

## DOSIER:

### Algunas palabras sobre un proyecto italiano de estudios sobre Santo Tomás de Aquino<sup>113</sup>

### Some words about an Italian project of studies on Saint Thomas Aquinas

### Quelques mots sur un projet italien d'études sur Saint Thomas D'aquin.

### Algunas palavras sobre um projeto italiano de estudos sobre Santo Tomás de Aquino.

Vladimiro-Caroli, Op<sup>114</sup>

Fernando-Fiorentino<sup>115</sup>

Alberto-Nutricati<sup>116</sup>

Cómo citar este artículo: Caroli-V. y Fiorentino-F & Nutricati-A. (2018-2). Algunas palabras sobre un proyecto Italiano de estudios sobre Santo Tomás de Aquino. *quaest.disput.*, 11(23), 111-156

113 *Recibido: 24/07/2017. Aprobado: 21/05/2018*

114 Perfil: Baccellierato in Filosofia, presso lo Studio filosofico Accademico Bolognese; Baccellierato in Sacra Teologia, presso lo Studio Teologico Domenicano di Bologna; Licenza in Teologia ecumenica presso l'Istituto Ecumenico-Patristico Greco-Bizantino "San Nicola", Bari; Dottorato in Sacra Teologia presso la Pontificia Università di San Tommaso, Roma (Angelicum). wlodja@gmail.com ORCID iD 0000-0002-4102-8080

115 Perfil: Ex-docente di Filosofia Teoretica presso l'Università del Salento, dopo aver pubblicato vari scritti sulla filosofia francese dell'Ottocento, tra cui spicca un'ampia monografia su P. Leroux, primo teorizzatore della solidarietà, si è dedicato allo studio di S. Tommaso, pubblicando con la EDI numerosi scritti, tra cui una trilogia avente per sottotitolo Temi di filosofia aristotelico-tomistica, in tre volumi, dal rispettivo titolo: Verità, bellezza e scienza (2008); Etica, bioetica e politica (2009); Attualità di S. Tommaso (2017). In un'intensa collaborazione con la Bompiani, ha pubblicato, di S. Tommaso, *Il male* (2001) e *Sulla verità* (2006); di Giovanni di S. Tommaso, *il Trattato sui segni* (2010). Coadiuvato da un gruppo di collaboratori di varie Università, ha iniziato a compilare un Lessico teoretico della «Somma di Teologia» di S. Tommaso, chiestogli dal compianto prof. Giovanni Reale. Appena pronto, sarà pubblicato da questa Casa Editrice. fernandofiorentino.ff@gmail.com ORCID iD - 0000-0003-2220-3231

116 Perfil: Laurea in Filosofia (Vecchio Ordinamento), Università del Salento; votazione: 110 cum laude. Master II Livello "Storia, lingua e cultura della Grecia Salentina", Università del Salento; 60 ECTS. Laurea triennale in Scienze Religiose, Istituto Superiore di Scienze Religiose di Lecce; votazione: 110 cum laude. Laurea magistrale in Scienze Religiose, Istituto Superiore di Scienze Religiose di Lecce; votazione: 110 cum laude. In corso di svolgimento - Master in Consulenza filosofica e antropologia esistenziale, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum - Università Europea di Roma, 60 ECTS. alberto.nutricati@gmail.com ORCID iD 0000-0002-5516-581X

### Resumen

En los últimos tiempos, los estudios sobre Santo Tomás en Italia han visto entre sus más apreciados traductores e interpretes el prof. Fernando Fiorentino, ex docente de Filosofía Teórica de la Universidad del Salento. Por voluntad del gran conocedor en todo el mundo de la filosofía antigua, especialmente platónica y aristotélica, el prof. Giovanni Reale, el prof. Fiorentino ha sido, por más de una década, el experto y privilegiado traductor y comentador de los textos de Santo Tomás para la celeberrima compilación «Il pensiero occidentale», por la reconocida editorial Bompiani (Milano).

**Palabras clave:** Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica, persona, teología.

### Abstract

In recent times, the studies on St. Thomas Aquinas in Italy have seen, among his most appreciated translators and interpreters, Professor Fernando Fiorentino, former professor of Theoretical Philosophy at the University of Salento. By will of prof. Giovanni Reale, the greatest expert in the whole world of ancient philosophy, especially Platonic and Aristotelian, Professor Fiorentino has been for more than a decade, the expert and privileged translator and commentator of the texts of Saint Thomas for the famous compilation «Il pensiero occidentale», by the well-known Bompiani editorial (Milano).

**Key words:** Saint Thomas Aquinas, Summa Theologica, Person, Theology

### Résumé

Récemment, des études sur saint Thomas, en Italie, ont vu parmi ses traducteurs et interprètes les plus appréciés le prof. Fernando Fiorentino, ancien professeur de philosophie théorique à l'Université du Salento. Par la volonté du grand connaisseur à travers le monde de la philosophie antique, spécialement platonicienne et aristotélicienne, prof. Giovanni Reale, le prof. Fiorentino est, depuis plus de dix ans, l'expert et traducteur privilégié et commentateur des textes de Santo Tomás pour la célèbre compilation "Il pensiero occidentale" de l'éditeur réputé Bompiani (Milan).

**Mots clés:** Saint Thomas d'Aquin, Summa Theologica, personne, théologie.

### Resumo

Nos últimos tempos, estudos sobre St. Thomas na Itália têm visto entre seus tradutores e intérpretes mais apreciados prof. Fernando Fiorentino, ex-professor de Filosofia Teórica da Universidade de Salento. Por vontade do grande conhecedor em todo o mundo da filosofia antiga, especialmente



platônica e aristotélica, prof. Giovanni Reale, o prof. Fiorentino é, há mais de uma década, o perito e privilegiado tradutor e comentarista dos textos de Santo Tomás para a famosa coletânea "Il pensiero occidentale", da conhecida editora Bompiani (Milano).

**Palavras-Chave:** São Tomás de Aquino, Summa Theologica, pessoa, teologia.

### Algunas palabras sobre un proyecto italiano de estudios sobre Santo Tomás de Aquino

La última gran obra completada por el profesor Fernando Fiorentino, es la traducción de la Summa Theologiae de Santo Tomás de Aquino, de 7.300 páginas, que posee un aparato crítico completo, como ninguna edición precedente había tenido. La obra, publicada por la prestigiosa editorial católica Città Nuova, de Roma, consta de cinco volúmenes. El primer volumen, acaba de salir, y debido al gran éxito alcanzado, el editor ha decidido hacer una reimpresión del primer volumen, incluso antes de que sean editados los demás volúmenes. Los otros volúmenes serán publicados dentro de los primeros meses del 2019, a un precio muy conveniente para poder de esta manera ayudar a los estudiantes. La obra obtuvo reseñas literarias de parte de importantes personalidades, como por ejemplo, el Cardenal Gianfranco Ravasi. Por otra parte, el prof. Reale, apreciando la metodología utilizada por el prof. Fiorentino en la compilación de las palabras claves, que acompañaban sus traducciones, le pidió que revisara también un léxico teórico de la *Summa Theologiae*, que debía acompañar la relativa traducción.

Tal léxico tenía que caracterizarse por un requisito que el prof. Fiorentino ama resumir con la expresión: *la palabra al autor*. Un principio de su hermenéutica, que él define objetiva y científica, es de hecho el siguiente: «el texto se interpreta por medio del texto y el autor por medio del autor».

La segunda característica deseada por el prof. Reale, era que tal diccionario fuese hecho utilizando el texto italiano de la *Summa*, siguiendo la traducción hecha por el prof. Fiorentino. En la *Introducción al Léxico*, el profesor evade dudas que podrían presentarse de parte de algún lexicógrafo o filólogo, demasiado ligado a la forma y poco al contenido.

Las voces, nos dice, no son la reconstrucción del idioma de Santo Tomás, es decir de unas *phonaí*, sino de unos *pathémata*, o sea de todo ese universo noético que con cada *phoné* debería ciertamente corresponder en la mente de Santo Tomás: un mundo que puede hacerse sensible a través de sonidos de idiomas diferentes. Los pensamientos de los hombres son similares a las

cosas, decía Aristóteles al inicio del *De Interpretatione*; solamente las palabras son distintas. No es, por lo tanto, cuestión de *phoné*, sino de *noetón*. Se trata, de hecho, de un *Léxico* teórico, que no está aplastado por el sonido de la voz.

De esta manera se obtienen dos resultados:

En el primero, se trata de obtener unas voces que por haber sido compiladas a través de la unión de pasos diferentes de la *Summa*, según un procedimiento discursivo y razonado, parecen engendradas directamente de la pluma de Santo Tomás, como si hubiera sido él mismo en componerlas.

El segundo resultado, es la facilidad con la cual, de esta manera, los lectores entran en el mundo teórico del Angelico, dado que el diccionario está compilado en una lengua moderna y corriente.

Debido a la antigua amistad entre el prof. Fiorentino y los frailes Dominicanos, esta revista será la primera en publicar anticipadamente algunas voces.

Por el momento en este número figuran sólo tres voces, de las cincuenta ya terminadas: “Persona”, “Relazione” y “Teologia”.

Está previsto que el *Léxico* contendrá alrededor de 200 voces. Esta revista decidió publicitar el proyecto del profesor Fiorentino, reservando una sección dedicada a la publicación integral o parcial de algunas de estas voces.

Se ha adoptado esta decisión editorial, porque resultan bien fundados los principios teóricos del método, con el cual este diccionario ha sido compilado por algunos estudiosos italianos, que trabajan en *équipe*, bajo la sabia guía del prof. Fiorentino.

Tales fundamentos teóricos fueron expuestos por el prof. Fiorentino en cientos de páginas muy bien documentadas, que introducen el *Léxico*. Estas son también páginas que figuran como un capítulo en un volumen de próxima publicación en lengua española.

Sin embargo, a continuación, publicamos también, junto a las voces antes mencionadas, una breve introducción del mismo profesor, mediante la cual se intuye el aspecto innovativo del método hermenéutico utilizado. Un método que en el futuro podría permitir una radiografía del mundo, no sólo lexical, sino sobretodo teórico, de cualquier autor, superando la



acumulación de las interpretaciones, que a veces rindieron irreconocible el pensamiento expuesto en los textos.

Vladimiro Caroli, O. P.

## Introduzione

### A cura del direttore del progetto

L'idea di compilare un *Lessico teoretico della "Somma di teologia"* ci è sorta in seguito a delle considerazioni di carattere ermeneutico, che ci è venuto di fare in seguito alla lettura di *Verità e metodo* di Gadamer, nelle cui tesi si sostiene un concetto di verità, che non potevamo condividere, giacché è del tutto sparito il concetto di adeguazione dell'intelletto alla *res* (nel caso, il pensiero dell'autore veicolato dal libro) e si è sostenuto il contrario, ossia l'adeguazione della *res* (il libro) all'intelletto del suo interprete. Abbiamo esposto queste considerazioni nell'*Introduzione* dello stesso *Lessico*, dando ad essa, in polemica con Gadamer, il seguente titolo, significativo e nello stesso tempo programmatico: *La parola all'autore. Sottinteso: Anziché all'interprete.*

In realtà, l'esaltazione della letteratura critica, assurda addirittura, nel mondo accademico, a criterio di scientificità di qualsiasi ricerca, ha avuto un solo risultato, a mio avviso per nulla lusinghiero: ha soppiantato l'autore, il cui pensiero, che è il vero tesoro dell'umanità, giunge alle nuove generazioni sfigurato e irriconoscibile, per le incrostazioni delle interpretazioni che vi si sono sovrapposte, come i palombari fanno riemergere dai fondali marini vecchi reperti, inabissatisi due millenni fa, dei quali non s'intravedono più le forme originali a causa delle incrostazioni che vi si sono sovrapposte nel tempo. E come il restauratore, per vedere di che cosa si tratti, asporta tutte quelle incrostazioni accumulate nel tempo, così bisognerebbe fare anche per quanto riguarda il testo di un autore; cioè, rimuovere le interpretazioni e far emergere la lucentezza originaria non tanto del testo scritto, quanto di quel testo che l'autore doveva avere in mente nell'atto della scrittura, perché è nella mente dell'autore che si trova l'*arché* del senso di un testo e non, come erroneamente sostiene Gadamer, nei testi della letteratura critica, che, com'egli stesso dice, sono effetti di quell'*arché*. Questa rinuncia di andare in cerca della vera causa del senso di un libro e di fermarsi, invece, agli effetti scambiandoli per la causa, è un'evidente denuncia dell'ascientificità di ogni lavoro che mettesse in primo piano la letteratura critica e sullo sfondo l'autore, senza dire che, molto spesso, non c'è neppure l'autore, perché da Haidegger in poi si è presa l'abitudine di usare il testo come pretesto per sostenere tutt'altre tesi.

Ecco spiegate le ragioni di questo lessico tommasiano, che, però, tiene presente solo il testo della *Summa theologiae* e si propone di offrire al lettore quella parte del mondo della mente di San Tommaso, corrispondente ad ogni voce, che di quel mondo era ed è ancora il segno sensibile. Inoltre, esso si distingue dagli altri lessici, che lo hanno preceduto. In essi ci si è limitati a elencare, secondo lo stile del lessico, le «conclusioni e le tesi principali», contenute nei libri di San Tommaso, come dice Pietro da Bergamo nella “Declaratio proemialis” della sua *Tabula aurea* (1473), cosa che farà poi la Leonina nell’ “Index rerum” del vol. XVI, riguardante le due *Summae*, e che faranno sia il De Rubeis nell’ “Index rerum”, pubblicato nel vol. VI della *Summa theologiae* (1932), da lui curata per i tipi della Marietti, sia il Deferrari nel suo *Lexicon* (1948), sia Tito Centi nell’ “Indice generale”, pubblicato nel 34° volume (1984) della traduzione italiana della *Summa*, da lui stesso curata. Questo nostro lessico vuole, in più, dire sinteticamente anche le ragioni argomentate di quelle tesi, esposte, però, non come si fa con il *Dictionnaire de la Somme Théologique* (Toulouse-Paris, 1935) o con il *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino* del Mondin (Bologna, 1991), ma con le stesse parole di San Tommaso, così come sono state da noi tradotte nell'edizione della traduzione italiana della *Summa* in corso di stampa.

Il metodo, poi, che ogni compilatore delle voci segue è il seguente: in una *prima vendemmia* raccoglie in schede separate tutti i passi della *Summa theologiae*, dove compare la voce da compilare e metterà come titolo della scheda al secondo posto il nome della voce e al primo posto uno dei tanti altri nomi che compare nel passo, il quale ha una qualche correlazione teoretica con la voce. Per es., se sta compilando la voce “Intelletto”, potrebbe fare delle schede con i seguenti titoli: DIO E INTELLETTO, oppure ANGELO E INTELLETTO, oppure VOLONTÀ E INTELLETTO, ecc. In un secondo momento metterà in ordine alfabetico le varie schede in ragione del titolo, in modo da avere gruppi di schede che hanno lo stesso titolo e rimandano ad un omogeneo contenuto noetico. Quando, poi passerà alla compilazione della voce, considererà tali gruppi, sia in se stessi e sia in rapporto agli altri, come altrettante tessere di un pensiero unitario, e li *metterà in sequenza* secondo la logica della discorsività e non della semplice giustapposizione, in modo che il lettore conosca tutto quel mondo interiore, che corrispondeva nella mente di San Tommaso a ciascuna voce nel momento in cui scriveva la *Summa*. E niente di più.

Per quanto riguarda la dizione di ogni singola voce, abbiamo preferito la forma originale latina, per le ragioni condivisibili, esposte già dal già citato Tito Centi nella “Premessa” al suo *Indice generale*: non sempre una stessa voce può essere resa in italiano con lo stesso termine, come per es. la parola



*zelus*, che talvolta va tradotta con *zelo*, talaltra con *gelosia*; oppure la parola *subiectum*, che a volte va tradotta con *soggetto* e altre volte con *sostrato*.

Ci auguriamo, di fare, così, una cosa gradita al lettore.

*Fernando Fiorentino*

## Persona

### 1) Definizione di persona

Tenendo presente ciò che dice Boezio nel *De duabus naturis*, secondo il quale con il nome di *p.* si designavano «quelle maschere che, nelle commedie e nelle tragedie, rappresentavano degli uomini» (PP 293 2a), e che erano così dette «*da personare*, perché, a causa della [loro] concavità, è necessario che il suono ne fuoriesca con un volume più alto» (*ib.*), si può far propria le definizione della *p.*, data dallo stesso filosofo nella medesima opera ed è la seguente: «La *p.* è una sostanza individuale di natura razionale» (PP 291 1a). E poiché la sostanza «esiste per sé e non in un altro essere» (PP 292) - infatti, «all'essenza della sostanza non compete di avere l'essere in un soggetto» (PT 771 2c) non si può, allora, considerare *p.* ciò che esiste in un altro essere, ossia l'accidente, «al quale,» al contrario, «compete di avere l'essere in un soggetto» (*ib.*).

Inoltre, posto, come detto, che la sostanza individuale «esiste per sé» (PP 292) e «separatamente dagli altri esseri» (PT 16<sup>12</sup> 2c), neppure si può considerare *p.* «la mano o il piede» (PP 75<sup>4</sup> 2c), perché «non è un'ipostasi e una *p.* qualsiasi sostanza particolare, ma quella che possiede completamente la natura della specie» (*ib.*). «Perciò, la mano di Socrate [...] non è una *p.*, poiché essa non esiste per sé, [...] non è una sostanza completa, ma è parte di una sostanza» (PT 2<sup>2</sup> 3c). Neppure si può dire che sia *p.* qualsiasi sostanza. La sostanza, infatti, può essere detta in due modi. «In un modo, si dice *sostanza* la quiddità della cosa, che è significata dalla definizione [...]. E i greci chiamano οὐσία questa sostanza; noi potremmo chiamarla essenza. In un altro modo, si chiama sostanza il soggetto o il supposito, che sussiste nel genere della sostanza» (PP 29<sup>2</sup>). La sostanza detta nel primo modo è la cosiddetta *sostanza seconda*, quali sono, per es., «i generi e le specie» (PP 29<sup>1</sup> 2a). Ma sono sostanze seconde anche le essenze o quiddità delle cose. Invece, la sostanza detta nel primo modo è la cosiddetta *sostanza prima*, che «è la sostanza individuale» (*ib.*), nella quale si riscontra «la comune ragione formale della singolarità» (PP 29<sup>1</sup> 1c) e in ragione della quale essa può anche «essere definita» (*ib.*).

Poiché il nome di *sostanza*, per avere due significati diversi, «è un nome equivoco» (PP 30<sup>1</sup> 1c), affinché s'intenda che sia *p.* solo la sostanza prima, si aggiunge al nome di *sostanza* l'aggettivo *individuale*; così, è impossibile che, a causa di questa sua equivocità, sia intesa come *essenza*, cioè come sostanza seconda. Ecco spiegato perché, parlando della realtà divina, «non siamo soliti dire *tre sostanze*, per evitare che s'intendano *tre essenze*» (*ib.*). Coticché, «il nome di *individuale* è posto nella definizione della *p.*, per designare il modo del sussistere, che compete alla sostanza particolare» (PP 29<sup>1</sup> 2c). Perciò, quando si definisce la *p.*, la parola *sostanza* «è presa in generale», cioè come *essenza*; invece, con l'aggiunta di *individuale*, s'intende che la sostanza «sta per la sostanza prima» (PP 29<sup>1</sup> 2c). Infatti, «il nome di *p.* non è stato imposto per significare l'individuo dal lato della natura,» cioè come sostanza seconda, «ma per significare una realtà sussistente in tale natura» (PP 30<sup>4</sup>), ossia «ciò che è distinto in quella natura» (PP 294). Per altro, «l'individuo è ciò che è indistinto in sé, ma è distinto dagli altri» (*ib.*), caratteristica, questa, che si riscontra solo nella sostanza prima; ecco perché gli individui della sostanza «sono detti *ipostasi o sostanze prime*» (PP 29<sup>1</sup>). In effetti, la sostanza seconda dell'uomo *Platone*, cioè l'umanità, non si distingue dalla sostanza seconda dell'uomo *Socrate*. Invece, «queste carni e queste ossa», che «non cadono nella definizione di uomo» (PP 3<sup>3</sup>), ma che «sono principi di individuazione dell'uomo» (PP 29<sup>4</sup>), si riscontrano solo nella sostanza prima, che, così intesa, è sinonimo di *soggetto* o di *ipostasi* o di *supposito* e tanto il soggetto, quanto l'*ipostasi* e quanto il *supposito*, ma anche «una realtà naturale nel genere della sostanza» (PT 16<sup>12</sup> 3c), designano un essere sussistente, cioè «ciò che esiste per sé» (PP 29<sup>2</sup>). Inoltre, si dice *soggetto* o *ipostasi*, perché ad esso «si attribuiscono le operazioni, le proprietà naturali e anche quelle cose che appartengono concretamente all'essenza della natura. Infatti, diciamo che *quest'uomo* ragiona, è risibile ed è animale razionale. Ed è per questa ragione che si dice che *quest'uomo* è un *supposito [sub-positum]*, poiché, cioè, è posto sotto quelle cose che appartengono all'uomo, ricevendone le predicazioni» (PT 2<sup>3</sup>).

La «sostanza individuale» (PP 29<sup>1</sup> 1a), qual è la *p.*, ha poi una caratteristica tutta sua, che è l'incomunicabilità. Nella sua nozione, infatti, è incluso il fatto di essere «distinta e incomunicabile» (PP 29<sup>4</sup> 3c). E quando si dice che la *p.*, per essere una sostanza individuale, è *incomunicabile*, s'intende dire che essa «non può essere predicata di molti suppositi» (PT 3<sup>1</sup> 2c). I predicati, infatti, sono ciò che c'è di comune nei suppositi di cui si predicano; invece, l'incomunicabile è ciò che «si oppone al comune» (PP 30<sup>4</sup> 2a). E un nome comune è, per es., il nome di una specie, la quale «può essere intesa come esistente in più individui» (PP 13<sup>9</sup>). Un esempio: «la natura umana è comune a molti individui secondo la realtà e secondo la ragione» (*ib.*). Per questo motivo «ogni nome imposto per significare un singolare, è incomunicabile sia



secondo la realtà sia secondo la ragione. Infatti, la molteplicità di questo singolo individuo non può neppure essere oggetto d'apprensione» (*ib.*): è impossibile pensare molti singoli Achilli. «Per conseguenza, nessun nome, che significhi un individuo, è comunicabile in senso proprio a molti, ma lo è solo secondo la somiglianza. Per es., uno può essere detto un *Achille* in senso metaforico, in quanto possiede qualcuna delle attribuzioni di Achille, ossia la *fortezza*» (PP 13<sup>9</sup>). Per conseguenza, l'incomunicabilità della *p.*, che designa un determinato singolo individuo, è talmente intima alla *p.*, da poter dire che «appartiene alla natura della *p.* essere incomunicabile» (PP 30<sup>4</sup> 2a e PT 3<sup>1</sup> 2a). Ciò è tanto vero che Riccardo di San Vittore definisce così la *p.*, quando è detta di Dio: «La *p.* divina è l'incomunicabile esistenza della natura divina» (PP 29<sup>3</sup> 4c).

L'incomunicabilità, connessa alla nozione di *sostanza individuale*, gioca un ruolo determinante nel concetto di *p.*, specialmente in rapporto alla *p.* divina. Infatti, i principi dell'individualità umana sono «queste carni e queste ossa» (PP 29<sup>4</sup>), ossia dei principi legati al corpo. Perciò, quando si designa la *p.* divina come sostanza individuale, «il nome di individuo non può attribuirsi a Dio, relativamente al fatto che il principio dell'individuazione è la materia», in quanto Dio non ha carni né ossa, «ma glielo si può attribuire quanto al fatto che comporta l'incomunicabilità» (PP 29<sup>3</sup> 4c).

Resta ora da esaminare secondo quale significato è inteso il nome di *natura*, che fa parte della definizione della *p.*, nella quale rientra, però, «*in obliquo*» (PP 34<sup>3</sup> 1c), giacché la *p.* è definita come «una sostanza individuale di *natura razionale*» (*ib.*), dove l'espressione di *natura razionale* in latino è al genitivo, che è un caso obliquo, consistente in una specificazione. «Il nome *natura* è stato imposto per primo per significare la generazione degli esseri viventi, che è detta nascita. E poiché simile generazione deriva da un principio intrinseco, questo nome è stato esteso per significare il principio intrinseco di ogni movimento. [...] E poiché un tale principio è o formale o materiale, si chiama genericamente *natura* sia la forma sia la materia. E poiché per mezzo della forma si completa l'essenza di ogni cosa, si chiama genericamente *natura* l'essenza di ogni cosa, la quale è significata dalla definizione della cosa. È in questo senso che qui si assume *natura*. [...] Perciò, nella definizione della *p.*, che è l'essere singolo di un determinato genere, è stato più conveniente usare il nome di *natura* piuttosto che quello di *essenza*, che si desume da essere, il quale è generalissimo» (PP 29<sup>1</sup> 4c).

Il ripiegamento del nome *natura* a significare semplicemente l'essenza, abbandonando ogni correlazione alla nascita e alla generazione, che avviene tramite «un moto» (PT 72<sup>1</sup>), è dovuto al fatto che, dovendo predicare il nome di *p.* anche di Dio, il significato di *natura come principio di movimento e di*

*quiete*, è incompatibile con Dio, «il solo che è del tutto immutabile» (PP 9<sup>2</sup>). Ciononostante, alla parola *essenza* si è preferito la parola *natura*, perché il termine *essenza* è un termine universale, cosa che avrebbe cozzato con i nomi di *sostanza individuale*, usati per definire la *p.*

Poiché *natura* è presa per *essenza*, c'era bisogno, nella definizione della *p.*, che si escludessero tutte quelle essenze individuali, e quindi anche prime, le quali, pur essendo dei soggetti o dei suppositi viventi, chiamati in causa dal termine *natura*, quali gli animali e le piante, non potevano tuttavia dirsi persone. Ecco perché al termine *natura* si è aggiunto l'aggettivo *razionale*. Ciò comportava, per conseguenza, che solo «ogni ipostasi, ogni supposito e ogni essere di natura umana fosse una *p.*» (PT 16<sup>12</sup> 3a); nello stesso tempo, però, l'aggettivo *razionale* non consentiva che fossero considerate persone né gli angeli né Dio.

Anche questo termine, allora, aveva bisogno di un aggiustamento, perché permettesse che il termine *p.* si predicasse non solo degli uomini ma anche di Dio e degli angeli. In effetti, «la ragione è proprio dell'uomo» (PP 79<sup>8</sup> 3a), perché «ragionare è andare da una conoscenza intesa a un'altra, per conoscere una verità intelligibile» (PP 79<sup>8</sup>), giacché «il nome di ragione [si desume] dalla ricerca e dal discorso» (SS 49<sup>5</sup> 3c). L'intendere, al contrario, «è conoscere semplicemente la verità intelligibile» (PP 79<sup>8</sup>), giacché «il nome di intelletto si desume dall'intima penetrazione della verità» (SS 49<sup>5</sup> 3c). Cioché «il ragionare si rapporta all'intendere come il muoversi all'acquietarsi o come l'acquisire al possedere, il primo dei quali appartiene a un essere imperfetto, il secondo a uno perfetto» (PP 79<sup>8</sup>).

Ma non è possibile che Dio si muova con il suo intelletto, giacché è, come si è già detto, immutabile; né che si muova per *acquisire* la conoscenza di qualcosa, di cui sia privo, perché egli «vede simultaneamente tutte le cose con una sola intellesione» (PP 22<sup>3</sup> 3c). Neppure gli angeli «hanno bisogno di andare da una cosa in un'altra, ma apprendono assolutamente e senza discorso la verità delle cose» (PP 79<sup>8</sup>). Per capire, allora, in che senso *razionale* sia usato nella definizione di *p.*, bisogna innanzitutto tener presente che anche l'uomo intende la verità, giacché il ragionare, come si è detto, «è andare da una conoscenza *intesa*» (PP 79<sup>8</sup>), cioè conosciuta per mezzo dell'intelletto, e, ancora, bisogna tener presente che «acquietarsi e muoversi non si riconducono a potenze diverse, ma ad un'unica e medesima potenza» (*ib.*), cosicché «la ragione e l'intelletto sono un'unica potenza» (*ib.*). Quindi, la parola *razionale*, che compare nella definizione di *p.*, va intesa come ciò che hanno in comune sia l'uomo sia l'angelo sia Dio e che consiste nella capacità d'intendere. Perciò «Dio può essere detto di natura *razionale*, nella misura in cui la ragione non comporti il discorso, ma comporti genericamente una natura intellettuale» (PP 29<sup>3</sup> 4c).



Concludendo, poiché la *p.* si definisce come «sostanza individuale di natura razionale» (PP 29<sup>1</sup> 1a) e poiché tutte queste peculiarità si riscontrano solo in Dio, negli angeli e nell'uomo, bisogna dire che solo Dio, gli angeli e l'uomo sono persone

## 2) La persona nella realtà divina

«Sebbene nella Scrittura del vecchio e del nuovo Testamento non si riscontri che il nome di *p.* sia detto di Dio, tuttavia nella sacra Scrittura si trova in molti modi affermato di Dio ciò che tale nome significa» (PP 29<sup>3</sup> 1c). Se finora si è inteso per *p.* «ciò che sussiste nella natura razionale» (PP 29<sup>3</sup>) e, quindi, «ciò che c'è di più perfetto» (*ib.*), è evidente che «la *p.* divina designa il massimamente perfetto» (PT 3<sup>1</sup> 1a). E tale designazione è reale, non metaforica. Infatti, «poiché è di grande dignità sussistere nella natura razionale» (PP 29<sup>3</sup> 2c), è evidente che «a Dio compete massimamente il nome di *p.*» (*ib.*), perché «la dignità della natura divina eccede ogni dignità» (*ib.*).

Ora, come «un conto è interrogarsi sul significato di animale, un altro conto è interrogarsi sul significato di *quell'animale qual è l'uomo*» (PP 29<sup>4</sup>), così «un conto è interrogarsi sul significato del nome di *p.* in generale e un altro conto è interrogarsi sul significato della *p.* divina» (*ib.*). Allora, se si tiene presente che «la *p.*, in qualsiasi natura, è ciò che è distinto in quella natura» (*ib.*) e se, inoltre, si tiene presente che «il nome di individuo non può attribuirsi a Dio, relativamente al fatto che principio dell'individuazione è la materia» (PP 29<sup>3</sup> 4c), glielo si può, al contrario, attribuire solo relativamente al fatto che il nome di individuo «comporta l'incomunicabilità» (*ib.*), la quale in Dio è talmente essenziale da poter definire la *p.* divina come «l'incomunicabile esistenza della natura divina» (*ib.*).

Ciò che, poi, ai fini della distinzione e dell'incomunicabilità della *p.* umana, fanno le carni e le ossa, nella realtà divina è fatto dalla relazione. Infatti, «in ciò che s'intende per *sostanza individuale*» nella definizione della *p.* divina, «vale a dire [sostanza] distinta o incomunicabile, s'intende la relazione divina» (PP 29<sup>4</sup> 3c). Oltre tutto, «poiché le Persone [divine] hanno in comune l'essenza» (PP 40<sup>2</sup>), non possono distinguersi per l'essenza. Infatti, «nessuna di esse esclude l'altra dalla comunione nella medesima natura, ma solo dalla comunione nella medesima *p.*» (PT 3<sup>6</sup>). Dunque, «resta che si distinguono tra loro mediante le relazioni» (PP 40<sup>2</sup>). Tuttavia, il nome *p.* non è detto di Dio in senso univoco, «perché nulla si può predicare di Dio e della creatura in senso univoco» (PP 29<sup>4</sup> 4c), ma neppure in senso equivoco, «benché la relazione sia contenuta nel significato della *p.* divina e non in quello della *p.* angelica o umana» (*ib.*).

La relazione, poi, è quella d'origine, «secondo la processione di una cosa da un'altra» (PP 28<sup>3</sup> 3c). E questa relazione d'origine «nella realtà divina, non è come un accidente che inerisce in un soggetto, ma è la stessa essenza divina; cosicché, essa è sussistente, com'è sussistente l'essenza divina» (PP 29<sup>4</sup>). Per conseguenza, la relazione nella realtà divina è significata «nel modo della sostanza» (*ib.*) o «nel modo dell'ipostasi» (*ib.*), mentre «nelle creature le relazioni non sono sussistenti» (PP 39<sup>1</sup> 1a). Questa sostanzializzazione della relazione non ne cambia, però, la natura, per la quale essa è detta in rapporto ad altro, cosa che non accade per il nome di *p.*, il quale «è detto in rapporto a sé e non in rapporto ad altri, poiché significa una relazione non nel modo della relazione, ma nel modo della sostanza, qual è l'ipostasi» (PP 29<sup>4</sup> 1c). Le relazioni, tuttavia, pongono una distinzione nella realtà divina non in rapporto all'essenza, perché esse «non si distinguono tra loro nella misura in cui coincidono realmente con l'essenza» (PP 39<sup>1</sup> 1c), ma «si distinguono tra loro e, quindi, possono distinguere [anche] i suppositi, nella misura in cui abbiano un'opposizione reciproca» (*ib.*). In Dio, allora, «l'essenza non è realmente distinta dalla *P.* e, tuttavia, le Persone si distinguono realmente fra loro» (PP 39<sup>1</sup>). Perciò, «la relazione, messa a confronto con l'essenza, non si distingue secondo l'essere, ma solo secondo la ragione. Invece, messa a confronto con la relazione opposta, ha una reale distinzione in virtù dell'opposizione. E così si hanno una sola essenza e tre Persone» (*ib.*).

«Nella realtà divina ci sono più relazioni reali. Perciò, ne segue che ci sono più realtà sussistenti nella natura divina. E questo è come dire che ci sono più persone nella realtà divina» (PP 30<sup>1</sup>), nella quale è dato riscontrare quattro relazioni, alcune delle quali sono opposte tra loro: «la paternità, la filiazione, la spirazione comune e la processione» (PP 30<sup>2</sup> 1a). Tre di queste designano la personalità di ciascuna *p.* La personalità consiste nella proprietà personale, «che è triplice, cioè la paternità, la processione e la filiazione» (PT 3<sup>3</sup> 1b). Che se, poi, «si mettessero da parte con l'intelletto le personalità delle tre persone, rimarrebbe nell'intelletto l'unica personalità di Dio, come pensano gli ebrei» (PT 3<sup>3</sup> 2c). Inoltre, «poiché la paternità e la filiazione sono opposte, esse devono necessariamente appartenere a due persone [distinte]. Allora, la paternità sussistente è la *p.* del Padre e la filiazione sussistente è la *p.* del Figlio» (PP 23<sup>2</sup>). A loro volta, la spirazione comune e la processione non sono opposte né alla paternità né alla filiazione, «però sono opposte tra loro» (*ib.*). Perciò, in mancanza dell'opposizione alla paternità e alla filiazione, una di esse potrebbe convenire sia al Padre che al Figlio, cioè la spirazione comune, mentre l'altra, la processione, che è opposta, deve convenire a una *p.* distinta dal Padre e dal Figlio, non potendo entrambe, essendo opposte tra loro, convenire «a un'unica *p.*» (*ib.*). Dunque, «occorre che la processione appartenga a un'altra *p.*, la quale è detta *p.* dello Spirito Santo» (PP 30<sup>2</sup>). E



così, a causa della distinzione tra loro, ognuna delle tre persone divine ha un nome proprio, giacché «il nome proprio di qualsiasi *p.* significa ciò per cui quella *p.* si distingue da tutte le altre» (PP 33<sup>2</sup>). E poiché «ciò mediante cui la *p.* del Padre si distingue da tutte le altre è la paternità» (*ib.*), ecco perché «il nome proprio della *p.* del Padre è il nome di Padre, che significa la paternità» (*ib.*). Anche «*Figlio* è nome [proprio] personale, poiché si dice in modo relativo» in rapporto al Padre (PP 34<sup>1</sup> 1b), come *Padre* si dice in modo relativo in rapporto al Figlio. Poiché, poi, la processione è la relazione che designa lo Spirito Santo, come il Figlio è detto in senso proprio *Verbo*, in quanto «non può esserci che una sola Persona che proceda nel modo del Verbo» (PP 41<sup>6</sup>), nello stesso modo in cui il verbo della mente «procede secondo l'emanazione dell'intelletto» (PP 34<sup>2</sup>), così lo Spirito Santo «può essere significato dal nome di *Dono* e di *Amore*» (PT 66<sup>5</sup> 7a), poiché procede «nel modo dell'amore» (PP 41<sup>6</sup>).

Le tre Persone divine, tuttavia, non hanno un essere della *p.* distinto dall'essere della natura divina, perché «la semplicità divina richiede che in Dio siano la stessa cosa l'essenza e il supposito, il quale, nelle sostanze intellettuali, altro non è che la *P.*» (PP 39<sup>1</sup>). «Quindi, le tre persone non hanno che un solo essere. Esse avrebbero certamente un triplice essere, se l'essere della *p.* fosse distinto da quello della natura» (PT 17<sup>2</sup> 3c)

### 3) La persona in Cristo

Come «nel mistero della Trinità ci sono tre persone in una sola natura, così nel mistero dell'incarnazione ci sono due nature in una sola *p.*» (PT 17<sup>2</sup> 5a). «In noi, l'unione di anima e corpo causa la *p.* o l'ipostasi umana» (PT 2<sup>5</sup> 1a). Non accade così in Cristo, nel quale «l'unione di anima e corpo non costituisce una nuova ipostasi o una nuova *p.*, ma ciò che si unisce si aggiunge a una *p.* o a un'ipostasi già esistente» (PT 2<sup>5</sup> 1c). E questa ipostasi o questa *p.* già esistente «non è altro che la *p.* o l'ipostasi del Verbo» (PT 2<sup>4</sup> 1a), che è di natura divina. L'unione, però, che si ha tramite l'incarnazione, «non si è attuata nella natura ma nella *p.*» (PT 2<sup>12</sup> 1a). E «poiché la natura umana si unisce al Figlio di Dio in modo ipostatico o personale [...] e non in modo accidentale, ne segue che non gli sopraggiunge un nuovo essere personale secondo la natura umana, ma solo un nuovo rapporto dell'essere personale preesistente con la natura umana, di modo che, cioè, si dica che quella *p.* sussiste non solo secondo la natura divina, ma anche secondo quella umana» (PT 17<sup>2</sup>). E quando avviene l'unione «non inizia a esistere la natura, ma piuttosto inizia a esistere la *p.* in una natura. Infatti [...] la natura è significata come ciò per cui qualcosa esiste; invece, la *p.* è significata come ciò che ha un essere sussistente» (PT 35<sup>1</sup> 3c). Né si può pensare che sia stata assunta la *p.* e non la natura, perché, in tal caso, in Cristo «ci sarebbero due persone, una che assume e un'altra che è assunta, il che è errato» (PT 4<sup>2</sup>).

L'unione è stata effettuata nel modo dell'assunzione, il cui atto «procede dalla potenza divina, la quale è comune alle tre persone; invece, il termine dell'assunzione è una *p.*» (PT 3<sup>4</sup>), cioè la *p.* di Cristo. L'assunzione della natura umana non comporta in Cristo la preesistenza di un essere incompleto. «Il Verbo di Dio ebbe l'essere completo dall'eternità, secondo l'ipostasi o la *p.*; invece, nel tempo gli si aggiunge la natura umana, che non è assunta nell'unico essere, in quanto appartenente alla natura, ma nell'unico essere in quanto è ipostasi o *p.*» (PT 2<sup>6</sup>). D'altro canto, la natura umana, che viene assunta, «non ha altro supposito, tranne il supposito della *p.* divina» (PT 3<sup>7</sup> 1a).

Tale natura umana è costituita di anima e di corpo ed entrambe queste due cose si riscontrano in Cristo. Tuttavia, «dall'unione di anima e corpo in Cristo non si produce né una nuova *p.* né una nuova ipostasi, ma si produce una natura assunta nella *p.* e nell'ipostasi divina. E ciò non accade in virtù della potenza della natura umana, ma della potenza della *p.* divina» (PT 3<sup>6</sup>). La divinità, poi, «è unita all'umanità di Cristo secondo la *p.* e non secondo la natura o l'essenza; insieme all'unità della *p.*, però, permane la distinzione delle [due] nature» (PT 9<sup>2</sup> 1c), cioè della natura umana e della natura divina e ogni natura «conservò ciò che ad essa è proprio» (PT 13<sup>1</sup>). Tuttavia, «la natura divina e quella umana non si rapportano nello stesso modo all'unica *p.* divina, ma la natura divina si rapporta ad essa primariamente, come qualcosa che forma un'unica cosa con essa dall'eternità; invece, la natura umana si rapporta alla *p.* divina secondariamente, come qualcosa che è stato assunto nel tempo dalla *p.* divina; però, non perché la natura fosse la stessa *p.*, ma perché la *p.* sussistesse nella natura» (PT 37 3c). Quando, nell'incarnazione, la natura divina si unisce alla natura umana, si stabilisce una relazione fra le due nature, «nella misura in cui queste confluiscono nell'unica *p.* del Figlio di Dio» (PT 2<sup>7</sup>). Questa relazione, però, è asimmetrica, nel senso che «è certamente reale nella creatura, dalla cui modificazione scaturisce una tale relazione; invece, non è reale in Dio, ma lo è solo secondo la ragione, poiché non si origina da una mutazione di Dio» (ib.).

Poiché «è proprio della *p.* agire» (PT 3<sup>1</sup>), in quanto «nulla agisce, se non il supposito sussistente» (PT 19<sup>1</sup> 3a) e poiché chi agisce è sempre un soggetto, le cui azioni gli si attribuiscono come predicati, non tutto ciò che si predica della *p.* di Cristo, si predica nello stesso modo delle due nature in lui compresenti. Perciò, «si possono predicare in assoluto di Cristo quelle cose che gli si addicono in ragione della *p.*, la quale è eterna [...]. Invece, quelle cose che gli si addicono in ragione della natura umana, bisogna attribuirle a lui, facendo una precisazione, di modo che, cioè, diciamo che Cristo è in assoluto il più Grande, il Signore e l'Eccelso; invece, che sia sottomesso o servo o inferiore, bisogna attribuirglielo con una precisazione, cioè [dicendo che è tale] secondo la natura umana» (PT 20<sup>2</sup>). Così pure, «nel mistero



dell'incarnazione diciamo che il Figlio di Dio ha sofferto, ma non diciamo che la natura divina ha sofferto» (PT 16<sup>5</sup> 1c). Per conseguenza, dato che «è solo all'ipostasi che si attribuiscono le operazioni, le proprietà naturali e anche quelle cose che appartengono concretamente all'essenza della natura» (PT 2<sup>3</sup>) e dato che in Cristo c'è una sola ipostasi, che in lui coincide con «la *p.* o l'ipostasi del Verbo» (PT 2<sup>4</sup> 1a), anche il fatto «che sia nato dalla Vergine, che abbia patito, che sia stato crocifisso e sepolto» sono da attribuire all'unica ipostasi o all'unica *p.* divina, che è in lui (PT 2<sup>3</sup>).

Tuttavia, «tutto ciò che si addice alla natura divina e umana, può essere attribuito a una simile *p.*, sia nella misura in cui supponga per essa il nome che significa la natura divina, sia nella misura in cui supponga per essa il nome che significa la natura umana. Ora, l'essere concepito e il nascere si attribuisce anche all'ipostasi, secondo quella natura nella quale essa è concepita ed è nata. Allora, poiché nello stesso principio del concepimento la natura umana fu assunta dalla *p.* divina [...] ne segue che si può veramente dire che Dio è stato concepito ed è nato dalla Vergine» (PT 35<sup>4</sup>). Tuttavia, «poiché il soggetto della filiazione non è la natura o una parte della natura, bensì solo la *p.* o l'ipostasi e poiché in Cristo la *p.* o l'ipostasi non è se non quella eterna, non ci può essere in Cristo altra filiazione se non quella che è nell'ipostasi eterna» (PT 35<sup>5</sup>). Cosicché, dato che «ogni relazione, che si predica di Dio nel tempo, non pone nulla di reale nello stesso Dio eterno, ma [la pone] soltanto secondo la ragione» (*ib.*), ne segue che «la filiazione con cui Cristo si rapporta alla madre, non può essere una relazione reale, ma soltanto secondo la ragione» (*ib.*)

#### 4) La persona nell'uomo

Nell'uomo, «l'unione di anima e corpo causa la *p.* o l'ipostasi» (PT 2<sup>5</sup> 1a). Perciò, «ogni ipostasi, ogni supposito e ogni essere di natura umana è una *p.*» (PT 16<sup>12</sup> 3a). La nozione di *p.* include una certa qual dignità. Infatti, «poiché nelle commedie e nelle tragedie erano rappresentati degli uomini famosi, il nome di *p.* è stato imposto per significare quelli aventi una dignità [...] E poiché è di grande dignità sussistere nella natura razionale, ogni individuo di natura razionale è chiamato *p.*» (PP 29<sup>3</sup> 2c). Ecco perché, rispetto alle cose «la *p.* umana ha una dignità più grande dei beni che possiede» (SS 123<sup>12</sup> 3a). C'è, però, differenza fra dignità di una *p.* e dignità di un'altra. Infatti, «bisogna tener presente che la dignità di una *p.* può essere considerata in due modi. In un modo, in assoluto e in se stessa - e in tal caso ha una dignità maggiore chi abbonda di più nei doni spirituali della grazia. In un altro modo, in rapporto al bene comune. Infatti, talvolta accade che uno, che è meno santo e meno istruito, potrebbe dare un contributo maggiore al bene comune per la sua potenza e per le sue capacità civili o per qualche altra cosa del genere» (SS 63<sup>2</sup>). Premesso che, quanto al rapporto fra *p.* e bene

comune, «mediante la prudenza comunemente detta, l'uomo governa se stesso in ordine al proprio bene; invece, mediante la politica [...] governa se stesso in ordine al bene comune» (SS 50<sup>2</sup> 3c), occorre che, come fa il giudice quando condanna un uomo alla pena di morte «per l'amore della carità» (SS 25<sup>6</sup> 2c), si preferisca «il pubblico bene alla vita singola di una *p.*» (*ib.*), perché, se «ogni parte è ordinata al tutto come l'imperfetto [è ordinato] al perfetto e, quindi, ogni parte è naturalmente per il tutto» (SS 64<sup>2</sup>), «qualsiasi singola *p.* si rapporta a tutta la comunità come la parte [si rapporta] al tutto» (*ib.*). Ma poiché «come dice il Filosofo in *Et. nic.*, I, 2, il bene del popolo è più divino del bene di un solo uomo» (PS 97<sup>4</sup> 1a), ne segue che «il bene comune deve essere preferito al proprio» (SS 32<sup>6</sup>) né «deve essere mai trascurato per il bene privato di una *p.*» (PS 97<sup>4</sup>, 1a). Per questo in guerra, per es., «il soldato deve aiutare di più un commilitone estraneo piuttosto che un consanguineo nemico» (SS 31<sup>3</sup> 2a). Infatti, «poiché la vita comune, in guerra, è ordinata alla conservazione dello Stato, quando in questo caso un soldato presta aiuto a un commilitone, non lo presta come a una *p.* privata, ma è come se portasse aiuto a tutto lo Stato» (SS 31<sup>3</sup> 2c). Perciò, «se uno percuote il principe, pecca più gravemente che se percuotesse una *p.* privata, poiché ciò si trasforma in offesa verso tutta la comunità» (SS 65<sup>4</sup>).

«Poiché nulla agisce, se non il supposito sussistente» (PT 19<sup>1</sup> 3a), ne segue che, propriamente parlando, «l'operazione appartiene all'ipostasi o alla *p.*» (*ib.*). Essendo, allora, «causa dell'atto la *p.* che agisce» (PS 8<sup>4</sup> 3a), solo la *p.* è responsabile degli atti che compie per mezzo delle potenze, di cui è dotata, le quali «sono i principi degli atti personali» (PS 83<sup>2</sup> 2c). Perciò, chi è stato battezzato «non è soggetto alla morte e alle [altre] penalità della vita presente a causa di un reato della *p.*, ma a causa dello stato della natura» (PT 69<sup>7</sup> 3c). Infatti, «il primo peccato [quello originale] corrompe la natura umana con una corruzione che appartiene alla natura; invece, gli altri peccati corrompono la natura con una corruzione, che appartiene alla sola *p.*» (PS 81<sup>2</sup> 3c). Quanto, poi, al peccato originale, va osservato che esso «procedette in questo modo: dapprima la *p.* ha infettato la natura, poi la natura ha infettato la *p.*» (PT 69<sup>3</sup> 3c).

##### 5) La persona e la Chiesa

«Come il corpo naturale è uno solo, [pur] essendo costituito da una varietà di membra, così tutta la Chiesa, che è il corpo mistico di Cristo, è considerata come una sola *p.* insieme con il suo capo, che è Cristo» (PT 49<sup>1</sup>). E una tale *p.*, così costituita, è da considerare come «una *p.* mistica» (PT 48<sup>2</sup> 1c).

*Fernando Florentin*



## TEOLOGIA

### La teologia in generale

Essendo la *Summa* un'«opera di *t.*» (PT Pr), è necessario chiarire sin da subito cosa sia la *t.* e cosa caratterizzi questa disciplina rispetto alle altre.

Come si evince dall'etimologia del termine, «l'oggetto di questa scienza è Dio» (PP 1<sup>7</sup>). Infatti, «in questa scienza si discute su Dio» (PP 1<sup>7</sup> 1b). Pertanto «è detta *t.*, come per dire *discorso su Dio*» (*ib.*). Perché ciò sia evidente, bisogna sapere che, posto che la scienza sia un abito e posto che «nell'oggetto di qualsiasi abito conoscitivo ci sono due cose; cioè, ciò che materialmente si conosce, che è come l'oggetto materiale, e ciò per mezzo di cui si conosce, che è la ragione formale dell'oggetto» (SS 1<sup>1</sup>), ne segue che anche nella *t.*, in quanto è una scienza, si dà sia l'oggetto materiale sia l'oggetto formale; cioè, sia ciò che si conosce sia ciò per mezzo di cui si conosce. E così, per es., «se nella fede considerassimo la ragione formale dell'oggetto, essa non sarebbe altro che la prima verità. Infatti, la fede, di cui parliamo, non dà l'assenso se non a ciò che è stato rivelato da Dio. Per conseguenza, essa si basa sulla stessa verità divina come se fosse un medio» (*ib.*), ossia ciò per mezzo di cui si conosce. «Invece, se considerassimo le cose cui la fede dà l'assenso, esse non sono solo Dio ma anche molte altre cose. E queste non ricadono sotto l'assenso della fede, se non in quanto hanno un certo ordine a Dio» (*ib.*). La stessa cosa si deve dire di Dio, il quale, dunque, non è solo ciò che si conosce, ma è anche ciò per mezzo del quale si conoscono tutte le altre cose «in quanto dicono ordine a Dio, come al [loro] principio o al [loro] fine» (PP 1<sup>7</sup>). Come al loro principio, perché la creatura, creata da Dio, ha con Dio una relazione «come con il principio del suo essere» (PP 45<sup>3</sup>). Come al loro fine, perché, posto che «il fine corrisponde al principio» (PS, 1<sup>8</sup> 1a), ne segue che «Dio è il fine ultimo dell'uomo e di tutte le altre cose» (PS 1<sup>8</sup>), sebbene solo l'uomo consegua l'ultimo fine «conoscendo e amando Dio» (*ib.*), mentre le altre creature lo conseguono semplicemente «in quanto partecipano di qualche somiglianza con Dio, nella misura in cui esistono, vivono o nella misura in cui anche conoscono» (*ib.*).

Pertanto, per *t.* si intende la scienza divina, poiché, tra tutti gli enti di cui si occupa la scienza, essa è l'unica che ha per oggetto Dio. E siccome è possibile indagare Dio sotto punti di vista diversi, ci saranno diversi tipi di *t.*

Esiste una *t.* di pertinenza della filosofia e una *t.* che «appartiene alla sacra dottrina» (PP 1<sup>1</sup> 2c), in quanto ne è parte e dalla quale si distingue, in quanto la *t.* studia *le cose*, cui fa riferimento tutto ciò che è stato rivelato da Dio, cioè o la realtà divina o tutto ciò che ad essa si rapporta come a principio o a

termine, mentre la sacra dottrina propriamente detta spiega *le parole*, con le quali ci sono manifestate «tutte quelle cose che possono essere rivelate da Dio» (PP 1<sup>3</sup>). In altri termini, sia la sacra dottrina, intesa in senso stretto, ossia la sacra dottrina propriamente detta, sia la sacra dottrina intesa in senso lato, ossia la *t.*, studiano ciò che è stato rivelato da Dio, con la differenza che la sacra dottrina in senso stretto ha per oggetto le parole, che cerca di spiegare, perché si comprendano perfettamente, mentre la sacra dottrina in senso lato o la *t.* studia le cose, significate da quelle stesse parole, nella misura in cui «siano conoscibili con il lume divino» (PP 1<sup>4</sup>).

A queste due dottrine si aggiungono la *t.* fisica, la *t.* mitologica e la *t.* civile che, però, ricadono nell'ambito della superstizione. Ciò che accomuna queste ultime tre tipologie di *t.* è il prestare culto «a chi non si deve prestare» (SS 94<sup>1</sup>). In effetti, la *t.* fisica era quella «che i filosofi scrutavano nel mondo e insegnavano nelle scuole» (*ib.*), la *t.* mitologica era «rappresentata nei teatri attraverso le finzioni dei poeti» (*ib.*) e la *t.* civile «era celebrata nei templi dai pontefici» (*ib.*). «Ora, tutte queste cose appartenevano alla superstizione dell'idolatria. Perciò Agostino, nel libro *Il della Dottrina cristiana*, dice: “È superstizione tutto ciò che, istituito dagli uomini, riguarda il fabbricare e il prestare un culto alla creatura o a qualche parte della creatura come [se fosse] Dio”» (*ib.*).

Queste forme di *t.*, dunque, non possono essere considerate propriamente delle scienze. Diverso è il discorso relativo alla *t.* filosofica e alla *t.*, intesa come parte della sacra dottrina. Fa parte della *t.*, poi, anche la cosiddetta *t.* discretiva: «Nel cap. 2 dei *Nomi divini*, Dionigi dice che il mistero dell'incarnazione appartiene “alla *t.* discretiva”, cioè quella con la quale si parla di qualcosa di distinto riguardo alle persone divine» (PT 3<sup>4</sup> 1b).

Giova specificare, a questo punto, che «di niente si ha scienza se non del vero, che si converte con l'ente» (PP 1<sup>1</sup> 2a). Ed è proprio per questo che «la dottrina può avere per oggetto soltanto l'ente» (*ib.*). «Ora, nelle discipline filosofiche, sono trattati tutti gli enti ed anche Dio. Per conseguenza, una certa parte della filosofia è detta *t.* o scienza divina, com'è evidente per mezzo di [quanto dice] il Filosofo in *Metaf.*, VI, 11» (*ib.*).

Tale precisazione, se da un lato legittima la *t.* filosofica, dall'altro non chiarisce il perché ci sia bisogno anche di una *t.* nell'ambito della sacra dottrina. Il motivo di ciò risiede nel fatto che «la diversa ragione [formale] del conoscibile determina una diversità nelle scienze» (PP 1<sup>1</sup> 2c). Del resto, qualcosa di analogo accade anche nelle altre discipline: «Infatti, l'astronomo e il fisico dimostrano la stessa conclusione, per es. che la terra è rotonda; l'astronomo, però tramite il medio matematico, cioè [un medio] astratto



dalla materia; invece, il fisico tramite un medio che riguarda la materia. Per conseguenza, niente impedisce che delle stesse cose, di cui trattano le discipline filosofiche secondo che sono conoscibili con il lume della ragione naturale, tratti anche un'altra scienza, secondo che si conoscono con il lume della rivelazione divina. Per conseguenza, la *t.*, che appartiene alla sacra dottrina» (*ib.*), cioè ne è parte, si distingue per il genere da quella *t.*, che è posta come parte della filosofia» (*ib.*).

### L'oggetto della teologia

Chiarito che la *t.* è una scienza, bisogna, ora, aggiungere qualcosa in più rispetto all'oggetto della *t.*, partendo proprio dalla nozione di oggetto della scienza (*subiectum scientiae*). A tal proposito, bisogna dire che «l'oggetto (*subiectum*) si rapporta alla scienza come l'oggetto (*obiectum*) si rapporta alla potenza e all'abito» (PP 1<sup>7</sup>). Stante tale premessa, sarà sufficiente comprendere cosa si intenda per oggetto di una potenza o di un abito per cogliere pienamente il significato di oggetto della scienza. «Ora, si definisce propriamente oggetto di una potenza o di un abito ciò sotto la cui ragione formale è tutto riferibile alla potenza o all'abito. Per es., l'uomo e la pietra sono riferibili alla visione, in quanto sono colorati, cosicché l'oggetto proprio della visione è il colorato» (*ib.*). A questo punto, riportando l'attenzione sulla *t.*, è chiaro che, generalmente parlando, «nella sacra dottrina, tutte le cose sono trattate dal punto di vista di Dio o in quanto sono lo stesso Dio o in quanto hanno ordine a Dio, come al [loro] principio o al [loro] fine. Perciò, ne segue che Dio è veramente l'oggetto di questa scienza» (*ib.*). Se ciò non fosse ancora sufficiente, basti pensare «ai principi di questa scienza, che sono gli articoli di fede, che ha per oggetto Dio. Infatti, l'oggetto dei principi è identico a quello di tutta la scienza, giacché tutta la scienza è virtualmente contenuta nei principi» (*ib.*). È ormai evidente come, anche non considerando la questione dal punto di vista della ragione formale, l'oggetto della *t.* non possa essere che Dio: «In verità, altri, guardando alle cose che in questa scienza sono trattate e non alla ragione [formale] secondo la quale sono considerate, determinarono in modo diverso l'oggetto di questa scienza: o le cose e i segni, o le opere della riparazione, o tutto Cristo, ossia il capo e le membra. In effetti, tutte queste cose sono trattate in questa scienza, ma in quanto dicono ordine a Dio» (*ib.*). Stesso discorso vale per gli angeli, che sono argomento di studio tanto delle scienze teologiche quanto di quelle filosofiche: «Sul conto degli angeli, si insegnano anche alcune dottrine sia nelle discipline teologiche sia in quelle filosofiche» (PP 88<sup>2</sup> 2a). «Per questo Dionigi, nel cap. 7 della Gerarchia celeste, dice che “i teologi dimostrano chiaramente che gli ordini delle sostanze celesti sono istruiti dalle menti superiori nelle scienze teurgiche”» (PP 106<sup>1</sup>).

### Peculiarità della riflessione del teologo

In molti casi, il teologo si trova ad affrontare gli stessi argomenti trattati da altri specialisti, come ad esempio, i filosofi morali. È evidente, però, che il punto di vista dal quale si colloca il teologo e la metodologia che egli usa saranno diversi da quelli degli altri.

Per quanto concerne le potenze dell'anima, ad esempio, «alla riflessione del teologo spetta indagare in particolare solo intorno alle potenze intellettive e appetitive, nelle quali si riscontrano le virtù» (PP 78 Pr), «poiché le altre potenze dell'anima non rientrano direttamente nell'indagine del teologo» (PP 84 Pr). In effetti, «gli atti della parte appetitiva spettano all'indagine della scienza morale» (*ib.*). A tal proposito, resta, però, da capire se le circostanze degli atti rientrano o meno nell'ambito di competenza del teologo, posto che «l'ignoranza delle circostanze causa [l'atto] involontario, come dicono il Damasceno e Gregorio Nisseno. Ora, l'involontario scusa dalla colpa, la cui indagine appartiene al teologo» (PS 7<sup>2</sup> 1b). In effetti, «anche l'indagine intorno alle circostanze appartiene al teologo» (*ib.*). E questo per tre ordini di ragioni: «*Primo*, precisamente perché il teologo indaga gli atti umani, in quanto l'uomo si ordina alla beatitudine per mezzo di essi. Ora, è necessario che sia proporzionato al fine tutto ciò che è ordinato al fine. Ora, gli atti sono proporzionati al fine secondo una certa commisurazione, che avviene per mezzo delle dovute circostanze. Perciò, la considerazione intorno alle circostanze appartiene al teologo. - *Secondo*, perché il teologo indaga gli atti umani, nella misura in cui si riscontrano in essi il bene e il male, il meglio e il peggio; ma ciò viene a diversificarsi in base alle circostanze. - *Terzo*, perché il teologo indaga gli atti umani, nella misura in cui essi sono meritori o demeritori, cosa che si addice agli atti umani e per la qual cosa si richiede che siano volontari. Ora, l'atto umano è giudicato volontario oppure involontario, secondo la conoscenza o l'ignoranza delle circostanze. E quindi, la considerazione intorno alle circostanze è di pertinenza del teologo» (PS 7<sup>2</sup>). Anche in questo caso, il teologo divide il proprio oggetto di indagine assieme ad altri specialisti. Nello specifico, «la considerazione intorno alle circostanze appartiene al filosofo morale, al politico e al retore» (PS 7<sup>2</sup> 3c). Precisamente, il filosofo morale si occupa delle circostanze «in quanto, a seconda di esse, si riscontra o viene omesso il giusto mezzo della virtù negli atti e nelle passioni umane. Invece, al politico e al retore, nella misura in cui, in base alle circostanze, gli atti sono resi degni di lode o di biasimo, di scusa o di accusa. Tuttavia, secondo modalità diverse. Infatti, ciò con cui il retore persuade il politico giudica» (*ib.*). Sarà solo il teologo, invece, ad avere una visione complessiva della questione, giacché «le circostanze sono in tutti i modi predetti di pertinenza del teologo, che si serve di tutte le altre discipline. Infatti, egli ha in comune con



il filosofo morale la considerazione intorno agli atti virtuosi e viziosi; e con il retore e il politico considera gli atti secondo che sono meritevoli di pena o di premi» (*ib.*). Anche quello del peccato è un tema di studio che il teologo condivide con il filosofo morale. Tuttavia, «i teologi considerano il peccato soprattutto in quanto esso è un'offesa fatta a Dio; invece, il filosofo morale considera il peccato in quanto è contrario alla ragione. E quindi, Agostino ha definito il peccato più convenientemente in base al fatto che è contro la legge eterna piuttosto che in base al fatto che è contro la ragione, soprattutto perché siamo regolati dalla legge eterna in molte cose che sono al di là della ragione umana, come, per es., in quelle cose che appartengono alla fede» (PS 71<sup>6</sup> 5c) e che, in quanto tali, ricadono nell'ambito della *t.*

In riguardo a ciò, va precisato che «le ragioni addotte dai Santi [Padri] per provare le cose della fede non sono dimostrative, ma manifestano solo delle persuasioni, secondo le quali non è impossibile ciò che si propone nella fede. Oppure esse procedono dai principi della fede, cioè dall'autorità della sacra Scrittura, come dice Dionigi nel cap. 2 dei *Nomi divini*. Ora, partendo da questi principi, si prova qualcosa presso i fedeli così come, presso tutti, si prova qualcosa partendo dai principi naturalmente noti. Appunto per questo è una scienza anche la *t.*» (SS 1<sup>5</sup> 2c).

### Il metodo della teologia

La *t.*, allora, è a tutti gli effetti una scienza. Questa, infatti, consiste, in un primo momento, nel provare o nel dimostrare, tramite sillogismi, la verità di alcune conclusioni, a partire da alcune conoscenze vere, come sono i primi principi o altre conoscenze assolutamente certe, in qualsiasi modo acquisite e poi, in un secondo momento, nell'organizzarle in un tutto ordinato. In effetti, «le conclusioni e le dimostrazioni di una scienza sono ordinate tra loro e una deriva dall'altra» (PS 54<sup>4</sup> 3c). Ed è questo che fa in gran parte la *t.*, la quale «parte da principi noti per mezzo del lume di una scienza superiore, qual è la scienza di Dio e dei beati» (PP 1<sup>2</sup>), e nella cui verità si crede per fede, nello stesso modo in cui «la musica crede nei principi ad essa forniti dall'aritmetico» (*ib.*).

In *t.*, allora, come in ogni scienza, la ragione si muove, secondo un certo «ordine» (PS 13<sup>2</sup> 3c), partendo da alcune cose note e andando verso «quelle ignote» (SS 83<sup>1</sup> 3a). Cioè, la ragione, nel procedere, «tramite il discorso» (PP 59<sup>1</sup> 1c), «verso la conoscenza di una cosa per mezzo di un'altra» (PT 11<sup>3</sup>), percorre di fatto una certa via, cosa che equivale a muoversi con metodo. E poiché «ogni nostra conoscenza si origina dai sensi» (PS 80<sup>3</sup> 2a), i quali forniscono alla ragione la conoscenza di cose immediatamente evidenti, la via che percorre la *t.*, oltre ad essere discensiva, cosa che accade quando parte «da articoli di fede» (PP 1<sup>2</sup> 1a), giacché «nella dottrina della fede, gli

articoli di fede si comportano come i principi per sé noti nella dottrina ottenuta con la ragione naturale» (SS 7<sup>1</sup>), è anche ascensiva, cosa che fa quando parte da ciò che «risulta dal senso» (PP 2<sup>3</sup>). La ragione, infatti, si muove anche «secondo quelle cose che sono presentate ai sensi esterni e ripresentate all'immaginazione» (PS 80<sup>3</sup> 2a). La prima di queste due vie si porta «sillogisticamente dalle cause agli effetti» (PP 58<sup>3</sup> 2c); la seconda si porta sillogisticamente «dagli effetti alle cause» (*ib.*). Non si tratta, in ogni modo, di vie distinte ma di un'unica via, come, «secondo [quanto dice] il Filosofo in Fis., III, 3, “è la stessa via quella che da Atene porta a Tebe e quella che da Tebe porta ad Atene”» (PP 28<sup>4</sup> 1b), nonostante che la prima sia percorsa al lume della fede e la seconda al lume della ragione naturale, la quale, per essere «comune ai buoni e ai cattivi» (PP 12<sup>12</sup> 3a), permette a tutti la «conoscenza di Dio» (PP 12<sup>12</sup> 3c). In effetti, assolutamente parlando, come partendo dalla conoscenza della causa (Dio) si può giungere alla conoscenza dell'effetto (mondo), così pure partendo dalla conoscenza dell'effetto (mondo) si può giungere alla conoscenza della causa (Dio).

E benché, partendo dalla conoscenza di Dio, si possa giungere a una conoscenza perfetta del mondo, relativamente al suo principio e al suo fine, viceversa, per la sproporzione che c'è tra la causa e l'effetto, partendo dalla conoscenza del mondo non si può giungere a una conoscenza perfetta di Dio. Infatti, «i suoi effetti non gli sono proporzionati, essendo egli infinito e gli effetti finiti e, per altro, non c'è proporzione tra finito e infinito» (PP 2<sup>2</sup> 3a). Per conseguenza, «non si può avere una perfetta conoscenza della causa» e, quindi, di Dio, «per mezzo di effetti ad essa non proporzionati» (PP 2<sup>2</sup> 3c).

E la ragione è la seguente. Nel sillogismo dimostrativo «da una cosa nota per prima si perviene alla conoscenza di un'altra, diventata nota dopo, ma che prima non si conosceva» (PP 58<sup>3</sup> 1c). E ciò è reso possibile per mezzo (o a causa) di un'altra conoscenza, che, per stare in mezzo tra quella nota e quella non ancora nota e per essere mezzo o strumento della conoscenza di quest'ultima, è detta conoscenza media o semplicemente *medio* ed è da questa conoscenza media che dipende «tutta la forza della dimostrazione, qual è “il sillogismo che produce la scienza”, come si dice in An. sec., I, 2» (PS 54<sup>2</sup> 2c).

E poiché «il medio della dimostrazione è il *che cos'è*» (PP 2<sup>2</sup> 2a), ossia l'essenza o la quiddità della cosa, tale conoscenza è detta conoscenza *per mezzo della quiddità* (*propter quid*) o, più semplicemente, del perché, ossia della causa, che è «ciò che viene prima in assoluto» (PP 22). Essa si distingue dall'altra conoscenza, nella quale si procede in senso opposto, ossia partendo da «quelle cose che vengono prima rispetto a noi» (*ib.*), quali sono gli effetti, ed è detta conoscenza del *che* (*quia*), perché parte dalla constatazione *che* qualcosa esiste. E poiché «la scienza del *perché* si ha



tramite un medio più eccellente,» che si serve di un medio dimostrativo, «essa è superiore alla scienza del che e pure dell'opinione» (SS 174<sup>3</sup> 1b), la quale si serve di un medio dialettico. Infatti, solo la prima «giunge a quel modo perfetto di conoscenza, secondo cui qualcosa può essere conosciuto» (PP 12<sup>7</sup>). Infatti, «la perfezione della conoscenza dipende dal medio con cui si conosce, com'è più perfetta la conoscenza che si ha tramite il medio del sillogismo dimostrativo che tramite quello del sillogismo dialettico» (PT 10<sup>4</sup> 1a).

Ora, poiché «noi non possiamo sapere che cos'è Dio» (PP 2<sup>2</sup> 2a), giacché «la nostra conoscenza ha origine dai sensi» (PP 17<sup>1</sup>) e Dio «nessuno lo ha mai visto» (PP 12<sup>1</sup> 1a), è da escludere che si possa parlare di Dio procedendo mediante la dimostrazione *propter quid* e, quindi, mediante la dimostrazione perfetta. Quando si parla di Dio, allora, non resta che affidarsi alla dimostrazione imperfetta, qual è sia la dimostrazione *quia* sia quella che procede secondo il sillogismo dialettico.

Con il primo tipo di dimostrazione, che parte dagli effetti, si dimostra soltanto per via induttiva che esiste la causa. Infatti, «[partendo] da qualsiasi effetto si può dimostrare che esiste la sua causa (tuttavia se i suoi effetti sono per noi più noti), poiché, dipendendo gli effetti dalla causa, posto l'effetto, deve necessariamente esistere la causa. Per conseguenza, il fatto che Dio esiste, in quanto non è di per sé noto rispetto a noi, è dimostrabile tramite gli effetti a noi noti» (PP 2<sup>2</sup>). In questo procedimento non si usa la nozione dell'essenza di Dio, che per noi è inconoscibile. Del resto, «quando si dimostra la causa tramite l'effetto, bisogna usare l'effetto al posto della definizione della causa, per dimostrare che essa esiste e ciò si verifica soprattutto in Dio. Infatti, per provare che una cosa esiste, bisogna prendere come medio *il significato del nome*, non il *che cos'è*, poiché la ricerca sul che cos'è [una cosa] segue quella riguardante la questione se essa esiste» (PP 2<sup>2</sup> 2c). Ecco perché «in questa dottrina, quanto alle cose che si considerano di Dio, al posto della definizione, ci serviamo dei suoi effetti (o della natura o della grazia), come pure in alcune scienze filosofiche si dimostra qualcosa della causa tramite l'effetto, assumendo l'effetto al posto della definizione» (PP 1<sup>7</sup> 1c).

Con il secondo tipo di dimostrazione, invece, che parte da opinioni probabili, «a causa del fatto che così dicono molti o i sapienti» (PP 12<sup>7</sup>) o anche da conoscenze ritenute certe per fede, si dimostra la verità di altre conoscenze, che da esse si possono ricavare per via deduttiva. La *t.*, infatti, adduce anche argomenti persuasivi e dialettici. Per es., come si è già detto, «le ragioni addotte dai Santi [Padri] per provare le cose della fede non sono dimostrative,» cioè in esse non si procede come si procede nelle scienze, che

si servono del medio dimostrativo, consistente nell'essenza, «ma manifestano solo delle persuasioni» (*ib.*). Questo procedimento deduttivo parte dall'ipotesi che siano veri determinati enunciati, quali possono essere le verità rivelate da Dio, che si credono certe, e da tali verità se ne ricavano altre. In questo procedimento ci si basa «sulla stessa verità divina come se fosse un [termine] medio» (SS 1<sup>1</sup>), nel quale risiede «la ragione formale del conoscere» (*ib.*).

E anche questo metodo ha qualcosa di scientifico, non nel senso che si dimostri la verità delle conclusioni, ma nel senso che sono anch'esse vere, se si suppongono veri gli enunciati, posti come premesse. In effetti, «per [provare] una cosa, si adducono due tipi di argomenti. *In un modo*, per provare sufficientemente un certo fondamento, come, per es., nella fisica si adduce un argomento sufficiente per provare che il moto del cielo ha sempre una velocità uniforme. *In un secondo modo*, si adduce un argomento, non perché dimostri a sufficienza il fondamento, ma perché mostra che con il fondamento già posto sono congruenti gli effetti che ne conseguono. Per es., in astronomia s'ipotizzano gli eccentrici e gli epicicli in quanto, ammessa questa tesi, si possono salvare i manifesti fenomeni sensibili circa i moti celesti. Tuttavia, questo ragionamento non prova a sufficienza tali fenomeni, che potrebbero essere salvati anche con un'altra tesi. Ora, nel primo modo si possono addurre argomenti per provare che Dio è uno e cose simili. Invece, gli argomenti addotti per rendere manifesta la Trinità sono nel secondo modo. Infatti, posta la Trinità, queste argomentazioni sono congruenti; tuttavia, non in modo che si provi sufficientemente con esse la Trinità delle Persone» (PP 32<sup>1</sup> 2c).

Cosicché, in *t.* si procede secondo due metodi: uno induttivo, che va dagli effetti alla causa e mediante il quale si dimostrano alcune verità, cui la ragione umana può pervenire con le sue sole forze, «come, per es., che Dio esiste, che è uno e altre cose del genere» (SS 1<sup>5</sup> 3a); l'altro deduttivo, che va dalla causa agli effetti e mediante il quale si dimostrano tutte quelle altre verità, che si possono ricavare dalle verità rivelate, «cui non perviene la ragione naturale, come, per es., che Dio è uno e trino» (PP 13<sup>1</sup> 1c). Per questo secondo metodo, la *t.* è la scienza più certa, «perché le altre scienze derivano la [loro] certezza dal lume naturale della ragione umana, la quale è soggetta a errore. Essa, invece, deriva la certezza dal lume della scienza divina, che non può ingannarsi» (PP 1<sup>5</sup>).

Rispetto alle altre scienze, inoltre, la *t.* ha una peculiarità tutta sua, che non è dato riscontrare nelle altre scienze. Infatti, quanto alle scienze filosofiche, per es., «alcune sono speculative e altre pratiche» (PP 1<sup>4</sup>), perché o studiano le cose in se stesse, come le prime, oppure gli atti umani, come le seconde;



al contrario, la *t.* «comprende sotto di sé sia le scienze speculative sia le scienze pratiche, nel modo in cui anche Dio conosce con la stessa scienza sia se stesso sia le cose che fa» (*ib.*). In ogni modo, la *t.* «è più speculativa che pratica, perché tratta principalmente più delle cose divine che degli atti umani, dei quali tratta in quanto l'uomo, per mezzo di essi, è ordinato alla perfetta conoscenza di Dio, in cui consiste la beatitudine eterna» (*ib.*). In effetti, la sacra dottrina in generale e la *t.* in particolare riguardano «principalmente Dio, del quale gli uomini sono piuttosto l'opera» (PP 1<sup>4</sup> 1b).

Alberto Nutricati

## Relazione

### 1) La ragione formale della relazione

Per comprendere la relazione, bisogna sapere quale sia la ragione formale che la differenzia dalle «forme assolute, come le sostanze e le qualità» (PS 35<sup>4</sup>) e gli «altri generi, distinti dalla relazione» (PP 28<sup>2</sup>).

Quando, infatti, qualcosa è predicato in assoluto, ad esempio, «nel modo della sostanza» (PP 28<sup>2</sup>1c), esso è designato «come esistente in ciò di cui si predica» (PP 28<sup>2</sup>1c). Così pure, sempre tra le forme assolute, «gli altri generi, come la quantità e la qualità, designano, secondo la loro ragione formale, qualcosa che inerisce in qualcos'altro» (PP 28<sup>1</sup>). Invece «la ragione formale propria della relazione non si desume secondo il rapporto al soggetto in cui si trova, ma secondo un rapporto a qualcosa di esterno» (PP 28<sup>2</sup>). Questa è la differenza esistente fra la relazione (o i nomi relativi) e le forme assolute. Infatti, quando un nome comporta una relazione, esso «non segue la [stessa] regola di quei nomi, che si predicano in assoluto» (PT 16<sup>1</sup> 4c). Si tratta di cose diverse.

La relazione, tuttavia, non elimina le cose assolute, anzi le presuppone, perché «in ciò che si dice in modo relativo» (PP 28<sup>2</sup> 2c) non c'è «solo un rapporto ad altro, ma anche qualcosa di assoluto» (PP 28<sup>2</sup> 2c). Per es., in una relazione di somiglianza non c'è soltanto il rapporto di una cosa a un'altra cosa; ci sono anche «le stesse cose simili» (SU 44<sup>1</sup> 3c), cioè «i soggetti della somiglianza» (SU 44<sup>1</sup> 3c) e, oltre ai soggetti, c'è anche una qualità (colore, sapore ecc.) come «causa della somiglianza» (SU 55<sup>2</sup>). Perciò, le «forme assolute, come le sostanze e le qualità» (PS 35<sup>4</sup>) ecc., sono cose presupposte dalla relazione. Infatti, va prima di tutto tenuto presente che, «nell'essere, [...] il soggetto viene prima dell'accidente» (PP 45<sup>3</sup> 2c) e che, in generale, «l'assoluto è prima del relativo» (PS 16<sup>4</sup> 2a).

Eppure, sebbene la relazione non elimini le cose assolute, la sua specifica natura non consiste in nessuna delle cose assolute da essa presupporre. Infatti, la relazione differisce dalla sostanza, perché «non si predica nel modo della sostanza» (PP 28<sup>2</sup>1c), cioè «come esistente in ciò di cui si predica, ma come rapportata ad altro» (PP 28<sup>2</sup>1c). E benché «nelle cose create, le relazioni ineriscono accidentalmente» (PP 39<sup>1</sup>), la relazione differisce anche dagli altri accidenti, perché questi ultimi, come ad esempio «la quantità e la qualità» (PP 28<sup>1</sup>), «designano» (PP 28<sup>1</sup>), sia «secondo il proprio essere» (PP 28<sup>2</sup>1c) sia anche «secondo la loro ragione formale, qualcosa che inerisce in qualcos'altro» (PP 28<sup>1</sup>). Cosicché, in questi accidenti anche «la ragione formale propria del genere si desume in rapporto al proprio soggetto. Infatti, la quantità è detta misura della sostanza, mentre la qualità è detta disposizione della sostanza» (PP 28<sup>2</sup>). Ciò significa che, rispetto alla relazione, «le altre categorie comportano un rapporto a ciò di cui si predicano, sia secondo il proprio essere, sia secondo la ragione formale del proprio genere» (PP 28<sup>2</sup> 1c). Invece, anche se l'essere della relazione «dipende dal soggetto» (PT 2<sup>7</sup> 2c) cui essa inerisce o dalla causa generatrice (SU 55<sup>2</sup>), si tratta tuttavia di un essere la cui natura o proprietà formale non è determinata né dall'inerenza «al soggetto in cui si trova» (PP 28<sup>2</sup>) né dalla causa che l'ha generata.

Questo, proprio perché emerge «un rapporto a qualcosa di esterno» (PP 28<sup>2</sup>), cioè proprio per il fatto che la relazione si predica anch'essa di una cosa in cui inerisce, ma quasi designando «un rapporto che in certo qual modo mette in relazione la stessa cosa, in quanto parte da essa per tendere verso qualcosa d'altro» (PP 28<sup>2</sup>). Ciò «è evidente nel destro e nel sinistro, nell'uguale e nel disuguale» (PS 7<sup>2</sup> 1c); ma si potrebbero aggiungere anche «il doppio e il mezzo [...], chi fa e chi è fatto, il padre e il figlio, il signore e il servo, e cose del genere» (PP 28<sup>4</sup>). Sono tutte cose, queste, «che si dicono in rapporto a qualcosa» (PP 28<sup>1</sup>).

I nomi relativi, dunque, «si predicano di un soggetto» (PP 30<sup>1</sup> 3c), ma essendo «nomi che significano una relazione» (PP 29<sup>4</sup>), la loro natura consiste propriamente nel «rapporto designato tramite» essi (PP 28<sup>1</sup>), tanto da poter dire che «l'essere del relativo è di essere in rapporto ad altro» (PP 40<sup>2</sup> 4c).

Tuttavia tale rapporto non è sempre designato in modo principale e da ciò consegue la distinzione tra nomi relativi *secondo l'essere* (*secundum esse*) e quelli relativi *secondo la denominazione* (*secundum dici*).

## 2) Relativi secondo l'essere e relativi secondo la denominazione

Per comprendere la distinzione tra relativi secondo *l'essere* e relativi *secondo la denominazione*, bisogna ricordare ancora una volta che, sebbene i



relativi siano «nomi che significano una relazione» (PP 29<sup>4</sup>), tuttavia «in ciò che si dice in modo relativo» (PP 28<sup>2</sup>c), non c'è «solo un rapporto ad altro, ma anche qualcosa di assoluto» (PP 28<sup>2</sup>c). Perciò, possono esserci nomi relativi, che significano principalmente il rapporto stesso e altri che significano in modo principale la cosa assoluta cui può conseguire una relazione.

Per es., nel nome signore (*dominus*) è significato in modo principale «lo stesso rapporto» (PP 13<sup>7</sup> 1c) di dominio, ma *signore* oltre al rapporto presuppone «indirettamente» (PP 13<sup>7</sup> 1c) qualcosa di assoluto, perché «il dominio presuppone la potestà» (PP 13<sup>7</sup> 1c), che non è un rapporto. Infatti, come già detto, ci sono «forme assolute, come le sostanze e le qualità» (PS 35<sup>4</sup>) e la potestà è, appunto, «nella seconda specie della qualità» (PT 63<sup>2</sup> 1a), perciò è qualcosa di assoluto. Se poi si considera la realtà di Dio, allora si deve tener conto che «la potestà divina [...] è la sostanza divina» stessa (PP 13<sup>7</sup> 1c). In tal modo, si dirà che signore è un relativo che principalmente e direttamente designa il rapporto e solo indirettamente qualcosa di assoluto, cioè la potestà.

Al contrario, nomi come movente e mosso, «sono stati imposti per significare le cose» stesse (PP 13<sup>7</sup> 1c). Infatti, chi muove compie un'azione e «le relazioni conseguono alle azioni» (PP 34<sup>3</sup> 2c). Nel nome di *movente*, però, è designata direttamente un'azione e non la relazione che ne consegue. E ciò vale anche quando si parla di Dio, perché nomi come «*Salvatore, Creatore* e simili significano l'azione di Dio» (PP 13<sup>7</sup> 1c), che poi coincide con la stessa «essenza divina» (PP 13<sup>7</sup> 1c) ed entrambe sono qualcosa di assoluto. Tuttavia, *Salvatore e Creatore*, comportano anche «un rapporto come conseguenza» (PP 13<sup>7</sup> 1c). Perciò, questo secondo tipo di nomi relativi, designa in modo principale ciò che è assoluto, cioè cose appartenenti alle «altre categorie» (PP 28<sup>2</sup>1c), agli «altri generi, distinti dalla relazione» (PP 28<sup>2</sup>). Cosicché, in questo secondo gruppo di nomi relativi, il rapporto è comportato solo «come conseguenza» (PP 13<sup>7</sup> 1c).

Il rapporto in se stesso, dunque, può essere significato «o in modo principale o in modo conseguente» (PP 13<sup>7</sup> 1c). Quando è comportato in modo principale, quei nomi significano anche le cose assolute, però, soltanto in modo indiretto. Quando invece la relazione è significata solo come una conseguenza, ciò che è significato in modo principale e diretto è altra cosa dalla relazione: per esempio, la sostanza, la qualità, l'azione ecc.

In sintesi, dunque, riguardo a questa distinzione, «bisogna dire che alcuni relativi sono stati imposti per significare i rapporti relativi, come, per es., *signore, servo, padre e figlio*. Essi si dicono relativi *secondo l'essere*. Invece, altri sono stati imposti per significare le cose che conseguono ad alcuni

rapporti, come *movente e mosso, capo e capeggiato* e altri simili, che sono detti relativi *secondo la denominazione*» (PP 13<sup>7</sup> 1c). E nel dire «cose che conseguono ad alcuni rapporti» (PP 13<sup>7</sup> 1c), s'intende dire che si tratta di cose che significano qualcosa di assoluto, ma che, nella loro denominazione, comportano anche «un rapporto come conseguenza» (PP 13<sup>7</sup> 1c).

Perciò, per parlare della relazione in senso formale, è importante distinguere, nel discorso, quando si intende parlare delle cose assolute e quando invece si sta parlando di qualcosa che «è per sua natura relativo» (PS 16<sup>4</sup> 2c), cioè di ciò il cui essere «è di essere in rapporto ad altro» (PP 40<sup>2</sup> 4c).

### 3) Estremi e relazione

La relazione è essenzialmente un certo ordine di una cosa ad un'altra, perciò richiede «due estremi» (PP 13<sup>7</sup>), che siano nello stesso tempo distinti in rapporto fra loro. Si può anzi dire che «la relazione presuppone la distinzione, giacché si pone nella sua definizione; infatti, l'essere del relativo consiste nell'essere in rapporto ad altro» (PP 40<sup>2</sup> 4a). Nessuna cosa, infatti, è in rapporto a se stessa, come non è neppure simile né «uguale a se stessa» (PP 42<sup>1</sup> 4c).

Così ci sarà un soggetto della relazione, che sarà «uno dei due estremi» (SU 55<sup>2</sup>); invece, dalla parte opposta, «con l'espressione altro s'intende il termine correlato» (PP 40<sup>2</sup> 4c). Il termine, poi, a sua volta, sarà anche soggetto di una relazione che si rapporta al primo estremo. Ecco, per es., perché nella relazione di somiglianza si dice che «i soggetti della somiglianza sono in numero di due» (SU 44<sup>1</sup> 3c). La somiglianza, infatti, è una relazione e in essa si troveranno una causa o il fondamento della somiglianza, per es., una stessa «qualità» (SU 44<sup>1</sup> 3c); ma prima ancora ci saranno «le stesse cose simili» (*ib.*), cioè gli estremi che saranno reciprocamente soggetti e termini della relazione. E si dirà che la qualità è «simile nei due estremi» (*ib.*). «E lo stesso dicasi dell'uguaglianza» (SU 44<sup>1</sup> 3c) che avrà due soggetti. Infatti, «poiché nessuna cosa si dice uguale a se stessa» (PP 42<sup>1</sup> 4c), si presuppone una distinzione delle cose uguali, ma anche qualcosa che le accomuna, come quando i due estremi «sono di una sola grandezza» (PP 42<sup>1</sup> 4c) e non di grandezze diverse, come lo sono il bianco e il dolce. Così, «sia l'uguaglianza sia la somiglianza sono in ogni modo numericamente distinte in entrambi i soggetti che sono simili e uguali» (SU 44<sup>1</sup> 3c). Questo perché gli estremi che sono soggetti di relazione sono in numero di due, ma sono anche reciprocamente ordinabili e ordinati, perché «dalla parte della causa» (SU 44<sup>1</sup> 3c), cioè la qualità o la grandezza o altro, la relazione ha «l'unità in entrambi gli estremi» (SU 44<sup>1</sup> 3c), perché in entrambi la qualità è una di specie.



In base agli estremi, dunque, emergono tre cose: il soggetto della relazione, il termine correlato e un fondamento, detto anche causa della relazione.

Tuttavia, bisogna sapere anche che non sempre gli estremi sono enti reali, né sempre realmente distinti, né sempre realmente ordinabili tra loro. Per questo, tra le cose che si dicono in modo relativo si riscontra un aspetto singolare, cioè «solo nelle cose che si dicono in rapporto ad altro se ne riscontrano alcune che sono solo secondo la ragione e non secondo la realtà, il che non accade negli altri generi» (PP 28<sup>1</sup>). Ci sono, dunque, relazioni reali e relazioni di ragione.

#### 4) Relazioni reali e relazioni di ragione

«Alcuni dissero che la relazione non è qualcosa della natura, ma solo della ragione. Ciò è chiaramente falso, per il fatto che le stesse cose naturali hanno un ordine e un rapporto reciproco» (PP 13<sup>7</sup>). Tuttavia, il «rapporto ad altro» (PP 28<sup>1</sup>), che è «la propria ragione formale» (PP 28<sup>1</sup>) di ogni relazione, «talora è nella natura delle cose» (PP 28<sup>1</sup>) e quindi è una relazione reale; talaltra, invece, è un rapporto che «esiste solo nell'apprensione della ragione» (PP 28<sup>1</sup>) ed è, quindi, una relazione di ragione.

Ora, «richiedendo la relazione due estremi, può costituirsi secondo tre modi, perché sia un ente reale e di ragione» (PP 13<sup>7</sup>). Perciò, un primo modo si ha quando si danno delle relazioni «che, quanto ai due estremi, sono qualcosa di reale» (PP 13<sup>7</sup>); un secondo modo si ha quando la relazione «è un ente di ragione da entrambe le parti» (PP 13<sup>7</sup>); un terzo modo, infine, si ha quando «la relazione è qualcosa di reale in un estremo ed è solo un ente di ragione nell'altro» (PP 13<sup>7</sup>).

#### 5) Primo modo: relazioni che sono reali da entrambi gli estremi

Perché una relazione sia reale si richiedono tre cose. In primo luogo, «ogni relazione reale esige due estremi reali» (PP 281 2a). Ciò significa che, non solo il soggetto, ma anche il termine della relazione deve essere reale. In secondo luogo, gli estremi devono essere anche realmente distinti, perché, «nelle cose create, le relazioni ineriscono accidentalmente» (PP 39<sup>1</sup>), cioè hanno «un essere accidentale nel soggetto» (PP 28<sup>2</sup>); ora, «la relazione, quando è accidentale, presuppone la distinzione dei soggetti» (PP 40<sup>2</sup> 4c). Quindi i due estremi che fanno da soggetto devono essere reali ma anche realmente distinti.

Per es., tra le cose create, una relazione d'identità è reale, quando le «cose sono identiche, non nel numero» (PP 28<sup>1</sup> 2c) - perché, in tal caso, sarebbero

un'unica cosa - «ma nella natura del genere o della specie» (*ib.*), come due uomini sono identici quanto alla specie oppure come un uomo e un cavallo sono identici quanto al genere. Tuttavia, si potrebbe prendere in considerazione l'esistenza di relazioni reali in sé sussistenti, cioè non inerenti accidentalmente in un soggetto. In tal caso, però, «se la relazione è sussistente» (PP 40<sup>2</sup> 4c) ed è reale, come nel caso della Trinità, è vero che essa non presuppone la distinzione, ma comunque «la porta con sé» (PP 40<sup>2</sup> 4c). Ciò, tuttavia, non si verifica nelle cose create. *In terzo luogo*, i due estremi devono essere realmente ordinabili tra loro, perché le relazioni sono reali «quanto ai due estremi» (PP 13<sup>7</sup>), quando «intercorre un rapporto fra due entità secondo qualcosa che conviene realmente a entrambe» (PP 13<sup>7</sup>). Come quando, ad esempio, «la quantità esiste nell'uno e nell'altro estremo» (PP 13<sup>7</sup>), e quindi tutte le relazioni che vi conseguono, come «il grande e il piccolo, il doppio e la metà» (PP 13<sup>7</sup>) sono reali. Oppure come quando si è detto di due cose «identiche [...] nella natura» (PP 28<sup>1</sup> 2c), perché appartengono al medesimo ordine. Questo appare evidente quando, poiché «qualcosa procede dal principio della sua stessa natura, è necessario che entrambi, cioè ciò che procede e ciò da cui procede, appartengano allo stesso ordine e, quindi, occorre che abbiano un rapporto reale reciproco» (PP 28<sup>1</sup>). Così, per esempio, «una cosa corporea si rapporta realmente a ciò che procede in modo corporeo» (PP 28<sup>1</sup> 4c), perché appartengono al medesimo ordine. Sono anche reali quelle relazioni «che conseguono all'azione e alla passione, come il movente e il mobile, il padre e il figlio e simili» (PP 13<sup>7</sup>), perché il moto locale o generativo c'è realmente in entrambi, anche se i rapporti sono distinti nei due estremi.

#### 6) Secondo modo: relazioni che sono di ragione da entrambi gli estremi

A volte i due estremi non sono reali, oppure è reale soltanto uno dei due, oppure non sono realmente distinti. In questi casi, la relazione «è un ente di ragione da entrambe le parti, quando, cioè, l'ordine o il rapporto non può intercorrere tra due cose se non secondo l'apprensione della ragione soltanto» (PP 13<sup>7</sup>). Ciò avviene nel caso di relazioni d'assoluta identità o relazioni cosiddette intermedie o, più generalmente, in tutte le relazioni tra l'ente e il non ente.

Infatti, «tutte le relazioni che intercorrono fra l'ente e il non ente» (PP 13<sup>7</sup>) sono di ragione da entrambe le parti, perché le «produce la ragione, in quanto apprende il non ente come se fosse un certo estremo» (PP 13<sup>7</sup>) e anche perché «il non ente e le privazioni non ricevono una verità da se stessi, ma solo dall'apprensione dell'intelletto» (PP 16<sup>5</sup> 3c). In effetti, quel che «non è realmente un ente è assunto come ente nella ragione» (PS 8<sup>1</sup> 3c). Tali cose ricevono, così, l'essere e la verità dalla ragione e «sono dette *enti di ragione*» (PS 8<sup>1</sup> 3c).



Relazioni tra ente e non ente avvengono, talvolta, nei rapporti temporali, i quali si fondano sulla quantità, perché il tempo è una «quantità [...] continua estrinseca» (PP 42<sup>1</sup> 1a). In effetti, «il prima e il dopo appartengono al tempo» (PP 85<sup>4</sup> 1c), ma le relazioni temporali tra questi due estremi sono relazioni tra ente e non ente. Per es., quando si dice che «le cose passate sono anteriori alle presenti e le presenti sono anteriori alle future» (PS 14<sup>5</sup> 2a), bisogna ricordare che le «cose future [...] non sono [ancora] degli enti in atto» (PP 42<sup>1</sup> 1a), come non lo sono più neanche quelle del passato. Poiché, infatti, a volte «ciò che viene prima nella conoscenza viene dopo nell'essere» (PS 14<sup>5</sup>), la ragione assume come ente ciò che ancora non lo è e sebbene «le cose future, in quanto pensate, sono degli enti» (PS 8<sup>1</sup> 3c), pur tuttavia sono degli enti in quanto appresi dalla ragione e non enti reali. Ecco perché le relazioni temporali, intercorrenti fra il prima e il dopo, sono relazioni di ragione.

Ancora. Relazioni di ragione da entrambe le parti sono pure le relazioni di assoluta identità. Quando, infatti, «diciamo: *Una cosa è identica a se stessa*» (PP 13<sup>7</sup>), i due estremi non sono enti reali e realmente distinti, ma è la ragione che «apprende due volte un'unica cosa» (PP 13<sup>7</sup>) e «la costituisce come se fossero due» (PP 13<sup>7</sup>). Per questo, «è evidente che una cosa non si rapporta a se stessa con una relazione reale» (PP 42<sup>1</sup> 4c). Tuttavia, la relazione non è falsa, perché la ragione «in questo modo [...] apprende il rapporto di una cosa con se stessa» (PP 13<sup>7</sup>), cioè apprende «una relazione che l'identica cosa ha con l'identica cosa» (PP 28<sup>1</sup> 2a), «in base a due modi diversi di considerare quella stessa cosa» (*ib.*). È, dunque, un vero ordine «di una cosa con se stessa» (*ib.*), ma «istituito dalla ragione» (*ib.*).

E lo stesso dicasi per le relazioni intermedie, cioè quando la ragione apprende, per così dire, la relazione di una relazione. Infatti, quando si dice, per es., che la relazione della «paternità si oppone alla filiazione» (PP 4<sup>2</sup> 1 4c), sia ben chiaro che «l'opposizione non è una relazione intermedia fra paternità e filiazione» (PP 42<sup>1</sup> 4c). «Infatti, poiché le relazioni, per il fatto stesso che esistono, dicono rapporto ad altro, non si rapportano tramite altre relazioni, ma tramite se stesse» (PP 45<sup>3</sup> 2c).

Così, dunque, come «nessuna cosa si dice uguale a se stessa» (PP 42<sup>1</sup> 4c) per mezzo di una relazione reale, ugualmente «neppure una relazione si rapporta a un'altra per mezzo ancora di un'altra relazione» (PP 42<sup>1</sup> 4c).

Una trattazione separata meritano «il genere e la specie e qualsiasi universale» (PP 30<sup>4</sup> 3c). Infatti, sono relazioni di ragione da entrambe le parti anche «tutte le relazioni, che conseguono all'atto della ragione, come il genere e la specie e simili» (PP 13<sup>7</sup>). Gli universali, infatti, «si predicano di più cose, che sono differenti secondo l'essere» (PP 30<sup>4</sup> 3c) dei singoli, ma

hanno una natura comune. Per questo, i nomi dei generi e delle specie, «come quello di uomo o di animale, sono imposti per significare le stesse nature comuni» (PP 30<sup>4</sup>), dove per comune s'intende «una comunione di ragione» (PP 30<sup>4</sup>), ottenuta perché la ragione «mette in rapporto una cosa con un'altra» (PP 28<sup>1</sup>).

Infatti, è la ragione che «mette in rapporto l'uomo con l'animale, come la specie al genere» (PP 28<sup>1</sup>), perché la ragione «può conoscere un'unica e identica cosa in modi diversi» (PP 76<sup>3</sup> 4c). Perciò, poiché «l'anima intellettiva contiene potenzialmente ciò che ha l'anima sensitiva e anche qualcosa in più, la ragione può considerare separatamente ciò che appartiene alla potenza sensitiva» (PP 76<sup>3</sup> 4c). Dopodiché, la ragione scopre che quanto appartiene alla potenza sensitiva «è comune all'uomo e agli altri animali» (PP 76<sup>3</sup> 4c) e, con questo qualcosa di comune, la ragione «formula la nozione di genere» (PP 76<sup>3</sup> 4c). Poi, la ragione continua a mettere «in rapporto una cosa con un'altra» (PP 28<sup>1</sup>) e tutto ciò che, nell'anima intellettiva, ha scoperto essere comune all'uomo e all'animale, cioè la potenza sensitiva, lo considera alla guisa di un ente «quasi fosse qualcosa d'imperfetto e di materiale» (PP 76<sup>3</sup> 4c) e, dall'altro estremo, mette in rapporto ad esso, «ciò in cui l'anima intellettiva è superiore alla sensitiva» e a questo punto «lo assume come qualcosa di formale e di perfetto e con esso formula la differenza [specificata] dell'uomo» (PP 76<sup>3</sup> 4c), cioè la nozione di specie.

Ora, «il genere e la specie e qualsiasi universale» (PP 30<sup>4</sup> 3c) sono qualcosa di inteso o astratto, «in quanto l'intenzione dell'universalità consegue al modo di conoscere, che avviene per astrazione» (PP 85<sup>3</sup> 4c). E «quando si dice universale astratto, s'intendono dire due cose: la stessa natura della cosa e l'astrazione o l'universalità» (PP 85<sup>2</sup> 2c), ma quando si considera l'universale «in quanto soggiace all'intenzione di universalità» esso è qualcosa che «è solo nella mente» (PS 29<sup>6</sup> 3c).

Ciò vuol dire che la natura alla quale accade di essere «intesa o astratta» (PP 85<sup>2</sup> 2c), cioè le accade «l'intenzione dell'universalità» (PP 85<sup>2</sup> 2c), esiste comunque realmente «nelle cose singolari» (PP 85<sup>2</sup> 2c). Perciò l'universale, in questo caso, è «in rapporto alla natura, cui tale intenzione» di universalità «è attribuita» (PS 29<sup>6</sup>). Invece che quella natura sia intesa o astratta, cioè che le accada l'intenzione dell'universalità, questo non ha alcun rapporto ai singoli che sussistono realmente secondo quella natura, ma è qualcosa che è solo nell'intelletto, come quando «l'umanità che è intesa non esiste se non in questo o in quell'uomo; ma il fatto che l'umanità sia appresa senza le condizioni individuali, cosa che equivale ad astrarla e a cui consegue l'intenzione dell'universalità, accade all'umanità secondo che è conosciuta dall'intelletto» (PP 85<sup>2</sup> 2c).



Per questo si può dire che i nomi dei generi e i nomi delle specie, per es. il nome «di *uomo o di animale*, sono imposti per significare le stesse nature comuni» (PP 30<sup>4</sup>). Invece i nomi genere e specie significano «le intenzioni delle nature comuni» (PP 30<sup>4</sup>). E siccome le intenzioni universali, in quanto tali, sono «solo nella mente» (PS 29<sup>6</sup> 3a), le relazioni tra il genere e la specie, intese come relazioni tra universali in quanto universali, cioè in quanto soggiacciono «all'intenzione di universalità» (PS 29<sup>6</sup> 3c), sono relazioni di ragione da entrambe le parti, perché nessuno dei due estremi è un ente reale.

#### 7) Terzo modo: relazioni che in un estremo sono reali e nell'altro sono enti di ragione

Altre volte, infine, «la relazione è qualcosa di reale in un estremo ed è solo un ente di ragione nell'altro. Ciò accade ogni volta che i due estremi non appartengono a un solo ordine» (PP 13<sup>7</sup>) e sono, quindi, due entità reali e distinte, ma non reciprocamente ordinabili tra loro «secondo qualcosa che conviene realmente a entrambe» (PP 13<sup>7</sup>). E ciò perché tra loro intercorre un ordine secondo qualcosa che conviene realmente soltanto a uno dei due estremi, mentre all'altro conviene solo in quanto l'intelletto apprende il secondo estremo come uno dei due «termini della relazione» (PP 13<sup>7</sup>) reale che c'è nel primo estremo. Perciò, nel secondo estremo la relazione è solo di ragione, perché essa è «intesa [dalla ragione] insieme alla relazione» (PT 35<sup>5</sup>) reale che esiste nel primo estremo.

«Per es., il senso e la scienza si riferiscono al sensibile e al conoscibile, i quali, però, in quanto sono determinati oggetti esistenti nella natura delle cose, sono di là dall'ordine dell'essere sensibile e intelligibile» (PP 13<sup>7</sup>).

Così pure, la facoltà visiva cambia realmente in rapporto alla cosa vista, ma la cosa vista continua ad esistere secondo un'esistenza reale e, quindi, secondo un ordine diverso da quello che c'è nel senso della vista. Infatti, «la vista vede il colore della mela senza il suo odore. Dunque, se si chiede dove esiste il colore che si vede senza l'odore, è evidente che il colore che è visto non è che nella mela. Ma il fatto che la mela sia percepita senza l'odore, ciò accade ad essa dal lato della vista, in quanto nella vista c'è la somiglianza del colore, ma non dell'odore» (PP 852 2c). Così la vista si è realmente modificata rispetto alla mela, ma secondo un ordine che è proprio della facoltà visiva, secondo il quale la vista percepisce i colori e non gli odori. Dall'altra parte, ciò non ha affatto modificato la mela nella sua esistenza reale, perché l'ordine della realtà non dipende dall'ordine della sensibilità. Per questo si dice che gli «oggetti esistenti nella natura delle cose, sono di là dall'ordine dell'essere sensibile» (PP 13<sup>7</sup>).

Uguualmente, come si è già detto in parte, parlando degli universali, «la natura della cosa, che è conosciuta dall'intelletto, esiste certo fuori dell'anima, ma fuori dell'anima non possiede quel modo di essere, secondo cui è conosciuta dall'intelletto» (PP 76<sup>2</sup> 4c). Infatti, allo stesso modo in cui la vista conosce il colore astraendo dall'odore, così anche «l'intelletto conosce la natura universale, astraendo dai principi individualizzanti» (PP 76<sup>2</sup> 4c). Ora, la natura universale «non ha questo modo di essere fuori dall'anima» (PP 76<sup>2</sup> 4c), cioè il modo dell'universalità e dell'intellegibilità. Perché essa esiste nei singoli secondo un modo di essere che è «di là dall'ordine dell'essere [...] intellegibile» (PP 13<sup>7</sup>). Uguualmente accade nell'ordine della volontà, perché quando qualcuno vuole qualcosa, la relazione è reale nella volontà, ma non lo è nella cosa voluta.

Si dirà, dunque, che c'è «una relazione reale sia di chi conosce al conosciuto sia di chi vuole al voluto» (PP 28<sup>4</sup>1c), ma non viceversa. Infatti, qualcosa è detto scibile «in rapporto alla scienza» (PP 6<sup>2</sup> 1c), ma non perché esso si rapporti realmente alla scienza, «ma nel senso che la scienza si rapporta ad esso» (PP 6<sup>2</sup> 1c). «Nella scienza e nel senso c'è una relazione reale, in quanto sono ordinati a conoscere e a percepire le cose. Invece, le cose, considerate in se stesse, sono al di fuori di un simile ordine. Perciò in esse non c'è nessuna relazione reale alla scienza e al senso, ma c'è solo secondo la ragione, in quanto l'intelletto le apprende come termini delle relazioni della scienza e del senso» (PP 13<sup>7</sup>).

«Per questo, il Filosofo, in *Metaf.*, V, 15, dice che alcune cose non si predicano nel modo della relazione, perché si rapportano ad altre cose, ma perché altre cose si rapportano ad esse. Similmente, destro si dice della colonna, solo in quanto è a destra dell'animale. Perciò, tale relazione non esiste realmente nella colonna, ma nell'animale» (PP 13<sup>7</sup>).

Analogamente, ciò avviene anche nella relazione tra il Creatore e la creatura. Infatti, «poiché Dio è al di là di tutto l'ordine della creatura e poiché tutte le creature sono ordinate a lui e non viceversa, è evidente che le creature si rapportano realmente a Dio. In Dio, però, non c'è nessuna sua relazione reale con le creature, ma c'è solo secondo la ragione, in quanto le creature si rapportano a lui» (PP 13<sup>7</sup>). Per questo, alcuni nomi «comportanti una relazione con la creatura» (PP 13<sup>7</sup>) si predicano di Dio «partendo dal tempo e non per qualche mutamento in lui, ma per un mutamento della creatura, come la colonna viene a trovarsi alla destra dell'animale, senza che in essa ci sia nessuna mutazione, ma solo per il fatto che si è spostato l'animale» (PP 13<sup>7</sup>).

Perciò, si può anche dire che questo terzo tipo di relazione «si origina dal moto di uno solo» dei due estremi (SU 55<sup>1</sup> 3c), cioè «senza il moto o



precedente o concomitante dell'altro, com'è evidente», appunto, «nel Creatore e nella creatura, nel sensibile e nel senso, nella scienza e nello scibile» (SU 55<sup>1</sup> 3c).

## 8) Soggetto e relazione

«Il soggetto viene prima dell'accidente» (PP 45<sup>3</sup> 2c); perciò, «una vera relazione» (*ib.*) presuppone un soggetto che «viene prima di essa nell'essere» (*ib.*) ed è il «soggetto in cui [essa] si trova» (PP 28<sup>2</sup>). Se, dunque, «la relazione è considerata come accidente, come tale inerisce in un soggetto e ha un essere accidentale nel soggetto» (PP 28<sup>2</sup>) e «il suo essere dipende dal soggetto» (PT 2<sup>7</sup> 2c). In tal modo, è «sul soggetto» (SU 44<sup>1</sup> 3c) che la relazione «si fonda» (SU 44<sup>1</sup> 3c). Oppure, in altre parole, si può dire che la relazione «inerisce in un soggetto» (PP 28<sup>2</sup>) o che «è in» un soggetto (PS 7<sup>2</sup> 1c) o, ancora, «consegue in» un soggetto (PT 35<sup>3</sup> 1c).

Tuttavia, se si considera la ragione formale della relazione, allora il rapporto tra soggetto e relazione cambia, perché, come già detto, tale formalità o natura «non si desume secondo il rapporto al soggetto in cui si trova, ma secondo un rapporto a qualcosa di esterno» (PP 28<sup>2</sup>). Così, una cosa che fa da soggetto, nel caso degli altri generi di accidente, si denomina «solo in base a ciò che è in essa» (PS 7<sup>2</sup> 1c), come quando la bianchezza è in una cosa che si denomina bianca. Invece «le relazioni si predicano di un soggetto in rapporto ad altro» (PP 30<sup>1</sup> 3c), ossia a ciò che è «adiacente» (PS 7<sup>2</sup> 1c), che è «qualcosa di esterno» (PP 28<sup>2</sup>) al soggetto.

Mentre «le proprietà assolute» (PP 30<sup>1</sup> 2c), come «la bianchezza o la grandezza, non possono sopraggiungere in un soggetto, se non perché questo inizia a mutare in ordine alla bianchezza o alla grandezza» (PT 16<sup>6</sup> 2c), al contrario, «le relazioni secondo che sono relazioni» (PP 28<sup>2</sup>), aggiungono anch'esse qualcosa, ma «non qualcosa in assoluto» (PP 6<sup>2</sup> 1c), «non qualcosa d'aggiunto all'interno» (PP 28<sup>2</sup>) della cosa o soggetto, «ma solo una relazione» (PP 6<sup>2</sup> 1c); designano, cioè, «un rapporto che in certo qual modo mette in relazione la stessa cosa, in quanto parte da essa per tendere verso qualcosa d'altro» (PP 28<sup>2</sup>).

Dal momento che, queste sono cose evidenti «nel destro e nel sinistro, nell'uguale e nel disuguale e in cose simili» (PS 7<sup>2</sup> 1c), si può qui fare nuovamente l'esempio della colonna e dell'animale. Infatti, quando si dice che una colonna «è a destra dell'animale» (PP 13<sup>7</sup>), tale relazione (destra-sinistra) esiste realmente «nell'animale» (PP 13<sup>7</sup>), tuttavia essa non è «qualcosa d'aggiunto all'interno» (PP 28<sup>2</sup>) dell'animale in senso assoluto, ma soltanto in quanto designa un rapporto che tocca il soggetto (l'animale), partendo da esso «per tendere verso qualcosa d'altro» (PP 28<sup>2</sup>). Perciò, le

relazioni «non introducono una composizione nel soggetto di cui si predicano» (PP 30<sup>1</sup> 3c). Esse escludono «ogni pluralità di ciò che è detto in assoluto» (PP 30<sup>1</sup> 3c), in quanto non c'è nessuna aggiunta in assoluto. Da tutto ciò si comprende perché le relazioni «si possono predicare di un soggetto, senza che questo muti, come un uomo, senza mutare, inizia a essere a destra, perché si è spostato chi gli è a sinistra» (PT 16<sup>6</sup>2c).

Non ogni soggetto è «capace di» (PT 35<sup>5</sup> 1c) una determinata relazione. Per es., «la paternità, la maternità e la filiazione non si addicono a qualsiasi generazione, ma solo alla generazione dei viventi. E quindi, se alcune cose inanimate sono ottenute da qualche materia, non per questo in esse consegue la relazione di maternità e di filiazione, ma essa consegue solo nella generazione dei viventi, che è detta propriamente *nascita*» (PT 35<sup>3</sup> 1c). Così pure, «la natura umana non può essere in nessun modo soggetto della filiazione» (PT 35<sup>5</sup> 1c), benché si debba dire che la natura umana è per un certo aspetto soggetto della nascita. Poiché, infatti, la nascita è «l'origine, significata al passivo» (PP 40<sup>2</sup>), essa «non può non conservare quella natura, dalla quale provenne» (PP 41<sup>5</sup>) e di conseguenza la natura è «in qualche modo soggetta alla nascita» (PT 35<sup>5</sup> 1c). Ora, la nascita è «la causa della filiazione» (PT 35<sup>5</sup>), ma benché la natura umana sia soggetta in qualche modo alla nascita, né la natura né «una parte della natura» (PT 35<sup>5</sup>) sono soggetto della relazione della filiazione. Questo perché «nel nome di *figlio* è intesa solo la relazione che c'è tra un principio e chi dal principio deriva» (PP 36<sup>1</sup> 3c) e, perciò, il soggetto della filiazione è «solo la persona» (PT 35<sup>5</sup>), perché la filiazione è una relazione che «riguarda direttamente la persona» (PT 35<sup>5</sup> 1c).

Può invece accadere che la natura sia soggetto di relazione, quando la persona non lo è. Per esempio, nell'unione ipostatica, che «è una certa relazione» (PT 2<sup>7</sup>), avviene che «una cosa [...] è assunta in vista di qualcosa» (PT 4<sup>2</sup>), in quanto «la natura umana è stata assunta» (PT 2<sup>10</sup>), cioè «la natura umana è stata aggiunta alla personalità divina» (PT 2<sup>8</sup>). In questo modo, che è «singolarmente» (PT 2<sup>10</sup>) di Cristo, consegue una relazione d'unione. Ora, il soggetto di questa relazione è la natura e non la persona, perché «una tale unione non ha un essere reale se non nella natura creata» (TP 2<sup>7</sup> 2c) e non in una persona, perché «non si suppone che la persona esista nella natura umana prima dell'assunzione» (PT 4<sup>2</sup>). Infatti, la persona è piuttosto «termine dell'assunzione» (PT 4<sup>2</sup>), in quanto, come appena detto, «la natura umana è stata aggiunta alla personalità divina» (PT 2<sup>8</sup>).

Da ciò si evince anche un'altra cosa. Dal momento che l'essere delle relazioni «dipende dal soggetto» (TP 2<sup>7</sup> 2c), da esso si desume anche quando una relazione è creata o increata. Infatti, in Cristo, il soggetto della relazione d'unione delle due nature nell'unica Persona del Verbo, è la natura creata e di



conseguenza si dice che tale unione «ha un essere creato» (TP 2<sup>7</sup> 2c), nonostante il termine dell'assunzione sia la Persona divina (cfr. PT 4<sup>2</sup>), che è increata.

Dal momento che l'essere della relazione dipende dal soggetto, «la relazione cessa di esistere» (SU 55<sup>2</sup>), non solo nel caso dell'eliminazione della causa della relazione, ma anche «per la distruzione del soggetto» (SU 55<sup>2</sup>). In alcuni casi, però, la relazione cessa solo venuto meno il soggetto. Per esempio, «la paternità e la filiazione non si distruggono mai per la distruzione della causa, ma solo per la corruzione del soggetto, cioè dell'uno dei due estremi» (SU 55<sup>2</sup>), cioè o di chi aveva generato o di chi era stato generato.

### 9) Fondamento e relazione

La relazione non si fonda soltanto su qualcosa che fa da soggetto, ma anche su un'altra «cosa come sulla causa, per es. La somiglianza sulla qualità» (SU 44<sup>1</sup> 3c). Oppure può fondarsi, come si è già detto, «sulla quantità, come il doppio e il mezzo, o sull'azione e la passione, come chi fa e chi è fatto, il padre e il figlio, il signore e il servo, e cose del genere» (PP 28<sup>4</sup>). La relazione, dunque, consegue alla causa, come quando si dice che «le relazioni conseguono alle azioni» (PP 34<sup>3</sup> 2c) che sono cause di relazione. La causa della relazione può anche essere chiamata «fondamento» (SU 55<sup>1</sup> 3c).

«Ogni relazione presuppone nell'intelletto ciò su cui si fonda» (PP 40<sup>4</sup> 1a). Essa, infatti, non può fondarsi direttamente sul soggetto, come quando si dice che «la relazione del segno [...] non si può fondare immediatamente sull'essenza dell'anima» (PT 63<sup>2</sup> 3c) e, ciononostante, l'anima ne è il soggetto; come quando una relazione, che «si fonda sull'atto» (PP 40<sup>4</sup>), se è considerata «in quanto tale» (PP 40<sup>4</sup>), cioè in quanto si relaziona, «presuppone [...] l'atto» (PP 40<sup>4</sup>) sul quale essa si fonda, nulla togliendo al fatto che il soggetto, cioè «la persona che agisce è intesa prima dell'atto» (PP 40<sup>4</sup>).

Il fondamento, o causa, svolge anche un ruolo nella conoscenza delle relazioni, perché «quantunque la relazione non sia un accidente sensibile, tuttavia le sue cause possono essere sensibili» (SU 44<sup>1</sup> 2c), e le cose sensibili sono quelle «da cui riceviamo la conoscenza» (PP 41<sup>1</sup> 2c). Inoltre, è nelle cose sensibili, come quelle di diversa misura e grandezza, che è più facile riscontrare se una relazione abbia o no «un fondamento reale» (SU 55<sup>1</sup> 3c) in entrambi gli estremi (cfr. ib.). Per es., è qualcosa di reale che «la quantità esiste nell'uno e nell'altro estremo» (PP 13<sup>7</sup>); quindi, essi realmente «sono tra loro uguali, perché sono di una sola grandezza» (PP 42<sup>1</sup> 4c).

## 10. Azione-passione e relazione

Ad un primo sguardo, azione e passione sembrano essere della stessa natura del moto, perché nelle «cose sensibili» sia le azioni che le passioni «implicano del moto» (PP 41<sup>1</sup> 2c) o del movimento. Tuttavia, benché entrambe siano «simili al movimento» (PP 28<sup>3</sup> 1c), ciò non vuol dire «che l'azione coincida con la passione» (PP 28<sup>3</sup> 1c), perché i loro modi di rapportarsi al soggetto sono diversi.

Rispetto al moto, infatti, «nell'azione è incluso un rapporto come ciò da cui c'è il moto» (PP 28<sup>3</sup> 1c) e non come ciò «che riceve da altri» (PP 28<sup>3</sup> 1c) il moto. L'azione, dunque, significa una provenienza, cosa questa che è propria della «relazione del principio» (PP 36<sup>1</sup> 3c). Per questo «l'agente è detto principio» (PP 41<sup>5</sup> 1c) e per questo la relazione del principio è significata con nomi che designano «una forza che muove» (PP 36<sup>1</sup> 3c), non che è mossa.

Al contrario, «nella passione» (PP 28<sup>3</sup> 1c), una cosa è detta mobile, cioè capace di essere mossa, perché anche in essa «c'è il moto» (PP 28<sup>3</sup> 1c), ma il rapporto è opposto. Nel mobile il rapporto non è come ciò «da cui c'è il moto», ma come ciò che lo «riceve da altri» (PP 28<sup>3</sup> 1c) e, di conseguenza, «nella passione che avviene con moto è inclusa una relazione con il principio del moto» (PP 45<sup>3</sup>), «la relazione che c'è tra un principio e chi dal principio deriva» (PP 36<sup>1</sup> 3c).

Sicché, il movimento è sempre movimento, sia nel caso dell'azione che nel caso della passione. Infatti, si dice che «secondo la realtà» (PP 28<sup>3</sup> 1c), l'azione è assimilabile al moto e così pure «la passione» (ib.). Tuttavia è altrettanto vero che esse «si distinguono» (PP 28<sup>3</sup> 1c) l'una dall'altra «secondo la ragione» (PP 28<sup>3</sup> 1c), perché «l'azione e la passione si rapportano in modi diversi ... all'agente e al paziente» (PT 2<sup>8</sup>).

Da ciò consegue che, i rapporti, vicendevolmente opposti, conseguenti ad azione e passione, conservano una propria natura, sia quando è implicato del moto, come nel caso delle «cose sensibili» (PP 41<sup>1</sup> 2c), sia quando il moto è tolto. Infatti, «tolto il moto dall'azione e dalla passione, non rimane altro che la relazione» (PP 45<sup>3</sup>), perché «la natura specifica del relativo» (PP 32<sup>2</sup>) non consiste nel movimento, ma «nel fatto che si rapporta ad altro» (PP 32<sup>2</sup>).

Si può, dunque, dire che «le relazioni conseguono alle azioni» (PP 34<sup>3</sup> 2c) e che azione e passione sono alcune delle cose che fondano ogni relazione (cfr. PP 28<sup>4</sup>). Azioni e passioni diverse, però, fondano relazioni diverse per specie (es., cfr. PP 32<sup>2</sup>, PT 35<sup>5</sup>).



Perciò i nomi sono molto vari e si possono utilizzare termini correlativi come *agente e paziente* (cfr. PT 2<sup>8</sup>), ai quali si avvicinano, in qualche modo, «*chi fa e ciò che è fatto*» (PP 28<sup>4</sup>), perché qualche volta chi fa può essere usato come sinonimo di agente e così si può dire che esso «è distinto» da *ciò che è fatto* (cfr. PP 41<sup>5</sup> 1c).

Altre volte, al posto di chi fa e di *ciò che è fatto*, si trovano i correlativi *ciò che muove e ciò che è mosso*, cioè «il movente e il mobile» (PP 137). Esempi di *ciò che fa e di ciò che è fatto* (PP 28<sup>4</sup>) o anche di *ciò che muove e ciò che è mosso* (PP 13<sup>7</sup>) sono «padre e figlio» (PP 13<sup>7</sup>, PP 28<sup>4</sup>) «signore e servo» (PP 28<sup>4</sup>). Si possono aggiungere anche altri esempi, come la parola, che è un termine correlativo, perché può essere imposto «per significare la relazione con chi [lo] dice» (PP 34<sup>3</sup> 4c), cioè il *dicente*.

Anche *padre e figlio* sono correlativi secondo l'azione e la passione, dal momento che «la paternità è una relazione fondata su un'azione» (PP 40<sup>4</sup> 1a), qual «è la generazione» (*ib.*). E «nei viventi perfetti la relazione del principio della generazione è detta *paternità*» (PP 28<sup>4</sup>). Nel *figlio* invece c'è, rispetto alla generazione, il rapporto opposto a quello di principio, perché è determinato secondo la passione e, quindi, è «un rapporto come a ciò che riceve da altri» (PP 28<sup>3</sup> 1c), cioè dal principio. E, in questo caso specifico, «la relazione di ciò che procede dal principio è detta *filiazione*» (PP 28<sup>4</sup>).

Anche *signore e servo* vanno considerati tra i correlativi di questo grande gruppo di relazioni (PP 28<sup>4</sup>), perché «la relazione di servitù e di dominio si fonda sull'azione e sulla passione». (PT 20<sup>1</sup> 2c). Nello specifico, la relazione si fonda questa volta sul comando, «in quanto, cioè, si addice al servo essere mosso dal padrone mediante il comando» (PT 20<sup>1</sup> 2c). Ciò, «tuttavia, in modo diverso da come gli esseri irrazionali e inanimati sono mossi dai loro motori» (SS 50<sup>2</sup>), poiché bisogna tener conto che esiste anche un altro dominio, quello «del proprio atto mediante il libero arbitrio» (SS 50<sup>2</sup>), che gli esseri inanimati e irrazionali non hanno (cfr. *ib.*). Al contrario, i servi e ogni genere di sudditi «sono mossi dagli altri tramite il comando, in modo tale che, tuttavia, muovano se stessi mediante il libero arbitrio» (SS 50<sup>2</sup>).

Alcuni nomi, poi, significano relazioni conseguenti «alle azioni che procedono, secondo il modo d'intendere, verso gli effetti esteriori» (PP 13<sup>7</sup> 3c); altri nomi, invece, «comportano una relazione, che non consegue all'azione che passa in un effetto esteriore, ma che rimane nell'agente, come conoscere e volere» (PP 34<sup>3</sup> 2c). Infatti, «l'operazione dell'intelletto e della volontà è in chi opera» (PP 13<sup>7</sup> 3c) e si dice che secondo questo tipo di operazione, c'è un «verbo che procede in modo intellettuale» (PP 28<sup>1</sup> 4c) e c'è qualcosa «da cui esso procede» (PP 28<sup>1</sup> 4c), e che chiamiamo «parola»

(*ib.*). Anche qui ci sono, dunque, i rapporti tra loro opposti, conseguenti ad azione e passione. E «non sono solo relazioni di ragione ma reali» (PP 28<sup>1</sup> 4c), perché l'azione che le fonda è reale. Infatti, lo stesso intelletto, o ragione, «è una certa realtà e si rapporta realmente a ciò che procede in modo intelligibile, nello stesso modo in cui una cosa corporea si rapporta realmente a ciò che procede in modo corporeo» (PP 28<sup>1</sup> 4c).

### 11) Quantità, qualità e relazione

«La quantità è di due tipi. Una è quella che è detta quantità di *mole* o quantità con dimensioni [...]. Invece, *l'altra* è la quantità di potenza, che è intesa secondo la perfezione di qualche natura o di qualche forma» (PP 42<sup>1</sup> 1c).

La *quantità con dimensioni o dimensionata* o «esiste solo nelle cose corporee» (PP 42<sup>1</sup> 1c), anzi essa è «ciò che per primo inerisce alla materia» (PP 3<sup>2</sup> 1b). Ora, ci sono relazioni che si fondano «sulla quantità» (PP 28<sup>4</sup>).

Tra le relazioni di quantità dimensionata ci sono le relazioni di uguaglianza o disuguaglianza. Infatti, quando si dice che ogni relazione ha un fondamento e «presuppone nell'intelletto ciò su cui si fonda» (PP 40<sup>4</sup> 1a), si dice anche che l'uguaglianza «[presuppone] la quantità» (PP 40<sup>4</sup> 1a). Circa tali relazioni, si può dire che esse, generalmente, «quanto ai due estremi, sono qualcosa di reale» (PP 13<sup>7</sup>), perché la quantità è qualcosa che conviene realmente a entrambi.

Ci sono diverse specie di quantità dimensionata. Per es., «la grandezza e il numero sono specie della quantità» (PP 78<sup>3</sup> 2c), ma mentre la grandezza è «la quantità continua» (PP 42<sup>1</sup> 1a), il numero invece è «causato dalla divisione del continuo» (PP 50<sup>3</sup> 1c) ed «è quantità discreta» (PP 50<sup>3</sup> 1c) o divisa.

Quanto alle relazioni fondate sulla quantità continua, bisogna dire che le «specie della quantità continua» (PS 52<sup>1</sup>), come il *bicubito* e il *tricubito*, «sono intese secondo i numeri» (PS 52<sup>1</sup>), cioè secondo la quantità divisa. Perciò l'unità, che «è principio [...], misura e regola [...] nel genere dei numeri» (PS 90<sup>1</sup>), misurerà le relazioni esistenti anche tra quantità continue. Infatti, la relazione d'uguaglianza «è intesa secondo l'unità della quantità» (PP 42<sup>1</sup> 1a).

Così si dice che «una cosa di un bicubito [è uguale] a un'altra di un bicubito» (SU 64<sup>3</sup>), perché l'uguaglianza «si trova fra due quantità della stessa misura» (SU 64<sup>3</sup>). Al contrario, la disuguaglianza presuppone due quantità o grandezze di misure diverse. In tal caso si parlerà di maggiore e di minore. In pratica, «se due quantità dimensionate disuguali si pongono l'una accanto



all'altra, la maggiore è più lunga della minore» (PT 76<sup>4</sup> 3a). Manca, dunque, l'unità della quantità continua, cui si sopperisce con l'unità della quantità discreta, cioè con il numero.

Come appena detto, la quantità, quando c'è in entrambi gli estremi, fonda relazioni reali. «Ciò è evidente in tutte le relazioni, che conseguono alla quantità, come il grande e il piccolo, il doppio e la metà e altre cose del genere» (PP 13<sup>7</sup>). Questo rimane valido al tal punto che una relazione, fondata sulla quantità, può essere reale nell'altro estremo, anche quando «si origina dal moto di uno solo dei due» (SU 55<sup>1</sup> 3c). Infatti, «si origina dal moto di uno senza quello dell'altro in quel momento, non tuttavia senza un moto precedente, come l'uguaglianza si origina tra due uomini per la crescita dell'uno, senza che in quel momento l'altro cresca o diminuisca; prima, però, questi era giunto a tale grandezza, che ora possiede, tramite un moto o una mutazione. E quindi, nei due estremi tale relazione ha un fondamento reale» (SU 55<sup>1</sup> 3c).

Tuttavia, il fondamento reale è solo una delle tre condizioni perché la relazione sia reale. Infatti, si richiedono anche due estremi reali e realmente distinti, cosa che può avvenire nelle relazioni fondate sul tempo, che è una quantità anch'esso e che, come si è detto più sopra parlando delle relazioni tra ente e non ente, può dare origine a relazioni di ragione.

Ci sono, dunque, oltre alle relazioni fondate sulla quantità continua ma «intrinseca» (PP 42<sup>1</sup> 1a), cioè la *grandezza*, anche quelle fondate sulla quantità «continua estrinseca, che è detta *luogo e tempo*» (PP 42<sup>1</sup> 1a). Perciò, «un soggetto si trova ad esistere in uno o in più modi» non soltanto secondo la grandezza «del soggetto stesso» (PP 78<sup>3</sup> 2c), ma anche secondo la grandezza «della distanza locale, quanto al moto della crescita o al moto locale» (PP 78<sup>3</sup> 2c). Tuttavia, sia il moto che «il tempo ricevono la quantità e la continuità dalla grandezza, sulla quale si svolge il moto, come si dice in *Fis.*, IV, 11» (PP 7<sup>3</sup> 4a).

Sia il tempo che il luogo sono, dunque, quantità continue ma estrinseche, come si deduce dal fatto che un corpo, avente una «sua grandezza» (PP 53<sup>1</sup>), cioè una quantità intrinseca, è anche «contenuto entro un luogo» (PP 53<sup>1</sup>) da cui «è circoscritto» (PP 52<sup>2</sup>) e che occupa «tramite l'applicazione della sua grandezza» (PP 53<sup>1</sup> 1c). Ed è «tramite il contatto della sua grandezza» (PP 53<sup>1</sup>), che il corpo rende «divisibile» (PP 53<sup>1</sup>) il luogo, perché le parti della grandezza «occupano un luogo in successione» (PT 331) e le sue diverse parti sono «in parti diverse del luogo» (PT 76<sup>3</sup> 3a). Tutto ciò rende il luogo misurabile secondo l'unità e in rapporto alla grandezza. Lo stesso succede anche nel movimento, perché la successione costituisce «la stessa natura del moto locale di qualsiasi corpo» (PT 33<sup>1</sup>).

Da parte sua, «il tempo si rapporta alle cose, che si susseguono, come il luogo si rapporta a quelle stabili» (PP 8<sup>2</sup> 2a) e così come il moto locale di un corpo è «commisurato al luogo» (PP 53<sup>1</sup>), così anche «il tempo altro non è che la numerazione del prima e del dopo nel moto» (PP 53<sup>3</sup>).

In entrambi i casi c'è una misurazione e una numerazione. Per tutto ciò, è possibile considerare le relazioni di uguaglianza e disuguaglianza tra il *prima* e il dopo nel luogo e nel tempo, relazioni che si fondano appunto sulla quantità «continua estrinseca, che è detta *luogo e tempo*» (PP 42<sup>1</sup> 1a).

Ci sono anche relazioni «secondo la quantità discreta» (PP 421 1a) o divisa. Per esempio, relazioni di uguaglianza o disuguaglianza numerica. Infatti, «secondo la divisione del continuo» (PP 30<sup>3</sup>), le cose possono moltiplicarsi, perché «l'aumento della molteplicità segue la divisione della grandezza» (PP 7<sup>4</sup>), cioè della quantità continua. Perciò, c'è relazione di disuguaglianza quando si dice, per esempio, che «due persone sono più di una» (PP 42<sup>1</sup> 1a).

Infine, bisogna sapere che non tutte le relazioni di uguaglianza o disuguaglianza sono relazioni fondate sulla quantità, non solo perché la quantità è «di due tipi» (PP 42<sup>1</sup> 1c): la *quantità con dimensioni e la quantità di potenza*, come sopra detto; ma anche perché la stessa «uguaglianza è di due tipi, cioè quantitativa e proporzionale» (SU 64<sup>3</sup>). E «l'uguaglianza proporzionale è quella che si trova fra due rapporti della stessa specie, come il doppio sta al doppio» (SU 64<sup>3</sup>). E i rapporti sono delle relazioni. Ora, non tutti i rapporti della stessa specie sono in relazione proporzionale secondo la quantità, perché «la proporzione è detta in due modi. In un modo, è un certo rapporto di una quantità a un'altra. Secondo questo modo, il doppio, il triplo e l'uguale sono delle specie di proporzioni. *In un altro modo, si dice proporzione* qualsiasi rapporto di una cosa a un'altra» (PP 12<sup>1</sup> 4c).

## 12) Termine e relazione

«La natura della relazione, come anche il moto, dipende dal fine o dal termine» (PT 2<sup>7</sup> 2c). Il fine è, infatti, ciò in cui la relazione termina, come quando «il fine dell'unione» (PT 2<sup>7</sup> 2a) è ciò «in cui ha avuto termine l'unione» (*ib.*).

Perciò, «le relazioni, come pure il moto, sono specificate dal termine» (PT 2<sup>8</sup> 1a). Ciò significa che, anche se «la via e la stessa da un estremo all'altro, e viceversa, tuttavia, i rapporti sono diversi» (PP 28<sup>4</sup> 1d). Questo perché le cause di una relazione, come l'azione o la passione, «si rapportano in modi diversi sia all'agente e al paziente sia ai diversi termini» (PT 2<sup>8</sup>). Perciò non si può dire, ad esempio, che «la relazione del padre verso il figlio sia la stessa, e viceversa» (PP 28<sup>4</sup> 1d), perché la relazione di paternità è specificata dal



figlio, in quanto termine di tale relazione e ugualmente accade nel caso inverso. Per questo, si dice che «uno [di due] relativi si pone nella definizione dell'altro» (PT 35<sup>5</sup> 3a) e che «un relativo è specificato dall'altro» (*ib.*). Da ciò emerge un'altra conseguenza riguardante la ragione formale della relazione. Infatti, «quando si dice che l'essere del relativo è di essere in rapporto ad altro, con l'espressione altro s'intende il termine correlato, che, in natura, non viene prima, ma è coesistente» (PP 40<sup>2</sup> 4c).

Perciò, la relazione in quanto tale, specialmente la relazione «dell'equivalenza, non si rapporta di più verso un estremo che verso un altro» (PT 2<sup>8</sup>). Da ciò emerge il ruolo dell'azione, della passione e degli estremi, che permettono di distinguere i rapporti che intercorrono tra l'agente, il paziente e i diversi termini. Così, per esempio, è vero che l'unione «non determina nulla di tutto ciò» (PT 2<sup>8</sup>), perché essa è appunto una relazione di «equivalenza» (PT 2<sup>8</sup>). Tuttavia l'azione di chi unisce, determina distintamente «sia il termine dal quale sia quello verso il quale» (PT 2<sup>8</sup>) e ciò permette di vedere la differenza tra l'azione, cioè la causa o fondamento, e l'unione, cioè la relazione in se stessa, perché esse «non si rapportano nello stesso modo al termine, ma in modi diversi» (PT 2<sup>8</sup> 1c).

In tal modo, si potranno specificare i diversi aspetti della relazione d'unione e, soprattutto il termine o il fine dell'unione. Per es., nell'unione ipostatica si dice che la Persona divina del Verbo, «si comporta come termine dell'assunzione» (PT 4<sup>2</sup>) e dal momento che «l'assunzione [comporta] un'azione» (PT 2<sup>8</sup>), da ciò consegue la relazione d'unione che «termina nell'ipostasi divina» (PT 2<sup>7</sup> 3c), cioè nella Persona divina. Quando ciò è chiaro, è allora possibile capire i vari aspetti implicati da una relazione d'unione. Infatti, quando si considera il termine dell'unione, la quale comporta sempre una relazione tra due estremi, cioè tra chi unisce e chi è unito, si comprende che una cosa è chi unisce, altra cosa è chi è unito. In effetti, «chi unisce e chi assume non sono del tutto la stessa cosa» (PT 2<sup>8</sup> 2c). Poiché il termine dell'unione è il Figlio, ne segue che «la Persona del padre unì la natura umana al Figlio ma non a sé» (*ib.*).

### 13) Unità e diversità delle relazioni

«L'unità o la molteplicità della relazione non si considera in base ai termini, ma in base alla causa o al soggetto» (PT 35<sup>5</sup>). Infatti, le relazioni si diversificano o nella specie o nel numero.

Esse «si distinguono nella specie» (PT 35<sup>5</sup>), perché ci «sono cause diverse, differenti per la specie» (PT 35<sup>5</sup>). Per esempio, la relazione di somiglianza si fonda «sulla qualità» (SU 44<sup>1</sup> 3c). Ora, quando due cose sono simili, la qualità

è una «di specie, simile nei due estremi» (SU 44<sup>1</sup> 3c), quindi anche la somiglianza è una di specie.

Al contrario, gli estremi sono due numericamente; quindi, sono due anche i soggetti. Infatti, la relazione si fonda anche sui soggetti che si relazionano l'un l'altro. E poiché, nell'esempio di cui sopra, «i soggetti della somiglianza sono in numero di due» (SU 44<sup>1</sup> 3c), la relazione «dalla parte dei soggetti ha una diversità numerica» (SU 44<sup>1</sup> 3c). Il soggetto, infatti, si comporta qui come la materia, perché «le forme di un'unica specie si moltiplicano solo secondo la materia» (PP 41<sup>6</sup>), giacché solo nella materia c'è una quantità *dimensionata continua*, divisibile secondo il numero, come sopra è stato detto.

Ciò significa che la qualità è una di specie, ma «non è una di numero» (SU 44<sup>1</sup> 3c). Perciò, non soltanto «i soggetti della somiglianza sono in numero di due - e lo stesso dicasi dell'uguaglianza» (SU 44<sup>1</sup> 3c), ma le stesse relazioni, «sia l'uguaglianza sia la somiglianza sono in ogni modo numericamente distinte in entrambi i soggetti che sono simili e uguali» (SU 44<sup>1</sup> 3c).

Qualcosa del genere può avvenire anche nelle relazioni fondate su azione e passione. Per esempio, la relazione di paternità, causata dalla generazione, «non può distinguersi per la specie, giacché gli atti della generazione sono identici nella specie» (PT 35<sup>5</sup>). E ciò vale pure per la relazione di filiazione. Perciò, soltanto «secondo una distinzione materiale dei soggetti» (PP 41<sup>6</sup>), ci possono essere «più paternità e più filiazioni» (PP 41<sup>6</sup>) e quindi, numericamente, «più padri o più figli» (PP 41<sup>6</sup>).

E così come non ci possono essere più paternità, senza una moltiplicazione dei soggetti, perché sarebbero tutte forme della stessa specie, così anche, «molte forme della stessa specie non possono inerire tutte insieme nello stesso soggetto» (PT 35<sup>5</sup>). Perciò, «è impossibile che ci siano più paternità in chi è padre di molti figli per generazione naturale» (PT 35<sup>5</sup>). È invece diverso il caso di chi «fosse padre di uno per generazione naturale e di un altro per adozione» (PT 35<sup>5</sup>), perché le cause della paternità sarebbero diverse per specie.

Invece, uno può essere «padre di diversi figli in virtù di atti diversi di generazione» (PT 35<sup>5</sup>), perché qui è il numero che distingue le azioni identiche per specie. Infatti, «accade che uno abbia una relazione verso molti secondo cause diverse, che sono, però, della stessa specie» (PT 35<sup>5</sup>).

A volte, tuttavia, nelle relazioni fondate su azione e passione, può accadere che la causa sia non solo una di specie, ma anche una di numero e che,



quindi, ci sia distinzione numerica soltanto dalla parte dei soggetti. Infatti, come appena detto nell'esempio della somiglianza o dell'uguaglianza, siccome la causa (qualità, quantità), non è una di numero nei due soggetti, così anche le relazioni stesse che ne risultano, cioè l'uguaglianza o la somiglianza «sono in ogni modo numericamente distinte in entrambi i soggetti che sono simili e uguali» (SU 44<sup>1</sup> 3c). Cioè il primo soggetto ha una somiglianza al termine correlato e il secondo avrà a sua volta una somiglianza al primo.

Invece, nel caso di una «relazione, qual è il matrimonio» (SU 44<sup>1</sup> 3c), le cause, non sono due di numero. Contrariamente a quel che avviene nel caso della somiglianza, dove le cause e anche i soggetti sono due, nel matrimonio la causa è una di numero ed è la generazione. Perciò, la relazione del matrimonio «ha da una parte l'unità in entrambi gli estremi, cioè dalla parte della causa, poiché è ordinata a un'unica generazione» (SU 44<sup>1</sup> 3c). Tuttavia, gli estremi sono anche qui, come nella somiglianza, reali e realmente distinti, sicché la relazione «dalla parte dei soggetti ha una diversità numerica» (SU 44<sup>1</sup> 3c). «Perciò, questa relazione è una e molte. E in quanto è molte dalla parte del soggetto, è significata con i nomi di *moglie e marito*; invece, in quanto è una sola, è significata con il nome di *matrimonio*» (SU 44<sup>1</sup> 3c).

Un'altra particolare concorrenza di unità e pluralità in una relazione può essere esemplificata nei rapporti che intercorrono tra il figlio e i due genitori. In effetti, la filiazione è una sola, perché la nascita, cioè il fondamento o «la causa della filiazione» (PT 35<sup>5</sup>), è ugualmente unico anche se sono due i generanti.

Perciò, poiché il fondamento è unico, anche la relazione di filiazione è unica nel figlio. D'altra parte anche l'unità dell'azione generativa è confermata dal fatto che la congiunzione dei genitori nel matrimonio «è ordinata a un'unica generazione» (SU 44<sup>1</sup> 3c). Perciò, «dalla parte della prole c'è una sola filiazione secondo la realtà» (PT 35<sup>5</sup> 3c).

Dalla parte dei genitori, però, bisogna considerare che sia il padre che la madre sono estremi reali ed entrambi concorrono realmente in ordine «a un'unica generazione» (SU 44<sup>1</sup> 3c) e quindi la generazione è reale in entrambi. Perciò, ciascuno dei genitori si rapporta realmente alla prole, nel senso che la relazione di «principio della generazione» (PP 28<sup>4</sup>) c'è realmente sia nel padre sia nella madre. Infatti «negli uomini si riscontra, dalla parte dei genitori, una duplice relazione, una di paternità e un'altra di maternità» (PT 35<sup>5</sup> 3c).

Però, esse «sono differenti per specie, poiché il padre è principio di generazione per una ragione e la madre per un'altra» (PT 35<sup>5</sup> 3c). Ciononostante, ciò non moltiplica le relazioni, perché la relazione di paternità e quella di maternità, rispetto al figlio, si rapportano come termini. Però, l'unità o la diversità della relazione non è «considerata in base ai termini» (PT 355), perché, altrimenti, bisognerebbe che ogni uomo avesse in sé due filiazioni: una, con cui si rapporterebbe al padre e un'altra con cui si rapporterebbe alla madre» (PT 35<sup>5</sup>). Con ciò si evita di ricadere nell'impedimento già sopra riscontrato riguardo al padre che si rapporta a più figli, che cioè «molte forme della stessa specie non possono inerire tutte insieme nello stesso soggetto» (PT 35<sup>5</sup>) o, in questo caso, nel figlio.

Si dirà, allora, che i termini della filiazione sono le due relazioni reali che sono nel padre e nella madre, le quali «sono differenti per la specie» (PT 35<sup>5</sup> 3c), e che «ognuno si rapporta a suo padre e a sua madre con la medesima relazione a motivo dell'unità della causa» (PT 35<sup>5</sup>), qual è la nascita, e che infine, tale relazione è anche «duplice secondo la ragione, in quanto si rapporta a entrambe le relazioni dei genitori secondo due [distinti] rapporti dell'intelletto» (PT 35<sup>5</sup> 3c).

*Vladimiro Caroli*