie a qualcosa di diverso», ammetto questo «qualcosa di diverso» sia dal punto di vista del movente, perché assente a quella verità grazie a un movente soprannaturale che rivela, sia dal punto di vista della forma, perché grazie a quell'assenso che avviene in esso, che è quasi una certa inclinazione nell'intelletto verso questo oggetto, si rende proporzionato ad esso. Se di tale «qualcosa di diverso» chiedi se sia naturale o soprannaturale, rispondo che è soprannaturale, sia che tu lo intenda dell'agente, sia che lo intenda della forma.

{130} Quando deduci «quindi l'intelletto non è proporzionato a quell'oggetto, e viene reso tale da qualcos'altro», dico che in sé si trova in una potenza obbedienziale per agire, e così viene sufficientemente reso proporzionato ad esso affinché ne venga mosso. Similmente, di per sé è capace, altrettanto naturalmente, di quell'assenso causato da un tale agente; quindi non è necessario che esso venga reso proporzionato tramite qualcos'altro a ricevere questo assenso.

{131} Dunque ci si ferma alla seconda affermazione, non alla prima, perché questa verità rivelata non ha la capacità di inclinare sufficientemente l'intelletto ad assentire a sé, e dunque l'agente non è proporzionato e l'elemento passivo non è proporzionato ad esso; ma l'agente soprannaturale ha la capacità di inclinare sufficientemente l'intelletto verso questa verità, causando in esso un assenso tramite cui viene reso proporzionato a questa verità; e così non è necessario che l'intelletto venga reso proporzionato da qualcos'altro ad un tale agente, né che lo siano le forme da esso impresse, allo stesso modo in cui è necessario che esso stesso sia reso proporzionato a tale oggetto nel duplice modo detto prima.

Libro I, Prologo

Parte III: Sull'oggetto della teologia

Questione 1: Se la teologia riguardi Dio come suo primo oggetto

Questione 2: Se la teologia riguardi Dio sotto un qualche speciale carattere

Questione 3: Se la teologia riguardi tutte le cose in forza della loro attribuzione al suo primo soggetto

[...]

{209} Per la soluzione di questa [triplice] questione procedo così: in primo luogo distinguo tra la teologia in sé stessa e la teologia in noi; in secondo luogo determinerò il carattere del primo oggetto; in terzo luogo distinguerò la teologia riguardo alle sue parti.

{210} Per la prima cosa, dico che qualsiasi scienza in sé è quella che si ha per natura riguardo al suo oggetto secondo quanto tale oggetto si manifesta per natura ad un intelletto che gli è proporzionato; una dottrina invece in noi è quella che si ha per natura riguardo a quell'oggetto nel nostro intelletto. Dunque, la teologia in sé è una conoscenza quale l'oggetto teologico per natura produce in un intelletto ad esso proporzionato; invece la teologia per noi è una conoscenza quale l'intelletto nostro per natura ha riguardo a quell'oggetto.

{211} Esempio: se un qualche intelletto non potesse comprendere i teoremi di geometria, ma potesse tuttavia credere ad essi sulla parola di qualcuno, la geometria sarebbe per lui una fede, non una scienza; tuttavia la geometria in sé sarebbe una scienza, perché l'oggetto della geometria ha per natura la capacità di provocare la scienza di sé in un intelletto proporzionato.

{212} Per la seconda cosa dico che il carattere del primo oggetto è di contenere in primo luogo virtualmente in sé tutte le verità di quell'abito [della scienza]. Il che lo provo così: in primo luogo, perché l'oggetto primo contiene proposizioni immediate, perché il loro soggetto contiene il predicato e così l'evidenza della proposizione intera; ma le proposizioni immediate contengono le conclusioni; quindi il soggetto delle proposizioni immediate contiene tutte le verità di quell'abito.

{213} La stessa cosa la chiarisco in secondo luogo così: la «primità» qui viene intesa sulla base degli *Analitici posteriori* (I), in quanto indica un'adeguazione; l'oggetto non sarebbe adeguato all'abito [della scienza] se non contenesse virtualmente tutte quelle cose alla cui considerazione spinge un tale abito, perché se non fosse così allora l'abito eccederebbe quell'oggetto.

{214} Spiego l'espressione che ho usato «in primo luogo virtualmente»: quello è il primo oggetto che non dipende da un altro, ma piuttosto gli altri

dipendono da esso; così dunque il fatto che «contiene in primo luogo» vuol dire che non dipende da altri dal punto di vista del contenere, ma piuttosto gli altri da essi, cioè che se per assurdo si mettesse tra parentesi ogni altra cosa che è nel carattere dell'oggetto e rimanesse però la comprensione di esso, ancora la conterrebbe oggettivamente. Ma non contiene null'altro se non grazie al suo carattere.

[...]

{222} Riguardo alla terza cosa, dico che la teologia non contiene soltanto elementi necessari, ma anche elementi contingenti. È questo è evidente, perché tutte le verità su Dio (sia in quanto trino, sia riguardo ad una certa persona divina) nelle quali egli entra in relazione con qualcosa di esterno, sono contingenti, come il fatto che Dio crea, che il Figlio si è incarnato, e simili; ma tutte le verità su Dio, in quanto trinità o in quanto una persona determinata, sono teologiche, perché non spettano a nessuna scienza naturale; quindi le prime parti integrali della teologia sono due, cioè le verità necessarie e quelle contingenti.

[...]

{247} [Sulla teologia contingente] Ma ora bisogna esaminare riguardo alle verità teologiche contingenti quale sia lì il soggetto primo. E riguardo ad esse dico che nessun soggetto contiene se non le verità necessarie che lo riguardano, perché le contingenti stanno con esso nello stesso rapporto di quelle opposte. Tuttavia delle verità contingenti c'è un ordine, e qualche verità contingente è in primo luogo vera; e così soggetto primo di molte verità contingenti può essere posto quello di cui in primo luogo, cioè immediatamente, viene detto il predicato della prima verità contingente (che è come il principio nell'ordine delle verità contingenti), o i predicati di più verità prime contingenti, se più verità sono prime.

{248} Ma viene detto soggetto primo della prima verità contingente quello che, visto in quanto tale, ha per natura la capacità di essere visto congiungersi con il predicato di esso, perché nelle verità contingenti il primo elemento noto è tale solo grazie alla visione degli estremi; quindi il primo elemento intuibile in cui è insito il predicato della prima verità contingente è il primo soggetto di tutte le verità contingenti ordinate.

{249} Di conseguenza dico per il caso in questione che l'essenza divina è il primo soggetto della teologia contingente, e lo è intesa nello stesso senso in cui è stato già detto che essa è il primo soggetto della teologia necessaria, e lo è tanto di quella teologia contingente in sé, quanto per come è nell'intelletto divino, e quanto pure per come è nell'intelletto dei beati. Il primo soggetto dunque di tutta la teologia in sé e di Dio e dei beati è la [divina] essenza in quanto tale, la cui visione da parte dei beati svolge il ruolo che nella metafisica è la conoscenza dell'ente; e perciò la visione beata non è teologica, ma è per così dire una perfetta e incomplessa apprensione del soggetto, che precede per natura la scienza.

{250} Il primo soggetto della teologia nostra contingente appare essere lo stesso della teologia necessaria, e ciò nel modo sopra esposto, perché non lo è in quanto continente (anche se viene visto in modo intuitivo), ma in quanto conoscibile da parte nostra, vicino a quello, noto in maniera intuitiva, al quale il predicato della prima verità contingente per natura inerisce.

{251} Contro: sembra che il Verbo sia l'oggetto adeguato della teologia contingente, tanto di quella teologia contingente in sé quanto per come è nell'intelletto divino, perché è il primo soggetto di tutti gli articoli di fede che riguardano la nostra redenzione.

{252} Rispondo: qualche verità contingente può essere detta in primo luogo del Verbo, e qualcuna dello Spirito santo, e qualcuno di Dio trino, come «creare»: quindi le persone [divine] saranno come parti del soggetto, come anche alcune verità necessarie sono in primo luogo vere riguardo alle diverse persone.

[...]

{263} [Opinione di Roberto Grossatesta] Tuttavia Cristo viene affermato primo soggetto in un altro senso da Roberto Grossatesta nell'*Esamerone*, e cioè in quanto Cristo ha una triplice unità, delle quali la prima è nei confronti del Padre e dello Spirito santo, la seconda del Verbo nei confronti della natura [umana] assunta, la terza di Cristo capo [della Chiesa] nei confronti delle membra.

{264} E a favore di questa opinione su Cristo sembrano essere la prima e la penultima ragione poste nei confronti della prima questione, perché Dio come soggetto non contiene i sette articoli di fede riguardanti l'umanità [di Cristo], perché non gli convengono in forza della natura divina. Ma quel soggetto contiene la passione in forza della cui forma la passione gli inerisce. Ma Cristo li contiene, perché gli ineriscono secondo l'umanità, e ciò realmente; e contiene anche gli altri riguardanti la divinità, perché essi appaiono inerirgli secondo la divinità.

{265} Quest'opinione è confermata dal fatto che i soggetti delle parti di una dottrina devono essere contenuti nel soggetto della dottrina totale o come parti soggettive, o come parti integrali; ma i soggetti delle parti della Scrittura non sono contenute in Dio in questo modo. Ciò viene provato grazie a molte glosse all'inizio dei vari libri, che assegnano alcune cause materiali che non sono un qualcosa di Dio: per esempio del libro di *Osea* dice la *Glossa* che la materia è «le dieci tribù».

{266} Inoltre, in terzo luogo: nessun carattere proprio di Dio viene narrato in qualche luogo della Scrittura, perché lì non viene narrato nessun fatto in cui si richiedeva da parte di Dio qualcosa di diverso da una sola influenza generale; quindi tale libro non riguarda Dio.

{267} Contro il primo argomento, dico che le verità contingenti enunciate di Cristo non sono contenute virtualmente in nessun soggetto nel modo in cui si dice che un soggetto contiene una passione, perché allora sarebbero necessarie; tuttavia hanno un qualche soggetto del quale vengono enunciate immediatamente e in primo luogo, e questo è il Verbo; infatti le verità teologiche sull'incarnazione, la natività, la passione ecc. sono queste: «il Verbo divenne uomo», «il Verbo nacque come uomo», «il Verbo patì come uomo», ecc.

{268} Quando dici che «la passione inerisce secondo la natura umana», rispondo: l'umanità non è il carattere primo del soggetto nei confronti del quale sta la soluzione, ma è quasi una passione anteriore, che media tra il primo soggetto di queste verità (che è il Verbo) e le altre passioni posteriori (come «nato», ecc.). È evidente che l'umanità non può essere il carattere del soggetto rispetto alla prima passione che è l'«essere incarnato», perché ciò viene detto del Verbo senza aver previamente inteso l'umanità in lui in quanto soggetto: questo sarebbe il carattere primo.

{269} Contro il secondo argomento, dico che sarebbe sufficiente l'attribuzione delle parti della scienza al soggetto primo, la quale attribuzione si può salvare per qualsivoglia materia che viene assegnata da queste glosse che vengono addotte. Altra replica: la materia di qualsiasi libro è Dio, del quale lì si narra in qual modo abbia governato il genere umano; ma la gente o la persona governata è la materia solo remota; e così vanno intese tali glosse.

{270} In questo modo è chiara la risposta al terzo argomento: benché qualcuno non contenga nessun miracolo di Dio, tuttavia qualsiasi libro contiene la provvidenza e il governo di Dio, riguardo l'uomo in comune o una determinata gente o persona, in modo che se la stessa storia del Faraone la scrivono Mosè nell'*Esodo* e un qualche egizio nelle cronache degli Egizi, il soggetto della storia di Mosè è Dio, del quale lì si tramanda che governa gli uomini, liberando misericordiosamente gli Ebrei oppressi, punendo giustamente gli Egizi oppressori, stabilendo sapientemente una forma adatta di liberazione e, affinché il popolo liberato accolga con gratitudine la legge, compiendo tanti segni potenti a lui propri; ma il soggetto della storia dello storiografo sarebbe il regno, o il re, o il popolo egizio, le cui azioni ed avvenimenti accadutigli egli intende scrivere, cosicché ciò che Dio ha fatto è per lui incidentale, principale invece è ciò che la sua gente ha fatto o subito.

{271} Per Mosè principale è quanto Dio ha fatto o permesso, ma è quasi incidentale in quale materia ciò sia avvenuto. E concesso

che in qualche libro non viene narrato nessun miracolo, tuttavia è quanto Dio ha permesso, assistendo secondo la comune influenza e non impedendo, che principalmente viene inteso in quel libro in quanto è parte della Scrittura; e in qual modo ciò sia stato convenientemente ordinato ad un qualche bene (se era ordinabile), o giustamente punito (se era male), viene frequentemente aggiunto nello stesso libro o in un altro, o se fu permesso e in quell'occasione non punito, la Scrittura altrove non omette di dirne in generale che altrove sarà punito.

[...]

Libro I, Prologo**Parte IV: Sulla teologia come scienza****Questioni 1 e 2: Se la teologia in sé sia una scienza, e se subalternante o subalternata**

{309} Riguardo a ciò chiedo se la teologia in sé sia una scienza, e se rispetto a qualche altra scienza abbia la posizione di subalternante oppure di subalternata.

[Alla prima questione]

{310} [Sulla teologia in sé e in Dio] Alla prima domanda dico che una scienza intesa in senso stretto implica quattro cose, vale a dire: che sia una conoscenza certa, senza inganno e dubbio; secondo, che riguardi un oggetto necessario; terzo, che sia causata da una causa evidente all'intelletto; quarto, che sia applicata all'oggetto conosciuto tramite sillogismi o un discorso sillogistico.

{311} Ciò risulta dalla definizione di «scienza» negli *Analitici posteriori* (I). L'ultimo elemento, cioè il fatto che la scienza è causata da un processo discorsivo che parte dalla causa e giunge all'oggetto conosciuto, implica una imperfezione, e anche la potenzialità dell'intelletto ricevente. Quindi la teologia in sé non è scienza riguardo a quest'ultima condizione della scienza; ma quanto alle altre tre è una scienza in sé e nell'intelletto divino.

{312} [Sulla teologia dei beati come scienza] Ma è dubbio se sia scienza quanto alla quarta condizione in quanto è nell'intelletto dei beati. E sembra di no, per ciò che dice Agostino in *Sulla trinità*: «Forse non ci saranno lì ecc., ma ma vedremo tutta la nostra scienza con un unico sguardo» (XV,16); quindi l'intelletto dei beati non procederà in modo discorsivo, e così non avrà scienza quanto a questa sua quarta condizione.

{313} Ma sembra anche l'opposto, perché la quiddità del soggetto, a qualsiasi lume essa venga visto, contiene virtualmente le verità che può rendere note all'intelletto, di per sé, cioè all'intelletto passivo a partire da tale oggetto. Quindi, se la quiddità della linea vista al lume naturale può rendere note al nostro intelletto le verità incluse in sé, in pari modo può farlo anche in quanto vista nell'essenza divina; ma ogni verità causata nel nostro intelletto tramite qualcosa di anteriore noto naturalmente viene causata tramite un processo discorsivo, perché quest'ultimo non esige una successione né un ordine temporale, ma un ordine naturale, cioè che il suo principio sia naturalmente noto anteriormente, e in questo modo sia in grado di causare l'altro estremo del processo discorsivo.

{314} Si può concedere questo: che il beato può veramente avere la scienza teologica quanto a tutte le condizioni della scienza, perché tutte le condizioni della scienza concorrono veramente alla sua conoscenza.

L'autorità di Agostino (*Sulla trinità*, XV,16) non è cogente, perché egli parla in maniera dubitativa, dicendo «forse», e neppure ha di mira quell'affermazione, ma che il nostro verbo, per quanto potrà pur essere perfetto, non sarà uguale al Verbo divino. In modo simile può essere interpretato il passo di Agostino riguardante la visione beata, che riguarda solo gli elementi essenziali in Dio.

{315} [Sulla teologia dei contingenti come scienza] Ma in tale questione c'è un altro dubbio, perché alla teologia spettano elementi contingenti così come anche elementi necessari. E ciò è evidente riguardo alla teologia nostra, perché tutti gli articoli riguardanti l'incarnazione riguardano contingenti, e anche nella teologia dei beati, perché tutte le cose conoscibili di Dio nel suo rapporto con le creature esterne riguardano contingenti. Ma dei contingenti non sembra poterci essere scienza, come risulta dalla definizione di scienza: dunque sembra che la teologia nella sua totalità, in quanto si estende a tutti i suoi contenuti, non possa avere il carattere di scienza, che sia con processo discorsivo o senza.

{316} Qui dico che nella scienza condizione di perfezione è che sia una conoscenza certa ed evidente; ma che riguardi un oggetto necessario è una condizione dell'oggetto, non della conoscenza, perché quantunque la scienza riguardi un oggetto necessario, in sé stessa potrà essere contingente, ed essere cancellata dalla dimenticanza. Se dunque una qualche altra conoscenza è certa ed evidente e, per quanto è in sé, perpetua, questa sembra in sé formalmente più perfetta della scienza che esige la necessità dell'oggetto. Ma gli elementi contingenti in quanto spettano alla teologia hanno per natura una conoscenza certa ed evidente e, per quanto deriva dall'evidenza, perpetua.

{317} Ciò risulta perché tutti gli elementi contingenti teologici vengono visti per natura nel primo oggetto teologico, e in questo stesso si vede per natura il nesso di quelle verità contingenti. Ma la visione degli estremi della verità contingente e della loro unione necessariamente causa la certezza evidenza riguardo a tale verità evidente. Per quanto riguarda ciò che anche dipende dall'oggetto teologico che mostra tali verità, esse per natura vengono viste in tale oggetto perpetuo, per quanto dipende da esso. Quindi gli elementi contingenti in quanto spettano alla teologia hanno per natura una conoscenza più perfetta di quella che ha la scienza acquisita delle cose necessarie.

{318} Ma insomma la loro conoscenza è scienza? Affermo che secondo quel criterio di scienza posto negli *Analitici posteriori* (I), che esige la necessità dell'oggetto, di essi non può esserci scienza, perché conoscere il contingente come necessario non significa conoscere il contingente; tuttavia secondo il senso in cui Aristotele intende la scienza nell'*Etica* (VI), in quanto cioè viene distinta dall'opinione e dalla supposizione, di essi può ben esserci scienza, perché essa è anche l'attitudine con il quale diciamo in maniera determinata il vero.

{319} [Sulla teologia come sapienza] Tuttavia in senso più proprio si può dire che la teologia è in sé stessa sapienza, perché degli elementi necessari contenuti in sé essa ha evidenza e necessità e certezza, e un oggetto perfettissimo e altissimo e nobilissimo. Per quanto riguarda invece gli elementi contingenti, ha un'evidenza manifesta di essi in sé visti come nell'oggetto teologico, e non ha un'evidenza mendicata da altri elementi anteriori; dunque la conoscenza degli elementi contingenti come si ha in essa assomiglia di più all'intelligenza dei principi che alle conclusioni della scienza.

[Alla seconda questione]

{320} Alla seconda questione dico che questa scienza non è subalternata a nessun'altra, perché anche se il suo soggetto fosse il qualche modo incluso nel soggetto della metafisica, essa tuttavia non riceve nessun principio dalla metafisica, perché nessun carattere teologico è in essa dimostrabile tramite i principi dell'ente o per una ragione desunta dal carattere dell'ente.

{321} Ed essa neppure subalterna a sé qualcun'altra scienza, perché nessun'altra riceve i suoi principi da essa: infatti qualsiasi altra scienza nel genere della conoscenza naturale ha il suo ultimo criterio in alcuni principi naturali immediatamente noti.

{322} Contro: il criterio si trova negli oggetti conoscibili solo in rapporto al perfettissimo di essi, e riguardo ad esso solo in quanto perfettissimamente conosciuto (la linea si conosce più perfettamente nel Verbo che per lo stimolo di sé stessa); quindi il criterio delle conclusioni riguardanti la linea si trova solo nella quiddità della linea o nei principi che la riguardano per come sono visti nel Verbo. Ma ciò si ha nel Verbo visto. Quindi il criterio di qualsiasi conclusione e principio si trova nella visione del Verbo. Quindi essa subalterna a sé alcune cognizioni, alle quali tutte dona evidenza.

{323} A ciò rispondo che, benché il metafisico che conoscesse distintamente la quiddità della linea, o del tutto, conoscerebbe qualche principio immediato riguardante la linea, o il tutto, più perfettamente del geometra, che conosce solo confusamente la linea, o il tutto, tuttavia anche al geometra quella proposizione immediata è nota per sé. Né viene provato tramite quella [proposizione] del metafisico se dal concetto confuso dei termini derivi una unione o connessione evidentemente vera, ma avviene solo che il metafisico conosce più perfettamente quella stessa proposizione per sé nota; ciò avverrebbe piuttosto se la linea fosse conosciuta da diverse scienze solo per diversi motivi, e in maniera egualmente distinta da parte dell'oggetto, benché non in maniera egualmente chiara.

{323} E le cose stanno così nel caso in questione. Il principio immediato riguardante la linea può essere evidente all'intelletto

stimolato dalla linea, e più evidente ancora all'intelletto stimolato dal Verbo alla cognizione della linea, in quanto la linea viene qui vista più chiaramente; tuttavia un principio conosciuto in un modo non dimostra sé stesso noto in altro modo, ma in entrambi i modi è noto «per sé», benché più chiaramente in un modo o nell'altro. La subalternazione invece esige che la cognizione dei principi della scienza superiore sia causa della cognizione dei principi della scienza inferiore, eccetera.

Libro I, Distinzione 42

Questione unica: Se si possa provare con la ragione naturale che Dio è onnipotente.

{1} A proposito della distinzione 42 chiedo se si possa provare con la ragione naturale che Dio è onnipotente.

Che è possibile:

[a1] Riccardo di S. Vittore, in *Sulla trinità*: «Per tutte le cose alle quali siamo tenuti per fede [esistono ragioni necessarie] ecc.» (I,4).

{2} [a2] Inoltre, con la ragione si prova che Dio è di potenza infinita (così come si prova nella *Fisica* [VIII] e nella *Metafisica* [XII]); ma è evidente che la «potenza infinita» è «onnipotenza»; quindi eccetera.

{3} Prova della premessa minore: è evidente che non si può pensare senza contraddizione una qualche altra potenza maggiore di una potenza infinita; ma di qualsiasi potenza che non è onnipotenza, se ne può pensare una maggiore senza contraddizione (prova: senza contraddizione si può pensare l'onnipotenza nel suo carattere di onnipotenza; ma essa viene pensata maggiore di qualsiasi altra che non sia onnipotenza).

{4} [a2o] Se obietti che non si può provare naturalmente che l'onnipotenza è pensabile senza contraddizione,

[a2oc] ti si replica: è vero che l'onnipotenza è negli enti, dunque ogni ragione che prova l'impossibilità dell'onnipotenza è sofistica; ogni ragione sofistica può essere risolta tramite l'intelletto a partire da dati puramente naturali; dunque tale intelletto può sulla base di dati puramente naturali sapere che dall'onnipotenza non deriva nessuna conseguenza impossibile, e sa che ciò da cui non deriva nessuna conseguenza impossibile è possibile: dunque conosce che l'onnipotenza di Dio è possibile.

{5} Ma da ciò può derivare una ragione per sé, perché se naturalmente si può provare che l'onnipotenza è possibile (giacché non è impossibile), allora naturalmente si può provare che essa è necessaria, perché non potrebbe essere se non potesse essere necessaria; e ciò che può essere necessario è necessario; quindi eccetera.

{6} Contro:

[c1] Nessun filosofo usando la ragione naturale, per quanto pure perfettamente abbia considerato Dio dal punto di vista della ragione efficiente, ha ammesso che egli sia onnipotente nel senso dei cattolici.

{7} [c2] E ciò è confermato anche dal fatto che nel *Simbolo degli apostoli* l'articolo di fede è: «Credo in un solo Dio Padre onnipotente».

[Alla questione]

{8} [s] Qui si può rispondere distinguendo. «Onnipotente» si può dire un agente che è potente riguardo a tutto ciò che è possibile, in maniera mediata o immediata, e in questo modo la potenza attiva del primo efficiente è «onnipotenza», in quanto si estende ad ogni effetto come causa prossima o remota; e dato che si può dimostrare con la ragione naturale che esiste un primo efficiente (come è stato sopra mostrato nella dist. 2), così con la ragione naturale si può concludere che esso è onnipotente, intendendolo in questo modo.

{9} In un altro senso «onnipotente» si intende nel significato propriamente teologico, in quanto si dice onnipotente colui che è potente riguardo ad ogni effetto e a qualsiasi possibile (cioè in qualsiasi cosa che non è di per sé necessaria e non implica contraddizione), così — voglio dire — immediatamente da non aver bisogno di qualsiasi cooperazione di un'altra causa agente; e in questo senso si vede che l'onnipotenza viene affermata per fede del primo efficiente, e non dimostrata, perché sebbene il primo efficiente abbia in sé una potenza effettiva più eminente della potenza di qualunque altra causa effettiva, ha pure in sé eminentemente la potenza effettiva di qualunque altra causa (come abbiamo dedotto nella dist. 2 e tramite ciò abbiamo provato che egli ha una potenza infinita).

{10} E la prima cosa è come l'ultimo punto a cui la ragione naturale può giungere nel conoscere Dio; ma da ciò non sembra che si deduca l'onnipotenza nel secondo significato, perché benché sia vero che ciò che ha in sé una causalità più eminente (e anche la causalità della causa seconda in modo più eminente di quanto quella causa abbia rispetto al suo effetto) abbia un potere immediato nell'effetto immediato della causa seconda, ciò tuttavia non è manifesto alla ragione naturale: infatti l'ordine delle cause inferiori e superiori non ammette questo, perché anche se il sole ha in sé una causalità più eminente del toro o di un altro animale, non si concede tuttavia che il sole possa immediatamente generare il toro così come può generare mediante la causa che è il toro.

{11} E i filosofi sostengono questo perché ammisero il necessario concorso della causa seconda non per aggiungere una qualche perfezione all'effetto, ma quasi per aggiungere un'imperfezione; più esattamente, dato che la causalità della prima causa è immediatamente perfetta, sostennero che essa non può immediatamente essere causa di un qualche effetto imperfetto. E perciò [secondo loro] è necessario che concorra un'altra causa agente, più imperfetta, cosicché quella prima causa non produca secondo l'ultima entità della sua potenza, ma, insieme con quella causa agente seconda, un effetto diminuito e imperfetto, cioè mediante la causa seconda imperfetta non produca un effetto così perfetto come se lo producesse immediatamente.

{12} Inoltre, se i filosofi non poterono tramite la ragione naturale concludere che Dio può causare contingentemente, quanto più non poterono concludere

che può immediatamente causare rispetto a qualunque effetto o qualunque cosa che può produrre mediante altre cause seconde?

{13} Inoltre, se essi ebbero come principio «nulla proviene dal nulla» (almeno in tali cose generali e corruttibili), non sembra che Dio sia così onnipotente da potere produrre qualche effetto totalmente senza nessun'altra causa concomitante.

{14} Inoltre, se i filosofi posero che Dio agisce necessariamente (come molti di loro sembrano aver ritenuto e sostenuto), se insieme a ciò avessero sostenuto che egli è onnipotente secondo questo secondo significato, avrebbero dovuto negare ogni causalità di qualunque causa seconda (il che sarebbe stato per loro del tutto sconveniente): infatti la causa che causa necessariamente, in qualsiasi istante venga confrontata con il suo effetto, necessariamente in quell'istante causa e agisce necessariamente.

{15} Quindi, quando la causa superiore viene confrontata con l'effetto prima di quella inferiore, e in quel momento per te è necessariamente onnipotente, allora in quell'istante produce l'effetto totale; quindi nel secondo istante, in cui la causa seconda viene confrontata con lo stesso effetto, non si vede più nulla che debba essere causato in quel momento, e così l'agente secondo ovvero la causa seconda non può causare nulla.

{16} E da ciò appare chiaro che la proposizione «tutto ciò che la causa effettiva prima può fare con il concorso della causa seconda lo può fare anche immediatamente per sé» non è né evidente a partire dai termini stessi, né conosciuta grazie alla ragione naturale, ma è solo oggetto di fede, [anche] perché se la stessa onnipotenza (dalla quale dipende) fosse nota grazie alla ragione naturale, sarebbe facile provare agli stessi filosofi molte verità e proposizioni che essi negano, e sarebbe facile provare a loro almeno la possibilità di molte cose che noi crediamo, ma che essi negano.

{17} Tuttavia l'onnipotenza, intesa in questo modo [teologico], sebbene non possa essere dimostrata in maniera sufficiente, può ciononostante essere provata in maniera probabile come qualcosa di vero e necessario, e ciò in modo più probabile di altri elementi di fede, giacché non c'è nulla di sconveniente nel fatto che tra gli oggetti di fede alcuni abbiano un'evidenza maggiore di altri.

[Contro gli argomenti principali]

{18} [a1c] Contro l'autorità di Riccardo dico che, sebbene ci siano ragioni necessarie per provare l'onnipotenza e alcuni altri oggetti di fede, tuttavia esse non sono evidentemente necessarie e vere, come per esempio quella ragione che prova la Trinità a causa della duplice produzione interna nella sostanza divina [dist. 2]): infatti, sebbene discenda da premesse necessarie, queste non sono necessariamente evidenti, perché non sono conosciute a partire da termini a noi noti, né

è possibile dedurre ciò da dati a noi immediatamente noti, come è stato detto nella dist. 2, q. 2.

{19} [a2c] Al secondo argomento dico che, benché con la ragione naturale sia possibile dedurre l'infinita potenza di Dio, non è possibile tuttavia dedurre l'onnipotenza nel significato proprio in cui viene intesa.

{20} E quando dici che «non si può pensare nessuna potenza maggiore di una potenza infinita», ciò è vero nel senso dell'intensità, ma non sembra esserci contraddizione nel fatto che la potenza «maggiore» si pensi così: come «estendentesi ad un maggior numero di cose». Oppure si potrebbe dire che, sebbene non ci sia contraddizione nel pensare l'onnipotenza che, in quanto tale, eccede in qualche modo una potenza infinita non intesa come onnipotenza, tuttavia non è naturalmente noto che la potenza così intesa sia l'onnipotenza.

{21} E quando dici che è noto che l'onnipotenza intesa in senso proprio possa essere pensata senza contraddizione, ciò va negato.

{22} [a2occ1*] E quando si argomenta che «ogni ragione che prova che da essa [onnipotenza] segue una conseguenza impossibile è sofistica», a ciò si dice che è sì sofistica, tuttavia non può essere risolta con la ragione naturale, perché nella misura in cui è sofistica è manchevole nella materia e ha una qualche premessa falsa, e non può essere risolta se non eliminando quella premessa, la necessità della cui eliminazione non può tuttavia essere conosciuta grazie alla ragione naturale, come del resto non può essere conosciuta come vera tramite la ragione naturale.

{23} [a2occ*c] Ma contro questi ragionamenti argomento così: quella premessa che appare vera e non appare da eliminare grazie alla ragione naturale o appare vera in base ai suoi termini, in quanto immediata, oppure appare essere la conseguenza da termini immediati. Nel primo caso, allora il nostro intelletto non potrebbe sapere con certezza quale delle proposizioni immediate sia vera e quale no; apparirebbero infatti ad esso vere certe proposizioni immediate, che tuttavia in assoluto sono false, e così non esisterebbero alcuni principi certi come «porte di casa» (contro Aristotele e Averroè, nella *Metafisica*, I. II), riguardo ai quali non è possibile errare.

{24} Se appare essere vera nel secondo modo (come conseguenza di termini immediati), allora argomento riguardo a quel sillogismo sofistico allo stesso modo che di questo: o è manchevole nella materia, o nella forma: se nella materia, allora può essere risolto, perché la premessa falsa manchevole nella materia può essere eliminata; se nella forma, può ancora essere risolto grazie all'arte logica. Se poi si dicesse che è manchevole nella forma e tuttavia non può essere risolto con la ragione

naturale, ciò sembra assurdo, perché come l'intelletto implicito nelle capacità naturali ha trasmesso ogni arte riguardo al sillogismo apparente, deforme e difettoso, così potrebbe essere risolto grazie a tale arte capace di dissolvere ogni siffatto sillogismo, applicando tale arte a tale paralogismo.

{25} [a2occ2] Dunque rispondo in altro modo, che sebbene qualsiasi paralogismo che apparentemente deduce conseguenze impossibili dalla premessa che significa che Dio è onnipotente possa essere risolto grazie all'intelletto e alla ragione naturale (che esso sia manchevole nella materia o nella forma) e l'intelletto possa sapere che un qualsiasi tale paralogismo «costruito a pezzi» è solubile, tuttavia non ne consegue che sappia che quella [premissa] non è impossibile; è vero infatti il contrario: cioè che dubita se sia proprio essa impossibile perché si contraddicono tra loro i suoi termini (da cui tuttavia non può derivare qualche conseguenza impossibile più evidente), oppure dubita se da essa si possa dedurre qualcosa di impossibile (diverso da qualsiasi altra cosa già dedotta), e quell'argomento che deduce qualcosa di impossibile sia insolubile, benché esso non sia nel novero degli argomenti già prodotti che sa che è necessario risolvere.

{26} [a2occ3] Oppure genericamente a quell'argomento si potrebbe rispondere ciò che in generale può essere detto per ogni elemento di fede: che esso sarebbe necessario per ogni cosa possibile e oggetto di fede.