

## Il concetto di creazione in Tommaso d'Aquino

di Vereno Brugiattelli

Abstract: Tommaso d'Aquino constructed his metaphysics resorting to the categories of platonic and neoplatonic thought and above all Aristotelian philosophy. His other sources of inspiration were the Scriptures. From here he acquired the concept of the «creation from nothingness» to which Christian thinkers had contributed. In this concept Tommaso found the key to his whole metaphysical system: he erected the pillars of his metaphysics on the basis of the idea of the divine creation of the world.

By means of his creationist metaphysics he elaborated a new theory of being and of the relationship between God and man. This allowed him to construct a metaphysical system profoundly different from those of the pagan philosophers.

Nel pensiero di Tommaso d'Aquino acquista particolare rilevanza speculativa la creazione divina dell'universo. L'importanza di questo tema è tale da caratterizzare l'intera metafisica dell'Angelico. Infatti, è attraverso le considerazioni filosofiche di un mondo creato consapevolmente e liberamente da Dio *ex nihilo* che Tommaso giunge ad una originale teoria dell'essere e del rapporto tra Dio e mondo. È sulla base del concetto di creazione che la sua metafisica si differenzia profondamente da quella dei filosofi pagani.

1. Quella di Tommaso è una metafisica creazionista; a questo risultato ha contribuito in maniera determinante il riferimento alle Sacre Scritture. Per l'Aquinate, la rivelazione divina risulta fondamentale sia per conoscere verità di ordine soprannaturale che di ordine razionale. Ecco allora che dalla Bibbia Tommaso ha appreso che Dio è il creatore dell'universo e che lo ha creato «nel tempo», cioè «in principio» (Gn 1, 1).

Ora, che il mondo abbia avuto inizio nel tempo, secondo l'Angelico, è una verità di fede (*articulus fidei*) che non può essere oggetto di dimostrazione filosofica,<sup>1</sup> è una verità rivelata non traducibile in verità di ragione. Ma con la ragione non possiamo dimostrare nemmeno il contrario, e cioè

---

<sup>1</sup> «Vi sono alcune verità che superano ogni potere dell'umana ragione, per esempio che Dio è uno e trino. Altre sono tali da poter essere raggiunte dalla ragione naturale: per esempio che Dio esiste, che Dio è uno e altrettanti»; TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, I, cap. 3. Per Tommaso la disciplina filosofica più alta è la teologia filosofica. L'angelico dà ad essa una sua autonomia rispetto alla teologia sacra (rivelata), ma, al tempo stesso, egli pone l'accento sul loro reciproco rapporto e aiuto.

l'eternità dell'universo. Avversi a questa originale posizione erano da un lato i teologi agostiniani (come Giovanni Peckham<sup>2</sup>), i quali ponevano proprio nella dimostrazione razionale della creazione come collocata nel tempo il punto di partenza per dimostrare la creazione stessa, e dall'altro lato i filosofi averroisti, convinti invece di poter dimostrare l'eternità del mondo.

Ciò che invece non è soltanto un articolo di fede, ma anche una verità di ragione, è che l'universo è stato creato da Dio dal nulla. Di questo l'Angelico è convinto già dallo *Scriptum sulle Sentenze* (1254-1256): «Rispondo che non è solo la fede a sostenere la creazione, ma lo dimostra anche la ragione».<sup>3</sup> Per Tommaso con la ragione possiamo dimostrare che Dio è la causa totale dell'essere e che quindi ha creato l'universo senza ricorrere ad una materia preesistente: dal nulla. Passiamo allora ad alcune argomentazioni filosofiche che Tommaso ha fornito in proposito.

2. Nel primo articolo della terza questione del *De Potentia* (1265-1268), l'Angelico sostiene che da un'analisi della natura non si riesce a spiegare l'apparizione all'essere di un'intera sostanza. Ciò in quanto ogni singolo essere è solo parzialmente in atto e parzialmente in potenza. Ogni essere naturale è costituito da materia e forma, e non agisce in modo causale su un altro se non in ragione della sua forma, che è il principio attivo del suo essere. Da ciò consegue che nessun essere nella sua totalità agisce sulla totalità di un altro essere, ma solo parzialmente.

Solo Dio in quanto è la totalità dell'essere può essere causa di tutto l'essere.<sup>4</sup> Inoltre, dice Tommaso nella *Contra Gentiles* (1259-1264), qualsiasi materia mediante la forma che riceve viene limitata a una data specie. Quindi, la causa agente che opera imprimendo in qualche modo una forma, mostra di essere determinata ad una data specie. Ma una causa agente di questo genere è una causa particolare, poiché le cause sono proporzionate ai loro effetti. Perciò una causa agente che richiede necessariamente la materia preesistente è una causa agente particolare. Ora, Dio opera quale causa

<sup>2</sup> Giovanni Peckham fu un durissimo avversario di Tommaso (anche se non il solo); divenuto arcivescovo di Oxford condannò nel 1286 diverse tesi tomistiche. Egli vedeva in Tommaso il sovvertitore di certe dottrine agostiniane (come quella relativa all'anima e alle *rationes seminales*) accolte dal mondo cattolico come vere e proprie verità cristiane.

<sup>3</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum sulle Sentenze*, II, dist. I, q. 1, art. 2. In questo scritto, rileva Vanni Rovighi, Tommaso getta le basi della sua filosofia: «Non mi sembra che ci siano mutamenti profondi nell'evoluzione del pensiero tomistico, almeno per ciò che riguarda la filosofia, anche se ci sono accentuazioni diverse e progresso nella conoscenza delle fonti»; S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Bari 1986, p. 17.

<sup>4</sup> Nel pensiero di Tommaso d'Aquino la concezione razionale di Dio altro non è che l'espressione intelligibile della seguente verità rivelata da Dio a Mosè: «Io sono colui che sono» (*Esodo*, III, 14); «così, dice Tommaso, Dio mostrò che il Suo nome proprio è colui che è»; *Contra Gentiles*, I, cap. 22. E. GILSON, nel saggio *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932), sottolinea la fortissima dipendenza della filosofia di Tommaso da questo passo dell'*Esodo*: è sulla base di questo passo che l'Angelico intende Dio come colui che è l'essere, la pienezza dell'essere, la totale attualità dell'essere. Ma a dipendere da questo passo biblico non è solo Tommaso, dice Gilson, ma tutta la patristica medioevale: Dio è l'essere «telle est la pierre d'angle de toute la philosophie chétienne, et ce n'est pas Platon ce n'est même pas Aristote, c'est Moïse qui la posée»; E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1948, p. 51.

universale dell'essere. Egli dunque, nel suo agire, non richiede una materia preesistente.<sup>5</sup> Tommaso dice che le «cause sono proporzionate ai loro effetti», quindi se l'effetto è la totalità dell'essere è necessario che l'agente sia una causa totalmente in atto. Ma una causa totalmente in atto non può essere che Dio. Dio infatti è un atto puro e fonte di tutto l'essere, «egli quindi può fare qualcosa dal niente assoluto, ed è questo «fare» che chiamiamo creazione».<sup>6</sup> Creare significa «fare» l'universo dal nulla, perciò anche la materia è opera dell'atto creativo di Dio. Gli agenti naturali, non possono che produrre l'essere ugualmente preesistente come lo sono essi, così ogni agente naturale richiede una materia su cui agire. Queste realtà, dice l'Angelico, possono agire soltanto muovendo e trasmutando. Ma creare non significa questo, infatti secondo il moto e la trasmutazione non si passa dall'assoluto non essere all'essere, ma dal non essere una data cosa ad essere quella cosa. Agire solo mediante il moto e la trasmutazione non può competere alla causa universale dell'essere, «quindi a Lui non può competere di agire mediante il moto e la trasmutazione. Perciò neppure può competergli di aver bisogno della materia preesistente per produrre le cose».<sup>7</sup>

L'Aquinato dimostra che creare non è la stessa cosa che trasmutare; la trasmutazione presuppone sempre un oggetto su cui agire, la creazione non presuppone nulla. La Sacra Scrittura, dice Tommaso, conferma questa verità di ragione affermando (Gn 1, 1): «In principio Dio creò il cielo e la terra». L'Angelico vuole così confutare la convinzione dei filosofi pagani che dal «dal niente non si fa niente» (*ex nihilo nihil fit*). Nella filosofia greca è totalmente assente il concetto di *creatio ex nihilo*; Dio dà forma al mondo «lavorando», «plasmando» una materia eterna, ad essa non può dare l'essenza ma solo un certo modo di essere, come rileva E. Gilson.<sup>8</sup> Nel quinto articolo della terza questione del *De Potentia* Tommaso presenta una breve storia della metafisica dimostrando, infine, che nulla può esistere che non sia stato creato da Dio.

Poiché la conoscenza umana incomincia con i sensi, i primi filosofi furono attratti, in primo luogo, dall'aspetto sensibile delle cose arrestandosi alla spiegazione dei mutamenti accidentali immediatamente percepibili. Essi giunsero alla conclusione che tutte le forme sono accidentali e che sono modificazioni di un'unica sostanza: l'acqua, oppure l'aria ecc., senza sentire la necessità di cercare al di là della materia una causa più profonda. Successivamente filosofi come Empedocle ed Anassagora si occuparono delle forme sostanziali considerandole non come universali ma come specie particolari. Essi postularono delle cause efficienti capaci di dare alla materia questa o quella forma, come il «nous supremo» o la «concordia» e l'«opposizione», la cui attività consisteva nell'aggregare e nel disgregare la

<sup>5</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, III, cap. XVI, art. 2; cfr. anche *Scriptum sulle Sentenze*, II, d. I, q. 1, a. 2; *De potentia*, q. III, a. 1.

<sup>6</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. III, a. 1.

<sup>7</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, II, cap. XVI, a.4.

<sup>8</sup> Cfr. E. GILSON, *L'esprit*, cap. III.

realtà. Ma esse agivano su qualcosa di esistente, la materia, e non davano l'essere alle cose. Vi furono poi pensatori, come Platone e Aristotele, che finalmente arrivarono al concetto universale di «*esse in sé*» e furono quindi, dice Tommaso, i soli che postularono una causa universale da cui tutte le cose derivano nel loro essere. In questo momento del suo pensiero, quello del *De Potentia*, che si colloca dopo la *Contra Gentiles* e precede immediatamente la prima parte della *Summa Theologiae* (1268), l'Angelico è convinto che Platone e Aristotele abbiano ammesso la creazione e che quindi «alla loro dottrina si accorda la fede cattolica».<sup>9</sup>

Soltanto a partire dalla prima parte della *Summa Theologiae* la sua opinione su Platone e Aristotele sarà profondamente diversa: «entrambi considerarono la realtà sotto un aspetto particolare, o in quanto è questo ente, o in quanto è il tale ente, e così assegnarono cause particolari alla cose».<sup>10</sup> In questa fase del suo pensiero l'Aquinate prende piena coscienza che anche al loro pensiero rimase estraneo il concetto di «creazione dal nulla».

3. In Tommaso, la dimostrazione della creazione divina dal nulla è ciò che permette la costruzione di una metafisica completamente diversa da quella non creazionista dei filosofi pagani.<sup>11</sup> Non è esagerato dire che la metafisica creazionista di Tommaso scava tra sé e la metafisiche non creazioniste un insuperabile baratro. Queste ultime, a mio avviso, non riescono di fatto a giustificare né l'Assoluto né il cosmo, e ciò anche perché mancano della nozione di *creatio ex nihilo*. Platone e Aristotele posero due principi eterni e originari: Dio e la materia. In Platone il demiurgo, mediatore tra le idee e la materia, si trova a dar forma al mondo intervenendo su una materia esterna, ma il cosmo che ne risulta è soltanto una copia sbiadita del modello, un pallido riflesso del mondo vero. Aristotele ridà al mondo un proprio spessore ontologico, ma il 'suo' Dio se ne sta per conto proprio, completamente estraneo e indifferente ad un mondo che a sua volta è chiuso nel suo ordine eterno: Dio e cosmo sono come due assoluti che si ignorano. L'assunzione platonica e aristotelica di due principi originari finisce per annientare Dio in quanto la materia, intesa come principio eterno, fa mancare Dio di qualcosa, così l'Assoluto si trova ad essere in potenza rispetto alla materia, ma ciò è assurdo: l'Assoluto è tale perché esclude ogni mancanza, ogni potenzialità rispetto a qualcos'altro. Plotino sentì l'esigenza di eliminare il dualismo Dio-materia facendo procedere l'universo e la materia da Dio per emanazione necessaria. Ciò che ne deriva è la materia intesa come limite, non luce, zona d'ombra, non essere. Essa viene a coincidere con il male e il mondo sensibile si riduce a vuota apparenza. Ecco allora che la metafisica non creazionista di Plotino cade nell'acosmismo. Se poi non si

<sup>9</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. III, a.5.

<sup>10</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 2.

<sup>11</sup> Forse Tommaso non si rese subito conto dell'assenza del concetto di creazione *ex nihilo* nella metafisica classica perché nel XIII secolo circolavano vari testi apocrifi, come la *Theologia Aristotelis*, in cui il pensiero classico era contaminato da concetti affini a quelli della Bibbia.

vuole ammettere questo perché si obietta che in Plotino ciò che procede da Dio mantiene una propria realtà anche se sempre più minore via via che ci si allontana dalla fonte emanante, allora si ha la seguente conseguenza: dato che l'universo procede necessariamente da Dio, il divenire dell'universo non si stacca da Dio. Tuttavia, stando a Tommaso, ciò comporta la dissoluzione di Dio stesso in quanto egli non sarebbe più immutabile, ma soggetto a mutazione. Nella metafisica di Plotino Dio e cosmo si oppongono: ammettere l'uno significa escludere l'altro. In fondo, per l'insufficienza della loro metafisica, questo vale anche per Platone e Aristotele. Tommaso comprende che la chiave di volta che consente di 'salvare' sia Dio che il mondo (e quindi la trascendenza di Dio sul mondo) è il concetto di creazione *ex nihilo*. Ma non basta, egli comprende che la creazione deve essere libera e consapevole. Facendo leva su questa nozione di creazione, la metafisica di Tommaso non giunge a considerare il mondo in senso negativo, come non essere, ma lo può considerare come quell'essere tratto da Dio dal nulla. L'essere del mondo partecipa<sup>12</sup> dell'essere del suo creatore, ma non si ha né monismo né panteismo né immanentismo perché il cosmo riceve l'essere dal nulla da Colui che è l'essere. Cosicché l'essere del cosmo è un essere altro dall'essere per sé sussistente; l'essere del cosmo è un essere nuovo. Fondamentale nella metafisica creazionista di Tommaso è la libertà e consapevolezza con cui Dio trae all'essere tutte le cose. Di qui la creazione intesa come un atto d'amore con il quale Dio conferisce l'*esse* alle cose. Nella nuova metafisica dell'Aquinata le cose non sono l'essere ma lo ricevono gratuitamente da Dio, fonte dell'essere di ogni creatura. Le cose ricevono l'essere per partecipazione, Dio ne è partecipato analogicamente: quello delle creature è un essere altro dall'Essere-Dio (l'univocità è così esclusa). Dio è atto puro dell'essere, è infinito e può essere partecipato, dice Tommaso nella *Contra Gentiles*, da infiniti individui e in infiniti modi<sup>13</sup> e tutte le creature partecipano dell'essere divino secondo le proprie capacità. Ora, solo in Dio essenza ed esistenza si identificano,<sup>14</sup> solo Dio è il suo stesso essere, mentre ogni essere naturale è necessariamente composto di essenza ed essere, di atto e potenza, e la potenza è ciò che pone un limite all'atto dell'essere (è proprio sulla base del limite che la creatura è tale). Ogni creatura è perfetta in quanto è in atto e meno perfetta in quanto è in potenza per mancanza d'atto,<sup>15</sup> quindi le

<sup>12</sup> Secondo C. Fabro, tutta la dottrina della creazione di Tommaso poggia sulla nozione di «partecipazione». In proposito egli afferma: «Il termine 'partecipare' ha la proprietà di esprimere ad un tempo la dipendenza essenziale del partecipante dal partecipato ed insieme la eccedenza metafisica assoluta del partecipante, in un modo quale nessun altro termine filosofico può pretendere, il rapporto che ha l'ente finito all'essere infinito, la creatura al creatore. Per questo, tutte le opere che Dio mette al di fuori di Sé, non sono che 'partecipazioni' e questo significa sia che la creatura tutto quanto ha nell'essere e nell'operare lo ha ricevuto e lo riceve da Dio, come anche il fatto che ogni creatura nelle sue attuazioni non riceve che un aspetto di quella pienezza fontale, presente nella divinità»; C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1939, p. 317. Su posizioni simili a quelle di Fabro è L.B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas*, Paris 1942.

<sup>13</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, I, q. 43.

<sup>14</sup> *Ibidem*, q. 14; *Scriptum sulle sentenze*, I, d. 34, q. I, a. I.

<sup>15</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 21, a. I; *Contra Gentiles*, II, cap. XXXVIII.

cose sono tanto più perfette quanto più partecipano di quell'essere infinito e perfettissimo che è Dio. Nella metafisica dell'Angelico l'essere è inteso come perfezione assoluta: «l'essere è la più perfetta di tutte le cose, è l'attualità di tutti gli atti e per questo è la perfezione di tutte le perfezioni».<sup>16</sup> Dio è il suo stesso essere, quindi è perfettissimo. Conferendo l'essere alle cose Egli dà loro anche la perfezione. L'Angelico ci tiene a precisare che le creature non sono imperfette ma, in quanto limitate nel proprio essere, sono più o meno perfette.<sup>17</sup> Quindi, tutte le perfezioni create altro non sono che diversi modi di partecipazione alla infinita perfezione di Dio. Ora, però, questo discorso non deve far credere che tra Dio e mondo ci sia reciprocità ontologica. Tommaso la esclude, volendo salvare la trascendenza divina. Infatti, se è vero che l'esistenza di Dio è necessaria al mondo, è altrettanto vero che l'esistenza del mondo non è necessaria a Dio. Il mondo c'è perché c'è Dio e non viceversa; l'essere del mondo è legato alla volontà del suo creatore; il mondo c'è perché così ha voluto il suo creatore.

4. L'Aquinata dimostra filosoficamente che Dio è Persona, ossia un Essere che pensa e liberamente vuole l'universo. È nell'Antico Testamento che egli trova come verità di fede la libera creazione di Dio. Ma in Tommaso questa verità rivelata diventa una verità razionale, dimostrabile. A questo riguardo andiamo allora a considerare il quindicesimo articolo della terza questione del *De Potentia* dove, appunto, viene dimostrata la libera creazione di Dio. Nell'articolo Tommaso presenta quattro argomenti. I primi due sono a posteriori, partono cioè da certi caratteri del creato, gli altri due sono a priori, partono da certi attributi di Dio di cui Tommaso ha dato dimostrazione:

a) Il finalismo che si manifesta nella creazione rimanda ad una volontà ordinatrice. La natura e la volontà operano entrambe per uno scopo, ma la natura non conosce e non sceglie il fine cui è stata ordinata, la volontà invece sceglie liberamente il fine particolare conosciuto dall'intelletto. Perciò tutte le attività della natura presuppongono l'attività dell'intelligenza. Ecco allora che la prima causa dell'universo deve creare mediante l'intelletto e la libera volontà.

b) In natura gli esseri producono effetti simili: un uomo genera un altro uomo; le creature sono invece diverse e varie, e questa varietà non può derivare dalla natura, quindi, è il libero arbitrio che genera la diversità.

c) Ogni effetto deve in qualche modo preesistere nell'agente. Poiché Dio è intelligenza, i suoi effetti esistono in Lui sotto forma di idee, che muovono la volontà.

d) Secondo Aristotele, dice Tommaso, vi sono due tipi di attività: una immanente, come il pensiero e la volontà, che restano nell'agente come segno della sua perfezione, e l'altra transitoria, come la spinta e il calore, che si verificano nel paziente quale sua attuazione. Ora, l'intelligenza è la

<sup>16</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 2; *Summa Theologiae*, I, cap. 4, a. 3.

<sup>17</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 16.

stessa essenza di Dio e la sua attività deve consistere nel conoscere e nel volere, quindi tutto ciò che Dio compie all'esterno deve prima di tutto essere presente nel suo intelletto e nella sua volontà. Da ciò consegue che tutte le creature sono originate da Dio per libera scelta e non per necessità di natura. In Dio non ci può essere un'azione transitiva, poiché la Sua attività è la Sua stessa essenza. Se in Dio ci fosse un'azione transitiva ci sarebbe un'essenza divina che uscirebbe da sé per farsi altro, il che porterebbe in Dio stesso il divenire, ma ciò per Tommaso è assurdo. Solo Dio, che è la totale attualità dell'essere, resta puro nell'ordine dell'operare, perciò il suo operare è il suo stesso essere. Dio crea le cose secondo intelligenza, cioè secondo un piano.

Ne risulta un mondo finalizzato. Dio conosce ed è consapevole di tutto ciò che crea e ciò che crea lo crea secondo il suo conoscere. Ora, dalla conoscenza divina deve essere escluso tutto ciò che implica imperfezione, quindi il conoscere di Dio è il suo stesso essere ed è sempre in atto.<sup>18</sup> Connesso al concetto di intelligenza è il concetto di libera volontà:<sup>19</sup> Dio è intelligenza e anche volontà, perciò Egli conosce e vuole la realtà fino all'individuo,<sup>20</sup> ma nessuna creatura può essere voluta necessariamente da Lui. L'Aquinate si oppone energicamente alla concezione della creazione come attività necessaria; le cose non procedono necessariamente dalla natura divina (come sosterrà Spinoza), Dio non produce le cose per emanazione necessaria come sostenevano i neoplatonici e Avicenna (in essi manca la nozione di *creatio ex nihilo*<sup>21</sup>). Nella loro filosofia si afferma la creazione per intermediari:<sup>22</sup> le prime sostanze create ne creano altre; è questa una posizione fondata sul principio: «da un essere semplice non può immediatamente procedere che un solo ente». Sulla base del concetto di creazione come atto libero e consapevole, l'Angelico afferma che nulla impedisce che da un primo essere, uno e semplice, proceda immediatamente una molteplicità di enti.<sup>23</sup> Ricorrere a intermediari contrasta con l'onnipotenza stessa di Dio ed è contrario alla fede. Alcuni teologi cristiani, come Pier Lombardo, respingendo la tesi secondo la quale una creatura non può per sua natura crearne un'altra, affermano che Dio può però fare delle creature il proprio strumento comunicando loro tale potere. Dio sarebbe così la causa prima e le creature la causa strumentale della creazione. Ma Tommaso nega che la creazione possa essere una facoltà comunicabile alle creature come strumenti. Infatti le capacità delle creature sono limitate e quindi non adeguate alle esigenze della creazione, che può competere solo a colui che è l'essere e non lo riceve, cioè a Dio che è atto puro e perfetto.

<sup>18</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 4.

<sup>19</sup> *Ibidem*, I, q. 19, a. 1.

<sup>20</sup> *Ibidem*, I, q. 14, a. 11.

<sup>21</sup> Per Avicenna Dio è essere necessario e necessariamente creatore, quindi la creazione è *ab aeterno* come eterno è il creatore. Dio crea per necessità della sua natura, quindi, nella creazione, Egli non ha libertà, nel senso che non potrebbe creare diversamente da come crea.

<sup>22</sup> Cfr. A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1945, III, capp. 1 e 2.

<sup>23</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, III, a. 4.

5. In riferimento alla nozione di «necessità» relativa alla volontà divina, occorre fare un'importante precisazione; l'Aquinate afferma che quando ci si domanda se Dio voglia qualcosa bisogna distinguere tra necessità assoluta e necessità ipotetica. È necessario assolutamente ciò che per sé potrebbe anche non essere, ma è necessariamente se è posta una certa condizione. La proposizione «Dio vuole qualcosa» è necessaria assolutamente solo quando l'oggetto voluto è Dio stesso. Dio vuole necessariamente se stesso, poiché se la Sua volontà non avesse un oggetto non si potrebbe neppure dire che in Dio ci sia volontà, e oggetto della volontà divina può essere solo Dio. Ma poiché la bontà di Dio è perfetta anche senza le altre cose, queste non sono necessarie all'attuazione della volontà di Dio, e perciò Dio non le vuole necessariamente. Vi è però nelle cose volute da Dio una necessità ipotetica, e cioè, posto che Dio voglia un ente, non può insieme non volerlo o, che è lo stesso, volere ciò che a quell'ente contraddica.<sup>24</sup> L'atto creativo di Dio non è determinato da qualche necessità ontologica, ma in ciò che è voluto liberamente da Dio c'è una necessità ipotetica: quella della non contraddizione,

«e questo spiega perché la libertà della creazione non implica arbitrarismo di tipo cartesiano: in ciò che è voluto liberamente da Dio c'è necessità ipotetica, quella della coerenza, della non contraddizione, perché sia pure analogicamente, c'è un aspetto comune fra Dio e ciò che da lui dipende: l'essere, ora un contraddittorio è un non-essere, e quindi non può essere voluta da Dio».<sup>25</sup>

Dio è verità assoluta, quindi la contraddizione, il falso, non può a Lui risalire.

Tutte le cose dipendono dalla volontà di Dio come da prima causa, Dio non vuole necessariamente; ora però ciò non esclude dalle cose, precisa Tommaso, il necessario assoluto, così da obbligarci ad affermare che tutte le cose sono contingenti: «Infatti tra le cose create ce ne sono alcune che devono essere di necessità assoluta».<sup>26</sup> L'Angelico si riferisce agli angeli e agli astri. Nell'universo di Tommaso più una cosa dista (in senso ontologico-metafisico) da Dio, che è la totale attualità dell'essere, più si avvicina al non essere (pur restando sempre essere). Si ha una scala di perfezione ontologica, quindi ciò che è più vicino a Dio è tale da escludere la potenza a non essere, cosicché queste cose non potranno che essere necessarie in senso assoluto. È per questo che alcune cose hanno l'essere in modo necessario.<sup>27</sup> È altresì

<sup>24</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. a. 3.

<sup>25</sup> S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione*, pp. 74-75.

<sup>26</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, II, cap. XXX.

<sup>27</sup> *Ibidem*. Cfr. anche *De Malo* q. 16, a. 7. L'Angelico pone tra Dio e il mondo delle sostanze corporee le sostanze spirituali: gli angeli e gli astri. Essi non hanno la potenza a non essere, ciò significa che gli angeli non hanno materia e gli astri hanno una materia speciale suscettibile a una sola forma, è per questo che sono incorruttibili. Gli angeli sono creature composte solo di essenza ed esistenza, quindi ciascun angelo esaurisce in sé la perfezione di una specie: ogni angelo è una specie a sé. Con questa dottrina Tommaso si oppone all'ilemorfismo universale di Avicenna e degli agostiniani del suo tempo. Secondo la tesi ilemorfica tutto ciò che non è Dio è composto di materia e forma. A questa tesi Tommaso si è opposto in modo particolare in un opuscolo rimasto incompiuto: *De substantiis separatis* (1267-1268).

vero che non è necessario che queste creature siano sempre state, infatti, dal punto di vista di Tommaso, chi non ha l'essere da se stesso è impossibile che abbia da se stesso la necessità di essere. L'esistenza della creatura (anche nel caso di quelle che ricevono l'essere in modo necessario) non è assolutamente necessaria, infatti quanto dipende dalla volontà divina non può esserlo, a meno che non sia la stessa volontà divina a volere una data cosa come necessaria (è il caso degli angeli e degli astri).

6. In precedenza abbiamo detto che Dio, che non è altro che il proprio essere, è totalmente perfetto, è perfezione assoluta.<sup>28</sup> Dalla perfezione di Dio Tommaso deduce la Sua Bontà: «ogni cosa è buona per il fatto di essere perfetta»;<sup>29</sup> ma Dio non si può soltanto dire che è buono: «In ogni cosa il bene consiste nell'essere attuali. Dio però non solo è una realtà esistente in atto, ma è lo stesso suo essere ... Egli perciò non soltanto è buono ma è la sua stessa bontà».<sup>30</sup> Quindi la bontà è l'essenza stessa di Dio; ora, Dio è buono per essenza, perciò non può volere che il bene, cosicché ogni cosa creata è buona, conserva l'impronta della bontà divina. Da ciò consegue che tutte le cose sono inclini al bene:

«Poiché tutti gli enti della natura sono inclinati al proprio fine dal proprio motore che è Dio, ciò a cui ogni cosa è naturalmente inclinata è ciò che è voluto e inteso da Dio. E poiché Dio non ha altro fine del proprio volere se non se stesso, ed è bene per essenza, ne segue che ogni altra cosa è inclinata al bene».<sup>31</sup>

La volontà divina è insita in tutte le creature, e ciò spiega perché tutte le cose, nella misura in cui è a loro concessa, tendendo a realizzare se stesse tendono al bene. Ora, le cose partecipano della bontà di Dio mediante somiglianza, quindi esse partecipano della sua bontà, ciò significa che sono state create come buone; dando l'essere alle creature Dio ha dato loro il *bonum*. Ecco allora che Dio non può aver creato il male. Il male ripugna alla stessa natura di Dio, quindi risulterebbe contraddittorio se Dio, che è bene per essenza, creasse il male. Il male è privazione di essere, creare significa invece dare l'essere, cosicché è dallo stesso concetto di creazione che risulta escluso il male. Il male, ci fa intendere l'Angelico, in fondo non può che procedere dagli uomini, i quali, con la loro libera volontà, scelgono di rivolgersi contro la creazione, contro l'essere e di conseguenza contro se stessi. Opponendosi all'essere essi si privano dell'essere, del bene, e il male non è che privazione di essere, di bene. Le cose, nel grado che è a loro concesso, sono tutte buone; è la libera volontà ad introdurre il male non rispettando l'«ordine dell'essere».<sup>32</sup>

<sup>28</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, I, cap. XXVIII.

<sup>29</sup> *Ibidem*, I, XXXVII, a. 1.

<sup>30</sup> *Ibidem*, II, XXIX, a. 1.

<sup>31</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, XII, a. 1.

<sup>32</sup> A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Firenze 1932, p. 41. L'uomo cade nel male quando non rispetta l'ordine intrinseco dell'essere: questa tesi rosminiana risente senz'altro dell'influsso della metafisica di Tommaso.

Tutte le cose sono state create in vista di un fine, e il fine è Dio stesso, quindi tutti gli esseri sono ordinati come a loro fine dalla bontà divina. Da questo punto di vista Dio è principio e termine (fine) di tutte le cose,<sup>33</sup> dato che ha creato le cose in vista di quel fine che è Egli stesso. Dio è quel termine a cui tutte le cose fanno ritorno, perciò Egli ha dotato le sue creature, in special modo gli esseri dotati di intelletto, di un'inclinazione per farle ritornare a Lui. Dio è il reggitore di tutte le cose, con la sua provvidenza governa il creato.<sup>34</sup> Ciò però non significa che la provvidenza divina escluda dalle cose la contingenza, «sarebbe contraria alla funzione della provvidenza se le cose capitassero tutte necessariamente»,<sup>35</sup> e sarebbe contrario al concetto stesso di creazione fondato sulla libera volontà divina, ed è proprio quest'ultima a far sì che il mondo sia contingente e insieme dipendente da Colui che lo ha creato. Ora, però, questa dipendenza non deve far pensare che la divina provvidenza tolga all'uomo l'esercizio del libero arbitrio. Mentre le cose inanimate, secondo Tommaso, sono determinate ad unico effetto, che raggiungono sempre quando non intervenga un impedimento (per mancanza di capacità o per un agente esterno), l'uomo, invece, con la sua libera volontà può determinare più effetti: «la virtù della volontà non è limitata ad un unico effetto, ma ha il potere di produrre un effetto e il suo contrario».<sup>36</sup> Concezione finalistica del creato e libertà umana non sono in conflitto. Ogni cosa ha il suo fine. L'uomo, a differenza di tutte le altre creature naturali, è consapevole della sua finalità e può decidere di suo arbitrio se realizzarla o meno.<sup>37</sup> La provvidenza divina, che tutto regge, lascia alle creature umane piena libertà di scelta; da questo punto di vista Tommaso è il filosofo della possibilità esistenziale: la creatura umana è dotata di libera volontà, essa può scegliere ciò che vuole diventare, se unirsi a Dio, fonte di ogni bene e gioia, o separarsi da Dio scegliendo il male e la perdizione. La volontà umana, come ogni cosa in natura, è sì determinata in modo specifico, ma la

<sup>33</sup> In fondo, sulla concezione di Dio come principio e termine di tutte le cose, Tommaso fonda la struttura della *Summa Theologiae*. Ciò trova conferma in quanto dice lo stesso Tommaso nel *Proemio* della *Summa*: «poiché lo scopo di questa sacra dottrina (la teologia) è di comunicare la conoscenza di Dio e non solo per quel che Dio è in sé, ma anche in quanto è principio e fine della realtà, e specialmente della creatura razionale, proponendoci di esporre questa dottrina prima tratteremo di Dio, in secondo luogo del cammino delle creature razionali verso Dio, in terzo luogo di Cristo il quale, in quanto uomo, è la via che ci porta a Dio»; *Summa Theologiae*, I, q. 2, Proemio. L'Aquinato divide quindi la *Summa Theologiae* in tre parti: 1) Dio come principio; 2) Dio come termine; 3) Cristo come via per la ricongiunzione dell'uomo al principio. Si ha così un vero e proprio circolo dell'essere. A questo riguardo, si veda P. CHENU, *Le plan de la Summa Théologique de S. Thomas*, in «Revue Thomiste», 45 (1939), pp. 93-107, dove l'autore parla di schema platonico dell'emanazione e del ritorno. Bisogna comunque precisare che questo schema platonico della *Summa*, all'interno della metafisica creazionista di Tommaso, conserva ben poco di platonico dato che il Dio di Tommaso non è il Dio di Platone.

<sup>34</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, III, q. XXII, a. 7.

<sup>35</sup> *Ibidem*, III, q. LXXII, a. 7.

<sup>36</sup> *Ibidem*, III, q. LXXIII, a. 1.

<sup>37</sup> L'uomo dirige verso il suo fine liberamente e il fine dell'uomo «si chiama felicità o beatitudine»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, cap. XXV. Questa beatitudine l'uomo la consegue attraverso la contemplazione di Dio sommo intelligibile. Ora però questa contemplazione non è soltanto dei filosofi, ma anche e soprattutto di coloro che mettono in pratica le virtù cristiane. Così l'uomo, già in questa vita terrena può aspirare a unirsi a Dio tramite l'intelligenza teorica e pratica.

volontà divina non può costringere la volontà dell'uomo a fare qualcosa che non desidera. Ma allora come può Dio, creatore e reggitore di tutte le cose, muovere la volontà umana dal momento che l'uomo è un agente libero? Nel *De Potentia* Tommaso dà diverse risposte in proposito, in una di esse egli dice che se Dio può creare una volontà libera, certamente può anche muoverla conservandone la libertà.<sup>38</sup>

7. Dio agisce su tutta la natura, egli è la potenza collaboratrice dell'attività delle sue creature e quindi anche della volontà umana; il creato è espressione della volontà divina, ora però non è che la natura non agisca. L'Angelico si oppone a quanti negavano alle cose naturali una effettiva capacità causativa. Tra questi c'erano gli occasionalisti islamici e il teologo ebraico Mosé Maimonide; essi sostenevano, ad esempio, che quando il fuoco arde, non è il fuoco che incendia il legno, ma Dio che crea il fuoco nel legno quando i due elementi entrano in contatto. Ma ciò, secondo Tommaso, è contrario sia all'esperienza empirica che alla ragione, poiché la natura non fa nulla inutilmente, quindi, se le forme e le potenze naturali non producono nulla, perché è necessario applicare il fuoco al legno se è Dio che lo fa ardere?<sup>39</sup>

Per Tommaso le cose sensibili veramente sono, effettivamente operano, non sono ombre; egli è contrario a quanti tolgono alle cose facoltà di agire e concretezza ontologica, non condivide una concezione negativa della natura tipica di certe metafisiche non creazioniste. Al fondo di queste c'è il dualismo essere-materia corporea; la materia è intesa come un ostacolo, un limite per l'essere, essa perciò è il principio del male. Da questo punto di vista la corporeità è intesa tutta in negativo e in opposizione allo spirito: il corpo è carcere per l'anima, è qualcosa di impuro; in questo senso l'esistenza è concepita come «caduta», «fuoriuscita» dal divino. La metafisica creazionista di Tommaso permette invece una rivalutazione generale della natura e dell'esistenza mundana: Dio è l'autore di tutto l'essere e non ha a che fare con una materia preesistente: da questo punto di vista ogni dualismo metafisico del tipo essere-materia, spirito-corpo, bene-male è tagliato alla radice. Dio è il creatore di tutto, anche della corporeità, cosicché anch'essa ha ricevuto l'essere da Dio, la stessa esistenza mundana non è un castigo, ma un dono gratuito e perciò pieno d'amore che il Creatore, di sua libera e consapevole scelta ha deciso di fare. Questa concezione positiva della natura e dell'esistenza terrena, costituisce una novità non soltanto rispetto alla metafisica non creazionista ma anche nei confronti del cristianesimo del suo tempo. Un cristianesimo, come quello degli agostiniani, intento a riservare tutta la positività ontologica e metafisica a Dio, come se il concedere qualcosa al mondo tornasse a discapito della perfezione divina. Si dirà che Tommaso deve la sua rivalutazione della natura in ambito cristiano al

<sup>38</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. III, a. 7.

<sup>39</sup> *Ibidem*; *Contra Gentiles*, III, cap. 69.

forte influsso che ha subito dal pensiero aristotelico. Rispondo che questo è senz'altro vero, ma non dice tutto; a mio giudizio questa rivalutazione è soprattutto frutto della sua originale metafisica creazionista, una metafisica incentrata sulla nozione di creazione intesa come libero e consapevole dono divino; è chiaro che qui Aristotele non centra più niente. Una certa concezione umbratile della natura è presente anche nella metafisica creazionista di s. Agostino, ciò per l'influenza che il vescovo d'Ipiona ha ricevuto dalla filosofia platonico-neoplatonica.<sup>40</sup> Mettiamo però in chiaro una cosa: non è che Agostino non abbia posto il bisogno di riabilitare il mondo facendogli acquistare quella concretezza che non trovava nella metafisica platonica e neoplatonica, ma nella sua filosofia tale bisogno rimane solo sul piano esigenziale senza tradursi in una effettiva teorizzazione. Infatti Agostino, nell'assiduo (anche se fondato) timore di ledere la perfezione divina, permane nella necessità di porre il mondo come positivo e come negativo ad un tempo; in questo senso le cose sono e non sono, agiscono e non agiscono.<sup>41</sup> A proposito di quest'ultimo aspetto, vediamo che le *rationes seminales* (teorizzate da Agostino nel *De Genesi ad litteram*) deposte da Dio nella materia, non sono capaci di attuarsi per proprio potere ma hanno bisogno, necessariamente, dell'atto sostenitore di Dio, della divina presenza. Queste forze sviluppano i loro effetti per volontà di Dio e non per capacità propria. Tommaso si è accorto di questo; dal suo punto di vista le *rationes* di Agostino sminuivano l'importanza delle cause seconde nella generazione delle cose viventi. Ecco allora che egli accoglie la dottrina delle *rationes seminales* cambiandone il significato: le *rationes* non sono forme incomplete (come voleva Agostino) in quanto hanno capacità di agire secondo propria natura e cioè «come principio attivo e passivo della generazione delle cose viventi».<sup>42</sup>

Nella sua metafisica creazionista l'Angelico vuole evitare due errori opposti: quello di certi teologi islamici sostenitori dell'occasionalismo, e quello di coloro che affermano che l'ordine delle cause stabilito dalla divina provvidenza è un ordine necessario.<sup>43</sup> Dal punto di vista di Tommaso sminuire la concretezza ontologica della creazione significa sminuire l'operato stesso del Creatore, e quindi la sua bontà e la sua intelligenza. Infatti per quale ragione Dio avrebbe dovuto creare esseri privi di capacità causativa, di bontà, di perfezione e di spessore ontologico? In questo senso, nella dottrina

<sup>40</sup> Anche in Tommaso sono presenti le componenti platoniche e neoplatoniche (come hanno ben messo in rilievo diversi interpreti: Fabro, Geiger, Chenu, ecc.), ma questa presenza, come anche quella aristotelica, assume nel contesto della metafisica di Tommaso un tutt'altro significato dato che egli usa questi elementi con estrema libertà.

<sup>41</sup> Sulla positività e negatività del mondo così si esprime Agostino in un luogo delle *Confessioni*: «Ecco: cielo e terra esistono: proclamano di essere stati creati; si mutano, infatti; variano. Invece, ciò che non è stato creato, eppure esiste, non ha in sé alcun elemento che prima non esistesse, nel che appunto consistono la mutazione e la variazione. E proclamano anche che non si son fatti da sé: 'Intanto esistiamo in quanto siamo stati creati; prima di esserlo non esistevamo, quindi non abbiamo potuto farci da noi' ... Tu, dunque, Signore li hai creati, che sei bello: essi infatti son belli; che sei buono: essi infatti sono buoni; che esiste, ed essi esistono. Eppure non sono belli, non sono buoni, non esistono come Te, loro creature, al cui confronto non sono belli, non sono buoni, non esistono».

<sup>42</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 115, a. 2.

<sup>43</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, III, cap. 97.

della creazione dell'Aquinate, le creature partecipano dell'essere e quindi della perfezione e bontà del Creatore, il quale, di sua libera volontà, ha voluto le cose in un certo modo.

Ora, è sì vero che le creature sono sostenute nel loro essere e nel loro operare dalla volontà divina, ma è altresì vero che, proprio per la sua infinita bontà, Dio non può aver creato gli esseri privi di efficacia causale: creandoli simili a sé, Egli ha comunicato loro non la somiglianza quanto all'essere ma anche all'agire, in modo tale che le creature abbiano azioni proprie. Dio mantiene nell'essere ogni singola creatura, è potenza collaboratrice di tutte le cose, ma Egli non si sostituisce all'attività della natura e non costringe la volontà umana a volere ciò che non desidera.

8. Abbiamo sopra detto che Dio è co-attore, potenza collaboratrice degli agenti naturali. Questa collaborazione divina è manifesta ad esempio nella venuta al mondo dei singoli esseri umani: Dio è creatore dell'anima dell'uomo. Egli crea immediatamente l'anima umana nell'embrione una volta che questo è pronto ad accoglierla.<sup>44</sup> Anche in tale caso l'azione divina non si sostituisce a quella dell'uomo. L'uomo può, di sua libera volontà, decidere di mettere al mondo un figlio, e in ciò ha tutti i mezzi per farlo. Dio interviene solo quando tutte le condizioni naturali si sono esplicate. A proposito dell'origine dell'anima umana, Tommaso, dicendo che è Dio a creare immediatamente l'anima umana, si dichiara senza titubanze «creazionista». In questo senso si oppone sia a coloro che, come Origene, pensano che ogni anima fu creata all'inizio (tesi della preesistenza dell'anima di derivazione platonica) per essere poi 'imprigionata' in un corpo, sia ai sostenitori del traducianesimo, i quali affermano che l'anima intellettuale viene generata, emanata dal padre nel figlio. Vediamo innanzitutto, per inquadrare l'argomento, la natura dell'anima intellettuale secondo Tommaso. Per l'Aquinate l'anima intellettuale differisce da tutte le altre forme naturali perché è forma sussistente, tale cioè da avere l'essere per sé indipendentemente dal corpo. A questo riguardo egli dice:

«Il principio intellettuale che si chiama spirito o intelletto ha una attività alla quale il corpo non partecipa. Ora non può operare per sé se non ciò che sussiste per sé ... Dunque l'anima umana che si chiama intelletto o spirito è qualcosa di incorporeo e di sussistente».<sup>45</sup>

Se l'anima umana possiede una natura incorruttibile è perché così Dio l'ha voluta creare, cosicché neppure Dio può sopprimerla;<sup>46</sup> come dire che Dio non può volere la contraddizione, come si è visto in precedenza. Tutte le altre forme sostanziali e quelle accidentali<sup>47</sup> sono sempre legate alla materia e non possono esistere fuori di essa; ed è per questo che sono corruttibili. Da

<sup>44</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. III, a. 9.

<sup>45</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2.

<sup>46</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, II, cap. 55.

<sup>47</sup> Per forme accidentali Tommaso intende quelle che presuppongono le forme sostanziali.

quanto detto consegue che anche il venire all'esistenza dell'anima razionale deve essere diverso da quello di tutte le altre forme. Ecco allora che l'anima razionale non può venire all'esistenza per generazione (come afferma il traducianesimo), perché ne deriverebbe la corruttibilità e la mortalità dell'anima intellettiva.

L'anima intellettiva trascende la materia, mentre la virtù attiva del seme non può produrre un effetto tanto elevato, ossia una facoltà corporea non può produrre un effetto immateriale e spirituale.<sup>48</sup> «Resta dunque che sia fatta dal nulla, e perciò sia creata. E poiché la creazione è opera di Dio solo segue che sia creata immediatamente da Dio».<sup>49</sup> Dicendo «creata immediatamente», Tommaso esclude la preesistenza dell'anima. Nell'articolo decimo della terza questione del *De Potentia* egli afferma che Dio crea immediatamente l'anima umana nell'embrione una volta che l'embrione stesso, nel suo processo naturale, ha manifestato le funzioni vitali della crescita, della nutrizione e della sensibilità. Per l'Aquinate, l'anima umana è connessa con il corpo per quanto riguarda l'attività del vivere e del sentire (queste attività sono trasmesse per via generativa), ma è autonoma per l'attività dell'intendere. Per questa autonomia dal corpo l'anima intellettiva è immortale, e anche il suo venire all'esistenza non può semplicemente dipendere dall'attività sessuale; allora Dio può creare l'anima intellettiva e lo fa creandola direttamente nell'embrione.

9. L'anima umana è stata creata incorruttibile, immortale perché così Dio ha voluto. Proprio sulla base di una creazione intesa come libero e consapevole atto divino Tommaso può affermare che Dio può aver voluto le creature esistenti *ab aeterno* o con inizio. Ora però, dice l'Angelico,<sup>50</sup> dato che la creazione dipende dalla libera volontà divina e che a noi non è concesso 'leggere' nella sua volontà, non possiamo dimostrare razionalmente se il cosmo sia stato fatto «nel tempo», cioè «in principio», o se è stato creato dall'eternità. Possiamo credere che il mondo abbia avuto inizio nel tempo, ma questa è una verità di fede che non può essere tramutata in una verità di ragione.

«E è utile – dice Tommaso – sapere questo, affinché, presumendo di poter dimostrare ciò che è della fede, non vengano addotte ragioni inconcludenti, che offrirebbero motivo di disprezzo a coloro che non credono, in quanto essi penserebbero che sono quelle le ragioni per cui accettiamo la nostra fede».

Da lì a poco tempo, intorno al 1271,<sup>51</sup> questa posizione, insieme ad altre, porterà Tommaso allo scontro con i teologi francescani, i quali, come abbiamo già detto, fondavano la dottrina della creazione proprio sulla dimo-

<sup>48</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 119, a. 2; *De Potentia*, q. III, a. 9. Per Tommaso mediante le *Virtus semis* i genitori trasmettono il peccato originale alla prole (cfr. *De Malo*, q. III, aa. 6, 7; *Summa Theologiae*, II, q. 81-83).

<sup>49</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, II, cap. 87.

<sup>50</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 2.

<sup>51</sup> Sono gli anni in cui Sigieri di Brabante diede vita ad una nuova corrente di pensiero, l'averroismo, che aderiva ad alcune fondamentali tesi proposte da Averroè nella sua interpretazione di Aristotele.

strazione filosofica della creazione del mondo nel tempo. Per Tommaso invece, essendo la temporalità delle creature un articolo di fede, è possibile porre la questione se il mondo possa essere eterno. Infatti, l'ipotesi della eternità del mondo, dal punto di vista di Tommaso, non contraddice i dogmi della fede, né va contro alla ragione: ciò significa che eternità e creaturalità non si oppongono, non sono concetti contraddittori. Questa posizione è posta a fondamento dell'opuscolo *De aeternitate mundi contra murmurantes* (1271),<sup>52</sup> in cui i *murmurantes* sono i teologi agostiniani, ma già nel *De Potentia* (1265-1268), cioè prima dello scontro con i teologi agostiniani (1271), egli si mostra di questo parere. Nel quattordicesimo articolo della terza questione del *De Potentia*, si afferma che l'universo, non essendo nato per un processo di movimento ma per un atto creativo, non necessita che Dio sia esistito prima di esso. È possibile che l'effetto (l'universo) esista simultaneamente alla sua causa, cosicché non vi è contraddizione nell'affermare che l'effetto di un atto creativo esista fin dall'eternità, e quindi l'universo sarebbe potuto esistere da sempre se Dio così avesse voluto. Ma l'eternità del mondo non la possiamo dimostrare, in quanto la sua esistenza dipende dalla libera volontà divina.

A questo punto possiamo passare alle argomentazioni del *De aeternitate mundi*. Con il primo argomento l'Angelico si oppone a coloro che, contro l'eternità del mondo, vogliono dimostrare che l'agente deve necessariamente precedere nel tempo il proprio effetto. In questa opposizione egli riproduce un'argomentazione simile a quella che abbiamo appena considerato a proposito del *De Potentia*: «Dio è una causa che produce istantaneamente il proprio effetto, e non per mezzo di un movimento, dunque non è necessario che preceda il proprio effetto nel tempo». Ad esempio, dice Tommaso, il fuoco nel momento in cui esiste scalda. Inoltre (secondo argomento) creare significa produrre l'essere dal nulla, quindi prima della creazione non c'è il nulla ma Dio che crea le cose dal niente, cioè da nessuna materia preesistente. Questo «nulla» non deve essere entificato.

A Tommaso preme far intendere come deve essere intesa l'espressione *ex nihilo*, a questo fine si appoggia a quanto Anselmo d'Aosta dice nel *Monologion*: «Il terzo modo di interpretare l'affermazione che una cosa è fatta dal nulla, si ha quando si intende che è stata fatta, ma manca ciò da cui è stata fatta». Così, dice l'Angelico, non si ponga alcuna relazione fra ciò che è stato fatto e il nulla «nel senso che ciò che è stato fatto sarebbe necessario che prima fosse nulla e subito dopo fosse qualcosa»,<sup>53</sup> quindi,

I teologi francescani, nel timore di veder compromesse certe dottrine di Agostino e con esse le verità di fede, si opposero alla adesione dei sigeriani alla concezione naturalistica di Aristotele. Essi sentirono poi l'esigenza di combattere l'aristotelismo dei domenicani diffuso da Alberto Magno e da Tommaso d'Aquino.

<sup>52</sup> A questo riguardo: E. BERTOLA, *Tommaso d'Aquino e il problema dell'eternità del mondo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 66 (1974), pp. 312-355; TOMMASO D'AQUINO, *Opuscoli filosofici*, Roma 1953, pp. 137-155.

<sup>53</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De aeternitate mundi contra murmurantes*, in *Opuscoli filosofici*, Milano 1982, p. 188.

anche ritenere che una creatura sia sempre esistita non significa che essa in qualche tempo sia stata nulla, non avendo in sé la ragione della propria esistenza e ciò anche se fosse stata creata dall'eternità. Questo significa che tra Dio e mondo non c'è un rapporto di equivalenza, altrimenti Dio sarebbe il mondo; ma non c'è pericolo di panteismo o immanentismo, dato che Dio ha in sé la *ratio essendi* mentre il mondo no. Ma se si dice che Dio è eterno e anche il mondo è eterno non si corre ugualmente il rischio di cadere nell'immanentismo? Tommaso dice no, in quanto l'eternità di Dio non è l'eternità del mondo: anche ammessa l'eternità del mondo, l'eternità di Dio esclude il divenire (siamo nel terzo argomento del *De aeternitate*), è l'eternità senza passato né futuro: Dio è fuori dal tempo, Egli possiede totalmente e simultaneamente, in un unico atto infinito ed eterno, il proprio essere. L'eternità del mondo (ammesso che sia eterno), invece, ammette il divenire: il mondo esiste nel tempo e col tempo, il tempo è il modo di essere di tutte le cose naturali. In questo modo il Dottor Angelico distingue l'Assoluto dal divenire, dal mondo. Da questo punto di vista, la trascendenza di Dio è garantita anche nel caso in cui si dica che il mondo potrebbe essere stato creato dall'eternità.

Ma l'eternità del mondo comporta il numero delle anime (quarto argomento): se il mondo è sempre esistito necessariamente, il numero delle anime deve essere infinito. Tommaso risponde che Dio avrebbe potuto creare il mondo senza uomini e animali; oppure creare gli uomini in un determinato momento e non dall'eternità, per cui il numero delle anime non sarebbe infinito. Inoltre, egli aggiunge, non è stato dimostrato se Dio possa fare in modo che esistano infinite cose in atto. La creazione è un libero atto della volontà divina e non un processo necessario, quindi il Creatore può volere le creature a proprio piacimento: come esistenti *ab aeterno* oppure con inizio, «nel tempo». A quanti sostenevano che dall'eternità della volontà divina deve necessariamente seguire un effetto eterno, Tommaso, in diverse opere,<sup>54</sup> risponde che Dio, nella sua infinita libertà, può anche volere eternamente che qualcosa sorga in un determinato momento. La creazione dipende dalla libera volontà di Dio, ma la nostra ragione non è in grado di penetrare il suo volere, quindi, che il mondo abbia avuto inizio nel tempo rimane un articolo di fede. Ma, con la ragione, abbiamo visto che per Tommaso è possibile dimostrare che Dio è libero e consapevole creatore di tutto l'universo. Ecco allora che egli dimostra che la creazione consiste in quell'atto d'amore con il quale Dio ha donato l'essere a tutte le cose, dimostra che l'essere donato alle cose è un essere nuovo, distinto da quello del Creatore, ciò in quanto è stato creato *ex nihilo* da colui che è l'essere. In questo senso il Creatore trascende il creato. Ora però se il mondo una volta creato fosse stato lasciato a se stesso, se il Creatore avesse dimenticato la sua creatura, l'universo non avrebbe senso, né valore, né scopo, ma Tommaso dimostra che Dio ama

<sup>54</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, II, cap. 35; *De Potentia*, III, q. 17; *Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 1.

---

il mondo e per questo ordina e regge tutte le creature in vista di quel fine che è Egli stesso. D'altra parte però, se il mondo non avesse una propria autonomia, una propria perfezione, un proprio spessore ontologico, non sarebbe, o meglio, sarebbe solo una pallida ombra. Ma Tommaso dimostra, sulla base della libera *creatio ex nihilo*, non solo che le creature veramente sono, veramente agiscono, effettivamente possiedono valore e capacità causativa, ma anche che le creature umane sono dotate di libero arbitrio.