

CRISTINA OTTELLI\*

## L'ANALOGIA DELLA SCIENZA TRA PROPORZIONE E PROPORZIONALITÀ IN TOMMASO D'AQUINO

*The Analogy of Science between Proportion and Proportionality in Thomas Aquinas*

Traditional studies have always been interested in the development of the theme of analogy in the writings of Thomas Aquinas, particularly as regards the relationship between creature and creator. Aim of the present research is to look into this relationship from the point of view of the mutual knowledge, in order to examine the plausibility of the proportionality: 'God is to his knowledge as the creature is to his knowledge'. In doing so, three of the most important Aquinas's works are considered, the *Scriptum super Libros Sententiarum*, the *De veritate* and the *Summa contra Gentiles*, considering both the role of intellect in the investigation of God and the active and creative nature of the divine *scientia*.

**Keywords:** Aquinas, Analogy, Proportion, Proportionality, Knowledge

Una delle questioni rimaste aperte rispetto al tema dell'analogia in Tommaso<sup>1</sup> riguarda la relazione tra creatura e Dio. Infatti, non basta stabilire che tra i due termini corra un certo tipo di rapporto, ma bisogna individuare di quale tipo di rapporto si tratti, sia a livello del linguaggio che a quello metafisico.

Come è noto, Tommaso non ha assunto una posizione coerente rispetto a questo problema<sup>2</sup>. Se a grandi linee potremmo semplicemente dire che l'analogia tra crea-

---

\* Università degli Studi di Trento. Email: cristina.ottelli@gmail.com

Received: 03/05/2017; Approved: 05/06/2017.

Desidero ringraziare Irene Zavattero e Alessandro Ghisalberti per i preziosi consigli e i miglioramenti apportati al testo.

<sup>1</sup> Non è possibile elencare tutti i testi che hanno per oggetto il tema dell'analogia. Mi limiterò a citarne alcuni: R.M. McINERNEY, *The Logic of Analogy: An Interpretation of St. Thomas*, Nijhoff, The Hague 1961; J. MORTENSEN, *Understanding St. Thomas on Analogy*, The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Roma 2007; P. AUBENQUE, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être: sur l'histoire d'un contresens*, «Les Etudes philosophiques», 33 (1978), pp. 3-12; J.-F. COURTINE, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005; G. ROCCA, *Speaking the incomprehensible God. Thomas Aquinas on the Interplay of positive and negative theology*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2004; J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, CUA, Washington DC 2000.

<sup>2</sup> Oltre ai testi citati nella nota precedente, si veda: B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires - Béatrice Nauwelaerts, Louvain - Paris 1963; P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, in part. pp. 53-61; J. LONFAT, *Archéologie de la notion d'analogie d'Aristote à Saint Thomas d'Aquin*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 71 (2004), 1, pp. 35-107; A. PATFOORT, *La place de l'analogie dans le pensée de S. Thomas d'Aquin. Analogie, noms divins et perfections*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques»,

tore e creatura consiste in quell'essere predicativo ed esistenziale che funge da nesso connettente tra le parti del discorso da un lato e i *suppositi*, gli oggetti del discorso, dall'altro, tuttavia non ritroviamo in ogni opera di Tommaso le stesse argomentazioni portate in favore di questa tesi. Tali argomentazioni, infatti, differiscono a seconda che venga adottata una dimensione più predicativa, e quindi logica, del problema, oppure la dimensione trascendente<sup>3</sup>. Chiave di volta di questo mutamento di prospettiva sono le due modalità attraverso cui si dà l'analogia, ossia l'analogia di proporzione (o attribuzione) e l'analogia di proporzionalità. La prima forma si è imposta da subito nelle opere dell'Aquinate affiancata alla dimensione predicativa, mentre la seconda apre la strada al punto di vista trascendente sulla relazione tra uomo e Dio. Entrambi questi aspetti vengono infine riuniti, ancora una volta sotto l'etichetta della analogia di proporzione, ma in maniera più complessa. Scopo di questo articolo è osservare più da vicino questo sviluppo andando a rintracciare un eventuale progresso e soprattutto le cause che ne hanno determinato il mutamento.

Secondo una parte della storiografia che fa capo al testo di Bernard Montagnes è possibile rintracciare le linee generali del pensiero di Tommaso attraverso la loro suddivisione in tre fasi cronologiche<sup>4</sup>. Vediamole brevemente:

- nella prima fase, individuata nella maggiore delle opere giovanili, ossia nello *Scriptum super Libros Sententiarum*, Tommaso considera una particolare forma di analogia di attribuzione, ossia l'analogia di imitazione secondo la quale ogni creatura si particolarizza nello sforzo di imitare a proprio modo Dio; in questo senso il divino incide sull'ente quale sua causa formale-esemplare;
- nella seconda, che fa riferimento ad una sola opera, ossia al *De veritate*, Tommaso sarebbe incline a preferire l'analogia di proporzionalità, secondo cui la somiglianza tra Dio e creatura non avviene per proporzione diretta ma per rapporto di proporzioni: «Dio sta al suo essere come la creatura sta al suo essere»;
- nella terza, rintracciabile nel resto delle sue opere successive maggiori, ossia nella *Summa contra Gentiles*, nella *Summae Theologiae* e nel *De potentia*, Tommaso avrebbe trovato una soluzione finale tornando all'analogia di attribuzione, in particolare quella *unius ad alterum*, e coniugando la causalità formale alla causalità efficiente, ovvero sottolineando maggiormente il ruolo donativo dell'essere da parte di Dio alle sue creature.

76 (1992), pp. 235-254; V. MELCHIORRE, *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 271-294.

<sup>3</sup> Nel primo caso Tommaso ammette un'analogia *multa ad unum* (oppure *duorum vel plurium ad unum*) accanto a quella *unius ad alterum*. Nel secondo caso, invece, l'analogia 'molti a uno' è esclusa per concentrare tutta la relazione solo tra Dio e la creatura. Ciò che cambia nei due tipi di analogie è la modalità attraverso cui i termini possono essere sussunti sotto uno stesso analogante; ma è chiaro che Dio non è un termine qualsiasi da far rientrare in un concetto più significante che lo comprenda. Cfr. E. NICOLETTI, *L'analogia in S. Tommaso*, in G. CASETTA (a cura di), *Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a S. Tommaso*, edizioni Vallambrosa, Roma 1987, pp. 116-175; J. ASHWORTH, *Les théories de l'analogie du XII au XVI siècle*, Vrin, Paris 2008, pp. 38-39; LONFAT, *Archéologie de la notion d'analogie*, pp. 98-104.

<sup>4</sup> MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie*, p. 92: «Si l'on se place au point de vue de leur signification métaphysique, il faut dire qu'on trouve chez S. Thomas deux solutions: l'une commandée par le rapport formel d'exemplarité, accepté aux Sentences (d'où l'analogie d'imitation), rejeté au *De veritate* (d'où l'analogie de proportion), et l'autre fondée sur la causalité productrice et la communication de l'acte (d'où l'analogie *unius ad alterum*)»; cfr. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, pp. 59-60.

In breve, mentre nel primo momento la relazione tra Dio e l'ente è vista nella modalità intrinseca alla creatura nella forma di una somiglianza imperfetta, nel terzo a questa modalità si accompagna anche una relazione estrinseca, che ordina le creature al creatore sulla base di ciò che hanno in comune, ossia l'essere e le perfezioni pure, quali i trascendentali, disposte in ciascun ente in misura pari alle proprie capacità.

Parallelamente, secondo la letteratura su questo tema, Dio viene ad essere non solo causa formale ma anche efficiente, in quanto sul dono dell'essere viene fondato lo sforzo imitativo della creatura<sup>5</sup>.

È stato detto che questo mutamento di prospettiva può essere dovuto a una graduale emancipazione da una lettura soprattutto predicativa dell'analogia, di ispirazione aristotelica, e che solo successivamente Tommaso abbia scoperto la sua possibilità trascendente, di ispirazione platonica e neoplatonica<sup>6</sup>.

In realtà, come è stato ammesso da diversi autori tra cui Pasquale Porro<sup>7</sup> e Enrico Nicoletti<sup>8</sup> che pur condividono la generale impostazione di Montagnes, questa spiegazione non è del tutto corrispondente ai testi, perché già nello *Scriptum super Libros Sententiarum* Tommaso chiama più volte Dio causa efficiente<sup>9</sup>, in riferimento alla sua capacità creativa e donativa dell'essere. Ciò dimostra che l'Aquinate già dalle prime opere si era emancipato dalla posizione di Aristotele, in cui vi trovava una visione della divinità come causa formale e finale, ma non efficiente<sup>10</sup>. E tale emancipazione è certamente dovuta alla lettura di Avicenna, nel quale Tommaso poteva aver trovato quel Dio creatore che tanto confaceva alla propria teologia<sup>11</sup>. Dal punto di vista del ruolo divino, quindi, non sembra che tra la prima e la terza fase ci siano delle sostanziali divergenze<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie*; COURTINE, *Inventio analogiae*; LONFAT, *Archéologie de la notion d'analogie*; S. PARENTI, *L'analogia dei nomi: dai paradossi al linguaggio teologico*, in G. BASTI - C. TESTI (a cura di), *Analogia e Autoreferenza*, Marietti, Genova - Milano 2004, pp. 333-363.

<sup>6</sup> Cfr. NICOLETTI, *L'analogia*, pp. 116-146; cfr. anche LONFAT, *Archéologie de la notion d'analogie*, p. 35-107; AUBENQUE, *Les origines de la doctrine*, pp. 3-12.

<sup>7</sup> PORRO, *Tommaso d'Aquino*, p. 60.

<sup>8</sup> NICOLETTI, *L'analogia*, in part. p. 130.

<sup>9</sup> Solo nel primo libro ci sono più di 40 luoghi in cui viene citata la causalità efficiente divina. In particolare segnalano questi passi: *In I Sententiarum, prol. magistri*, q. 1, a. 2 (già notato da PORRO, *Tommaso d'Aquino*, p. 60); d. 8, q. 1, a. 3; d. 19, q. 5, a. 2; d. 24, q. 1, a. 1 ad 2; d. 37, q. 1, a. 1. Molti di più sono i brani in cui Dio è descritto come la causa dell'essere di tutte le cose anche se non viene esplicitamente chiamato causa efficiente, per esempio: *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 2; d. 36, q. 1, a. 1.

<sup>10</sup> Non sarebbe d'accordo Enrico Berti, per il quale il Dio aristotelico è causa efficiente. Cfr. per esempio, E. BERTI, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, EDUSC, Roma 2006, in part. pp. 135-159.

<sup>11</sup> Sull'influenza del pensiero di Avicenna in Tommaso si veda R. ACAR, *Talking about God and Talking about Creation. Avicenna's and Thomas Aquinas' Position*, Brill, Leiden 2005; G.C. ANAWATI, *St. Thomas d'Aquin et la métaphysique d'Avicenne*, in *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1974, vol. I, pp. 449-465; H.D. DONDAINE, *A Propos d'Avicenne et de Saint Thomas. De la causalité dispositive à la causalité instrumentale*, «Revue Thomiste», 59 (1951), pp. 441-453.

<sup>12</sup> D'altronde non poteva essere diversamente. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Questiones disputatae de veritate*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, ad Sanctae Sabinae, Romae 1975, t. XXII, 1, q. 1, a. 8, ad 6, pp. 28-29: «non esse non est causa veritatis propositionum negativarum quasi faciens eas in intellectu, sed ipsa anima hoc facit conformans se non enti quod est extra animam: unde non esse extra animam existens non est causa efficiens veritatis in anima sed quasi exemplaris». In questo testo si evince ciò in cui risiedeva la differenza tra causalità esemplare e causalità efficiente. Del non-essere Tommaso afferma che non è possibile dire che agisca come una causa efficiente ma solo esemplare in quanto è l'intelletto a produrre il non essere attraverso proposizioni negative. La causalità esemplare-formale così concepita è dunque chiaramente circo-

Ciò che andrebbe spiegato, invece, è il motivo per il quale Tommaso sia tornato sui suoi passi, per quanto in maniera più sottile, dopo aver cercato una soluzione alternativa all'analogia di attribuzione.

Il *De veritate*, infatti, rappresenta l'unico testo in cui l'Aquinate abbia cercato una soluzione completamente diversa rispetto alla prima e alla terza fase. Diversamente dall'analogia di attribuzione, l'analogia di proporzionalità non guarda alla relazione diretta tra Dio e gli enti, che è una relazione sia causale che semantica, bensì alla relazione tra relazioni, le quali devono risultare compatibili e comparabili affinché la relazione di proporzione risulti vera.

In questo testo, Tommaso, avendo indagato in maniera più approfondita il tema della conoscenza, si è trovato a dover fare i conti col problema della scienza divina e della sua dicibilità umana. Infatti, come è stato rilevato da diversi autori tra cui non solo Montagnes<sup>13</sup> ma anche Joël Lonfat<sup>14</sup> e Enrico Nicoletti<sup>15</sup>, rispetto al primo e al terzo momento, in questa fase si ha l'impressione che Tommaso si preoccupi di salvaguardare l'inconoscibilità divina nel contesto della sua dicibilità. Tale inconoscibilità, però, viene a cozzare con un altro presupposto fondamentale, quello che abbiamo già accennato essere il ruolo formativo o imitativo di Dio nei confronti dell'uomo.

Come già detto, in questo articolo vorrei soffermarmi su queste tre fasi, cercando innanzitutto di verificare la legittimità di questa distinzione, in particolare quella tra la prima e la terza, e poi andando a rintracciare le incongruenze che vennero a crearsi nella seconda fase, incongruenze di cui Tommaso doveva essersi accorto, come è evidente dalla rielaborazione che esse subirono nelle sue opere successive. Per fare questo mi concentrerò su una perfezione in particolare, la scienza, e sul suo oggetto, la verità, che, come si vedrà, Tommaso riuscirà solo a fatica a togliere dall'equivocità.

### *Scriptum super Libros Sententiarum*

Il problema dell'analogia è soprattutto il problema dell'essere. Nello *Scriptum super Libros Sententiarum* l'essere viene considerato principalmente dal punto di vista predicativo e l'analogia emerge quale impossibilità di considerare la scienza divina e umana in termini univoci. Nella cosa, infatti, vanno distinte due componenti: l'essere e l'essenza<sup>16</sup>. Due oggetti che hanno la stessa essenza sono univoci. Tra Dio e la creatura, però, il problema non consiste tanto nell'avere essenze diverse, quanto piuttosto nel fatto che l'essenza divina coincide con il suo stesso essere. Inoltre gli univoci, anche se per definizione coincidono nelle loro essenze, in ogni caso non possono venire ad avere anche lo stesso essere, in quanto *unum esse non est nisi in una re*. Per chiarire quest'ultima affermazione Tommaso propone l'esempio secondo cui l'umanità

---

scritta all'intelletto. Mentre Dio non è un'entità posta dall'intelletto, ma è prodotta da Dio stesso.

<sup>13</sup> MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie*, in part. pp. 65-66, 75-93.

<sup>14</sup> LONFAT, *Archéologie de la notion d'analogie*, in part. pp. 93-95.

<sup>15</sup> NICOLETTI, *L'analogia*.

<sup>16</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, 4 voll., ed. P. Mandonnet, Lethielleux, Parisiis 1929-1947, t. 1, *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4, p. 819: «Tribus modis contingit aliquid aliquibus commune esse; vel univoce, vel analogice, vel analogice. Univoce quidem non potest aliquid de Deo et creatura dici. Hujus ratio est, quia cum in re duo sit considerare: scilicet naturam vel quidditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse; quia unum esse non est nisi in una re».

non è la stessa in due individui<sup>17</sup>, per cui verrebbe da pensare che concepisca l'essere come qualcosa di distintivo, assolutamente individuale. Questo, allora, sarebbe l'essere dell'esistenza. Tommaso, infatti, prosegue sostenendo che nel momento in cui quest'essere viene a rivestire il ruolo di predicato non può essere predicato in maniera identica per due enti e quindi non si può mai dare univocità<sup>18</sup>. Tale differenza, inoltre, si pone in maniera più marcata quando vengono messi a paragone l'essere dell'ente creato con quello dell'ente increato. A questo riguardo, infatti, l'essere, che sarebbe comunque differente da individuo a individuo, è a maggior ragione differente, in quanto l'esistenza dell'ente finito non è paragonabile all'esistenza dell'ente infinito. In questo modo, Tommaso ha evidenziato due ragioni dell'impossibile univocità di ogni perfezione predicata di Dio e della creatura: le essenze 'consistono' in maniera diversa e l'essere predicativo stesso significa diversamente.

Per quanto riguarda la questione della scienza la risposta di Tommaso è interessante: «scientia quae sic est causa rerum ut scientia divina, non potest scientiae causatae a rebus univoca esse»<sup>19</sup>. Vedremo che questa affermazione verrà sviluppata meglio nel *De veritate*.

Tuttavia, Tommaso aggiunge in seguito che se la scienza fosse predicata in maniera equivoca non si potrebbe arrivare a conoscere Dio attraverso la nostra conoscenza<sup>20</sup>. Se quindi alla tesi dell'univocità aveva risposto con un argomento 'ontologico', alla tesi dell'equivocità oppone un pretesto di tipo 'epistemologico'. La differenza tra questi due approcci non è banale perché delimita i due ambiti in cui si muove il tema dell'analogia.

Poco più oltre, nella risposta all'obiezione «aeterno et corruptibili nihil est commune, nisi secundum nomen», Tommaso fornirà un'ulteriore argomento teso a negare l'equivocità<sup>21</sup>. Secondo questa obiezione la scienza eterna e quella corruttibile non hanno nulla in comune se non il nome. Tommaso risponde che 'corruttibile' e 'incorruttibile' vanno intesi rispetto all'*esse* e non all'*intentionem rei*. Come bisogna riconoscere che il termine 'corpo' viene predicato in maniera equivoca se si confrontano corpi corruttibili e incorruttibili, così la scienza divina e quella umana sarebbero equivoche se analizzate nella loro consistenza reale. Il punto è, potremmo dire, che appartiene alla conoscenza umana il creare ponti tra equivoci attraverso nomi che non potendo essere univoci (e non volendoli ammettere come equivoci<sup>22</sup>) vengono definiti

<sup>17</sup> *Ibidem*: «unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus».

<sup>18</sup> *Ibidem*: «et ideo quodcumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur. Et ideo cum omnium quae dicuntur de Deo natura vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura, propter quod dicitur a quibusdam philosophis, quod est ens non in essentia, et sciens non per scientiam, et sic de aliis, ut intelligatur essentia non esse aliud ab esse, et sic de aliis: ideo nihil de Deo et creaturis univoce dici potest».

<sup>19</sup> *Ibi*, ad 4, pp. 820-821.

<sup>20</sup> *Ibi*, co: «Et ideo quidam dicunt, quod quidquid de Deo et creatura dicitur, per puram aequivocationem dicitur. Sed hoc etiam non potest esse; quia in his quae sunt pure aequivoca per casum et fortunam, ex uno non cognoscitur alterum, ut quando idem nomen duobus hominibus convenit. Cum igitur per scientiam nostram deveniatur in cognitionem divinae scientiae, non potest esse quod sit omnino aequivocum».

<sup>21</sup> *Ibi*, d. 35, q. 1, a. 4, ad 5, p. 821: «Ad quintum ergo dicendum, quod dictum illud est intelligendum quantum ad esse, et non quantum ad intentionem rei quae communiter praedicatur; quia corpus, etiam secundum hoc quod dicitur ibi, aequivocae de corruptibilibus et incorruptibilibus praedicatur, cujus tamen ratio eadem est in utroque si secundum intentionem communem consideretur».

<sup>22</sup> In questa risposta vediamo un Tommaso preoccupato nel cercare di arginare l'equivocità della scienza. Confrontando anche le successive risposte (non particolarmente efficaci) alle obiezioni a favore dell'equivo-

analoghi. Il termine scienza non è perciò analogo rispetto all'*esse* bensì rispetto all'*intentionem rei*. In questo modo sembra che Tommaso riduca l'affinità tra scienza umana e scienza divina a una dipendenza cognitiva: l'analogia viene ad essere lo spartiacque tra una realtà ontologica legata all'*esse* e una realtà concettuale legata all'*intentio*. Tra l'altro, questa posizione risulta perfettamente compatibile con l'idea che l'analogia tra Dio e creatura stia tutta nel tentativo che quest'ultima compie nell'imitazione del divino, come spiega lo stesso passo<sup>23</sup>: la scienza umana è analoga a quella divina perché la imita nel suo modo imperfetto. È da notare, però, che il senso inverso, che affronta il problema del rapporto della scienza divina rispetto a quella umana, in questa fase non è ancora in questione. Eppure, ridurre l'analogia all'unica direzione che va dall'uomo a Dio per un processo di imitazione risulterà problematico, perché non può spiegare come Dio venga ad avere una conoscenza delle sue creature, conoscenza che se fosse equivoca implicherebbe di fatto la separazione, ontologica e non solo epistemologica, delle due dimensioni, terrena e divina, nonché l'impossibilità della creazione divina.

Tommaso aveva già fornito una distinzione tra analogia *secundum intentionem* e analogia *secundum esse* nel celebre passo della *distinctio* 19, rispondendo all'obiezione secondo cui la verità tra le cose create e quelle increate è una sola. Tommaso confuta tale tesi affermando che la verità è un concetto analogo perché in Dio essa esiste in maniera eminente mentre negli enti creati è imperfetta. Per chiarire questa differenza egli enuncia la celebre distinzione<sup>24</sup>: i termini non possono essere univoci se differiscono secondo un ordine concettuale o causale (*secundum intentionem*), o sono falsamente univoci se lo stesso nome indica modi di essere diversi (*secundum esse*). In quest'ultimo caso, l'analogia rappresenta un compromesso in quanto attribuisce un significato proporzionato<sup>25</sup> a nomi che sarebbero univoci dal punto di vista del logico, ma che non lo sono dal punto di vista metafisico<sup>26</sup>. L'essere dell'ente, però, non può essere detto in maniera univoca né *secundum intentionem* né *secundum esse* in quanto il suo *status* più proprio appartiene ad un solo termine, come nel caso della sostanza rispetto all'accidente, che è anche il più perfetto, come Dio rispetto all'ente finito<sup>27</sup>.

---

cità, sembra infatti che sia più difficile controbattere a quest'ultima che non confutare l'univocità.

<sup>23</sup> THOMAS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 4, p. 820: «alia analogia est, secundum quod unam imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum».

<sup>24</sup> *Ibi*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1, p. 492: «Aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis».

<sup>25</sup> In questo caso infatti tra corpi corruttibili e incorruttibili si stabilisce un ordine di maggiore o minore perfezionamento: i corpi incorruttibili sono più perfetti di quelli corruttibili.

<sup>26</sup> THOMAS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1, p. 492: «Unde logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit, hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce praedicari: sed esse hujus naturae non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen corpus, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet 10 Metaphys., ex philosopho et Commentatore».

<sup>27</sup> *Ibidem*: «Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificantur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis».

Questa distinzione tra analogia *secundum intentionem* e analogia *secundum esse* non ritorna più nei testi successivi allo *Scriptum super Libros Sententiarum* e ciò ha bisogno di essere spiegato. In realtà si può dire che Tommaso continuerà a utilizzare l'analogia *secundum intentionem et secundum esse* senza aver mai più bisogno di esplicitarlo. A ben vedere, infatti, anche l'analogia *secundum intentionem* è un caso di analogia *secundum intentionem et secundum esse*, in quanto, per riprendere l'esempio che Tommaso stesso porta a favore del primo caso<sup>28</sup>, dalla sanità della 'sostanza' animale vengono detti sani gli 'accidenti' della medicina e dell'urina<sup>29</sup>. E così si può pensare che non ci siano analogie *secundum intentionem* che non coinvolgano anche una parte di *esse*<sup>30</sup>.

Lo stesso forse per quanto riguarda l'analogia *secundum esse*<sup>31</sup>, su cui si fonda la classificazione dei generi (univoci) nelle diverse classi di specie (analoghe). I generi e le specie prima di scindersi sono dei termini univoci e le distinzioni che procedono da loro non sono dovute alla capacità di concettualizzare ma al fatto che le cose sussistono realmente differenti nella somiglianza. In questo senso, quindi, la distinzione *secundum esse* rimane come sottofondo al tema stesso dell'analogia perché dal fatto che le cose siano diverse nonostante le somiglianze, non ultimo nel numero che separa gli individui all'interno della stessa specie, deriva il loro essere denotate in maniera differente.

Sebbene l'analogia *secundum esse*, quindi, contribuisca alla classificazione di un universo di enti giustapposti per differenze graduali, essa non esaurisce completamente quest'universo, in quanto non tutti i nomi, per quanto estensivi possano essere, si presentano come universali. Dio non si costituisce come un genere, e quindi non è un termine univoco da cui originano creature che condividono una medesima *ratio*. Nelle opere successive, infatti, verrà chiamato «causa analoga (*agens analogicum*)»<sup>32</sup>. Il richiamo alla causalità rinvia all'analogia *secundum intentionem* in quanto ha a che fare con un ordine percepito o concettualizzato; il richiamo all'analogia, come abbiamo appena detto, rinvia soprattutto all'analogia *secundum esse*. Con questa formula di «causalità analoga», quindi, Tommaso riuscirà a condensare le due forme di analogia facendo in modo che Dio divenga non tanto l'autore della gerarchia delle essenze ma degli esseri, dato che è all'essere, di cui egli è possessore massimo, che si deve l'analogicità stessa del reale.

Si può però formulare un'altra ipotesi, collegata a quanto già esposto, sull'eclissamento di questa suddivisione nelle opere successive, ossia la possibilità che questa distinzione non venga più menzionata perché Tommaso stesso non vi crederà più. In altri termini, la separazione tra una realtà soltanto concettuale e una realtà semplice-

<sup>28</sup> Cfr. *supra*, nota 24.

<sup>29</sup> È vero che medicina e urina non sono propriamente accidenti dell'animale, ma come vedremo a proposito dello sviluppo che questa distinzione di analogia *secundum intentionem* e *secundum esse* subirà, essi sono gli effetti accidentali attraverso cui la sostanza animale viene conosciuta. È in questo senso traslato che si può ricondurre l'analogia *secundum intentionem* all'analogia *secundum intentionem et secundum esse*.

<sup>30</sup> Sulla natura complessa del concetto di *intentio* e del suo rapporto con la *ratio* cfr. ASHWORTH, *Les théories de l'analogie*, in part. p. 42; McINERNEY, *The Logic of Analogy*.

<sup>31</sup> Che l'analogia *secundum esse* possa essere un caso di analogia *secundum esse et secundum intentionem* è di importanza minore perché essa esiste in una dimensione soprattutto predicativa o logica, come risulta dall'esempio portato da Tommaso, e quindi bisognerebbe prima stabilire una diretta relazione tra predicazione e intenzionalità.

<sup>32</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summae Theologiae*, in *Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita*, ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Romae 1888-1906, I, q. 13, a. 5, ad 1, p. 147.

mente ontologica non risponderà più alla successiva consapevolezza della compenetrazione tra *intentio* ed *esse* in ogni oggetto di conoscenza.

Per concludere questa prima fase si può dire che per Tommaso la scienza divina e quella umana sono in un rapporto che rasenta l'equivocità ma che è chiamato analogo perché ciò che li accomuna è l'*intentionem rei*: è nell'intelletto che la scienza divina è concepibile e desiderabile. Pur non mancando tra le prerogative divine la causalità efficiente, in questo contesto Tommaso affida alla sola conoscenza umana il compito di ricostruire il proprio rapporto, più o meno proporzionato, con la conoscenza divina. Il rischio di questa impostazione, però, dovette risultare evidente a Tommaso: ridurre l'analogia tra scienza umana e scienza divina a un filtro puramente concettuale può generare un dubbio circa la sua plausibilità anche ontologica. Infatti, come ha sottolineato Melchiorre<sup>33</sup>, la proporzione così impostata corre il rischio di annullare la trascendenza divina. Il problema, inoltre, diventa tanto più importate a proposito della questione dei nomi divini. Non a caso l'autore si interroga: «i nomi del divino nascono dall'esperienza finita dell'uomo, ma con quale pertinenza, con quale analogia possono allora valere sul piano metafisico?».

### *Quaestiones disputatae de veritate*

In quest'opera Tommaso accantona la questione predicativa dell'essere. L'essere acquista caratteri trascendenti e trascendentali, divenendo l'essenza divina da un lato e il primo *cognitum* dall'altro.

La verità per Tommaso appartiene all'essere e non all'essenza: «verum significat esse rei»<sup>34</sup>. La verità quindi non dipende dalla definizione quanto dal fatto che la definizione corrisponda al vero: «verum est id quod est, id est cum dicitur esse de aliquo quod est»<sup>35</sup>. Quindi, dire la cosa, ossia esprimere l'essenza di un ente, non comporta ancora affermare qualcosa di vero, perché la verità è data dalla corrispondenza dell'affermazione rispetto all'oggetto affermato: un'affermazione è vera se l'oggetto esiste nella maniera in cui è affermata.

Quest'affermazione, però, che attinge la sua verità da una corrispondenza reale con gli oggetti del mondo, ha il suo fondamento non nella realtà ma nell'intelletto. Come Tommaso sostiene nel secondo articolo della prima *quaestio*<sup>36</sup>, non è l'esser causa a determinare l'analogia, ma il fatto di contenere il significato più pieno: per questo non è la medicina ad avere la priorità sull'animale sano, ma è l'animale, in quanto in esso la sanità ha un significato più pieno. Lo stesso per la verità: pur essendo la realtà la causa della verità, il significato più pieno del vero risiede nell'intelletto<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> MELCHIORRE, *La via analogica*, p. 271.

<sup>34</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, p. 5.

<sup>35</sup> *Ibi*, ad 1, p. 6.

<sup>36</sup> *Ibi*, a. 2, p. 9: «non oportet in illis quae dicuntur per prius et per posterius de multis, quod illud prius recipiat praedicationem communis quod est ut causa aliorum, sed illud in quo est primo ratio illius communis completa, sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis; et ideo, cum verum dicatur per prius et posterius de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo invenitur completa ratio veritatis».

<sup>37</sup> È l'intelletto, infatti, che formula giudizi veri costruendo l'essenza della cosa, la quale essenza non si ritrova fuori dell'intelletto.

Da ciò si può desumere che anche per la causalità efficiente divina valga lo stesso argomento, ovvero che essa detenga un ruolo secondario rispetto al fatto che Dio contenga l'essere nella maniera più piena. Deduzione che sembra dimostrata dal passo in cui, per quanto riguarda il tema della conoscenza, Tommaso afferma che noi attribuiamo a Dio la scienza non tanto perché sia la causa della nostra conoscenza, altrimenti bisognerebbe predicare di lui ogni cosa di cui è causa (es. l'essere in movimento perché da lui origina il moto), bensì perché si può riscontrare una somiglianza in termini di significato tra la scienza umana e quella divina<sup>38</sup>. La causa efficiente viene quindi esplicitamente subordinata al significato, e ancora una volta vediamo che Tommaso affronta il tema dell'analogia dei nomi dall'interno dei termini stessi, ossia dalla modalità in cui sono concepiti dall'intelletto.

In questo senso il *De veritate* si muove su un terreno difficile, perché cerca di stabilire il rapporto che intercorre tra la dicibilità del divino e la sua inconoscibilità. Tommaso si spinge così tanto in questa direzione, da arrivare ad affermazioni che suonerebbero azzardate se non venissero lette attraverso il giusto filtro. Nella risposta alla terza obiezione del primo articolo, per esempio, afferma che attraverso l'uso dei nomi l'intelletto può conoscere «tutto Dio (*totus Deus*)», ma non la sua totalità (*non totaliter*)<sup>39</sup>. Infatti, Dio viene conosciuto del tutto per mezzo dei nomi che gli attribuiamo, i quali hanno un significato che comprendiamo. Tuttavia non lo conosciamo totalmente perché i significati che comprendiamo sono imperfetti rispetto alle qualità che essi esprimono nella Sua essenza. Infatti, i concetti originano dalla conoscenza empirica che l'intelletto assimila attraverso l'esperienza e che riempie di sensibilità la comprensione di tali nozioni. Ciò nonostante, l'intelletto non è vincolato ad applicare questi stessi concetti a Dio, pur convenendo che tali nomi non gli sono attribuiti in maniera adeguata. Ciascun concetto esprime, secondo un certo *modus significandi* (che dipende da un certo modo di intendere), una stessa *res significata*, ossia la semplicità divina<sup>40</sup>.

Tuttavia questa trasposizione dei nomi dall'esperienza umana alla natura divina non è per Tommaso del tutto legittima, come mostra un passo, forse il più problematico e che rappresenta un caso isolato nell'intera opera del pensiero di Tommaso<sup>41</sup>. Nell'articolo 11 della seconda questione, infatti, Tommaso sottolinea che tra Dio e la creatura non ci sono nomi che convengano ad entrambi allo stesso modo<sup>42</sup>. Quindi non è possibile che

<sup>38</sup> *Ibi*, q. 2, a. 1, pp. 39-40.

<sup>39</sup> *Ibi*, q. 1, a. 1, ad 3, p. 7: «Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest sed non totaliter, totum quidem quia necesse est ut de ipso aut totum intelligatur, aut nihil, cum in eo non sit pars et totum; sed dico, non totaliter, quia non perfecte cognoscit ipsum, secundum quod ipse est in sui natura cognoscibilis».

<sup>40</sup> *Ibi*, q. 2, a. 1, c. p. 40: «sunt ergo plures conceptiones in intellectu nostro repraesentantes essentiam divinam, unde essentia divina unicuique illarum respondet sicut res suae imagini imperfectae et sic omnes illae conceptiones intellectus sunt verae quamvis sint plures de una re».

<sup>41</sup> Un precedente, però, lo si ritrova in *In IV Sententiarum* d. 49, a. 1, ad 6, anche se in questo brano non è menzionata l'analogia.

<sup>42</sup> *Ibi*, q. 2, a. 11, c. p. 79: «Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce, nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur; sed secundum analogiam, quod nihil est dictu quam secundum proportionem. Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter: et secundum haec duo attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem inter quae sit proportio sed magis duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex

possano condividere un termine in una forma di analogia per la quale uno dei due nomi contenga il significato in una maniera più piena rispetto all'altro, come è il caso dell'analogia di attribuzione. Ciò implicherebbe che tra Dio e la creatura, ossia tra l'infinito e il finito, intercorra un rapporto diretto, e questo è ciò che Tommaso in questa fase non può accettare. Rimane perciò che l'unica forma di analogia possibile è quella di proporzionalità perché stabilisce che, se esiste una certa somiglianza tra Dio e creatura, questa si ponga al livello del rapporto tra proporzioni di un finito col finito rispetto ad un infinito con l'infinito<sup>43</sup>. In questo modo l'infinita distanza tra Dio e la creatura, agli occhi di Tommaso, riesce a non togliere la somiglianza. Infatti, alla quarta obiezione dello stesso articolo<sup>44</sup> Tommaso risponde che come coi numeri si possono creare delle proporzioni tra coppie di numeri grandi e coppie di numeri piccoli, così è possibile ridurre la distanza tra Dio e l'uomo guardando la relazione che ciascuno dei due termini intrattiene con una perfezione che li accomuna per analogia<sup>45</sup>.

Ora, ci si può domandare perché Tommaso non abbia mantenuto questa opinione. Infatti, l'analogia di proporzionalità offre il vantaggio di accentuare la distanza, e quindi

---

hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habituine quam accidens ad substantiam habet; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam habitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus in mente».

<sup>43</sup> *Ibidem*: «Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur oportet esse aliquam determinatum habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogice dici de Deo et creatura quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari; sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura». Questo passo è in completa antitesi con quanto affermato in *I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 2, ad 3, p. 536: «sapientia creata magis differt a sapientia increata quantum ad esse, quod consistit in modo habendi; quam floritio prati a risu hominis: sed quantum ad rationem a qua imponitur nomen, magis conveniunt; quia illa ratio est una secundum analogiam, per prius in Deo, per posterius in creaturis existens; et secundum talem rationem significatam in nomine, magis attenditur veritas et proprietates locutionis, quam quantum ad modum significandi, qui datur ex consequenti intelligi per nomen». Qui Tommaso ci dice che la scienza divina e quella creata sono più diverse di quanto possa essere descritto dalla proporzione fiorire : prato = ridere : uomo. In più aggiunge che si applica una analogia di attribuzione per convenienza, cosa esplicitamente negata più oltre, in *I Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 4, p. 819: «Et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creatura, et similiter omnia huiusmodi. Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum».

<sup>44</sup> *Id.*, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 11, ad 4, p. 80: «Similitudo quae attenditur ex eo quod aliqua duo participant unum, vel ex eo quod unum habet habitudinem determinatam ad aliud, ex qua scilicet ex uno alterum comprehendi possit per intellectum, diminuit distantiam; non autem similitudo quae est secundum convenientiam proportionum. Talis enim similitudo similiter invenitur in multum vel parum distantibus; non enim est maior similitudo proportionalitatis inter duo et unum et sex et tria, quam inter duo et unum, et centum et quinquaginta. Et ideo infinita distantia creaturae ad Deum similitudinem praedictam non tollit». Si noti però che in questo brano Tommaso introduce la spiegazione dell'efficacia della proporzionalità con un argomento di analogia di proporzione (attribuzione): essa risolve la distanza tra due termini perché la relazione è di fatto assorbita da uno dei due termini, ossia l'intelletto creato.

<sup>45</sup> Si veda anche *ibi*, q. 23, a. 7, ad 9, p. 672.

l'inconoscibilità, senza che questa tolga del tutto una forma di vincolo tra i termini. Tuttavia, George Klubertanz<sup>46</sup> e Bernard Montagnes a questo proposito ritengono che Tommaso abbia respinto questa idea perché l'analogia di proporzionalità così concepita portava all'equivocità e in ultima analisi all'agnosticismo<sup>47</sup>. Inoltre, secondo Montagnes, l'*impasse* venutasi a creare tra la sfera divina e quella umana è stata superata solo convertendo il ruolo divino da causa formale a causa efficiente<sup>48</sup>, manovra che ha il merito di fornire un vincolo solido al rapporto tra i due termini secondo la relazione di causa ed effetto<sup>49</sup>.

In realtà, secondo la nostra opinione, Tommaso rigetta la tesi proposta qui non tanto perché una proporzionalità di questo tipo corre il rischio di portare all'agnosticismo<sup>50</sup>. Infatti, per come è stata presentata nell'obiezione 4<sup>51</sup>, la proporzionalità, in ultima analisi, si comporta come l'analogia di attribuzione, entrambe convogliate sul modo che l'intelletto ha di concepirla<sup>52</sup>. Quest'ultima osservazione avallerebbe l'opinione di quanti tra gli autori hanno sostenuto la ridicibilità della proporzionalità alla proporzione<sup>53</sup>. Secondo Melchiorre, per esempio, nelle opere successive Tommaso porta a conciliazione queste due forme di analogia entro il terreno stesso della proporzione che fungerà da «necessario supporto ontologico della stessa proporzionalità»<sup>54</sup>.

Tuttavia, andando ad esaminare più nel dettaglio la relazione di proporzionalità, è possibile formulare un'ulteriore ipotesi<sup>55</sup>. Infatti, se prendiamo il termine analogo del-

<sup>46</sup> G. KLUBERTANZ, *St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Loyola, Chicago 1960, pp. 27, 86-100, 109-110.

<sup>47</sup> MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie*, p. 91: «A quel prix sauvegarde-t-on ainsi la transcendance divine? En séparant radicalement les êtres de Dieu, en accentuant la distance jusqu'à la rupture, en courant le péril de l'équivocité et de l'agnosticisme. Ni théologiquement ni philosophiquement ce n'est une solution satisfaisante: elle réduit à rien la connaissance de Dieu, elle renonce à l'unité de l'être».

<sup>48</sup> *Ibidem*: «Pour sortir de l'impasse, il fallait concevoir l'être non plus comme forme mais comme acte, et la causalité non plus comme la ressemblance de la copie au modèle mais comme la dépendance d'un être vis-à-vis d'un autre être qui le produit».

<sup>49</sup> *Ibidem*: «Dès lors, puisqu'il y a un rapport causal entre les êtres et Dieu, il devient inutile de recourir à la ressemblance proportionnelle, car la ressemblance directe de l'effet à la cause suffit à sauvegarder la transcendance divine. Le rapport d'efficace et de participation n'entraîne aucune des confusions fâcheuses que comporte la relation d'exemplarité».

<sup>50</sup> Di per sé il pericolo di agnosticismo è già sventato sviluppando la proporzione secondo la regola matematica che di fatto nullifica la differenza tra proporzionalità e proporzione riducendo il primo al secondo. Cfr. LONFAT, *Archéologie de la notion d'analogie*, p. 94.

<sup>51</sup> Cfr. *supra*, nota 44.

<sup>52</sup> Il confronto tra questa obiezione e quanto sostenuto nel corpo dello stesso articolo supporterebbe l'ipotesi di ROCCA, *Speaking the incomprehensible God*, pp. 106-107, 119-124, secondo il quale a questo livello Tommaso non avrebbe ancora compiuto una netta distinzione tra analogia di proporzione e analogia di proporzionalità, tendendo piuttosto a vedere quest'ultimo come un sottoprodotto del primo.

<sup>53</sup> MELCHIORRE, *La via analogica*; NICOLETTI, *L'analogia*; ROCCA, *Speaking the incomprehensible God*.

<sup>54</sup> MELCHIORRE, *La via analogica*, p. 271.

<sup>55</sup> L'inconsistenza dell'analogia di proporzionalità rispetto alle perfezioni condivise tra l'uomo e Dio è stata rilevata da diversi studi, tra i più importanti si segnalano: PATFOORT, *La place de l'analogie*, in part. p. 250; LONFAT, *Archéologie de la notion d'analogie*, in part. p. 94; B. LANDRY, *L'analogie de proportionnalité chez saint Thomas d'Aquin*, «Revue néo-scholastique de philosophie», 96 (1922), pp. 454-464; ROCCA, *Speaking the incomprehensible God*, in part. pp. 116-124; M.S. O'NEILL, *Some Remarks on the Analogy of God and Creatures in St. Thomas Aquinas*, «Medieval Studies», 23 (1961), pp. 206-215; B. MONDIN, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, Nijhoff, The Hague 1968, pp. 7-102. Oltre questi ultimi due testi che discutono l'importanza che Tommaso de Vio, il maggiore interprete di Tommaso d'Aquino, ha attribuito nel *De Nominum analogia* all'analogia di proporzionalità, cfr. anche: MCINERNEY,

la discussione in questione, ossia la scienza, la tesi della proporzionalità suona così: Dio sta alla propria scienza come l'uomo sta alla propria conoscenza. Tuttavia, come ha notato anche Lonfat<sup>56</sup>, non sussiste alcuna somiglianza tra i due tipi di rapporti, né per quanto riguarda la dinamica del conoscere, né per quanto riguarda l'oggetto di conoscenza. In ogni aspetto di questa relazione Dio e l'uomo conoscono in maniera diversa.

Basterà soffermarsi sulle prime questioni dell'opera per capire come avvenga questo divario.

Nel secondo articolo della prima *questio*, Tommaso afferma la necessità che «cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis»<sup>57</sup>. Il modo di essere del cognoscente è quindi discriminante rispetto al conoscere stesso e già sappiamo che il modo di essere della creatura è completamente differente da quello di Dio.

L'analisi prosegue con la distinzione di due tipi di intelletto: l'intelletto pratico, che causa le cose ed è misura delle cose, e l'intelletto speculativo, che riceve le cose ed è mosso dalle cose stesse. In questo secondo caso sono quindi le cose a fungere da misura per l'intelletto<sup>58</sup>. Chiaramente l'intelletto speculativo appartiene all'intelletto umano in quanto esso viene ad essere misurato dalle cose. Le cose, a loro volta, sono misurate dall'intelletto divino, ente nel quale l'intelletto pratico è sviluppato in sommo grado. Quindi l'intelletto divino è *mensurans non mensuratus*, le cose sono *mensurans et mensurata*, mentre il nostro intelletto è *mensuratus et non mensurans*<sup>59</sup>.

Quando serve a costruire le cose, come nel caso dell'artigiano, l'intelletto pratico dell'uomo può farsi misura di ciò che crea. Tuttavia questa sua possibilità rimane infinitamente distante dalla capacità pratica dell'intelletto divino, la cui potenza si esprime innanzitutto nel creare, e quindi nell'infondere misura e verità nelle cose<sup>60</sup>.

Nella seconda questione (q. 2, a. 8) Tommaso precisa che Dio conosce le cose come l'artefice conosce le sue produzioni: la conoscenza divina va quindi in una direzione contraria alla nostra, perché non è ricevuta, e quindi non è posteriore, ma anteriore<sup>61</sup>.

Da questa semplice comparazione risulta chiaro come la relazione che Dio stabilisce nei confronti delle cose e quella che l'uomo stabilisce rispetto alle stesse cose sono rapporti assolutamente diversi: nel primo non si dà semplice conoscenza,

*The Logic of Analogy*; J.P. HOCHSCHILD, *The semantics of analogy. Reading Cajetan's De Nominum Analogia*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2010.

<sup>56</sup> LONFAT, *Archéologie de la notion d'analogie*, pp. 92-95; cfr. anche PORRO, *Tommaso d'Aquino*, p. 58.

<sup>57</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 2, c, p. 9.

<sup>58</sup> *Ibidem*: «intellectus practicus causat res, undee est mensura rerum quae per ipsum fiunt, sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodam modo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum».

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Sulla preferibilità della verità nei termini di *mensura* o *commensuratio* piuttosto che della celebre formula dell'*adaequatio* o *conformitas* cfr. A. GHISALBERTI, *Dal trascendentalismo metafisico alla metafisica trascendentale*, in Id. (a cura di), *Mondo Uomo Dio. Le ragioni della metafisica nel dibattito filosofico contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 3-25. L'autore mostra come la nozione di verità quale *adaequatio rei et intellectus* vada ricollocata nel contesto di una verità che trascende le stesse capacità dell'intelletto perché fissata in maniera prioritaria dall'intelletto archetipo, ossia quello divino.

<sup>61</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 8, p. 69: «Deus habet cognitionem de rebus creatis per modum quo artifex cognoscit artificiatam, quae est artificiatorum causa, unde in contraria habitudine habet se illa cognitio ad res cognitatas et nostra cognitio: nostra enim cognitio, quia est a rebus accepta, naturaliter est posterior rebus, cognitio autem creatoris de creaturis et artificis de artificiatas naturaliter praecedit res cognitatas».

ma creazione in quanto agisce un intelletto di tipo pratico, mentre nel secondo si dà mera conoscenza perché opera l'intelletto speculativo che per sua natura è limitato alla ricezione delle cose.

Nel quarto articolo della prima questione, Tommaso afferma che la verità in Dio è una sola mentre nell'intelletto umano esistono molte verità<sup>62</sup>; infatti, mentre Dio non ha che la propria essenza come oggetto ultimo di scienza, la mente umana è costretta a conoscere per collezioni successive di enti e la conoscenza di se stesso non lo agevola in alcun modo nella conoscenza del resto del cosmo. Inoltre, mentre la verità delle cose è accidentale se considerata in relazione all'intelletto umano, ovvero la conoscenza desunta dalle cose non ha alcuna incidenza su di esse, la verità diventa invece sostanziale se le cose sono considerate in relazione all'intelletto divino perché da Dio esse traggono l'esistenza<sup>63</sup>. Conoscere per Dio significa creare e non c'è nulla che conosca che non sia già dato in se stesso. Inutile ribadire che per l'uomo conoscere ha un significato del tutto diverso.

Con l'articolo 5 e soprattutto con il 7, Tommaso sottolinea che tra i due tipi di intelletto si pone una differenza anche nel modo di conoscere: Dio non conosce la molteplicità degli enti secondo composizione e divisione ma attraverso un atto unico, ossia mediante la propria essenza<sup>64</sup>: infatti, in Dio soggetto conoscente e oggetto conosciuto sono la stessa cosa. La conoscenza umana, invece, vede l'atto del conoscere coniugare due entità separate: la conoscenza si dirige verso la cosa, per poi tornare a se stessa in quanto, come afferma Tommaso nell'articolo 9, nel conoscere non c'è soltanto l'oggetto conosciuto ma anche l'atto del conoscere stesso del soggetto<sup>65</sup>. Tuttavia, questo ritorno alla propria soggettività non è un ritorno completo perché la materialità in cui è dato l'oggetto rende imperfetta la sua intelligibilità. Il fatto stesso che il soggetto si renda consapevole del suo atto di conoscenza attesta l'impossibilità che la conoscenza avvenga in maniera spontanea e priva di ostacoli<sup>66</sup>.

Tra la conoscenza divina e quella umana si frappone quindi questa ulteriore distinzione: il fatto che la prima sia immediata mentre la seconda sia mediata dai sensi e dalle operazioni intellettuali.

La questione 2 è dedicata all'analisi della scienza divina. Nel primo articolo si dice che Dio non partecipa della scienza in quanto questa non è una disposizione che si aggiunge alla sua essenza: essa infatti è semplice e non composta. Invece nell'uomo la scienza è un'aggiunta rispetto all'ente e ciò implica che vi sia distinzione della cosa

<sup>62</sup> *Ibi*, q. 1, a. 4, pp. 13-14: «veritas intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates».

<sup>63</sup> *Ibidem*: «veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodam modo accidentalis, quia, posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permaneret; sed veritas quae de eis dicitur in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter concomitatur, cum nec subsistere possint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem».

<sup>64</sup> *Ibi*, q. 1, a. 5, p. 19: «[Deus] non de diversis rebus diversas cognitiones habet sed una cognitione cognoscit omnia, quia per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit». Nella q. 2, a. 7, ad 3, p. 68, Tommaso afferma che la composizione, atto dell'intelletto umano, è una imitazione dell'unità divina.

<sup>65</sup> *Ibi*, q. 1, a. 9, c. p. 29 Questa processualità della conoscenza umana deriva anche dal fatto che l'atto deve passare sempre dalla potenza.

<sup>66</sup> *Ibi*, p. 30: «Sed potentiae insensibilis [non solo Dio, ma anche gli angeli] nullo modo redeunt super se ipsas quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere».

dal soggetto conoscente e anche dall'atto del conoscere<sup>67</sup>. Dio conosce tutte le cose perché di tutte è causa e in base a ciò la sua produzione avviene per somiglianza a se stesso: «omne agens agit sibi simile»<sup>68</sup>.

Inoltre, Dio conosce se stesso<sup>69</sup>, ma questa relazione non è reale bensì soltanto di ragione<sup>70</sup>, e naturalmente non implica alcun movimento: Dio può comprendere la propria essenza infinita attraverso la propria potenza conoscitiva infinita<sup>71</sup>, per questo, pur essendo infinito, nel rapporto con se stesso può dirsi finito<sup>72</sup>.

Rispetto al pensare reciproco tra uomo e Dio si osservano delle ulteriori differenze: mentre l'uomo non può pensare Dio se non secondo una pallida somiglianza che egli desume dalle cose<sup>73</sup> ed esprime per concetti diversi, Dio può pensare in maniera completa ogni singolo creato<sup>74</sup>, compreso i suoi accidenti.

È a riguardo di questa linea discendente che va da Dio alle creature che il problema dell'equivocità assume un nuovo argomento: la relazione tra Dio e la creatura non riguarda soltanto ciò che la creatura può conoscere rispetto a Dio, ma anche come Dio possa arrivare a conoscere ciascuna creatura se non si potesse alcuna relazione di somiglianza reale tra i due termini<sup>75</sup>.

Stabilire la relazione reale tra creatore e la creatura, quindi, è importante non solo al fine di legittimare il discorso su Dio, ma anche per dimostrare che Dio è in qualche modo in contatto con ciascuna delle sue creature<sup>76</sup>. L'esser passato per il tema della verità e il fatto che questa fosse distribuita agli enti creati per effetto di un rapporto di sé a se stesso lo ha condotto a cercare l'altra direzione – non solo quella che va dalla creatura a Dio per imitazione, ma anche quella che va da Dio alla creatura per creazione – attraverso cui impostare il discorso sull'analogia. In questo senso è possibile dire che Tommaso abbia acquisito una nuova consapevolezza rispetto alla causalità divina. Sebbene Dio avesse fin dalle prime opere i caratteri della causalità efficiente accanto

<sup>67</sup> *Ibi*, q. 2, a. 1, ad 1, p. 40.

<sup>68</sup> *Ibi*, a. 3, c, p. 51.

<sup>69</sup> *Ibi*, a. 2, pp. 44-45.

<sup>70</sup> *Ibi*, ad 1.

<sup>71</sup> *Ibi*, ad 5, p. 46.

<sup>72</sup> *Ibi*, ad 7.

<sup>73</sup> *Ibi*, q. 1, a. 6, pp. 23- 24.

<sup>74</sup> *Ibi*, q. 2, a. 5, pp. 61-63.

<sup>75</sup> *Ibi*, a. 11, p. 78: «Nec tamen potest dici quod omnino aequivoce praedicetur quicquid de Deo et creaturis dicitur, quia nisi esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo et ita cognoscendo suam essentiam non cognosceret creaturas, similiter etiam nec nos ex rebus cretis in cognitionem Dei pervenire possemus».

<sup>76</sup> Cfr. *Id.*, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 5, p. 172: «necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit, alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet; necesse est quod Deus alia a se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adiungatur quod ipsum esse causae agentis primae, scilicet Dei, est eius intelligere. Unde quicumque effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere; et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem». In questo testo della maturità Tommaso riconduce la causalità efficiente alla conoscenza divina dimostrando come i due piani di considerazione del divino siano interconnessi.

a quella esemplare, solo nel discorso circoscritto alla conoscenza divina è emerso il forte peso 'attivo' che la scienza divina implicava, rispetto a quella umana.

Tuttavia, questo nuovo riconoscimento da parte di Tommaso non gli ha impedito più oltre, nella *quaestio* ottava<sup>77</sup>, la formulazione di una relazione di somiglianza tra uomo e Dio che Melchiorre ha definito estremamente debole<sup>78</sup>. In questo passo, infatti, l'Aquinate argomenta a favore della possibilità della visione dell'essenza divina da parte dell'intelligenza angelica che si può estendere a quella umana: secondo quanto sostiene Tommaso, l'intelletto creato non può vedere Dio per mezzo della somiglianza *secundum esse naturale*, ma solo «*secundum repraesentationem*, sicut species in anima convenit cum re quae est extra animam»<sup>79</sup>. In altre parole la somiglianza attinge non al fatto che creatura e creatore possiedano nel loro essere reale una somiglianza ma nel fatto che l'intelletto è dotato della forma, o, come la chiama Melchiorre, dell'intenzionalità rappresentativa, tale per cui riesce a cogliere soltanto una propria rappresentazione dell'essenza divina che funga da movente perfezionante dell'intelletto stesso. Tommaso è particolarmente attento nel distinguere la rappresentazione che si può avere di un altro ente creato rispetto all'ente divino. Se del primo, infatti, l'intelletto condivide la natura o secondo la specie o secondo il genere, con Dio non ha nessuna comunanza se non per analogia, termine che in questo contesto assume i caratteri rarefatti di una somiglianza vaga e appena accennata, più lontana della comunanza di genere. Dati questi presupposti, quindi, sembra naturale pensare con Melchiorre che in questo rapporto, che doveva essere tra due termini, un termine di fatto è sottratto alla conoscenza effettiva e che, se di relazione si deve parlare, essa è di natura semplicemente intenzionale<sup>80</sup>. Tuttavia, se tale identità intenzionale tra conoscente e conosciuto non viene considerata nel quadro di un Dio la cui scienza ha una capacità efficiente di fondazione del creato, esso appare «una presenza (che) non costituisce in quanto tale una vera e propria equazione con l'essere della forma formante»<sup>81</sup>. Nel passo da cui prende corpo la perplessità dell'autore<sup>82</sup>, Tommaso non nega la possibilità per l'intelletto di vedere l'essenza divina secondo l'usuale processo gnoseologico: egli piuttosto intende distinguere la forma che coincide con l'essenza divina dalla forma di un ente qualsiasi, che abita nella cosa come sua parte, anche se entrambe queste forme si comportano allo stesso modo. Infatti, è proprio la quinta obiezione a negare l'identità tra forma (cognitiva) ed essenza divina, perché tale identità comporterebbe che l'angelo possa conoscere Dio per mezzo dell'essenza divina che possiede in se stesso in termini di forma<sup>83</sup>. Tommaso invece riafferma l'identità con la riserva della necessaria differen-

<sup>77</sup> ID., *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 8, a. 1, pp. 217-218.

<sup>78</sup> MELCHIORRE, *La via analogica*, p. 274.

<sup>79</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 8, a. 1, pp. 217-218.

<sup>80</sup> MELCHIORRE, *La via analogica*, p. 276.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 8, a. 1, ad 5, p. 219: «forma qua intellectus videtis Deum per essentiam videt Deum, est ipsa essentia divina; non tamen sequitur quod sit forma quae est pars rei in essendo, sed quod se habeat hoc modo in intelligendo sicut forma quae est pars rei in essendo».

<sup>83</sup> *Ibi*, arg. 5, p. 216: «omne quod videtur ab intellectu, per aliquam formam videtur: si ergo intellectus angeli videt essentiam divinam oportet quod per aliquam formam eam videat; sed non potest ipsam videre per ipsam divinam essentiam quia forma qua intellectus intellegit, facit eum intellectum in actu, et sic est actus eius, et sic oportet quod ex ea et intellectu efficiatur unum, quod non potest dici de divina essentia quae non potest venire ut pars in constitutionem alicuius; ergo oportet quod angelus intelligens Deum videat eum mediante aliqua alia forma, et sic non videt eum per essentiam».

ziazione<sup>84</sup>. In questo modo garantisce una plausibilità reale alla conoscenza del divino anche se essa è pienamente perfezionabile, per l'uomo, solo nella vita ultraterrena. In tale ottica va interpretata anche la risposta alla settima obiezione, in cui Tommaso afferma che «intellectus creatus est proportionatus ad vicendam divinam essentiam in quantum se habet ad ipsam quodam modo ut ad formam intelligibilem», anche se naturalmente si frappone un'infinita distanza che richiede maggiore capacità di quanto l'intelletto possiede<sup>85</sup>. La proporzione è quindi ammissibile nel momento in cui l'essenza divina è potenzialmente coglibile attraverso un'identità di struttura con la forma intellettuale.

Al di là di questa identità più o meno reale tra essenza divina e forma, Melchiorre sottolinea giustamente che ciò non fa di Dio un soggetto di cui è possibile avere una conoscenza completa e che funga da estremo di paragone in una relazione proporzionale<sup>86</sup>. Dio, pensato come una sorta di supposito, è anche il *medium* dietro cui scompare e che fonda la relazione stessa con la creatura. Tale *medium* corrisponde alla partecipazione, ma questa, a sua volta, ha senso nel momento in cui la scienza di Dio infonde la Sua intelligenza nel creato supportando, per così dire, 'dall'interno' la stessa scienza umana. In questo senso l'identità tra essenza divina e forma intellettuale non può essere pensata da Tommaso come meramente intenzionale, se con questo termine si intende la sua plausibilità solo nei confini della cognizione. Tuttavia è principalmente intenzionale nella misura in cui lo sappiamo essere implicato con l'*esse* quale campo di applicazione dell'atto conoscitivo e creativo divino.

Ciò che è certo, però, è che Tommaso si mostra molto più attento all'aspetto cognitivo e semantico di questa relazione che non alla sua ricaduta fattuale.

In conclusione di questa parte si può dire che sia lo *Scriptum super Libros Sententiarum* che il *De veritate* contenevano i semi per sviluppare un discorso bilanciato tra uomo e Dio, ma questi sarebbero maturati solo nelle opere successive. Ciò che evidentemente ha ostacolato la chiara comprensione di questo tema è l'attenzione che Tommaso rivolge al potere conoscitivo dell'uomo e alla sua capacità di attribuire significato ad ogni genere di enti, Dio compreso. È stato per sottrarre l'inconoscibilità divina a quel potere che Tommaso ha posto il divino il più distante possibile dall'uomo, rischiando con ciò di cadere nell'equivocità. D'altra parte, però, la conoscenza diretta che Dio ha delle creature ha evitato questo pericolo riuscendo ad inglobare la verità umana in seno alla verità divina.

<sup>84</sup> Cfr. *supra*, nota 82; cfr. anche *ibi*, co., p. 217: «Restat ergo ut illud quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, sit ipsa divina essentia».

<sup>85</sup> *Ibi*, ad. 7, p. 219. Tuttavia cfr. *ibi*, ad 12, pp. 219-220: «quanto autem aliquid a remtiori videtur tanto sub minori angulo videtur, et ita minus est quod ad visum de visibili pervenit; sed si aequalis forma perveniret a propinquo et remoto, non minus videretur remotum quam propinquum. Ipse autem Deus quamvis in infinitum distet ab intellectu angelico, tamen tota essentia sua intellectui coniungitur». È chiaro da questo passo che la distanza infinita tra creatura e creatore non è determinante per la forma: non è perché Dio è collocato ad infinita distanza dalla creatura che quest'ultimo non ne può cogliere l'essenza. La forma intellettuale è comunque predisposta alla sua apprensione perché la sua identità con l'essenza divina non è suscettibile di variazioni se non in termini di liberazione dalla materia.

<sup>86</sup> MELCHIORRE, *La via analogica*, pp. 277-279.

*Summa contra Gentiles*

Se confutare l'univocità della predicazione tra Dio e l'ente finito non era stato un problema, argomentare contro l'equivocità ha richiesto un'elaborazione più complessa. Scoprendo le due direzioni del rapporto tra creatore e creatura, Tommaso ha costruito un sistema in cui l'analogia garantisce il rapporto e la conoscenza reciproca. Nel *De veritate* però la conoscenza che conduce Dio all'uomo non è ancora chiaramente causale, giacché, come abbiamo visto, l'esser causa efficiente per Tommaso ha un'importanza secondaria. Non così sembra nella *Summa contra Gentiles* dove Tommaso spiega che tra Dio e creatura non c'è equivocità perché c'è un ordine, ossia il loro rapporto di tipo causale<sup>87</sup>, e questa argomentazione precede quella della somiglianza. La causalità a cui si fa riferimento, però, non è quella trascendente ma quella 'nominale', come è evidente dal capitolo successivo. Avendo precisato che l'unica forma di analogia che si può stabilire tra Dio e la creatura è quella *ad unum ipsorum*<sup>88</sup>, Tommaso introduce una distinzione di ordini: la distinzione *secundum nominis rationem* e *secundum rei naturam*, per poi aggiungere che l'ordine reale (*secundum rei naturam*) può non accompagnare parallelamente l'ordine conoscitivo (*secundum nominis rationem*)<sup>89</sup>. La sanità del medicinale è anteriore *secundum rei naturam* come la causa è anteriore agli effetti, ma poiché noi non possiamo conoscere la sanità se non a partire dagli effetti, la sanità è detta prima, *secundum nominis*

<sup>87</sup> THOMAS DE AQUINO, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3, edd. P. Marc - C. Pera - P. Caramello, Marietti, Taurini - Romae 1961, liber I, c. 33, p. 45: «Nam in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum, sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur: non enim nomen impositum uni significat ipsum habere ordinem ad aliud. Sic autem non est de nominibus quae de Deo dicuntur et creaturis. Consideratur enim in huiusmodi nominum communitate ordo causae et causati, ut ex dictis patet. Non igitur secundum puram aequivocationem aliquid de Deo et rebus aliis praedicatur».

<sup>88</sup> *Ibi*, c. 34, pp. 45-46: «Sic igitur ex dictis relinquitur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoco, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum. Quod quidem dupliciter contingit. Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum. Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur. Huiusmodi igitur nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius: sed modo secundo». A partire dal *De Potentia* questa forma di analogia *ad unum ipsorum* verrà sostituita dall'analogia *ad unum alterum* che ne mantiene le caratteristiche. In questo modo Tommaso delimita la relazione tra uomo e Dio nel filo diretto ed esclusivo di un rapporto binario e trascendente che si oppone al rapporto *duorum ad tertium* predicamentale. Per alcuni autori, tra cui WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, l'analogia molti ad uno è ridicibile all'analogia uno ad uno.

<sup>89</sup> *Ibidem*: «In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis: quia est signum intelligibilis conceptionis quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam: sicut substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur. Et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem. – Quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectus; sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus. Et inde est quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur per prius sanum secundum nominis rationem».

*rationem*, dell'animale. Lo stesso per quanto riguarda Dio<sup>90</sup>. Esso è primo *secundum nominis rationem* perché viene conosciuto a partire dagli effetti, ossia dalle cose materiali, e queste vengono ad avere la precedenza *secundum rei naturam* in quanto da queste comincia la conoscenza e la significazione. In altre parole, la causalità trascendente di Dio è un costrutto elaborato dall'intelletto e la sua priorità è data dal significato dei termini che in Dio si compie pienamente. Con questa argomentazione Tommaso riesce a costruire la trascendenza divina all'interno di un contesto ancora cognitivo. Dio viene collocato a una distanza che non è data dalla matematica<sup>91</sup>, ma dal processo gnoseologico.

Come la distinzione *secundum esse* e *secundum intentionem*, anche questa non verrà ribadita da Tommaso in altre opere. Fra le due coppie di distinzioni sembrano esserci delle affinità, in quanto appare ovvio che sia l'ordine *secundum rei naturam* sia l'analogia *secundum esse* fanno capo ad una realtà che si dà ordinata in un modo determinato e indipendente dalla denominazione, mentre nella relazione tra l'ordine *secundum nominis rationem* e l'analogia *secundum intentionem* è cruciale la cognizione e le priorità che essa può stabilire tra gli enti più o meno arbitrariamente.

Tuttavia, ciò che separa le due forme di distinzioni è una diversa maturità concettuale. Infatti, mentre l'analogia *secundum intentionem* e quella *secundum esse* si limitavano ad osservare delle dissomiglianze tra realtà statiche, l'ordine *secundum nominis rationem* e quello *secundum rei naturam* si pongono su eventi dinamici che ricalcano i processi dell'induzione e della deduzione. L'osservazione degli effetti, ossia delle realtà create, induce l'intelletto a formulare l'ipotesi della loro causa divina, di modo che dalla stessa causa divina viene dedotto l'atto creativo. Requisito fondamentale affinché questo passaggio avvenga è, però, il fatto che le realtà create siano significative, ovvero vi sia in esse la possibilità di scorgere una somiglianza con una causa che contenga in maniera eminente tali significati.

Ancora una volta, quindi, la causalità efficiente è in secondo piano rispetto al significato<sup>92</sup>. Si può quindi osservare che, anche se Tommaso ha portato la causalità come un argomento a favore dell'analogia, di fatto essa è subordinata a come tale causalità viene interpretata dall'intelletto. Infatti, sia l'ordine *secundum rei naturam* che l'ordine *secundum nominis rationem* presuppongono ciascuno un diverso senso di causalità efficiente: il primo è una causalità fisica, perché viene osservata una relazione reale tra causa ed effetto; mentre il secondo è una causalità metafisica, perché la capacità agente della causa è solo congetturata. Il rapporto tra creatura e creatore è chiaramente del secondo tipo.

Nel capitolo 29 Tommaso introduce un'altra forma di causalità, ovvero quella che abbiamo già accennato essere la 'causalità analoga' divina, tesa a giustificare da un

<sup>90</sup> *Ibidem*: «Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. Unde et nominari dicitur a suis causatis».

<sup>91</sup> Cfr. PATFOORT, *La place de l'analogie*, p. 249.

<sup>92</sup> Cfr. anche THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, q. 13, a. 2, c. 141; *ibidem*, a. 6, c. p. 150: «huiusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt. Unde, secundum hoc, dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant». Cfr. anche *Id.*, *Quaestiones disputatae de potentia*, in *Id.*, *Quaestiones disputatae*, t. 2, ed. P.M. Pession, Marietti, Taurini - Romae, 1965, q. 7, a. 6: «non ergo sapiens dicitur Deus quoniam sapientiam causet; sed quia est sapiens, ideo sapientiam causat».

punto di vista estrinseco alla creatura la somiglianza tra Dio e l'ente finito<sup>93</sup>. Infatti, in questo contesto Tommaso non insiste tanto sull'argomento dell'imitazione, quanto di una dipendenza che si stabilisce per necessità<sup>94</sup>. Richiamandosi all'immagine del sole, è chiaro che Tommaso ha assunto un nuovo punto di vista sul divino, ma tale punto di vista tiene esplicitamente conto soltanto del *nomen* e della *ratio*: non viene richiamato nulla che faccia riferimento all'*esse*. Soltanto l'argomento della necessità vi allude, in forza di quel paragone<sup>95</sup>. Vediamo, quindi, che Tommaso si mostra ancora prudente nel riferirsi alle proprietà oggettive di Dio, come se, coerentemente alla sua dottrina, egli non osasse sconfinare fuori dal terreno della deduzione.

### *Osservazioni conclusive*

Da quanto esposto sembra legittimo parlare nelle opere di Tommaso di un graduale progresso per ciò che concerne le abilità analitiche dell'intelletto.

Se si può mantenere in linea generale la tripartizione delineata da Montagnes, tuttavia si deve riconoscere che lo sviluppo non si deve ad un cambiamento sul punto di vista del ruolo divino, bensì ad una migliore esplicazione della causalità in quanto concetto denotato dall'intelletto. Infatti, se da un lato Dio rimane l'oggetto privilegiato della conoscenza umana, dall'altro è anche quell'oggetto che sfugge alla piena apprensione per effetto di quella causalità che costituisce la sua essenza più propria. Come risulta evidente a partire dalla *Summa contra Gentiles*, Dio è causa, ma la causalità concepita dall'intelletto può essere solo inferita da come essa viene rappresentata negli effetti. In questo modo Tommaso poté preservare l'imperscrutabilità divina e abbandonare l'analogia di proporzionalità come viene presentata nel *De veritate*. È chiaro, quindi, la ragione per la quale Tommaso è tornato all'analogia di proporzione, ossia a quel legame diretto tra termini in cui uno dei due contiene il significato in maniera più propria rispetto all'altro: la relazione *unius ad alterum* tra creatura e creatore in questa nuova architettura, non avvicinava ma semmai allontanava i termini, ciascuno assorbito nella propria maniera particolare di conoscere. Se nello *Scriptum super Libros Sententiarum* Tommaso credeva alla distinzione ingenua tra realtà e concetto rischiando di rinchiudere l'argomento divino soltanto nei confini dell'intelletto umano, nelle opere successive acquisisce maggiore consapevolezza del ruolo creativo della scienza divina. Nella conoscenza che si dirige da Dio alle creature è racchiusa quella causalità efficiente che Montagnes credeva di trovare solo nelle opere della maturità, ma che più precisamente emerge in maniera più evidente a partire della *Summa contra Gentiles* per la rilevanza che Tommaso dimostra attribuirgli.

<sup>93</sup> ID., *Summa contra Gentiles*, lib. 1, c. 29, p. 42.

<sup>94</sup> *Ibidem*: «Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri».

<sup>95</sup> *Ibidem*: «Sol enim in corporibus inferioribus calorem causat agendo secundum quod actu est; unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem activam solis, per quam calor in istis inferioribus causatur, ratione cuius sol calidus dicitur, quamvis non una ratione. Et sic sol omnibus illis similis aliquid dicitur in quibus suos effectus efficaciter inducit: a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, inquantum huiusmodi effectus non eodem modo possident calorem et huiusmodi quo in sole invenitur. Ita etiam et Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul».