

[Utrum mens humana possit ad Dei notitiam peruenire]

Ad secundum sic proceditur: uidetur quod Deus nullo modo possit cognosci a nobis. Illud enim quod in summo gradu nostre cognitionis nobis ignotum remanet, nullo modo est a nobis cognoscibile. Set in perfectissimo gradu nostre cognitionis Deo non coniungimur nisi quasi ignoto, ut dicit Dionisius I c. Misticæ theologicæ. Ergo Deus nullo modo est a nobis cognoscibilis.

2. Preterea. Omne quod cognoscitur, per aliquam formam cognoscitur. Set sicut dicit Agustinus, Deus omnem formam nostri intellectus subterfugit. Ergo nullo modo est a nobis cognoscibilis.

3. Preterea. Cognoscentis et cognoscibilis oportet esse aliquam proportionem, sicut et potentie cuiuslibet ad suum obiectum. Set inter intellectum nostrum et Deum nulla potest esse proportio, sicut nec inter finitum et infinitum. Ergo intellectus nullo modo potest Deum cognoscere.

4. Preterea. Cum potentia et actus reducantur in idem genus, utpote que diuidunt omnia genera entis, nulla potentia potest in actum qui est extra genus suum, sicut sensus non potest cognoscere substantiam intelligibilem. Set Deus est extra omne genus. Ergo non potest aliquo intellectu cognosci qui sit in aliquo genere; set intellectus noster est huiusmodi; ergo etc.

5. Preterea. Remoto primo, necesse est omnia consequentia remoueri. Set primum intelligibile est quidditas rei; unde quod quid est dicitur esse obiectum proprium intellectus in III De anima, et quid est est medium demonstrandi an est et omnes alias rei conditiones; set de Deo non [84a] possumus scire quid est, ut Damascenus dicit. Ergo nichil de illo possumus cognoscere.

Set contra est quod dicitur Ro. I "Inuisibilia Dei" etc.

[Se la mente umana possa pervenire alla conoscenza di Dio]

Per il secondo punto si procede in questo modo: sembra che Dio non possa essere in alcun modo conosciuto da noi. Ciò infatti che ci rimane sconosciuto al sommo grado della nostra conoscenza, non può essere in alcun modo conoscibile da noi. Ma anche nel grado più perfetto della nostra conoscenza non possiamo congiungerci a Dio se non come a qualcosa di ignoto, come afferma Dionigi nel I capitolo della *Teologia mistica*³⁴. Pertanto Dio non è in alcun modo conoscibile da noi.

2. Inoltre, tutto ciò che si conosce, si conosce attraverso qualche forma. Ma, come dice Agostino³⁵, Dio sfugge ad ogni forma del nostro intelletto, e pertanto non è in alcun modo conoscibile da noi.

3. Inoltre, tra chi conosce e ciò che è conoscibile deve darsi una certa proporzione, così come, del resto, tra qualsiasi potenza e il suo oggetto. Ma tra il nostro intelletto e Dio non può esservi proporzione alcuna, così come non può esservi proporzione alcuna tra il finito e l'infinito. Di conseguenza, l'intelletto non può in alcun modo conoscere Dio.

4. Inoltre, poiché la potenza e l'atto si riducono allo stesso genere, in quanto dividono tutti i generi dell'ente, nessuna potenza può passare in un atto esterno al suo genere: i sensi, ad esempio, non possono conoscere la sostanza intelligibile. Ma Dio è fuori da ogni genere³⁶, e dunque non può essere conosciuto da un intelletto che è in un determinato genere, come è appunto il nostro intelletto.

5. Una volta rimosso il termine primo, è necessario rimuovere tutto ciò che ne consegue. Ma ciò che per primo è intelligibile è la quiddità di una cosa; e per questo la quiddità [quod quid est]³⁷ viene designata, nel III libro *Sull'anima*³⁸, come l'oggetto proprio dell'intelletto, e funge da termine medio per dimostrare l'esistenza [an est] e tutte le altre condizioni della cosa. Ma noi non possiamo conoscere la quiddità [quid est] divina, come dice Giovanni Damasceno³⁹. Dunque non possiamo conoscerne nulla.

In contrario è ciò che si dice in Rm. 1,20: «le proprietà invisibili di Dio...».

2. Preterea. Ier. x "In hoc gloriatur qui gloriatur, scire et nosse me". Set hoc esset inanis gloria nisi eum cognoscere possemus. Ergo Deum cognoscere possumus.

3. Preterea. Nichil diligitur nisi cognitum, ut patet per Augustinum in libro De Trinitate. Set Deum diligere iubemur. Ergo eum cognoscere possumus: non enim nobis precipitur impossibile.

Responsio. Dicendum, quod dupliciter aliqua res cognoscitur: uno modo per formam propriam, sicut oculus uidet lapidem per speciem lapidis, alio modo per formam alterius similem sibi, sicut cognoscitur causa per similitudinem effectus, et homo per formam sue ymaginis. Per formam autem suam aliquid dupliciter uidetur: uno modo per formam que est ipsa res, sicut Deus se cognoscit per essentiam suam, et etiam angelus se ipsum; alio modo per formam que est ab ipso: siue sit abstracta ab ipso, quando scilicet forma immaterialior est quam res, sicut forma lapidis abstrahitur a lapide, siue sit impressa intelligenti ab eo, utpote quando res est simplicior quam similitudo per quam cognoscitur, sicut Auicenna dicit quod intelligentias cognoscimus per impressiones earum in nobis.

Quia igitur intellectus noster secundum statum uie habet determinatam habitudinem ad formas que a sensu abstrahuntur, cum comparetur ad phantasmata sicut uisus ad colores, ut dicitur in III De anima, non potest ipsum Deum cognoscere in hoc statu per formam que est essentia sua, set sic cognoscetur in patria a beatis. Similitudo etiam quecumque impressa ab ipso in intellectum humanum non sufficeret ad hoc quod faceret eius [84b] essentiam cognosci, cum in infinitum excedat quamlibet formam creatam, ratione cuius intellectui per formas creatas peruius esse non potest Deus, ut Augustinus dicit.

Nec etiam in statu huius uie cognoscitur Deus a nobis per formas pure intelligibiles, que sint aliqua similitudo ipsius, propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, ut dictum est.

2. Inoltre, in Ger. 9,23 [Vulg.: 9,24] si legge: «In questo si glori chi intende gloriarsi, nel sapere e nel conoscere me». Ma tale gloria sarebbe del tutto vana se non potessimo conoscerlo: dunque possiamo conoscere Dio.

3. Inoltre, si può amare solo ciò che si conosce, come mostra Agostino nel libro *Sulla Trinità*⁴⁰. Ma è un dovere per noi amare Dio, e dunque dobbiamo anche poterlo conoscere, perché non ci può essere prescritto l'impossibile.

Risposta. Si deve dire che una cosa può essere conosciuta in due modi: attraverso la sua forma propria, così come l'occhio vede la pietra attraverso la specie della pietra; o attraverso la forma di qualcosa di simile, così come la causa può essere conosciuta attraverso la similitudine dell'effetto, e l'uomo attraverso la forma della sua immagine. Mediante la propria forma, poi, una cosa può essere vista in altri due modi: attraverso la forma che coincide con la cosa stessa, al modo in cui Dio ad esempio conosce se stesso attraverso la sua essenza, e così pure l'angelo; o attraverso una forma che deriva dalla cosa, sia per astrazione, quando la forma è meno materiale della cosa (così come la forma della pietra viene astratta dalla pietra), sia perché viene impressa dalla cosa stessa sul conoscente, quando la cosa è più semplice della stessa similitudine attraverso cui viene conosciuta (così come, secondo Avicenna, si possono conoscere le intelligenze per mezzo di ciò che esse imprinono su di noi)⁴¹.

Poiché dunque il nostro intelletto, in questo stato di viatori⁴², possiede una determinata abitudine alle forme che vengono astratte dai sensi, e si rapporta ai fantasmi⁴³ come la vista ai colori, come si dice nel III libro *Sull'anima*⁴⁴, Dio stesso non può essere conosciuto in questo stato attraverso la forma che coincide con la sua essenza: questo è invece il modo in cui sarà conosciuto, nella patria⁴⁵, dai beati. Ma d'altra parte anche ogni similitudine impressa da Dio nell'intelletto umano non sarebbe sufficiente a farci conoscere la sua essenza, dal momento che essa eccede all'infinito qualunque forma creata: per questo, come dice Agostino⁴⁶, Dio non è accessibile all'intelletto per mezzo delle forme create.

Né in questa condizione di viatori Dio può essere conosciuto da noi attraverso pure forme intelligibili che ne rappresentino in qualche modo una similitudine, a causa della connaturalità, prima ricordata, che il nostro intelletto ha nei confronti dei fantasmi.

Vnde relinquatur quod solummodo per effectus formam cognoscatur. Effectus autem est duplex: quidam qui adequatur uirtuti sue cause, et per talem effectum cognoscitur plenarie uirtus cause, et per consequens quidditas ipsius. Alius effectus est qui deficit a predicta equalitate, et per talem effectum non potest comprehendi uirtus agentis, et per consequens nec essentia eius, set cognoscitur tantum de causa quod est; et sic se habet cognitio effectus ut principium ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet quidditas ipsius cause cum per suam formam cognoscitur. Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum; et ideo non possumus in statu uie pertingere ad cognoscendum de ipso nisi quia est.

Et tamen unus cognoscentium quia est, alio perfectius cognoscitur: quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto per effectum magis apprehenditur habitudo cause ad effectum. Que quidem habitudo in effectu non pertingente ad equalitatem sue cause attenditur secundum tria: scilicet secundum progressionem effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine sue cause, et secundum hoc quod deficit ab eius perfecta consequitione. Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamuis ad cognoscendum quid est non pertingat set an est solum: primo secundum quod perfectius cognoscitur eius efficacia in producendo res; secundo prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, qui cum eius similitudinem aliquam gerant, magis eminentiam eius commendant; tertio in hoc quod magis ac magis cognoscitur [85a] elongatus ab omnibus his que in effectibus apparent. Vnde dicit Dionisius in libro De diuinis nominibus quod cognoscitur ex omnium causa et excessu et ablatione.

In hoc autem profectu cognitionis maxime iuuatur mens humana cum lumen eius naturale noua illustratione confortatur, sicut est lumen fidei et doni sapientie et intellectus, per quod mens in contemplatione supra se eleuari dicitur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id quod naturaliter compren-

Resta quindi che Dio possa essere conosciuto solo mediante la forma dei suoi effetti. Gli effetti sono tuttavia di due tipi: alcuni sono adeguati alla potenza della loro causa, e per mezzo di essi è possibile conoscere interamente la potenza della causa, e di conseguenza anche la sua quiddità. Altri non conservano questo tipo di uguaglianza, e pertanto non consentono di comprendere la potenza dell'agente, e di conseguenza neppure la sua essenza, ma solo la sua esistenza [*quod est*]⁴⁷. E così la conoscenza dell'effetto funge da principio per conoscere l'esistenza [*an est*] della causa allo stesso modo in cui la quiddità della causa medesima funge da principio quando essa si conosce attraverso la sua forma. Questo è il modo in cui ogni effetto si rapporta a Dio, e perciò nella nostra condizione non possiamo arrivare a conoscere null'altro di Dio se non la sua esistenza [*quia est*]⁴⁸.

E tuttavia tra coloro che ne conoscono l'esistenza, alcuni raggiungono un grado di conoscenza superiore a quello degli altri, poiché la causa viene conosciuta tanto più perfettamente a partire dai suoi effetti quanto più, attraverso questi ultimi, è possibile apprendere il rapporto che la causa ha con essi. Tale rapporto, negli effetti che non eguagliano la loro causa, deve essere considerato da tre punti di vista: 1) in riferimento al procedere stesso dell'effetto dalla causa; 2) in riferimento alla somiglianza che l'effetto conserva della sua causa; 3) in riferimento all'imperfezione con cui l'effetto riceve tale somiglianza. E così la mente umana progredisce in tre modi nella conoscenza di Dio, per quanto non arrivi alla conoscenza dell'essenza [*quid est*] ma solo a quella dell'esistenza [*an est*]: in un primo modo conoscendo più adeguatamente la sua efficacia nel produrre le cose; in un secondo modo riconoscendo in Lui la causa di quegli effetti più nobili che, in quanto ne conservano qualche somiglianza, ne mostrano in misura maggiore l'eminenza; in un terzo modo conoscendo sempre più la sua distanza da tutto ciò che appare negli effetti. E per questo Dionigi afferma, nei *Nomi diuini*, che Dio può essere conosciuto a partire da tutte le cose secondo le vie della causalità, dell'eminenza e della rimozione⁴⁹.

In tale cammino della conoscenza, tuttavia, la mente umana può progredire soprattutto quando il suo lume naturale viene corroborato da una nuova illuminazione, quella cioè assicurata dal lume della fede e dai doni della sapienza e dell'intelletto, per mezzo dei quali si dice che la mente possa elevarsi al di sopra di sé nella contemplazione, in quanto riconosce che Dio è al di

dit. Set quia ad eius essentiam uidentiam penetrare non sufficit, dicitur in se ipsam quodammodo ab excellenti lumine reflecti; et hoc est quod dicitur, Gen. xxxii, super illud "Vidi Dominum facie ad faciem", in Glosa Gregorii "Visus anime cum in Deum intenditur, immensitatis coruscatione reuerberatur".

1. Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc dicimur in fine nostre cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in cognitione proficisse inuenitur, quando cognoscit eius essentiam esse supra omne quod apprehendere potest in statu uic; et sic quamuis maneat ignotum quid est, sciatur tamen quia est.

2. Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod Deus omnem formam intellectus subterfugit, apparet quod non potest cognosci quid est, set solum an est, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum, quod proportio nichil aliud est quam quedam habitudo duorum ad inuicem conuenientium in aliquo secundum hoc quod conueniunt aut differunt. Possunt autem intelligi esse conuenientia dupliciter: uno modo ex hoc quod conueniunt in eodem genere quantitatis aut qualitatibus, sicut habitudo superficiem ad [85b] superficiem aut numeri ad numerum, in quantum unum excedit aliud aut equatur ei, uel etiam caloribus ad calorem; et sic nullo modo potest esse proportio inter Deum et creaturam, cum non conueniant in aliquo genere. Alio modo possunt intelligi conuenientia ita quod conueniant in aliquo ordine, et sic attenditur proportio inter materiam et formam, faciens et factum, et alia huiusmodi; et talis proportio requiritur inter potentiam cognoscentem et cognoscibile, cum cognoscibile sit quasi actus potentie cognoscentis. Et sic etiam est proportio creature ad Deum ut causati ad causam, et cognoscentis ad cognoscibile; set propter infinitum excessum creatoris supra creaturam non est proportio creature ad creatorem ut recipiat influentiam ipsius secundum totam uirtutem eius, neque ut

sopra di tutto ciò che può comprendere naturalmente. Ma poiché essa non è in grado di giungere fino al punto di contemplare la sua essenza, si dice anche che venga in qualche modo riflessa su se stessa da una luce troppo forte. E questo è quanto si legge nella *Glossa* di Gregorio a proposito di Gen. 32,31 [*Vulg.*: 32,30] «ho visto Dio faccia a faccia»: «Lo sguardo dell'anima, quando è rivolto verso Dio, è riflesso dallo splendore dell'immenità»⁵⁰.

1. Al primo argomento si deve rispondere che si dice che anche alla fine della nostra conoscenza Dio ci rimane ignoto, perché la mente perviene alla massima conoscenza di Dio quando riconosce che la sua essenza è al di sopra di tutto ciò che può apprendere in questo stato di viatori; e così quantunque la sua essenza [*quid est*] ci rimanga ignota, si può tuttavia conoscerne l'esistenza [*quia est*].

2. Al secondo argomento si deve rispondere che dal fatto che Dio sfugge a ogni forma dell'intelletto, risulta evidente che non se ne può conoscere l'essenza [*quid est*], ma solo l'esistenza [*an est*], come si è mostrato.

3. Al terzo argomento si deve rispondere che la proporzione non è altro se non un certo rapporto tra due cose che convengono reciprocamente in qualcosa, nella misura in cui appunto convengono o differiscono. Il fatto che convengano in qualcosa può tuttavia essere inteso in due modi: in primo luogo, nel senso che convengono nello stesso genere della quantità o della qualità, come nel caso del rapporto tra due superfici o due numeri, in quanto uno eccede l'altro o è uguale ad esso, o anche del rapporto tra due forme di calore; e da questo punto di vista è impossibile che si dia una proporzione tra Dio e la creatura, dal momento che l'uno e l'altra non convengono in qualche genere. In altro modo la convenienza può essere intesa nel senso che due cose convengono in un determinato ordine, e questa è la proporzione che si dà tra la materia e la forma, tra chi fa e ciò che è fatto e in altri casi di questo tipo; ed è anche quella che si richiede tra la potenza conoscitiva e il conoscibile, dal momento che quest'ultimo rappresenta in qualche modo l'atto della potenza del conoscente. Ora, anche la proporzione tra la creatura e Dio è come quella che si dà tra ciò che è causato e la sua causa, o tra il conoscente e il conoscibile, ma per l'infinito eccesso del creatore rispetto alla creatura la proporzione tra quest'ultima e il primo non è tale che essa possa ricevere l'influenza di Dio secondo

ipsium perfecte cognoscat sicut ipse se ipsum perfecte cognoscit.

4. Ad quartum dicendum, quod intellectus et intelligibile sunt unius generis sicut potentia et actus. Deus autem quamvis non sit in genere intelligibilium quasi sub genere comprehensum, utpote generis naturam participans, pertinet tamen ad hoc genus ut principium. Eius etiam effectus non sunt extra genus intelligibilium; unde et hic per effectus et in patria per essentiam cognosci potest. Et preterea, intelligibile uidetur magis dici per remotionem quam per positionem: ex hoc enim est unumquodque intelligibile, quod est a materia immune uel separatum; negationes autem in diuinis uerificantur, quamuis affirmationes sint incompacte, ut Dionisius dicit II c. Celestis ierarchie.

5. Ad quintum dicendum, quod quando aliquid non cognoscitur per formam suam set per effectum suum, forma effectus supplet locum forme ipsius rei: et ideo ex ipso effectu scitur an causa sit.

<Articulus tertius>

[Utrum Deus sit primum quod a mente cognoscitur]

[86a] Ad tertium sic proceditur: uidetur quod primum quod a mente cognoscitur sit Deus. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur et per quod de omnibus que cognoscimus iudicamus, est primo cognitum a nobis, sicut lux est primo nota oculo quam ea que per lucem uidentur, et principia intellectui prius quam conclusiones. Set omnia in prima ueritate cognoscuntur, et per ipsam de omnibus iudicamus, ut Augustinus dicit in libro De Trinitate et De uera religione. Ergo prima ueritas, scilicet Deus, est id quod primo a nobis cognoscitur.

2. Preterea. Quando sunt plures cause ordinate, prima causa prius influit in causatum quam causa secunda, et ultimo dimittit ipsum, ut habetur in libro De causis; set cum scientia humana sit causata a rebus, scibile uel intelligibile est menti humane causa

tutta la sua potenza, né che possa conoscerlo così come Egli conosce perfettamente se stesso.

4. Al quarto argomento si deve rispondere che l'intelletto e l'intelligibile appartengono ad un medesimo genere come potenza e atto. Dio, per quanto non appartenga in senso stretto al genere degli intelligibili (come se fosse davvero compreso in quel genere e partecipi della sua natura), ne costituisce tuttavia il principio. Anche i suoi effetti non sono al di fuori del genere degli intelligibili; per questo, qui può essere conosciuto attraverso i suoi effetti, e nella patria anche mediante la sua essenza. Inoltre, l'intelligibile si dice tale più per rimozione che per posizione: infatti, qualcosa è intelligibile nella misura in cui è immune o separato dalla materia. Ma nei riguardi delle cose divine, le negazioni risultano vere, mentre le affermazioni sono inappropiate, come dice Dionigi nel II capitolo della *Gerarchia celeste*⁵¹.

5. Al quinto argomento si deve rispondere che quando qualcosa non viene conosciuto attraverso la sua forma, ma attraverso i suoi effetti, la forma di questi ultimi prende in qualche modo il posto della forma della cosa stessa: e perciò sulla base degli effetti si può conoscere l'esistenza [*an sit*] della causa.

Articolo terzo

[Se Dio sia ciò che per primo viene conosciuto dalla nostra mente]

Per quanto riguarda il terzo punto, si procede in questo modo: sembra che Dio sia la prima cosa che viene conosciuta dalla nostra mente. Ciò infatti in cui conosciamo tutte le altre cose e attraverso cui giudichiamo di esse è la prima cosa che noi conosciamo, così come la luce è nota all'occhio prima delle cose che sono viste per mezzo della luce, e i principi sono noti all'intelletto prima delle conclusioni. Ma tutte le cose possono essere conosciute nella prima verità, e attraverso questa giudichiamo di tutte, come dice Agostino nel libro *Sulla Trinità*⁵² e in quello *Sulla vera religione*⁵³. La prima verità dunque, e cioè Dio, è ciò che per primo viene conosciuto da noi.

2. Inoltre, quando vi sono più cause ordinate, la prima causa esercita il suo influsso su ciò che viene causato prima della seconda, ed è l'ultima a separarsi da esso, come si dice nel libro *Sulle cause*⁵⁴, ma, poiché la scienza umana è causata dalle cose,