Síntese Nº 34 (1985) — Pág. 45-55

ANALOGIA E DIALÉTICA: A PROPÓSITO DE TOMÁS DE AQUINO E DE HEGEL (I)

M. F. de Aquino

Analogia e Dialética são dois conceitos chaves em Filosofia. Além disso, são conceitos que facilmente despertam as paixões, exatamente pelo alcance e pelas implicações que esses acarretam. Em última análise, analogia e dialética são formas de pensar, isto é são lógicas que articulam distintas ontologias. A aguçada sensibilidade histórica que marca a virada do milênio, no fundo, é expressão do confronto entre diferentes ontologias. À luz desse confronto, é importante, medir-se tanto com o pequeno oblato de Monte Cassino, Tomás de Aquino, quanto com aquele suavo problemático, Hegel, buscando inspiração na lucidez e no ardor pelo saber que tão bem marcaram tanto um como o outro.

0.0. Na presente investigação, o tema da analogia em Santo Tomás de Aquino será estudado, única e exclusivamente, no contexto da sua Summa Theologiae(1). Ademais, procurar-se-á deixar que esse texto fale por si, transcurando-se intencionalmente opiniões e querelas que alimentaram o debate intra-tomístico no decorrer dos séculos. Ou seja, a palavra será dada a um certo Magister in sacra Theologia da Sorbonne(2).

0.1. O primeiro passo a ser dado é o de tratar do problema da *demonstrabilidade da existência de Deus.* O contexto da questão específica na qual Santo Tomás trata "De Deo, an Deus sit"(3), ou seja, de saber se Deus existe, é o de verificar se uma verdade revelada e criada também possa ser demonstrada racionalmente. Em se ocupando com uma tal problemática, o seu intuito é o de fundamentar a obra de Teologia que ele está compondo. Com efeito, se Deus não existisse, não teria sentido a própria Teologia. Destarte, dentro da visão do *ordo disciplinae*(4) que comanda a Summa, precedendo pois à questão da analogia, a reflexão teológica começa por provar a existência do seu sujeito.

A questão terceira da primeira parte da Summa organiza-se em três artigos. No primeiro artigo Tomás investiga a problematicidade, para o homem, da existência de Deus, indo contra os que a afirmavam ser conhecida por si mesma. A nível proposicional a afirmação é a seguinte "Deus esse est per se notum"(5). Ora bem, mais elementarmente, o que é uma proposição conhecida por si mesma? As possibilidades examinadas por Tomás são duas: ou é uma proposição cujo sujeito proposicional a conheça, mas não a conheça um segundo sujeito extra-proposicional; ou, então, a proposição pode ser conhecida por si, tanto pelo sujeito proposicional quanto por um segundo ou terceiro sujeito. Dando mais um passo, a evidência duma proposição consiste em que o predicado está incluído no conceito do sujeito. Essa proposição "Deus est", por um lado incide no caso em que o predicado está incluído no sujeito. Mas, por outro lado, também incide no caso em que a natureza do sujeito divino permanece mistério para o homem. Tomás conclui, afirmando que a existência de Deus é *per se nota* ao próprio Deus mas não a nós(6).

No segundo artigo ele volta a provar a solução do problema, dessa vez contra os que sustentam a opinião de que a existência de Deus "sola fide tenetur". Em outras palavras, ele faz ver como é possível uma demonstração da existência de Deus. Inicialmente ele distingue entre a *demonstratio propter quid* e a *demonstratio quia*(7). Fiel à matriz aristotélica da sua teoria científica, Tomás reconhece a prioridade da demonstração "propter quid". Porém, dado que não se conhece a quididade divina, deve-se começar pela demonstração "quia", a qual parte dos efeitos e do que se conhece de Deus para se demonstrar a sua existência. Ou seja, o santo doutor parte do posterior, que é o efeito, para demonstrar a existência da sua causa. Pois bem, para ele o conhecimento humano da existência de Deus está subordinado à "demonstratio quia". Com efeito, uma vez demonstrado de Deus *quia est,* permanece a busca pelo *quid sit.* Na Teologia de Tomás de Aquino, a pergunta *an sit* precede a pergunta *quid sit,* justamente pela sua fidelidade ao dado sensível que origina a cognição humana. Isto é, a realidade sensível vem questionada em ordem a levar à existência do seu causador.

No terceiro artigo ele demonstra, concretamente, que a existência de Deus pode ser provada com o concurso da razão humana. Deve-se alertar que o problema explorado por Santo Tomás não se constitui numa dúvida real sua a respeito da existência de Deus. Muito simplesmente, a fórmula "utrum ... sit" tornara-se, naquela época, um método escolar graças ao qual o mestre procurava elucidar os problemas que confundiam os novatos no estudo da Teologia. O verdadeiro pro-

blema do santo é o de saber se a existência de Deus só se conhece com a fé, ou também com o auxílio da razão.

0.2. O segundo passo preliminar dado por Santo Tomás é o de reconhecer que, contudo, o homem deseja conhecer a essência divina pois, uma vez conhecido o efeito, é natural para o intelecto desejar conhecer a essência da causa. Nessa vida o homem não pode ver Deus mas deseja naturalmente conhecê-lo(8). Por conseguinte, é entre o *silêncio* da impossibilidade de conhecer Deus em si mesmo e o *impulso* do desejo natural de O conhecer que se situa o problema da analogia, como problema da linguagem teológica. A intuição de Tomás se por um lado reconhece a limitação própria do conhecimento humano, por outro lado reconhece a força dinâmica do próprio desejo humano.

1.0. O tema de fundo, perceptível no desdobrar-se da inteira questão da analogia(9), é o de saber *como o homem pode significar o seu conhecimento de Deus através da linguagem humana.* Essa questão já torna patente que, na perspectiva da Summa Theologiae, a analogia é um problema de linguagem(10). Mais ainda, é no bojo duma Filosofia da linguagem que Tomás vai abrir o espaço para a questão árdua da denominação de Alguém que existe como mistério para o conhecimento humano, e para o qual se tende animado por um desejo de conhecimento, cuja posse é fundamento da felicidade humana.

1.1. Antes de tudo, convém precisar que a Filosofia da linguagem que serve de instrumento de análise para Santo Tomás é de matriz aristotélica. Fundamentalmente, ele se apoia no *Da Interpretação*(11) para dar num primeiro passo uma estrutura ternária à linguagem humana. A saber: *Nomen* (= N), *Ratio* (= Ra), *Res* (= Re).

Para Aristóteles, o nome é um termo genérico que inclui o nome como tal, o verbo e o pronome. O nome e o verbo são sons *convencionalmente* significativos (= N) sobre uma realidade (= Re) enquanto conhecida (= Ra). A diferença entre o nome e o verbo está em que o primeiro não co-significa o tempo, ao passo que o segundo o co-significa. Haveria que incluir também o pronome, o qual mais que significar designa uma realidade em relação a um nome. A realidade conhecida e significada é a sensível. A ratio é o conceito dessa realidade enquanto experimentada, entendida e afirmada na absolutidade do seu existir.

1.2. Retornando a Santo Tomás, o alcance metafísico da analogia é o de saber como a linguagem humana significa o conhecimento duma

realidade transcendente, não empírica, Deus! Para o Angélico, nós temos um conhecimento imperfeito de Deus através das criaturas. Por conseguinte, a linguagem humana significará esse conhecimento imperfeito de Deus. Ou seja, a linguagem humana não significará a essência divina. Ora bem, quais são as implicações do conhecimento humano de Deus através das criaturas? A primeira é o conhecimento da relação que liga a criatura, especialmente a racional, a Deus como *princípio* e *fim último*(12). A segunda é o conhecimento da diferença da criatura relativamente a Deus. Finalmente, a terceira implicação é o conhecimento de tal diferença como infinita e eminente superioridade(13).

Porém, se por um lado Tomás de Aquino serve-se da epistemologia e da Filosofia da linguagem aristotélica, por outro lado ele estabelece uma distinção decisiva nessa Filosofia. Distinção que marca a problemática com o radical *teocentrismo* que inspira a forma de pensar de Tomás(14). Em outras palavras, de fato ele eleva os termos da linguagem para quatro. Ou seja, a linguagem humana tem a seguinte estrutura quaternária: Nomen, Ratio, Res-creatura, Res-Deus.

Uma vez que a relação entre res-creatura e res-Deus é a do efeito à causa primeira, e uma vez que o intelecto humano conhece as perfeições divinas a partir das perfeições criaturais(15), o nome que significará Deus será tomado da criatura, significando Deus na medida em que significa a relação da criatura a Deus. Significando, ao mesmo tempo, o tipo de relação que se dá. A esse ponto, Tomás faz uma distinção importante entre as *perfeições significadas* e o respectivo *modus significandi*(16), reconhecendo a Deus a competência originária das perfeições e às criaturas a competência do modo de significação.

1.3. Porém, a questão ainda está girando em torno de saber que tipo de relação há entre a perfeição criatural e a perfeição divina. Para elucidar essa relação, Tomás serve-se do seguinte exemplo: *Deus est bonus*(17). Ora bem, o nome em questão é *bom*. Que significa, pois, afirmar que Deus é bom? A esse propósito ele examina três alternativas: *Deus est causa bonitatis, Deus non est malus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo.* No primeiro caso, para Tomás também teria sentido afirmar que Deus é corpo, uma vez que é causa do corpo. O que ele considera um disparate. No segundo caso, o que significa Deus é o *não* da negação do oposto, sem que porém algo tenha sido afirmado positivamente de Deus.

A terceira alternativa exprime, pois, o pensamento de Tomás. E ela se fundamenta numa outra distinção que ele faz na linguagem humana. A saber, é mister distinguir entre o *processo* através do qual se chega à significação e o *significado*(18). Como exemplo ele se serve da palavra latina *lapis*. Segundo a sua etimologia, aliás engenhosa e duvidosa, o proceso pelo qual uma determinada realidade material foi chamada "lapis" é porque fere (*laedit*) o pé (*pedem*). Com isso ele quer dizer que se nomeia uma coisa a partir duma experiência da mesma. Mas "lapis" já não significa mais o processo e sim uma certa realidade sensível. Ora, *bom* é um nome que geneticamente impõe-se a partir da experiência e do conhecimento sensível. Contudo, o seu significado não se limita ao campo da realidade natural. Se por um lado essa é creatural, por outro, e precisamente por isso mesmo, ela é relativa ao seu princípio. A Filosofia da linguagem de Tomás de Aquino, destarte, está profundamente marcada pela sua metafísica criacionista, no sentido de que os nomes que significam a criatura também podem significar a relatividade dessa e, por conseguinte, podem ir além do seu significado inicial.

1.4. A equivalência da proposição *Deus é bom* à proposição *Deus é causa da bondade* é desdobrada por Santo Tomás numa outra equivalência entre o *remédio é sadio* e *o remédio é causa da saúde.* Ora bem, atribuir um significado causativo a sadio, predicado do remédio, significa dizer que "sadio", nesse caso, expressa uma relação implicada entre o remédio e a saúde. Em última análise, o remédio não é sadio, pois é o efeito que produz, por exemplo, num animal(19). Por conseguinte, sadio é predicado primariamente do animal, porque é uma propriedade pertinente ao animal e não ao remédio. Vice-versa, diz-se que o remédio é sadio não para significar uma inerência, mas antes uma relação causal.

Na equivalência *Deus é bom porque é causa da bondade,* o predicado bom seria afirmado primariamente da criatura, significando aquilo que a mesma é. Nesse sentido, bom, predicado de Deus, significaria uma relação causal que em si não teria sentido. Ou melhor, o sentido lhO seria dado na relação ao termo criatural. Conseqüentemente, resultaria que Deus viria a ser definido a partir da relação à criatura, enquanto que na verdade é a criatura que se define a partir da sua relação a Ele. Em última análise, para Tomás a linguagem teológica deve significar Deus, significando a relação da criatura a Deus, e não o inverso! Portanto, a proposição Deus é bom significa: aquilo que se chama bondade nas criaturas pre-existe eminentemente em Deus(20).

Se, por um lado, a relação conhecida que liga a criatura ao Criador permite extender o significado da criatura ao Criador, por outro lado, tal extensão é válida se significa a conhecida prioridade da perfeição divina com relação à perfeição criatural. Para Tomás, deve ficar claro que ao dizer que bom se predica a partir da criatura, um tal predicado significa Deus se significa a sua prioridade real nas criaturas. Afirmar que *Deus é bom* significa que o ser bom compete primeiro a Ele e depois à critura. Mas enquanto compete a Ele já não se compreende mais o que significa porque essa prioridade é a forma semântica da sua transcendência, isto é da sua diferença e infinita superioridade.

Portanto, Tomás de Aquino parte das criaturas significadas para significar Deus, precisando que os nomes criaturais significam Deus defeituosamente(21). A linguagem teológica é, pois, possível porque *não viola o mistério de Deus enquanto afirma Deus como mistério.* E o afirma na prioridade divina no que se refere à realidade, ao conceito e ao significado.

1.5. Um outro passo dado por Tomás é o de verificar se todos os nomes impostos às criaturas possam significar Deus. A sua resposta é afirmativa, distinguindo entre nomes criaturais ditos *metaforicamente* de Deus e nomes criaturais ditos *propriamente* de Deus. Isso é possível graças a uma distinção interna da linguagem humana entre o *significado* e o *modo de significar.* O significado do nome criatural é uma perfeição. O modo de significar é aquele no qual o homem conhece essa perfeição, relativamente ao modo no qual a perfeição existe na criatura. Ora bem, a linguagem humana implica a *unidade* do *significado* com o *modo de significação,* justamente porque se conhece as perfeições nas criaturas assim como elas são. E essas são significadas assim como são conhecidas. Por outro lado, acrescenta Tomás, deixando-se cair o *modo*(22), as perfeições passam a significar as criaturas na sua relação com o Criador. Em última análise, *é o significado disjunto do modo de significação dos nomes criaturais o que significa a criatura e, num outro modo, o criador.* Deixa-se cair o modo criatural porque se assume a realidade natural num contexto mais amplo. Com efeito, se o primeiro contexto é ditado pela relação homem/natureza, o segundo é ditado pela relação homem/natureza/Deus. Se no primeiro contexto o significado inclui o modo, no segundo, graças à relação causal, exclui o modo e tende a significar a causa transcendente.

Enquanto significa uma perfeição criatural, o nome da criatura significa essa perfeição no contexto homem/natureza. Mas no contexto

homem/natureza/Deus, no qual o significado está isento do modo de significação, o nome assume um novo significado, diverso e prioritário relativamente ao precedente. Para Santo Tomás, a criatura não perde o seu significado quando significa Deus, antes é a partir do seu significado, prescindindo do modo, que ela significa Deus.

1.6. Tendo afirmado a possibilidade de se falar de Deus, e tendo visto como se pode falar de Deus, Tomás interroga-se a respeito duma possível sinonímia(23) dos nomes de Deus. Com efeito, uma vez que o nome que significa Deus é criatural, e dado que são muitas as criaturas, muitas também são as concepções de Deus, o qual é significado mediante muitos nomes. A esse respeito, poder-se-ia argumentar que se por um lado os nomes são diversos, por outro a res-Deus é uma só. Por conseguinte, em significando a mesma coisa, os nomes são sinônimos entre si. A resposta dada por Tomás ainda se movimenta no espaço do seu modelo operativo. Isto é, Deus como res é uno. Contudo, se O conhecemos através das criaturas, as "rationes" são diversas e, conseqüentemente, os nomes não são sinônimos porque ainda que a res seja una, a ratio não o é. Portanto, o intelecto humano conhece a unidade de Deus através das suas múltiplas e diversas perfeições presentes nas criaturas.

A esta altura da reflexão, deve-se ponderar que Tomás de Aquino não se põe o problema de saber que relação existe entre os muitos nomes que significam o único Deus, que procurasse solucionar a ignorância humana sobre a essência de Deus num conceito sistemático da divindade que relacionasse estruturalmente os diversos nomes de Deus. Aqui se deve frisar que, na concepção de Tomás, ainda que os nomes divinos signifiquem diversamente o uno, não resulta um conceito de Deus a partir da sistematização lógica desses nomes. Sendo Deus a unidade significada, essa é ignota ao intelecto humano. Portanto, um traço decisivo e peculiar da doutrina de Santo Tomás é que não tem sentido buscar a sistematização lógica que signifique a unidade que é Deus.

1.7. Os passos dados até agora pelo doutor angélico levam a reflexão desaguar na *analogia*(24) como possibilidade válida de falar de Deus. De fato, as possibilidades são três. Se, no que tange o significado, os nomes criaturais significam tanto a res-Deus quanto a res-creatura, que são realidades diversas, a afirmação pode ser unívoca, equívoca ou analógica.

Ora bem, como já foi visto na aplicação concreta do nome bom, a perfeição afirma-se tanto de Deus quanto das criaturas. Em outras

palavra, o nome é idêntico, mas a ratio e o significado são diversos, a res-divina e a res-creatura são diversas. Ou melhor são relativas enquanto a criatura é relativa ao Criador. As rationes, igualmente, são diversas mas também são relativas enquanto na definição da criatura entra o Criador. Por conseguinte, a equivocidade deve ser descartada. Conclui-se que se a res-divina e a res-creatura são diversas, e se os nomes são idênticos, então dá-se o caso da analogia.

Na Summa Theologiae, concretamente, Santo Tomás recorre exclusivamente à analogia do *unius ad aliud,* ou seja à analogia de *proporção.* Tomás precisa(25) que uma proporção aplicada à relação Deus/homem não se encaixa no caso duma relação quantitativa. Em última análise, entre Deus e o homem há uma relação estabelecida a partir da relação causal, que uma vez conhecida permite afirmar que *bom* é predicado primeiro de Deus, e ademais que se diz das criaturas por relação a Ele. Todavia, quando se diz que bom significa primariamente Deus, para Tomás já não se compreende mais o que é a bondade divina, mesmo que se saiba o que é a bondade afirmada da criatura. E que se saiba, ainda, que a bondade criatural signifique inadequadamente Deus. É através da analogia que Tomás de Aquino faz com que a Teologia negativa seja por um lado *negativa,* enquanto a linguagem teológica significa o mistério. Mas, por outro lado, também seja *Teologia,* enquanto se sabe que o mistério existe.

O seguinte passo de Tomás é o de afirmar que o *nomen maxime Dei proprium* é o *Qui est.*(26). Para ele, "maxime proprium" significa um nome entre muitos e não um nome que unifique sistematicamente todos os demais. Destarte, o nome mais próprio é constituído por um pronome e um verbo no presente. Significa, pois, um presente com a indeterminação de um pronome e de um verbo. "Maxime proprium" porque é o nome mais indeterminado, significando a ignorância humana a respeito da essência divina.

1.8. Na concepção de Tomás de Aquino, a base da doutrina da analogia é ontológica, mas a sua articulação conceitual é lógica. É esse cruzamento de ontologia e lógica que possibilita a significação em palavras humanas de realidades diversas mas não impertinentes. Ou seja, a realidade criatural é relativa à realidade criadora. E é, precisamente, essa relação que é conhecida: conhece-se a realidade criatural e a sua relatividade perante um termo ignoto.

Ora bem, o esquema ontológico subjacente em Tomás é ternário, encaixando-se no contexto das relações homem/natureza/Deus. Toda-

via, fiel à inspiração bíblica que nutre o seu pensamento, Tomás deixa-se interpelar pelo criacionismo cristão e, destarte, a sua ontologia reflete um teocentrismo impecável que suprassume a Teologia aristotélica eivada e pervadida pela idéia dum universo de naturezas. Se, ao responder aos desafios do necessitarismo platônico, Santo Tomás imprime uma circularidade ao edifício da Summa Theologiae comandada pelo evento histórico da encarnação, tal evento não chega a estabelecer uma co-relação ao princípio da criação na ontologia de Tomás. Nessa, falta o espaço sistemático para a história. Ainda que num esforço titânico Tomás tenha rompido as amarras duma metafísica naturalística através da sua doutrina do ato subsistente do ser, ele ainda não chega a formular plena e coerentemente uma metafísica que leve em conta a identidade original do ser. Corrigindo Aristóteles com a doutrina da criação, isto é transmutando o tempo circular e eterno no tempo linear e finito, Tomás não levou em conta metodicamente a doutrina da encarnação para pensar a entrada do Absoluto na história como uma história do Absoluto. Na visão metafísica de Tomás repugna a idéia duma relação real do Absoluto com o mundo, justamente porque não viu o alcance duma possível metafísica encarnacionista. Ora, só uma relação proporcionada entre criação e encarnação possibilitará desdobrar aquele tipo de ontologia, ou Filosofia fundamental, que abra espaço para uma possível história do Absoluto *qua* historia salutis. Filosofia fundamental essa que deve respeitar, em última análise, a tensão existente entre a indeterminada e a determinada do nome de Deus.

NOTAS

(1) A Summa Theologiae será citada sob a sigla STh.

(2) Para um estudo introdutório à vida e ao pensamento de Tomás de Aquino ver CHENU, M.-D., *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Montréal 1950.

(3) STh I, q. 2.

(4) STh I, prólogo.

(5) STh I, q. 2 a. 1 c.

(6) STh I, q. 2 a. 1 c. "Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est: quia praedicatum est idem cum subiecto: Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota: sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectum".

(7) STh I, q. 2 a 2 c.

(8) STh I, q. 12 a. 1 c. "Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae".

(9) A literatura sobre o tema da analogia é muito ampla. Envia-se especialmente a LAKEBRINK, B., *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistiche Analektik.* Ratingen 1968²; MONTAGNES, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'aprés St. Thomas d'Aquin.* Paris-Louvain 1963; PENIDO, M.T.L., *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique.* Paris 1931; PUNTEL, L.B., *Analogie und Geschichtlichkeit. I. Philosophiegeschichtlich-Kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik.* Freiburg-Basel-Wien 1969.

(10) STh I, q. 13.

(11) Cfr. Periherm. 1 c 1 nº 2 (BK 16 a 3).

(12) STh I, q. 1 a 7 c. "Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem". STh I q 2 prólogo "Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae". STh I, q. 13 a 5 c. "Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones".

(13) STh I, q. 13 a. 1 c. "Ostensum est autem supra quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis".

(14) Sobre a relação do cristianismo com o pensamento grego ver DECLOUX, S., *Temps, Dieu, Liberté dans les Commentaires Aristotéliciens de Saint Thomas d'Aquin. Essai sur la pensé grecque et la pensée chrétienne.* Desclée de Brouwer 1967; LIMA VAZ, H. C. de., *Teocentrismo e Beatitude. Sobre a actualidade do pensamento de S. Tomás de Aquino,* Revista Portuguesa de Filosofia XXX (1974) 39-78.

(15) STh I, q. 13 a 4 c. "Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas".

(16) STh I, q. 13 a 3 c. "In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo conderare, scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et huismodi, et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huismodi 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".

(17) STh I, q. 13 a 2c.

(18) STh I, q. 13 a 2 ad 2 um. "in significatione nominum, aliud est quandoque a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur, sicut hoc nomem *lapis* imponitur ab eo quod laedit, non tamen imponitur ad hoc significandum quod significet *laedens pedem,* sed ad significandam quandam speciem corporum".

(19) STh I, q. 13 a. 5 c.

(20) STh I, q. 13. a 6 c. "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".

(21) STh I, q 13. a 2 c. "Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius".

(22) STh I, q. 13. a 3 c.

(23) STh I, q 13. a 4 c.

(24) STh I, q 13. a 5 c.

(25) STh I, q 12. a 1 ad 4 um. "Ad quartum dicendum quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alterum; secundum quod duplum, triplum et aequale sunt species proportionis. Alio modo, quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, inquantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et potentia ad actum".

(26) STh I, q 13. a 11 c.