

## Analisi della Metafisica di Aristotele

*Scritti in memoria di Enrico Berti*

Prof. Klaus von Agris, Ph.D. Massimiliano Polselli

Das Wesen Gottes, konstituiert durch reine Wirklichkeit Die Substanz, die handelt bewegt sich, ohne bewegt zu werden. Die intrinsische Gleichmäßigkeit der ersten Bewegung in der Antriebsmaschine. Die Bewegung erfolgt einheitlich, d. h. entsprechend der örtlichen Kreisbewegung, die keine Alterität im Hinblick auf die intrinsischen Bestimmungen des Möbelstücks (Substanz, Quantität, Qualität), sondern ausschließlich im Hinblick auf die extrinsische Bestimmung des Ortes impliziert . Der erste Beweger weist eine absolute Gleichmäßigkeit (sowohl intrinsisch als auch extrinsisch) in seiner aktiven Bewegung auf; es ist daher absolut bewegungslos. Tatsächlich würde sich der erste Beweger an der Grenze mit der möglichst gleichmäßigen Bewegung bewegen, d. h. der lokalen Kreisbewegung, aber er kann sich nicht danach bewegen, weil er sich aktiv danach bewegt. Tatsächlich bewegt sich der First Mover nicht mit der Bewegung, mit der er aktiv die anderen Möbelstücke bewegt. Die Existenz des ersten unbeweglichen Bewegers wurde bereits zuvor nachgewiesen und im Beweis wurden zusätzlich zu seiner Existenz bereits einige seiner wesentlichen Eigenschaften erhalten, vor allem seine Substantialität, Immaterialität und reine Aktualität. Nun ist es notwendig, die wesentlichen Eigenschaften der Antriebsmaschine im Hinblick auf ihre Funktionsweise zu analysieren. Die auftretende Schwierigkeit liegt auf der Hand: Einerseits muss sich der bewegungslose Motor, wie er ist, bewegen, Adererseits darf es, da es unbeweglich (rein aktuell) ist, nicht bewegt werden. Es geht also darum, eine Art von Bewegung zu finden, bei der die aktive Bewegung des Handelnden nicht bedeutet, dass er bewegt wird oder vielmehr von der Potenz zur Handlung übergeht. Natürliche Bewegung erfolgt mit Notwendigkeit und durch den Übergang von der Potenz zur Handlung. Gott hingegen unterliegt keiner Notwendigkeit und ist reine Tat, weshalb er einem Übergang von der Potenz zur Tat nicht unterworfen ist. Die freiwillige Bewegung hat eine gewisse Herrschaft über ihre eigene Realität, da sie das Ende zumindest irgendwie kennt und sich daher diesem anordnet (saltem „quodammodo“). Wenn das Wissen um das Ende vollkommen, also formal, ist, ist die Bewegung zum Ende vollkommen freiwillig, also frei. Die Bewegung des Intellekts und des Willens hängt jedoch ab von: vom Objekt e subjektiv durch das Wirkvermögen (und entsprechende Gewohnheiten), durch die Natur der Seele (bzw. der gesonderten intellektuellen Substanz) und letztlich durch das erste Motiv selbst. Der First Mover ist also kein natürlicher Handelnder, sondern ein freiwilliger Handelnder. Und er ist ein freiwilliger Handelnder, nicht subjektiv, das heißt als vom Objekt und von höheren Handelnden abhängiges Subjekt (Natur, Fähigkeit, Gewohnheit und vor allem vom ersten Handelnden), sondern als das höchste Objekt selbst des Intellektuellen und Freiwilligen Bewegung. ARISTOTELES beginnt mit der Aussage, dass der erste Akteur als verständlich und begehrenswert handelt und sagt dann einfach, dass er sich als das geliebte Gut bewege. Und in der Tat setzt der Wille Wissen voraus, aber die Analogie mit der Bewegung sensu stricto (das heißt mit der transitiven, prädicamentalen, eindeutigen Bewegung) ist im Willen deutlicher als im Intellekt, auch wenn sich beide Fähigkeiten mit einer Bewegung sensu lato

bewegen (immanent, transzendental, analog gesagt). Der Intellekt ähnelt eher der formalen Kausalität, da seine Handlung in der einfachen Präsenz des Objekts im Subjekt besteht, weshalb er eine komplexe Schichtstruktur aufweist (Vielzahl von Gewohnheiten in Bezug auf verschiedene intellektuelle Handlungen). Z. B. der Intellekt der Prinzipien und die Wissenschaft der Schlussfolgerungen); Der Wille hingegen ähnelt insofern einer wirksameren endgültigen Kausalität, als sein Akt in der Tendenz des Subjekts zum Objekt besteht, einer Bewegung, die vollständig durch den Willen mittels derselben gewohnheitsmäßigen Disposition ausgeführt wird. Der erste unbewegliche Beweger fungiert dann als Ende der beweglichen und unteren Beweger und somit: I. Im Gegensatz zu einem natürlichen Handelnden unterliegt es keiner Notwendigkeit, sondern ist dem gleichen Maß an Notwendigkeit unterworfen, das es minderwertigen Dingen durch seine eigene Natur auferlegt. Es liegt in der Natur der treibenden Kraft, dass sie das höchste Gut ist (und folglich das ultimative objektive Ziel). und in diesem Sinne übt es eine notwendige Anziehungskraft auf minderwertige Entitäten aus, ohne jedoch ihr selbst unterworfen zu sein. Es ist anzumerken, dass dies das korrekte Verständnis des dionysischen Prinzips „bonum est diffusivum sui est: Das göttliche Gute breitet sich mit natürlicher Notwendigkeit über das gesamte Universum aus, jedoch nicht auf der Linie der effizienten Kausalität, wie die Emanationisten behaupten, sondern vielmehr auf der Linie der effizienten Kausalität Linie der Kausalität das Finale. Es ist von derselben Natur wie das höchste Gut, dass es der Zweck aller Dinge ist, doch der letzte Zweck selbst ist von dieser Zweckabhängigkeit ausgenommen, weil er selbst das Prinzip und die Ursache der gesamten zweckmäßigen (teleologischen) Ordnung ist, so dass Absichtlich hängen alle Dinge von ihr ab, aber sie selbst hängt von nichts ab (und ist daher vollkommen „frei“), nicht einmal von sich selbst, selbst wenn sie in sich selbst den hinreichenden Grund für ihr Sein und Sein hat.

II. Im Gegensatz zu einem subjektiven freiwilligen Handelnden ist das erste Motiv kein Wille, der von einem anderen Gut wie von seinem Objekt abhängig ist, sondern ist selbst das höchste Gut, von dem jeder freiwillige Handelnde und auch natürliche Handelnde abhängig sind, die ebenfalls bis zum Ende geordnet sind, auch wenn, Im Gegensatz zu den freiwilligen sind sie rein passiv und in keiner Weise aktiv. Gott ist der unendliche und ungeschaffene Wille, der jedoch nicht durch den Zweck spezifiziert wird, sondern selbst sein Zweck ist, ohne jeden Grund zur Abhängigkeit (nicht einmal von sich selbst), sondern durch einfache Identität. Gott will daher nichts anderes als sich selbst als Ziel, auch wenn andere Dinge Gott als das ultimative Ziel jedes ihrer Begierden und jeder Handlung anstreben. Angesichts dieser Unabhängigkeit des göttlichen Willens von jedem bestimmenden Objekt stellt sich das Problem der subjektiven Bewegung des göttlichen Willens als fortschreitende Betätigung einer Macht gar nicht. Tatsächlich geht der Wille von der Potenz zur Tat über, sofern das Subjekt noch nicht das Ziel hat, sondern es durch seine Handlung erreicht. Bei Gott hingegen stimmen Thema, Handlung und Ziel vollkommen überein. Indem Aristoteles die Frage stellt, wie Gott, der erste unbewegliche Beweger, alle Dinge bewegt, warnt er davor, dass die Voraussetzung, die sich aus der reinen Aktualität der Ursubstanz ergibt, die ihrer absoluten Unbeweglichkeit ist. Es ist daher notwendig, eine Bewegung zu finden, die vom ersten Akteur so ausgeht, dass sie die unteren bewegt, aber so, dass der Akteur selbst völlig unverändert bleibt, was bedeutet: seine Handlung darf

seinen Inhalt nicht umsetzen. Die Handlung selbst darf nicht von einem fehlenden Objekt (Ende) abhängen, das sie durch fortschreitende Umsetzung erhält. Was die Lösung betrifft. Aristoteles glaubt, eine Bewegung finden zu können, die andere bewegte und sich bewegende Wesen bewegt, ohne das eigentliche Thema der Bewegung in der teleologischen Anziehungskraft zu verändern, die ein höheres (in der Tat höchstes) Gut auf minderwertige Güter ausübt. Und tatsächlich sind die oben als Bestimmungen der Bewegung des Urhebers angegebenen Bedingungen in der finalistischen Bewegung *ex parte ipsius finis* (und nicht bereits, wie offensichtlich, *ex parte eius quod movetur ad finis*) vollkommen erfüllt. Die Anziehungskraft, die der Zweck auf die Dinge ausübt, die sich auf ihn zubewegen, ist nicht etwas, was ihm in der Art einer Handlung zur Ausübung einer Macht hinzugefügt wird, sondern sie ist die eigentliche Natur des Zwecks, der Entität, die, sofern sie Entität ist, ist gut. Zumindest auf den ersten Blick scheint es, dass das Gute die teleologische Anziehungskraft für sich selbst ausübt, ohne dass es zu einer zufälligen Neuaktivierung kommt. Tatsächlich haben bestimmte Güter jedoch keinen Grund für den Endzweck, noch entsprechen sie dem gemeinsamen formalen Gegenstand des Willens (*bonum in communi*) und wirken nur als Teilhabe am höchsten Gut und am Endzweck und wirken daher nicht durch ihr eigentliches Wesen, sondern als Anteile an einer höheren Natur. Allerdings ist die teleologische Handlung des Zwecks, selbst des besonderen Zwecks, keine Handlung im engeren Sinne, also eine zufällige Veränderung des Subjekts in der prädikationalen Gattung der Handlung, sondern etwas, das dem Zweck innewohnt. Die Natur des Guten selbst, zu der es als Zweck konstituiert ist, selbst wenn es sich auf eine andere Natur als sich selbst bezieht, an der es Teilhabe ist. Die kausale Abhängigkeit des Partikularguts vom Universalgut vollzieht sich nicht im Sinne einer extrinsischen Kausalität (effizient/endgültig oder exemplarisch), sondern im Sinne einer intrinsischen (formalen) Kausalität, die jedoch wiederum auf effiziente Kausalität verweist (so dass a Partikulargut: Um eine Teilhabe am Universalgut darzustellen, ist es notwendig, dass das Universalgut seine formale Teilhabe am Partikulargut effizient bewirkt. Dieser Aspekt kann jedoch nur im Rahmen der Metaphysik des Seienden herausgearbeitet werden, nicht im Sinne einer einfachen Metaphysik der Form). Es bleibt jedoch absolut wahr, dass der Zweck, wie die formalste Ursache überhaupt, den Handelnden bestimmt, ohne von ihm bestimmt zu werden, und sich daher bewegt, ohne bewegt zu werden. Die Endgültigkeit bestimmter Ziele erinnert jedoch an die Abhängigkeit vom letzten Ziel, eine Abhängigkeit, die sich tatsächlich nicht nur auf die endgültige oder formale Kausalität beschränkt, sondern auch die wirksame Kausalität betrifft, da das, was durch Teilnahme ist, wirksam durch das, was für sich selbst ist, verursacht wird. Die zielgerichtete Handlung des ersten Motivs ist dann die eines bereits gegenwärtig und wirklich existierenden Gutes und nicht die eines Gutes, das nur in der Absicht eines effizienten Handelnden existiert, durch dessen Handeln es dann schrittweise verwirklicht. Mit anderen Worten: Der Urheber kann die Absicht der minderwertigen Akteure als ein Ziel betrachten, von dem sie abhängen, aber in Bezug auf sich selbst ist es kein spezifizierendes absichtliches Objekt, sondern eine reale und tatsächliche Natur. Gott handelt, indem er die Dinge zu einem Zweck und letztendlich zu sich selbst als dem universellen Endzweck aller Dinge ordnet, ohne jedoch in seinem Handeln von einem Zweck (oder gar von sich selbst) abhängig zu sein. Beachten Sie daher: - Dass Gott nicht handelt, um ein Ziel zu erreichen, das er noch nicht erreicht hat, sondern nur, um den

Untergeordneten seine unendliche Vollkommenheit detailliert<sup>10</sup> (teilnehmend) mitzuteilen, ohne dadurch seine intrinsische Vollkommenheit zu steigern. Durch die Erschaffung von Dingen vermehrt Gott nicht die Entitäten, sondern nur die Anzahl der Entitäten (*plura entia, non plus entis*). Gottes Absicht führt nicht zu einem Ende, sondern ist selbst das Ende aller Dinge, die sind und Ziele sind durch Teilhabe am höchsten göttlichen Gut: „*primo agentem, qui est agens tantum, non convenit agere propter Acquisitionem alicuius finis, sed intendit solum.*“ *communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas*“ (I, 44,4 ca.a.). - Dass Gott nicht eine Sache für eine andere als Zweck seines eigenen Willens will, sondern nur will, dass eine Sache einer anderen als deren Zweck zugeordnet wird. Mit anderen Worten: Gott ist die Ursache der zielgerichteten (teleologischen) Ordnung und gerade weil er ihre Ursache ist, ist er nicht von ihr abhängig: „*Vult ergo (Deus) hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc* (I, 19, 5 ca.). Die These des Aristoteles ist wahr, aber nur teilweise. Tatsächlich ist es mehr als fair zu sagen, dass sich das erste Motiv als das Ende aller Dinge bewegt, aber seine Bewegung ist nicht darauf beschränkt. Daher ist es notwendig, dass Gott nicht nur als Zweck, sondern auch als wirksamer Akteur handelt. Tatsächlich setzt die endgültige Kausalität ein auf ein Ziel hin geordnetes Subjekt voraus, ebenso wie die formale Kausalität ein konkretes Subjekt voraussetzt, das an der Form teilnimmt. Die endgültige Kausalität folgt den Bedingungen der formalen Kausalität insofern, als ein Subjekt nur deshalb gut ist, weil es gut (perfekt) ist, und nur gut ist, weil es formale Vollkommenheit aufweist. Nun ist ein bestimmtes Gut nur durch die Teilnahme am höchsten Gut gut (und daher gut) und nur durch die Teilnahme an der absolut ersten beispielhaften Sache formal perfekt. Partizipation wiederum setzt das Subjekt der Partizipation und das, woran sie teilnimmt, voraus. Die Dinge haben also ihre formale Vollkommenheit und ihre Güte (Endgültigkeit) nur durch die Teilhabe am göttlichen Wesen und an der göttlichen Güte, indem sie ihr wirkliches Sein annehmen, denn wenn sie nicht wirklich existierten, könnten sie an nichts teilhaben. Nun ist das Sein der endlichen Dinge selbst ein teilhabendes Sein, aber um am Sein teilhaben zu können, müssen die Dinge sein, und andererseits müssen sie, um zu sein, am Sein teilhaben. Dies bedeutet, dass endliche Dinge nicht nur die Teilnahme des ersten Motivs erhalten, sondern von ihm auch ihr Mitwirken selbst mit demselben Subjekt der Teilnahme erhalten. In der Konstitution der endlichen Einheit verleiht das erste Motiv, indem es dem Wesen Teilhabe verleiht, ihm auch das gleiche Subjekt der Teilhabe (konkrete existierende Einheit) und das gleiche Maß der Teilhabe (identifiziertes spezifisches Wesen). Wäre es nicht so, d. h. wenn die Dinge nur Anteil am Sein hätten, ohne dass sie durch das erste Motiv ganz in sich selbst verursacht wären, gäbe es einen Widerspruch, denn dann: Zu. Dinge wären bereits vorhanden, denn nur so können sie an etwas teilhaben, z B. Sie wären noch nicht da, denn da ihr Wesen ein teilhabendes Wesen ist, sind die Dinge noch nicht da, bevor sie die Teilhabe des Seins erhalten. Auf diese Weise ist Gott die Ursache aller Wesen der Dinge im Einklang mit der wirksamen Kausalität, und indem er die Dinge entsprechend ihrem gesamten Sein wirksam verursacht, macht Gott sie zu Teilhabern sowohl am Sein, an der Wahrheit (formale Vollkommenheit) als auch an der Güte (Ordnung zum Ende). , Ende sein) und das alles transzendental und nicht nur dilemmatisch. Das bedeutet, dass endliche Dinge nicht nur an der göttlichen Wahrheit teilhaben, sondern durch ihre Teilhabe an der göttlichen Wahrheit wahr sind; Sie sind auch nicht nur Teilnehmer der göttlichen Güte, sondern sind gut durch



die Teilnahme an der göttlichen Güte. Es gibt keine intrinsische Wahrheit der Dinge, zu der eine partizipatorische Wahrheit prädikatisch hinzugefügt wird; Es gibt auch keine intrinsische Güte der Dinge, zu der eine zwangsläufig beteiligte Güte hinzukommt, sondern die Wahrheit und Güte der Dinge in ihrer Gesamtheit, das heißt transzendental, sind eine beteiligte Wahrheit und Güte und daher als Ganzes bedingt (Subjekt, Maß und Teilnahme) ausgehend vom ersten Motiv, das die Entität per se ist, die gemäß allen Gründen der Entität existiert. Den Grund für diese Beschränkung bei ARISTOTELES gibt der heilige Thomas in I, 44, 2 c.a. in seiner kurzen Darstellung der Geschichte des philosophischen Denkens an. Die Metaphysik entdeckte nach und nach die verschiedenen Dimensionen des Seienden, bevor sie zum Seienden als Seiendem gelangte (ratione ipsius entis). Aus diesem Grund wurde auch die Kausalität zunehmend vertieft: ∂ Zu Beginn wurden sinnliche Körperwirklichkeiten und Bewegung als Entitäten betrachtet, und daher war das Feld der Kausalität auf zufällige Wirklichkeiten beschränkt; Körpersubstanz hingegen galt zumindest in der Form als unverursacht, in der sie mit dem Urprinzip (arche) identifiziert wurde. ∂ Ein zweites Mal kamen wir zu einer intellektuellen Analyse derselben sinnlichen Substanz und zur Unterscheidung zwischen Rohmaterial und substantieller Form. Materie und Form werden als unverursacht angesehen, nur ihre Verbindung wird verursacht, und zwar nicht nur durch zufällige, sondern auch durch wesentliche Formen. So wie Zufälle die Substanz einer bestimmten Art des Seins bestimmen, so bestimmt auch die Form die Materie dieses Wesens und die Materie die Form dieses (individuellen) Wesens. Unabhängig davon, ob es sich um ein zufälliges oder ein wesentliches Wesen handelte, handelte es sich immer nur um ein bestimmtes Wesen, dem eine bestimmte Ursache zugeordnet wurde. ∂ Schließlich hat sich die Metaphysik auf die Betrachtung des Seienden, sofern es ein Wesen ist, und damit auf die Suche nicht mehr nach diesem Wesen, sondern einfach nach dem Wesen in absoluten Maßstäben konzentriert. Die Ursache der Dinge in ihrem Aspekt des Seienden kann einfach keine besondere Ursache hinsichtlich ihrer zufälligen (so sein) oder substantiellen (dieses Sein sein) Bestimmungen sein, sondern muss eine universelle Ursache sein, die alles in irgendeiner Weise verursacht, die zum Sein gehört ein Ding. In dieser Perspektive erscheinen dieselben Prinzipien des substantiellen Seins (Rohmaterial und substantielle Form) als durch die universelle Ursache des Seins verursacht, sofern es Sein ist. Die Prinzipien endlicher Wesen sind also keine unverursachten Realitäten, die erst ihr zweckorientiertes Werden aus dem ersten Motiv erhalten, sondern da auch sie Teil des endlichen Wesens sind, werden sie mit diesem durch die allgemeine Ursache des Wesens, das das Unverursachte ist, verursacht Entität, die per se existierende Entität, Gott. Es reicht nicht aus, bei der exemplarischen formalen Unterordnung der Entität durch Partizipation gegenüber der Entität an sich stehen zu bleiben, noch bei der Abhängigkeit einer endlichen Entität von dem Endziel, im Hinblick auf das sie notwendigerweise handelt, sondern es ist notwendig, darüber nachzudenken die eigentliche Struktur der endlichen Entität, soweit sie eine Entität ist, und so erkennen wir, dass sie nicht nur eine teilweise kausale Abhängigkeit hat, z.B. die Vollkommenheit, an der die erste ontologische Wahrheit beteiligt ist, oder die Ordnung, die letztendlich vom höchsten Gut abhängt; Überlegungen, die zwar im Bereich des Transzendentalen, wie es das Wahre und Gute gerade ist, stattfinden, das endliche Wesen jedoch nicht transzendental durchdringen, sondern einige Dimensionen davon als bereits gegeben voraussetzen, andere

dagegen als Hinzufügungen durch Teilhabe und als solche verursacht und abhängig von einem ersten Prinzip an sich und unverursacht unter engen Aspekten der Kausalität. Wenn man zum Beispiel die endliche Entität als Subjekt annimmt, wird betont, dass ihre wesentliche Form eine beispielhafte Beteiligung des ersten Exemplars ist, oder wenn man die endliche Entität als wirkendes Subjekt und Natur annimmt, beobachtet man, dass ihr Handeln darauf ausgerichtet ist höchstes Gut bis zum letzten Ende. Eine so eingeschränkte Partizipation scheint keine wirksame Ursache zu haben, auch wenn sie eine formale (im Hinblick auf die formale Vollkommenheit) oder endgültige (im Hinblick auf das Gute) kausale Abhängigkeit impliziert. Die Ordnung der Entitäten wird daher durch die absolut erste Entität verursacht, jedoch nur im Sinne einer exemplarischen/endgültigen (objektiven) Kausalität, ohne effiziente Kausalität in Anspruch zu nehmen. Wird das endliche Seiende nicht schon unter einem bestimmten Aspekt (Wesensform, Subjekt einer abgeschlossenen Handlung etc.) betrachtet, sondern einfach als Seiendes, dann erscheint seine kausale Abhängigkeit nicht nur marginal, sondern total, also transzendental (gemeint ist transzendental). in Bezug auf die endliche Entität als Entität, nicht in Bezug auf die Entität als Entität). Alle endlichen Wesen an sich sind Seiende durch Teilnahme und das bedeutet, dass sie an sich selbst verursachtes Seiendes sind: „licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per.“ Die Teilnahme ist eine Folge dessen, was aus irgendeinem Grund geschieht. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum: sicut nec homo quin sit risibilis. „Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum“ (I, 44, 1 a.1).

### **L'essenza di Dio costituita dall'attualità pura**

La sostanza che è atto (*usia kai energheia usa*) muove senza essere mossa (*kinèi uk kinùmena*).

**L'uniformità intrinseca del primo moto nel primo mobile.** E' mosso in maniera uniforme, cioè secondo il moto locale circolare che non implica alterità riguardo alle determinazioni intrinseche del mobile (sostanza, quantità, qualità), ma esclusivamente riguardo alla determinazione estrinseca del luogo.

Il primo movente ha un'uniformità assoluta (sia intrinseca che estrinseca) nel suo muovere attivo; è perciò immobile in assoluto. Infatti, il primo movente al limite si muoverebbe col moto più uniforme possibile, cioè quello locale circolare, ma non può muoversi secondo esso, perchè appunto muove attivamente secondo esso. Il primo movente infatti non si muove con quel moto con il quale muove attivamente gli altri mobili.

ARISTOTELE esordisce dicendo che il primo agente agisce come intelligibile e desiderabile per poi dire semplicemente che muove come il bene amato. E infatti la volontà suppone la conoscenza, ma l'analogia col moto *sensu stricto* (cioè col moto transitivo<sup>1</sup>, predicamentale, univocamente detto) è più esplicita nella volontà che nell'intelletto, anche se entrambe queste facoltà si muovono con un moto *sensu lato* (immanente, trascendentale, analogicamente detto). L'intelletto ha più somiglianza con la causalità formale, in quanto il suo atto consiste nella semplice presenza dell'oggetto nel soggetto, ragion per cui presenta una struttura stratificata complessa (pluralità di abiti riguardo ad atti intellettivi diversi. Ad

---

<sup>1</sup> C'era scritto "transeunte".

es. l'intelletto dei principi e la scienza delle conclusioni); la volontà al contrario assomiglia più alla causalità efficiente-finale in quanto il suo atto consiste nella tendenza del soggetto all'oggetto, un moto che si compie interamente dalla volontà per mezzo della stessa disposizione abituale.

Il primo movente immobile agisce quindi come fine dei mobili e moventi inferiori e in tal modo: A differenza di un agente naturale non è sottomesso alla necessità, ma è la stessa misura di necessità che impone alle cose inferiori per mezzo della sua stessa natura. La natura del primo movente è quella di essere il sommo bene (e di conseguenza l'ultimo fine oggettivo) e in questo senso esercita un'attrattiva necessaria sugli enti inferiori senza essere però esso stesso soggetto ad essa. Si noti che è questa la retta comprensione del principio dionisiano<sup>2</sup> "bonum est diffusivum sui": il bene divino si diffonde con naturale necessità su tutto l'universo, non però in linea di causalità efficiente come sostengono gli emanazionisti, bensì piuttosto in linea di causalità finale. E' della stessa natura del sommo bene il fatto di essere fine di tutte le cose, eppure lo stesso ultimo fine è esente da questa dipendenza finalistica perchè è esso stesso il principio e la causa di tutto l'ordine finalistico (teleologico), cosicchè finalisticamente tutte le cose dipendono da esso, esso stesso però non dipende da nulla (e così è perfettamente "libero"), nemmeno da se stesso, anche se ha in se stesso la ragione sufficiente del suo essere e della sua bontà.

I. A differenza di un agente volontario soggettivo, il primo movente non è una volontà dipendente da un altro bene come dal suo oggetto, ma è esso stesso il sommo bene, da cui dipende ogni agente volontario e anche gli agenti naturali che pure sono ordinati al fine, anche se, a differenza di quelli volontari, lo sono in maniera puramente passiva e in nessun modo attiva.

Dio è la volontà infinita e increata che però non è specificata dal fine, ma è essa stessa il suo fine senza alcuna ragione di dipendenza (nemmeno da se stessa), ma per semplice identità. Dio non vuole quindi nulla di diverso da sé come fine, anche se le altre cose tendono a Dio come fine ultimo di ogni loro appetito e di ogni loro atto.

Data questa indipendenza della volontà divina da un qualsiasi oggetto specificante, non si pone nemmeno il problema del moto soggettivo della volontà divina come attuazione progressiva di una potenza. Infatti la volontà passa dalla potenza all'atto in quanto il soggetto non ha<sup>7</sup> ancora il fine, ma lo ottiene per mezzo della sua azione. In Dio invece coincidono perfettamente il soggetto, l'azione e il fine. Nel porre la questione del modo in cui Dio, il primo motore immobile, muove tutte le cose, Aristotele avverte che la condizione preliminare risultante dall'attualità pura della prima sostanza è quella della sua assoluta immobilità. Bisogna perciò trovare un moto che proceda dal primo agente in maniera tale da muovere gli inferiori, così però che l'agente stesso rimane perfettamente immutato, il che vuol dire che: la sua azione non deve attuare la sua sostanza e l'azione stessa non deve dipendere da un oggetto (fine) assente, che acquista per progressiva attuazione. Quanto alla soluzione. Aristotele pensa di trovare un moto che muove gli altri enti mossi e moventi senza alterare il soggetto stesso del moto nell'attrattiva teleologica esercitata da un bene superiore (anzi, supremo) sui beni inferiori. E, infatti, le condizioni sopra indicate come determinazioni del moto del primo motore sono perfettamente adempiute nel moto

---

<sup>2</sup> Dello Pseudo Dionigi. <sup>7</sup> Non lo possiede.

finalistico *ex parte ipsius finis*<sup>3</sup> (e non già, come è ovvio, *ex parte eius quod movetur ad finem*<sup>4</sup>). L'attrattiva che il fine esercita sulle cose che si muovono verso di esso non è qualcosa di aggiunto ad esso a modo di un atto attuante una potenza, ma è la stessa natura del fine, dell'ente che in quanto è ente, è un bene. Almeno a prima vista sembra che il bene eserciti l'attrattiva teleologica per se stesso, senza una nuova attuazione accidentale.

L'azione finalistica del primo movente poi è quella di un bene già attualmente e realmente esistente e non quella di un bene che esiste solo nell'intenzione di un agente efficiente per mezzo della cui azione poi viene progressivamente realizzato. In altre parole il primo movente può entrare nell'intenzione degli agenti inferiori come fine da cui essi dipendono, ma rispetto a se stesso esso non è un oggetto intenzionale specificante, bensì una natura reale ed attuale. Dio agisce ordinando le cose al fine e ultimamente a se stesso come fine ultimo universale di tutte le cose, ma senza dipendere nel suo agire da un fine (e nemmeno da se stesso). Di conseguenza si noti: Che Dio non agisce per realizzare un fine che non ha ancora, bensì solo per comunicare la sua perfezione infinita in maniera particolareggiata<sup>10</sup> (partecipata) agli inferiori senza accrescere con questo la sua perfezione intrinseca. Creando le cose Dio non accresce l'ente, ma solamente il numero degli enti (*plura entia*, non *plus entis*). L'intenzione di Dio non si porta ad un fine, ma è essa stessa il fine di tutte le cose che sono e sono fini per partecipazione al sommo bene divino: "primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas" (I, 44,4 c.a.). Che Dio non vuole una cosa per un'altra come fine della sua stessa volontà, ma vuole unicamente che una cosa sia ordinata ad un'altra come al suo fine. In altre parole, Dio è la causa dell'ordine finalistico (teleologico) e proprio perchè ne è la causa, non dipende da esso: "Vult ergo (Deus) hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc (I, 19,5 c.a.). La tesi di Aristotele è vera, ma solo parzialmente. Infatti, è più che giusto dire che il primo movente muove come fine di tutte le cose, ma il suo muovere non si limita a questo.

E' necessario quindi che Dio muova non solo come fine, ma anche come agente efficiente. La causalità finale suppone, infatti, un soggetto ordinato al fine come la causalità formale suppone un soggetto concreto partecipe della forma. La causalità finale segue le condizioni di quella formale in quanto un soggetto è fine solo perchè è buono (perfetto) ed è buono solo perchè ha una perfezione formale.

Ora, un bene particolare è buono (e quindi fine) solo per partecipazione del sommo bene ed è formalmente perfetto solo per partecipazione alla causa esemplare assolutamente prima. La partecipazione a sua volta suppone il soggetto della partecipazione e ciò a cui partecipa. Le cose hanno quindi la loro perfezione formale e la loro bontà (finalità) solo per partecipazione all'essenza divina e alla bontà divina, supponendo il loro essere reale, perchè, se non esistessero realmente, non potrebbero essere partecipi di nulla.

Ora lo stesso essere delle cose finite è un essere partecipato, ma per partecipare all'essere le cose devono essere e d'altra parte per essere devono partecipare all'essere. Ciò vuol dire che le cose finite non solo ricevono la partecipazione del primo movente, ma ricevono da esso

---

<sup>3</sup> Da parte dello stesso fine.

<sup>4</sup> Da parte di ciò che è mosso verso il fine. <sup>10</sup> Dettagliata.



anche il loro stesso essere partecipato con lo stesso soggetto della partecipazione. Nella costituzione dell'ente finito il primo movente, conferendo la partecipazione all'essere conferisce<sup>5</sup> insieme con essa anche lo stesso soggetto della partecipazione (ente sussistente concreto) e la misura della partecipazione (essenza specifica individuata).

Se non fosse così, cioè se le cose ricevessero solo la partecipazione all'essere senza che esse stesse fossero causate di per sé tutte dal primo movente, si avrebbe una contraddizione, perchè allora:

- a. le cose ci sarebbero già, perchè solo così possono essere partecipi di qualcosa e
- b. non ci sarebbero ancora, perchè essendo il loro essere un essere partecipato, prima di ricevere la partecipazione dell'essere le cose non sono ancora.

In tal modo Dio è la causa di tutto l'ente delle cose in linea di causalità efficiente e causando le cose efficientemente secondo tutto il loro essere Dio le rende partecipi sia dell'essere, sia della verità (perfezione formale), sia della bontà (ordine al fine, l'essere fine) e tutto ciò trascendentalmente e non solo predicamentalmente.

Ciò vuol dire che le cose finite non solo sono partecipi della verità divina, ma sono vere per la loro partecipazione alla verità divina; né sono solo partecipi della bontà divina, ma sono buone per partecipazione alla bontà divina. Non c'è una verità intrinseca delle cose a cui si aggiunge predicamentalmente una verità partecipata; né c'è una bontà intrinseca delle cose a cui si aggiunge una bontà predicamentalmente partecipata, ma la verità e la bontà delle cose secondo sé<sup>6</sup> tutte, cioè trascendentalmente, sono una verità e una bontà partecipata e quindi causata nel suo insieme (soggetto, misura e partecipazione) dal primo movente, che è ente per se sussistente secondo tutte le ragioni di ente.

Anche il finalismo soggettivo (essere ordinati al fine) e non solo quello oggettivo (essere un bene e quindi un fine) suppone il soggetto ordinato al fine come già esistente; allo stesso tempo però le cose finite non possono esistere se non come ordinate al fine (e in ultima analisi a Dio come fine ultimo), ragion per cui Dio non solo produce nelle cose (supposte come già esistenti) l'ordine a sé come al fine, ma producendo l'ordine finalistico delle cose, produce le cose stesse e il loro ordine al fine.

Il motivo di questo limite in ARISTOTELE è indicato da S. Tommaso, in I, 44, 2 c.a., nella sua breve esposizione della storia del pensiero filosofico. La metafisica ha scoperto poco a poco le diverse dimensioni dell'ente prima di arrivare all'ente in quanto ente (*ratione ipsius entis*). Per questo anche la causalità è stata progressivamente approfondita:

- All'inizio si consideravano come enti le realtà corporee sensibili e il moto, e quindi il campo della causalità era limitato alle realtà accidentali; la sostanza corporea invece era considerata come incausata almeno in quella forma in cui essa era identificata con il principio primordiale (*archè*).
- In un secondo tempo si è arrivati ad un'analisi intellettuale della stessa sostanza sensibile e alla distinzione tra materia prima e forma sostanziale. La materia e la forma sono

---

<sup>5</sup> Costituisce.

<sup>6</sup> Latinismo corrispondente a "di per sé".

considerate come incausate, solo il loro composto è causato ed è causato non solo secondo le forme accidentali, ma anche secondo quelle essenziali.

Come gli accidenti determinano la sostanza ad un determinato modo di essere, così anche la forma determina la materia all'**essere tale** e la materia determina la forma a **questo essere** (individuale). Perciò, sia che si trattasse dell'ente accidentale o sostanziale, sempre si trattava solo dell'ente particolare a cui si assegnava una causa particolare.

• Infine la metafisica si è elevata alla considerazione dell'ente in quanto è ente e quindi alla ricerca non più di tale ente, ma dell'ente semplicemente, in assoluto. La causa delle cose sotto il loro aspetto di essere enti semplicemente non può essere una causa particolare riguardante le loro determinazioni accidentali (essere tale) o sostanziali (essere questo ente sussistente), ma dev'essere una causa universale che causa tutto ciò che in un modo qualsiasi appartiene all'essere di una cosa.

In questa prospettiva gli stessi principi dell'ente sostanziale (materia prima e forma sostanziale) appaiono come causati dalla causa universale dell'ente in quanto è ente. I principi dell'ente finito non sono quindi delle realtà incausate che ricevono dal primo movente solo il loro divenire finalisticamente orientato, ma in quanto anch'essi fanno parte dell'ente finito sono causati insieme con esso dalla causa universale dell'ente che è l'ente incausato, l'ente per sé sussistente, Dio.

Non basta fermarsi alla subordinazione formale esemplare dell'ente per partecipazione rispetto all'ente *per se*, né alla dipendenza di un ente finito dal fine ultimo in vista del quale esso necessariamente agisce, ma occorre considerare la stessa struttura dell'ente finito in quanto è ente e così ci si accorge che esso non ha solo dipendenza causale parziale, ad es. la perfezione partecipata dalla prima verità ontologica oppure l'ordine al fine ultimamente dipendente dal sommo bene; considerazioni che, pur avendo luogo nell'ambito dei trascendentali, come sono appunto il vero e il bene, tuttavia non pervadono l'ente finito trascendentalmente, ma ne suppongono alcune dimensioni come già date, altre invece come aggiunte per partecipazione e come tali causate e dipendenti da un primo principio *per se* e incausato sotto aspetti ristretti di causalità.

Ad es., supponendo l'ente finito dato come un soggetto, si mette in risalto che la sua forma essenziale è partecipazione esemplata del primo esemplare, oppure supponendo l'ente finito come un soggetto e una natura operanti, si constata che il suo agire è orientato al sommo bene come al fine ultimo. La partecipazione così ristretta non sembra avere una causa efficiente, anche se implica una dipendenza causale formale (sotto l'aspetto della perfezione formale) o finale (sotto l'aspetto del bene). L'ordine degli enti è quindi causato dall'ente assolutamente primo, ma solo in linea di causalità esemplare/finale (oggettiva) senza impegnare la causalità efficiente.

Se l'ente finito viene considerato non già sotto un aspetto particolare (forma essenziale, soggetto di un'azione finalizzata, ecc.), ma semplicemente in quanto ente, allora appare la sua dipendenza causale non solo marginale, ma totale, ossia trascendentale (trascendentale si intende rispetto all'ente **finito** come ente non rispetto all'ente come ente). L'ente finito di per sé tutto è ente per partecipazione e questo vuol dire che è di per sé tutto un ente causato:

“licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum: sicut nec homo quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum” (I, 44, 1 a.1).

L'ente finito non solo partecipa qualche perfezione della prima sostanza, ma esso stesso è tutto solo per partecipazione della prima sostanza. Si tratta quindi di una partecipazione che coinvolge in sé non solo la perfezione partecipata, ma anche lo stesso soggetto e la misura della partecipazione. La costituzione dell'essenza e del soggetto avviene quindi non al di fuori, ma dentro alla partecipazione dell'essere. L'essere partecipato ossia l'esistenza si aggiunge per così dire all'essenza di cui è l'atto; l'essere però di cui l'esistenza è una partecipazione commisurata all'essenza di un tale ente, non si aggiunge all'essenza e al soggetto (ente concreto sussistente), ma pervade tutte le dimensioni dell'ente finito - esistenza, essenza e soggetto - che ne sono altrettanto partecipazioni.

Ciò che partecipa (*quod*) è il soggetto, ciò per mezzo di cui partecipa (*quo*) è l'essenza, ciò che è il risultato della partecipazione (*quid*) è l'esistenza e infine ciò che è partecipato e quindi la causa della stessa partecipazione (*id quod participatur*) è l'*ipsum esse*, l'essere sussistente ed incausato, Dio.

Il costitutivo dell'ente non è però la relazione di dipendenza causale, bensì il nesso contingente (in ogni ente finito) tra l'essere e l'essenza. L'ente incausato è quindi metafisicamente costituito dalla necessità assoluta (semplice identità) di questo nesso; l'essere finito (e quindi causato) è invece metafisicamente costituito dalla reale differenza tra queste due componenti entitative e quindi dalla contingenza del loro nesso. Dalla contingenza del legame tra essere ed essenza segue, non più come costitutivo metafisico, bensì come proprietà essenziale, la dipendenza causale dell'ente per partecipazione dall'ente *per se* sussistente.

Das endliche Wesen hat nicht nur Anteil an einer gewissen Vollkommenheit der ersten Substanz, sondern es ist alles nur durch die Teilnahme an der ersten Substanz. Es handelt sich also um eine Partizipation, die nicht nur die partizipierte Vollkommenheit in sich birgt, sondern auch das Subjekt selbst und den Umfang der Partizipation. Die Konstitution des Wesens und des Subjekts vollzieht sich also nicht außerhalb, sondern innerhalb der Beteiligung des Seins. Das beteiligte Sein oder Dasein wird sozusagen zu dem Wesen hinzugefügt, dessen Akt es ist; Allerdings wird das Wesen, dessen Existenz eine dem Wesen einer solchen Entität entsprechende Beteiligung darstellt, nicht zum Wesen und Subjekt (konkrete existierende Entität) hinzugefügt, sondern durchdringt alle Dimensionen der endlichen Entität – Existenz, Wesen und Subjekt – die es sind gleichermaßen Beteiligungen. Was teilnimmt (*quod*), ist das Subjekt, was, wodurch es teilnimmt (*quo*), ist das Wesen, was das Ergebnis der Teilnahme ist (*quid*), ist Existenz und schließlich ist das, was teilnimmt, und daher die Ursache derselben Teilnahme (*id quod participatur*). ist das *ipsum esse*, das existierende und unverursachte Wesen, Gott. Das Konstitutiv der Entität ist jedoch nicht das kausale Abhängigkeitsverhältnis, sondern der kontingente Zusammenhang (in jeder endlichen Entität) zwischen Sein und Wesen. Das unverursachte Wesen wird daher

metaphysisch durch die absolute Notwendigkeit (einfache Identität) dieses Zusammenhangs konstituiert; Das endliche (und daher verursachte) Sein wird stattdessen metaphysisch durch den realen Unterschied zwischen diesen beiden entitativem Komponenten und damit durch die Kontingenz ihrer Verbindung konstituiert. Aus der Kontingenz des Zusammenhangs von Sein und Wesen folgt, nicht mehr als metaphysisches Konstitutiv, sondern als wesentliche Eigenschaft, die kausale Abhängigkeit des Seienden durch Partizipation vom per se existierenden Seienden.

Le parti del costitutivo metafisico sono tra loro in dipendenza trascendentale (ad es. il genere e la specie nell'essenza di una determinata specie: l'animalità dell'uomo in quanto è uomo richiama trascendentalmente la razionalità), mentre le parti integranti l'essenza fisica di un ente (le proprietà essenziali) sono in un rapporto predicamentale riguardo all'essenza stessa di cui sono altrettanto accidenti-predicamenti (così la risibilità dell'uomo non è per l'essenza umana un punto di riferimento trascendentale, bensì soltanto predicamentale: la risibilità non costituisce l'essenza, ma si aggiunge ad essa). Lo stesso d'altronde si può dire anche delle parti costitutive dell'essenza considerate però formalmente non già come parti costitutive dell'essenza stessa, bensì come proprietà dell'essenza già costituita.

Il costitutivo metafisico dell'ente finito sono le sue parti entitative legate con un nesso contingente che implica dipendenza trascendentale dell'essenza dall'essere. L'essere causato invece non è metafisicamente costitutivo dell'ente finito, ma è una "essenza fisica", ragion per cui l'essere causato si aggiunge all'ente già costituito e pertanto l'ente finito ha solo una relazione predicamentale reale alla causa da cui deriva.

Se l'ente finito fosse solo partecipazione dell'ente infinito, ossia dell'*ipsum esse*, se fosse cioè puro e semplice essere partecipato o esistenza (come vuole l'interpretazione esistenzialistica del tomismo), allora l'essere causato entrerebbe nella sua costituzione metafisica data da un lato dall'essere stesso e dall'altro dalla sua limitazione esistenziale per causalità. Siccome però l'ente come ente è sempre essere ed essenza e l'ente finito è metafisicamente costituito dall'essere e dall'essenza composti tra loro<sup>7</sup>, ne segue che l'essere causato non entra nella costituzione metafisica dell'ente finito già sufficientemente contratto al suo *status* di "finito" dall'essenza distinta dall'essere al quale partecipa e quindi la relazione di dipendenza causale segue solo l'ente finito già costituito, rivelandosi così di essere soltanto una relazione predicamentale (I, 45, 3 ad 3m).

Die Teile des metaphysischen Konstitutivs stehen in transzendentaler Abhängigkeit voneinander (z. B. die Gattung und die Art im Wesen einer gegebenen Art: Die tierische Natur des Menschen, sofern er Mensch ist, erinnert transzendental an die Rationalität), während die integralen Teile des Physischen Das Wesen einer Entität (die wesentlichen Eigenschaften) stehen in einer Zwangsbeziehung in Bezug auf die Essenz selbst, von der sie gleichermaßen Zufälle und Zwangslagen sind (somit ist die Gefährlichkeit des Menschen kein transzendentaler Bezugspunkt für das menschliche Wesen, sondern nur eine Zwangslage: (Lächerlichkeit ist nicht das Wesentliche, sondern kommt hinzu.) Andererseits lässt sich das Gleiche auch von den Bestandteilen des Wesens sagen, allerdings formal nicht

---

<sup>7</sup> Uniti tra di loro, composti in unità.

schon als konstitutive Teile des Wesens selbst, sondern als Eigenschaften des bereits konstituierten Wesens. Der metaphysische Bestandteil des endlichen Wesens sind seine entitativ Teile, die mit einem kontingenten Nexus verbunden sind, der die transzendente Abhängigkeit des Wesens vom Sein impliziert. Das verursachte Sein ist vielmehr nicht metaphysisch konstitutiv für das endliche Wesen, sondern es ist ein „physisches Wesen“, weshalb das verursachte Sein dem bereits konstituierten Sein hinzugefügt wird und das endliche Wesen daher nur eine reale prädikatielle Beziehung zur Ursache hat was es ableitet. Wäre die endliche Entität nur eine Beteiligung der unendlichen Entität, d. h. des *Ipsum esse*, also reines und einfach beteiligtes Sein oder Dasein (wie es die existentialistische Interpretation des Thomismus will), dann würde das verursachte Sein in seine metaphysische Konstitution eingehen einerseits durch das Sein selbst und andererseits durch seine existentielle Begrenzung durch die Kausalität gegeben. Da jedoch das Seiende als Wesen immer Sein und Wesen ist und das endliche Wesen metaphysisch dadurch konstituiert ist, dass Sein und Wesen auseinander zusammengesetzt sind, folgt daraus, dass das verursachte Sein nicht in die metaphysische Konstitution des endlichen Wesens eingeht, das bereits hinreichend auf sich selbst kontrahiert ist Status von „endlich“ von der Essenz, die sich von dem Wesen unterscheidet, an dem sie teilnimmt, und daher folgt die Beziehung der kausalen Abhängigkeit nur der bereits konstituierten endlichen Entität und erweist sich somit nur als eine Zwangsbeziehung (I, 45, 3 ad 3m).

### **La causa prima dell'ente finito in quanto ente**

Die erste Ursache des endlichen Seins als Sein stellt das endliche Sein dar, das sein Wesen als Teilnahme des *Ipsum Esse* an der Linie der formalen Kausalität bestimmt und es mit dem Sein in der Linie der wirksamen Kausalität verbindet, die die Existenz als Akt des Wesens und damit der Entität hervorbringt als das existierende Wesen, dessen transzendente Aktualität (d. h. alle Dimensionen des Wesens durchdringend – Existenz und subsistentes Wesen) dasselbe Wesen ist (das am endlichen Wesen entsprechend dem Maß seines Wesens beteiligt ist). Hier liegt der tiefe Grund für die Legitimität der in der Scholastik weit verbreiteten Redeweise von *esse essentiae* und *esse existentiae*: Die Komponenten im endlichen Seienden sind beides Beteiligungen des Seins an unterschiedlichen Kausalitätslinien. Das reale Wesen, d. h. die existierende Annahme, wird vollständig durch die erste Ursache in der Linie der effizienten Kausalität verursacht, denn indem Gott die Existenz im Wesentlichen verursacht (d. h. die Beteiligung des endlichen Wesens am Sein), verursacht er damit effektiv auch das Wesen sich selbst bereits formal als Maß der Teilhabe bestimmt und das Subjekt als das, was letztlich am Sein teilnimmt. Somit ist das endliche Wesen in all seinen Dimensionen das im Sinne der effizienten Kausalität verursachte Wesen, auch wenn sein Verursachtsein es nicht metaphysisch konstituiert, sondern ihm als wesentliche Eigenschaft folgt. Das endliche Wesen ist also durch sein „Wesen“ selbst (also nach den Anforderungen seines eigenen „Wesens“) und in diesem transzendental bedingt, auch wenn das verursachte Seiende nicht sein „metaphysisches Wesen“ ausmacht, sondern diesem folgt reale Zwangsbeziehung des Verursachtens zu seiner Ursache



Nella costituzione dell'ente finito reale non bastano perciò le dipendenze causali parziali (di ordine causale finale o formale estrinseco), ma si richiede la causalità efficiente che fonda gli aspetti causali parziali delle dimensioni particolari dell'ente finito (ad es. la sua perfezione formale o il suo indirizzo finalistico). Nel plesso causale, infatti, l'aspetto efficiente è quello più fondamentale (anche se non quello più formale), perchè è presupposto alle altre dimensioni causali in particolare a quella finale e formale nell'effetto. L'agente, infatti, produce la forma nell'effetto e la orienta al fine. Nella causa stessa invece l'agente suppone il fine per il quale agisce e la forma per mezzo della quale agisce (una considerazione che però non ha luogo in Dio, causa prima e puramente attuale che non agisce per mezzo di una forma distinta dal soggetto né in vista di un fine distinto dall'azione).

Questa è la ragione per cui la dipendenza dell'ente finito dalla causa prima è tutta imbevuta dalla causalità efficiente che racchiude in sé anche quella formale e finale.

Nell'ascesa dimostrativa dall'ente finito all'Ente per sé sussistente secondo la sua esistenza reale nella natura delle cose si procede perciò sempre in linea di causalità efficiente (sotto aspetti ovviamente diversi) (cf. I,2,3.c.a.):

Tatsächlich ist im Kausalplexus der wirksame Aspekt der grundlegendste (wenn auch nicht der formalste), weil er von den anderen kausalen Dimensionen, insbesondere von der endgültigen und formalen Wirkungsdimension, vorausgesetzt wird. Tatsächlich erzeugt der Handelnde die Form in der Wirkung und richtet sie auf das Ziel aus. In der Ursache selbst hingegen vermutet der Handelnde den Zweck, für den er handelt, und die Form, durch die er handelt (eine Überlegung, die jedoch in Gott, der primären und rein tatsächlichen Ursache, die nicht durch a wirkt, nicht stattfindet Form, die sich vom Subjekt unterscheidet, noch im Hinblick auf ein Ziel, das sich von der Handlung unterscheidet). Dies ist der Grund, warum die Abhängigkeit des endlichen Wesens von der ersten Ursache vollständig von der wirksamen Kausalität durchdrungen ist, die auch die formale und endgültige einschließt. Im demonstrativen Aufstieg von der endlichen Entität zur in sich selbst existierenden Entität entsprechend ihrer realen Existenz in der Natur der Dinge geht man daher immer im Sinne der effizienten Kausalität (unter offensichtlich unterschiedlichen Aspekten) vor (vgl. I,2,3.c.a. ):

Solo Dio, ente *per se* sussistente, può causare l'ente in quanto è ente. Causare l'ente finito,

Das endliche Sein, d. h. das So-Sein, hervorzurufen, bedeutet nicht nur, seine Soheit in einem vorausgesetzten Subjekt hervorzurufen, sondern es bedeutet, eine Beteiligung des Seienden zu verursachen, sofern es Sein ist; was beinhaltet:  $\partial$  die Neuvorstellung der Entität als Entität (a)  $\partial$  und seine Beschränkung auf einen solchen Unterschied des Seins (b). Tatsächlich enthalten Wesen in sich alle ihre Unterschiede, und zwar so, dass das Hervorrufen eines bestimmten Unterschieds von Wesen (die Wesen als solche) gleichbedeutend mit dem Hervorrufen des Wesens als Seienden und in ihnen dem Unterschied ist, der seine Soheit bestimmt. Nun die Entität *ratione ipsius entis* zu veranlassen bedeutet, die Entität in ihrer gesamten Ausdehnung (Universalität) und ihrem

Verständnis (intrinsischer ontologischer Reichtum) neu vorzustellen. Beachten Sie, dass die Entität nicht das Ergebnis einer totalen und logischen Abstraktion ist, sondern immer nur das Ergebnis der formalen und ontologischen Abstraktion (es sei denn, es handelt sich um die erste Auffassung der Entität als ein einfaches „Etwas“), in der sie sich von der logischen Gattung unterscheidet, die Untergeordneten sind im Oberen enthalten, so dass mit zunehmender Ausdehnung auch das Verständnis in direktem Verhältnis zunimmt, im Gegensatz zu dem, was im logischen Allgemeinen geschieht, wo die Beziehung zwischen Ausdehnung und Verständnis des Begriffs in indirektem oder umgekehrtem Verhältnis steht. Aber die Ursache muss im Verhältnis zur Wirkung stehen, so dass eine unendliche Wirkung eine Ursache unendlicher aktiver Tugend erfordert. Daher kann die Kausalität der Entität, sofern sie Entität ist, nur einem Akteur von unendlichem ontologischen Reichtum zustehen, also einem Akteur, der nur Entität und in keiner Weise Macht ist, einem Akteur, in dem Soheit (Wesen) mit der Entität zusammenfällt (Wesen), also auf einen Handelnden, der eine reine Handlung ist, ein eigenständiges (unverursachtes) Wesen, das für sich selbst existiert, d. h. für Gott

Der Dur kündigt ein universelles Prinzip an, das Partizipation und Kausalität verbindet: Der Teilnehmer hängt kausal von dem ab, was beteiligt ist, und die partizipierte Vollkommenheit hängt von der per se bestehenden Vollkommenheit ab. 1) Wenn Partizipation die Existenz der Vollkommenheit selbst voraussetzt und diese nur mit einem universelleren Prinzip verbindet (z. B. Weißheit mit dem universellen Grund der Farbe), dann ist die kausale Abhängigkeit nur äußerlich formal. 2) Wenn Partizipation die durch Vollkommenheit bedingte Existenz des Subjekts voraussetzt und das Subjekt mit seiner Vollkommenheit verbindet (z. B. die weiße Fläche mit ihrer Weißheit), dann ist die kausale Abhängigkeit intrinsisch formal (Weiß macht die formal weiße Fläche intrinsisch) und effizient (die Oberfläche wird durch einen äußeren Einfluss, der durch den Weißgrad wirkt, weiß). 3) Wenn Partizipation nicht einmal die Existenz des Subjekts voraussetzt, da das Subjekt selbst nicht existiert, außer durch seine Teilnahme am Sein (und dies ist der transzendenten Partizipation eigen), dann verbindet Partizipation das Subjekt und all seine Vollkommenheiten mit dem Teilgenommensein und dem Die kausale Abhängigkeit bewirkt eine effiziente Kausalität *ratione totius entis* (die endliche Entität wird durch die per se existierende unendliche Entität verursacht, an der sie beteiligt ist).

Der Minor legt die Art der Teilnahme fest. Es geht um eine umfassende Beteiligung des Rechtsträgers für die Beteiligung an dem als solchen bestehenden Rechtsträger. Die Schlussfolgerung macht die kausale Abhängigkeit der endlichen Entität von Gott deutlich. Es ist effiziente Kausalität, die alle Beteiligungen der Entität verursacht, ohne dass etwas als Bestehendes vorausgesetzt wird, da die bloße Existenz einer Entität nichts anderes ist als die Beteiligung dieser Entität an der „sein. Gott, der an sich existiert, verursacht also die *ratio entis* selbst im endlichen Sein und seine Teilhabe, das heißt seine Soheit, an der *ratio entis*. Gott erzeugt in all seinen Handlungen an den Geschöpfen die Wirkung *ratione totius entis*. Da die eigentliche Wirkung einer Ursache darin besteht, dass sie ihrer wirksamen Form entspricht und die wirksame Form Gottes sein Wesen selbst ist, ist es notwendig, dass die eigentliche Wirkung göttlichen Handelns immer die *ratio entis* in ihrer gesamten

Ausdehnung ist, also auch im Handeln über die Soheit der Wirkung erreicht Gott die Soheit durch das Wesen, das seine eigene Wirkung ist. Bei der Erschaffung und Bewahrung aller Dinge erreicht Gott durch seine Entität das endliche Sein und verursacht in der Entität Soheit, so dass sowohl Entität als auch Soheit aus der ersten Ursache und aus ihr allein hervorgehen. Im vorangegangenen und gleichzeitigen Wettbewerb werden das Subjekt und die operative Form der zweiten Ursache im ersten Akt angenommen, in der Gott die Anwendung auf den zweiten Akt bewirkt (physische Voremotion) und die Entität der Handlung und ihre Laufzeit ( gleichzeitiger Wettbewerb). Gott bewirkt nun das Fortschreiten des zweiten Aktes aus dem ersten Akt (actio ut ab agent) gemäß seiner gesamten Wesenheit, und in der Wesenheit erreicht er seine Soheit (entsprechend der Natur und den Wirkkräften der zweiten Ursache) und verursacht ebenfalls die gleiche Form des zweiten Aktes und seines Begriffs (actio ut in patiente) verursacht sein gesamtes Wesen und erreicht in dem Wesen seine Soheit (entsprechend dem Wesen der Handlung und ihrer Wirkung, die durch eindeutige formale Ähnlichkeit aus der zweiten Ursache hervorgeht).

Perciò, anche supponendo l'essenza sussistente dell'agente secondo, l'essere sia della sua causalità che del suo effetto (azione e termine) richiede la causalità divina, la quale, causando l'essere partecipato (esistenza), causa l'essere *simpliciter* (la *ratio entis*) e in esso la sua partecipazione, così da raggiungere con il suo agire non solo le esistenze (l'essere partecipato nell'ente finito), ma anche l'essenza (che è la misura della partecipazione) e il soggetto (che è quella realtà che partecipa l'essere), anche se il soggetto e l'essenza preesistono già nella causa seconda e trovano in essa (dalla parte dell'effetto) la loro causa univoca sufficiente.

Causare l'esistenza significa causare la partecipazione dell'essere in un'essenza e questo a sua volta significa causare lo stesso essere con tutte le sue partecipazioni (compresa la stessa essenza sussistente, anche se essa è allo stesso tempo causata dall'azione della causa seconda univoca)<sup>20</sup>.

L'ente *per se* sussistente (causa prima) causa la *ratio entis* univocamente o quasi univocamente e nella *ratio entis* la taleità adeguatamente, ma analogicamente. Invece, l'ente finito (causa seconda) causando un altro ente causa adeguatamente univocamente la sua taleità e solo inadeguatamente (strumentalmente) la sua entità.

Siccome l'essere e la *ratio entis* coinvolgono tutte le loro differenze intrinsecamente, ne segue che Dio raggiunge l'ente tale immediatamente in tutte le sue sfumature, non solo con immediatezza di virtù, ma anche di supposito. Nel causare l'essere della causalità seconda (premozione fisica) Dio ne concausa immediatamente anche l'essenza.

Daher erfordert das Sein sowohl seiner Kausalität als auch seiner Wirkung (Handlung und Begriff), selbst wenn man das subsistente Wesen des zweiten Agenten annimmt, eine göttliche Kausalität, die, indem sie das beteiligte Sein (Existenz) hervorruft, das Sein *simpliciter* (die *Ratio entis*) verursacht darin seine Teilnahme, um mit seinem Handeln nicht nur Existenzen (Teilnahme an endlichen Wesen) zu erreichen, sondern auch das Wesen (das das Maß der Teilhabe ist) und das Subjekt (das die Realität ist, an der das Seiende teilnimmt), selbst wenn Das Subjekt und das Wesen existieren bereits in der zweiten Ursache und finden in ihr (auf der Seite der Wirkung) ihre eindeutig zureichende Ursache. Existenz verursachen

bedeutet, die Beteiligung des Seins an einem Wesen zu bewirken, und dies wiederum bedeutet, dasselbe Wesen mit all seinen Beteiligungen (einschließlich) zu bewirken das existierende Wesen selbst, auch wenn es gleichzeitig durch die Wirkung der zweiten eindeutigen Ursache verursacht wird). Das an sich existierende Wesen (erste Ursache) bewirkt die Ratio entis eindeutig oder nahezu eindeutig und in der Ratio entis die Soheit adäquat, aber analog. Andererseits verursacht die endliche Entität (sekundäre Ursache), indem sie eine andere Entität verursacht, deren Soheit adäquat und eindeutig und ihre Entität nur unzureichend (instrumentell). Da das Sein und die ratio entis alle ihre Unterschiede in sich in sich bergen, folgt daraus, dass Gott das Sein als solches in all seinen Nuancen unmittelbar erreicht, nicht nur mit der Unmittelbarkeit der Tugend, sondern auch der Annahme. Indem Gott das Wesen der zweiten Kausalität (physische Voremotion) hervorruft, verursacht Gott auch unmittelbar dessen Wesen.

**L'agire immanente** non implica il passaggio dalla potenza all'atto (atto dell'imperfetto)

Wenn die sekundären Ursachen komplex in der Art einer an sich untergeordneten Kausalreihe sind, werden die niedrigeren Kausalitäten durch die höheren ratione essentiae vermittelt; Allerdings durchdringt das Sein die sekundäre Kausalität nicht durch die Essenz, sondern darüber hinaus und darüber hinaus (die Essenz ist im Sein als Maß für seine Beteiligung involviert), so dass Gott die Essenz der Kausalität selbst niedrigerer sekundärer Ursachen mit der Unmittelbarkeit der Annahme hervorruft, während er sie als solche verursacht genau (im Wesentlichen) von ihren höheren Ursachen abhängig. c) Das kausale Handeln Gottes in Bezug auf den göttlichen Akteur selbst. Immanente Handlung bedeutet nicht den Übergang von der Potenz zur Handlung (Akt des Unvollkommenen), sondern die einfache Aktualität des Subjekts (Akt des Vollkommenen). Eine Handlung dieser Art impliziert in keiner Weise die Potentialität des Subjekts und ist daher in einer Entität, die eine reine und vollkommen unveränderliche Handlung ist, nicht ausgeschlossen. Es ist daher legitim zu sagen, dass die Antriebskraft sich selbst und durch ihre Bewegung auch äußere Dinge bewegt, nicht im Sinne eines Übergangs von der Potenz zur Handlung, sondern im Sinne einer einfachen absichtlichen tatsächlichen Präsenz.

Die göttliche Gottheit ist formell immanent, auch wenn sie virtuell ist (das heißt, sie kommt nicht zur Welt, sondern wirkt erst später), sie wird transitiv sein. Auf die eine oder andere Weise ist es so, dass ich alle dazu beitrage, alle anderen Dinge zu tun, die nicht mit einem Ziel zusammenhängt, das nicht bedeutet, dass ich meine ganze Kraft verloren habe, aber mit dem, was ich meine, perfekt übereinstimmt Das war es, was ich brauchte, um es zu tun Der heilige Thomas erkennt die Gültigkeit der platonischen These secondo cui il primo movente si muove offenbar nicht mit einer transitiven Bewegung, sondern mit einer rein immanenten Bewegung an: Benennung der Operation als Bewegung, wonach bestimmte Bewegungen auch Verstehen und Wollen genannt werden und liebend. Weil Gott sich selbst versteht und liebt, sagten sie dementsprechend, dass Gott sich selbst bewegt; aber nicht entsprechend der Tatsache, dass es Bewegung und Veränderung des Seienden in der Potentialität gibt, wie wir jetzt von Veränderung und Bewegung sprechen“ (1,9,1 bis 1). Die immanente Zeit scheint dem Bewusstsein entgegenzuwirken (und die Folge des Appetits

im nächsten Jahr), da die Fähigkeit des Empfängers in der Form einer anderen Person in seiner Alterität liegt, ohne dass es sich dabei um einen Arzt handelt ( Es ist notwendig, dass die gesamte Kraft und die vorübergehende Wirkung verloren gehen. Mit anderen Worten: Immanente Aktivität fällt mit Intentionalität zusammen. Es ist sicher, dass die gesamte Absichtserklärung zu einem sehr schlechten Leben führt. Negli stessi viventi (campo di azioni absolute transitive) ist eine Tendenz zu einer Perfektionierung des Bodens, die eine zweite stereotype Struktur aufweist, und sie sind alle für eine reine Verzweiflung gedacht (weil sie in der Mitte des Kristalls liegen).

Sensibles Wissen erscheint in Lebewesen eines sensiblen Lebens, das bereits formal immanent ist, zumindest von der Seite des Subjekts, auch wenn von der Seite des Objekts aus ein Übergang von der Potenz zur Handlung stattfindet (denken Sie an die Mutation des Körperorgans – Organe der äußeren Sinne, Gehirnzentren, Nervensystem usw.). Nur im intellektuellen Wissen (das völlig spirituell ist) gibt es eine vollständige Intentionalität und daher eine Immanenz der Aktivität. Der menschliche Intellekt bedient sich des sensiblen Instruments in seiner Erkenntnis (Prozess der Abstraktion, diskursive Vernunft), während der engelhafte Intellekt die Art kennt, die seiner Natur durch reine kognitive Erleuchtung angezeigt wird. Allerdings findet in jedem geschaffenen Intellekt die immanente (absichtliche) Handlung im Rahmen einer vorübergehenden (physischen) Betätigung des Subjekts statt, da der neue Akt des Wissens eine neue zufällige Einheit ist, die sich wirklich von dem Subjekt unterscheidet, zu dem er hinzugefügt wird. Nur in Gott fallen intellektuelles Sein und Wissen zusammen, so dass sein Handeln nur absichtlich und immanent und keineswegs (zumindest in Bezug auf Gott selbst) körperlich und transitiv ist.

**Ciò è dovuto all'identità reale tra l'Ente sussistente e l'Intelletto sussistente in Dio.**

In primo luogo occorre notare l'affinità tra l'ente e l'intelletto in genere come somme perfezioni in un duplice ordine di perfezione:

Nell'ordine delle perfezioni graduali non c'è perfezione più grande dell'intelletto.

Nell'ordine delle perfezioni trascendentali non c'è dimensione perfettiva più grande dell'essere che è atto di ogni atto.

Come nell'ordine dell'attuazione operativa accidentale e predicamentale il sommo è costituito dall'intelletto, così nell'ordine dell'attuazione entitativa sostanziale e trascendentale il sommo è costituito dall'essere.

Ma la linea della perfettibilità operativa è a sua volta racchiusa nella linea della strutturabilità entitativa. Nell'ente le attuazioni perfettive ed operative trovano il loro luogo proprio tra l'essenza terminata dal soggetto e l'essere, cosicché nella struttura complessiva dell'ente tutte le perfezioni graduali predicamentali sono superate e pervase dall'essere trascendentale. In tal modo però l'ultima e la più alta perfezione dell'ordine perfettivo arriva a contatto-limite con l'ultima e la più alta perfezione dell'ordine trascendentale. Ciò significa che in genere il livello intellettuale è a contatto con la dimensione entitativa suprema (atto di essere, ente in quanto è ente).

Siccome le due linee di attuazione (perfettivo-operativa ed entitativa) sono realmente distinte, ne segue che l'essere può realizzarsi in una maniera parziale anche in enti carenti della perfezione intellettuale o di altre perfezioni.



Zunächst ist die Affinität zwischen dem Wesen und dem Intellekt im Allgemeinen als Summenvollkommenheiten in einer doppelten Vollkommenheitsordnung zu beachten: In der Reihenfolge der allmählichen Vollkommenheit gibt es keine größere Vollkommenheit als den Intellekt. In der Ordnung der transzendentalen Vollkommenheiten gibt es keine größere vollkommene Dimension als das Sein, das der Akt jeder Handlung ist. So wie in der Ordnung der zufälligen und prädikamentalen operativen Betätigung das Höchste durch den Intellekt konstituiert wird, so wird in der Ordnung der substantiellen und transzendentalen entitativen Betätigung das Höchste durch das Sein konstituiert. Aber die Linie der operativen Perfektionierbarkeit ist wiederum in der Linie der entitativen Strukturierbarkeit eingeschlossen. Im Wesen finden die vervollkommnenden und operativen Betätigungen ihren eigenen Platz zwischen dem durch das Subjekt abgeschlossenen Wesen und dem Sein, so dass in der Gesamtstruktur des Wesens alle allmählichen, schwierigen Vollkommenheiten vom transzendentalen Sein überwunden und durchdrungen werden. Auf diese Weise kommt jedoch die letzte und höchste Vollkommenheit der vollkommenen Ordnung in Grenzkontakt mit der letzten und höchsten Vollkommenheit der transzendentalen Ordnung. Dies bedeutet, dass die intellektuelle Ebene im Allgemeinen mit der höchsten Entitätsdimension (Seinsakt, Sein als Sein) in Kontakt steht. Da die beiden Betätigungslinien (perfektiv-operativ und entitativ) wirklich unterschiedlich sind, folgt daraus, dass das Sein auch in Entitäten, denen es an intellektueller Perfektion oder anderen Vollkommenheiten mangelt, teilweise verwirklicht werden kann.

Ne segue però altresì che laddove l'atto entitativo (l'essere) coincide con la stessa essenza sussistente non c'è luogo per un'attuazione perfettivo-operativa intermedia, perché allora sparisce lo spazio intermedio tra essenza e essere che costituiva il campo delle perfezioni accidentali al di sopra dell'essenza o natura, ma al di sotto dell'essere.

Ciò non vuol dire però che nell'Ente sussistente viene a mancare la perfezione operativa, ma vuol dire che essa coincide con la sua stessa essenza, che è atto puro di essere.

L'esercizio dell'esistenza e della vita coincidono ora tra loro e con la perfezione somma che è l'intelletto in atto secondo. In tal modo la stessa essenza di Dio è identica (in linea entitativa) con l'essere e allo stesso tempo (in linea operativa) con l'intelletto sussistente in atto secondo.

La linea operativa però e quella entitativa sono a loro volta identiche in Dio, Ente per se sussistente. Per conseguenza, l'Intelletto sussistente e l'Essere sussistente che costituiscono primariamente, cioè metafisicamente, rispettivamente la natura e l'essenza di Dio, dato che il fondamento di distinzione di ragione tra natura ed essenza, che è la reale distinzione della linea operativa ed entitativa negli enti finiti, non ha luogo in Dio, ma solo nelle cose da lui distinte, vengono a coincidere così da non offrire più all'intelletto un fondamento oggettivo di distinzione, ragion per cui non si distinguono nemmeno secondo una distinzione virtuale minore (di esplicito-implicito), ma solo secondo una distinzione virtuale estrinseca con fondamento non già nella realtà stessa (nemmeno imperfetto), ma solo in altre cose.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass es der existierenden Entität an funktioneller Perfektion mangelt, sondern dass sie mit ihrem eigentlichen Wesen, das ein reiner Akt des Seins ist, übereinstimmt. Die Ausübung der Existenz und des Lebens fallen nun miteinander und mit

der höchsten Vollkommenheit zusammen, die der zweite Intellekt ist. Auf diese Weise ist das Wesen Gottes selbst (in der entitativen Linie) identisch mit dem Sein und gleichzeitig (in der operativen Linie) mit dem im zweiten Akt existierenden Intellekt. Allerdings sind die operative Linie und die entitative Linie wiederum identisch in Gott, der per se existierenden Entität. Folglich sind der existierende Intellekt und das existierende Sein primär, d. h. metaphysisch, jeweils die Natur und das Wesen Gottes konstituieren, vorausgesetzt, dass der Grund der Unterscheidung zwischen Natur und Wesen der Vernunft ist, die die wirkliche Unterscheidung der operativen Linie und des Entitativen in endlichen Einheiten ist, hat keinen Platz in Gott, sondern nur in den von ihm verschiedenen Dingen, die so zusammenfallen, dass sie dem Intellekt keine objektive Unterscheidungsgrundlage mehr bieten, weshalb sie sich nicht einmal nach einer geringfügigen virtuellen Unterscheidung unterscheiden (von explizit- implizit), aber nur gemäß einer extrinsischen virtuellen Unterscheidung, deren Grundlage nicht bereits in der Realität selbst (nicht einmal unvollkommen) liegt, sondern nur in anderen Dingen.

L'intellettualità divina insieme all'essere sussistente è metafisicamente costitutiva dell'essenza o natura divina; invece gli altri attributi, distinti sia dall'essenza che tra di loro secondo la distinzione virtuale minore<sup>8</sup>, sono costitutivi dell'essenza fisica di Dio nella duplice linea già indicata di attributi entitativi ed operativi, gli uni derivanti dall'essere da sé

(essere sussistente, atto puro), gli altri derivanti dall'Intelletto sussistente in atto secondo. Questa dottrina non deroga per nulla alla priorità assoluta dell'essere (anche rispetto all'intelletto), ma mette giustamente in risalto come all'infinita attualità ed universalità dell'essere corrisponde l'infinità di intenzionalità e di recettività dell'intelletto.

L'intelletto divino è **privo di materia** e così è al sommo grado di intellettualità ossia di **intenzionalità** (I,14,1 c.a.) ed è privo di potenzialità e così **la sua somma intellettualità coincide con il suo essere sussistente che è la sua stessa essenza**. L'azione divina è in tal modo soltanto immanente non solo nell'ordine intenzionale (presenza dell'oggetto al soggetto), ma anche nell'ordine fisico<sup>9</sup> (presenza per semplice identità non per mezzo di una specie intelligibile distinta) (I,14,2 ad 2).

---

<sup>8</sup> La distinzione è reale o di ragione. La distinzione di ragione avviene in quanto la stessa cosa è conosciuta con concetti oggettivamente distinti. Se tali concetti sono distinti intrinsecamente si ha la distinzione di ragione ragionata o con fondamento nella realtà, se invece la loro distinzione è dovuta a una connotazione esterna soltanto si ha la distinzione di ragione ragionante. Il fondamento della distinzione di ragione ragionata è dalla parte dell'oggetto la distinzione virtuale che può essere maggiore se offre il fondamento per una distinzione secondo la precisione oggettiva (perfetta) così che si separi predicato da predicato (in questo modo ad es. si separano i gradi metafisici - genere, specie, individuo) o minore se offre il fondamento per una distinzione secondo l'esplicito e l'implicito soltanto come l'ente racchiude in sé attualmente ma confusamente le determinazioni inferiori contenendole in sé implicitamente. Alla distinzione virtuale maggiore corrisponde quindi un fondamento perfetto nella realtà, a quello minore un fondamento imperfetto nella realtà. (Alla distinzione di ragione ragionante non corrisponde nessun fondamento nella realtà, ma solo nella ragione stessa)".

<sup>9</sup> Ontologico.

**L'azione di Dio coincide quindi formalmente con la sua stessa essenza**, agire, che non adeguano la proporzione dell'azione stessa quindi sono perfettamente dominati da essa con somma indifferenza attiva.

Göttliche Intellektualität ist zusammen mit dem existierenden Sein metaphysisch konstitutiv für die göttliche Essenz oder Natur; (ist ein bestehender, reiner Akt), die anderen stammen aus dem Intellekt, der im zweiten Akt existiert. Diese Lehre weicht keineswegs vom absoluten Vorrang des Seins (auch in Bezug auf den Intellekt) ab, sondern hebt zu Recht hervor, wie die unendliche Aktualität und Universalität des Seins der Unendlichkeit der Intentionalität und Rezeptivität des Intellekts entspricht. Der göttliche Intellekt ist materiellos und befindet sich daher auf dem höchsten Grad an Intellektualität oder Intentionalität (I,14,1 c.a.) und ist frei von Potentialität, und daher fällt seine höchste Intellektualität mit seinem existenziellen Wesen zusammen, das sein eigentliches Wesen ist. Das göttliche Handeln ist somit nur immanent, nicht nur in der absichtlichen Ordnung (Anwesenheit des Objekts gegenüber dem Subjekt), sondern auch in der physischen Ordnung (Anwesenheit durch bloße Identität, nicht durch eine bestimmte intelligible Art) (I,14, 2 bis 2). Gottes Handeln fällt daher formal mit seinem Wesen selbst zusammen, auch wenn es definitiv (virtuell) Wirkungen erzeugt, die sich vom göttlichen Wesen unterscheiden, und dies nicht nur im Sinne der endgültigen Kausalität, sondern auch im Sinne der wirksamen Kausalität, die das Wesen der Dinge (Materie usw.) ausmacht Form) und ihre Existenz (Entitätsform) finalisieren sie auf Gott selbst als ihr ultimatives Ziel (was jedoch finalisiert wird, ist nicht das Handeln Gottes, das selbst das ultimative Ziel ist, sondern die Auswirkungen, die es bewirkt). In seinem Handeln ist Gott überaus frei und beherrscht nicht sein Handeln, das seine notwendige Natur der absoluten Notwendigkeit darstellt, sondern alle Wirkungen seines Handelns, die die Proportionen des Handelns selbst nicht bestimmen und daher vollständig von ihm vollkommen beherrscht werden Aktive Gleichgültigkeit.

Tra i due ordini vi è una perfetta corrispondenza non solo per analogia, ma per semplice identità.

Infatti, l'ordine delle cause moventi e mosse coincide con l'ordine degli enti in quanto sono soggetto di causalità attiva o passiva e infatti il fatto di essere causa o causato è una proprietà coestensiva con l'ente: più l'ente è attuale, più la sua causalità è attiva (*agere sequitur esse*), ma non c'è nessun ente reale tanto potenziale da non essere nemmeno passivamente causato. Se invece l'operatività viene ristretta al predicamento dell'azione o della passione, allora non è più un trascendentale, perchè non coincide con l'ente in quanto è ente (vi è un ente che non è soggetto di causalità attiva - la materia prima -; e vi è un ente che non è soggetto di causalità passiva - Dio -).

Vi è perciò una causalità operativa per così dire trascendentale ed un'altra che è predicamentale (distinta in attiva e passiva), accidentale, perfettiva. Se si considera l'operatività trascendentale, essa segue l'ente non per reale distinzione da esso, ma per semplice coincidenza con esso in tutta la sua estensione universalissima e così l'ordine dei moventi e mossi pervade tutto l'ente dal primo movente immobile fino all'ultimo mobile mosso, ma non movente.

L'ordine degli intelligibili è l'ordine della verità ontologica delle cose che coincidono con la loro entità (*quidquid est, intelligi potest in quantum est*). In tal modo anche l'ordine degli intelligibili coincide con l'ordine dell'ente trascendentale.

Tatsächlich stimmt die Grundlage der einen Ordnung mit der der anderen überein, da beide auf transzendentalen Göttern basieren. Tatsächlich stimmt die Reihenfolge der bewegten und bewegten Ursachen mit der Reihenfolge der Entitäten überein, da sie Gegenstand aktiver oder passiver Kausalität sind und tatsächlich die Tatsache, Ursache oder verursacht zu sein, eine koextensive Eigenschaft mit der Entität ist: je aktueller die Entität ist, desto aktiver ist seine Kausalität (*agere sequitur esse*), aber es gibt keine wirkliche Entität, die so potenziell ist, dass sie nicht einmal passiv verursacht wird. Beschränkt sich stattdessen die Wirksamkeit auf die Prädikation von Handlung oder Leidenschaft, dann ist sie kein Transzendentales mehr, weil sie nicht mit der Entität zusammenfällt, sofern sie Entität ist (es gibt eine Entität, die nicht Gegenstand aktiver Kausalität ist – die Rohstoff -; und es gibt eine Entität, die keiner passiven Kausalität unterliegt - Gott -). Es gibt also eine operative Kausalität, die sozusagen transzidental ist, und eine andere, die prädikational (unterscheidet in aktiv und passiv), zufällig, perfektiv ist. Wenn man die transzendente Operation betrachtet, folgt sie der Entität nicht durch wirkliche Unterscheidung von ihr, sondern durch einfache Koinzidenz mit ihr in all ihrer universellsten Ausdehnung, und so durchdringt die Ordnung der Motive und Bewegungen die gesamte Entität vom ersten unbeweglichen Motiv bis zum letztes Möbelstück bewegt, aber nicht bewegt. Die Ordnung der Intelligiblen ist die Ordnung der ontologischen Wahrheit der Dinge, die mit ihrer Entität zusammenfallen (*quidquid est, intelligi potest /in Quantum est*). Auf diese Weise fällt auch die Ordnung des Intelligiblen mit der Ordnung des transzendentalen Wesens zusammen. Die erste in der Ordnung der Entitäten ist die substantielle Entität und in der Ordnung der Substanzen ist die erste Substanz das, was ihr Akt (des Seins und Handelns) ist, also die rein tatsächliche Substanz. Nun ist die rein wirkliche Substanz die erste in der transzendentalen Kausalordnung, insofern sie den ersten unbeweglichen Beweger darstellt, der sich nur bewegt, ohne bewegt zu werden, und folglich die erste Ursache der passiven Bewegung ist, der jedes Bewegliche unterliegt, sei es der Reihe nach sich bewegt oder sich nur bewegt, ohne sich zu bewegen. Die Substanz selbst, die die Handlung ist, ist die erste, insofern Akzidenzen durch die Substanz und die Kraft durch die Handlung, die sie definiert, erkannt werden. Beachten Sie den Unterschied zwischen:  $\partial$  die Essenz-Sein-Beziehung in der Ordnung der Entitäten e  $\partial$  die Bewegungs-Bewegungs-Beziehung in der Ordnung der transzendentalen Kausalität, die mit der Entität insofern übereinstimmt, als jede Entität entweder der Ursprung anderer Entitäten ist oder von einer anderen Entität abstammt. Tatsächlich handelt es sich in beiden Fällen um die Beziehung einer potenziellen Dimension, die von einer tatsächlichen Dimension abhängt, was das Prinzip der Abhängigkeit darstellt. Während jedoch die Beziehung zwischen Wesen und Sein analeptisch ist (je mehr Sein beteiligt ist, desto tatsächlicher ist die beteiligte Essenz), ist die Beziehung zwischen aktiver und passiver Kausalität im Bereich der einzigen „transzendentalen Kausalität“ dialektisch (je aktiver). es eine Ursache ist, desto unwahrscheinlicher ist es, dass sie verursacht wird; je passiver eine Ursache, desto weniger fähig ist sie, aktiv zu handeln. Dies gilt jedoch nur im Hinblick auf die „Qualität“ der Bewegung (je aktiver sie ist, desto weniger passiv), nicht im

Hinblick auf die „Intensität“ der kausalen Beteiligung (je aktiver eine Ursache ist, je mehr es an der primären Ursache und ihrer Wirkung beteiligt ist), in der die Beziehung wieder analeptisch wird.

La distinzione tra l'uno e il semplice è quella che l'uno esclude la molteplicità riguardo ad una misura; la semplicità esclude la composizione delle parti riguardo ad un tutto.

Einfachheit schließt die Zusammensetzung von Teilen im Hinblick auf ein Ganzes aus. Einheit kann verstanden werden: als transzendente Einheit, die der Entität entspricht und somit jeder Entität zusteht, sofern sie Entität ist (die Entität anzeigt); als numerische Einheit, die dem Individuum in Bezug auf Art und Gattung entspricht (zeigt Individualität an); als prädikamentale Einheit in der Gattung der Quantität, die einer quantifizierbaren materiellen Einheit entspricht (sie gibt die Menge an, die wiederum das materielle Individuum nicht nur angibt, sondern misst). Numerische (individuelle) Einheit führt nicht immer zur Einfachheit, da ein Individuum grundsätzlich auf unterschiedliche Weise zusammengesetzt sein kann. Die göttliche Einheit, die auf der Koinzidenz des Seins mit dem individuellen Subjekt beruht, ist eine Einheit aufgrund der Quasi-Gattung (das existentielle Sein ist weder in einer Gattung noch kann es sich in der Art einer Gattung in Arten vermehren) und beinhaltet daher in Tatsache ist die vollkommene Einfachheit, das heißt das Fehlen einer Komposition, selbst der ersten und grundlegenden, nämlich der Gesamtkomposition. Einheit und Einfachheit fallen daher in Gott zusammen, doch um genau zu sein, muss klargestellt werden, dass das erste Motiv nicht nur eines ist, sondern in höchstem Maße eins und daher in höchstem Maße einfach. Der heilige Thomas denkt hier an eine polemische Klarstellung des Aristoteles zu Platon. Tatsächlich ist in der platonischen Auffassung der Ausgangspunkt das Vielfache, das mittels der Ideentheorie auf die wesentliche formale Einheit zurückgeführt werden soll. Somit entspricht jedem sinnlichen Wesen ein eigenes ideales Wesen, dessen sinnliches Wesen nur eine Teilnahme und Nachahmung ist. So gelangen wir zur idealen Welt, die jedoch wiederum vielfältig ist und daher auch in der Idee des Guten, das das Eine, das absolute Prinzip ist, auf die Einheit reduziert werden muss. Damit ist die numerische Einheit des ersten Prinzips erreicht, über seinen ontologischen Status ist jedoch noch nichts bekannt; es scheint sogar, dass es nur eine Essenz (wenn auch die erste und höchste) unter vielen anderen ist.

Platon achtet darauf, seine Transzendenz über die usia selbst hinaus zu betonen (hier liegt der Grund für die Identifikation mit dem Guten, die universeller erscheint als in der essentialistischen Konzeption). Der Grund für diese Transzendenz wird jedoch nicht angegeben, so dass die Behauptung nicht den Wert einer wissenschaftlichen Schlussfolgerung hat, sondern eines Postulats, dem eine Hypothese entspricht (die Transzendenz des Einen wird postuliert und daher zum Bestand gemacht). Hypothese im Brunnen). Aristoteles geht stattdessen von der Dynamik des Werdens aus, um die Prinzipien des substantiellen Wesens zu entdecken und die Möglichkeit durch die Wirklichkeit zu erklären, die es definiert. Das Prinzip wird daher die rein tatsächliche substanzielle Einheit sein, die den Geliebten als Zweck bewegt (und daher lässt Aristoteles auch das erste Prinzip im höchsten Gut bestehen, das der Zweck ist). Dieses Prinzip ist



notwendigerweise einzigartig, weil es alle Genres überschreitet, und es ist auch vollkommen einfach, weil es jegliche Komposition ausschließt (in der Tat setzt Komposition die Möglichkeit voraus, und die Möglichkeit ist vom reinen Akt völlig ausgeschlossen). Auf diese Weise ist die treibende Kraft nicht nur eine Realität unter vielen anderen, auch wenn sie die erste ist, sondern sie ist eine Essenz, die über den anderen steht und alle anderen begründet (nicht nur formal, sondern auch zielgerichtet), gerade weil sie es ist Ein Wesen ist identisch mit dem Sein und daher seine Unterscheidung *ratione generis* von allen endlichen Entitäten und damit seine absolute Transzendenz.

L'appetito segue la conoscenza e la volontà segue l'intelletto.

L'ordine intelligibile ed appetibile si corrispondono non per semplice identità, bensì per proporzionalità analogica, anche se la verità ontologica (intelligibilità oggettiva, potenziale rispetto all'intelligenza in atto) coincide con lo stesso ente e quindi si identifica semplicemente con il bene che a sua volta è identico all'ente secondo la sua realtà fisica. La verità logica è un trascendentale perché è coestensiva con l'ente, ma non è semplicemente identica all'ente secondo la sua realtà fisica, anche se si identifica con esso come l'intelletto in atto si identifica con l'intelligibile in atto. L'ente conosciuto è lo stesso ente non fisicamente, ma rappresentativamente (intenzionalmente) secondo l'analogia della conoscenza e della realtà.

Der Appetit folgt dem Wissen und der Wille folgt dem Intellekt. Nun ist es dem Intellekt eigen, für jede Form repräsentativ (absichtlich) empfänglich zu sein, was gleichbedeutend ist mit der Aussage von jeder Entität, denn jede Entität ist, sofern sie Entität ist, Form und Handlung. Die Entität, sofern sie Entität ist, ist daher das gemeinsame (analoge) formale Objekt des Intellekts auf jedem Grad der Intellektualität. Der intellektuelle Appetit wiederum schlägt diese absolute Universalität, diese unendliche gehorsame Offenheit gegenüber Wesen als Wesen vor, aber er tut dies auf seinem eigenen Gebiet, das nicht das der Darstellung, sondern das der Tendenz ist. Der Intellekt geht von der Sache aus, um sie im Subjekt kognitiv darzustellen; Der Wille geht von der kognitiven Absicht aus, sich um die äußere Realität zu kümmern, die er repräsentiert. Das Intelligible in der Tat liegt also im Intellekt; Das Appetitliche im Akt liegt in der physischen, objektiven Realität der Dinge. Die intelligible und schmackhafte Ordnung korrespondieren nicht durch einfache Identität, sondern durch analoge Proportionalität, auch wenn die ontologische Wahrheit (objektive Verständlichkeit, Potenzial in Bezug auf die Intelligenz in Aktion) mit der Entität selbst übereinstimmt und daher einfach mit dem Guten identifiziert wird, das wiederum ist es ist seiner physischen Realität nach mit der Entität identisch. Die logische Wahrheit ist eine transcendente Wahrheit, weil sie mit der Entität koextensiv ist, aber sie ist ihrer physischen Realität nach nicht einfach mit der Entität identisch, selbst wenn sie sich mit ihr identifiziert, wie sich der Intellekt in Aktion mit dem Intelligiblen in Aktion identifiziert. Die bekannte Entität ist dieselbe Entität, nicht physisch, sondern repräsentativ (absichtlich) gemäß der Analogie von Wissen und Realität. Beachten Sie, dass Erkenntnis und Sein in der objektiven Realität bei Gott zusammenfallen, der sowohl die erste logische als auch ontologische Wahrheit ist, dessen Wesen sein Wissen und Erkenntnis ist. In Gott erkannt

zu werden, bedeutet, dass er nicht nur absichtlich, formal, sondern auch physisch und objektiv ist.

Mentre l'essere e l'intelletto sussistenti entrano entrambi nella costituzione metafisica dell'essenza (natura) divina, distinguendosi solo secondo una distinzione di ragione ragionante detta virtuale estrinseca (con fondamento non nella stessa, ma in un'altra realtà), l'intelletto e la volontà sussistenti in Dio si distinguono secondo la distinzione di ragione ragionata ossia virtuale minore (con fondamento imperfetto nella realtà),<sup>10</sup> perché anche in Dio queste due realtà mantengono la ragione oggettiva di distinzione (il che appare soprattutto dal loro ordine nel quale l'intelletto precede e la volontà segue), anche se tali ragioni oggettive non possono essere composte tra loro (il che supporrebbe potenzialità), ma una è implicitamente racchiusa nell'altra e viceversa secondo un ordine di priorità e posteriorità che rimane inalterato (la volontà divina è implicita nell'intelletto divino come fondata da esso e l'intelletto divino è implicito nella volontà divina come ciò che la fonda).

L'identità non semplice, ma per lo meno analogica dei due ordini (quello dell'intelligibile in atto - verità logica -, e quello dell'appetibile - bene -) conduce all'identificazione del sommo intelligibile con il sommo bene appetibile.

Während das existierende Sein und der Intellekt beide in die metaphysische Konstitution der göttlichen Essenz (Natur) eingehen und sich nur durch eine Unterscheidung der Argumentation unterscheiden, die extrinsisch virtuell genannt wird (die nicht in sich selbst, sondern in einer anderen Realität begründet ist), existieren der Intellekt und der Wille in Gott gemäß der Unterscheidung der begründeten Vernunft unterschieden, d. h. geringfügiger virtueller (mit einer unvollkommenen Grundlage in der Realität), weil diese beiden Realitäten auch in Gott den objektiven Grund für die Unterscheidung beibehalten (der vor allem aus ihrer Reihenfolge hervorgeht, in der der „Intellekt“ vorangeht und) der Wille folgt), auch wenn diese objektiven Gründe nicht kombiniert werden können (was eine Möglichkeit voraussetzen würde), sondern das eine implizit in das andere eingeschlossen ist und umgekehrt gemäß einer Reihenfolge der Priorität und Nachkommenschaft, die unverändert bleibt (der Wille ist im Göttlichen impliziert). der Intellekt als dessen Grundlage, und der göttliche Intellekt ist im göttlichen Willen als das, was ihn begründet, impliziert). Die nicht einfache, aber zumindest analoge Identität der beiden Ordnungen (die des Intelligiblen in der Tat – logische Wahrheit – und die des Schmackhaften – Guten –) führt zur Identifizierung des höchsten Intelligiblen mit dem höchsten schmackhaften Guten.

Il desiderabile (appetibile) però non sempre coincide con l'intelligibile (e di per sé eleggibile). Infatti, l'uomo può desiderare in particolare qualcosa di diverso da ciò che gli appare intellettivamente come un bene in generale. Questo è dovuto all'appetito sensibile che segue la conoscenza sensitiva e può pervertire il giudizio della ragione (conoscenza intellettuale), in quanto fa apparire alla ragione come un bene universale ciò che è un bene

---

<sup>10</sup> Vedi nota 26.

solo rispetto all'appetito sensitivo, cioè un bene particolare. Così è giudicato come un bene ciò che è desiderato come un bene; il desiderio precede quindi la conoscenza e influisce in essa, cosa che avviene ovviamente *per accidens*, perché *per se* vale il principio *nihil volitum nisi praecognitum* e se il desiderio sensibile può sovvertire il sillogismo pratico della ragione, esso è a sua volta preceduto da una conoscenza sensitiva che lo fonda). Nell'ordine intellettuale, astruendo dall'influsso accidentale del senso, vale però il contrario e cioè è desiderato come un bene ciò che è giudicato come un bene (la conoscenza precede quindi la tendenza attuale della parte appetitiva). La volontà può scegliere rettamente un bene sensibile, ma solo se è conforme al dettame della ragione. In tal modo le passioni della parte sensitiva dell'anima hanno una loro intrinseca moralità in quanto secondo la loro stessa natura devono obbedire alla ragione.

Tatsächlich kann der Mensch im Besonderen etwas anderes begehren als das, was ihm intellektuell als Gut im Allgemeinen erscheint. Dies ist auf den sinnlichen Appetit zurückzuführen, der der Sinneserkenntnis folgt und das Urteil der Vernunft (intellektuelles Wissen) verfälschen kann, da er die Vernunft als ein universelles Gut erscheinen lässt, das nur in Bezug auf den sensiblen Appetit ein Gut ist, also ein besonderes Gut. So wird das, was als Gut gewünscht wird, als Gut beurteilt; Das Verlangen geht also dem Wissen voraus und beeinflusst es, was offensichtlich zufällig geschieht, weil das Prinzip *nihil volitum nisi praecognitum per se* gilt und wenn das sinnliche Verlangen den praktischen Syllogismus der Vernunft untergraben kann, geht ihm wiederum ein wissenspsychischer Geist voraus, der es begründet.) . In der intellektuellen Ordnung ist jedoch, wenn man vom zufälligen Einfluss der Sinne abstrahiert, das Gegenteil der Fall, nämlich dass das, was als Gut beurteilt wird, als Gut begehrt wird (Wissen geht daher der aktuellen Tendenz des appetitiven Teils voraus). Der Wille kann mit Recht ein vernünftiges Gut wählen, aber nur, wenn es den Geboten der Vernunft entspricht. Auf diese Weise haben die Leidenschaften des sensiblen Teils der Seele ihre eigene intrinsische Moral, da sie ihrer Natur nach der Vernunft gehorchen müssen. Denn wenn also das Wissen dem Appetit vorausgeht und das heißt: Sinneswissen geht dem Sinnesappetit voraus e Intellektuelles Wissen geht dem intellektuellen Appetit voraus, der der Wille ist. Zufälligerweise kann sensibles Wissen das Urteil der Vernunft beeinflussen:  $\partial$  entweder es ganz zu verhindern (zweiter erster Antrag, Sünde der Sinnlichkeit),  $\partial$  oder es in praktischen Überlegungen zu ändern (Syllogismus des Sünders: Wie man sieht, beeinflusst der Appetit per Zufall und fast dispositiv, also von unten nach oben, und das kann er, weil er von der Vernunft und dem Willen nur politisch und nicht despotisch beherrscht wird, weshalb er in der Lage ist<sup>35</sup>, aktiv zu empfangen Es ist an sich an der praktischen Urteils-, Entscheidungs- und Befehlsfähigkeit beteiligt und kann diese Handlungen daher auch aktiv beeinflussen, indem es sie entweder verhindert oder verändert. Bei der leidenschaftlichen Veränderung des praktisch-praktischen Urteils ist zu beachten, dass *per se* das Intelligible die Vernunft und die Vernunft den Willen bewegt, die Vernunft aber *per accidens* durch das Besondere Schmachhafte bewegt wird, so dass auch der Wille, der der Vernunft folgt, das Gute Besondere wählt im Gegensatz zum universellen Wohl, das von der Vernunft diktiert wird. In diesem Fall fällt das Intelligible (und das abstrakt Wünschenswerte) nicht mit dem konkret Wünschenswerten zusammen

Il *finis quo* che è l'essere del corpo nel luogo per mezzo del quale il corpo raggiunge il luogo è solo nell'intenzione dell'agente; invece il fine *qui* che è il luogo stesso è realmente preesistente e poi riconosciuto dall'agente come il fine della sua azione. Materialmente preesiste, formalmente però si costituisce come fine in forza dell'intenzione dell'agente.

Talvolta però il fine preesiste non solo come quella cosa che può essere fine dell'agente, ma come quella cosa che non può essere altro che fine o in assoluto (sommo bene) o rispetto a quel tale agente (beni connaturali dell'agente).

Il fine invece non è attuale, ma solo potenziale (e quindi ancora da realizzare per mezzo di un passaggio dalla potenza all'atto) là dove esso ha un'esistenza solo nell'intenzione dell'agente prima e nella realtà delle cose poi, dopo il compimento della sua esecuzione. Tale fine può essere nell'intenzione dell'agente solo quanto all'opera stessa, senza che la stessa realizzazione dell'opera da parte dell'agente entri nella ragione del fine e allora si tratta di un fine fattibile che è oggetto dell'arte (ad es. il medico causa nel paziente la salute fisica per mezzo della medicina e ciò che intende causare è solo la salute da raggiungere per delle vie già determinate dall'arte, cosicché l'esercizio attuale della guarigione non entra nella sua finalità sotto l'aspetto formale stretto della medicina).

Se il fine è nell'intenzione dell'agente non solo quanto all'opera stessa, ma anche quanto al suo esercizio da parte dell'agente da porre *hic et nunc*, allora si tratta di un fine agibile, che è oggetto dell'etica e in particolare della prudenza (ad es. l'uomo virtuoso pone degli atti conformi ai dettami della ragione nelle circostanze particolari nelle quali si trova, cosicché non solo l'opera stessa ha ragione di fine, ma anche il suo esercizio attuale o meno).

Inoltre i mezzi della realizzazione dell'opera non sono in nessun modo prestabiliti o determinati e quindi rientrano anch'essi nella scelta deliberata dell'agente).

Stattdessen existiert hier der Zweck, der der Ort selbst ist, tatsächlich bereits und wird dann vom Handelnden als Zweck seines Handelns erkannt. Materiell existiert es bereits, formal ist es jedoch aufgrund der Absicht des Handelnden als Zweck konstituiert. Manchmal existiert der Zweck jedoch nicht nur als das Ding, das das Ziel des Handelnden sein kann, sondern als das Ding, das nichts anderes als ein Ziel sein kann, entweder in absoluten Begriffen (höchstes Gut) oder in Bezug auf diesen Handelnden (natürlich). Ware des Maklers). Das Ziel hingegen ist nicht wirklich, sondern nur potentiell (und muss daher noch durch einen Übergang von der Potenz zur Handlung verwirklicht werden), wo es zunächst nur in der Absicht des Handelnden und dann in der Realität der Dinge existiert, nach Abschluss seiner Ausführung. Dieses Ziel kann in der Absicht des Handelnden nur in Bezug auf das Werk selbst liegen, ohne dass die bloße Verwirklichung des Werkes durch den Handelnden auf den Grund für das Ende eingeht, und dann ist es ein realisierbares Ziel, das Gegenstand der Kunst ist (z. B. Der Arzt bewirkt durch die Medizin die körperliche Gesundheit des Patienten, und was er bewirken will, ist nur die Gesundheit, die auf durch die Kunst bereits bestimmten Wegen erreicht werden soll, so dass die eigentliche Ausübung der Heilung nicht unter dem streng formalen Aspekt in ihre Endgültigkeit eintritt Medizin). Liegt der Zweck in der Absicht des Handelnden nicht nur hinsichtlich der Arbeit selbst, sondern auch hinsichtlich ihrer Ausübung durch den Handelnden, die *hic et nunc* gestellt werden soll, dann handelt es sich um einen erreichbaren Zweck, der Gegenstand der Ethik ist und insbesondere der Klugheit (z. B. führt der tugendhafte Mensch unter den besonderen

Umständen, in denen er sich befindet, Handlungen aus, die den Geboten der Vernunft entsprechen, so dass nicht nur die Arbeit selbst einen Grund hat, zu enden, sondern auch ihre tatsächliche oder anderweitige Ausübung. Darüber hinaus sind die Mittel zur Ausführung der Arbeiten in keiner Weise im Voraus festgelegt oder festgelegt und fallen daher ebenfalls in die bewusste Wahl des Auftragnehmers.

Wo hingegen die Art und Weise, wie die Arbeit ausgeführt wird, dem Handelnden selbst obliegt (z. B. hic et nunc bestimmen, was zu tun ist), dann gilt nicht nur die Arbeit, sondern auch der Handelnde und seine Handlung unter dem formalen Aspekt ihres Tatsächlichen Übung, sind alle am Ende beteiligt (Ethik, Klugheit), so dass der Handelnde nicht nur zum Ziel geht, sondern für sich selbst zum Ziel wird in Bezug auf die davon abhängige Handlung; Dies ist ein eindeutiges Zeichen der Freiheit (aktive Beherrschung der eigenen Handlung und des Objekts oder, in der eminenten formalen Freiheit Gottes, der Beherrschung der Wirkung, da die Handlung mit dem Wesen zusammenfällt, ohne fortschreitend zwischen Ursache und Wirkung zu vermitteln, damit Gott unbewegt handelt und alle Dinge sofort und ex arupto von ihm ausgehen (ratione totius entis), ohne sein Wesen oder seine Wirkung zu verändern).

Il fine attuale non è né fattibile né agibile, ma semplicemente preesistente e quindi non è suscettibile di un passaggio dalla potenza all'atto in una realizzazione progressiva a modo di un moto o di una mutazione. Ciò che entra nell'intenzione dell'agente non è quindi la realizzazione del fine a modo di un fare o di un agire, bensì il suo raggiungimento da parte dell'agente che aspira alla sua partecipazione.

Il fine esercita allora la sua attrazione teleologica non solo in quanto è nell'intenzione dell'agente, ma secondo la sua stessa bontà oggettiva che è partecipata negli inferiori in modo tale che essi si muovono per amore del sommo Bene, in quanto la loro partecipazione del bene (e dell'agire) dipende dall'attrazione finalistica del sommo Bene a cui partecipano. In questo modo anche gli agenti privi di conoscenza e addirittura di vita e quindi incapaci di avere un'intenzione soggettiva del fine, si muovono nondimeno di fatto al fine ultimo, dal quale ricevono il loro essere, la loro bontà e la loro stessa ordinazione finalistica (sono infatti enti e beni per partecipazione, il che vuol dire che sono o mezzi soltanto per il fine o mezzi e fini allo stesso tempo; ma in quanto sono fini non hanno ragione di fine ultimo, ma soltanto di un fine intermedio, cioè di un fine parziale e ulteriormente ordinato ad un fine superiore. Il che significa che finalisticamente parlando o sono mossi soltanto o sono moventi e mossi, ma se sono moventi, allora lo sono solo in quanto sono mossi, mentre quella realtà divina che è fine soltanto e in nessun modo mezzo per il fine è, sempre nell'ordine finalistico, movente soltanto senza essere mossa).

Il primo movente immobile può muovere come fine mantenendo la sua pura attualità:

- a) perché il fine può preesistere non solo nell'intenzione dell'agente, ma anche nella stessa realtà delle cose;
- b) perché il fine ultimo è solo fine e quindi solo movente senza essere mosso (gli inferiori invece sono sia moventi che mossi o addirittura sono mossi soltanto).



Mentre essere fine di un agente inferiore non altera per nulla quella realtà che è fine, anche se è qualcosa di reale in ciò che si muove verso il fine (relazione di dipendenza dal fine), nell'ordine degli agenti sembra che essere agente in linea di causalità efficiente alteri accidentalmente la natura dell'agente (per aggiunta di un'attuazione accidentale nuova nel predicamento dell'azione, il che suppone d'altra parte un ricevere passivo di tale nuova azione e quindi qualcosa di nuovo anche nel genere della passione); ragion per cui Aristotele ammetteva nel primo movente immobile solo l'azione finalistica, escludendo però quella efficiente; nel primo mobile invece ammetteva sia quella finalistica che quella efficiente.

Das gegenwärtige Ziel ist weder machbar noch realisierbar, sondern existiert lediglich bereits und ist daher nicht anfällig für einen Übergang von der Möglichkeit zu einer fortschreitenden Verwirklichung in der Art einer Bewegung oder einer Mutation. Was in die Absicht des Handelnden eingeht, ist daher nicht die Verwirklichung des Ziels durch die Art und Weise seines Tuns oder Handelns, sondern dessen Erreichen durch den Handelnden, der danach strebt, daran teilzunehmen. Der Zweck übt dann seine teleologische Anziehungskraft nicht nur insofern aus, als er in der Absicht des Handelnden liegt, sondern gemäß seiner eigenen objektiven Güte, die an den Untergeordneten derart teilnimmt, dass sie sich um des höchsten Gutes willen bewegen, insofern Ihre Beteiligung am Guten (und am Handeln) hängt von der endgültigen Anziehungskraft des höchsten Gutes ab, an dem sie beteiligt sind. Auf diese Weise bewegen sich selbst die Akteure, denen das Wissen und sogar das Leben entzogen ist und die daher unfähig sind, eine subjektive Endabsicht zu haben, dennoch de facto auf das ultimative Ziel zu, von dem sie ihr Sein, ihre Güte und ihre eigene endgültige Ordnung erhalten. Sie sind in der Tat Entitäten und Güter durch Beteiligung, was bedeutet, dass sie entweder nur Mittel für den Zweck oder Mittel und Zweck zugleich sind; insofern sie aber Zwecke sind, sind sie nicht der letzte Zweck, sondern nur ein Zwischenzweck ist, von einem partiellen Ende und weiter geordnet zu einem höheren Ende. Das bedeutet, dass sie absichtlich entweder nur bewegt werden oder sie sind Beweger und werden bewegt, aber wenn sie Beweger sind, dann werden sie nur insoweit bewegt, als sie bewegt werden, während das göttliche Wirklichkeit, die nur ein Zweck und keineswegs ein Mittel zum Zweck ist, immer in der zweckgerichteten Reihenfolge, ein Motiv nur ohne Bewegung). Das erste unbewegliche Motiv kann sich als Zweck bewegen und dabei seine reine Aktualität bewahren: a) weil der Zweck nicht nur in der Absicht des Handelnden, sondern auch in der Realität der Dinge selbst vorexistieren kann; b) weil der letzte Zweck nur ein Zweck und daher nur ein Beweger ist, ohne bewegt zu werden (die Untergebenen hingegen sind sowohl Beweger als auch bewegt oder werden sogar nur bewegt). Während die Tatsache, ein Ziel eines minderwertigen Akteurs zu sein, in keiner Weise etwas an der Realität ändert, die ein Zweck ist, selbst wenn es in dem, was sich auf das Ende zubewegt, etwas Reales ist (End-Abhängigkeits-Beziehung), scheint es in der Ordnung der Akteurinnen so zu sein, dass die Tatsache, ein Akteur zu sein, in Die Linie der effizienten Kausalität verändert zufällig die Natur des Handelnden (indem sie eine neue zufällige Betätigung in die missliche Lage der Handlung einfügt, was andererseits ein passives Empfangen dieser neuen Handlung und damit etwas Neues auch in der Gattung der Leidenschaft voraussetzt); weshalb Aristoteles im ersten unbeweglichen Motiv nur die

finalistische Handlung zuließ, die wirksame jedoch ausschloss; Im ersten Möbel hingegen ließ es sowohl das Zweckmäßige als auch das Effiziente zu.

La soluzione aristotelica rimane però insufficiente, in quanto l'ordine dei mobili inferiori al movente supremo non è a sua volta un fatto incausato<sup>11</sup> (nemmeno nell'ipotesi della sempiternità del mondo e del suo ordine finalistico), ma deve derivare da una causa efficiente suprema che non può essere null'altro se non lo stesso primo movente immobile. Ciò appare:

- Con ogni chiarezza nei mobili (agenti) privi di conoscenza e quindi incapaci di ordinare se stessi al fine. In essi, infatti, l'ordine al fine non può venire né da loro stessi, né dal nulla e quindi deve derivare da un agente superiore (in linea di causalità efficiente) e in ultima analisi dall'agente efficiente assolutamente primo.
- Con minore evidenza ciò appare anche negli agenti dotati di conoscenza e addirittura di conoscenza intellettuale, i quali, se sono di natura finita, ordinano se stessi al fine, ma ciò in dipendenza da una natura a sua volta passivamente ordinata al fine. L'intelletto ordina se stesso al fine solo perché la sua stessa natura consiste nel dominio del fine particolare in dipendenza dal fine universale della natura intellettuale stessa. In altre parole l'intelletto e la volontà (intelletto, infatti, si deve intendere qui nel senso lato che comprende sia la conoscenza che l'appetito) domina i fini particolari che sono dei fini dell'intelletto in quanto è intelletto; non domina però il suo fine universale che è il fine dell'intelletto in quanto è natura. L'ordine naturale dello stesso intelletto al fine universale non deriva dall'intelletto attivamente, ma è presupposto ad ogni suo atto e quindi gli è prestabilito passivamente.

In tal modo l'ordine al fine ultimo nelle creature richiama sempre la causalità efficiente del Creatore, che produce le creature e causa in esse il loro ordine naturale al fine.

Solo partendo dall'ipotesi che l'ordine finalistico sia un dato di fatto incausato, Aristotele poté limitare il suo orizzonte di ricerca filosofica alla sola dipendenza finalistica degli enti, senza essere costretto a ricorrere alla causalità efficiente, fondante lo stesso ordine della causalità finale nelle creature rispetto al Creatore. Il principio dell'ente sostanziale (la forma essenziale e il suo finalismo operativo) appaiono in questa prospettiva come qualcosa di ultimo, mentre di fatto gli stessi principi dell'ente sostanziale finito sono degli enti finiti e quindi causati (sia che si tratti della forma che delle ordinazioni teleologiche).

Bei aller Klarheit in den Möbeln (Agenten) ohne Wissen und daher nicht in der Lage, sich bis zum Ende zu ordnen. Tatsächlich kann bei ihnen die Ordnung letztendlich weder von ihnen selbst noch von nichts ausgehen und muss daher von einem übergeordneten Agenten (im Einklang mit der effizienten Kausalität) und letztendlich vom absolut primären effizienten Agenten abgeleitet werden. ∂ Mit weniger Beweisen tritt dies auch bei mit Wissen und sogar mit intellektuellem Wissen ausgestatteten Akteuren auf, die, wenn sie endlicher Natur sind, sich zum Ende hin ordnen, dies jedoch in Abhängigkeit von einer Natur, die ihrerseits zum Ende hin passiv geordnet ist. Der Intellekt ordnet sich nur deshalb

---

<sup>11</sup> Si tratta di una osservazione che l'Autore fa ad Aristotele, dicendo che l'ordine dei mobili non è, come pensava Aristotele, incausato, ma è causato.

auf den Zweck hin, weil seine eigentliche Natur in der Beherrschung des besonderen Zwecks in Abhängigkeit vom allgemeinen Zweck der intellektuellen Natur selbst besteht. Mit anderen Worten, der Intellekt und der Wille (tatsächlich müssen sie hier in einem weiten Sinne verstanden werden, der sowohl Wissen als auch Appetit umfasst) dominieren die besonderen Ziele, die Ziele des Intellekts sind, da er Intellekt ist; Es dominiert jedoch nicht sein universelles Ziel, das das Ziel des Intellekts als Natur ist. Die natürliche Ordnung des Intellekts selbst für den universellen Zweck ergibt sich nicht aktiv aus dem Intellekt, sondern wird in jedem seiner Akte vorausgesetzt und ist daher passiv im Voraus festgelegt. Auf diese Weise erinnert die Ordnung bis zum letzten Ende in den Geschöpfen immer an die wirksame Kausalität des Schöpfers, der die Geschöpfe hervorbringt und in ihnen ihre natürliche Ordnung bis zum Ende herbeiführt. Nur ausgehend von der Hypothese, dass die finale Ordnung eine unverursachte Tatsache ist, konnte Aristoteles seinen philosophischen Forschungshorizont auf die alleinige finalistische Abhängigkeit von Entitäten beschränken, ohne auf effiziente Kausalität zurückgreifen zu müssen, und so die eigentliche Ordnung der finalen Kausalität in den Geschöpfen begründen in Bezug auf den Schöpfer. Das Prinzip der substantiellen Entität (die wesentliche Form und ihr operativer Finalismus) erscheinen in dieser Perspektive als etwas Letztes, während in Wirklichkeit dieselben Prinzipien der endlichen substantiellen Entität endliche Entitäten sind und daher verursacht werden (sei es die Form oder teleologische Ordnungen). Da die Prinzipien des substantiellen Wesens natürlich auch Prinzipien der substantiellen Bewegung sind, sind sie dieser Bewegung vorausgesetzt und daher unveränderlich, jedoch nicht in absoluten Zahlen, sondern immer nur in Bezug auf diese bestimmte Bewegungsart. Somit sind die substantielle Form und ihr konnaturaler Finalismus unvergängliche und unvergängliche Realitäten (da sie Prinzipien des Soseins sind, sind sie nicht Gegenstand der werdenden Endung im Sosein), dennoch sind sie erschaffbare und vernichtbare Realitäten, weil das Sosein in der ratio entis, den Prinzipien, eingeschlossen ist eines solchen Wesens sind Prinzipien der Soheit, aber in Bezug auf das Wesen sind sie keine Prinzipien, sondern Begriffe und daher Gegenstände der Konstitution des Wesens razione entis). Bei Aristoteles ist die Beschränkung der Kausalität des ersten Akteurs auf die Endgültigkeit jedoch nicht nur eine Hypothese, sondern auch eine Reaktion auf ein Postulat, das die Unveränderlichkeit der ersten tatsächlichen Substanz fordert. Dieses an sich richtige Postulat ist jedoch auch in der Perspektive effizienten Handelns gespeichert, wenn man berücksichtigt, dass die erste Ursache ihre Wirkung nicht auf das Wesen richtet, das ein Subjekt der Mutation annimmt, sondern auf das Wesen als Wesen ohne Es gibt ein Subjekt, das von der Potenz zur Handlung übergeht (tatsächlich ist das Subjekt selbst als Potenz konstituiert, mit all seinen weiteren Betätigungen im Rahmen der Ratio entis). Im göttlichen Handeln konstituiert sich derselbe Gegenstand primär als Wesen (Handlung und Potenz) und erst sekundär als solches (betätigte Potenz). Nun wird eine solche Entität, obwohl sie durch Potenz und Tat konstituiert wird, im Rahmen der ratio entis ut entis nicht durch Zusammensetzung konstituiert, sondern durch einfache Begrenzung (gefolgt von Zusammensetzung). Das göttliche Handeln setzt die Dimensionen des Wesens nicht unmittelbar zusammen, sondern durch ihre vorherige Konstitution durch Begrenzung in der ratio entis, so dass seine primäre Wirkung die Aussage des Wesens ist, wie es Wesenheit (und das ist der einfache Akt) mit sich bringt die ihre Unterschiede (Potenz und Potenzakt) und nur der sekundäre Effekt ist

die Zusammensetzung dieser Prinzipien zwischen ihnen (Betätigung der Potenz mit ihrem Akt). Wenn das göttliche Handeln auf der Seite des objektiven Begriffs selbst in erster Linie die einfache Aussage der Entität (wie sie Entität ist) mit der Differenzierung ihrer potentiellen Unterschiede ist (in diesem Sinne sprechen wir von „ontologischen Fall“ oder „Richtung“-Begriffen). häufig verwendet von Cornelio FABRO, letzteres scheint von HEGEL übernommen zu sein) und sekundär nur die Betätigung von Kraft (Bewegung). Tatsächlich kann das concupiscible Gut ein gutes secundum quid sein (d. h. in Bezug auf den sensiblen Appetit) und es kann es auch per se sein, aber im letzteren Fall ist es nicht so in absoluten Zahlen, sondern abhängig vom Gut der Vernunft ( und des Willens) daran teilnahm. Beachten Sie auch, dass das, was secundum quid ist, auf das reduziert wird, was seiner Ursache nach per se ist, weshalb das höchste Gut (Ursache jedes anderen Gutes) kein gutes secundum quid sein kann, sondern nur ein Gut per se und daher ein Gut von Vernunft, die mit dem Wohl des Willens zusammenfällt, sodass das erste Verständliche auch das erste Schmachhafte ist. Das erste Gut ist ein Gut an sich, das, weil es gut ist, den Appetit anregt, und daher ist es das wahre Gut, das als solches erkannt wird und weil es als solches erkannt wird, zum Gegenstand der Willensbewegung wird. Jede Abweichung des Verständlichen vom Schmachhaften ist daher ausschließlich zufällig; per se bleibt die perfekte Übereinstimmung zwischen der intelligiblen Ordnung und der schmachhaften Ordnung, so dass:  $\delta$  wie die Substanz der Grund für die Verständlichkeit der Akzidentien ist, so ist sie auch der Grund für ihre Güte und  $\delta$  So wie die Tat der Grund für die Verständlichkeit der Macht ist, so ist sie auch der Grund für ihre Güte. Das summum bonum ist also die rein aktuale einfache Substanz, die auch die erste Intelligible ist. Die Verwirklichung eines Zwecks setzt den Übergang vom Sein in der Möglichkeit zum Sein im Handeln voraus, der in Gott, der ein reiner Akt ist, nicht stattfinden kann. Aus dieser Einteilung der Ziele geht hervor, dass nicht jedes Ziel zunächst nur in der Absicht und dann in der Realität existiert, sondern dass es möglich ist, dass ein Akteur mit seinem Handeln versucht, ein Ziel zu erreichen, das bereits in der Realität der Dinge existiert. St. Thomas nennt das Beispiel lokaler Bewegung: Zwischenplätze sind ebenso viele Zwecke für Möbel, aber sie existieren bereits. Das finis quo, also das Sein des Körpers an dem Ort, durch den der Körper den Ort erreicht, liegt nur in der Absicht des Handelnden; Stattdessen existiert hier der Zweck, der der Ort selbst ist, tatsächlich bereits und wird dann vom Handelnden als Zweck seines Handelns erkannt. Materiell existiert es bereits, formal ist es jedoch aufgrund der Absicht des Handelnden als Zweck konstituiert. Manchmal existiert der Zweck jedoch nicht nur als das Ding, das das Ziel des Handelnden sein kann, sondern als das Ding, das nichts anderes als ein Ziel sein kann, entweder in absoluten Begriffen (höchstes Gut) oder in Bezug auf diesen Handelnden (natürlich). Ware des Maklers). Das Ziel hingegen ist nicht wirklich, sondern nur potentiell (und muss daher noch durch einen Übergang von der Potenz zur Handlung verwirklicht werden), wo es zunächst nur in der Absicht des Handelnden und dann in der Realität der Dinge existiert, nach Abschluss seiner Ausführung. Dieses Ziel kann in der Absicht des Handelnden nur in Bezug auf das Werk selbst liegen, ohne dass die bloße Verwirklichung des Werkes durch den Handelnden auf den Grund für das Ende eingeht, und dann ist es ein realisierbares Ziel, das Gegenstand der Kunst ist (z. B. Der Arzt bewirkt durch die Medizin die körperliche Gesundheit des Patienten, und was er bewirken will, ist nur die Gesundheit, die auf durch die Kunst bereits

bestimmten Wegen erreicht werden soll, so dass die eigentliche Ausübung der Heilung nicht unter dem streng formalen Aspekt in ihre Endgültigkeit eintritt (Medizin). Liegt der Zweck in der Absicht des Handelnden nicht nur hinsichtlich der Arbeit selbst, sondern auch hinsichtlich ihrer Ausübung durch den Handelnden, die hic et nunc gestellt werden soll, dann handelt es sich um einen erreichbaren Zweck, der Gegenstand der Ethik ist und insbesondere der Klugheit (z. B. führt der tugendhafte Mensch unter den besonderen Umständen, in denen er sich befindet, Handlungen aus, die den Geboten der Vernunft entsprechen, so dass nicht nur die Arbeit selbst einen Grund hat, zu enden, sondern auch ihre tatsächliche oder anderweitige Ausübung. Darüber hinaus sind die Mittel zur Ausführung der Arbeiten in keiner Weise im Voraus festgelegt oder festgelegt und fallen daher ebenfalls in die bewusste Wahl des Auftragnehmers. Wo die Art und Weise der Verwirklichung des Werkes auf der Seite des Werkes selbst (der Kunst) liegt, ist der Handelnde (und damit die von ihm abhängige Ausübung seiner Kausalität) nicht an der Endgültigkeit beteiligt; Wo hingegen die Art und Weise, wie die Arbeit ausgeführt wird, dem Handelnden selbst obliegt (z. B. hic et nunc bestimmen, was zu tun ist), dann gilt nicht nur die Arbeit, sondern auch der Handelnde und seine Handlung unter dem formalen Aspekt ihres tatsächlichen Übungs, sind alle am Ende beteiligt (Ethik, Klugheit), so dass der Handelnde nicht nur zum Ziel geht, sondern für sich selbst zum Ziel wird in Bezug auf die davon abhängige Handlung; Dies ist ein eindeutiges Zeichen der Freiheit (aktive Beherrschung der eigenen Handlung und des Objekts oder, in der eminenten formalen Freiheit Gottes, der Beherrschung der Wirkung, da die Handlung mit dem Wesen zusammenfällt, ohne fortschreitend zwischen Ursache und Wirkung zu vermitteln, damit Gott sich nicht bewegt und alle Dinge sofort und sofort von Ihm ausgehen).