## 1. ANALOGIA COME OSCURITÀ E COME CHIAREZZA

240. La stessa ratio entis nella sua trascendentalità è connaturalmente, strutturalmente, analoga e, dato che essa è indubbiamente una perfectio simpliciter simplex, anzi, il fondamento e complemento di ogni perfezione, ne consegue che pure l'analogicità sia un che di perfetto. Tale conclusione, ovvia a prima vista, sembra tuttavia essere contraddetta dall'oscurità dell'analogia o, meglio, dell'imperfezione del conoscere analogo. Ora, per dissipare ogni dubbio a questo riguardo occorre distinguere accuratamente il duplice senso in cui la conoscenza può percorrere una struttura analoga come quella dell'ente. Si può infatti iniziare da ciò che è più noto quoad nos e così giungere a quel che è più intelligibile in se, il che ovviamente lascia una traccia di oscurità nella conoscenza dell'intelligibile superiore in quanto la similitudine con l'intelligibile inferiore non permette di afferrarne appieno il concetto. Ma si può anche iniziare dall'intelligibile per sé per scendere a quello che lo è più rispetto a noi. Ora, se un intelletto superiore a quello umano conosce adeguatamente l'intelligibile supremo, alla sua luce, con perfetta chiarezza, esso afferrerà anche gli intelligibili minori (più oscuri in sé), mentre se la stessa operazione è compiuta dall'intelletto umano che, dopo essere asceso dal meno al più intelligibile, cerca ora di comprendere l'intelligibile minore alla luce del maggiore, l'oscurità rimarrà in quanto l'intelligibile maggiore è conosciuto dall'intelletto imperfetto sempre e solo per somiglianza col minore e per conseguenza in un modo irrimediabilmente oscuro.

Il Ramirez<sup>607</sup> accenna alla struttura attributiva (gradualmente ordinata) soggiacente alla proporzionalità (distribuzione proporzionale

<sup>607)</sup> J. M. RAMIREZ O.P., De analogia, Madrid (Vivès) 1972; IV, p. 1787 [845].

del partecipato sui partecipanti) che perfettamente si realizza nell'analogia entis. La forma partecipata è allora una sola secondo proporzione in quanto significa rapporti proporzionalmente simili nei singoli membri della proporzione nei quali essa si trova realizzata formalmente ed intrinsecamente. Eppure tali rapporti alla perfezione comunemente partecipata sono disuguali (graduali) nei singoli membri della proporzione, sicché una relazione ci è nota tramite un'altra (per similitudine), dimodoché le stesse relazioni analoghe siano gerarchicamente strutturate secondo attribuzione dall'infima fino alla suprema e viceversa. Anche qui vi sarà per conseguenza un duplice ordine: uno di perfezione, per sé, l'altro di generazione, rispetto a noi. «Et sic in diverso genere causae explicamus unam per aliam rationem, nempe in via inventionis explicamus priorem quoad se per priorem quoad nos et in via iudicii priorem quoad nos per priorem quoad se. Sicut explicamus rationem lucis spiritualis per analogiam ad rationem lucis corporalis via inventionis, quia cognitio lucis corporalis est prior quad nos; et postea in via iudicii profundius et formalius explicamus rationem lucis corporalis per rationem lucis spiritualis». Esiste dunque comunque nella conoscenza analoga, supponendo ovviamente che si tratti di analogia completa, un duplice ordine - di fondazione (causalità materiale e efficiente) e di perfezione (causalità formale e finale) - al quale corrisponde la duplice via cognitiva - di invenzione, che cerca per realtà superiori similitudini inferiori, e di giudizio che cerca di comprendere le realtà inferiori alla luce di quelle superiori, sebbene imperfettamente conosciute. La luce intesa come oggetto formale quo spetta intrinsecamente proporzionalmente al senso e all'intelletto. La luce sensibile ci è più nota e quella intellettuale non può essere conosciuta se non come una sua similitudine analoga propria (in genere vale che sensibilia sunt similitudines spiritualium). Nel contempo ci si accorge che la luce spirituale è molto più «luce» (nel senso suddetto) di quella corporale e si tenta allora di rivedere quel che di formale della «luce» si trova nella luce sensibile.

241. In ogni nome analogico occorre tenere presente la distinzione tra il suo significato oggettivo e il suo modo di significare soggettivo dovuto all'intelletto che impone il nome per indicare un concetto e, tramite esso, una realtà. È chiaro che l'intelletto umano predica di Dio dei nomi che esso primariamente applica alle creature partendo dalle quali esso si innalza alla conoscenza di Dio. Il passaggio dal creato al Creatore è consentito a causa della comunanza delle perfezioni che realmente intrinsecamente convengono e a Dio, seppure in un modo infinitamente eminente, e alle entità finite alle quali esse

sono derivate dalla Causa prima, creatrice di tutte le cose. Il significato oggettivo del nome, la res significata, si verifica allora prima in Dio e poi (per derivazione e diminuzione) nella creatura; al contrario il nome stesso quanto al suo modus significandi è applicato dall'intelletto umano denominante prima alle cose create, che sono più evidenti quoad nos, e poi a Dio, che è, ovviamente, infinitamente più intelligibile in se. «In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et huiusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo: habent enim modum significandi qui creaturis competit». 608

Ogni analogia attributivamente ordinata (quindi sia quella di semplice proporzione sia quella completa che nella proporzionalità implica l'attribuzione) si riferisce a un che di uno e primo, da cui gli analogati inferiori dipendono in modo tale che esso, il primo, entra nella loro definizione.

Nel caso dei nomi metaforici il termine si dice primariamente (e propriamente) solo della creatura, perché solo in essa si verifica appieno la sua definizione. Di Dio invece il termine metaforico viene predicato solo secondo una certa remota e deficiente similitudine. Ad es. dicendo che Dio è come un leone non intendiamo certo dire che in Lui si verifichi la definizione di quel determinato vivente, ma solo che Dio è potente nel suo agire come il leone lo è nel suo.

Ora, se tutti i nomi si dicessero di Dio solo causalmente, non esisterebbe nessun termine propriamente predicabile di Dio, ma ogni dato attributo sarebbe pura metafora - ad es. Dio non sarebbe buono Lui stesso, ma solo Causa della bontà nella creatura e la definizione del bene troverebbe applicazione solo nel mondo creaturale, mentre in Dio vi sarebbe un qualcosa di profondamente diverso dalla bontà che nondimeno ne sarebbe l'origine e la causa nei riguardi delle creature (come la qualità chimica della medicina «sana» per cui essa causa la salute biologica nell'organismo è toto coelo diversa dalla qualità, biologica per appunto, per cui si dice «sano» il vivente curato e guarito da essa).

Ebbene, alcuni nomi si dicono di Dio analogicamente, ma propriamente, perché le perfezioni significate in essi non si trovano in

<sup>608)</sup> I, 13, 3 c.; cf. 33, 2, 4m e 33, 3 c; De Malo 1, 5, 19m.

Dio solo causalmente e nella creatura essenzialmente, ma si realizzano in Dio essenzialmente causalmente, e perciò eminentemente, negli enti finiti invece essenzialmente, sì, ma derivatamente, e perciò in modo diminuito e limitato. Dio è buono e causa di bontà nel contempo, è buono intrinsecamente ed eminentemente, secondo proporzionalità e secondo attribuzione: secondo la prima è buono come la creatura è buona, secondo la seconda la sua bontà supera infinitamente quella della creatura interamente causata e dipendente da essa. Similitudine di rapporti e ordine gerarchico tra di essi - entrambe le analogie descrivono il realizzarsi delle perfezioni e in Dio e nelle creature, come pure la derivazione causale di esse da Quello in queste: entrambe van-

no perciò tenute unite e distinte nell'analogia entis.

Dato tuttavia il carattere gerarchicamente ordinato delle perfezioni dette e di Dio e delle creature, è chiaro che tale ordine è percorribile in due direzioni - una oggettiva (dall'alto in basso), l'altra commisurata alla soggettività d'un intelletto imperfetto (dal basso in alto). «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. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis». 609 Sia lo scendere dall'essere alle sue differenze, sia il salire dalle differenze all'essere, segue una via essenzialmente analogica, in quanto le suddette differenze sono comunque intrinseche all'ente, così da modificarne l'essenza senza intaccare l'identità di riferimenti proporzionali, solo che, per così dire, nel primo caso la luce dall'alto disperde le tenebre nell'abisso, nell'altro la luce dal basso si disperde nella caligine dell'infinita altezza.

242. Che sia formalmente la partecipazione compositiva, e per conseguenza l'analogia di proporzionalità, quella che permette una propria ed intrinseca predicazione di alcuni termini di Dio e delle creature, lo dimostra l'analisi stessa delle perfezioni dette semplici nelle loro derivazioni causali. Tali perfezioni infatti hanno qualcosa di comune, di simile, tra l'effetto e la causa e qualcosa di dissimile, di particolare all'effetto in quanto è effetto ossia in quanto è ontologica-

<sup>609)</sup> I, 13, 6 c.

mente dipendente ed essenzialmente limitato. S. Tommaso adduce l'esempio del fuoco che riscalda e indurisce l'argilla. Il calore accomuna la causa e l'effetto, ma l'indurimento proprio della materialità del soggetto ricevente l'azione della causa costituisce un'incolmabile differenza: il fuoco è in sé, e sempre rimane, sottilissimo, che esso indurisca è dovuto non alla sua natura di fuoco, bensì alla materia dell'effetto. Nell'effetto avviene senza dubbio una composizione: esso riceve l'azione emanante dall'agente e per conseguenza formalmente simile alla natura dell'agente, nel suo sostrato tuttavia vi è una potenzialità che adatta la perfezione dell'azione ricevuta all'imperfezione restringente del soggetto ricevente.

«Similiter consideranda sunt in creaturis quaedam secundum quae Deo similantur, quae quantum ad rem significatam, nullam imperfectionem important, sicut esse, vivere et intelligere et huiusmodi; et ista proprie dicuntur de Deo, immo per prius de ipso et eminentius quam de creaturis. Quaedam vero sunt secundum quae creatura differt a Deo, consequentia ipsam prout est ex nihilo, sicut potentialitas, privatio, motus et alia huiusmodi: et ista sunt falsa de Deo. Et quaecumque nomina in sui intellectu conditiones huiusmodi claudunt, de Deo dici non possunt nisi metaphorice, sicut leo, lapis et huiusmodi, propter hoc quod in sui definitione habent materiam. Dicuntur autem huiusmodi metaphorice de Deo propter similitudinem effectus». 610

Se tutte le perfezioni delle creature presentassero solo la caratteristica di «essere causate da Dio», nessuna potrebbe dirsi di Dio propriamente e ogni attributo divino non oltrepasserebbe i limiti d'una semplice metafora. Affinché vi siano delle perfezioni veramente simplices, occorre poter concepire l'essenza della suddetta perfezione come comune a Dio e alla creatura in virtù del suo non implicare limite essenziale. Se dunque la perfezione implica limite nella creatura, ciò non le deriva dal suo essere tale perfezione, bensì dal suo essere nella creatura. La suddetta perfezione è dunque limitata e derivata non nella sua natura, ma solo nella sua partecipazione (per composizione) a un soggetto limitato. Tutto ciò non è formalmente descrivibile se non in termini d'una proporzionalità: come la perfezione infinita spetta al soggetto infinito in modo infinito, così la stessa perfezione, sempre infinita nella sua propria essenza, spetta al soggetto finito in un modo altrettanto, proporzionalmente, finito.

<sup>610)</sup> De Pot. 7, 5, 8m.

243. Nondimeno, nell'analogia entis, la proporzionalità, per quanto mantenga il suo primato formale, da sola non basta, ma esige un'implicita, virtuale, attribuzione, poiché le stesse essenze, riceventi l'essere e restringenti e l'essere e le altre perfezioni partecipate loro assieme all'essere, sono causate nell'essere dalla causa di ogni essere e di ogni modo di essere che, come tale, non può che essere già da sempre dentro all'essere. L'essere viene comunicato a delle differenze che sono essenzialmente dell'essere.

Dio conosce ogni cosa nella particolarità del suo essere e per conseguenza nella sua singolarità e nella sua infinita molteplicità. 611 Questo perché Dio è causa di tutte le cose e la sua scienza è estesa quanto la sua causalità ovvero a tutto l'essere della creatura, a quell'essere che tutto pervade, tutto contiene e tutto fa emergere dal nulla. Non sarebbe allora corretto pensare che Dio conosca i particolari tramite gli universali, gli esistenti tramite l'essere che li accomuna. È così invece che fa la mente umana: prima riconosce la comunanza analoga dell'essere e poi scinde, per quanto è possibile, nei modi concreti in cui l'essere si realizza. Di fatto tuttavia i modi diversi di essere appartengono essenzialmente all'essere, sicché conoscere l'essere significa conoscerne tutte le possibili differenze immediatamente. Ed è così che conosce l'Intelletto creatore che ha causato non l'essere in un'essenza preesistente, ma l'essere assieme all'essenza. In tal modo il momento stesso in cui l'essere viene dato all'essenza e causato in essa per composizione, è anche il momento in cui l'essenza emerge dal nulla nel suo contenuto che è limitazione della natura dell'esse. Dio conosce, sì, le cose tramite l'essere, ma non tramite l'essere comune, bensì tramite l'essenza stessa dell'essere, così come essa sussiste nella divina Sostanza. Ebbene, l'essenza di «ciò che è l'essere» contiene in sé attualmente tutte le differenze delle cose fin nei minimi particolari, sicché la Mente divina contempla nella sua essenza, che è l'esse ipsum, tutte le differenze possibili dell'essere, tutti i modi in cui l'essere concretamente si realizza o si può realizzare. «Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur. Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria ... sed sicut perfectus actus ad imperfectos ... Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc

<sup>611)</sup> Cf. I, 14, 6, 11 e 12.

amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio: nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi». 612 I modi essendi, determinati dalle essenze, ricevono l'essere (proporzionalità) come differenze della natura essendi (attribuzione). Il concetto di essere è uno solo proporzionalmente, essenzialmente esso è plurimo in quanto sono molteplici le sue differenze che poi sono anche i soggetti della sua partecipazione. L'essere è dunque sempre, obiettivamente, analogo in quanto i modi di essere sono strutturalmente partecipazioni (a titolo di differenza e di soggetto) dell'essere stesso. La conoscenza che Dio ne ha è analoga, ma perfetta, perché Dio vede le proprietà dei modi di essere in quanto appartengono alla natura dell'essere. La conoscenza che la mente creata può averne è, anch'essa, analoga, ma profondamente imperfetta, in quanto essa conosce anzitutto l'unità relativa dell'essere, che è un'astrazione, e solo tramite essa il discendere proporzionale dell'essere alle sue differenze senza mai afferrare le ultime proprietà di esse. Ed è chiaro che conoscere l'essere senza conoscerne le differenze significa conoscere lo stesso essere in modo inadeguato, giacché l'essere è attualmente l'insieme delle sue differenze che a qualsiasi titolo lo partecipano Dio comprende immediatamente gli enti come differenze dell'essere analogo originariamente differenziato; l'uomo comprende prima la natura dell'ente in questo ente qui all'infuori del concetto di ente in quanto è ente, poi elabora faticosamente il concetto dell'ente, ma, così facendo, in forza dello stesso processo astrattivo, confonde e oscura le differenze e infine solo imperfettamente intravede come le differenze siano dell'ente e l'ente sia partecipativamente le sue differenze.

Dio conosce perciò anche il minimo intelligibile alla luce della sua infinita essenza<sup>613</sup> che è similitudine esemplare delle cose. La divina essenza, quanto all'essere, contiene tutte le cose ed «è» tutte le cose; quanto alla quiddità della realtà finita invece, è chiaro che essa è soltanto similitudine derivata dalla divina, esemplare, natura. Così Dio conosce e se stesso e le cose tramite la sua essenza, ma conosce se stesso come identico alla sua essenza, le cose invece come proporzional-

<sup>612)</sup> I, 14, 6 c. 613) III Sent. d. 14, 1, 2, 3, 3m.

mente assimilabili a essa. «Si ... accipiatur ratio (scil. cognitionis) ex parte rei cognitae, sic non eadem ratione se Deus cognoscit et alia, quia non est eadem habitudo sui et aliorum ad medium quo cognoscit; quia ipse illi medio est idem per essentiam, res autem aliae per assimilationem; et ideo seipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem; idem tamen est quod eius est essentia, et aliorum similitudo». 614 Anche Dio conosce analogicamente e similitudinariamente in quanto gli oggetti del suo conoscere sono analogati dell'essere e similitudini della sua essenza, ma nondimeno conosce perfettamente, in quanto comprende il causato alla luce della Causa e l'esemplato alla luce dell'Esemplare.

<sup>614)</sup> De Verit. 2, 3, 6m.

## 2. ANALOGIA COME METODO DI ESTRAPOLAZIONE METAFISICA

244. Tutto il «divieto di metafisica» imposto dalla recente filosofia sedicente «critica» al pensiero umano (e son davvero curiose queste imposizioni a nome della tanto vantata libertà dello spirito) dipende dall'infondato e completamente errato assunto secondo il quale gli universali sensu stricto non hanno fondamento obiettivo, ma consistono interamente in forme a priori della mente umana. 615 Ora se è vero che tra universalità e generalizzazione induttiva vi è una profonda differenza, questa non si colloca tuttavia sul piano dell'a priori - a posteriori, bensì sul piano di concetto - giudizio. L'induzione procede moltiplicando le verifiche empiriche le cui istanze conducono tutte e sempre allo stesso giudizio sui sensibili. L'universale rigoroso consiste in una proposizione analitica che esplicita le proprietà d'un concetto il quale tuttavia, assieme a tutte le sue note, è stato ricavato per abstractionem dalla realtà sensibile obiettivamente esistente e realmente dotata di una dimensione radicalmente universale (forma, essenza). Anziché procedere da schemi concettuali applicati nel campo di possibile esperienza, procedimento forse rigoroso e scientificamente fecondo, ma anche certamente alquanto, troppo, artificioso, la mente umana inizia connaturalmente non dagli intelligibili soggettivi da applicare a dei sensibili altrettanto «fenomenici» ovvero apparenti solamente al soggetto (procedimento legittimo solo settorialmente

<sup>615)</sup> Cf. I. Kant, Kr. d. r. V, Einleitung, B 4: «Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, da gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig». Questa «professione di fede» del nominalismo potrebbe essere considerata a giusto titolo come l'origine della svolta soggettivistica e quindi come il πρῶτον ψεῦδος di tutta la filosofia moderna.

nelle scienze dette positive che tuttavia sono ben lontane dal costituire la natura del conoscere umano *ut sic*), bensì dai sensibili oggettivamente, realmente, esistenti per giungere agli intelligibili che, ricavati come sono dalla realtà, hanno pure validità perfettamente obiettiva.

Non solo l'aspirazione della mente al di là del mondo materiale (μετὰ τὰ φυσικά) costituisce una tendenza imprescindibile del nostro spirito, tendenza che va soddisfatta senza temere illusioni trascendentali o altre, ma anzi, la metafisica si impone alla nostra intellettualità come un'attività addirittura doverosa, perfezione e coronamento di ogni altra naturale attività dell'uomo. Ed è così che va impostato il problema - non già facendo come se questa più sublime delle discipline razionali andasse mendicando dei diritti di cittadinanza o una legittimazione di cui essa in verità non ha per nulla bisogno e, se per assurdo ne avesse bisogno, non potrebbe giustificare in base a un'autorità superiore a cui potrebbe far ricorso - ma piuttosto riconoscendo il suo diritto su di noi dal nostro dovere verso di essa. Un sovrano, per essere stato spodestato dalla plebe, non cessa di essere legittimo e la metafisica, sebbene disattesa da epoche di culturale decadenza e di villani gusti come la nostra, rimane saldamente nel possesso dei suoi inalienabili diritti che le provengono non da riconoscimenti umani, bensì propriamente, gratia Dei, per divina, obiettiva, ontologica, istituzione.

L'uomo è chiamato al conoscere e la sua è una conoscenza intellettuale finalizzata dall'universale, sicché l'anima umana non potrà quietarsi in nessuna scienza in particolare, e nemmeno in tutte prese insieme, ma tender sempre a quella sapienza che ricerca in ultima analisi i principi e le cause di tutto. Questa poi non potrà che essere di indole squisitamente «teologica», 616 non solo perché tratta di Dio, Sommo Intelligibile, ma anche perché solo Dio perfettamente la possiede. L'uomo dunque prova in sé l'obbligo irresistibile di conoscere il divino che lo supera (e tale infinita apertura ex parte obiecti ne costituisce la dignità), ma nel contempo non è in grado di conoscere ciò che lo supera se non in parte (e questa limitazione ex parte subiecti ne costituisce la vera finitezza). La metafisica umana sarà perciò essenzialmente parziale, permeata dal chiaroscuro d'un'analogia ab imo, poiché se è vero che nel dato sensibile essa leggerà scolpite dal Creatore le

 $<sup>^{616})</sup>$  Cf. Arist., Met. A 2; 983 a 7-10: «μόνη δ'αὐτη ὰμφοτέρων τέτυχεν ὅ τε γάρ θεὸς δοχεῖ τῶν ἀιτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τήν τοιαύτην ἡ μόνος ἡ μάλιστ'ἄν ἔχοι θεός».

leggi dell'ente in quanto è ente, è altrettanto vero che nel contempo tali leggi hanno in enti sovrasensibili (oggetto proprio della *philosophia prima*) un'intelligibilità, una validità e una verità in sé infinitamente superiori all'intelligibilità, validità e verità che esse possiedono negli enti sensibili dai quali la mente umana li ricava.

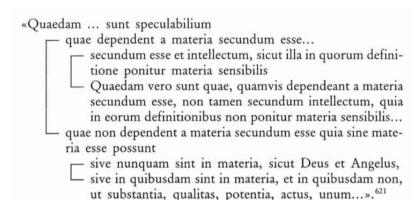
245. Il pregio della metafisica consiste anzitutto nella somma universalità del suo oggetto che è l'ente in quanto è ente, la ratio entis nella sua infinita intensità ed estensione. Essa è la scienza più intellettuale, perché l'intelletto tende a conoscere l'universale e questa disciplina considera quel che c'è di più universale in assoluto. I suoi princìpi non sono principi dell'ente sensibile o dell'ente-quanto, ma dell'ente intelligibile e sostanziale. Le leggi che essa scopre non sono quelle della φύσις, bensì quelle dell'ov ή ov. «Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus». 617 Eppure tutto quel vasto ambito di ente e delle sue leggi supreme non è noto all'intelligenza umana se non partendo dal dato sensibile, empirico, tramite l'astrazione che allontana gradualmente il concetto (forma) dalla materia prima, che è sorgente di individuazione e di concrezione. L'intelligibile dev'essere proporzionato all'intelletto «cum intellectus et intelligibile in actu sunt unum». 618 Il fatto poi che l'intelletto riceve l'universale in quanto universale, senza individuarlo, indica la natura immateriale dell'intelligenza in quanto, se nel ricevente una forma vi è la materia, la forma ricevuta non può che esserne individuata (la materia infatti è principium individuationis), sicché, se non è individuata, il ricettacolo di essa risulterà giocoforza immateriale. Per conseguenza, data la proporzione tra intelletto ed intelligibile, i gradi di intelligibilità sono i gradi dell'immaterialità, il che, per l'intelletto umano legato al sensibile, significa che nel conoscere vi sono gradi progressivi di astrazione. Il grado supremo di immaterialità e per conseguenza di astrazione spetta alla metafisica: «Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica,

<sup>617)</sup> In Met. proem.
618) Ib.

sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina». 619 Il primo grado è di quelle forme concettualmente astratte «quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt». Il secondo è quello delle forme astratte «quae licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit». Infine il terzo e ultimo grado è di quelle realtà concettualmente rappresentate «quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem». 620 Siccome poi ogni ente materiale, in quanto tale, è anche mobile, la fisica tratterà propriamente degli enti che sono legati alla materia e quanto al loro essere (non sono di fatto mai senza la materia) e quanto al concetto (essenza) in quanto, pur astraendo dalla materia individuale, sempre connotano la materia sensibile. Gli oggetti matematici sono astraibili dalla materia non quanto all'essere (la quantità è proprietà del materiale), bensì quanto al contenuto concettuale in quanto la materia non entra nella loro definizione. La sinuosità come curvatura del naso è legata alla materialità del naso che entra nella sua stessa definizione, ma la curvatura in sé è definibile senza riferimento alla materia, sebbene non esista di fatto nulla di curvo che non sia anche materiale. L'oggetto della metafisica invece non dipende dalla materia né quanto alla sua definizione (l'ente non solo è definibile, ma è da definire a prescindere dalla stessa distinzione tra materiale ed immateriale), né quanto all'essere (mentre la quantità non si realizza se non in sostrati materiali, l'ente semmai «realizza» il sostrato, ma non dipende certo da esso quanto alla sua realizzazione propria in quanto è ente).

L'intelligibile speculativo ha qualcosa in quanto è oggetto della potenza intellettiva - l'immaterialità - e qualcosa in quanto è oggetto dell'abito della scienza - la necessità. Il necessario poi (che solo è oggetto di scienza) è tale perché immobile. Così all'oggetto della scienza speculativa conviene la separazione dalla materia e dal movimento e i gradi di intelligibilità, di astrazione, saranno gradi della suddetta separazione. La distinzione si articola come segue:

<sup>619)</sup> Ib. 620) In Phys. I, l. 1; n. 2 [2].



Che persino il sommo e ultimo grado di astrazione, quello che raggiunge la sfera dell'immateriale, nondimeno sempre rimanga frutto di astrazione e perciò di conoscenza sensibile, costituisce un fatto incontrovertibile documentabile dallo stesso termine «metafisica»: «Dicitur scil. theologia metaphysica, idest trans physicam, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire». 622 L'obiezione dei criticisti secondo cui la metafisica è «tagliata fuori dall'esperienza» è del tutto infondata poiché essa contempla, sì, l'ente, ma nel sensibile, esplora, sì, lo spirituale, ma nella similitudine (analogia) del materiale.

La natura del sommo grado di astrazione e la sua divisione<sup>623</sup> in ente universale, che trascende la differenza del materiale e dell'immateriale, e in ente positivamente immateriale, che esclude da sé ogni materialità, risulta molto significativa per lo studio dell'analogia. Infatti l'ente comune è causato e originato dalle sostanze immateriali, in particolare da Dio, sicché la metafisica, come unica scienza, considererà e il «genere» (ente) e le sue cause, i suoi princìpi e le sue proprietà: «Unde oportet quod ad eamdem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae». <sup>624</sup> Ebbene,

622) Ib.

624) In Met. proem.

<sup>621)</sup> In Boet. de Trin. II, 1, 1 c.

<sup>623)</sup> Essa viene descritta nel Phys. I, l. 1, n. 2 [2] così: «Quaedam vero sunt quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem; vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae; vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens».

l'oggetto della scienza non sono le cause, bensì ciò di cui si cercano le cause e i principi, sicché l'oggetto della metafisica è l'ente comune, mentre il suo fine è la conoscenza dell'Ente Sommo ovvero di Dio. Ciò significa che Dio non è conosciuto dall'intelletto umano immediatamente, bensì tramite la nozione dell'ente ricavata dai sensibili, ente universale del quale Dio è la Causa. Così la prima filosofia avvicina Dio e come ente (proporzionalità) e come Ente sussistente, Causa di ogni ente partecipato (attribuzione).

246. Tutto ciò non sarebbe possibile se l'ente in quanto è ente, che accomuna Dio e le creature perché intrinseco a entrambi, non fosse nei sensibili che, soli, sono accessibili all'intelletto umano, così da costituire un imprescindibile punto di partenza. Il sensibile possiede in sé, sì, la forma sostanziale per cui è sensibile, sì, la quantità per cui è quanto, ma anche e al di sopra di tutto l'essere per cui anch'esso è semplicemente ente, differenza particolare dell'ens commune. Ciò che Dio causa nelle creature è proprio l'essere, non certo il suo essere che è tale per essenza, bensì un essere per partecipazione; eppure sempre di essere si tratta, dell'atto entitativo che è intrinseco in un modo a Dio e in un altro modo agli enti finiti, ma nondimeno è realmente comune a entrambi e, sebbene in modo diverso, fa tuttavia esistere entrambi. Non solo; l'essere comunicato alle creature rivela nella sua partecipazione quell'essere infinito cui esso partecipa. Per conseguenza l'atto di essere partecipato porta in sé tutte le proprietà spettanti all'essere comune e in ultima analisi allo stesso esse ipsum per la cui partecipazione è tutto ciò che è. D'altronde, come abbiamo avuto il modo di far vedere, la peculiarità della partecipazione trascendentale, a differenza di quella predicamentale-univoca (generi nelle specie e negli individui), consiste proprio nella sua vera ed essenziale analogicità secondo la quale le differenze portano in sé l'impronta di ciò di cui sono differenze. Perciò nell'analogia entis l'atto di essere partecipato contiene in sé le proprietà e le leggi dell'atto di essere in assoluto.

Così qualcosa viene predicato analogicamente «secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et de accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis. Et similiter dico quod veritas et bonitas et omnia huiusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem maioris perfectionis et mino-

ris; ex quo sequitur, cum non possunt esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates». 625 L'analogia, secondo la quale la ratio entis e quella degli altri trascendentali, in particolare del vero e del bene,626 conviene a Dio e alle creature, si traduce perciò con l'espressione esse [in utroque] secundum diversum esse. La perfezione partecipata vi è in tutti gli analogati, ma diversamente in ciascuno di essi e quanto all'essenza/concetto e quanto al modo di essere (secundum esse). D'altra parte la diversità secundum esse è condizione indispensabile di partecipazione intrinseca: se molti si dicono tali per un riferimento estrinseco, solo il termine di quella relazione avrà intrinsecamente la perfezione in questione. Soggetti diversi possiedono la perfezione relativamente comune in un modo intrinseco solo se l'essere di tale perfezione sarà diverso nell'uno e nell'altro soggetto. L'essenza stessa della perfezione, così diversamente, ma intrinsecamente, partecipata rimane la stessa quanto al partecipato, mentre si differenzia quanto alle partecipazioni. Vi è ad es. differenza essenziale tra vita sensibile ed intellettiva (partecipazioni di «vita»), ma vi è anche identità essenziale tra ciò che accomuna il sensibile e l'intellettuale nel fatto di vivere («vita» partecipata). Similmente l'essere costitutivo dell'ente è diverso nei singoli enti e quanto all'esistere e quanto al contenuto essenziale di ciò che è, senza che cambi tuttavia l'essere in sé (esse commune) per la partecipazione del quale è tutto ciò che è. In ogni ente, anche minimo, è partecipato l'essere che accomuna ogni esistente - dal sommo fino all'ultimo ente derivato.

247. L'ente non solo è comune a ogni reale, ma è anche conosciuto nella conoscenza di ogni vero. La verità e la falsità hanno la loro sede propria nel giudizio che, predicando un predicato di un soggetto, afferma, al di là dei contenuti concettuali di entrambi, l'essere dell'uno nell'altro e con ciò stesso l'equivalenza tra l'essere intenzionale del giudizio (come viene espresso dalla copula «è») e l'essere reale delle cose nelle quali di fatto la proprietà espressa nel predicato inerisce alla sostanza significata dal soggetto. L'ente in quanto è ente comprende le tre dimensioni ontologiche di sussistenza, essenza e essere in una tendenziale identità: il sommo ente è l'ente cui l'essere spetta come sussistente in virtù della stessa sua essenza. Non sorprende perciò il fatto che i giudizi supremi, per sé evidenti e comunemente noti,

<sup>625)</sup> I Sent. d. 19, 5, 2, 1m.
626) Per il vero cf. I, 16, 6 c. e per il bene cf. I, 6, 4 c.

costituiscano delle rappresentazioni concettuali di quelle proprietà che scaturiscono dall'ente in virtù del suo stesso essere-ente. L'ente infatti è il primo conosciuto da tutti cosicché le prime verità universalmente ed immediatamente note saranno quelle analiticamente racchiuse nel concetto di ente. «In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur». 627 In ogni concetto rappresentante un modo particolare di essere è implicito il concetto dell'ente e dell'essere come in ogni differenza di essere è implicito l'essere stesso e in ogni ente particolare è realmente partecipata la ratio universalis entis.

La necessità della metafisica deriva dal suo oggetto che è l'ente in quanto è ente. Essa non studia tutte le proprietà dell'ente, perché così invaderebbe il campo di altre discipline, bensì solo quelle proprietà che sono dell'ente in quanto è precisamente ente. Ciò che spetta per sé a un inferiore risulta del tutto accidentale rispetto al superiore - così è proprio dell'uomo essere razionale, ma riguardo all'animale è indifferente (accidentale) il fatto di essere razionale o meno. Dato che l'ente è universalissimo, al di là di ogni genere, ciò che spetta all'ente in quanto rientra in tale particolare categoria di ente è del tutto accidentale rispetto alla ratio trascendentale dell'ente in assoluto «Necessitas autem huius scientiae quae speculatur ens et per se accidentia entis, ex hoc apparet, quia huiusmodi non debent ignota remanere, cum ex eis aliorum dependeat cognitio; sicut ex cognitione communium dependet cognitio rerum propriorum». 628 Il principio «quae ... sunt per se accidentia inferioris, per accidens se habent ad superius» va integrato con quest'altro «id quod est per se causa est eius quod est per accidens». Ne risulta allora che la fondazione dell'inferiore avviene nel superiore - le proprietà dell'ente particolare traggono la loro ultima intelligibilità dalle proprietà dell'ente in assoluto.

Le discipline non filosofiche, che riguardano gli enti particolari, hanno una qualche settoriale intelligibilità, ma danno sempre per scontato qualcosa che esse stesse ultimamente non comprendono e di cui non riescono nemmeno a sollevare la domanda, ovvero i primi

<sup>&</sup>lt;sup>627</sup>) I-II, 94, 2 c. <sup>628</sup>) *In Met.* IV, l. 1; n. 531.

principi per sé noti che valgono dei singoli enti non in virtù della loro singolarità, ma in virtù della loro semplice entità. La metafisica è allora necessaria non affinché le discipline scientifiche possano esserci, ma affinché non rimanga ignoto ciò da cui dipende la conoscenza di ogni altro possibile oggetto. Le scienze danno per scontati i primi principi come ogni concetto dà per scontata la nozione naturale, immediata, di ente implicita in esso. Il compito della prima filosofia è quello di riflettere razionalmente sul presupposto di ogni altro concetto e per conseguenza di spiegare e di difendere quei principi dai quali ultimamente dipendono le conclusioni di ogni altra scienza. «Quaecumque insunt omnibus entibus, et non solum alicui generi entium separatim ab aliis, haec pertinent ad considerationem philosophi ... Illa quibus utuntur omnes scientiae, sunt entis inquantum huiusmodi: sed prima principia sunt huiusmodi: ergo pertinent ad ens inquantum est ens». 629 L'intelletto apprende in ogni concetto qualcosa che supera ogni particolare concetto, ovvero la ratio entis. Da essa seguono dei principi vasti quanto l'ente stesso e perciò ben più ampi dei rispettivi ambiti delle scienze particolari. Tali discipline usano dunque dei presupposti che esse stesse non sono in grado di spiegare, che superano in universalità il loro oggetto proprio e che esse applicano ai loro oggetti formali propri, limitandone l'ampiezza di universalità e la ricchezza interiore di intelligibilità.

248. È cosa assai interessante da notare che il nominalismo estremo della filosofia detta «critica», costringe ad invertire l'ordine della conoscenza fondando non già i giudizi sui concetti, com'è naturale, bensì al contrario semmai i concetti sui giudizi, ovvero sulle categorie a priori che sono forme di giudizio applicate al caos della possibile esperienza. Per chi invece ammette l'universale in rebus le cose stanno ben diversamente. Non è affatto necessario che l'universale sia dato a priori, perché la mente lo scopre nell'ob-iectum (ποοσ-κείμενον), in re proposita, e lo astrae da essa. I giudizi necessari che scaturiscono

<sup>629)</sup> In Met. IV, l. 5; n. 590; cf. n. 591: «Rationem autem, quare omnes scientiae eis utuntur, sic assignat; quia unumquodque genus subiectum alicuius scientiae recipit praedicationem entis. Utuntur autem principiis praedictis scientiae particulares non secundum suam communitatem, prout se extendunt ad omnia entia, sed quantum sufficit eis: et hoc secundum continentiam generis, quod in scientia subiicitur, de quo ipsa scientia demonstrationes affert. Sicut ipsa philosophia naturalis utitur eis secundum quod se extendunt ad entia mobilia, et non ulterius».

dal concetto universale così astratto sono, sì, analitici, ma per nulla tautologici nel senso stretto della parola. Essi contengono infatti nel predicato una novità rispetto al soggetto, anche se il predicato risulta implicito nel soggetto. La novità non è, certo, quella dell'aggiunta che tanto affascina le menti pragmatiche e poco meditative, bensì quella dell'esplicitazione che invece costituisce la gioia delle menti amanti di sapienza e per conseguenza veramente filosofiche ossia, il che è eminentemente la stessa cosa, metafisiche.

L'estrapolazione analogica comincia con l'astrazione al terzo grado dell'ente in quanto è ente. La nozione dell'ente è strettamente legata a quella dell'essere, atto ultimo e perfettissimo, costitutivo dell'ente in quanto è, appunto, ente, ovvero esistente. Per conseguenza a livello dell'ente si giunge all'essere così come esso si contrappone non a questo o quest'altro esistente (non-essere relativo), bensì in quanto esclude il nulla sic et simpliciter (non-essere assoluto). 630

Il primo giudizio assolutamente necessario, universale ed evidente, è quello che oppone l'ente assoluto al non-ente assoluto e dice: «l'ente non è, nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto, il nonente». L'esclusione del non-ente è preesistente nel concetto di ente, ma è solo implicita in esso, dimodoché il passaggio dal concetto al giudizio è significativo, anzi, sommamente significativo, dato che

quella tra ente e non-ente è la differenza suprema.

Il procedere estrapolante non conosce altri limiti che quelli stessi dell'ente e, siccome la conoscenza intellettiva individua nell'ente sensibile la ratio entis come superiore alla ratio entis qua tale ens, id est ens sensibile, l'applicazione dei primi principi che seguono l'ente in quanto è ente, lungi dal restringersi all'ambito dell'esperienza sensibile, come vorrebbe quello scetticismo moderno che malamente riesce a nascondersi dietro le mentite spoglie di un preteso criticismo, sarà va-

<sup>630)</sup> Cf. In Met. IV, l. 6; n. 605: «... cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, quae componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturali-ter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio fir-

lida ben al di sopra del mondo fisico così da protendersi con assoluta legittimità μετὰ τὰ φυσικά e persino εἰς Θεόν.

Eppure il processo di estrapolazione analogica non è un regresso all'infinito in quanto la ratio entis stessa, pur infinita nell'intensità del suo atto di essere, è nondimeno ben determinata e per conseguenza addirittura agli antipodi dell'indefinito e del potenziale. I confini dell'estrapolazione suddetta sono perciò quegli stessi della metafisica, poiché il linguaggio della sapienza è quello dell'analogia. Il termine dell'analettica sarà dunque formalmente l'ente comune e causalmente (eminentemente) l'ente per sé sussistente, Dio. 631

Lo studio della sapienza è non solo possibile, ma, in quanto possibile, è anche, per ciò stesso, doveroso. Donando l'essere, Dio comunica a ogni reale la dimensione universale dell'ente, così che l'ente per partecipazione rinvia perentoriamente all'ente per essenza nella comunanza della ratio entis partecipativamente differenziata. La via dell'intelletto tra i termini del per participationem e del per essentiam è quella dell'analogia, del comune che, trascendendo ogni differenza, le precontiene tutte in modo tale da esserne essenzialmente differenziato

nella sua discesa verso gli inferiori analogati.

L'oblìo della metafisica coincide con quello dell'analogia ed è un oblìo in cui una cupa notte è scesa sull'uomo che, creato com'è all'immagine del suo Creatore, non trova luce se non nell'intelligenza del Sommo Vero. Un'umanità perversamente compiaciuta del suo spirito «anti-metafisico» è un'umanità che, per quanto si ritenga vigorosa e gioviale, di fatto è rimasta tragicamente mutilata nella suo stesso essere umana. «Qual vantaggio infatti avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero, e poi perder la propria anima?». <sup>632</sup> A che cosa serve conoscere tutto ed ignorare nel contempo il tutto? Molte cose ci insegnano le scienze, ma quelle così poche e così poco conosciute che ci propone la metafisica importano più di tutte le altre messe insieme. Bella cosa è conoscere gli enti nella loro particolarità, ma infinitamente più bello ancora è meditare l'essere stesso che solo ci apre l'unica strada rimasta all'umanità, quella che conduce in alto, perché accomuna la terra al cielo e l'uomo a Dio. <sup>633</sup>

<sup>631)</sup> Cf. I-II, 66, 5, 4m: «Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum, quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam: quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei».

<sup>632)</sup> Mt 16, 26.
633) Platone, Gorgias 507 e - 508 a: «φασὶ δ'οί σοφοί ... καὶ οὐρανόν καὶ γῆν καὶ ἀνθρώπους τήν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τό ὄλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν».