

Ordine naturale e caso secondo Tommaso d'Aquino

Lorella Congiunti

La nozione di “ordine” è centrale nel pensiero di Tommaso d'Aquino tanto che è stato nominato “genio dell'ordine”¹ e “maestro dell'ordine interiore”² ed è stato scritto che “la filosofia di San Tommaso è una filosofia dell'universo in quanto è una filosofia dell'ordine”³. Alcuni sostengono addirittura che l'ordine possa essere considerato un “trascendentale”⁴.

Vorrei qui proporre una spiegazione tematica della nozione di ordine nel pensiero di Tommaso, con particolare attenzione alla fecondità attuale, piuttosto che una ricostruzione di ordine genetico e/o storico.

I. L'ordine naturale

La nozione di ordine ha una implicazione di ordine cosmologico. Fin dalle parole con cui si designa la totalità in latino, ovvero *mundus* e *universum*, appare la questione dell'ordine. Come è ben noto, mondo, ovvero *mundus* traduce il greco *kósmos*, che significa ordine, bellezza, armonia. Il termine “universo” allude a un ordine reale, rimandando “*universus*” etimologicamente alla totalità ma anche all'unità, radicandosi in “*unum*” e “*versus*”, indicando raccoglimento nell'uno, oppure in “*unum in diversis*”, indicando l'unità nelle cose diverse.

Artículo recibido el 18 de septiembre de 2017 y aceptado para su publicación el 20 de octubre de 2017.

¹ Cf. G. GIANNINI, *Aspetti del tomismo*.

² Cf. J. WEBERT, *St. Thomas d'Aquin, le génie de l'ordre*.

³ J. J. SANGUINETI, *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, 25. Cf. anche E. A. PACE, “The Concept of Order in the philosophy of St. Thomas”.

⁴ H. KUHN, “Le concept d'ordre”; P. TOCCAFONDI, “La filosofia come scienza della universalità e dell'ordine”.

Lalande definisce l'ordine "una delle idee fondamentali della nostra intelligenza [...] Comprende nel senso più generale le determinazioni temporali, spaziali, numeriche: le serie, le corrispondenze, le leggi, le cause, i fini, i generi e le specie; l'organizzazione sociale, le norme morali, giuridiche, estetiche, ecc."⁵.

L'ordine è legato alla nozione di relazione e per certi versi si identifica con essa, come insieme di relazioni, anche se ne è distinto concettualmente, essenzialmente perché l'ordine implica anche il riferimento a un fine, come vedremo.

I modi con cui si ordinano le cose consistono appunto in relazioni, concetto per il quale Tommaso fa riferimento ad Aristotele:

Cum enim relatio, quae est in rebus, consistat in ordine quodam unius rei ad aliam, oportet tot modis huiusmodi relationes esse, quot modis contingit unam rem ad aliam ordinari⁶.

La relazione reale consiste in una qualche forma di ordine tra due realtà, e le modalità di relazione e la modalità di ordine si corrispondono e vi saranno tanti tipi di relazione quanti sono i modi in cui una cosa si può ordinare a un'altra.

L'ordine implica innanzitutto il binomio, ovvero la coppia concettuale, di priorità e posteriorità, che rispetto al tempo consiste nell'ordine cronologico e rispetto allo spazio consiste nell'ordine spaziale: "ordo in ratione sua includit [...] scilicet rationem prioris et posterioris; unde secundum omnes illos modos potest dici esse ordo aliquorum, secundum quos aliquis altero prius dicitur et secundum locum et secundum tempus et secundum omnia huiusmodi"⁷.

Rispetto all'ordine spaziale, che è tipico dell'ordine naturale che si dà appunto tra corpi, Tommaso distingue tra i corpi che non si toccano, dunque sono consecutivi discontinui, i corpi che si toccano agli estremi e sono consecutivi contigui, e infine tra i corpi che non si distinguono perché l'estremo di uno è estremo dell'altro, e sono dunque continui⁸. La nozione

⁵ A. LALANDE, *Dizionario critico della filosofia*, 595.

⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 17, n. 4.

⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. 1, d. 20, q. 1, a. 3, qc. 1, co.

⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 11, l. 13; *In libros Physicorum*, lib. 5, l. 5.

di continuità, architrave della fisica di Aristotele, è una nozione di grande respiro, capace di risolvere anche alcune questioni teoriche legate alla fisica contemporanea.

Oltre alla priorità-posteriorità, l'ordine implica anche la "distinzione" delle cose tra cui si dà relazione, cosicché non vi è ordine se non tra le cose che sono distinte: "quia non est ordo aliquorum nisi distinctorum"⁹.

Nel medesimo testo si aggiunge anche che esiste la ratio *ordinis* secondo la specie, così c'è un ordine secondo il luogo, secondo l'importanza, secondo l'origine: "Includit etiam [...] rationem ordinis, ex qua etiam ordo in speciem trahitur. Unde unus est ordo secundum locum, alius secundum dignitatem, alius secundum originem, et sic de aliis"¹⁰.

Dire anteriorità e posteriorità implica nel pensiero di Tommaso il riferimento a un primo che è principio; facendo infatti riferimento al V libro della *Metafisica* di Aristotele, Tommaso specifica che dove c'è un principio c'è ordine, perché l'ordine include priorità-posteriorità le quali vengono detti in relazione a un principio: "sicut philosophus dicit, in V Metaphys., prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo"¹¹. Dunque, poiché l'ordine comprende un prima e un poi, vi sarà ordine dove c'è un principio.

Il principio, che genera l'ordine, dà luogo a relazioni di precedenza che non coincidono sempre con la priorità. Infatti, Tommaso precisa che il termine "principio" non significa "priorità", come sembrerebbe, ma "origine": "*licet hoc nomen principium, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritatem sumptum; non tamen significat prioritatem, sed originem*"¹².

Queste riflessioni sul principio che è origine e genera precedenza ma non necessariamente priorità, sono applicabili alle quantità discontinue, ovvero ai numeri (per esempio 2 precede 3 ma non ha priorità rispetto al 3) e soprattutto mostrano come il concetto di *ordo* sia applicabile alla Trinità, dove si dà processione ma non priorità tra le Persone Divine. Nelle opere di Tommaso, il termine "*ordo*" è sovente implicato "in divinis" in

⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. 1, d. 20, q. 1, a. 3, qc. 1, co.

¹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 co.

¹¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 26, art. 1, co.

¹² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 33, a. 1, ad3.

questioni trinitarie, dove appunto si dà la processione ma non la priorità: “In divinis autem dicitur principium secundum originem, absque prioritate, ut supra dictum est. Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem, absque prioritate”¹³. Nella Trinità l’ordine si dà secondo l’origine, senza priorità.

Le realtà distinte si relazionano tra loro con relazioni di somiglianza in modo univoco se si relazionano al principio allo stesso modo (nel caso delle sostanze estese, si hanno per esempio relazioni di simmetria, relative a un centro comune), e con relazione analogiche, se invece l’ordine al principio è analogo e si dà in modo proporzionale, in questo caso si danno relazioni di priorità-posteriorità numeriche e soprattutto gerarchiche.

Nelle cose naturali (dunque nelle cose fisiche) l’ordine si dà in due modi: “Uno modo secundum quod partes alicuius totius habent ordinem adinvicem, sicut in animali pars prima est cor, et in domo fundamentum”¹⁴. Il primo modo è un ordine gerarchico tra le parti: come il cuore è prima parte nell’animale, e come le fondamenta sono la prima parte nella casa. Si noti di passaggio come Tommaso riprenda il cardiocentrismo proprio della tradizione aristotelica (in Platone è invece possibile riscontrare una tendenza che pone al centro la testa).

Il secondo modo invece, si dà tra le cose conseguenti tra le quali non vi è unità per continuità o contatto; qui l’esempio è preso dall’esercito nel quale si dà un ordine tra la prima e la seconda schiera: “Alio modo secundum quod aliqua sunt consequenter se habentia, ex quibus non fit unum vel continuitate vel contactu. Sicut in exercitu dicitur prima acies, et secunda acies”¹⁵.

La tangenza dei corpi implica sempre un tale tipo di ordine¹⁶, come sopra abbiamo già notato.

Tommaso considera anche le relazioni di ordine non materiale, che si danno nelle realtà numeriche discontinue: “Numeri autem secundum rationem sunt priores continuis quantitibus, sicut magis simplices et magis abstractii”¹⁷ e anche nella realtà separate dalla materia: “ordo potest esse in quibus non est tactus, sicut in separatis a materia”¹⁸.

¹³ TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 42, a. 3, co.

¹⁴ TOMMASO D’AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, l. 1, n. 2.

¹⁵ TOMMASO D’AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, l. 1, n. 2.

¹⁶ Cf. TOMMASO D’AQUINO, *In libros Physicorum*, lib. 5, l. 5.

¹⁷ TOMMASO D’AQUINO, *In libros Physicorum*, lib. 5, l. 5, n. 9.

¹⁸ TOMMASO D’AQUINO, *In libros Physicorum*, lib. 5, l. 5, n. 9.

Occorre sottolineare che se l'ordine è relazione, seppure ha più di essa un esplicito rimando al principio, si pone comunque nell'ordine degli accidenti e per di più di quegli accidenti in qualche modo particolari che sono appunto le relazioni: “*esse ad*”: “In quantum enim accidens est, habet quod sit in subiecto, non autem in quantum est relatio vel ordo; sed solum quod ad aliud sit quasi in aliud transiens, et quodammodo rei relatae assistens. Et ita relatio est aliquid inhaerens, licet non ex hoc ipso quod est relatio”¹⁹.

Commenta Sanguineti: “Parole audaci, nelle quali è dato osservare che sebbene l'ordine si fondi su aspetti intrinseci del soggetto ordinato, come tale non implica una perfezione interiore, bensì il trascendere o il ‘comunicare’ con un'altra cosa, quasi ad introdursi nella nuova entità”²⁰.

In questo senso quando Aristotele afferma che “non vi è ordine nella sostanza”, Tommaso commenta che l'ordine implica distinzione e successione tra i distinti, mentre la sostanza in sé è “*tota simul*”: “Non autem hoc potest intelligi quod in substantia rei sit aliquis ordo. Non enim potest dici, quod hoc substantiae sit prius, et illud posterius; quia substantia est tota simul et non per successionem, nisi in quibusdam defectivis, sicut sunt motus et tempus”²¹. Abbiamo elementi per comprendere che l'ordine non può essere un trascendentale per la sua realtà di accidente, seppure di accidente necessario²².

L'ordine non fonda le sostanze ma semmai è conseguente alla loro natura, alla tendenza naturale al fine; e implica sempre il riferimento “*ad aliquid aliud*”: “enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud”²³.

Nelle caratteristiche della sostanze distinte si radica il loro ordinarsi: “Considerandum est autem quod ad ordinem tria concurrunt: primo quidem distinctio cum convenientia; secundo, cooperatio; tertio, finis”²⁴.

Il fine dà senso all'ordine, anzi potremmo dire che la modalità fondamentale dell'ordine è l'ordine delle finalità; tanto che le creature compongono una totalità integrata di parti, in cui le singole parti sono finalizzate

¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 9, ad 7.

²⁰ J.J. SANGUINETI, *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, 45.

²¹ TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 12, n. 27.

²² Per Toccafondi, già prima nominato, l'ordine sarebbe un trascendentale, e Dio l'ordine sussistente. TOCCAFONDI, *La filosofia come scienza della universalità e dell'ordine*, 13 e 27.

²³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 45, a. 7, co.

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *In De divinis nominibus*, cap. 4, l. 1.

ai propri atti, come per esempio l'occhio al vedere; le parti tra di loro sono finalizzate secondo un ordine di nobiltà, come per esempio il senso è finalizzato all'intelletto e il polmone al cuore; soprattutto tutte le parti sono finalizzate alla totalità e la totalità è finalizzata a un fine estrinseco, come tutto l'uomo è finalizzato al godimento di Dio:

ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius. Uterius autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo²⁵.

C'è un ordine anche nell'ordine: ogni creatura è ordinata alla propria perfezione; le creature meno nobili son ordinate alle più nobili, le creature sono tutte finalizzate alla totalità dell'universo e l'universo nella sua totalità e nelle sue singole parti è ordinate a Dio come a suo fine:

unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Uterius autem, singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Uterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem²⁶.

L'ordine della natura è ordine dei fini, ma l'ordine della natura non è in se stesso il fine ultimo e rimanda al fine ultimo, che non è di ordine naturale. Commentando il tipico esempio dell'esercito proposto da Aristotele, Tommaso scrive che come tutte le cose che hanno un fine comune convergono necessariamente nell'ordine a tale fine, così tra le parti dell'universo deve esserci un ordine reciproco, e come nell'esercito il bene sta nel suo ordine e nel suo capo, così nell'universo si dà un ordine immanente e un

²⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 65, a.2, co.

²⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 65, a.2, co.

ordine finalizzato a un bene separato: “quia omnia, quorum unum est finis, oportet quod in ordine ad finem conveniant, necesse est, quod in partibus universi ordo aliquis inveniatur; et sic universum habet et bonum separatum, et bonum ordinis. Sicut videmus in exercitu: nam bonum exercitus est et in ipso ordine exercitus, et in duce, qui exercitui praesidet”²⁷.

Dunque si dà un ordine tra le parti dell'universo, che convergono verso il fine comune, ma soprattutto si dà l'ordine al fine ultimo: “si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem”²⁸. Se non ci fosse l'ordine verso il capo, verso il condottiero, non ci sarebbe ordine reciproco tra le parti.

L'ordine reciproco tra le parti, nell'ambito della natura, intesa in senso estensivo, si dà tra le distinte e diverse *res naturales* che si relazionano con ordine secondo la loro natura in senso intensivo ovvero la loro *essentia*, tanto che ciò che è disordinato si pone come non naturale²⁹ e tale ordine nella sua globalità è dato e finalizzato a Dio.

Questo ordine dell'ordine è ordine dei fini: ciascuna cosa tende al proprio fine per natura, e la inclinazione naturale consiste appunto nell'ordine delle cose sensibili, ed il disordine, viceversa consiste in ciò che accade in contrasto con l'inclinazione naturale:

In rebus enim sensibilibus apparet quod ordo est propria natura eorum: quia scilicet per propriam naturam unumquodque eorum inclinatur ad aliquid certum; haec autem inclinatio est ordo qui attenditur in sensibilibus rebus; tunc enim unumquodque dicitur inordinate agere aut moveri, quando hoc accidit non secundum inclinationem naturae propriae³⁰.

In una prospettiva antinaturale andrebbero collocati il disordine morale, ed anche il disordine tecnico e artistico, ovvero la carenza di ordine nella esecuzione di un lavoro.

L'ordine naturale non è meccanicistico, automatico, perfetto, è un ordine limitato, di più-e-meno, e rimanda a una perfezione. L'ordine dell'universo è la più perfetta delle cose create e in esso consiste il bene dell'universo: “Optimum autem in omnibus entibus causatis est ordo universi, in quo

²⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, l. 12, nn. 3 e 4.

²⁸ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 5, art. 3, co.

²⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In libros Physicorum*, lib. 8, l. 6.

³⁰ TOMMASO D'AQUINO, *In De caelo*, lib. 3, l. 6, n. 5.

bonum universi consistit”³¹. Tuttavia si tratta di un ordine creato e dunque non ha la perfezione del Creatore, ma deriva dal Creatore e al Creatore tende.

L’ordine tra la creatura e Dio si dà in duplice modo: un modo è l’ordine di causazione delle cose da Dio, che è principio del loro essere; un altro modo è l’ordine delle cose a Dio, che è loro fine: “duplex ordo considerari potest inter creaturam et Deum. Unus quidem, secundum quod creaturae causantur a Deo et dependent ab ipso sicut a principio sui esse. [...] Alius autem ordo est secundum quod res reducuntur in Deum sicut in finem”³².

L’*ordo ad Deum* determina l’ordine tra le cose, l’*ordo ad invicem*. L’ordine naturale è dunque ordine dei fini naturali che sono “mezzi” al Primo fine.

L’universo non è una realtà individuale, ma una molteplicità ordinata³³ e in questa molteplicità si esprime la perfezione di Dio creatore, essendo impossibile che una sola specie di creature possa esprimere la similitudine a Dio, così la perfezione semplice e una di Dio causa un universo composito e molteplice:

Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatae secundum unam solam speciem creaturae: quia, cum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectum invenitur compositum et multipliciter, nisi effectus pertingat ad speciem causae; quod in proposito dici non potest, non enim creatura potest esse Deo aequalis. Oportuit igitur esse multipliciter et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum³⁴.

Tuttavia proprio questa molteplicità è il limite dell’universo: “è perfetto ciò a cui non manca nulla; ma alla totalità degli enti, che è la totalità dell’essere partecipato, manca ancora essere, manca l’unità”³⁵.

L’universo pur esprimendo nella sua molteplicità ordinata la similitudine alla perfezione di Dio, non è *imago Dei*. Solo l’uomo è a immagine

³¹ TOMMASO D’AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, Lib. 2, cap. 42, n. 3.

³² TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae* III, q. 6, a. 1, ad1.

³³ Sulla natura come molteplicità di *res naturales*, cf. L. CONGIUNTI, “Il significato di ‘natura’ e ‘naturale’ in San Tommaso. Contributo ad un’analisi dei termini”. L. CONGIUNTI, “Conoscere gli esseri naturali secondo Tommaso d’Aquino”.

³⁴ TOMMASO D’AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, Lib. 2, cap. 45, n. 1.

³⁵ C. CARDONA, *Metafisica de la opción intelectual*, 60.

di Dio. La nozione di uomo microcosmo, che anche Tommaso propone³⁶, sembra peraltro conferire all'universo proporzionato nella sostanza unitaria dell'uomo, quella unità individuale di cui appunto manca l'universo in quanto tale: "l'uomo come microcosmo porta a termine quella che sarebbe l'unità del mondo se fosse una sola sostanza, dato che concentra tutte le energie cosmiche in un vero e proprio organismo"³⁷.

II. Il caso

Come si iscrive il caso nell'ordine dell'universo e nell'ordine della vita umana?

La posizione di Tommaso risulta estremamente interessante perché non nega semplicemente il caso liquidandolo come effetto della nostra ignoranza, e neanche ovviamente lo sostanzializza, ma lo considera e lo spiega.

Infatti, nella riflessione filosofica, il caso si connette alla contingenza dell'operare delle cose fisiche; infatti, l'operare e agire naturale è fallibile, esposto all'errore, all'imprevedibilità. La casualità è reale, in quanto nell'ordine contingente naturale, alcuni effetti non vengono raggiunti, per debolezza della causa, per indisposizione della natura, per intervento di altre cause. Tuttavia, neanche la filosofia riesce a dare la piena intelligibilità del caso e del suo rapporto con l'ordine e la causalità.

È indubitabile che la questione si pone oggi in maniera molto forte ai teologi, proposta dalle scienze contemporanee, soprattutto in relazione alle questioni di confine, di tipo astrofisico, evolucionistico, biologico. Il caso si pone all'incrocio tra ragione e fede³⁸.

Mi sembra che la collocazione epistemologica più appropriata per lo studio del caso sia quella teologica. Infatti, il caso va a coinvolgere la questione dell'essere in quanto tale, nella sua intelligibilità globale, coinvolge il significato della realtà, la sua progettualità, il suo essere creato. Tuttavia la questione non è semplice, perché di contro l'esistenza del caso sembra porsi come problematica entro la teologia; infatti, se da una parte, il caso risulta inspiegabile al di fuori dell'orizzonte teologico, di contro il caso si pone come una nozione difficilmente conciliabile con l'affermazione de-

³⁶ Cf. M. MANZANEDO, "El hombre como 'microcosmos' según Santo Tomás".

³⁷ J.J. SANGUINETI, *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, 223.

³⁸ Cf. L. CONGIUNTI, "La collocazione epistemologica del 'caso'. All'incrocio dei saperi".

l'onnipotenza divina e della Provvidenza, nella prospettiva *de Deo creante et elevante*.

Una considerazione appropriata del caso, richiede la prospettiva teologica della fede che perfeziona la ragione. Il pensiero di Tommaso, per l'articolazione esemplare di ragione e fede, per l'ampiezza e il rigore con cui affronta ogni questione, offre una riflessione capace di offrire ancora oggi fonti di intelligibilità sul caso. Soprattutto la sua riflessione articolata sulla creazione, sulla relazione tra l'Infinità semplice di Dio e la molteplicità finita del mondo, consente di dare ragione del caso senza annullarlo né entificarlo. In modo particolare, la riflessione tommasiana sulla Provvidenza, sembra essere risolutiva nei confronti del caso.

Non sono molti gli studi specifici sulla nozione di caso in san Tommaso, tuttavia appare implicato in numerosi approfondimenti di tipo metafisico e teologico, in quanto attraversa tutto l'orizzonte di pensiero dell'Aquinate³⁹.

Mi limiterò soprattutto ad una analisi di tre testi esemplari di San Tommaso sul caso:

- Un brano dal *Commento alla Fisica* di Aristotele, dato che il caso si configura come un evento che è nella natura, è proprio nella *Fisica* che troviamo la prima analisi di esso.

- Alcuni passaggi della *Summa Theologiae* in cui la questione del caso si colloca teologicamente nel contesto del governo divino del mondo.

- Infine un passaggio della *Summa contra Gentiles* che si configura come sintetico e risolutivo, soprattutto nella prospettiva teologica della Provvidenza.

II.1. Commento alla *Fisica* di Aristotele

Aristotele nel Libro II della *Physica* imposta la distinzione tra *tyke* (fortuna) e *automaton* (caso), che sarà poi a lungo interpretata e sviluppata. Entrambi i termini indicano cause accidentali nelle cose che non si producono assolutamente e per lo più, ma che possono essere prodotte in vista

³⁹ Sul tema del caso in Tommaso d'Aquino, cf. R. ALVIRA, "Casus et fortuna en Santo Tomas de Aquino"; E. CORRADI, "Le 'cinque vie' e la teoria del caso"; J.M. JUNKERSFELD, *The Aristotelian-Thomistic Concept of Chance*; P. LAUGHLIN, "Divine Necessity and Created Contingence in Aquinas"; J.-M. MALDAMÉ, "San Tommaso e i fondamenti della scienza"; W. TURNER, *The concept of Casus in the philosophy of st. Thomas Aquinas*.

di un fine, ma tuttavia differiscono in quanto ciò che avviene per fortuna avviene per caso, mentre non tutto ciò che avviene per caso avviene per fortuna; infatti la fortuna riguarda gli esseri in grado di scegliere, mentre il caso riguarda gli esseri non ragionanti, non in grado di scegliere. La distinzione tra *tyke* e *automaton* viene mantenuta nella terminologia latina come distinzione tra *fortuna* e *casus*.

Vedremo come Tommaso commenta il testo aristotelico, in modo particolare ci soffermeremo su quei passaggi che appaiono particolarmente preziosi per la chiara impostazione del problema, per le conseguenze che ne trae dal punto di vista dell'ordine dell'universo e per la sua grandissima attualità.

Innanzitutto Tommaso risponde in modo efficace a ogni tentativo di fondare l'universo sul caso rendendolo causa prima, in quanto ciò che è accidentale viene dopo ciò che è *per se*, e la causa di tutto l'universo è prioritaria rispetto alla causa della parte:

Deinde cum dicit: quoniam autem casus etc., excludit opinionem ponentium fortunam vel casum esse causam caeli et omnium mundanorum. Et dicit quod quia casus et fortuna sunt causae per accidens eorum quorum intellectus et natura sunt causae per se; causa autem per accidens non est prior ea quae est per se, sicut nihil per accidens est prius eo quod est per se; sequitur quod casus et fortuna sint causae posteriores quam intellectus et natura. Unde si ponatur quod casus sit causa caeli, sicut quidam posuerunt, ut supra dictum est; sequetur quod intellectus et natura per prius sint causa aliorum aliorum, et postea totius universi. Causa etiam totius universi prior esse videtur quam causa alicuius partis universi; cum quaelibet pars universi ordinetur ad perfectionem universi. Hoc autem videtur inconueniens, quod aliqua alia causa sit prior quam ea quae est causa caeli: unde inconueniens est quod casus sit causa caeli⁴⁰.

Inoltre, Tommaso aggiunge che gli eventi che accadono per caso, cioè oltre le intenzioni delle cause inferiori, possono essere ricondotti a cause superiori, che non per questo possono essere dette causali; viceversa, il ricondurre ad una causa ordinatrice spiega il caso: "Considerandum est autem quod si ea quae fortuito vel casualiter accidunt, idest praeter intentionem

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, *In libros Physicorum*, lib. 2, l. 10, n. 12.

causarum inferiorum, reducantur in aliquam causam superiorem ordinantem ipsa; in comparatione ad illam causam non possunt dici fortuita vel casualia: unde illa causa superior non potest dici fortuna”⁴¹.

La riconduzione del fortuito a una causa superiore non rende quella causa superiore fortuita. L'ordine delle cause rende spiegabile lo stesso ordine.

In molti passaggi viene confermata la finalità che opera non solo nelle opere umane ma anche nelle opere di natura.

Questa trattazione appare preziosa per più aspetti: i commenti di Tommaso ad Aristotele sono sempre capolavori di metodo, in cui si può apprezzare il valore della ragione nella conoscenza delle cose, ma anche il limite, e dunque la superiorità di un pensiero che insieme alla ragione usi anche la Fede.

Julienne Junkersfeld conclude il suo studio della nozione di caso in Aristotele e in Tommaso considerando che il loro concetto del caso *chance* è inseparabilmente legato alla loro dottrina della finalità.

Turner sottolinea come per Tommaso e per Aristotele il problema del caso è un problema di metafisica e di causalità: sulla nozione metafisica di causa Tommaso fonda la sua concezione del caso. Inoltre mette in evidenza come il caso non abbia una esistenza assoluta ma sia relazionato a un intelletto:

For chance has no absolute existence. It is relative to an intellect. Its only unit and therefore its only being is that which an intellect gives it. Not every coincidence is a chance event, nor are all events equally fortuitous to all men. Chance has no meaning at all except in relation to an intellect uniting things which are in themselves quite disparate. Only in the intellect, by its power to unite things that in themselves are quite unrelated, can the coincidence of independent casual series attain anything like unity and thereby anything to existence⁴².

Proprio per questo in Tommaso, il caso riconduce alla certezza della divina Provvidenza:

From this fact we rise in the Thomistic view to the certitude of Divine Providence. Only here can the casual events of the world find their full meaning for only here can all contingencies of variable being find their full

⁴¹ TOMMASO D'AQUINO, *In libros Physicorum*, lib. 2, l. 10, n. 13.

⁴² TURNER, *The concept of Casus in the philosophy of st. Thomas Aquinas*, I.

unity. [...] So events which seen casual and fortuitous to men are known, intended and ordained to God. In relation to the highest divine cause all events are ordained: in relation to inferior cause they may be fortuitous⁴³.

La Divina Provvidenza non impone necessità agli eventi del mondo, tra Dio e gli eventi si pongono molteplici cause secondarie contingenti: "Divine Providence, however, does not impose necessity upon the events of this world. For between God and those events, there stands a multitude of secondary causes, contingent causes, which due to the matter involved in the constitution of world things, can fail from time to time in the production of their normal natural effect"⁴⁴.

II.2. *Summa Theologiae*

Nella *Summa Theologiae*, possiamo trovare una collocazione del caso nel contesto delle cause, per cui il caso esiste solo in rapporto alle cause inferiori, ma soprattutto troviamo il caso nel contesto del governo, che il caso stesso presuppone e per questo possiamo individuare il caso nel contesto del trattato sul Governo del mondo⁴⁵.

Al proposito, Tito Centi, curatore dell'edizione di queste questioni, nota:

Nei manuali moderni di teologia non esiste un trattato sul governo del mondo; tutt'al più *De gubernatione rerum* è il titolo di una questione o di un paragrafo del *De Providentia*. Ciò significa che il gruppo di questioni, raccolte da S. Tommaso sotto tale denominazione, ha perduto la sua forza di coesione. In questo caso, quello che poteva essere il germe di un trattato teologico non ha avuto fortuna. Basti dire che nel più grande dizionario moderno di teologia in 15 volumi, cioè nel monumentale *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Parigi 1902-1946, questa voce è stata dimenticata: il *governo del mondo* non è stato giudicato degno di una considerazione a parte.

Può sembrare un paradosso, eppure è una constatazione sicura: le disgrazie del *De Gubernatione* dipendono dal costituirsi dei vari trattati au-

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 103-119.

tonomi nelle discipline teologiche. Infatti nel Governo del mondo il Dottore Angelico aveva raggruppato, sotto l'aspetto dinamico e causale, Dio, gli angeli, le creature corporali, l'uomo. Chi vuol conoscere il suo pensiero sulle funzioni causali che tali esseri esercitano nell'universo deve ricorrere principalmente a questo gruppo di questioni (qq. 103-119). Chi invece desidera costruire un trattato completo su Dio, un trattato sugli angeli, un trattato sull'uomo, ecc., è costretto ad asportare i materiali necessari per un eventuale trattato sul governo del mondo⁴⁶.

Vediamo alcuni passaggi della questione 103 in cui, come si commenta nella edizione francese "*Le hazard dans les choses démontre qu'elles sont gouvernées*"⁴⁷.

Nella questione 103, articolo 5: "Videtur quod non omnia divinae gubernationi subdantur", nell'argomento 1, si desume che la presenza del caso escluda che tutte le cose siano sottoposte al governo divino: "Dicitur enim Eccle. IX, vidi sub sole nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam, sed tempus casum que in omnibus. Quae autem gubernationi cuius subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quae sunt sub sole, non subduntur divinae gubernationi"⁴⁸.

Il *Respondeo* ribadisce che Dio non è causa particolare di un evento, ma causa universale di tutti gli enti; egli ne è creatore e governatore. Il fine del governo divino del mondo è la sua stessa bontà: "Unde cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supra dictis patet; impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae. Stulta igitur fuit opinio dicentium quod haec inferiora corruptibilia, vel etiam singularia, aut etiam res humanae non gubernantur a Deo"⁴⁹. Dunque anche le cose corruttibili e singolari e umani sono governate da Dio.

Ma ancora più interessante è la risposta al I argomento, di grande attualità, perché afferma che se si riconosce la presenza di eventi casuali si afferma implicitamente anche l'ordine del mondo e il suo governo, e ciò si riconosce soprattutto negli esseri non pensanti, nelle cose corruttibili :

⁴⁶ T. CENTI, *Introduzione*, 8.

⁴⁷ D. SERTILLANGES, *Appendice I*, note 126, p. 209.

⁴⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 103, art. 5, aug. 1

⁴⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 103, art. 5, co.

Ad primum ergo dicendum quod sub sole dicuntur esse ea quae secundum motum solis generantur et corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur; non ita quod omnia quae in eis fiunt, sint casualia; sed quia in quolibet eorum aliquid casuale inveniri potest. Et hoc ipsum quod aliquid casuale invenitur in huius modi rebus, demonstrat alicuius gubernationi esse subiecta. Nisi enim huiusmodi corruptibilia ab aliquo superiori gubernarentur, nihil intenderent, maxime quae non cognoscunt, et sic non eveniret in eis aliquid praeter intentionem, quod facit rationem casus. Unde ad ostendendum quod casualia secundum ordinem alicuius superioris causae proveniunt, non dicit simpliciter quod vidit casum esse in omnibus, sed dicit tempus et casum; quia scilicet secundum aliquem ordinem temporis, casuales defectusveniuntur in his rebus⁵⁰.

La casualità, che è evento marginale e non generalizzato, dimostra il governo delle cose stesse.

Nella questione 103, articolo 7, dedicato a *Videtur quod aliquid praeter ordinem divinae gubernationis contingere possit*, nell'argomento 2, si afferma l'incompatibilità di piano divino e eventi causali: "Praeterea, nihil est casuale quod evenit secundum praedestinationem alicuius gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus praeter ordinem gubernationis divinae, sequitur quod nihil in rebus sit fortuitum et casuale"⁵¹.

Nella risposta all'argomento, si distingue tra l'ordine alle cause particolari rispetto alle quali si può dare caso, e la Divina Provvidenza, rispetto alla quale niente è causale: "Ad secundum dicendum quod aliqua dicuntur esse casualia in rebus, per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt. Sed quantum ad divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo, ut Augustinus dicit"⁵².

Nell'argomento 3, si oppone che essendo l'ordine del governo divino certo e immutabile, se tutto seguisse questo ordine, tutto sarebbe parimenti certo e immutabile:

Praeterea, ordo divinae gubernationis est certus et immutabilis, quia est secundum si rationem aeternam. Si igitur nihil possit contingere in rebus praeter ordinem divinae gubernationis, sequitur quod omnia ex necessita-

⁵⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 103, art. 5, ad 1.

⁵¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 103, art. 7, aug. 2.

⁵² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 103, art. 5, ad 2.

te eveniant, et nihil sit in rebus contingens, quod est inconueniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere praeter ordinem gubernationis divinae⁵³.

Invece Tommaso risponde che ci sono effetti contingenti rispetto alle cause prossime, ma ciò che avviene al di fuori delle cause prossime dipende da altre cause, comunque riconducibili al governo divino:

Ad tertium dicendum quod dicuntur aliqui effectus contingentes, per comparationem ad proximas causas, quae in suis effectibus deficere possunt, non propter hoc quod aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinae. Quia hoc ipsum quod aliquid contingit praeter ordinem causae proximae, est ex aliqua causa sub iecta gubernationi divinae⁵⁴.

Nel *Respondeo*, si argomenta con ampiezza come ogni cosa, nella sua contingenza rimandi all'ordine del governo divino:

Cum igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed universaliter totius entis; impossibile est quod aliquid contingat praeter ordinem divinae gubernationis, sed ex hoc ipso quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinae providentiae qui consideratur secundum aliquam particularem causam, necesse est quod in eundem ordinem relabatur secundum aliam causam⁵⁵.

L'articolo 1 della questione 116 è dedicato a *Videtur quod fatum nihil sit*; nell'argomento 2 il fato viene spiegato come ciò che è previsto, determinato, e dunque in sé escluderebbe la fortuna e il caso.

Praeterea, ea quae fato aguntur, non sunt improvisa, quia, ut Augustinus dicit V de Civ. Dei, fatum a fando dictum intelligimus, id est a loquendo; ut ea fato fieri dicantur, quae ab aliquo determinante sunt ante praelocuta. Quae autem sunt pro visa, non sunt fortuita neque casualia. Si igitur res fato aguntur, excludetur casus et fortuna a rebus⁵⁶.

⁵³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 103, art. 5, aug. 3.

⁵⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 103, art. 5, ad3.

⁵⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 103, art. 5, co.

⁵⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 116, art. 1, aug. 2.

Ed ecco la illuminante risposta che afferma ancora che niente proibisce che le cose siano fortuite rispetto alle cause prossime senza esserlo in relazione alla Divina Provvidenza: “Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparisonem ad causas proximas, non tamen per comparisonem ad divinam providentiam, sic enim nihil temere fit in mundo, ut Augustinus dicit”⁵⁷.

Alvira nota che tutti i testi esprimono la stessa cosa e cioè che la Provvidenza Divina lascia le cause seconde come sono, cioè necessarie o contingenti, dunque sebbene la volontà divina sia necessaria le cause seconde non producono i loro effetti con pari necessità:

Todos los textos expresan exactamente la misma idea: la providencia divina deja a las causas segundas como son, necesarias o contingentes. El que la voluntad divina se cumpla necesariamente, no implica que las causas segundas produzcan su efecto de modo necesario⁵⁸.

Secondo Alvira così avviene una sorta di miracolo, ovvero l'inserimento da parte di Tommaso della Provvidenza Divina nella cosmologia aristotelica:

hay dos puntos claves que realizan el “milagro” de la plena adaptacion de la providencia divina a la cosmologia aristotelica. El primero es el uso que se hace del concepto de natura. Al considerarse el obrar de la naturaleza a semejanza de una inteligencia, y carecer los seres irracionales de ella, la puerta esta abierta para que S.T. introduzca por ella a la providencia. El segundo, es el de forma Universi, idea explotada exhaustivamente por S.T. Si el universo en su conjunto tiene una forma, esta, solamente podrá ser causada por creacion y la forma del universo consiste en la distincion y orden de sus partes. Las consecuencias son claras⁵⁹.

Addirittura Alvira afferma che la Provvidenza divina dà maggiore validità alla configurazione aristotelica dell'Universo: “En resumen, la providencia de Dios es completa y universal, pero su realidad no destruye para nada la configuración aristotélica del Universo. Por el contrario, viene a

⁵⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 103, art. 5, ad2.

⁵⁸ T. ALVIRA, “Casus et fortuna en Santo Tomas de Aquino”, 57.

⁵⁹ *Ibidem*, 58.

darle una nueva carta de validez, al decir que tal configuración es querida directamente por Dios”⁶⁰.

Con efficacia Alvira afferma che il caso è per Tommaso un fatto dentro il piano della Provvidenza:

“el azar [...] es un hecho, y además un hecho que entra dentro del plan providencial”⁶¹.

Non si può negare che il caso sia un fatto, ma è un fatto che si colloca dentro il piano della Provvidenza.

II.3. *Summa contra Gentiles*

Infine vorrei lasciar parlare la *Summa Contra Gentiles*, realmente sintetica e risolutiva al proposto. Dopo aver affermato che la Provvidenza Divina non esclude del tutto il male dalle cose, così come non esclude la contingenza e non impone loro la necessità, viene argomentato anche che “La divina provvidenza non esclude la Fortuna e il caso”, e a questo argomento è dedicato l’intero capitolo 74 del Libro III. Tommaso argomenta che la Divina Provvidenza non sottrae dalle cose la fortuna e il caso:

Ex praemissis etiam apparet quod divina providentia non subtrahit a rebus fortunam et casum. In his enim quae in minori parte accidunt, dicitur esse fortuna et casus. Si autem non provenirent aliqua ut in minori parte, omnia ex necessitate acciderent: nam ea quae sunt contingentia ut in pluribus, in hoc solo a necessariis differunt, quod possunt in minori parte deficere. Esset autem contra rationem providentiae divinae si omnia ex necessitate contingerent, ut ostensum est. Igitur et contra rationem providentiae divinae esset si nihil foret fortuitum et casuale in rebus⁶².

Sarebbe dunque contro la Divina Provvidenza se ogni cosa accadesse necessariamente e se niente fosse fortuito e causale nelle cose.

Ma sarebbe anche contro la perfezione dell’universo se niente fosse corruttibile e se se nessuna forza fosse mancante. Si ribadisce che l’ordine dell’universo è ordine al fine.

⁶⁰ *Ibidem*, 59.

⁶¹ *Ibidem*, 60.

⁶² TOMMASO D’AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L. III, c. 74.

La molteplicità delle diverse cause nel loro concorso spiegano gli effetti causali:

Multitudo et diversitas causarum ex ordine divinae providentiae et dispositionis procedit. Supposita autem causarum diversitate, oportet unam alteri quandoque concurrere per quam impediatur, vel iuvetur, ad suum effectum producendum. Ex concursu autem duarum vel plurium causarum contingit aliquid casualiter evenire, dum finis non intentus ex concursu alicuius causae provenit[...]Non est igitur contra rationem providentiae, quae perfectionem rerum conservat, ut aliqua fiant a casu vel fortuna⁶³.

Anzi, all'ordine della Divina Provvidenza appartiene che esista l'ordine e il grado nelle cause, e che accadano eventi causali o fortuiti, oltre le intenzioni dell'agente.

Tommaso giunge ad affermare che "Ordo igitur divinae providentiae exigit quod sit casus et fortuna in rebus"⁶⁴.

III. Conclusione

La complessità dell'ordine dell'universo creato e governato mi sembra possa essere ben descritto dal bellissimo esempio proposto da Tommaso nella *Summa Theologiae*: "Sicut si duo servi alicuius domini mittantur ab eo ad eundem locum, uno de altero ignorante; concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit praeter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc praeordinavit, non est casuale, sed per se intentum"⁶⁵. L'esempio riconosce l'evidenza del caso e della fortuna *in rebus inferioribus*, ma rileva anche che talvolta un evento è casuale rispetto alle cause inferiori ma voluto rispetto a una causa superiore.

L'incontro tra i servi è realmente casuale, perché i protagonisti realmente non intendevano né prevedevano incontrarsi, però il loro incontro è tuttavia voluto, entro un ordine causale più alto. I protagonisti non casualmente sono due servi, essi sono mandati ma non mossi, e chi li manda è il padrone, che conosce e dà ordine e fine alla realtà. Limitando lo studio alle *res inferiores*, si deve riconoscere la presenza del caso e della fortuna,

⁶³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L. III, c. 74.

⁶⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L. III, c. 74.

⁶⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 116, a. 1, co.

tuttavia se si apre lo sguardo, si scopre un ordine causale più alto, che non annulla l'ordine inferiore, ma ne scopre il senso. Se conoscessimo perfettamente l'ordine delle cause, niente ci apparirebbe come casuale.

Dunque l'esperienza stessa del caso è possibile solo nel contesto di una conoscenza parziale dell'ordine causale. Senza conoscenza dell'ordine causale, non si potrebbe riconoscere il caso in quanto caso, e senza la parzialità di tale conoscenza, nulla ci apparirebbe come casuale.

Il caso esiste, perché l'ordine naturale non è un ordine meccanico e deterministico ma è pieno di novità e di pressappoco e di imprevisti. Il caso esiste, perché non siamo padroni di tutto quello che facciamo. Ma è ben diverso affermare che il caso è norma, o addirittura causa prima.

Nella "quinta via" di Tommaso la constatazione dell'ordine naturale, fa affermare che "*unde patet quod non a casus sed ex intentione perveniunt ad finem*"⁶⁶. Dunque l'ordine al fine esclude il caso come sua causa, richiedendo una intenzione. Inoltre, se riconosciamo che ci sono eventi che vanno al di là delle intenzioni, occorre notare che ci deve essere una intenzione superiore che ci sfugge. Appare logicamente implicato che solo per un'intelligenza fuori dal tempo e onnisciente il caso non esiste. Dio, infatti, conosce ogni individuo, ogni singolo evento, in ogni singolo aspetto.

Dio non solo conosce la realtà nella sua individualità, ma se ne prende anche cura. Se il caso è ciò che va oltre le intenzioni del soggetto, allora è esigito dalla Divina Provvidenza. Il caso è per certi versi garanzia di un ordine delle cose in cui può agire la libertà degli uomini e in cui si esprime la Provvidenza di Dio.

Lorella Congiunti
Pontificia Università Urbaniana
l.congiunti@urbaniana.edu

Riferimenti bibliografici

ALVIRA, R. (1977). Casus et fortuna en Santo Tomas de Aquino. *Anuario Filosófico* 10, 27-69.

⁶⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q, 2, art. 3, co.

- CARDONA, C. (1973). *Metafisica de la opción intelectual*. Madrid: Rialp.
- CENTI, T. (1965). Introduzione. In TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica. Il governo del mondo (I, qq. 103-119)*, vol. VIII. Firenze: editrice Adriano Salani.
- CONGIUNTI, L. (2012). Il significato di "natura" e "naturale" in San Tommaso. Contributo ad un'analisi dei termini. *Frontiere*, 1, 337-372.
- (2014). Conoscere gli esseri naturali nella prospettiva di Tommaso d'Aquino. *Espiritu* 148, 301-313.
- (2015). La collocazione epistemologica del "caso". All'incrocio dei saperi. *Urbaniiana University Journal* 1, 109-140.
- CORRADI, E. (1974). Le "cinque vie" e la teoria del caso. *Rassegna di Scienze Filosofiche* 27, 259-268.
- GIANNINI, G. (1975). *Aspetti del tomismo*. Roma: Città Nuova.
- JUNKERSFELD, J. M. (2010). *The Aristotelian-Thomistic Concept of Chance*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- KUHN, H. (1962). Le concept d'ordre. *Gregorianum* 43, 254-267.
- LALANDE, A. (1971). *Dizionario critico della filosofia*. Milano: Isedi.
- LAUGHLIN, P. (2009). Divine Necessity and Created Contingence in Aquinas. *The Heythrop Journal*, 50/4, 648-657.
- MALDAMÉ, J. M. (2001). San Tommaso e i fondamenti della scienza. *Annales Theologici* 15, 283-306.
- MANZANEDO, M. (1959). El hombre como "microcosmos" según Santo Tomás. *Angelicum* 56, 62-92.
- PACE, E. A. (1928). The Concept of Order in the philosophy of St. Thomas. *The New Schoolman* II, 51-72.
- SANGUINETI, J. J. (1986). *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*. Milano: Ares.
- SERTILLANGES, D. (1927). Appendice. In THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. La création*. Paris- Tournai- Rome: Société Saint Jean L'Évangéliste, Desclée & Cie.
- TOCCAFONDI, P. (1942). La filosofia come scienza della universalità e dell'ordine. *Angelicum* 19, 3-38.
- TOMÁS DE AQUINO (2000ss.). S. Thomae Aquinatis Opera Omnia. In E. ALARCÓN (Coord.), *Corpus Thomisticum*. Pamplona: Università di Navarra <http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>
- TURNER, W. (1941). *The concept of Casus in the philosophy of st. Thomas Aquinas*, A Thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Toronto: University of Toronto.
- WEBERT, J. (1934). *St. Thomas d'Aquin, le génie de l'ordre*. Paris: Les éditions Denoël et Steele.