

## LA LUCE IN TOMMASO D'AQUINO

ALESSANDRA TARABOCHIA CANAVERO

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano  
Dipartimento di filosofia  
Largo A. Gemelli, 1  
I-20123 Milano, Italia  
alessandra.tarabochia@unicatt.it

The theme of light is not central in Aquinas' thought. He speaks about it when the opportunity arises, especially when he is concerned with the creation of the world and vision. When he is concerned with light, Thomas appears as the *magister*, Aristotle's follower, an alert reader of the *sacra pagina* and of the *sancti's* works. He clearly adheres to the physics and cosmology of Aristotle and solves the old equivocation according to which light is part both of the sensible and intelligible and divine: *proprie* light is the one, and the only one, with the help of which we can see through the eyes of our body. Light is the medium through which the sun and the other heavenly bodies influence our world, it is connected to the natural warmth and favours of life. It is neither a body nor a form or substance or a substantial form, but it is the *qualitas activa* of the sun and of the other self-shining bodies. But as light has a *virtus manifestativa*, we can speak of light even *metaphorice* in all the cases in which we have a form of sight or knowledge. For that Thomas can write: "Divina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit."

La luce: fenomeno, o meglio realtà più di ogni altra dai molti aspetti e significati. Tutti, da sempre ha affascinato e molti ne hanno scritto per dir così la storia, raccogliendo e ordinando quello che è stato sentito, immaginato, pensato di "lei", di volta in volta come fenomeno fisico, principio metafisico, "mistero"...

Ma in tutte queste "storie della luce", siano esse scientifiche, speculative, o spirituali, Tommaso d'Aquino non occupa certo un posto di rilievo, quando non è trascurato del tutto.

Siano sufficienti alcuni esempi: David Park nel suo *Natura e significato della luce* dedica all'Aquinate in tutto una pagina scarsa;<sup>1</sup> David Lindberg nei suoi *Studies in the history of medieval optics* non lo nomina nemmeno, e così fanno anche Werner Beierwaltes e Margot Schmidt rispettivamente nelle voci *Licht* dell'*Historisches Wörterbuch der Philosophie* e *Lumière. III. Le thème de la lumière au moyen âge* del *Dictionnaire de spiritualité*; infine nella recente raccolta antologica di testi sulla luce dal I al XV secolo curata da Crispino Valenziano troviamo pagine di Roberto Grossatesta e Alberto Magno, ma non di Tommaso d'Aquino.

E, d'altra parte, anche tra gli studiosi della filosofia e della teologia medievali pochi sono quelli che si sono soffermati su questo aspetto del pensiero dell'Aquinate: ricordiamo le ricerche, ormai lontane, di Jacques Guillet e di Joseph de Tonquédec e quella più recente di Klaus Hedwig, che dedica a Tommaso d'Aquino più o meno lo stesso numero di pagine che a Bonaventura da Bagnoregio e ad Alberto Magno.<sup>2</sup>

Il fatto è che Tommaso è teologo, squisitamente teologo, e, oltre a non aver coltivato interessi scientifici, come per esempio il suo maestro Alberto Magno, da filosofo non considera la luce come un elemento strutturale della realtà, per cui, giustamente, non viene annoverato tra i sostenitori della cosiddetta "metafisica della luce".

Ma della luce non si può non parlare: si arriva, prima o poi, a parlarne... e anche Tommaso, lo abbiamo già detto tra le righe, non sfugge a questo destino.

Ne parla *ex professo*, e anche con una certa ampiezza, innanzi tutto nei due contesti in cui può, ma forse è meglio dire deve parlarne un maestro della facoltà di teologia di Parigi nella prima metà del secolo XIII: a proposito della creazione della luce e della visione, innanzi tutto commentando i luoghi in cui, rispettivamente, ne hanno trattato Pietro Lombardo nelle sue *Sententiae* e Aristotele nel suo *De anima*, e poi anche nella *Summa theologiae*, là dove tratta di Dio in quanto principio di tutte le cose, cioè di Dio creatore. Per la precisione dedica alla luce i primi quattro articoli del suo commento alla *distinctio XIII* del secondo libro delle *Sententiae* (1252–1268),<sup>3</sup> buona parte della *lectio XIV* sul secondo

<sup>1</sup> Park (1998:120-122) (la pagina 121 è in buona parte occupata da una illustrazione).

<sup>2</sup> Guillet (1927); de Tonquédec (1950); Hedwig (1980): su Bonaventura pp. 161–173, su Alberto Magno pp. 175–185, su Tommaso pp. 199–209.

<sup>3</sup> Ed. parmensis, t. VI, pp. 496–503.

libro del *De anima* (1267–1268),<sup>4</sup> e la *quaestio* 67 della prima parte della *Summa theologiae* (1268).

Poi, come è facile vedere dai lessici, ne parla di passaggio anche in molti altri luoghi, in contesti e in termini assai diversi: per esempio, ancora nella prima parte della *Summa theologiae*, là dove considera l'unione, nell'uomo, dell'anima con il corpo, nella *Quaestio disputata de prophetia*, la dodicesima delle *Quaestiones disputatae de veritate* (1256–1259), per spiegare che cos'è il *lumen propheticum*,<sup>5</sup> e, a più riprese, nella *Lectura super Joannem* (1270–1272).

Vediamo dunque che cosa ha pensato Tommaso della luce, partendo dalla lettura del suo commento alla pagina in cui il Lombardo riflette, con i Padri, sulla creazione della luce.

Il racconto mosaico della creazione è stato, fin dall'epoca dei Padri, occasione imprescindibile per elaborare e proporre riflessioni “scientifiche”, luogo privilegiato per raccogliere, passare in rassegna e vagliare osservazioni e opinioni di cosmologia e di filosofia naturale in genere. Infatti, anche se il contesto è squisitamente teologico, l'esegesi letterale richiedeva che l'argomento fosse affrontato tenendo conto anche di quello che avevano detto i *philosophi naturales*.

A proposito della creazione i problemi erano molti, e svariati: dall'inizio del tempo alla natura delle acque sopracelesti, alla possibile identificazione dello spirito che passava sopra le acque con la platonica anima del mondo...

Per quel che riguardava la luce creata da Dio nel primo giorno, ci si chiedeva quale fosse la sua natura, visto che il sole e i luminari furono creati solo nel quarto, e quale fosse stato il suo “ruolo” nel prosieguo della creazione.

Anche il Lombardo, giunto a considerare la *formatio lucis*, primo momento dell'*opus distinctionis*, si era chiesto: *qualis fuerit lux illa, spiritualis, an corporalis* e, seguendo Agostino nel *De Genesi ad litteram*,<sup>6</sup> aveva risposto che la luce poteva intendersi in entrambi i modi: nel primo caso, intesa cioè spiritualmente, indicava la natura angelica; nel secondo caso, si doveva intendere che fosse un corpo luminoso, come una nube. Come altre volte, il Lombardo non aveva preso posizione, limitando a un inciso, *quod utique probabile est*, il suo parere a favore della seconda ipotesi.

<sup>4</sup> Ed. parmensis, t. XX, pp. 71–74.

<sup>5</sup> In relazione all'episodio evangelico della trasfigurazione (*Mt.* 17, 1–8) Tommaso parla di *claritas* (*III Sent.*, d. 16, q. 2, a. 1).

<sup>6</sup> Agostino, *De Genesi ad litteram*, 1, 3–5 e 17.

Nel commentare questa pagina, Tommaso a differenza del Lombardo tiene conto di quello che hanno detto in proposito non solo i *sancti*, ma anche i *philosophi*, in particolare il *Philosophus*, la cui cosmologia, come è noto, non è sempre facilmente e immediatamente conciliabile con il dettato biblico, anche per quel che riguarda il racconto mosaico della creazione.<sup>7</sup>

Dopo la *divisio textus*, nel primo articolo del suo commento Tommaso spiega perché fu necessario che all'*opus creationis* seguisse l'*opus distinctionis*, e poi, passando a considerare la luce, si discosta in modo significativo dalla "lettera": nel secondo articolo si chiede infatti *utrum lux proprie inveniatur in spiritualibus* e solo nel terzo si interroga sulla natura di questa luce.

Questa diversa impostazione e formulazione del problema deriva da un lato dalla tendenza, per non chiamarla predilezione, degli scolastici a impostare e a risolvere le questioni proponendo diversi criteri per ordinare una serie di "cose" — siano queste oggetti naturali o organi del nostro corpo, funzioni o attività, vizi o virtù — o distinguendo i vari sensi — *latissime, late, proprie, proprissime* e *proprie, analogice, aequivoce, metaphorice* — in cui si può intendere un termine o riferirlo ad un altro; dall'altro dal fatto che Tommaso, che segue fondamentalmente Aristotele anche per quel che riguarda la *physica*, non ha il minimo dubbio su quale sia la natura della luce, che cioè la luce creata da Dio sia quella, e solo quella, fisica, e quindi non accetta l'idea di lasciar aperta la questione, come hanno fatto Agostino e il Lombardo.

Ma, per escludere la prima ipotesi, ha naturalmente bisogno di "coprirsi le spalle", e all'autorità di Agostino contrappone quelle di Ambrogio e Dionigi, secondo cui nulla che sia di per sé sensibile può convenire alle realtà spirituali se non metaforicamente<sup>8</sup> e, quindi, conclude:

<sup>7</sup> Cf. Chenu (1937).

<sup>8</sup> "Sed contra est quod dicit Ambrosius, qui inter ea quae transumptive de Deo dicuntur, ponit splendorem qui contingit ex multiplicatione luminis. Ergo videtur quod lux in spiritualibus non nisi metaphorice inveniatur. Praetera, Dionysius dicit quod Deus dicitur lumen ex hoc quod similitudo eius maxime resultat in radio solari quantum ad causalitatem. Sed omne nomen quod dicitur de Deo per similitudinem a creatura corporali sumptam, convenit sibi metaphorice." (ed. cit., p. 499a). Tommaso si riferisce rispettivamente al *De fide*, 2, *prol.*: "Sunt enim evidentia indicia, quae proprietatem deitatis ostendant, sunt quae similitudinem patris et filii, sunt etiam quae perspicuam divinae maiestatis exprimant unitatem. Proprietatis itaque sunt generatio, deus, filius, verbum; similitudinis splendor, character, speculum, imago [...]" (CSEL 78, p. 58, 9–14), e al *De divinis nominibus*, c. 4, § 4, che Tommaso nel suo commento, riferendosi anche ai due paragrafi successivi, presenta così: "[...] hic prosequitur ea quae pertinent ad nomen luminis: et primo ostendit quomodo nomen luminis so-

Respondeo dicendum, quod in hoc videtur esse quaedam diversitas inter sanctos. Augustinus enim videtur velle, quod lux in spiritualibus verius inveniatur quoam in corporalibus. Sed Ambrosius et Dionysius videntur velle, quod in spiritualibus non nisi metaphoricè inveniatur. Et hoc quidem videtur magis verum; quia nihil per se sensibile spiritualibus convenit nisi metaphoricè, quia quamvis aliquid commune possit invenire analogicè in spiritualibus et corporalibus, non tamen aliquid per se sensibile, ut patet in ente, et calore; ens enim non est per se sensibile, quod utrique commune est; calor autem quod per se sensibile est, in spiritualibus proprie non invenitur. Unde cum lux sit qualitas per se visibilis, et species quaedam determinata in sensibilibus; non potest dici in spiritualibus nisi vel aequivoce vel metaphoricè.<sup>9</sup>

Tommaso vuol però salvare, come vera, anche l'affermazione agostiniana, "quod lux in spiritualibus verius inveniatur quam in corporalibus",<sup>10</sup> e quindi, tralasciando l'*aequivoce*, spiega come e perché si può parlare *metaphoricè* di luce nelle realtà spirituali:

Sciendum tamen, quod transferuntur corporalia in spiritualia per quendam similitudinem, quae quidem est similitudo proportionabilitatis; et hanc similitudinem oportet reducere in aliquam communitatem univocationis, vel analogiae; et sic est in proposito: dicitur enim lux in spiritualibus illud quod ita se habet ad manifestationem intellectivam sicut se habet lux corporalis ad manifestationem sensitivam. Manifestatio autem verius est in spiritualibus; et quantum ad hoc, verum est dictum Augustini, quod lux verius est in spiritualibus quam in corporalibus, non secundum propriam rationem lucis, sed secundum rationem manifestationis, prout dicitur in canonica Ioannis,<sup>11</sup> quod "omne quod manifestatur, lumen est" (*solutio*).<sup>12</sup>

La *virtus manifestativa*, "virtù" universalmente riconosciuta alla luce fisica, è dunque la *ratio similitudinis* dell'analogia secondo cui la luce si può trovare nelle realtà spirituali.

Senza far ricorso ai *philosophi*, ma allegando *auctoritates* di *sancti*, Tommaso è riuscito a sostenere la sua tesi che la luce, propriamente, è so-

---

laris metaphoricè Deo attribuitur; secundo quomodo attribuitur ei intelligibile lumen. [...] ostendit quod nomen solaris luminis Deo attribuitur ratione similitudinis [...]" (*Super librum Dionysii De divinis nominibus, lectio III*, ed. parmensis, t. XV, p. 301).

<sup>9</sup> Ed. cit., p. 499a.

<sup>10</sup> Questa affermazione, che non si trova nella prima parte dell'articolo, si fonda su un luogo del *De Genesi ad litteram* (4, 28) riportato invece nella prima parte dell'articolo corrispondente nella *Summa theologiae*.

<sup>11</sup> In realtà, come cita correttamente nella *Summa theologiae*, II-II, q. 171, a. 2, si tratta di *Eph.* 5, 13.

<sup>12</sup> Ed. cit., p. 499a.

lo quella per cui noi vediamo e d'altra parte, ricorrendo alla classica analogia tra *videre* e *intelligere*, a giustificare le affermazioni agostiniane.

Dopo aver delimitato chiaramente l'ambito della luce al sensibile, Tommaso si interroga sulla natura di questa luce, chiedendosi innanzi tutto *utrum lux sit accidens*. In realtà questa domanda rispecchia solo in parte il contenuto dell'articolo, invero assai lungo, perché nella prima parte Tommaso riporta una serie di autorità e alcuni dati di esperienza da cui di volta in volta sembra potersi dedurre che la luce non è un accidente, ma piuttosto un corpo,<sup>13</sup> o una forma sostanziale,<sup>14</sup> o una "qualità passibile" (che comporta cioè una *passio* nel *subiectum* che la possiede). Nel *sed contra* introduce la sua tesi citando il Damasceno (*De fide orthodoxa*, 1, 9) ed Avicenna (*De anima*, 3, 1). La *solutio* inizia con una analisi dei termini in gioco: *lux, lumen, radius, splendor*:

Lux dicitur secundum quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur, ut in sole. Lumen autem dicitur, secundum quod est receptum in corpore diaphano illuminato. Radius autem dicitur illuminatio secundum directam lineam ad corpus lucidum [...]. Splendor autem est ex reflexione radii ad aliquod corpus tersum et politum, sicut aquam, et ad argentum, vel aliquod huiusmodi; ex qua reflexione etiam radii proiciuntur.<sup>15</sup>

Secondo Tommaso quindi, solo alla *lux* compete l'essere in atto, mentre il *radius* indica la modalità rettilinea dell'illuminare e il *lumen*<sup>16</sup> e lo *splendor* sono, se pur in modo diverso, entrambi connessi ad una *passio*: sono luminosi non per sé, ma per la presenza di luce ricevuta, che può, naturalmente essere trasmessa.

(Tra parentesi dobbiamo aggiungere che, nonostante queste precisazioni, la terminologia di Tommaso non è sempre rigorosa, in parti-

<sup>13</sup> Agostino, *De libero arbitrio*, 3, 5; Aristotele, *Topici*, 2, 3.

<sup>14</sup> Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4.

<sup>15</sup> Ed. cit., p. 500a.

<sup>16</sup> In deroga al significato che deriva al termine *lumen* dal suffisso *-men*, che in latino, come anche in altre lingue indoeuropee, viene usato con radici verbali per dare un senso concreto e per formare nomi d'agente, che indicano cioè la cosa o la persona che compie l'azione indicata dalla radice, in questo caso *lūc* – *lūc* (la prima *u* lunga, la seconda *u* breve), che significa "essere luminoso, rischiarare". Cf. Ernout & Meillet (1985). Al *lumen* di Tommaso non possiamo quindi far corrispondere l'italiano "lume". Quest'ultimo termine infatti indica una fonte di luce, o in ogni caso una luminosità, un essere luminoso inteso come capacità attiva, di produrre, ed emettere luce. Per questo abbiamo usato e useremo di preferenza il termine latino.

colare per quel che riguarda *lux* e *lumen*: “ipsa evidentia coloris vocatur lux, vel lumen.”<sup>17</sup>

Nel prosieguo della *solutio*, tralasciando di fatto *radius* e *splendor* (incontriamo lo *splendor* solo nel riferimento ad Ambrogio),<sup>18</sup> Tommaso passa ad esporre e criticare le molte e varie opinioni sulla natura della *lux* e del *lumen* (“circa naturam lucis et luminis est multiplex opinio”). Sulla base dei dati dell’esperienza, interpretati secondo i principi della filosofia naturale aristotelica, ma anche riportando gli argomenti di altri, siano essi genericamente *philosophi* (e uno di questi è senz’altro il *Philosophus* del *De anima*), o con maggior precisione Averroè o Avicenna, l’Aquinata confuta l’opinione di quanti hanno detto che la luce è un corpo, una forma, una sostanza, l’evidenza del colore, un’intenzione.

Vediamo brevemente i vari punti di questa lunga rassegna critica. Innanzi tutto

[...] quidam dixerunt, quod lux est corpus, quod est ipsa substantia solis, ex quo fluunt queadam corpora, et illa corpora dicuntur lumen vel radius.<sup>19</sup>

La confutazione di Tommaso si basa su un fatto che, a quei tempi, sembrava si dovesse accettare così come appare: l’illuminarsi istantaneo dell’aria. Se la luce fosse corpo, l’illuminarsi dell’aria sarebbe conseguente a un moto locale di corpi che fluiscono dal sole e dovrebbe quindi avvenire secondo una successione che non dovrebbe sfuggire ai sensi, dal momento che si tratta di spazi molto grandi — da oriente a occidente o dal sole a noi —; inoltre ci sarebbero due corpi insieme nello stesso luogo (questi due primi argomenti sono già nel *De anima*, 418b18–27), e il sole dovrebbe diminuire, tanto che noi dovremmo accorgercene.<sup>20</sup> Questa posizione, secondo cui la luce è corpo si

<sup>17</sup> Ed. cit., p. 500b. Ancora, oltre ad altri esempi riportati più avanti: “[...] et similiter dicendum est de nomine *lucis*. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus [...] Si ergo accipiatur nomen *luminis* secundum suam primam impositionem [...]” (*S. th.*, I, q. 67, a. 1, *resp.*). Ancora nella *Summa* il *respondeo* del secondo articolo, in cui si chiede *utrum lux sit corpus*, inizia “[...] dicendum quod impossibile est lumen esse corpus.” A proposito della “luce informe”, creata il primo giorno, troviamo una *variatio* terminologica tra il commento e la *summa*: nel commento: “per lucem illam ipse intelligit lumen solis tunc informe” (a. 4, *ad secundum*); nella *summa*: “illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis” (a. 4, *ad secundum*).

<sup>18</sup> Cf. *supra* nota 8.

<sup>19</sup> Ed. cit., p. 500a.

<sup>20</sup> “Primo, quia sequeretur quod illuminatio esset motus localis corporum a sole fluentium; et cum motus localis non possit esse subito, sequeretur illuminationem fieri

potrebbe sostenere, conclude Tommaso, solo “allis principii naturalis philosophiae inventis.”

Tommaso esclude poi che, essendo il *lumen* in un corpo diafano un accidente — e questo è evidente per il fatto che sopraggiunge quando questo è perfetto, e viene meno mentre questo permane — la *lux* sia una forma, o una sostanza,<sup>21</sup> o una forma sostanziale: innanzi tutto perché, se il *lumen* nell’aria è un accidente, è necessario che sia un accidente anche il principio da cui deriva,<sup>22</sup> e poi perché la forma, la sostanza, la forma sostanziale non si vedono, in quanto rientrano nel campo dell’intelligibile, sono *obiecta intellectus*, mentre la luce, anche se non è un corpo, rientra nel campo del sensibile.<sup>23</sup>

Per confutare poi la tesi che “ipsa evidentia coloris vocatur lux, vel lumen”<sup>24</sup> Tommaso ricorda, senza riportare in dettaglio gli argomenti, che anche Avicenna l’ha confutata<sup>25</sup> e richiama di seguito un dato dell’esperienza sensibile: il fatto che di notte vediamo alcune luci, senza vedere i colori. Anche se è vero, aggiunge, “quod per lucem videtur color, quia lux facit colorem esse visibilem in actu.”<sup>26</sup>

Non è nemmeno possibile, infine, che la luce abbia un essere puramente intenzionale, che cioè, come luce, sia solo nel soggetto conoscente, perché — è ancora un dato di esperienza — “per illuminationem videmus sensibiliter naturales transmutationes fieri per caliditatem ex radiis solis consequentem.”<sup>27</sup>

successive, quae successio non posset sensum latere secundum maximum spatium, ab oriente scilicet in occidentem, et a sole ad nos. Secundo quia sequeretur duo corpora esse simul in eodem loco, cum totum spatium quod illuminatur sit plenum aere [...] Tertio, quia illa corpora aut deciduntur de substantia solis [...]” (ed. cit., p. 500a).

<sup>21</sup> “Alii autem dicunt, quod lumen quod est receptum in corpore diaphano, est accidens, quia post esse completum advenit, et recedit rebus manantibus: sed in corpore lucido lux est substantia” (ed. cit., p. 500b).

<sup>22</sup> A sostegno di questo argomento Tommaso ricorre, sulla scorta del Commentatore, al paragone con il calore, che non è la forma sostanziale del fuoco, perché nei corpi riscaldati è un accidente: “calor non est forma substantialis ignis, quia in corporibus calefactis est accidens” (ibidem, ivi).

<sup>23</sup> “[N]ulla substantia est per se sensibilis, quia “quod quid” est obiectum intellectus. Unde oportet quod lux quae per se videtur, non sit forma substantialis. Et si dicatur, quod illud quod videtur, non est lux, sed fulgor quidam; dicendum, quod illud quod nos appellamus lucem, est illud quod per se videtur” (ibidem, ivi).

<sup>24</sup> Cf. *supra*.

<sup>25</sup> Avicenna, *De anima*, 3, 1 e 3.

<sup>26</sup> Ed. cit., p. 500b.

<sup>27</sup> Ibidem, ivi.

La conclusione, interessante soprattutto per i corollari, conformemente alle autorità citate nel *sed contra* è che

[...] lux est forma accidentalis, habens esse ratum et firmum in natura, et, sicut calor, est qualitas activa ipsius solis, et in aliis est secundum quod magis cum sole communicant, qui totius luminis est fons. Unde Avicenna dicit<sup>28</sup> quod nulla actio est a corporibus superioribus in inferiora, nisi mediante luce, sicut ignis etiam agit mediante calore: unde lux et lumen differunt, sicut calor in subiecto per se calido, et in calefacto. Et quia caelum est primum alterans, inde sequitur quod omnis alteratio quae est in inferioribus, perficiatur per virtutem luminis [...] et ex hoc habet lux quod omnibus corporibus generationem conferat, ut dicit Dionysius [...] et inde est etiam quod, secundum Augustinum, lumen est medium in omni sensu, sed in visu primo et immediate.<sup>29</sup>

Concependo dunque così la luce, si spiegano, secondo Tommaso, le affermazioni di Avicenna, portavoce qui della cosmologia aristotelica, di Dionigi, di Agostino: che la luce sia l'unico mezzo attraverso cui i corpi superiori agiscono su quelli inferiori, che la luce giovi in tutti i corpi alla generazione, che il *lumen* sia il mezzo in ogni conoscenza sensibile, primariamente e immediatamente nella visione, nelle altre sensazioni mediante altre qualità.<sup>30</sup>

Nel quarto articolo, *utrum productio lucis convenienter recitetur*, Tommaso riprende la problematica affrontata nel primo e risolve alcune difficoltà che derivano da una interpretazione letterale del racconto della creazione nelle sue varie sequenze: la presenza iniziale delle tenebre, l'alternarsi del giorno e della notte, precedente alla formazione dei luminari ecc.

Tommaso spiega che la produzione della luce rientra in parte nell'*opus distinctionis* e in parte nell'*opus ornatus* e, a proposito del problema cui abbiamo accennato all'inizio, di quale sia la natura della luce creata il primo giorno, visto che il sole fu creato il quarto, afferma che:

[...] in lucis productione intelligitur proprietas luciditatis et diaphaneitatis, que ad luci genus reducitur, omnibus corporibus lucidis et diaphanis collata fuisse; sed tamen, secundum Dionysium,<sup>31</sup> sol est principium et fons luminis, illuminans superiora et inferiora corpora; et ideo per lucem illam ipse intelligit lumen solis tunc informe.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Avicenna, *De caelo et mundo*, 14.

<sup>29</sup> Ed. cit., p. 500b-501a.

<sup>30</sup> Tommaso può aver avuto presente *De Genesi ad litteram*, XII, 16, riportato, in parte, nel *De spiritu et anima*, XXII (P.L. 40, vol. 795).

<sup>31</sup> Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4.

<sup>32</sup> Ed. cit., p. 502b.

Nella *Lectio XIV* sul secondo libro *De anima* si respira, naturalmente, un'altra aria: rispetto al commento alle *Sententiae*, accanto a comprensibili silenzi troviamo però alcune "costanti" ed anche alcune novità, che costituiscono, entrambe, gli aspetti più interessanti del commento tomistico a questa pagina aristotelica.

Tommaso "legge" la prima parte del capitolo 7 (418a27–b27), in cui Aristotele prende in considerazione il visibile, e tratta quindi del colore, del diafano e della luce. Seguendo la "lettera" del *Philosophus*, affronta dunque il tema che ci interessa nell'ultima parte della *lectio*: illustra innanzi tutto la definizione aristotelica del *lumen*<sup>33</sup> come *actus diaphani*, passa poi a esporre e confutare le molte false opinioni *de natura luminis*, per concludere, infine, riproponendo la definizione del commento alle *Sententiae*: "lux est qualitas activa corporis caelestis [...] lux est qualitas primi corporis alterantis" e la distinzione terminologica che conosciamo, secondo cui "ipsa participatio vel effectus lucis in diaphano, vocatur lumen."

Fedele allo spirito dell'opera che sta leggendo, Tommaso parla della luce solo in relazione all'attività conoscitiva dell'uomo. Ma, andando ben al di là della "lettera" aristotelica, affronta anche qui il problema della luce spirituale, impostandolo e, quindi, risolvendolo in termini diversi rispetto al commento alle *Sententiae*: solo ed esclusivamente in relazione alla sfera intellegibile.

Nella rassegna critica delle false opinioni sulla natura del *lumen*, Tommaso ripropone infatti tutte le opinioni che abbiamo già visto esposte e confutate nel commento alle *Sententiae* (art. 3), anche quella che la luce sia una *natura spiritualis*:

Quidam [...] dixerunt quod lux est quaedam natura spiritualis, argumentum sumentes quod in rebus intellectualibus nomine luminis utimur: dicimus enim in substantiis intellectualibus esse quoddam lumen intelligibile.<sup>34</sup>

Si tratta di un'opinione senz'altro errata: non è possibile che esista un *lumen intellegibile*, perché è impossibile che una natura spirituale e intellegibile cada sotto i sensi. Ma, fermo restando che la luce che si percepisce con la vista non è una natura spirituale, espressioni come quella appena ricordata sono senz'altro accettabili, perché nulla impedisce di usare uno stesso termine riferendolo a cose diverse:

<sup>33</sup> Così nelle due versioni latine, l'*antiqua* e la *recens*, a disposizione di Tommaso.

<sup>34</sup> Ed. parmensis, t. XX, p. 73b.

Si quis autem dicat quod alius est lumen spirituale ab eo quod sensus percipit, non est cum eo contendendum, dummodo hic habeat quod lumen quod visus percipit, non est natura spiritualis. Nihil enim prohibet unum nomen imponi rebus quantucumque diversis.<sup>35</sup>

Tommaso non fa cenno al *metaphorice*, né all'analogia e alla *virtus manifestativa*: la "spiritualità" della luce è giustificata, nel nostro uso linguistico, "ex nobilitate visus, qui est spiritualior et subtilior inter omnes sensus."

L'eccellenza della vista rispetto a tutti gli altri sensi, tema antico,<sup>36</sup> viene dunque qui declinata nel senso della spiritualità. Tommaso per provarla porta due argomenti: il primo, classico, sottolinea l'eccellenza dell'oggetto; il secondo, più originale, evidenzia il mutamento che avviene nell'organo di senso quando percepisce, mutamento che non è, come nel caso degli altri sensi, prima naturale e poi spirituale, ma solo spirituale<sup>37</sup>:

[...] in quolibet alio sensu non est immutatio spiritualis, sine naturali. Dico autem immutationem naturalem prout qualitas recipitur in patiente secundum esse naturae, sicut cum aliquid infrigidatur vel calefit aut movetur secundum locum. Immutatio vero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis, et non per modum naturalis formae. [...] Patet autem quod in tactu, et gustu, qui est tactus quidam, fit alteratio naturalis, [...] similiter autem immutatio odoris fit cum quadam fumali evaporatione, immutatio autem soni cum motu locali. Sed in immutatione visus est sola immutatio spiritualis [...].<sup>38</sup>

Diamo ora uno sguardo alla *quaestio* 67 della prima parte della *Summa theologiae*, che, come nel caso di altri temi, non mostra grandi differenze di impostazione e di contenuto rispetto al commento alle *Sententiae*.

La comune prospettiva teologica fa sì che i problemi siano gli stessi, e così pure, nella sostanza, le risposte, ma qui nella *Summa* Tommaso, non dovendo seguire alcuna "lettera", è libero di organizzare "al meglio" il suo discorso. Lo articola, appunto — mi sia concesso il bisticcio

<sup>35</sup> Ibidem, ivi.

<sup>36</sup> Cf. Platone, *Timeo* 47a; Aristotele, *Metafisica* A, 980a, *De anima*, 3, 3, 429a3-4.

<sup>37</sup> Anche questo motivo ha una lunga storia: vi accenna, per esempio, Agostino nella sua disanima sui sensi esterni nel secondo libro del *De libero arbitrio* (7, 19). Tommaso riprenderà e svilupperà il motivo nella *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 3, *resp.*: "Est autem duplex immutatio: una naturalis, et alia spiritualis [...] Visus autem, quia est absque immutatione naturali et organi et obiecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus[...]."

<sup>38</sup> Ed. cit., p. 73b.

di parole — in quattro articoli, in cui si chiede, successivamente: *utrum lux proprie in spiritualibus dici possit, utrum lux sit corpus, utrum sit qualitas, utrum conveniens fuit prima diei fieri lucem.*

I quattro articoli corrispondono dunque solo in parte a quelli del commento: anche nella *Summa* ritroviamo il “disordine” del commento rispetto alla lettera del Lombardo, la preoccupazione cioè di definire innanzi tutto l’ambito in cui si può parlare *proprie* di luce. Ma all’unico, lunghissimo articolo dedicato, nel commento, alla definizione della natura della luce ne corrispondono, nella *Summa*, due: *utrum lux sit corpus, utrum sit qualitas*. I problemi relativi alla “convenienza” dell’ordine della creazione, così come è narrata all’inizio della Genesi, infine, non costituiscono la cornice di tutta la trattazione, ma sono affrontati insieme nell’ultimo articolo.

All’interno dei singoli articoli poi l’argomentare di Tommaso procede più conciso e schematico, e risulta ancor più chiaro e stringente. Per esempio, siccome nella *Summa* i *sed contra* sono costituiti da un solo argomento, di solito fondato su una sola autorità, nel primo articolo, come autorità per sostenere che nelle creature spirituali si può parlare di luce solo in senso metaforico, riporta unicamente quella di Ambrogio, nel terzo, per affermare che la luce è una qualità, riporta solo l’autorità del Damasceno (tralasciando rispettivamente quella di Dionigi<sup>39</sup> e quella di Avicenna); gli argomenti per cui “impossibile est lumen esse corpus” sono introdotti secondo la distinzione *ex parte loci* (due corpi non possono occupare lo stesso luogo), *ex ratione motus* (l’istantaneità con cui si propaga la luce), *ex parte generationis et corruptionis* (la mancata diminuzione del sole); manca la distinzione terminologica fra *lux, lumen, radius* e *splendor*, ma c’è — in compenso? — una interessante osservazione sull’estensione di significato, nell’uso, del termine *visio*:

[... nomen *visionis*] primo impositum est ad significandum actum sensus visus, sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum. Dicimus enim: *Vide quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum* [...].<sup>40</sup>

Per quel che riguarda la natura della luce, notiamo che Tommaso è più esplicito che nel commento nel non attribuirle esclusivamente al

<sup>39</sup> In questo articolo Tommaso cita comunque il *De divinis nominibus* di Dionigi: nella prima parte ricorda il passaggio del capitolo quarto immediatamente successivo a quello citato nel *sed contra* del commento alle *Sententiae*, passaggio in cui Dionigi attribuisce a Dio il nome di *lumen intelligibile*. Cf. *supra* nota 8.

<sup>40</sup> *S.th.*, I, q. 67, a. 1, *resp.*

sole, ma anche ad altri corpi “lucenti per sé”, ammesso che ce ne siano: “lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cuiuscumque alterius corporis a se lucentis, si aliquod tale est.”<sup>41</sup>

A proposito infine dell'ultima questione, è senza dubbio più chiaro nell'illustrare la tesi di Dionigi:

Et ideo est dicendum, ut Dionysius dicit, quod illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis, quantum ad hoc, quod iam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulare effectus.<sup>42</sup>

Tra i luoghi in cui Tommaso ha occasione, se pur di passaggio, di ribadire la sua opinione sulla natura della luce ricordiamo, nella prima parte della *Summa*, l'articolo 7 della *quaestio* 76, dedicata a una delle tesi più originali dell'Aquinate, quella secondo cui l'anima si unisce direttamente al corpo come forma sostanziale. In questo articolo, passando in rassegna le opinioni, false, di coloro che, posta l'alterità tra anima e corpo, pensano che questi possano essere uniti da un corpo intermedio, Tommaso considera anche quella di coloro che ritengono “quod [anima] unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de natura quintae essentiae.”<sup>43</sup> Tale soluzione è, a suo giudizio, fantasiosa e ridicola:

“tum quia lux non est corpus; tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum; tum etiam quia anima immediate corpori unitur ut forma materiae” (*resp.*).

Un discorso a parte meriterebbe la *Lectura super Joannem*, per la frequenza con cui la “lettera”, soprattutto nella prima parte, propone al “lettore” il tema che qui ci interessa. Limitiamoci dunque a considerarne uno dei passaggi iniziali, quello in cui Tommaso ripropone le due autorità di Agostino e di Ambrogio che avevamo già trovato contrapposte nel commento alle *Sententiae* e nella *Summa theologiae*. Ancora una volta, e con serenità e chiarezza ancora maggiori, l'Aquinate compone il contrasto: spiega, come già sappiamo, che il termine *lux* si può riferire sia

<sup>41</sup> *S. th.*, I, q. 67, a. 3, *resp.*, cf. de Tonquédec (1950:76); già nel quarto articolo del commento la *lux* è, più genericamente, “qualitas activa corporis caelestis, sicut calor est qualitas activa ignis.”

<sup>42</sup> *S. th.*, I, q. 67, a. 4, *resp.*

<sup>43</sup> Nella prima parte dell'articolo ha riportato, come autorità, un passo del *De Genesi ad litteram* (7, 19): “Dicit enim Augustinus quod anima per lucem et aerem, quae sunt similia spiritui, corpus administrat”.

alle “cose” sensibili che a quelle spirituali o intelligibili perché in entrambi i casi indica una *manifestatio*, e poi, ricorrendo come altre volte<sup>44</sup> alla distinzione aristotelica tra *secundum naturam* e *quod nos*, aggiunge un prezioso chiarimento: la *lux*, con la sua *virtus manifestativa* si trova prima *secundum naturam* nelle “cose” intelligibili, *quo ad nos* in quelle sensibili.

[...] considerandum est quod, secundum Augustinum et plures alios, nomen lucis magis proprie dicitur in spiritualibus, quam in sensibilibus. Ambrosius tamen vult, quod splendor metaphorice dicatur de Deo. Sed in hoc non est magna vis facienda: nam de quocumque nomen lucis dicatur, ad manifestationem refertur, sive illa manifestatio sit in intelligibilis, sive in sensibilibus. Si ergo comparentur manifestatio intelligibilis et sensibilis, secundum naturam prius invenitur lux in spiritualibus; sed quo ad nos, qui nomina rebus imponimus ex earum proprietatibus nobis notis, prius invenitur in sensibilibus, quia prius impositum est a nobis hoc nomen ad significandum lucem sensibilem quam intelligibilem; quamvis secundum virtutem prius et verius conveniat spiritualibus quam sensibilibus.<sup>45</sup>

Passiamo all’uso metaforico, che Tommaso giustifica, anzi in alcuni casi ritiene conveniente anche in teologia, perché “est naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat.”<sup>46</sup>

Abbiamo visto — è stato lui stesso a dircelo — che nel caso della luce quest’uso si basa sull’analogia di proporzionalità, che si può stabilire a partire dal fatto che la luce, quella per cui noi vediamo, possiede una *virtus manifestativa*: si può quindi, analogamente e *metaphorice*, dire che c’è luce non solo là dove c’è visione in senso proprio, ma anche là dove c’è conoscenza, di qualunque tipo o livello essa sia.

Ma Tommaso sfrutta anche un altro aspetto della luce sensibile, per riferirsi e descrivere in modo a noi più facilmente comprensibile fenomeni e “cose” lontani dalla nostra comune esperienza: il fatto che la *lux* è una qualità attiva e permanente, mentre *lumen* è una qualità passiva, che può essere permanente o temporanea.

Il modo di essere luminoso del *lumen* può evidentemente essere riferito in senso metaforico a molte più “cose” di quello della *lux*.

E così capiamo perché, come è possibile rilevare dai lessici, nell’opera dell’Aquinata le occorrenze di *lumen* sono molto più numerose di quelle di *lux*, innanzi tutto là dove si parla degli altri modi e livelli di conoscenza, oltre a quella sensibile: per esempio, anche solo nella prima *quaestio* della *Summa theologiae* troviamo: *lumen naturale intellectus* (a.2,

<sup>44</sup> Cf. *S. th.*, I, q.1, a. 5, *ad primum*; I, q. 2, a.1, *resp.*

<sup>45</sup> *Lectura super Joannem*, c. I, *lectio* III, ed. parmensis, t. X, p. 294.

<sup>46</sup> *S. th.*, I, a. 1, q. 9, *resp.*

*resp.*) e *naturale lumen rationis humanae* (a. 5, *resp.*), ma anche *divinum lumen* (a. 4, *resp.*), *lumen divinae scientiae* (a. 5, *resp.*).<sup>47</sup>

Più volte poi, in contesti per il vero assai disparati, Tommaso ricorre al paragone con la presenza del *lumen* nel diafano dell'aria, presenza che "dipende" da un influsso esterno ed è temporanea.

[...] esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei: sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. (*S. th.* I, q. 104, a. 1, *ad primum*)

Accidens quod causatur ex participatione alicuius superioris naturae est dignius subiecto, [...] sicut lux diaphano. Et hoc modo caritas est dignior anima, in quantum est participatio quaedam Spiritus Sancti (*S. th.* II-II, q. 23, a. 3, *ad tertium*)

[...] sicut lumen statim cessaret esse in aere quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis, ita etiam caritas statim deficit esse in anima quod aliquod obstaculum ponitur influentiae caritatis a Deo in anima (*S. th.* II-II, q. 24, a. 12, *resp.*)

In alcuni casi infine i due aspetti, quello della *virtus manifestativa*, propria sia della *lux* che del *lumen*, e quello della attività-permanenza della prima e passività-temporaneità del secondo, si combinano.

Per quel che riguarda la *lux*, vediamo che più volte Tommaso la attribuisce a Dio: "Divina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit",<sup>48</sup> "esse enim lucem est proprium Dei, alia vero sunt lucentia, id est participantia lucem; sed Deus est lux per essentiam,"<sup>49</sup> quindi: "omnis Dei locutio ad angelos est illuminatio."<sup>50</sup>

Per quel che riguarda il *lumen*, troviamo un esempio interessante nella *solutio* del primo articolo della *quaestio* 12 *De veritate*, là dove, a proposito della conoscenza intellettuale e della conoscenza profetica, Tommaso spiega che la profezia è, in un certo modo, visione: per questo si può parlare di *lumen profeticum*, e siccome ogni cosa può essere in un'altra in modo stabile o passeggero, come il *lumen corporale* è una quali-

<sup>47</sup> E poco più avanti: "[...] per participationem sui [sc. Dei] luminis omnia cognoscimus et diiudicamus: nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre et iudicare in sole, idest per lumen solis" (*S. th.* I, q. 12, a. 11, *ad tertium*).

<sup>48</sup> *Summa contra Gentiles*, IV, 12, cf. Hedwig (1980: 208).

<sup>49</sup> *Lectura super Joannem*, c. XII, *lectio* VI, ed. parmensis, t. X, p. 522 b.

<sup>50</sup> *S. th.*, I, q. 107, a. 2, ad 3: "omnis Dei locutio ad angelos est illuminatio: quia cum voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem et illuminationem mentis creatae."

tà permanente nelle stelle, passeggera nell'aria, così nell'uomo il *lumen* dell'intelletto agente è stabile, quello della profezia è passeggero.<sup>51</sup>

prophetia visio dicitur et propheta videns. [...] Cum autem omne quod manifestatur sub lumine quodam manifestatur, [...] oportet ut ea quae manifestantur homini supra cognitionem communem quodam altiori lumine manifestentur, quod lumen propheticum dicitur, ex cuius receptione aliquis propheta dicitur. Sciendum est autem quod aliquid recipitur in aliquo dupliciter: uno modo ut forma in subiecto consistens, alio modo per modum passionis; [...] lumen corporale est quidem in stellis ut stellarum qualitas, utpote quaedam forma in eis permanens, in aere vero est ut quaedam passio quia lumen non retinet sed recipit tantum per appositionem corporis lucidi. In intellectu igitur humano lumen quoddam est quasi qualitas vel forma permanens, scilicet lumen essenziale intellectus agentis ex quo anima nostra intellectualis dicitur. Sic autem lumen propheticum in propheta esse non potest [...]

La luce in quanto tale è dunque, nella speculazione dell'Aquinate, un tema marginale, ma forse sarebbe meglio dire occasionale, o ancor meglio: d'occasione.

Tommaso, abbiamo visto, si è trovato a parlarne durante tutto l'arco della sua vita, man mano che gli si sono presentate, appunto, le occasioni, nei contesti più diversi. E se da un lato tiene ben distinti i vari ambiti — abbiamo notato nei commenti la fedeltà allo spirito delle opere che sta leggendo —, dall'altro seguiamo lo svolgersi di una ben precisa linea di pensiero, un pensiero che di volta in volta, grazie anche ad alcuni interessanti episodi di “osmosi”, si arricchisce, si sistema, si completa.

Leggendo quello Tommaso che ha scritto a proposito della luce, abbiamo trovato lo scolastico, il seguace di Aristotele, il lettore attento della *sacra pagina* e delle opere dei *sancti*.<sup>52</sup>

Da *magister*, di fronte alla *multiplex opinio circa naturam lucis et luminis*, ha affrontato il problema, formulato le questioni, chiarito i termini in gioco, esposto e difeso le sue soluzioni.

In particolare poi, aderendo decisamente alla fisica e alla cosmologia aristoteliche, ha risolto con chiarezza, determinazione, coerenza l'equivoco racchiuso nel modo in cui, fin dall'antichità, è stata concepita la luce, come appartenente contemporaneamente alla sfera del

<sup>51</sup> Ritroviamo queste osservazioni anche nella *Summa theologiae*, II-II, q. 171, a. 2.

<sup>52</sup> Speriamo di poter riprendere e svolgere in modo sistematico l'analisi delle fonti, evidenziando il modo in cui Tommaso le ha, di volta in volta, utilizzate.

sensibile e a quella dell'intelligibile e del divino:<sup>53</sup> la luce è quella, e solo quella, che ci fa vedere “questa bella d'erbe famiglia e di animali”,<sup>54</sup> che è tramite dell'influsso del sole e più in generale dei corpi celesti sul mondo inferiore, che è connessa al calore naturale, e favorisce la vita.

Dalla lettura della *sacra pagina* e dei Padri, in particolare di Ambrogio e dell'apostolo Paolo, è stato infine portato a “vedere”, ed affermare, che della *lux* e del *lumen* si può parlare anche *metaphorice*, in forza sia della loro *virtus manifestativa* che del loro diverso modo di essere nel diafano.

E la frequenza con cui Tommaso ricorre a metafore “luminose” ci fa vedere che anche lui, a suo modo, non è rimasto insensibile al fascino di questa realtà, comunque, misteriosa.

#### BIBLIOGRAFIA

- Beierwaltes, W. (1980): Licht. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel & Stuttgart: Schwabe & Co. 282–286.
- Chenu, M. D. (1937): Les philosophes dans la philosophie chrétienne médiévale. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 26 : 27–40.
- Ernout, A. and A. Meillet (1985): *Dictionnaire étimologique de la langue latine (quatrième édition augmenté d'additions et de corrections nouvelles par J. André)*. Paris: Klincksieck.
- Guillet, J. (1927): La lumière intellectuelle d'après s. Thomas. *AHDLMA* 2 : 79–88.
- Hedwig, K. (1980): “*Sphaera lucis*.” *Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation (Beiträge N.F. 18)*. Münster: Aschendorff.
- Lindberg, D. C. (1983): *Studies in the history of medieval optics*. London: Variorum Reprints.
- Nardi, B. (1971): Luce: concezioni speculative. In: *Enciclopedia dantesca (vol. III)*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana. 126–130.
- Park, D. (1998): *Natura e significato della luce. Dall'antica Grecia alla fisica moderna*. Milano: McGraw-Hill.
- Schmidt, M. (1976): Lumière iii. le thème de la lumière au moyen âge. In: *Dictionnaire de spiritualité (vol. IX)*, Paris: Beauchesne. 1158–1173.
- de Tonquédec, J. (1950): *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas*. Paris: Vrin.
- Valenziano, C. (ed.) (2002): *La luce. Testi dal I secolo al secolo XV*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

<sup>53</sup> Nardi (1971 : 126): “[...] mentre essa è la luce sensibile che raggia dal sole, a questo è attribuito potere divino ed è ritenuto ‘mente del mondo’.”

<sup>54</sup> U. Foscolo, *Dei sepolcri*, v. 5.