

Tommaso d'Aquino  
*Commento al De trinitate di Boezio*

< Articulus quartus >

[Utrum diuina scientia sit de his  
 que sunt sine materia et motu]

Ad quartum sic proceditur: uidetur quod scientia diuina non sit de rebus a motu et materia separatis. Scientia enim diuina maxime uidetur esse de Deo. Set ad Dei cognitionem peruenire non possumus nisi per effectus uisibiles, qui sunt in materia et motu constituti: Ro. I "Inuisibilia enim ipsius" etc. Ergo scientia diuina non abstracta a materia et motu.

2. Preterea. Illud cui aliquo modo motus conuenit non est omnino a motu et materia separatum. Set motus aliquo modo Deo conuenit; unde dicitur Sap. VII de spiritu sapientie quod est mobilis et mobilior omnibus mobilibus, et Agustinus dicit, VIII Super Genesim, quod Deus [152a] mouet <se> sine tempore et loco, et Plato posuit primum mouens mouere se ipsum. Ergo scientia diuina, que de Deo determinat, non est omnino a motu separata.

3. Preterea. Scientia diuina non solum habet considerare de Deo, set etiam de angelis. Set angeli mouentur et secundum electionem, quia de bonis facti sunt mali, et secundum locum, ut patet in illis qui mittuntur. Ergo illa de quibus scientia diuina considerat non sunt omnino a motu separata.

4. Preterea. Vt uidetur Commentator dicere in principio Phisicorum, omne quod est, uel est materia pura, uel forma pura, uel compositum ex materia et forma. Set angelus non est forma pura, quia sic esset actus purus, quod solius Dei est; nec

Articolo quarto

[Se la scienza divina si occupi di ciò  
 che è privo di materia e di movimento]

Per il quarto punto si procede in questo modo: sembra che la scienza divina non si occupi delle cose separate dal movimento e dalla materia. La scienza divina, infatti, sembra vertere soprattutto su Dio. Ma non possiamo pervenire alla conoscenza di Dio se non a partire dagli effetti visibili, che sono costituiti nella materia e nel movimento: Rm. 1,20 «[dalla creazione del mondo] le sue proprietà invisibili [possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute]». Dunque la scienza divina non astrae dalla materia e dal movimento.

2. Inoltre, ciò a cui conviene in qualche modo il movimento non è del tutto separato dal movimento e dalla materia. Ma il movimento conviene in qualche modo a Dio; per questo si dice che lo spirito di sapienza è mobile (Sap. 7,22) ed è più mobile di tutto ciò che si muove (Sap. 7,24), e Agostino dice, nell'VIII libro *Sulla Genesi*<sup>15</sup>, che Dio si muove senza tempo e senza luogo, e lo stesso Platone pose che il primo motore poteva muovere se stesso<sup>16</sup>. Dunque la scienza divina, che tratta di Dio, non è del tutto separata dal movimento.

3. Inoltre, la scienza divina non deve prendere in considerazione soltanto Dio, ma anche gli angeli. Gli angeli possono muoversi tanto secondo la libertà di scelta, come prova il fatto che [alcuni] da buoni divennero malvagi, quanto secondo il luogo, come mostra il fatto che alcuni vengono inviati. Dunque le realtà considerate dalla scienza divina non sono del tutto separate dalla materia.

4. Inoltre, come sembra affermare il Commentatore all'inizio della *Fisica*<sup>17</sup>, tutto ciò che è, o è materia pura, o forma pura, o un composto di materia e forma. Ma l'angelo non è forma pura,

iterum est materia pura; ergo est compositus ex materia et forma. Et sic scientia diuina non abstracta a materia.

5. Preterea. Scientia diuina, que ponitur tertia pars speculative philosophie, est idem quod metaphisica, cuius subiectum est ens, et principaliter ens quod est substantia, ut patet in IV Metaphisice. Set ens et substantia non abstracta a materia, alias nullum ens inueniretur quod haberet materiam. Ergo scientia diuina non est a materia abstraens.

6. Preterea. Secundum Philosophum in I Posteriorum ad scientiam pertinet considerare non solum subiectum, set partes et passiones subiecti; set ens est subiectum scientie diuine, ut dictum est; ergo ad ipsam pertinet considerare de omnibus entibus. Set materia et motus sunt [152b] quedam entia. Ergo pertinent ad considerationem metaphisice, et sic scientia diuina ab eis non abstracta.

7. Preterea. Sicut dicit Commentator in I Phisicorum, scientia diuina demonstrat per tres causas, scilicet efficientem, formalem et finalem. Set causa efficiens non potest considerari sine consideratione motus, similiter nec finis, ut dicitur in III Metaphisice; unde in mathematicis propter hoc quod sunt immobilia, nulla demonstratio per huiusmodi causas datur. Ergo scientia diuina non abstracta a motu.

8. Preterea. In theologia determinatur de creatione celi et terre et actibus hominum et multa huiusmodi que in se materiam et motum continent. Ergo non uidetur theologia a materia et motu abstraere.

Set contra est quod Philosophus dicit in VI Metaphisice quod prima philosophia est circa separabilia, scilicet a materia, et immobilia. Prima autem philosophia est scientia diuina, ut ibidem dicitur. Ergo scientia diuina est abstracta a materia et motu.

2. Preterea. Nobilissima scientia est de nobilissimis entibus. Set scientia diuina est nobilissima. Cum ergo entia immaterialia et immobilia sint nobilissima, de eis erit scientia diuina.

perché in tal caso sarebbe atto puro – ciò che è compete soltanto a Dio; né d'altra parte è materia pura; dunque è un composto di materia e forma. E così la scienza divina non astrae dalla materia.

5. Inoltre, la scienza divina, che viene considerata come la terza parte della filosofia speculativa, coincide con la metafisica, il cui soggetto è l'ente, e principalmente l'ente che è sostanza, come si mostra nel IV libro della *Metafisica*<sup>418</sup>. Ma l'ente e la sostanza non astraggono dalla materia, altrimenti non sarebbe possibile rinvenire nessun ente provvisto di materia. Dunque la scienza divina non fa astrazione dalla materia.

6. Inoltre, secondo il Filosofo, nel I libro degli *Analitici secondi*<sup>419</sup>, ogni scienza deve considerare non solo il proprio soggetto, ma anche le parti e le proprietà del soggetto. Ora, l'ente è il soggetto della scienza divina, come si è detto: dunque essa è chiamata a considerare tutti gli enti. Ma la materia e il movimento sono enti. Dunque appartengono alla considerazione della metafisica, e così la scienza divina non può astrarre da essi.

7. Inoltre, come dice il Commentatore nel I libro della *Fisica*<sup>420</sup>, la scienza divina procede nelle sue dimostrazioni attraverso tre ordini di cause, e cioè quella formale, quella efficiente e quella finale. Ma la causa efficiente non può essere considerata senza considerare il movimento, e così è anche per il fine, come si dice nel III libro della *Metafisica*<sup>421</sup>, tanto è vero che nell'ambito degli enti matematici, per il fatto che sono immobili, nessuna dimostrazione è condotta in base a questi due tipi di cause. Dunque la scienza divina non astrae dal movimento.

8. Inoltre, nella teologia si tratta della creazione del cielo e della terra, degli atti degli uomini e di molte altre cose di questo tipo che includono in sé la materia e il movimento. Dunque la teologia non sembra astrarre dalla materia e dal movimento.

Ma in contrario vi è quanto afferma il Filosofo nel VI libro della *Metafisica*<sup>422</sup>, e cioè che la filosofia prima riguarda le realtà separabili (vale a dire: separabili dalla materia), e immobili. Ma la prima filosofia è la scienza divina, come si dice nello stesso luogo<sup>423</sup>. Dunque la scienza divina è astratta dalla materia e dal movimento.

2. Inoltre, la scienza più nobile deve vertere sugli enti più nobili. Ma la scienza divina è massimamente nobile. Poiché dunque gli enti immateriali e immobili sono quelli più nobili, la scienza divina verterà su di essi.

3. Preterea. Philosophus dicit in principio *Metaphisice* quod scientia diuina est de primis principiis et causis. Huiusmodi autem sunt immaterialia et immobilia. Ergo de talibus est scientia diuina.

[153a] Responsio. Dicendum, quod ad euidenciam huius questionis scire oportet que scientia diuina dici debeat. Sciendum siquidem est quod quecumque scientia considerat aliquod genus subiectum, oportet quod consideret principia illius generis, cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum, ut patet per Philosophum in principio *Phisicorum*. Set principiorum duo sunt genera. Quedam enim sunt que et sunt in se ipsis quedam nature complete, et sunt nichilominus principia aliorum, sicut corpora celestia sunt quedam principia inferiorum corporum, et corpora simplicia corporum mixtorum; et ideo ista non solum considerantur in scientiis ut principia sunt, set etiam ut sunt in se ipsis res quedam. Et propter hoc de eis non solum tractatur in scientia que considerat ipsa principiata, set etiam habent per se scientiam separatam, sicut de corporibus celestibus est quedam pars scientie naturalis preter illam in qua determinatur de corporibus inferioribus, et de elementis preter illam in qua tractatur de corporibus mixtis. Quedam autem sunt principia que non sunt nature complete in se ipsis, set solum sunt principia naturarum, sicut unitas numeri, et punctus linee, et forma et materia corporis phisici; unde huiusmodi principia non tractantur nisi in scientia in qua de principiatis agitur.

Sicut autem uniuscuiusque determinati generis sunt quedam communia principia que se extendunt ad omnia principia illius generis, ita etiam [153b] et omnia entia secundum quod in ente communicant, habent quedam principia que sunt principia omnium entium. Que quidem principia possunt dici communia dupliciter secundum Avicennam in sua *Sufficientia*: uno modo per predicationem, sicut hoc quod dico 'forma est commune ad omnes formas', quia de qualibet predicatur; alio modo per causalitatem, sicut dicimus solem unum numero esse principium ad

3. Inoltre, il Filosofo afferma all'inizio della *Metafisica*<sup>424</sup> che la scienza divina riguarda i principi primi e le cause prime. Ma questi principi e queste cause sono immateriali e immobili. Dunque la scienza divina deve occuparsi di tali cose.

Risposta. Si deve dire che, per rendere più chiara tale questione, occorre sapere quale scienza debba essere chiamata scienza divina. Si deve quindi sapere che nella misura in cui ogni scienza considera un determinato genere soggetto<sup>425</sup>, è necessario che consideri i principi di quel genere, dal momento che una scienza raggiunge la sua perfezione solo nella conoscenza dei principi, come mostra il Filosofo all'inizio della *Fisica*<sup>426</sup>. Ma vi sono due generi di principi. Alcuni infatti sono di per sé una determinata natura completa, pur essendo allo stesso tempo principi di altro, così come i corpi celesti che fungono da principi nei confronti dei corpi inferiori, e i corpi semplici che fungono da principi nei confronti dei corpi misti; e pertanto essi non vengono considerati nelle scienze soltanto in quanto sono principi, ma anche in quanto sono in se stessi cose determinate. E per questo di essi non si tratta soltanto nella scienza che considera le realtà principiata, ma anche in una scienza a parte in cui vengono considerati per se stessi: ad esempio, vi è una parte determinata della scienza naturale che verte sui corpi celesti e che è diversa da quella in cui si tratta dei corpi inferiori, e una che si occupa degli elementi e che è diversa da quella in cui si tratta dei corpi misti. Alcuni principi, invece, non sono nature complete in se stesse, ma fungono solo da principi per altre nature, così come l'unità rispetto al numero, il punto rispetto alla linea, la forma e la materia rispetto al corpo fisico; e per questo i principi di questo tipo vengono considerati unicamente nella scienza in cui si tratta delle realtà principiata.

Ora, così come di ogni genere determinato vi sono alcuni principi comuni che si estendono a tutti i principi di quel genere, anche tutti gli enti, nella misura in cui convengono nell'essere, possiedono alcuni principi che sono principi di tutti gli enti. Tali principi possono essere definiti comuni in un duplice senso, come osserva Avicenna nella sua *Fisica (Sufficientia)*<sup>427</sup>: in primo luogo per predicazione, come quando si dice «la forma è comune a tutte le forme», perché si predica di qualsivoglia di esse; e in secondo luogo per causalità, come quando diciamo che lo stesso sole, numericamente identico, è il principio di tutte le realtà

omnia generabilia. Omnium autem entium sunt principia communia non solum secundum primum modum, – quod appellat Philosophus in XI Metaphisice omnia entia habere eadem principia secundum analogiam –, set etiam secundum modum secundum, ut sint quedam res eodem numero existentes omnium rerum principia, prout scilicet principia accidentium reducuntur in principia substantie, et principia substantiarum corruptibilium reducuntur in substantias incorruptibiles; et sic quodam gradu et ordine in quedam principia omnia entia reducuntur. Et quia id quod est principium essendi omnibus oportet esse maxime ens, ut dicitur in II Metaphisice, ideo huiusmodi principia oportet esse completissima; et propter hoc oportet ea esse maxime actu, ut nichil uel minimum habeant de potentia, quia actus est prior et potior potentia, ut dicitur in IX Metaphisice; et propter hoc oportet ea esse absque materia, que est in potentia, et absque motu, qui est actus existentis in potentia. Et huiusmodi sunt res diuine, quia “si diuinum alicubi existit, in tali [154a] natura”, immateriali scilicet et immobili, maxime “existit”, ut dicitur in VI Metaphisice. Huiusmodi ergo res diuine, quia sunt principia omnium entium et sunt nichilominus in se nature complete, dupliciter tractari possunt: uno modo prout sunt principia communia omnium entium, alio modo prout sunt in se res quedam.

Quia autem huiusmodi prima principia quamuis sint in se maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea ut oculus noctue ad lucem solis, ut dicitur in II Metaphisice, per lumen naturalis rationis peruenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur. Et hoc modo philosophi in ea peruenerunt, quod patet Ro. I “Inuisibilia Dei per ea que facta sunt intellectu conspiciuntur”; unde et huiusmodi res diuine non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia, et ideo pertractantur in illa doctrina in qua ponuntur ea que sunt communia omnibus entibus, que habet subiectum ens in quantum est ens. Et hec scientia apud eos scientia diuina dicitur. Est autem alius <modus> cognoscendi huiusmodi res non secundum quod per effectus manifestantur, set secundum quod ipse se ipsas manifestant; et hunc modum ponit Apostolus I Cor. II

generabili. Di tutti gli enti, tuttavia, vi sono principi comuni non solo nel primo modo, – che è quello nominato dal Filosofo, nel XII libro della *Metafisica*<sup>428</sup>, quando dice che tutti gli enti hanno gli stessi principi secondo analogia –, ma anche nel secondo modo, in modo tale che alcune cose numericamente identiche rappresentino i principi di tutte le cose, nella misura in cui, cioè, i principi degli accidenti si riducono a quelli delle sostanze, e i principi delle sostanze corruttibili a quelli delle sostanze incorruttibili; e così secondo un certo ordine e grado tutti gli enti si riducono a determinati principi. E poiché è necessario che ciò che funge da principio dell'essere per tutto sia a sua volta ente al massimo grado, come si dice nel II libro della *Metafisica*<sup>429</sup>, è necessario che tali principi siano massimamente completi; e per questo è necessario che siano massimamente in atto, in modo da non avere nulla o il minimo possibile di potenza, perché l'atto è anteriore e superiore alla potenza, come si dice nel IX libro della *Metafisica*<sup>430</sup>. E per questo è necessario che siano privi di materia, che è in potenza, e di movimento, che rappresenta l'atto di ciò che esiste in potenza<sup>431</sup>. E tali sono le cose divine, perché «se il divino esiste da qualche parte, esiste» soprattutto «in questa natura», cioè nella natura immateriale e immobile, come si dice nel VI libro della *Metafisica*<sup>432</sup>. Le realtà divine di questo tipo, poiché sono i principi di tutti gli enti e sono nondimeno nature in sé complete, possono essere considerate in due modi: in quanto sono principi comuni di tutti gli enti e in quanto sono in sé determinate realtà.

Poiché tuttavia il nostro intelletto si rapporta a tali principi primi, che pure sono in sé massimamente noti, come l'occhio della nottola rispetto alla luce del sole, come si dice nel II libro della *Metafisica*<sup>433</sup>, non possiamo pervenire ad essi con il lume della ragione naturale se non a partire dagli effetti. E questo è appunto il modo in cui i filosofi si sono innalzati ad essi, come risulta da Rm. 1,20 «le proprietà invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute»; di conseguenza, tali realtà divine vengono considerate dai filosofi solo in quanto sono i principi di tutte le cose, e perciò vengono prese in esame in quella dottrina in cui si pone ciò che è comune a tutti gli enti, e che ha come soggetto l'ente in quanto ente. E questa scienza è chiamata da loro scienza divina. Ma vi è anche un altro modo per conoscere tali realtà, e cioè non in quanto vengono manifestate dagli effetti, ma in quanto si manifestano da sé; e a

“Que sunt Dei nemo nouit nisi Spiritus Dei. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, set Spiritum qui a Deo est, ut sciamus”, et ibidem “Nobis autem reuelauit Deus per Spiritum suum”. Et per hunc modum tractantur res diuine secundum quod in se ipsis subsistunt et non solum prout sunt rerum principia.

Sic ergo theologia siue scientia diuina est duplex: una in qua considerantur res diuine non tamquam subiectum scientie, set tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi [154b]prosequuntur, que alio nomine metaphisica dicitur; alia uero que ipsas res diuinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientie, et hec est theologia que in sacra Scriptura traditur. Vtraque autem est de his que sunt separata a materia et motu secundum esse, set diuersimode, secundum quod dupliciter potest esse aliquid a materia et motu separatum secundum esse: uno modo sic quod de ratione ipsius rei que separata dicitur sit quod nullo modo in materia et motu esse possit, sicut Deus et angeli dicuntur a materia et motu separati; alio modo sic quod non sit de ratione eius quod sit in materia et motu, set possit esse sine materia et motu quamuis quandoque inueniatur in materia et motu, et sic ens et substantia et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent sicut mathematica dependebant, que numquam nisi in materia esse possunt quamuis sine materia sensibili possint intelligi. Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo sicut de subiectis, de separatis autem primo modo sicut de principiiis subiecti; theologia uero sacre Scripture tractat de separatis primo modo sicut de subiectis, quamuis in ea tractentur aliqua que sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum diuinarum manifestatio.

1. Ad primum ergo dicendum, quod illa que non assumuntur in scientia nisi ad alterius manifestationem non pertinent per se ad scientiam, set quasi per accidens: sic enim in naturalibus que-

questo modo fa riferimento l'Apostolo in 1 Cor. 2,11-12: «Ciò che è proprio di Dio nessuno lo ha conosciuto, se non lo Spirito di Dio. E noi non abbiamo ricevuto lo spirito di questo mondo, ma lo Spirito che viene da Dio, per essere messi in condizione di conoscere»; e nello stesso luogo (1 Cor. 2,10): «a noi Dio ha rivelato [tali cose] mediante il suo Spirito». E in questo modo vengono trattate le realtà divine in quanto sussistono in se stesse e non solo in quanto sono principi delle cose.

Così dunque la teologia o scienza divina è duplice: una in cui le realtà divine vengono considerate non come il soggetto della scienza, ma come principi del soggetto, e tale è la teologia che è portata avanti dai filosofi, e che con altro nome viene chiamata metafisica; l'altra invece che considera le stesse realtà divine per sé come soggetto della scienza, e questa è la teologia che viene esposta nella Sacra Scrittura. Tanto l'una quanto l'altra, tuttavia, vertono su ciò che è separato dalla materia e dal movimento secondo l'essere, ma in modo diverso, in conformità al fatto che, secondo l'essere, qualcosa può dirsi separato dalla materia e dal movimento in due sensi: in modo che *sia proprio* della natura della realtà stessa che si dice separata *il fatto di non poter essere* mai nella materia e nel movimento, come nel caso di Dio e degli angeli; o in modo che *non sia proprio* di quella natura *il fatto di essere* nella materia e nel movimento, e che pertanto essa abbia la possibilità di essere senza materia e movimento, anche se di fatto talvolta si trova in essi<sup>434</sup>. E questo è il caso dell'ente, della sostanza, della potenza e dell'atto, che non dipendono secondo l'essere dalla materia e dal movimento come invece accade agli enti matematici (i quali – per quanto possano essere compresi senza materia sensibile – non possono essere se non nella materia). La teologia filosofica, dunque, considera ciò che è separato nel secondo modo come il proprio soggetto, e ciò che è separato nel primo modo come principi del soggetto; la teologia della Sacra Scrittura considera invece come proprio soggetto ciò che è separato nel primo modo, quantunque in essa vengano considerate alcune cose che sono nella materia e nel movimento, nella misura in cui lo richiede la manifestazione delle realtà divine.

1. Al primo argomento si deve quindi rispondere che ciò che viene assunto in una scienza unicamente al fine di rendere manifesto altro non appartiene a quella scienza di per sé, ma in modo quasi accidentale, così come, nelle questioni naturali, si assumo-

dam mathematica assumuntur; et per hunc modum nichil prohibet in scientia diuina esse quedam que sunt in materia et motu.

2. Ad secundum dicendum, quod moueri non [155a] attribuitur <Deo> proprie set quasi metaphorice, et hoc dupliciter. Vno modo secundum quod improprie operatio intellectus uel uoluntatis motus dicitur, et secundum hoc dicitur aliquis mouere se ipsum quando intelligit uel diligit se; et per hunc modum potest uerificari dictum Platonis quod dixit, quod primus motor mouet se ipsum, quia scilicet intelligit et diligit se, ut Commentator dicit in VIII Phisicorum. Alio modo secundum quod ipse effluxus causatorum a suis causis nominari potest processio siue motus quidam cause in causatum, in quantum in ipso effectu relinquitur similitudo cause, et sic causa que prius erat in se ipsa, postmodum fit in effectu per suam similitudinem; et hoc modo Deus, qui similitudinem suam omnibus creaturis impartitus est quantum ad aliquid, dicitur per omnia moueri uel ad omnia procedere. Quo modo loquendi utitur frequenter Dionisius. Et secundum hunc etiam modum uidetur intelligi quod dicitur Sap. VII, quod "omnium mobilium mobilior est sapientia" et quod "attingit a fine usque ad finem fortiter". Hoc autem non est proprie moueri; et ideo ratio non sequitur.

3. Ad tertium dicendum, quod scientia diuina que est per inspirationem diuinam accepta non est de angelis sicut de subiecto, set solum sicut de his que assumuntur ad manifestationem subiecti: sic enim in sacra Scriptura agitur de angelis sicut et de ceteris creaturis. Set in scientia diuina quam philosophi tradunt consideratur de angelis quos intelligentias uocant, eadem ratione qua et de [155b] prima causa, que Deus <est>, in quantum ipsi etiam sunt rerum principia secunda, saltem per motum orbium. Quibus quidem nullus motus phisicus accidere potest; motus autem qui est secundum electionem reducitur ad illum modum quo actus intellectus uel uoluntatis motus dicitur, quod est improprie dictum, motu pro operatione sumpto; motus etiam quo dicuntur secundum locum moueri non est secundum cir-

no alcuni principi della matematica; e in questo senso nulla proibisce che nella scienza divina vi siano alcune cose che sono nella materia e nel movimento.

2. Al secondo argomento si deve rispondere che il movimento non viene attribuito a Dio in senso proprio, ma in modo per così dire metaforico, sotto due diversi aspetti. In primo luogo, in quanto l'operazione dell'intelletto o della volontà viene chiamata – in modo improprio – movimento, e in questo senso si dice che qualcuno muove se stesso quando comprende o ama se stesso. E da questo punto di vista si può approvare il detto di Platone secondo cui il primo motore muove se stesso, cioè comprende e ama se stesso, come dice il Commentatore nell'VIII libro della *Fisica*<sup>435</sup>. In secondo luogo, in quanto il fluire degli effetti dalle loro cause può essere chiamato processione o movimento della causa in ciò che è causato, nella misura in cui nello stesso effetto rimane una similitudine della causa: e così la causa che prima era in se stessa, si trova successivamente nell'effetto attraverso una sua similitudine. E in questo senso si dice che Dio – che ha impresso, sotto un determinato aspetto, una sua similitudine in tutte le creature – si muove attraverso ogni cosa o procede in tutte le cose. E di questo modo di esprimersi si avvale frequentemente Dionigi<sup>436</sup>. E alla stessa maniera sembra doversi intendere ciò che si dice in Sap. 7,24: «la sapienza è più mobile di tutto ciò che si muove», e in Sap. 8,1: «si estende da un confine all'altro con forza». Ma con ciò non si indica un movimento in senso proprio, e perciò l'argomento non è conseguente.

3. Al terzo argomento si deve rispondere che la scienza divina che è ricevuta per ispirazione divina non considera gli angeli come il proprio soggetto, ma come qualcosa che viene assunto per la manifestazione del soggetto: è in questo modo infatti che nella Sacra Scrittura si parla degli angeli così come delle altre creature. Nella scienza divina sviluppata dai filosofi, invece, si parla degli angeli (che essi chiamano intelligenze) per lo stesso motivo per cui si tratta anche della causa prima, che è Dio, e cioè in quanto essi rappresentano i principi secondi delle cose, almeno attraverso il movimento delle sfere. Essi sono tuttavia immuni da qualsiasi movimento fisico: il movimento che consiste nella loro libertà di scelta si riduce al modo in cui l'atto dell'intelletto o della volontà viene chiamato movimento; ma si tratta di un modo di esprimersi improprio, dal momento che si usa 'movimento' per 'operazione'. E anche il moto locale che viene loro attribuito non

cumscriptionem localem, set secundum operationem quam exercent in hoc uel in illo loco, aut secundum aliquam aliam habitudinem quam habent ad locum, omnino equiuocam ab illa habitudine quam habet corpus locatum ad locum. Et ideo patet quod eis non conuenit motus secundum quod naturalia in motu esse dicuntur.

4. Ad quartum dicendum, quod actus et potentia sunt communiora quam materia et forma, et ideo in angelis etsi non inueniatur compositio forme et materie, potest tamen inueniri in eis potentia et actus. Materia enim et forma sunt partes compositi ex materia et forma, et ideo in illis tantum inuenitur compositio materie et forme, quorum una pars se habet ad aliam ut potentia ad actum. Quod autem potest esse, potest et non esse; et ideo possibile <est> unam partem inueniri cum alia et sine alia, et ideo compositio materie et forme non inuenitur secundum Commentatorem in I Celi et mundi, et in VIII Metaphisice, nisi in his que sunt per naturam corruptibilia. Nec obstat quod aliquod accidens in aliquo subiecto perpetuo conseruetur, – sicut [156a] figura in celo, cum tamen corpus celeste impossibile sit esse sine tali figura; quia figura et omnia accidentia consequuntur substantiam sicut causam, et ideo subiectum se habet ad accidentia non solum ut potentia passiuua, set etiam quodammodo ut potentia actiuua; et ideo aliqua accidentia naturaliter perpetuantur in suis subiectis. Materia autem non est hoc modo causa forme, et ideo omnis materia que subest alicui forme potest etiam non subesse, nisi fortassis a causa extrinseca contineatur; sicut uirtute diuina ponimus aliqua corpora etiam ex contrariis composita esse incorruptibilia, ut corpora resurgentium. Essentia autem angeli secundum naturam suam incorruptibilis est, et ideo non est in ea compositio forme et materie; set quia non habet esse a se ipso angelus, ideo se habet in potentia ad esse quod accipit a Deo, et sic esse a Deo acceptum comparatur ad essentiam eius simplicem ut actus ad potentiam. Et hoc est quod dicitur quod sunt compositi ex quod est et quo est, ut

deve essere inteso come se essi fossero circoscrivibili nel luogo, ma in base alle operazioni che esercitano in questo o in quel luogo o ad un'altra relazione determinata che possiedono verso il luogo – relazione che è del tutto equivoca rispetto a quella che il corpo localizzato intrattiene con il luogo stesso<sup>437</sup>. E pertanto è chiaro che ad essi non conviene il movimento nello stesso modo in cui quest'ultimo viene attribuito alle realtà naturali.

4. Al quarto argomento si deve rispondere che l'atto e la potenza sono più comuni della materia e della forma, e pertanto, anche se negli angeli non si ritrova la composizione di materia e forma, si possono rinvenire in essi potenza e atto. La materia e la forma sono infatti parti del composto di materia e forma, e dunque la loro composizione si trova soltanto in quelle cose in cui una parte sta all'altra come la potenza all'atto. Ma poiché ciò che può essere, può anche non essere, è possibile tanto che una parte si ritrovi con l'altra quanto che si ritrovi senza l'altra: e perciò – come dice il Commentatore nel I libro *Sul cielo e il mondo*<sup>438</sup> e nell'VIII libro della *Metafisica*<sup>439</sup> – la composizione di materia e forma si ritrova unicamente in ciò che è per natura corruttibile. Né costituisce un inconveniente, a questo proposito, il fatto che qualche accidente possa conservarsi perpetuamente nel suo soggetto, come ad esempio la figura nel cielo (giacché è impossibile che un corpo celeste rimanga senza tale figura): la figura e tutti gli accidenti, infatti, dipendono causalmente dal soggetto, e perciò il soggetto si rapporta ad essi non soltanto come potenza passiva, ma anche in qualche modo come potenza attiva, e per questo alcuni accidenti possono venire perpetuati naturalmente nei loro soggetti. La materia non è tuttavia in questo modo causa della forma, e perciò ogni materia che è sottoposta ad una determinata forma potrebbe anche non esserlo, a meno che – forse – non vi venga mantenuta da qualche causa estrinseca, al modo ad esempio in cui poniamo che per virtù divina risultano incorruttibili addirittura alcuni corpi composti da contrari, come quelli dei risorti. Ma l'essenza degli angeli, secondo la sua natura, è incorruttibile, e perciò in essa non si trova composizione di materia e forma; tuttavia, poiché l'angelo non riceve il suo essere da se stesso, si trova in potenza rispetto all'essere che riceve da Dio, e così tale essere ricevuto da Dio si rapporta alla sua essenza semplice come l'atto alla potenza. E questo è quel che s'intende quando si dice che essi sono composti dal 'ciò che è' [*quod est*] e dal 'ciò per cui è' [*quo est*], in modo che con quest'ultimo

ipsum esse intelligatur quo est, ipsa uero natura angeli intelligatur quod est. Tamen si ex materia et forma angeli compositi essent, non tamen ex materia sensibili, a qua oportet et mathematica abstracta esse et metaphisica separata.

5. Ad quintum dicendum, quod ens et substantia dicuntur separata a materia et motu non per hoc quod de ratione ipsorum sit esse sine materia et motu, sicut de ratione asini est sine ratione esse, set per hoc quod de ratione eorum non est esse in materia et motu quamuis quandoque sint in materia et motu, sicut animal abstractum a ratione quamuis aliquod animal sit rationale.

6. Ad sextum dicendum, quod metaphisicus considerat etiam de singularibus entibus, non secundum proprias rationes, per quas sunt tale uel tale ens, set secundum quod participant communem rationem entis; et sic etiam pertinet ad eius considerationem materia et motus.

7. Ad septimum dicendum, quod agere et pati non conuenit entibus secundum quod sunt in consideratione set secundum quod sunt in esse, mathematicus autem considerat res abstractas secundum considerationem tantum; et ideo ille res prout cadunt in consideratione mathematici, non conuenit esse principium et finis motus, et ideo mathematicus non demonstrat per causas efficientem et finalem. Res autem quas considerat diuinus sunt separate existentes in rerum natura, tales que possunt esse principium et finis motus; unde nichil prohibet quin per causas efficientem et finalem demonstret.

8. Ad octauum dicendum, quod sicut fides, que est quasi habitus principiorum theologie, habet pro obiecto ipsam ueritatem primam et tamen quedam alia ad creaturas pertinentia in articulis fidei continentur in quantum contingunt aliquo modo ueritatem primam, per eundem modum theologia est principaliter de Deo sicut de subiecto, de creaturis autem multa assumit ut effectus eius uel quomodolibet habentia habitudinem ad ipsum.

s'intenda l'essere stesso, e con il primo la stessa natura dell'angelo<sup>440</sup>. Ma anche ammettendo che gli angeli fossero composti di materia e forma, non si tratterebbe qui della materia sensibile, rispetto alla quale è necessario che le realtà matematiche risultino astratte e quelle metafisiche separate.

5. Al quinto argomento si deve rispondere che l'ente e la sostanza si dicono separati dalla materia e dal movimento non perché sia proprio della loro ragione essenziale essere senza materia e senza movimento, così come è proprio dell'asino il fatto di essere privo di ragione, ma perché non è proprio della loro ragione essenziale essere nella materia e nel movimento<sup>441</sup>, per quanto talvolta possano trovarsi in essi, al modo in cui ad esempio 'animale' astrae dalla ragione, quantunque qualche animale sia razionale.

6. Al sesto argomento si deve rispondere che il metafisico considera anche gli enti singolari, e però non secondo le loro ragioni essenziali, in virtù delle quali sono questo o quel determinato ente, ma in quanto partecipano della comune ragione di ente; e in questo senso appartengono alla sua considerazione anche la materia e il movimento.

7. Al settimo argomento si deve rispondere che azione e passione non convengono agli enti secondo la considerazione ma secondo l'essere, mentre il matematico considera le cose astratte soltanto secondo la considerazione. Perciò tali cose, nella misura in cui cadono nella considerazione del matematico, non possono essere principio e fine del movimento, e da ciò dipende il fatto che il matematico non si serve, nelle dimostrazioni, della causa efficiente e di quella finale. Ciò di cui si occupa il filosofo divino esiste invece separato nella realtà, ed è tale da poter essere principio e fine del movimento: per questo nulla proibisce che egli si serva, nelle sue dimostrazioni, della causa efficiente e di quella finale.

8. All'ottavo argomento si deve rispondere che così come la fede, che è quasi l'abito dei principi della teologia, ha come oggetto la stessa verità prima, e tuttavia include nei suoi articoli altre verità relative alle creature, in quanto si rapportano in qualche modo alla verità prima, anche la teologia verte principalmente su Dio come proprio soggetto, ma assume molte cose dalle creature in quanto queste rappresentano i suoi effetti o possiedono una relazione di qualsiasi tipo con Dio stesso.