

*Il significato di “natura” e “naturale” in San Tommaso. Contributo ad un’analisi dei termini*<sup>1</sup>.

---

Nella lunghissima storia della nozione di natura, Tommaso d’Aquino occupa un posto particolarmente importante per la capacità di sviluppo di tutte le dimensioni naturali nella prospettiva integrata della Grazia: «*enim gratia praesupponit naturam*»<sup>2</sup>. A questo proposito, nella *Fides et Ratio*, Giovanni Paolo II nota: «Tommaso riconosce che la natura, oggetto proprio della filosofia, può contribuire alla comprensione della rivelazione divina»<sup>3</sup>. La riflessione di Tommaso riveste, inoltre, particolare importanza nell’ambito, tuttoggi molto attuale, della legge morale naturale<sup>4</sup>.

Lo scopo di questo studio è raccogliere i tratti essenziali della nozione tommasiana di natura, analizzando i testi, con specifico riguardo alla *Summa theologiae*. Utilizzando sia i tradizionali mezzi di ricerca, che la più innovativa tecnologia informatica, ho cercato di condurre una ricognizione accurata del termine che, senza tenere conto delle forme flesse, degli aggettivi etc., ricorre nelle opere di Tommaso circa 6000 volte.

Emerge, dalla lettura delle opere di Tommaso e dalla tradizione cui egli fa riferimento, un uso molteplice e non equivoco del termine, che affonda le radici nella speculazione aristotelica e in modo speciale nel preziosissimo lessico teoretico costituito dal libro V della *Metafisica*. Questa radice peculiarmente filosofica si arricchisce della riflessione specificatamente teologica legata alla definizione dei misteri del *Simbolo* cristiano, con implicazioni soprattutto trinitarie e cristologiche; in questo ambito, risulta particolarmente importante il contributo di Boezio.

Prima ancora di entrare nel merito, esplicito che la ricognizione dei termini ha condotto a un risultato che motiva la scelta di organizzazione dell’esposizione del risultato stesso.

Il modo di conoscere non è identico al modo di esporre, come Tommaso stesso ci insegna.

Ho scelto di suddividere il campo semantico coperto dal termine “natura” in due grandi settori, il primo notevolmente di maggiore ampiezza nel contesto tommasiano, il secondo più rilevante per il confronto con la nostra contemporaneità. Per indicarli mi è sembrato opportuno utilizzare una distinzione già in uso, motivandola però nel contesto tommasiano.

---

<sup>1</sup> Articolo pubblicato in “Frontiere. Rivista di filosofia e teologia”, (2012) 1, pp. 337-372.

<sup>2</sup> S. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 99, 2 ad 1um; «*Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati*» I, 1, 8 ad 2. .

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et Ratio*, 14 settembre 1998, n. 43.

<sup>4</sup> Fa il punto della situazione il recente studio, A. VENDEMIATI, *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Roma 2011.

La distinzione già in uso è quella tra significato *intensivo* ed *estensivo* del termine *natura*, messa in evidenza da Vendemiati: «Chiamiamo natura in senso *intensivo* ciò che costituisce lo specifico essere-strutturato di qualcosa e il dinamismo che ne consegue: in questo senso si può parlare della differente natura del carbone o dello zolfo, dell'animale o della pianta, dell'uomo o della bestia; ma anche della natura di una pratica come l'arte medica o l'attività educativa. In senso *estensivo*, “la natura” indica l'insieme delle cose che ci circondano e che non sono prodotte dall'attività umana. Si tratta di un concetto estensivo giacché abbraccia, praticamente, l'intero cosmo: dalle realtà inanimate come le montagne, i fiumi e i mari, a quelle viventi come animali e piante; dall'estremamente grande come il cielo e le stelle, all'estremamente piccolo come i microrganismi e gli atomi»<sup>5</sup>.

Una distinzione analoga concettualmente, seppure diversa verbalmente, è condotta per esempio nello studio di Nicolas, con specifico riferimento al pensiero di Tommaso; Nicolas individua prima una considerazione che corrisponde all'ordine “intensivo”, ovvero la natura come “forma intrinseca”<sup>6</sup>, e poi una considerazione della natura propriamente di tipo “estensivo”, ovvero la natura come “universo”<sup>7</sup>.

Nella *Tabula aurea* di Pietro da Bergamo<sup>8</sup>, l'attenzione sembra esclusivamente rivolta alla natura in senso intensivo come essenza<sup>9</sup> e al rapporto tra natura e ciò che è *contra naturam*<sup>10</sup>, *praeter naturam*<sup>11</sup>, *super naturam*<sup>12</sup>. Tuttavia anche nella *Tabula* di Pietro, la natura in senso estensivo compare nel plurale di natura “*naturas*”<sup>13</sup> e come aggettivo “*naturalis*”<sup>14</sup>.

---

<sup>5</sup> A. VENDEMIATI, voce “Natura” in E. SGRECCIA - A. TARANTINO (edd.), *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, in corso di pubblicazione

<sup>6</sup> « Saint Thomas a pleinement fait sienne cette notion, qui est bien celle d'une sort d'autonomie et d'immanence de l'être existant. C'est de lui-même que procède toute son activité et aussi toute sa réceptivité, rien ne pouvant lui advenir à quoi il ne soit de quelque manière en puissance, et même en disposition prochaine *en raison de cela même qu'il est*. Rien n'arrive à un être que par une casie efficientes, certes, et donc etérieure à n'arrive à un être que par une cause efficiente, certes, et donc extérieure à lui, mais aussi et en même temps par une cause “forme le intrinsèque”, autrement dite “immanente”, c'est-à-dire lui-même, sa nature. [...] La nature, cette cause immanente du mouvement et du repos, du devenir et de la stabilité, n'est pas telle ou telle partie de la structure de l'être, mais l'essence même de sa réalité tout entière, non pas abstraite mais concrètement réalisée» M.-J. NICOLAS, *L'idée de nature dans la pensée de S. Thomas d'Aquin*, in « Revue Thomiste », 1974 (74), pp. 533-590, pp. 544-545

<sup>7</sup> «Les natures ont beau être distinctes les unes des autres, et dans leur espèce et dans leurs réalisation singulières, elles forment à elles toutes un *ensemble* [...] l'ensemble des changements ordonnés et orientés vers des fins [...] la nature totale, l'univers» *Ibid.*, p. 545.

<sup>8</sup> PIETRO DA BERGAMO, *Tabula aurea*, edizione fototipica, Paolini, Alba 1960.

<sup>9</sup> Così la maggior parte dei 50 significati proposti, Pietro da Bergamo, *Tabula Aurea*, pp. 340-342.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 36-42.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 43 e 45.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 25-29, 32, 33, 44, 48-50.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 5, 16, 17.

Nei *Lessici tomisti* di De Ferrari e di Schütz<sup>15</sup> troviamo, in modo significativo, ben sette significati riconducibili alla natura in senso intensivo e solo due a sfumature di tipo estensivo<sup>16</sup>.

Questa rapida ricognizione delle ricerche relative al lessico tommasiano, già indica che effettivamente la natura si dà come essenza e come mondo, e che il primo significato è quello prevalente, mentre occorre osservare che nel linguaggio a noi contemporaneo, ha quasi assoluta dominanza il secondo modo di significare.

Ma prima ancora di entrare nei significati del termine natura, occorre legittimare, nel testo di Tommaso, l'uso delle espressioni “*loquendo intensive*” e “*loquendo estensive*”. “*Extensive-intensive*” sono, infatti, una coppia di avverbi la cui forma ha una storia interessante<sup>17</sup>.

L'*Index Thomisticus* ha riscontrato che il vocabolario di san Tommaso è quello comune alla latinità classica e che i suoi termini “tecnici” non vanno oltre quelli dell'analisi logica e grammaticale<sup>18</sup>.

Questo è senz'altro vero, ma comunque il vocabolario di Tommaso si arricchisce di termini che vanno oltre il latino classico, forse proprio in virtù di un approfondimento dell'analisi delle parole e del contatto anche con la lingua parlata. Infatti, gli avverbi *intensive* ed *extensive* sono propriamente assenti dal latino classico (in cui peraltro il suono *intens-* rimanda a *intend-*); etimologicamente rimandano entrambi al verbo “*tendere*”, rispettivamente *in-tendere* ed *ex-tendere*.

Nel latino tardo “*intensu(m)*” va a sostituire “*intentu(m)*”, participio passato del classico *intendere*. In età medioevale ne deriva “*intensivu(m)*”. Analogamente “*extensivu(m)*” è un tardo derivato del participio passato “*extensu(m)*”.

Da qui i due avverbi, il cui significato, assunto nel corso di questa storia, conduce alla capacità di accrescere l'intensità di qualcosa (*intensive*) e di dotare di maggiore ampiezza (*extensive*).

Nelle opere di Tommaso troviamo un uso attestato della coppia *intensive* e *extensive*, sia come avverbio che come aggettivo (*intensivus-a-um; extensivus-a-m*).

---

<sup>15</sup> Cfr. R. J. DEFERRARI, *A latin-english Dictionary of Saint Thomas Aquinas, based on Summa Theologica and selected passages of his other works*, St. Pauls editions, Boston 1960, pp. 679- 685; L. SCHÜTZ, *Thomas Lexicon*, 2 ed., ed. Padenborn, 1895, rist. anastatica Frommann Stuttgart 1958, pp. 509-518.

<sup>16</sup> Nel più divulgativo *Dizionario* di Mondin, viene proposto un significato estensivo “natura come cosmo” e uno intensivo “natura come principio intrinseco dell'ente”, B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991. Nella edizione più recente della *Enciclopedia filosofica* a cura della Fondazione del Centro Studi Filosofici di Gallarate (Bompiani 2006) viene proposta una definizione di “natura” fondamentalmente duplice: «in senso filosofico primario, natura è il principio immanente del comportamento o modo di operare di una cosa. In un'accezione derivata, si dice natura il complesso delle cose stesse, specialmente corporee, in quanto appunto si comportano secondo la loro natura, intesa nel senso primario» A. GUZZO – V. MATHIEU – V. MELCHIORRE, *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, *ad vocem*, vol. 8, pag. 7729.

<sup>17</sup> Per la storia e l'analisi di questi termini, cfr. *Thesaurus linguae latinae*, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae, 1931-1953; DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, Graz 1883-1887; M. CORTELLAZZO – P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 1983, vol. II.

<sup>18</sup> *Appunti da conversazioni con p. Busa*, in R. BUSA, *Lezioni e documentazioni di lessicografia e lessicologia tomistiche*, anno I, 1974-75, pag. 74/4.

Consideriamo innanzitutto la *Summa Theologiae*. L'esempio più chiaro, e usato più volte, riguarda la *albedo*, ovvero la "bianchezza", di cui si può considerare sia l'intensità che l'estensione; infatti si può dire che una bianchezza sia intensivamente (*intensive*) maggiore quando è più intensa, e che sia estensivamente (*extensive*) maggiore quando è in una superficie maggiore: «*Uno modo, intensive, sicut est maior albedo quae est intensior [...] Alio modo dicitur aliquid maius extensive, sicut dicitur maior albedo quae est in maiori superficie*» (*STh*, III, q. 1, a. 4, c.). In questo caso, l'esemplificazione serve ad illustrare la gravità dei peccati.

In un altro passaggio, viene inoltre affermato che l'universo è più perfetto della creatura intellettuale "*extensive et diffusive*", ma "*intensive et collective*" la creatura intellettuale possiede maggiore similitudine alla divina perfezione, in quanto capace del sommo bene: «*Universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive. Sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni*» (*STh*, I, q. 93, a. 2, ad 3m).

Quindi "*extensive*" rimanda a "*diffusive*", dunque ad una dispersione, ad un allargamento, ed "*intensive*" rimanda a "*collective*", cioè ad un radunare, ad un unire.

Questi significati vengono applicati a vari contesti: per esempio l'aumento della beatitudine una volta risorto il corpo: «*corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive, sed extensive*» (*STh*, I-II, q. 4, a. 5, c.). La beatitudine, dunque, non cambia di intensità ma si estende anche al corpo risorto.

L'aggettivo "*intensive*" viene abbinato alla quantità come parametro di perfezione, distinto da quello "*secundum virtutem*": «*Totalitas autem et perfectio potest attendi dupliciter. Uno modo, quantum ad quantitatem eius intensivam, puta si dicam aliquem plene habere albedinem, si habeat eam quantumcumque nata est haberi. Alio modo, secundum virtutem, puta si aliquis dicatur plene habere vitam, quia habet eam*» (*STh*, III, q. 7, a. 9, c.). Dunque la totalità secondo la quantità intensiva riguarda il possesso di una perfezione tanto quanto è possibile averne; notiamo inoltre la ricorrenza dell'esempio della "bianchezza".

Questo utilizzo dei termini trova riscontro in molti altri luoghi della produzione tommasiana. Ne segnaliamo solo alcuni significativi, proponendoli in un ordine tematico.

Nel *De veritate*, si parla di *albedo* relativamente alla possibile infinitezza dei corpi; supponendo un corpo infinito bianco, la bianchezza sarebbe infinita in quanto estensiva, ma finita in quanto intensiva. Si capisce che l'estensione alluda alla quantità continua del corpo cui inerisce la qualità bianchezza, l'intensione invece fa riferimento propriamente alla qualità della bianchezza: «*Nihil prohibet aliquid esse infinitum uno modo, et alio modo finitum: ut si aliquod corpus esset quidem longitudine infinitum, sed latitudine finitum; et similiter potest esse in formis: ut si aliquod corpus infinitum ponamus esse album, quantitas albedinis extensiva, secundum quam dicitur quanta per*

*accidens, erit infinita; quantitas autem eius per se, scilicet intensiva, nihilominus esset finita; et similiter est de quacumque alia forma corporis infiniti: quia omnis forma recepta in aliqua materia finitur ad modum recipientis, et ita non habet intensionem infinitam» (De verit., q. 2, a. 9, c.).*

Nella *Responsio ad fr. Joannem Vercellensem, gener. Magistr. Ord. Praed., de artic. CVIII sumptis ex opere Petri de Tarantasia*, Tommaso si esprime molto chiaramente a proposito della infinità di Dio: l'infinità estensiva non si addice a Dio, perché *procede* dall'unità, mentre quella intensiva gli si addice, in quanto perfezione, perché *accede* alla unità. Appare, dunque, che l'estensione caratterizzi la pluralità, la dispersione, l'*exitus*; mentre l'intensione l'unità, l'intensità, il *reditus*: «*Quod vero quarto ponitur: in Deo non est infinitas extensiva, sed intensiva, non sic est in scripto; ibi enim sic scriptum est: quod obiicitur de infinita emanatione: respondeo. Infinitas extensiva, imperfectionis est, cum recedat ab unitate; infinitas vero intensiva, perfectionis est, cum accedat ad unitatem. Prima ergo Deo non convenit, sed secunda» (Resp. Ad lect. Vercell. de art. 108, q. 4).*

Nel commento alla *Fisica* di Aristotele, troviamo l'intensità riferita alle grandezze fisiche (velocità e tardità di moto); torna l'esempio del "bianco" in forma comparativa "*albius*": «*Sed haec omnino videntur esse frivola. Primo quidem, quia licet quantitas tarditatis non sit secundum modum quantitatis continuae, ut addatur motus motui, sed secundum modum quantitatis intensivae, sicut cum aliquid est altero albius» (In Phys., L. 4, lectio 12, n. 10).* Dunque, la modalità quantitativa estensiva implica l'addizione di elementi uguali, mentre la modalità quantitativa intensiva implica un possesso maggiore; così, la quantità della tardità non è come se moto si aggiunga al moto, ma come quando una cosa è più bianca di un'altra cosa.

Nello *Scritto sulle Sentenze*, troviamo gli avverbi *intensive* ed *extensive* riferiti all'aumento della grazia, che può accadere secondo l'intensità oppure secondo l'estensione, per aggiunta di nuove rivelazioni: «*Quia quamvis non fiat ad eos missio secundum augmentum gratiae intensive, fit tamen, secundum quod quodammodo eorum gratia extensive ad plura augetur ex novis revelationibus» (In I sent., D. 15, q. 5, a. 1C, ad 1m).*

Ancora nello *Scriptum*, l'infinità della conoscenza di Dio porta a una duplice considerazione dell'infinito, di cui una è "*intensive*" cioè al modo della quantità continua, e una è secondo la quantità discreta: «*Infinitum potest accipi dupliciter. Vel intensive ad modum quantitatis continuae; [...] Alio modo potest sumi infinitum secundum quantitatem discretam» (In I sent., D. 39, q. 1., a. 3, c.).*

L'*intensive* riceve un'ulteriore esplicazione nel bel paragone della cetra, il cui suono migliora solo se tutte le corde sono migliorate (*In I Sent. , D. 44. q. 1. a. 2, c.*)

La coppia *intensive–extensive* appare ripetutamente come una duplice possibilità di considerazione: «*Sed iste excessus potest considerari dupliciter; vel intensive, vel extensive*» (*In II sent.*, D. 29, a. 3, c.).

La modalità *intensive* è relazionata alla quantità continua, mentre la modalità *extensive* è associata alla quantità discreta, nella sottolineatura della continuità dell'aumento intensivo e dell'additività dell'aumento estensivo: «*Certitudo fidei dicitur media inter certitudinem scientiae et opinionis non intensive per modum quantitatis continuae, sed extensive per modum numeri*» (*In III sent.*, D. 23, q. 2, a. 2C, ad 1m).

Il ricorrente esempio della *albedo* consente di chiarire ulteriormente la declinazione di *intensive*, grazie alla analogia posta tra la bianchezza e la consanguineità: «*Sicut albedo dicitur major dupliciter, uno modo ex intensione ipsius qualitatis, alio modo ex quantitate superficiei: ita consanguinitas dicitur major vel minor dupliciter. Uno modo intensive ex ipsa natura consanguinitatis; alio modo quasi dimensive*» (*In IV Sent.*, D. 40, a. 2, ad5m). Sia la bianchezza che la consanguineità sono dette in due modi: la bianchezza secondo l'intensità della stessa qualità e secondo la quantità della superficie, mentre la consanguineità intensivamente secondo la stessa natura della consanguineità oppure quasi dimensivamente, cioè per estensione. Dunque ad *intensive* si contrappone una dimensione “*quasi dimensive*”.

Nello *Scriptum* l'uso di *intensive* è inserito anche nel contesto delle riflessioni sull'aumento della beatitudine dopo la risurrezione della carne (*In IV Sent.*, D. 49, q. 4, a. 4a, resp.) La beatitudine dei santi dopo la risurrezione implica un aumento estensivo, perché include anche il bene del corpo, dunque un aumento di estensione, mediante l'aggiunta di un altro bene. Tuttavia si può parlare anche di un aumento intensivo, infatti il corpo dell'uomo può essere considerato in un duplice modo; secondo il primo modo, il corpo è considerato in quanto perfettibile dall'anima e cioè come una parte che trova la sua perfezione nell'unione con l'anima; nel secondo modo invece il corpo viene considerato in quanto impedimento all'anima. Secondo la prima modalità, l'unione con il corpo sembra conferire all'anima un aumento anche intensivo di beatitudine: unita al corpo, l'anima umana è più pienamente se stessa.

Dall'analisi dei testi, appare che di ogni realtà si possa dare una duplice possibilità di considerazione *loquendo intensive e loquendo extensive*<sup>19</sup>. L'estensività richiama la quantità, mentre l'intensività la qualità.

---

<sup>19</sup> Letteralmente: «*Quod anima Christi perfectius fruebatur quam animae sanctorum in patria, loquendo intensive, non autem loquendo extensive; quia in patria gaudium fruitionis ad inferiores vires et etiam ad corpus glorificatum perveniet; quod si in Christo fuisset, viator non fuisset*» (*Quodlibeta* 7, q. 2, prologus, ad 2m).

La considerazione intensiva rimanda ad una perfezione che non deriva da somma ma da profondità, ed è l'unica attribuibile a Dio.

Chiariti i termini dell'impostazione, risulta più agevole affrontare il testo tommasiano della *Summa theologiae*, ordinando la ricerca del termine "natura" secondo la duplice considerazione: *extensive loquendo* ed *intensive loquendo*.

Vedremo che propriamente la parola "natura" nel testo di Tommaso si riferisce al significato intensivo, ed è infatti "*natura vel essentia*", "*natura vel quidditas*".

Particolare è l'uso dell'espressione "*rerum natura*" che conserva la valenza intensiva del termine *natura*, ma per certi versi lo pluralizza in modo estensivo mediante il genitivo "*rerum*", andando ad assumere il significato di realtà veramente esistente.

La modalità *extensive* della natura è rintracciabile a mio avviso soprattutto mediante l'espressione "*res naturales*", che essendo tutta plurale è in sé una modalità "estensiva" anche dal punto di vista grammaticale. Ciò rimanda a quanto abbiamo già considerato relativamente alla *Tabula Aurea* di Pietro da Bergamo, e cioè che la considerazione estensiva è legata ai sostantivi plurali e agli aggettivi. In questa prospettiva, è importante anche analizzare, seppure senza seguirne tutte le implicazioni, l'identificazione della natura in senso estensivo con il concetto di "*mundus*" e di "*universus*", quest'ultimo anche etimologicamente indicativo di una molteplicità unitaria.

Infatti, la natura in senso intensivo indica unità nella molteplicità, mentre la natura in senso estensivo allude a una molteplicità unitaria (cioè non equivoca).

## 1. NATURA INTENSIVE LOQUENDO

Propriamente la parola "natura" nella *Summa theologiae* di Tommaso si riferisce al significato intensivo, ed è infatti "*natura vel essentia*", "*natura vel quidditas*", e, con un significato particolare, "*rerum natura*".

Si tratta di per sé di significati esplicitivi: la natura è il modo di essere, il che cosa, è ciò che unisce le cose plurali.

Vediamo nel dettaglio i testi maggiormente significativi in cui sono presenti tali espressioni, seguendo l'ordine progressivo con cui compaiono nella *Summa theologiae*.

### 1.1 Natura vel essentia

Nell'articolo 3 della prima questione nella I parte della *Summa*, il termine natura viene identificato espressamente con l'essenza, ed è indagato nelle sostanze composte di materia e forma e in quelle non composte, ovvero separate dalla materia. Nelle sostanze composte la "*natura vel essentia*" differisce dal "*suppositum*", in quanto è diversa l'umanità dall'uomo: l'umanità comprende solo ciò

che cade nella definizione dell'uomo, mentre la materia individuante non cade nella definizione delle specie, e così neanche i relativi accidenti: «*in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum*» (STh, I, q. 1, a. 3, c.). Invece nelle sostanze che si individuano nella sola forma non c'è differenza tra *suppositum* e natura: «*in eis non differt suppositum et natura*». Così Dio è la sua deità: «*Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur*» (STh, I, q. 1, a. 3, c.).

Dunque nelle sostanze composte, la natura come essenza significa l'essenza delle specie, la parte formale che è condivisa da tutti gli individui ma non coincide con essi; nelle sostanze non composte e in modo speciale in Dio, possiamo ancora parlare di natura, specificando però che coincide con lo stesso soggetto.

Dunque l'uomo non è la propria natura, mentre Dio è la sua propria natura: «*Deus est idem quod sua essentia vel natura*» (STh, I, q. 1, a. 3, c.).

La natura come essenza riguarda tutte le realtà, composte o semplici fino a Dio, e si qualifica come il più proprio, ciò che fa sì che un uomo sia un uomo, e Dio sia Dio. L'argomentazione viene ripresa in altri luoghi dell'opera tommasiana ed appare quasi identica a quanto esposto nel *De ente et essentia*, dove il giovane Tommaso afferma: «*Aliquid enim est sicut Deus cuius essentia est ipsummet suum esse*» e poco dopo esprime le equivalenze «*quiditas vel essentia*» e poi «*quiditas vel natura*» (*De ente et essentia*, 5).

Nel primo articolo della questione 29 della I parte della *Summa Theologiae*, è proposta un'interessante disamina del concetto di natura, con riferimento alla definizione di persona proposta da Boezio «*Persona est rationalis naturae individua substantia*».

Nel quarto argomento, a partire dalla definizione di natura come principio di moto e di quiete proposta da Aristotele nel II libro della *Fisica*, si conclude che il termine essenza, più propriamente di "natura", dovrebbe essere posto nella definizione di persona, poiché la persona si trova anche in sostanze "immobili" quali gli angeli.

La risposta di Tommaso è molto articolata. Riprende infatti la corretta significazione aristotelica del nome natura, rifacendosi sia alla *Metafisica* che alla *Fisica*. La "natura" originariamente significa la generazione dei viventi e poiché questa procede da un principio intrinseco, il termine natura viene esteso a significare il principio intrinseco di qualsiasi moto. Questo principio, poi, può essere sia materiale che formale, dunque sia la forma che la materia sono dette natura. E così viene comunemente chiamata "natura" l'essenza di ogni cosa, perché in ogni cosa la perfezione è raggiunta grazie alla forma. Dunque, il termine "natura" può essere inserito nella definizione di persona e risulta anzi più appropriato di essenza, perché la persona è un singolare di un genere determinato, mentre "essenza" è desunto da *essere*, che è comunissimo: «*Et ideo convenientius fuit*



*quod in definitione personae, quae est singulare alicuius generis determinati, uteretur nomine naturae, quam essentiae, quae sumitur ab esse, quod est communissimum»* (STh, I, q. 29, a. 1, ad 4m).

Anche nel commento alla *Physica* e alla *Metaphysica* Tommaso conferma l'impostazione aristotelica che vuole la natura come principio interno e non accidentale, definizione che consente una valida distinzione tra le cose per natura e le cose che derivano dall'artificio umano<sup>20</sup>. Partendo dalla etimologia del termine, Tommaso conclude, con Aristotele, che tutte le declinazioni della natura come principio conducono alla nozione di sostanza, che ha in sé il principio del movimento. La sostanza, come composto di materia e forma, consente anche la valorizzazione della potenza passiva, fondamentale per la comprensione del divenire naturale.

Nell'articolo 3 della questione 34 della I parte della *Summa Theologiae*, il termine natura ancora è implicato nella definizione di persona, con riferimento alla persona del Figlio. Nell'impegnativo orizzonte trinitario e cristologico della questione, la natura appare implicata, anche indirettamente ovvero "oblique".

Anche in questo livello trinitario, ricorre il riferimento alla operazione implicato dalla natura, già sottolineato nel *De ente et essentia*: «*nomen nature hoc modo sumpte videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei*» (*De ente*, n. 1). L'esplicito riferimento alla operazione nel caso di Dio implica la relazione alle creature, cioè alla essenza "operativa" della Persona divina.

Nel *respondeo* dell'articolo 2 della questione 39, entro la questione trinitaria, ricaviamo dei rapporti analogici; nelle cose sensibili –"in rebus sensibilis"– la natura è come (*ut*) la forma e l'individuo è come (*ut*) il "suppositum" della forma; nelle divine –"in divinis"–, l'essenza è come (*ut*) la forma delle tre Persone, dunque, la moltiplicazione delle persone non implica la moltiplicazione dell'essenza, perciò si dice che una essenza è di tre persone e tre persone sono di un'essenza. In questo contesto viene sottolineato che noi nominiamo le cose divine a partire dalle cose create: «*intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest; sed secundum modum in rebus creatis inventum. intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest; sed secundum modum in rebus creatis inventum*» (STh, I, q. 39, a. 2, c.).

Nell'articolo 3 della medesima questione, in un passaggio ancora di interesse trinitario, viene confermata la significazione di natura come essenza, con la specificazione che la forma significata con il nome "persona" non è la natura, ma una proprietà personale, che dunque va predicata al plurale; Dio non può essere predicato al plurale, proprio perché invece indica l'*essentia vel natura*:

---

<sup>20</sup> Cfr. D. QUARANTOTTO, *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele*, Bibliopolis, Napoli, 2005.

«*forma significata per hoc nomen persona, non est essentia vel natura, sed personalitas*» (STh, I, q. 39, a. 3, ad4m). La regola generale, spiegata nel *corpus* dell'articolo e qui applicata, è che relativamente alla tre persone della Trinità i sostantivi si predicano al singolare mentre gli aggettivi al plurale.

Ancora nella questione 39, nell'articolo 5 troviamo un'interessante specificazione del termine natura rispetto a quello di essenza. Infatti, rispondendo al primo argomento basato sull'espressione "*essentia de essentia*" tratto dal *De Trinitate* di Sant'Agostino, Tommaso precisa che nei nomi astratti c'è un ordine da seguire – "*ordo attendendus*" –, secondo il quale i termini che pertengono all'atto sono più vicini alle persone perché gli atti sono dei suppositi; dunque l'espressione "*natura de natura*" è meno impropria di "*essentia de essentia*". Questo significa che il nome "*natura*" pertiene direttamente all'atto ed è dunque più vicino alle persone. Tommaso sottolinea come i santi dottori, per esprimere fortemente l'unità dell'essenza e delle persone, parlarono "*expressius*", più espressamente di quanto la proprietà del linguaggio sopportasse. Tali modi espressivi non vanno dunque estesi, ma spiegati, come i nomi astratti vanno spiegati attraverso i concreti: «*ad exprimentam unitatem essentiae et personae, sancti doctores aliquando expressius locuti sunt quam proprietates locutionis patiatur. Unde huiusmodi locutiones non sunt extendendae, sed exponenda*» (STh, I, q. 39, a. 5, ad1m)

Nell'articolo 3 della questione 59 della parte I, ci si interroga sulla volontà degli angeli e precisamente se questa coincida con il loro intelletto e con la loro natura. La risposta a questo interrogativo implica la disamina della nozione di natura in quanto essenza. Tuttavia notiamo che l'uso dell'aggettivo "*naturalis*" e dell'avverbio "*naturaliter*" arricchiscono la nozione di significati diversi. Infatti, Tommaso spiega che la natura come essenza è qualcosa di "interno" alla cosa stessa, perciò tutto quello che è al di fuori non fa parte dell'essenza della cosa. Volendo spiegare ulteriormente, prende in considerazione vari tipi di essere: le sostanze composte, gli angeli, Dio. Ebbene nelle sostanze composte, l'inclinazione della cosa al proprio essere non è dovuta a qualcosa di aggiunto all'essenza, ma è dovuto o alla materia o alla forma, che appunto compongono la natura o essenza delle sostanze corporee. Invece l'inclinazione a qualcosa di estrinseco, è dovuta a elementi aggiunti e diversi dall'essenza, come accade per l'inclinazione al luogo che è dovuta alla gravità o leggerezza.

La conclusione dell'argomentazione implica che la volontà, in quanto diretta al bene, non possa far parte dell'essenza di alcuna sostanza creata, neanche degli angeli, in quanto solo in Dio la volontà coincide con la natura o essenza perché Dio è bene per essenza. Inoltre, per la distinzione di conoscenza e tendenza, la volontà si distingue anche dall'intelletto. Solo in Dio volontà e intelletto

fanno parte della sua natura: «*tam voluntas quam intellectus est eius essentia*» (*STh*, I, q. 59, a. 2, c.).

In questo contesto, le sostanze composte sono definite “corpi naturali”, dunque l’aggettivo “naturale” si riferisce alla dimensione estensiva di natura; di contro, l’avverbio “*naturaliter*” qualificando l’inclinazione della volontà al bene, possiede un significato intensivo al pari del sostantivo *natura*.

Nell’articolo 1 della seconda questione della III parte, la domanda se il modo dell’unione del Verbo incarnato possa dirsi “per natura” viene svolta da Tommaso, ponendo innanzitutto un lungo chiarimento su cosa sia la *natura*. Ancora una volta, Tommaso ripercorre la storia del termine a partire dalla sua prima etimologia. Natura deriva da nascere, e per questo inizialmente “natura” vuol dire “nascitura”. Successivamente significa il principio della generazione e, poiché questo è un principio intrinseco, abbraccia qualunque principio intrinseco di cambiamento, come definisce lo stesso Aristotele. Anche per riflettere sulle ragioni seminali, Tommaso ancora ritorna sull’etimologia della *natura* (*STh*, I, q. 115, a. 2, c.). Come afferma Aristotele, le denominazioni si prendono da ciò che è più perfetto e ciò che è più perfetto nella natura corporea sono le realtà viventi. Così la denominazione “natura”, che indicava la generazione dei viventi, è passata a significare tutti i principi interni di movimento. Tommaso aggiunge che è evidente che i principi attivi e passivi nella generazione dei viventi sono i semi. Da qui, come dice anche Agostino, vengono chiamati “ragioni seminali” tutti i principi delle generazioni e dei movimenti. Tali principi sono molti e di ordine diverso: le ragioni ideali, gli elementi del mondo, le cause universali, le cause particolari, i semi C’è un ordine causale che lega la realtà naturale dalle cause primordiali universali fino ai semi particolari. Poiché il principio del cambiamento può essere la materia o la forma, “natura” si usa per indicare l’una e l’altra. Inoltre, poiché il fine della generazione nella cosa generata è l’essenza della specie, espressa nella definizione, allora natura significa essenza della specie, come conferma Boezio. Di conseguenza, non si può definire “unità di natura” l’unione del Verbo. Infatti esistono tre modi con cui si può pervenire da più cose a una sola e sono tutti incompatibili con il Verbo: sia che si tratti di unione di cose perfette che senza cambiare in sé assumono disposizione, ordine o figura diversa (come le pietre unite nel muro), sia che si tratti di reale trasmutazione di cose perfette che divengono elementi di un nuovo composto, sia che si tratti di unione di cose in sé non perfette, non compiute (come anima e corpo uniti nell’uomo), ebbene si tratta sempre di unioni inconciliabili con la immutabilità del Verbo e con la sostanzialità dell’unione. Dunque il termine natura viene usato per indicare l’essenza della specie, la definizione. Per illustrare come impossibile l’unione per natura di realtà umana e realtà divina, in quanto la natura umana è così infinitamente imperfetta rispetto a quella divina che si disperderebbe in essa,

Tommaso propone l'esempio di una goccia di acqua nel vino, esempio che rimanda immediatamente alla liturgia della presentazione offertoriale del vino<sup>21</sup>.

Nell'articolo 2 della questione 2 della III parte, prosegue l'argomentazione sull'unione del Verbo, dando per acquisito che il termine natura significa l'essenza specifica espressa nella definizione: «*persona aliud significat quam natura. Natura enim significat essentiam speciei, quam significat definitio*» (*STh*, III, q. 2, a. 2, c.). La natura si distingue dal supposito, e cioè dal soggetto individuale in cui sussiste, perché l'individuo non possiede solo le caratteristiche essenziali, ma anche delle caratteristiche accidentali e individuanti, come risulta evidente nelle sostanze composte, dove la specie non si può predicare dell'individuo: l'uomo non è l'umanità, ma l'umanità è parte dell'uomo. Nell'ambito delle creature intellettuali e razionali il supposito è la persona, che dunque si distingue dalla natura o essenza. Ma se una realtà possiede solo proprietà specifiche, allora *supposito* e natura non sono distinti realmente, ma solo concettualmente.

Tutto ciò che si trova in una persona, anche se non ne costituisce la natura, è unito alla persona appunto in unità di persona. L'unico modo in cui può darsi unione tra natura umana e Verbo di Dio è l'unità di persona. Dunque l'unione del Verbo è unione di persona.

La natura differisce dal *supposito* in tutte le sostanze in cui non si danno caratteristiche individuali diverse da quelle specifiche, in quanto natura significa l'essenza del specie, espressa nella definizione.

## 1.2 Natura vel quidditas

Abbiamo visto che la natura ha un significato quasi sovrapponibile a quello di essenza; analizziamo adesso i testi della *Summa Theologiae* in cui la definizione di natura (potremmo dire la "natura" della natura) riceve un'ulteriore chiarificazione nella sovrapposizione al significato di "*quidditas*".

Entro la questione che affronta la semplicità di Dio, e nel contesto dell'identità di essere ed essenza in Dio, troviamo argomentata una differenza tra l'essere di Dio e ciò che egli è, in cui ricorre l'espressione «*quidditas sive natura*» (*STh*, I, q. 3, a. 4, ag 2). La risposta di Tommaso dà l'occasione di distinguere l'essere come atto e l'essere come copula che «*significat compositionem propositionis*» (*STh*, I, q. 3, a. 4, ad 2m). Relativamente a Dio, nel primo modo ci è ignoto, così come ci è ignota la sua essenza, invece nel secondo senso è noto, perché sappiamo che l'espressione "Dio è" è vera, e lo sappiamo a partire dai suoi effetti. Dunque, mentre la natura si conferma come

---

<sup>21</sup> All'aggiunta dell'acqua al vino dell'Eucaristia, Tommaso dedica alcuni articoli della questione 74 della parte 3, per ricordare che l'acqua non riguarda l'essenza del sacramento, e non ne è in sé necessaria; l'acqua viene aggiunta per varie motivazioni, e anche perché significa l'unione di Cristo (il vino) con il suo popolo (l'acqua); egli esprime anche la preoccupazione che l'acqua non sia in quantità eccessiva, per non compromettere le specie del vino: «*Et ideo semper tutius est parum de aqua apponere, et praecipue si vinum sit debile, quia, si tanta fieret appositio aquae quod solveretur species vini, non posset perfici sacramentum.*» *Ibid.*, 3, 74, 8, c.

essenza, ricaviamo anche la preziosa indicazione che l'essenza ha un significato prossimo ad atto di essere, nel senso che riguarda l'essere nel suo significato più profondo e, nel caso di Dio, a noi più ignoto.

Nella questione 84 della I parte, nella articolata e lunga risposta alla domanda sulla possibilità da parte dell'intelletto umano di conoscere senza immagini, il termine natura ricorre con il significato di "*quidditas*" e cioè di risposta alla domanda "*quid sit*". La natura come "*quidditas*" è l'oggetto proprio dell'intelletto umano, che è congiunto al corpo. Attraverso la conoscenza delle nature delle cose visibili, l'uomo può accedere a una qualche cognizione di quelle invisibili. La "natura" stessa delle cose visibili implica che queste nature esistano negli individui, e la plurificazione in individui non può accadere senza la materia corporea. Dunque, dalla "ragione" della natura della pietra deriva che si realizzi in *questa* pietra e dalla "ragione" della natura del cavallo deriva che si realizzi in *questo* cavallo. La natura della pietra non può, quindi, essere conosciuta veramente e completamente se non è conosciuta come esistente in un particolare, che viene conosciuto mediante i sensi e l'immaginazione. Dunque l'intelletto per conoscere la natura o quiddità deve rivolgersi alla immagine, per conoscere la natura universale esistente nel particolare. Se l'oggetto proprio dell'intelletto umano fossero le forme separate, o se le nature delle cose sensibili non dovessero sussistere nelle particolari —«*si naturae rerum sensibilibus subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos*» (STh, I, q. 84, a. 7, c.)—, allora il nostro intelletto non avrebbe bisogno di ricorrere sempre alle immagini.

In questo contesto è importante la distinzione delle nature, perché ogni natura implica diverse conseguenze. Le nature delle cose sensibili implicano l'esistenza in oggetti individuali, per mezzo della materia corporea. La sottolineatura che la natura come *quidditas* è l'oggetto proprio dell'intelletto umano, consente di dire che la *natura* dell'intelletto umano implica la conoscenza delle *nature*.

### 1.3 Rerum natura

La natura come essenza della specie o quiddità nelle sostanze composte implica la moltiplicazione degli individui, nelle sostanze composte, e da qui deriva l'espressione, ricorrente nel testo di Tommaso, di "*rerum natura*", ovvero natura (specifica) *delle* cose (individuali).

I luoghi in cui Tommaso usa questa espressione sono innumerevoli, con varie sfumature di significato.

L'espressione "*in rerum natura*" viene usata nella risposta all'argomento secondo, nel primo articolo della questione 2 della parte I, in cui viene proposta la nota argomentazione anselmiana relativa all'esistenza di Dio come implicita nella sua stessa nozione: "*id quo maius cogitari nequit*".

La risposta di Tommaso parte dal dato di fatto che non tutti intendono il nome di Dio nel medesimo modo, tantoche alcuni lo concepiscono come “corpo”; poi segue l’argomentazione che, posto che si intenda il nome di Dio in questi termini, tuttavia non seguirebbe la sua esistenza nella realtà, ma solo la sua apprensione intellettuale; in questo passaggio, l’espressione “*in rerum natura*” viene contrapposta a “*in apprehensione intellectus*”, dunque sta a indicare la realtà delle cose, detta anche “*in re*” (*STh*, I, q. 2, a. 1, ad2um). La reale esistenza di Dio viene, dunque, indicata come “*in rerum natura*”.

Anche nell’articolo 4 della questione 7 della I parte, l’espressione ricorre nella risposta ad un argomento in cui si afferma che oltre a Dio, può essere infinito anche qualcos’altro, visto che la materia prima è infinita. La risposta puntualizza che la materia prima per se stessa non esiste, – «*materia prima non existit in rerum natura per seipsam*» (*STh*, I, q. 7, a. 4, d3um)– non essendo un ente in atto, tanto da poter essere considerata concreata, più che creata. Inoltre, anche considerata in quanto potenziale, la materia prima non è infinita *simpliciter*, cioè assolutamente, ma sempre relativamente a qualcosa, “*secundum quid*”, e questo “*quid*” si estende solo alle forme naturali, ovvero composte. Anche qui l’espressione “*in rerum natura*” indica la realtà delle cose, *in actu*, mentre l’aggettivo *naturales* si riferisce alle forme che si uniscono alla materia.

Nel *corpus* dell’articolo 4 della medesima questione 4, l’espressione *in rerum natura* ricorre nel contesto della possibilità di una moltitudine infinita.

Esclusa la possibilità di una moltitudine infinita *per se*, viene considerata la possibilità di una moltitudine infinita *per accidens*, quale quella esemplificata nell’infinità di martelli che potrebbero servire a un fabbro, cui tutti i martelli si rompessero, in un ipotetico tempo infinito. Ma anche questa infinità si rivela impossibile, perché la moltitudine appartiene alla specie del numero, e nessuna specie del numero può essere infinita, perché il numero è la moltitudine misurata dall’uno. Dunque la moltitudine infinita in atto, si rivela impossibile anche *per accidens*. L’unica infinità che si rivela possibile è in potenza, come avviene nella divisione di una grandezza o nell’addizione.

Anche in questo contesto, l’espressione “*in rerum natura*” allude alla realtà effettiva, molteplice e creata, infatti è accompagnata da termini quali “*multitudo*”, “*existens*”, “*creata*” (*STh*, I, q. 7, a. 4, c.).

In un diverso contesto, nell’articolo 4 della questione 21 della I parte, è ancora nella risposta a un argomento che ricorre in modo significativo “*in rerum natura*”. L’argomento afferma che la creazione non è opera di misericordia né di giustizia, perché altrimenti implicherebbe un presupposto, poiché la giustizia implica un debito da rendere e la misericordia una miseria da sollevare. Nella risposta, Tommaso distingue i presupposti *nella* realtà delle cose e *nel* pensiero di Dio, precisando che la creazione è opera di giustizia, perché le cose sono prodotte nell’essere in

modo conveniente alle divine sapienza e bontà, ed è opera di misericordia, in quanto le cose passano dal non essere all'essere. L'espressione "*in rerum natura*" si contrappone a "*in Dei cognitione*" (*STh*, I, q. 21, a. 4, ad 4um), e significa le cose che sono prodotte nell'essere. Sembra così che "*rerum natura*" indichi la creazione, non dal punto di vista dell'atto di Dio, ma dal punto di vista delle cose create.

Nell'articolo 4 della questione 22, affrontando la possibilità che la provvidenza renda necessarie le cose, l'espressione *rerum natura* è presente nel *sed contra*, in cui si ricorre all'autorità del *De divinis nominibus* che afferma che la provvidenza non corrompe la natura. Da qui segue che le cose naturalmente contingenti non possono essere rese necessarie dalla provvidenza divina. Il *respondeo* precisa che la divina provvidenza rende necessarie alcune cose, ma non tutte. Inoltre sottolinea che è proprio della provvidenza ordinare le cose al fine. Il fine separato dalle cose, cioè trascendente, è la bontà di Dio; dopo di esso, il bene principale presente nelle cose stesse è la perfezione dell'universo che è data solo se sono dati tutti i gradi dell'essere. Questo implica che la divina provvidenza stabilisce cause necessarie e cause contingenti.

Nel passaggio del *sed contra*, l'espressione "*quarundam rerum natura*" indica l'essenza di alcune cose, che sono contingenti. Nel *respondeo* si parla di perfezione dell'universo come fine immanente "*in ipsis rebus existens*" e dei gradi di essere "*in rebus*" (*STh*, I, q. 22, a. 4, c.) che di fatto compongono questa perfezione. *Rerum natura* potrebbe, dunque, indicare l'insieme dei gradi di essere creati da Dio.

Nel *corpus* dell'articolo 1 della questione 28 della parte I, ricorre più volte il termine *natura* ed anche l'espressione *natura rerum*.

La questione della realtà delle relazioni divine dà l'occasione per un chiarimento del genere della relazione che, a differenza degli altri generi quali quantità e qualità, si può dare anche solo secondo ragione e non secondo la realtà. C'è una relazione reale per esempio nei corpi che tendono verso il centro, c'è una relazione di ragione tra il genere e la specie. Nel caso delle processioni divine, si dà una relazione reale. In questa argomentazione, ciò che è "*in ipsa natura rerum*" si contrappone a ciò che è "*in ipsa apprehensione rationis*" (*STh*, I, q. 28, a. 1, c.); dunque "*rerum natura*" indica la realtà delle cose che esistono, di contro alle cose in quanto conosciute, apprese dalla ragione. Tuttavia, l'espressione sembra qui indicare anche la natura essenziale delle cose, infatti si parla di un ordine *secundum suam naturam*, cioè di un ordine che dipende dalla natura della cosa. Inoltre, il termine *natura* ricorre anche nel principio di uguale natura e nella identità di natura, che contraddistingue le relazioni divine. Dunque, in questo complesso passaggio, l'espressione "*rerum natura*" sembra veicolare il significato di essenza specifica delle singole cose realmente esistenti.

Notiamo che nella questione 45 della parte I, l'espressione "*in rerum natura*", viene presentata nel prologo, nella presentazione dell'argomento dell'articolo 3, che però poi esordisce senza usare l'espressione. Questa variante funziona come una utilissima esplicazione. Infatti la domanda "se la creazione sia un qualche ente nella natura delle cose" risulta equivalente alla ipotesi "se la creazione sia qualcosa nella creatura". Dunque "*aliquid in rerum natura*" (*STh*, I, q. 45, prol.) ha lo stesso significato di "*aliquid in creatura*" (*STh*, I, q. 45, a. 3). *Rerum natura* indica la *creatura*, la creazione in quanto creata.

Nell'articolo 3 della questione 49, l'espressione *rerum natura* ricorre due volte nell'argomento secondo che vorrebbe esistessero *in rerum natura* il sommo bene e il suo contrario, il sommo male: «*Praeterea, si unum contrariorum est in rerum natura, et reliquum, ut dicitur in II De caelo et mundo. Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni, ut supra ostensum est. Ergo est et summum malum ei oppositum, causa omnis mali* » (*STh*, I, q. 49, a. 3, ag2). La risposta di Tommaso riconduce la *rerum natura* nel contesto degli enti in potenza, in cui i contrari non sono il sommo bene e il sommo male, ma possesso e privazione di un bene non assoluto. Dunque, *rerum natura* si conferma come ciò che esiste, con la precisazione che si tratta di ciò che esiste in quanto ente composto di potenza e atto.

La riflessione sulla conoscenza degli angeli, nell'articolo 3 della questione 57, offre un'altra esplicitazione dell'espressione *rerum natura*: l'argomento 4 abbina tempo e luogo, affermando che poichè qualcosa si può dire distante secondo il tempo e secondo il luogo, e poichè gli angeli conoscono le cose distanti secondo il luogo, allora conoscono anche le cose distanti nel tempo futuro.

La risposta è molto incisiva, perché afferma che ciò che ha una distanza secondo il luogo già esiste *in rerum natura*. La distanza secondo il luogo indica l'esistenza fisica delle cose, dunque, di fatto l'esistenza in realtà, e la partecipazione a qualche "specie" la cui similitudine è nell'Angelo; ben diverso è invece il caso delle cose future.

L'argomentazione è molto interessante, e assegna all'espressione "*in rerum natura*" il significato di realtà effettiva, per di più pertinente alla corporeità (*STh*, I, q. 57, a. 3, ad4um).

Ancora nel contesto della conoscenza degli angeli, l'articolo 7 della questione 58, propone nel *respondeo* la ricorrenza dell'espressione *rerum natura* insieme a *propria natura*. Affrontando la conoscenza mattutina e vespertina degli angeli. Tommaso fa riferimento a una bella distinzione introdotta da sant'Agostino e spiegata nell'articolo precedente (*STh*, I, q. 58, a. 6). Infatti, in *De Genesi ad litteram* (4, 22,26) Agostino interpretò i sei giorni della creazione come un unico giorno, ovvero come la conoscenza degli angeli rappresentata in sei generi; infatti, i giorni non potevano essere determinati dal sole, visto che fu creato il quarto giorno. Come nel giorno solare, la mattina è



l'inizio e il vespro la sera, così in questo unico giorno corrispondente alla conoscenza angelica, la mattina corrisponde alla conoscenza primordiale delle cose secondo il loro modo di essere presso il Verbo, mentre la conoscenza vespertina è la conoscenza delle cose create nell'essere secondo la loro propria natura. Questo, spiega Tommaso nel *respondeo* che abbiamo citato *supra*, non vuol dire che gli angeli acquisiscano conoscenza dalla natura delle cose, ma che gli angeli conoscono il modo di essere che le cose hanno nella loro propria natura. Questo per gli angeli può accadere in due modi: mediante le specie innate e mediante le idee presso il Verbo. Dunque, se si intende la conoscenza vespertina in questo secondo modo, essa è identica alla conoscenza mattutina, viceversa se la si intende nel primo modo, essa è diversa, ed è meno perfetta, come intende lo stesso Agostino. In questo contesto, l'espressione *rerum natura* si alterna con *propria natura* e si definisce con le preposizioni *in* ed *ex*. Infatti, Tommaso spiega che la conoscenza che gli angeli hanno delle cose *in propria natura* non vuol dire che sia conoscenza desunta *ex propria rerum natura*, perché "*in*" non significa una relazione di derivazione, perché gli angeli non derivano la conoscenza dalle cose. Dunque "*in propria natura*" vuole indicare l'oggetto di conoscenza ma non il modo di conoscerlo (*STh*, I, q. 58, a. 7, c.).

Da questo passaggio comprendiamo l'importanza del genitivo "*rerum*" che per certi versi restringe il significato di *natura*, implicando il riferimento alle specie, ma nel concreto delle cose.

Facendo riferimento al significato che Tommaso assegna al termine *res*, si comprende la sfumatura estensiva dominante che viene attribuita al significato intensivo di *natura*, proprio in virtù della presenza del genitivo plurare *rerum*.

Ancora legato alla riflessione di sant'Agostino è l'uso dell'espressione *rerum natura* nella risposta al terzo argomento dell'articolo 4 della questione 67. A proposito della creazione della luce nel primo giorno, Tommaso introduce una considerazione di Agostino secondo la quale all'inizio, nella prima istituzione della natura, non va cercato il miracolo, ma ciò che corrisponda alla natura delle cose. Tommaso aderisce a questo principio, e introduce un duplice movimento naturale del cielo che, secondo la natura delle cose, spiegherebbe la creazione della luce prima della creazione dei corpi. Quello che a noi interessa, è la polarità tra miracolo e "*quid natura rerum habeat*" (*STh*, I, q. 67, a. 4, ad3um); si conferma che *rerum natura* ha un significato intensivo, perché riguarda l'essenza intima, e nello stesso tempo estensivo, perché fa riferimento alle cose concrete, create, nella loro estensione universale, tanto che si parla di movimenti degli astri e di cielo. Dunque, *rerum natura* è il piano del divenire ordinario delle cose, quello stesso che viene sospeso dai miracoli.

Nel lungo *corpus* dell'articolo 2 della questione 74 l'espressione *rerum natura* ricorre una sola volta, ma in modo significativo: «*Et dicitur unumquodque opus esse factum in aliqua die, quia nihil*

*Deus produxit in rerum natura, quod non impresserit menti angelicae»* (STh, I, q. 74, a. 2, c.). Qui prosegue l'argomentazione sui giorni della creazione secondo Agostino, con una maggiore esplicazione dei termini. Dio crea “*in rerum natura*” e simultaneamente imprime la conoscenza nelle menti angeliche. Dunque il creato in quanto creato si distingue dal creato in quanto impresso nelle menti angeliche e così conosciuto. Segue poi una distinzione tra l'ordine naturale delle cose conosciute e la successione della cognizione e produzione delle cose.

Dunque l'abbinamento di *natura* e *res* significa anche qui le cose create, ovvero il piano essenziale delle cose molteplici nella loro concreta realtà creata.

Nell'articolo 3 della questione 79 è il contesto dell'intelletto agente a implicare la riflessione sull'ordine delle cose naturali. In risposta ad un argomento che nega l'intelletto agente a partire dalla immaterialità dell'intelletto possibile, Tommaso afferma che l'intelligibile in atto non è qualcosa di esistente «*in rerum natura*», relativamente alla natura delle cose sensibili che non sussistono senza la materia; dunque non sarebbe sufficiente l'immaterialità dell'intelletto possibile, senza un intelletto agente che rendesse gli intelligibili in atto per mezzo dell'astrazione. Dunque l'espressione “*aliquid existens in rerum natura*” (STh, I, q. 79, a. 3, ad3um) significa qualcosa che esiste realmente, di fatto, nelle cose così come sono, indipendentemente dal loro essere conosciute.

Nella risposta al terzo argomento, dell'articolo 4 della questione 94 della I parte, il problema del possibile inganno cui avrebbe potuto incorrere il primo uomo, conduce a una disamina dell'inganno dei sensi. Infatti, un argomento presenta come inganno legato alla natura stessa dell'occhio, il percepire le cose lontane come più piccole, un inganno dunque “naturale”, e non recato dal peccato. Tommaso risponde che se ai sensi e alla fantasia del primo uomo si fosse presentato qualcosa di diverso rispetto a quanto fosse “*in rerum natura*”, non sarebbe stato per questo ingannato, perché con la ragione avrebbe giudicato la verità: «*si aliquid repraesentatum fuisset sensui vel phantasiae primi hominis aliter quam sit in rerum natura, non tamen deciperetur, quia per rationem veritatem diiudicaret*» (STh, I, q. 94, a. 4, ad3um).

L'argomentazione è interessante perché mostra l'integrazione di sensi, fantasia e ragione nel giudizio conoscitivo sensibile, e usa l'espressione “*in rerum natura*” per indicare le cose come stanno realmente, anche qui indipendentemente dal loro essere conosciute –dal senso della vista, in questo caso -.

Nella risposta al terzo argomento, del primo articolo della questione 8 della I-II parte, entro la questione della volontà e delle cose volute, il fatto che la volontà voglia anche cose future, non in atto, implicherebbe che la volontà non voglia solo il bene; Tommaso risponde precisando che anche le cose future sono apprese come enti, e sono dunque apprese e volute in quanto buone. Tommaso

distingue “*ens in rerum natura*” e “*ens in ratione*” (*STh*, I-II, q. 8, a. 1, ad3um), opponendo ciò che è di fatto e ciò che è in quanto pensato.

Ragionando sui contrari, nel contesto del dolore e della tristezza e del possibile contrario del gaudio, Tommaso distingue e oppone ciò che è “*in rerum natura*” e ciò che è “*in mente*” (*ST*, I-II, q. 35, a. 5, ad2um).

Nel primo articolo della questione 36 della I-II, Tommaso si interroga se provochi maggiore dolore il bene perduto o il male presente. Per rispondere, analizza le privazioni nelle cose stesse e nella apprensione dell’anima. Nella realtà delle cose la privazione è assenza della perfezione contraria, dunque bene perduto e male presente sono la stessa cosa. Ma nella conoscenza, la privazione si presenta come ente, ente di ragione; la tristezza è un moto dell’anima che segue la conoscenza. Il male si presenta, quindi, come un contrario e non come una privazione. Dunque per il moto appetitivo il bene perduto e il male presente non sono la stessa cosa. Per comprendere meglio, Tommaso istituisce una analogia tra i moti appetitivi degli animali e i movimenti delle cose naturali. I corpi gravi naturalmente si avvicinano al basso e si allontanano dall’alto; se consideriamo la causa di questi fatti, cioè la gravità, comprendiamo che l’inclinazione verso il basso è prevalente rispetto all’allontanamento dall’alto. Anche la tristezza è sia fuga che avvicinamento; se consideriamo l’oggetto proprio di questo movimento, comprendiamo che la tristezza ha come oggetto suo proprio il male presente, ma la causa di tristezza e piacere, cioè l’amore, riguarda prima il bene. Considerando il modo in cui l’oggetto è causa delle passioni, la causa della tristezza e del dolore è il male presente più che il bene assente. In questa bellissima argomentazione, l’espressione “*in rerum natura*” è posta in diretta correlazione con “*in ipsis rebus*”, e si oppone a “*in apprehensione animae*”. (*STh*, I-II, q. 36, a. 1, c.)

Molto importante è la similitudine tra i moti dei corpi e i moti dell’anima, entrambi naturali, ma secondo diverse nature.

Nel contesto dell’aumento della carità -che avviene non per addizione, ma per una più intensa partecipazione, per una intensificazione nel soggetto-, ancora una volta l’espressione “*rerum natura*” significa la realtà in quanto effettivamente creata, e si specchia negli aggettivi “esistente” e “creata” e si distingue da ciò che è solo pensato o pensabile (*STh*, II-II, q. 24, a. 5, c.).

Nell’analisi della virtù della pazienza e della longanimità, un argomento inserisce le variabili di spazio e tempo come circostanze che giocano lo stesso ruolo nei confronti delle virtù. La risposta distingue, invece, le cose lontane nel tempo come quelle effettivamente lontane nella realtà, mentre quelle lontane nel luogo sono solo distanti. Per di più la distanza delle cose lontane nel tempo dipende dal tempo necessario perché giungano a noi. Le cose distanti nella realtà vengono dette

remote “*a natura rerum*” (*STh*, II-II, q. 136, a. 5, ad3um), l’espressione si conferma come identificativa della realtà effettivamente esistente.

Nel contesto della riflessione sulla natura di Gesù Cristo, nell’articolo 4 della questione 4 della III parte, l’espressione *rerum natura* risulta implicata sia nella risposta al quarto argomento che nel *corpus* dell’articolo.

All’argomento che propone come conveniente a Dio l’assunzione dell’uomo *per se*, in quanto perfettissimo, Tommaso risponde che tale *per se homo* non si trova *in rerum natura*, come ciò che esista oltre e a prescindere dalle cose singolari: «*per se homo non invenitur in rerum natura ita quod sit praeter singularia*» (*STh*, III, q. 4, a. 4, ad2um) . Dunque *rerum natura* indica il piano delle cose esistenti, singolari.

Nel *respondeo*, il termine *natura* ricorre più volte, nell’argomentazione che la natura dell’uomo o di altre realtà sensibili, oltre e al di fuori dei singolari, può essere pensata in un duplice modo: come sussistente senza materia, come affermavano i Platonici, oppure in quanto esistente nell’intelletto umano o divino. Non risulta opportuna l’unione del Verbo con una natura in sé, universale, posto che esistesse come affermano i Platonici, perché la persona di Gesù è singolare, le sue azioni sono singolari, e si presenta in maniera sensibile, visibile. Non può essere assunta neanche la natura in quanto esistente nell’intelletto divino, perché in tal caso sarebbe la stessa natura divina, coeterna ad essa. Ed è anche impossibile l’assunzione della natura umana in quanto pensata dall’intelletto umano, perché sarebbe un’assunzione solo concettuale e non reale, non “*in rerum natura*”.

Dunque l’assunzione della natura umana da parte del Figlio avviene “*in rerum natura*”, ovvero realmente e non concettualmente, e “*in rerum natura*” non esiste l’ “*homo per se*” (*STh*, III, q. 4, a. 4, c.).

Nell’articolo 12 della questione 7, Tommaso argomenta che la grazia di Cristo non poteva aumentare in alcun modo, essendo la grazia di Cristo il vertice più alto della grazia stessa ed essendone Cristo in quanto uomo, fin dal primo istante della sua concezione, vero e pieno comprensore.

Entro questo sviluppo, gli esempi ricorrono alle realtà naturali e in modo particolare al calore. C’è una duplice impossibilità di aumento del calore: nel caso in cui si raggiunga il massimo che *una certa natura* possa sopportare, e nel caso in cui si raggiunga il massimo calore possibile *in natura*. Notiamo la precisa sfumatura di significato: l’aria non può andare oltre il grado di calore che «*potest salvari in natura aeris*», ma il calore del fuoco è «*maior calor in rerum natura*» (*STh*, III, q. 7, a. 12, c.) . Dunque, si differenzia il piano della natura delle cose, dalle nature delle singole realtà. Si comprende che la pluralità delle nature, ciascuna con caratteristiche diverse, si dà entro la realtà naturale tutta, che è *rerum natura*.

Nel contesto della capacità di causare la grazia da parte dei sacramenti dell'antica legge, nell'articolo 6 della questione 62 della III parte, Tommaso introduce delle interessanti considerazioni su ciò che è prima e ciò che è dopo con riferimento alla relazione causa ed effetto. Una realtà che è posteriore nel tempo, prima di essere, può muovere l'agente in quanto è presente nell'atto dell'anima; così agisce la causa finale. Invece ciò che non è *in rerum natura* non può muovere secondo l'uso delle cose esteriori (*STh*, III, q. 62, a. 6, c.). Dunque ciò che è *in rerum natura* è presente, e non futuro.

Dall'analisi dei testi, si comprende la prevalenza della dimensione intensiva della natura. Nella *Summa theologiae* la natura indica, infatti, prevalentemente l'essenza delle cose, e si dà in una molteplicità di gradi di essere: dalla natura divina, che coincide con l'essere stesso di Dio, alle nature delle sostanze composte, segnate dalla contingenza e dalla potenzialità.

La natura risponde alla domanda *quid sit*, al pari della *quidditas*, e si esprime nella definizione. La natura, con l'eccezione della natura divina, non coincide con il *supposito* e dunque non coincide con la persona, anche se è proprio la natura che consente di definire la persona stessa.

L'insieme delle nature sembra possa essere indicato come *rerum natura*, e cioè come insieme reale delle realtà create, esistente *in re* e non solo *in ratione*.

Altre espressioni ricorrenti, quali "*simul natura*", "*propria natura*", "*natura specie*", confermano l'analisi fin qui svolta.

## 2. NATURA EXTENSIVE LOQUENDO

Nella *Summa Theologiae* è presente anche una modalità di affrontare *extensive* la natura, a mio avviso rintracciabile soprattutto mediante l'espressione "*res naturales*", che essendo plurale è di per sé una modalità "estensiva".

### 2.1 Res naturales

L'espressione "*res naturales*" è innanzitutto presente nella celeberrima argomentazione delle "cinque vie", e precisamente in relazione alla quinta via, sul governo delle cose: «*Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum*» (*STh*, I, q. 2, a. 3, c.).

Dio è quella realtà intelligente che ordina al fine tutte le cose naturali. Le cose naturali sono l'insieme delle realtà poste in essere, ordinate secondo una finalità. Dunque *ordine* e *finalità* sono due caratteristiche fondamentali della natura nella sua pluralità.

Nella questione 14, dedicata alla scienza di Dio, nell'articolo 8, uno degli argomenti asserisce l'impossibilità che la scienza di Dio sia causa delle cose. La risposta occasiona una profonda

spiegazione di cosa siano le *res naturales*: «*res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram*» (*STh*, I, q. 14, a. 8, ad3um). Nel caso della scienza umana, le cose conoscibili precedono la scienza stessa, ma nel caso della scienza di Dio la situazione è diversa. Le cose naturali, infatti, sono intermedie tra la scienza di Dio e la nostra scienza: infatti conosciamo le cose naturali di cui Dio è causa con la sua scienza. Le cose conoscibili naturali sono precedenti alla nostra scienza e la misurano, viceversa la scienza di Dio è prima delle cose naturali e ne è misura. Analogamente, una casa è intermedia tra la scienza dell'artefice che l'ha fatta e la scienza di chi la conosce, già fatta. Dunque le cose naturali sono l'insieme delle cose create da Dio e che si offrono alla conoscenza umana. Si presentano come opera di un progetto intelligente (come la casa è realizzazione del progetto dell'artefice), e sono *misurate* dalla stessa scienza di Dio.

Le *res naturales* appaiono come le cose reali, che si dicono vere in quanto attuano la similitudine alle specie che sono nella mente divina, come vera è la pietra che ha la natura propria della pietra, secondo la preconcezione della mente di Dio: «*Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina*» (*STh*, I, q. 16, a. 1, c.).

Dunque le cose naturali sono le cose reali, che sono secondo la loro propria natura che corrisponde all'idea che Dio ne ha. La pluralità delle cose significa la realizzazione delle "specie" presenti nella stessa mente divina.

Le cose naturali, inoltre, si pongono in analogia con i prodotti delle arti umane, infatti Tommaso pone ancora un esplicito paragone con la casa che ha relazione essenziale esclusivamente con la mente dell'artefice, così come le *res naturales* hanno una relazione ontologica esclusivamente con la mente di Dio. Essere conosciute dagli uomini è del tutto accidentale per le realtà naturali, invece l'essere conosciute da Dio significa essenzialmente *essere*.

Anche la riflessione sulla verità occasiona ulteriori chiarimenti sulla realtà delle *res naturales*: «*Veritas autem intellectus divini est secundum quam res naturales dicuntur verae, quae est omnino immutabilis*» (*STh*, I, q. 16, a. 8, c.).

Essendo la verità una relazione tra la cosa e l'intelletto, la sua mutabilità può trovare ragione nel cambiamento dell'una o dell'altro. Dalla parte dell'intelletto, la verità cambia, e diventa falsità, se la cosa rimane la stessa ma ne cambia l'opinione; avviene un cambiamento anche se, viceversa, rimane stabile l'opinione ma cambia la cosa. Nell'intelletto di Dio, in cui non ci sono cambiamenti, e a cui nulla sfugge, la verità è immutabile. Dalla verità immutabile dell'intelletto divino, dipende la verità delle stesse cose naturali. Dunque *res naturales* indica precisamente le cose create da Dio, il creato. Le cose naturali hanno una loro verità immutabile perché dipendente dalla stessa

immutabilità dell'intelletto creatore. Le cose naturali sono tutte presenti a Dio, alla cui conoscenza nulla può sottrarsi: "*cuius acceptionem non potest subterfugere res aliqua*" (STh, I, q. 16, a. 8, c.).

Anche la riflessione sulla falsità si rivela ricca per comprendere cosa sia la natura nella sua pluralità: «*Dependent autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales*» (STh, I, q. 17, a. 1, c.).

Nel contesto del *corpus*, la riflessione sulla falsità si specchia in quella sulla verità, essendone l'opposto. Analogamente, la riflessione sulla falsità si sdoppia nell'analisi relativa all'intelletto umano e in quella relativa a quello divino, configurandosi in entrambi i casi nei termini di relazione alle cose. Rispetto all'intelletto divino, le cose create intrattengono un rapporto simile alle opere d'arte nei confronti dell'artista; ma mentre in questo caso può darsi falsità, come lontananza dalla forma e dall'operazione artistica, nelle cose create da Dio non può darsi falsità, se non nei termini di sottrazione alla volontà di Dio da parte delle creature libere. Relativamente al nostro intelletto, invece, le cose possono essere dette false, ma in modo accidentale.

Dunque *res naturales* viene usato anche in questo caso per indicare la realtà creata, che dipende ontologicamente dalla mente di Dio e che si propone come conoscibile alla mente fallibile dell'uomo. Le realtà naturali in sé non possono essere false; l'unica falsità che può darsi si configura come colpevole sottrazione all'ordine delle cose da parte delle *res naturales* libere.

La definizione della vita conduce a una riflessione, ancora molto attuale, sulla possibilità di dire viventi tutte le cose. Il primo argomento del primo articolo della questione 18 della parte I, propone la vita come propria di tutte le cose naturali in quanto tutte si muovono, e Aristotele nella *Physica* ha definito il movimento come una vita esistente in tutte le cose naturali.

La risposta distingue la vita in senso proprio, *per proprietatem*, dal suo senso figurato, *per similitudinem* (STh, I, q. 18, a. 1, ad 1um). Il movimento del cielo è per l'universo degli esseri corporei naturali come il movimento del cuore nell'animale, che non è la vita ma con cui si conserva la vita. Similmente tutti i movimenti naturali che avvengono nel mondo naturale, hanno una qualche similitudine con le operazioni vitali.

In questo contesto, *res naturales* abbraccia espressamente tutto l'universo, vivente o anche solo mobile.

Ancora nel contesto della riflessione sulla vita di Dio propria della questione 18, viene proposto un chiarimento su cosa siano le *res naturales*.

All'argomento 3 che obietta che le cose naturali siano più vere in Dio che in se stesse, Tommaso risponde chiarendo che le *res naturales* sono materiali e non puramente formali; ciò implica che abbiano senz'altro un'esistenza più nobile nella mente di Dio, ma sono più vere in se stesse, in quanto in atto, così come la casa è più nobile nella mente dell'artefice ma più vera nella materia

(*STh*, I, q. 18, a. 4, ad 3um) . Dunque le *res naturales* si confermano come l'opera di Dio, il creato, con la precisazione che si tratta di realtà corporee, alla cui essenza appartiene non solo la forma, ma anche la materia.

L'esempio ricorrente della casa che si rapporta all'artefice come le *res naturales* a Dio, esplicita la dimensione creaturale delle *res naturales*, pensate nel loro complesso ordine e rette nell'essere da Dio.

Nel *corpus* dell'articolo secondo della questione 19, l'espressione ricorre al singolare *res naturalis* e al plurale *res naturales*. Alla domanda se Dio voglia altre cose, oltre se stesso, la risposta implica un'analisi della naturale inclinazione al bene che contraddistingue le cose naturali, che tendono al bene quando non lo hanno, riposano in esso quando lo raggiungono e lo diffondono nelle altre cose, secondo quanto è possibile. Questa tendenza a moltiplicare il proprio bene è anche nella volontà divina, da cui deriva ogni perfezione. Così Dio vuole se stesso come fine, e le altre cose in vista del fine, facendo partecipare anche le altre cose della divina bontà (*STh*, I, q. 19, a. 2, c.).

Le *res naturales* indicano dunque il creato, che partecipa analogamente delle perfezioni del creatore; infatti dalle perfezioni delle cose naturali comprendiamo qualcosa di Dio, che ne è la fonte. Le cose naturali sono un effetto della tendenza della bontà di Dio a essere partecipata e, nello stesso tempo, rivelano questa diffusività del bene divino, tendendo esse stesse a partecipare il proprio bene alle altre cose.

Le *res naturales* appaiono contraddistinte da un dinamismo finalizzato, infatti cercano il "proprio bene" e poi si quietano in esso. Il proprio bene è quello rispondente alla loro propria natura essenziale, ma si tratta di un bene proprio che si armonizza con gli altri beni, in quanto il fine ultimo di tutto è Dio.

Nel contesto della riflessione sulla creazione della questione 45 della I parte, evidentemente le *res naturales* ricevono un'ulteriore definizione: «*ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam*» (*STh*, I, q. 45, a. 2, c.).

Le *res naturales* vengono inserite nel processo della produzione delle cose. Appare così che l'artefice umano non produce ciò con cui opera, cioè per esempio legno e rame, ma questi sono da lui presupposti e posti in essere dalla stessa natura. Ma la stessa natura non produce ciò con cui opera, in quanto la natura causa le forme ma non la materia, che è presupposta. Solo Dio è causa universale di tutto l'essere e niente è negli enti che non provenga da Dio. Dunque le *res naturales* sono i presupposti dell'azione umana e sono causate dalla stessa natura, ma solo relativamente alla forma. Tutto l'ordine della realtà proviene da Dio, che è causa universale di tutto.

Notiamo che Dio non viene posto tra le cause seconde, quali l'uomo come causa efficiente o la stessa natura come causa formale, ma è causa universale di tutto «*nihil potest esse in entibus quod*



*non sit a Deo»* (STh., I, q. 45, a. 2, c.). Ne esce configurata una realtà naturale profondamente dipendente da Dio, ma in sé dotata di un proprio ordine autonomo, di una capacità di causare che è interna alle stesse *res naturales*.

Anche nell'ambito della riflessione sulle potenze dell'uomo, troviamo indicazioni sull'ordine delle *res naturales*, nell'articolo 3 della questione 82 della I parte. La maggiore perfezione di una potenza rispetto a un'altra nel secondo argomento viene fondata sull'ordine delle cose naturali, in cui il perfetto procede dall'imperfetto. La risposta di Tommaso consente di distinguere vari tipi di ordine. Ciò che ha priorità per generazione e per tempo è più imperfetto; infatti nella stessa realtà, secondo il tempo la potenza precede l'atto, e l'imperfezione la perfezione. Ma se consideriamo le cose *simpliciter*, ovvero assolutamente, e secondo l'ordine di natura, ciò che è più perfetto viene prima, così l'atto è prioritario rispetto alla potenza: «*Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem, est perfectius, sic enim actus est prior potentia*» (STh., I, q. 82, a. 3, ad2um).

Dunque nelle *res naturales* ci sono vari livelli di ordine; quello di generazione e di tempo è inverso rispetto a quello "di natura". Questa specificazione appare molto interessante; l'ordine di tempo e soprattutto di generazione contraddistingue la natura in senso estensivo: natura è in sé generazione, nascita, e il tempo misura il suo divenire. Tuttavia, nelle cose naturali c'è un ordine di natura, in senso intensivo, che è superiore e che appare concorde all'ordine *simpliciter*, cioè assoluto. Nelle *res naturales* l'ordine ontologicamente dominante è quello di *natura*.

La riflessione sul rapporto tra corpo e anima nel giudizio conoscitivo, conduce a un'interessante disamina in cui si intrecciano *natura, res naturales, res sensibiles*. La natura delle cose sensibili è l'oggetto proporzionato dell'intelletto umano, la cui scienza, come ricorda Aristotele, è finalizzata alla conoscenza delle ragioni di ciò che si conosce sensibilmente. Dunque la conoscenza è volta alle cose sensibili, ma per comprenderne anche ciò che non si vede.

La *natura rei sensibilis* è l'oggetto dell'intelletto, ma il filosofo naturale non vuole conoscere la natura della pietra e del cavallo se non per conoscere le ragioni di quelli che vede con i sensi.

Come il fabbro non potrebbe avere un giudizio perfetto del coltello che vuole costruire se non ne conoscesse l'opera, così similmente nella scienze naturali non si può avere un perfetto giudizio delle cose naturali se si ignorano gli aspetti sensibili. Inoltre, nello stato presente, tutto quello che conosciamo con l'intelletto lo conosciamo per paragone con le cose sensibili naturali. Dunque la conoscenza delle cose sensibili è fondamentale per un giudizio perfetto dell'intelletto: «*Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad res sensibiles naturales*» (STh., I, q. 84, a. 8, c.).

Comprendiamo che le *cose naturali* sono le cose sensibili, la cui *natura* è l'oggetto proprio della conoscenza intellettuale e dalla cui conoscenza per comparazione si conosce intellettualmente ogni

cosa. Dunque le *res naturales* appaiono dotate di un aspetto sensibile che fa conoscere la *natura*, la *ratio* delle stesse realtà.

La riflessione sulla conoscenza consente ulteriori spiegazioni sulla realtà delle *res naturales* nell'articolo 1 della questione 85. La questione dell'astrazione pone il problema, da Tommaso più volte affrontato fin dal *De ente et essentia*, della materia.

Mentre l'argomento 2 definisce le *res materiales* come *res naturales* nella cui definizione cade la materia, Tommaso risponde che occorre considerare la materia come parte della specie delle cose naturali. Ma la materia va correttamente intesa e distinta in sensibile e intelligibile, in individuale e comune. La materia sensibile universale sono le carni e le ossa in senso generale, mentre la materia sensibile individuata sono *queste* carni e *queste* ossa; l'astrazione dell'intelletto separa appunto la materia sensibile individuale, non quella comune che è presente nella definizione delle cose fisiche: «*Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi*» (*STh*, I, q. 85, a.1, ad2um).

La materia intelligibile è invece legata alla quantità. Da questa materia intelligibile, per lo meno in senso comune, non può prescindere neanche la matematica. Comprendiamo come la materia costituisca intimamente le *res naturales*: in senso specifico, come materia sensibile comune, e in senso individuale, come materia sensibile individuata. Viene evidenziata anche come la quantità sia così intimamente legata alla materia, che neanche la matematica può separarsi dalla materia intelligibile comune, perché altrimenti perderebbe il proprio oggetto.

Affrontando la creazione dell'uomo, tutta la considerazione delle *res naturales* è coinvolta, come emerge per esempio nell'articolo 3 della questione 91 della I parte. Tutte le cose naturali sono prodotte dall'arte divina e, come le produzioni degli artefici umani, sono costruite secondo il fine, sicché il fabbro si preoccupa di costruire una sega con il materiale che la renda più adatta a tagliare e non che la renda più bella, così ogni cosa naturale è fatta da Dio ottimamente secondo il suo proprio fine. Allo stesso modo, il corpo umano è fatto ottimamente in vista delle operazioni intellettuali cui è finalizzato. La disposizione migliore nell'ambito delle cose naturali è, dunque, questione di convenienza al fine. Si noti che in questa considerazione delle *res naturales* è implicata anche la loro bellezza. Infatti, il fabbro non usa il vetro che renderebbe la sega più bella ma meno utile, però il corpo umano è fatto affinché si realizzi la “*debita proportio*” del corpo stesso con l'anima. L'artista divino non trascura la bellezza, ma appunto la realizza nei termini di *debita proportio*, di convenienza al fine, di armonia. Il corpo umano non è privo di difetti, ma è bello perché proporzionato debitamente all'anima. Dunque la varietà della natura in senso estensivo trova ragione nelle diverse *proportiones* che si istituiscono tra ogni natura (in senso intensivo) e la sua finalità.

Anche la questione del governo del mondo implica intimamente l'identità delle *res naturales*. Nell'articolo 1 della questione 103 della I parte, nel primo argomento le *res naturales* appaiono come "*magna parte mundi*", dunque non coincidono con il mondo, ma sembrano esserne solo la parte non cosciente. Nella risposta, invece, non si dà per scontata questa identificazione, tanto che Tommaso aggiunge "*cognitione carente*" a "*res naturales*" - « *ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium, manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari* »- alludendo così al fatto che anche le creature razionali fanno parte delle *res naturales*.

Dunque, sembra che Tommaso con *res naturales* intenda tutte le realtà create materiali, senza escluderne l'uomo.

La conoscenza dell'ordine delle cose naturali serve per comprendere analogicamente la conoscenza dell'ordine degli angeli.

Una conoscenza imperfetta delle cose naturali porta a distinguere gli ordini *in universali*, e cioè genericamente, mentre una conoscenza perfetta porta a distinguere vari ordini entro i singoli generi. Analogamente se conoscessimo meglio gli angeli, conosceremmo anche il loro ordine, in cui ciascuno ha un proprio officio.

In particolare, l'articolo 3 della questione 108 è prezioso perché consente di comprendere che alle *res naturales* appartengono i corpi celesti, i corpi inferiori inanimati, le piante, gli animali. Non vi appartengono gli angeli, che però appartengono all'ordine "*in rebus*", cioè alla realtà in quanto tale. Le *res naturales* sono, dunque, le realtà corporee.

L'ordine contraddistingue tutta la realtà, ed è ordine secondo uffici, compiti, finalità che trovano ragione nella complessità dell'ordine stesso.

La questione 110 affronta la riflessione sul rapporto tra gli angeli e la materia, in modo che tutta la realtà materiale risulta chiarita. A differenza dei Platonici e di Avicenna, Aristotele ha ben compreso che ciò che propriamente è fatto e diviene, e che in certo modo sussiste, è il composto, non la sola forma. La forma è detta ente perché per essa qualcosa è, ma non è essa stessa. Poiché ogni agente produce cose a sé simili, così anche le cose naturali procedono da qualcosa che ha similitudine con il composto o perché lo è esso stesso, come il fuoco genera il fuoco, o perché è in sua virtù tutto il composto, sia la forma che la materia. Solo Dio ha in suo potere, in quanto creatore, tutto ciò che è il composto e il composto stesso. Dunque ogni volta che la materia viene informata, e cioè viene prodotta una realtà naturale composta, o ne è causa un agente corporeo oppure immediatamente Dio: « *Sic igitur omnis informatio materiae vel est a deo immediate, vel ab aliquo agente corporali; non autem immediate ab Angelo* » (*STh* I, q. 110, a. 2, c.). Così viene escluso l'angelo come causa diretta sulle cose materiali, perché non è un composto e perché non è Dio. In questo contesto Dio è definito in modo significativo "*id quod facit res naturales*".

La considerazione dell'ordine naturale della realtà consente a Tommaso di dirimere con grande chiarezza la riflessione sugli effetti degli astri sull'intelligenza e la volontà degli uomini, nella questione 115, in modo particolare l'articolo 4. Ciò che è corporeo agisce direttamente solo su ciò che è corporeo. L'intelligenza e la volontà non sono facoltà di organi corporei, sebbene l'intelligenza abbia una certa dipendenza dalla conoscenza delle potenze inferiori, perciò l'effetto dei corpi celesti sull'uomo può essere solo indiretto, ma mai causale nei confronti degli atti umani: « *Et ita sequeretur quod homo non esset liberi arbitrii, sed haberet actiones determinatas, sicut et ceterae res naturales*» (*STh*, 1, 115, 4, c.). È interessante la considerazione di un ordine generale che coinvolge ciò che è materiale e ciò che non lo è, e anche la distinzione tra gli uomini -le cui azioni conseguono dal libero arbitrio-, e “*ceterae res naturales*”, -il cui comportamento è determinato-. Sembra confermato che gli uomini facciano parte delle *res naturales*, che comprendono gli uomini e le *altre* cose naturali.

Anche l'amore, nei suoi vari livelli, concerne la *natura*; come è affermato chiaramente nel *corpus* dell'articolo 1 della questione 26 della parte I-II, l'amore si differenzia secondo gli appetiti. Esiste, innanzitutto, un appetito che è naturale perché riguarda le *res naturales* che provano appetiti secondo la loro propria *natura* e non per propria apprensione, ma per apprensioni che istituiscono la stessa natura. Poi seguono gli appetiti sensitivi, accompagnati da conoscenza, e razionali, accompagnati da libero giudizio. In tutti questi appetiti, l'amore è il principio del moto tendente al fine amato. Nell'appetito naturale, il principio del moto è la connaturalità tra l'appetente e ciò a cui tende, come la connaturalità del corpo grave al luogo medio è dovuta alla gravità, che può essere detta amore: «*In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis, sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis*» (*STh*, I-II, q. 26, a. 1, c.). Dunque, le cose naturali hanno appetiti naturali e una sorta di amore che è dovuta alla connaturalità tra la natura delle cose stesse e la natura di ciò cui tendono. Le *res naturales* sono mosse dalla loro stessa *natura*.

Anche la riflessione sul piacere coinvolge un'analisi della natura come tale. Nell'articolo 1 della questione 31 della parte I-II, Tommaso parte dalla definizione di “*delectatio*” data da Aristotele nella *Retorica* «*delectatio est quidam motus animae, et constitutio simul tota et sensibilis in naturam existentem*», e ne spiega gli elementi. “*Motus animae*” è il genere in cui rientra il piacere, “*existentem in naturam*” si riferisce invece alla causa, cioè alla presenza del bene connaturale; “*simul tota*” fa riferimento al consistere del piacere non nel suo conseguimento ma nel suo essere

costituito, nel raggiungimento del termine; infine “*sensibilis*” esclude che il piacere possa riguardare le cose insensibili.

Viene istituita una similitudine tra il conseguimento delle perfezioni naturali da parte delle cose naturali e da parte degli animali. Ancora una volta le *res naturales* sembrano comprendere gli stessi animali, infatti vengono distinti gli animali e le altre (*alias, aliae*) *res naturales*.

Ancora la riflessione sulle passioni dell’anima, occasiona un chiarimento relativo alle “*res naturales*”; nell’articolo 1 della questione 43 della medesima I-II, nel contesto dell’amore come causa del timore -giacché chi ama un bene teme di perderlo-, viene istituita un’analogia di rapporto tra gli oggetti delle passioni dell’anima e le passioni stesse, e tra le forme e le cose naturali e artificiali. Infatti le passioni ricevono la specie dagli oggetti, come le cose naturali e artificiali appartengono a una specie in virtù delle loro forme. Dunque, come la causa della forma è anche causa della cosa costituita per mezzo della forma, così anche la causa dell’oggetto è causa della passione relativa.

È interessante questa similitudine tra le cose e le passioni da un lato, e le forme e gli oggetti dall’altro, così come risulta pregnante il funzionamento omogeneo di *res naturales* e *artificiales* nel contesto della similitudine.

Anche la riflessione sulla realtà dell’ “*habitus*” coinvolge le *res naturales* nella questione 51. Per distinguere le varie modalità con cui gli abiti possano dirsi derivati dalla natura, Tommaso distingue nell’articolo 1, due modalità fondamentali di essere naturale: “*secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum*” e “*secundum naturam individui, sicut naturale est Socrati vel Platoni esse aegrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem*” (*STh*, I-II, 51, 1, c.). Inoltre secondo entrambe può darsi anche la concorrenza di un principio esteriore. Questo insieme di elementi viene ripreso nell’articolo successivo, per precisare che nelle cose naturali, quando nella cosa c’è solo il principio attivo del suo operare, come nel caso del fuoco, allora non è possibile che l’atto sia causa dell’agente; negli uomini, invece, la complessità degli atti implica la presenza di principi attivi e passivi, e dunque la possibilità di causare abiti nell’agente. Dunque le cose naturali non possono acquistare o perdere un’abitudine.

Non sorprende trovare le *res naturales* implicate nella spiegazione della *lex aeterna*, che costituisce l’ambito privilegiato per la comprensione della natura. Nella questione 93 della I-II, nell’articolo 5, al primo argomento che oppone l’assenza di promulgazione della legge per gli esseri naturali contingenti, e dunque il loro non essere coinvolti dalla *lex aeterna*, Tommaso risponde che la promulgazione si ha come “*impressio activi principii intrinseci*” (*STn*, 1–2, 93, 5, ad 1um) nelle cose naturali, secondo un’analogia con l’impressione di un principio direttivo degli atti negli uomini. Le

*res naturales* sono sottoposte alla *lex aeterna* secondo un principio intrinseco, cioè nella loro stessa natura.

Nella parte II-II, ricorre la terminologia della natura nel primo argomento e nella risposta del secondo articolo della questione 96. Dall'argomentazione appare lecito modificare i corpi se si seguono gli effetti naturali; ogni cosa naturale ha, infatti, i suoi effetti naturali. Appare confermato che *res naturales* alluda alla natura in senso estensivo, che ha la propria regola nella natura in senso intensivo.

Le *res naturales* sono al centro della riflessione sul governo divino del mondo, nell'articolo 4 della questione 104 nella II-II: l'obbedienza universale a Dio viene motivata con il movimento di tutte le cose naturali che, in ultima analisi, va cercata nella stessa mozione divina. *Res naturales* sembra coincidere con la globalità della realtà creata e mossa da Dio, senza che ciò escluda gli stessi motori "naturali".

Dunque, nella *Summa theologiae* con l'espressione "*res naturales*" Tommaso indica la globalità delle realtà create materiali, di cui fanno parte i corpi celesti, i vegetali, gli animali e anche gli uomini.

Tale realtà estesa appare ordinata e finalizzata. Dio ne è motore e fine ultimo, per via degli stessi principi di movimento che ha assegnato aD ogni natura. L'ordine delle *res naturales* rimanda alle singole nature e a quanto è loro naturale.

Anche termini vicini, quali *res naturae*, confermano questa lettura.

## 2.2 Mundus vel universum

Lo spessore semantico proprio delle "*res naturales*", ovvero della natura in senso estensivo, appare veicolato nei testi di Tommaso, anche –o forse prevalentemente–, con i termini *mundus* e *universum*. Nello *Scritto sulle Sentenze* ne troviamo una conferma immediata: «*Omnes res, prout sunt in suo complemento, dicuntur unus mundus vel unum universum*» (II Sent., d. 12, q. 1, a. 1, ad 2um).

Per questa condivisione di significato, rintracciamo brevemente la fisionomia di *mundus* e *universum* nella *Summa Theologiae*.

Il "mondo" riguarda strettamente il significato della natura in senso estensivo. Nella risposta al primo argomento dell'articolo uno della questione 103 della parte I, è scritto «*Sicut motus sagittae ad determinatum finem demonstrat aperte quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium, manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari*» (*STh*, I, q. 103, a. 1, ad 1um).

Viene, dunque, coinvolto esplicitamente il termine *mundus* in relazione a “*res naturales*”. Notiamo che l’argomento dichiara che le *res naturales* sono “*magna pars mundi*”, segnalando una disconnessione semantica tra i due termini (*mundus* sembrerebbe più ampio di *res naturales*) non riportata però nella risposta. La risposta è preoccupata di argomentare che il mondo è retto da una ragione.

Con la nozione di “mondo”, sembra che Tommaso intenda la natura nella sua estensione unitaria e ordinata, così per esempio nell’articolo 3 della questione 45 della I parte: «*Ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens, unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur*» (*STh*, I, q. 47, a. 3, c.)

La questione dell’ordine consente a Tommaso di argomentare non solo l’unitarietà, ma anche l’unità del mondo. Esiste un solo ordine delle cose naturali, come Tommaso afferma rifacendosi sia ad Aristotele che a Platone: «*Aristoteles, in XII Metaphys., ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem dei gubernantis. Et Plato ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati*» (*STh*, I, q. 47, a. 3, ad1um)

Anche l’universo appare contraddistinto dalla molteplicità ordinata; la perfezione dell’universo consiste appunto “*in diversitate rerum*” e procede da Dio. Ne deriva che l’universo nella sua totalità, ovvero “*totum universum*”, più che una singola creatura, rappresenti la volontà di Dio. Nella totalità dell’universo e nella distinzione delle cose si manifesta la divina sapienza. Infatti, la divina bontà che in Dio è “*simpliciter et uniformiter*”, nelle creature si manifesta “*multipliciter et divisim*” (cfr. *STh* I, q. 47, a. 1, c.). L’unitarietà e la distinzione dell’universo comprende anche le creature spirituali, mostrando così una estensione del concetto che sembra andare oltre la natura stessa: «*Angeli enim sunt quaedam pars universi, non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt*» (*STh*, I, 61, 3 c.).

Dunque gli angeli non costituiscono un universo a parte, ma fanno parte dell’unico universo creato. Dio, invece, non fa parte dell’universo, ma lo sovrasta, possedendo ogni perfezione: «*Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, praehabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem*» (*STh*, I, q. 61, a. 3 ad2)

La molteplicità ordinata dell’universo come totalità viene chiarita con il riferimento alla finalità (cfr. *STh*, I, q. 103, a. 2, c.). L’universo appare come un tutto in cui ogni parte trova posto e fine; ogni parte è coinvolta nel conseguimento della finalità, che è definitivamente Dio. Le creature razionali assumono positivamente Dio come finalità, conoscendo ed amando; ma anche le cose corporali partecipano di questo finalismo universale.

Il bene dell’universo è la sua stessa perfezione, il suo ordine, ma il bene ultimo è esterno allo stesso universo, come l’ordine dell’esercito è ordinato al comandante: «*Finis quidem universi est aliquod*

*bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi, hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII Metaphys.» (STh, I, q 103, a. 2, ad3um)*

L'universo è, dunque, una realtà estesa e diversificata, unica nella sua totalità e unitaria nella sua finalità: «*ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus*» (STh, 1, 65, 2, c.).

*Universum* sembra coincidere con *natura* in senso estensivo, significando la realtà creata nella sua globalità e pluralità, il termine non condivide, però, l'area semantica della natura nel senso di insieme di *res naturales* composte, infatti l'universo comprende anche le creature spirituali, Notiamo che natura in senso estensivo ha un applicabilità ridotta rispetto a quella intensiva: infatti si può parlare di una natura (*vel essentia*) divina, ma non si può affermare che Dio faccia parte delle *res naturales* e neanche dell'*universum*.

Spiegando cosa sia l'universo nel pensiero di Tommaso, scrive Sanguineti: «la vera unità dell'universo è radicata nella sua unità intrinseca nell'essere (tutte le cose sono enti), e nella conseguente unità a partire da un principio causale trascendente (tutte le cose sono creature). [...] L'universo è uno, in quanto è l'insieme delle creature causate da Dio. Proprio a partire dalla causa Creatrice, l'universo appare come massimamente uno, opera creata da Dio e risultato di un unico piano divino»<sup>22</sup>.

## Conclusione

La nozione di “natura” è ricorrente e centrale nelle opere di Tommaso. In essa si sente l'eredità della riflessione fisica e metafisica di Aristotele e della elaborazione propriamente teologica di Boezio.

In numerosi testi Tommaso rende ragione della complessità del termine che, al pari dell'essere, “si dice in molti modi”. Fondamentale è innanzitutto la considerazione etimologica. Tommaso sottolinea come il termine greco abbia in questo senso una duplice sfumatura, significando sia nascita che principio. L'elaborazione della nozione fa sì che essa subisca una estensione (*porrectio, extensio*) e anche un uso metaforico, che la porta ad abbracciare ogni principio interno di movimento.

Abbiamo visto, che la molteplicità dei significati può essere radunata intorno a due modi di espressione principali: *extensive loquendo* ed *intensive loquendo*.

Propriamente la parola “*natura*” nel testo di Tommaso si riferisce al significato intensivo, ed è infatti “*natura vel essentia*”, “*natura vel quidditas*”. Fin dal giovanile *De ente et essentia*, Tommaso

---

<sup>22</sup> J.J.SANGUINETI, *La filosofia del cosmo secondo Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano 1986, p 18.



precisa la natura come “*essentia dinamiche considerata*”. La natura è, dunque, l’essenza, con riferimento diretto alle operazioni essenziali, ovvero naturali.

Abbiamo sottolineato la peculiarità dell’espressione “*rerum natura*”: in essa viene conservata la valenza intensiva del termine *natura*, evidenziata però nella sua pluralità mediante il genitivo “*rerum*”. L’espressione “*in rerum natura*” viene sovente contrapposta ad espressioni quali “*in apprehensione intellectus*”, “*in ipsa apprehensione rationis*”, andando ad assumere il significato di realtà veramente esistente, di “*creatura*”.

Nel testo di Tommaso, la modalità *extensive* della natura è rintracciabile soprattutto mediante l’espressione “*res naturales*”, che essendo tutta plurale è in sé una modalità “estensiva”; questa espressione trova riscontro nei termini “*mundus*” ed “*universum*”, quest’ultimo anche etimologicamente indicativo di una molteplicità unitaria. Le *res naturales* sono la pluralità esistente delle nature, individuate nelle cose.

La natura in senso intensivo indica una unità nella molteplicità, mentre la natura in senso estensivo allude a una molteplicità unitaria (cioè non equivoca), sempre in una forte tensione verso l’unità.

L’unità della natura, così come l’unità dell’essere, trova motivo nella “sostanza”: Natura è *omnis substantia*, afferma Tommaso. Ed è interessante sottolineare come nell’aggettivo “*omnis*” trovi fondamento la considerazione estensiva della natura e nel sostantivo “*substantia*” si fondi invece quella propriamente intensiva.

Dall’analisi dei testi emerge che “*natura*” ha un significato intensivo in quanto essenza delle specie delle sostanze, espressa nel loro agire: con tale significato “*natura*” è usata come sostantivo e come avverbio “*naturaliter*”.

Il significato di natura diventa estensivo quando il termine è plurificato nelle sostanze, usato come aggettivo “*naturalis*”.

Il significato dell’aggettivo *naturale* come attributo delle sostanze ha, infatti, un uso parzialmente diverso rispetto a quello del sostantivo “*natura*”; le sostanze *naturali* sono, infatti, le sole sostanze ilemorfiche, cioè quelle che propriamente costituiscono la natura in senso estensivo: un ambito non artificiale e non spirituale. Dunque ogni sostanza è natura e ha una natura, ma non ogni sostanza è naturale.

La natura trova una maggiore definizione, e nel contempo serve a una migliore definizione, in relazione al termine “*persona*”. Tale distinzione appare particolarmente feconda: è Persona divina quella di natura divina, è persona umana l’individuo di natura umana.

Risulta, infatti, importante la relazione tra la natura e il supposito. Mentre natura e supposito si diversificano in tutte le sostanze naturali, in cui l’individuo non è la specie, esse invece si

identificano perfettamente e semplicemente in Dio. Negli angeli, la creaturalità insieme alla immaterialità, spiega l'identificazione di individuo e specie, però nella molteplicità.

La "natura", così tratteggiata, risulta implicata in numerose problematiche teologiche. I percorsi in cui il termine natura risulta inserito e centrale sono, infatti, innumerevoli. Mi sembra che quelli maggiormente rilevanti riguardino il rapporto natura e Grazia; la natura di Dio e la Trinità; la natura umana e divina nella Persona di Gesù Cristo. In queste problematiche è la natura *intensive loquendo* a rivestire un ruolo centrale. Altra problematica teologica importante è quella della Creazione, che riguarda intimamente la natura *extensive loquendo*. Infine sembra che entrambe le declinazioni risultino importanti entro la natura delle legge morale naturale. Ques'ultimo aspetto è particolarmente ricco<sup>23</sup> ed attuale, tenendo anche conto che, come sottolinea Kaczyński, «l'universalità e l'immutabilità dei precetti della legge naturale di S. Tommaso è stata confermata dalla *Veritatis Splendor* e dall'*Evangelium Vitae*»<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Qualunque ricognizione di bibliografie tomiste, mostra una ricorrenza indubitabile delle ricerche dedicata alle tematiche etiche.

<sup>24</sup> E. KACZYŃSKI, *Legge naturale e diritti umani in Karol Wojtyła e Giovanni Paolo II*, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Roma 2004-2005, p. 9.