

La dottrina dell'analogia dell'essere attribuita ad Aristotele è tra le più importanti nell'ambito del panorama degli studi sulla metafisica, al centro di un millenario dibattito che ha di recente conosciuto un rinnovato interesse da parte degli studiosi.

Il volume presenta una serie di puntuali contributi su Aristotele e sulla tradizione aristotelica antica, tardo-antica e medievale. Nonostante la ricerca costituisca un tema classico nella storia del pensiero, vengono qui presentate nuove problematiche che individuano nei testi aristotelici e nella successiva tradizione aristotelica ulteriori spunti di riflessione. Accanto alla ripresa delle interpretazioni classiche della dottrina dell'analogia dell'essere, ne vengono evidenziate nuove possibili letture attraverso la ricostruzione di una parte fondamentale della tradizione esegetica.

Rita Salis è professore associato di Storia della filosofia antica presso l'Università di Padova. Ha pubblicato articoli e saggi su Aristotele e sulla tradizione commentaristica aristotelica antica e tardo-antica, tra cui: *Luogo, vuoto e movimento a distanza in Giovanni Filopono* (2014); *Pseudo-Alessandro. Commentario agli Elenchi sofistici di Aristotele* (2008); *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele* (2006).

LA DOTTRINA DELL'ANALOGIA DELL'ESSERE NELLA « METAFISICA » DI ARISTOTELE

## LA DOTTRINA DELL'ANALOGIA DELL'ESSERE NELLA « METAFISICA » DI ARISTOTELE E I SUOI SVILUPPI NEL PENSIERO TARDO-ANTICO E MEDIEVALE

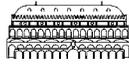
a cura di  
RITA SALIS

ISSN 2612-3770

ISBN 978-88-9387-104-4



IL POLIGRAFO



*Subsidia Mediaevalia Patavina*

collana del Centro Interdipartimentale  
di Ricerca di Filosofia Medievale “Carlo Giacon”  
Università degli Studi di Padova

diretta da Francesco Bottin e Giovanni Catapano

LA DOTTRINA DELL'ANALOGIA DELL'ESSERE  
NELLA « METAFISICA » DI ARISTOTELE  
E I SUOI SVILUPPI NEL PENSIERO  
TARDO-ANTICO E MEDIEVALE

a cura di  
RITA SALIS

IL  L I G R A F O

*Comitato scientifico*

Luca Bianchi, Università di Milano  
Francesco Bottin, Università di Padova  
Stefano Caroti, Università di Parma  
Giovanni Catapano, Università di Padova  
Donato Gallo, Università di Padova  
Giovanna Gianola, Università di Padova  
Alain de Libera, Collège de France  
Gregorio Piaia, Università di Padova

*Papers submitted for publication in the series  
are subjected to a double blind peer-review*

I contributi che compongono questo volume sono stati presentati al Convegno internazionale su “La dottrina dell’analogia dell’essere nella « Metafisica » di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale”, svoltosi il 21 e 22 gennaio 2019 presso il Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata - FISPPA dell’Università degli Studi di Padova

Volume pubblicato col contributo del Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata - FISPPA dell’Università degli Studi di Padova - su fondi “BIRD SID 2017”, nell’ambito del progetto su “La dottrina dell’analogicità dell’essere nella « Metafisica » di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale” (responsabile scientifico prof.ssa Rita Salis)

© Copyright dicembre 2019  
Il Poligrafo casa editrice  
35121 Padova  
piazza Eremitani - via Cassan 34,  
tel. 049 8360887 - fax 049 8360864  
e-mail [casaeditrice@poligrafo.it](mailto:casaeditrice@poligrafo.it)  
[www.poligrafo.it](http://www.poligrafo.it)  
ISSN 2612-3770  
ISBN 978-88-9387-104-4

# INDICE

- Introduction
- 9 The Doctrine of the Analogy of Being  
and its Aristotelian Roots  
*Rita Salis*
- 15 Τὸ ὄν ἢ ὄντα? Note sur *Metaph.* Γ 1  
*Oliver Primavesi - Marwan Rashed*
- 35 I molti sensi dell'omonimia in Aristotele:  
le origini della dottrina dell'analogia dell'essere  
*Rita Salis*
- 49 Is Substance a πρὸς ἓν Notion?  
*Gabriele Galluzzo*
- 77 Mapping Oneness onto Being:  
The Contribution of *Metaphysics Iota 1-2* to First Philosophy  
*Paolo Fait*
- 119 Analogy in Alexander of Aphrodisias  
*Kevin L. Flannery, S.J.*
- 143 Essere e senso nella filosofia degli Stoici  
*Nicoletta Di Vita*
- 159 Boezio, commentatore e interprete delle *Categorie* aristoteliche  
*Enrico Moro*

- 173 Qualche osservazione sulla tradizione araba di *Metafisica Iota 2*  
*Cecilia Martini Bonadeo*
- 197 Il ruolo dell'*analogia entis* nel *De Veritate*  
di Tommaso d'Aquino: riflessi pedagogici e didattici  
*Andrea Porcarelli*
- 211 Il ruolo dell'omonimia nella descrizione del rapporto  
fra creatura e creatore nella teologia cristiana araba  
*Giovanni Mandolino*
- 225 La *muqābasa* 82 di Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī  
*Sara Abram*
- 247 Contro e dentro l'univocità.  
Le trasformazioni dell'analogia tra Tommaso d'Aquino,  
Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto  
*Pasquale Porro*
- 287 L'analogia tra essere divino ed essere creaturale  
nel Commento all'*Ecclesiastico* di Eckhart  
*Giovanni Catapano*
- 301 *Abstracts*
- 311 *Indice dei nomi*

LA DOTTRINA DELL'ANALOGIA DELL'ESSERE  
NELLA «METAFISICA» DI ARISTOTELE

L'ANALOGIA TRA ESSERE DIVINO  
ED ESSERE CREATURALE NEL COMMENTO  
ALL'ECCELESIASTICO DI ECKHART

*Giovanni Catapano*

I paragrafi 52 e 53 della seconda lezione sull'*Ecclesiastico* sono abitualmente considerati come il *locus classicus* della trattazione dell'analogia nei commenti scritturistici di Eckhart<sup>1</sup>. L'altro testo principale a cui si fa spesso riferimento è il § 54 del Commento all'*Esodo*<sup>2</sup>. Essi sono, in effetti, i due passaggi più ampi e articolati presenti nelle opere eckhartiane in merito al tema dell'analogia; gli altri si trovano nella prima questione parigina (*Utrum in deo sit idem esse et intelligere*, § 11), nel Commento alla *Genesi* (cap. i, § 128) e nel Commento al *Vangelo di Giovanni* (cap. viii, §§ 471-472). Come ha recentemente osservato Jeremiah Hackett<sup>3</sup>, la dottrina dell'analogia di Meister Eckhart è stata a lungo riconosciuta dagli studiosi come centrale sia alla sua ontologia sia alla sua autodifesa contro l'Inquisizione colonnese; inoltre è comunemente accettato il fatto che l'interpretazione eckhartiana dell'analogia sia strettamente connessa a quella di Tommaso (la quale peraltro è, com'è noto, particolarmente complessa). È arduo aggiungere qualcosa di nuovo

1. Cfr. J. Hackett - J. Hart Weed, *From Aquinas to Eckhart on Creation, Creature, and Analogy*, in J.M. Hackett (cur.), *A Companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden-Boston 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 36), 205-236: 216.

2. Cfr. A. De Libera, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart: logique et métaphysique de l'analogie*, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1980 (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 4), 2.

3. In Hackett - Hart Weed, *From Aquinas to Eckhart*, 205.

all'abbondante letteratura esistente sull'argomento<sup>4</sup>. Nel presente contributo proporrò semplicemente un'analisi selettiva del brano sull'*Eclesiastico* e un suo confronto con gli altri luoghi citati, al fine di far emergere alcuni elementi attinenti alla questione dell'analogia dell'essere.

Cominciamo dunque dai §§ 52-53 della seconda lezione sull'*Eclesiastico*. Lo scopo immediato del brano è quello di fornire un ulteriore argomento (il nono di dodici) con cui spiegare il significato del versetto di Sir 24, 29: *Coloro che mi mangiano, hanno ancora fame*.

Eckhart esordisce richiamando la distinzione tra univoci, equivoci e analoghi. Il criterio della distinzione è posto nel fatto che gli equivoci si differenziano in base alla diversità delle cose significate; gli univoci, invece, in base alla diversità delle differenze di una cosa; gli analoghi, infine, in base ai modi di una cosa unica e identica in senso assoluto (*simpliciter*).

Rursus nono advertendum quod distinguuntur haec tria: univocum, aequivocum et analogum. Nam aequivoca dividuntur per diversas res significatas, univoca vero per diversas rei differentias, analogica vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, sed per modos unius eiusdemque rei simpliciter.<sup>5</sup>

Questa medesima distinzione è presente nel Commento all'*Esodo*<sup>6</sup> e si trovava anche, a quanto risulta dal *dossier* dell'accusa, nel cosiddetto *Requisitus*, ossia nel testo in cui Eckhart si difese dalle critiche rivolte al suo *Liber "Benedictus"*<sup>7</sup>. Dal confronto con questi

4. Una rassegna della letteratura più significativa apparsa dal 1978 al 2001 è compiuta in Hackett - Hart Weed, *From Aquinas to Eckhart*, 219-236. Per gli studi cronologicamente anteriori, se ne veda l'elenco in B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univocität und Einheit*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, 51 nota 43.

5. Magister Echarodus (Meister Eckhart), *Sermones et lectiones super Eclesiastici c. 24,23-31*, lectio II, 52 (ed. J. Koch, in *Lateinischen Werke*, II, 280<sup>s-9</sup>).

6. Eckhart, *Expositio libri Exodi*, cap. xv, 54 (ed. K. Weiss, in *LW*, II, 60<sup>t-5</sup>): «Sciendum ergo quod haec est differentia equivoci, univoci et analogi, quod aequivocum distinguitur per res diversas, univocum per rei eiusdem differentias, analogum autem nec sic nec sic, sed solum per modos unius eiusdem rei numero, constitutae iam in rerum natura et in esse per formam, quae est substantia».

7. *Acta Echaradiana*, n. 45 (*Requisitus*), art. 5 (ed. L. Sturlese, in *LW*, V, 193<sup>17-19</sup>): «Quod equivoca distinguuntur per res diversas, univoca per diversas rei differen-

altri due testi comprendiamo che l'avverbio *simpliciter* nel passo del Commento all'*Ecclesiastico* equivale all'ablativo *numero* del Commento all'*Esodo* e al complemento *in numero* del *Requisitus*, ossia determina il tipo di unità e identità (che per comodità chiamerò uni-identità) della *res* a cui si fa riferimento negli analoghi, precisando che si tratta di uni-identità numerica e non di uni-identità generica<sup>8</sup>. È l'uni-identità numerica a distinguere gli analoghi dagli univoci, nei quali invece l'uni-identità è, evidentemente, quella generica, che si suddivide al proprio interno secondo differenze specifiche, come nell'esempio delle *Categorie* aristoteliche secondo cui 'animale' è detto univocamente sia dell'uomo che del bue, due specie differenti di un unico e identico genere<sup>9</sup>. Se dunque gli analoghi si distinguono dagli univoci perché l'uni-identità della *res* in essi è numerica e non generica, dagli equivoci si distinguono invece per l'unicità della cosa, che negli equivoci manca totalmente, essendo le cose da essi significate prive persino dell'uni-identità generica che è propria degli univoci, come nell'altro caso aristotelico dell'uomo e del dipinto, designati entrambi con il termine ζῷον<sup>10</sup>. L'unicità e l'identità *simpliciter*, cioè *numero* o *in numero*, della *res* sono pertanto le due caratteristiche che distinguono gli analoghi rispettivamente dagli equivoci e dagli univoci.

Sia nel Commento all'*Ecclesiastico* che in quello all'*Esodo* e nel *Requisitus*, Eckhart afferma che il fattore di distinzione degli analoghi sono i *modi* della numericamente unica e identica *res* da essi significata<sup>11</sup>. È un dato acquisito ormai da parecchio tempo che questa idea proviene a Eckhart da Tommaso. In particolare, la maniera

tias, analoga vero non per diversas res nec per rerum differentias, sed per solos modos unius et eiusdem rei in numero ».

8. A monte c'è, naturalmente, la distinzione tra i diversi sensi dell'unità e dell'identità operata da Aristotele in *Metaph.*, Δ 6 e Δ 9.

9. Cfr. Aristot., *Cat.*, I, I a 8.

10. Cfr. Aristot., *Cat.*, I, I a 2-3.

11. Così anche nel *Sermo* XLIV, 2, 446 (ed. J. Koch, in *LW*, IV, 372<sup>4-9</sup>): « Rursus notandum quod *omnia parata* sunt servire deo, quia res una est in causa et effectu analogis, differens solum modo. Propter quod ipsum nomen hoc indicat analogiae, id est id ipsum utrobique, per prius tamen et posterius. Sicut ergo circulus vino servit ipsum indicando et urina sanitati animalis, nihil in se penitus sanitatis <habens>, sic omnis creatura pari modo servit deo ».

in cui il domenicano tedesco espone la distinzione tra equivoci, univoci e analoghi ricalca in maniera pressoché letterale un passo del Commento alle *Sentenze* dell'Aquinate (I, d. 22, q. un., a. 3, ad 2). Lì leggiamo infatti che «Aequivocum [...] dividitur secundum res significatas; univocum vero dividitur secundum differentias; sed analogum dividitur secundum diversos modos»<sup>12</sup>. Subito dopo Tommaso aggiunge che, quando l'ente si predica analogicamente dei dieci generi (vale a dire delle dieci categorie), si divide in esse *secundum diversos modos*, e che di conseguenza a ciascun genere si deve il *proprius modus praedicandi*. Nel caso quindi di un termine predicato analogicamente, quale è il termine 'ente' predicato delle dieci categorie, il modo della predicazione, e perciò il senso della predicazione stessa, cambia per ciascuna categoria. Eckhart, a dir il vero, parla solo di modi della *res* e non anche di modi della predicazione. La differenza tra le due prospettive probabilmente non va enfatizzata, anche se all'inizio del § 54 del Commento all'*Esodo* Eckhart stesso mette in guardia dalle difficoltà a cui si va incontro se non si pone mente alla diversità tra le cose e la loro predicazione<sup>13</sup>. Vedremo più avanti che in realtà anche Eckhart, in un altro contesto, pensa ai *modi* come ciò a cui nella realtà della cosa corrispondono le categorie.

Torniamo ora all'analisi del Commento all'*Ecclesiastico*. Per illustrare il concetto degli analoghi, Eckhart propone l'esempio classico della salute, che come tutti sanno risale nel suo nucleo originario alla *Metafisica* aristotelica<sup>14</sup>. Facciamo attenzione però alla maniera in cui egli lo espone: egli sottolinea il fatto che la salute, cioè la *res* in questione, è unica e identica (sottinteso "numericamente") e ha la sua sede nell'animale. È esattamente quest'unica e medesima salute che c'è nell'animale quella a cui ci si riferisce quando si qualificano come "sane" la dieta o l'urina, non perché in queste vi sia effettiva-

12. Thomas de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 22, q. un., a. 3, ad 2 (ed. P. Mandonnet, P. Lethielleux, Paris 1929, t. I, 538).

13. Cfr. Eckhart, *Exp. libri Ex.*, cap. xv, 54 (ed. Weiss, in *LW*, II, 583<sup>5</sup>): «Primum est quod aliter loquendum est et sentiendum de entibus sive de rebus et ipsarum esse, aliter de praedicamentis rerum et ipsarum praedicatione. Hoc enim quidam non considerantes difficultates in pluribus patiuntur».

14. Cfr. Aristot., *Metaph.*, Γ 2, 1003 a 34 - b 1.

mente della salute – al contrario, dice Eckhart, in esse non vi è più salute che in una pietra –, ma perché l'urina significa la salute, allo stesso modo in cui il cerchio significa il vino.

Verbi gratia: sanitas una eademque, quae est in animali, ipsa est, non alia, in diaeta et urina, ita quod sanitatis, ut sanitas, nihil prorsus est in diaeta et urina, non plus quam in lapide, sed hoc solo dicitur urina sana, quia significat illam sanitatem eandem numero quae est in animali, sicut circulus vinum, qui nihil vini in se habet.<sup>15</sup>

Su questo esempio sono state dette e si possono dire varie cose. In primo luogo, va notato che esso è presente, senza eccezione, in tutti i testi in cui Eckhart parla dell'analogia. In secondo luogo, tra gli analoghi per così dire "sanitari" che Eckhart menziona nel Commento all'*Ecclesiastico* (la dieta e l'urina, a cui nel Commento alla *Genesi* si aggiunge la medicina<sup>16</sup>), egli si concentra sull'urina, l'unico caso presente anche in tutti gli altri testi. La relazione dell'urina con la salute è una relazione di significazione, diversa da quella della dieta (che è una relazione di conservazione) e da quella della medicina (che è una relazione di ripristino o di produzione). «In virtù di qualche sua proprietà», secondo le parole del *Requisitus*, l'urina è «segno della salute che c'è nell'animale»<sup>17</sup>. Eckhart, nel Commento all'*Ecclesiastico* come in quello all'*Esodo*<sup>18</sup>, la assimila al

15. Eckhart, *Serm. Lect. super Eccl. c. 24,23-31*, lectio II, 52 (ed. Koch, in *LW*, II, 280<sup>9</sup>-281<sup>1</sup>).

16. Cfr. Id., *Expositio libri Genesis*, I, 128 (ed. Weiss, in *LW*, I, 283<sup>1-6</sup>): «Ex fine ergo accipit bonitatem omnem quam habet ens quodlibet citra finem, sicut diaeta, medicina, urina nihil prorsus habent sanitatis in se formaliter plus quam lapis vel lignum, sed ab ipsa sola sanitate, quae in animali est formaliter, dicuntur sana secundum naturam analogiae, qua omnia huiusmodi transcendentia se habent ad creaturas, puta ens, unum, verum, bonum».

17. *Acta Echardiana*, n. 45 (*Requisitus*), art. 5 (ed. Sturlese, in *LW*, V, 193<sup>19-22</sup>): «Exemplum ponit de hoc, quia sanitas ipsa unica animalis est a qua urina, diaeta et huiusmodi sana dicuntur analogice. In urina vero nichil prorsus est sanitatis plus quam in lapide, sed solum habet nomen sanitatis eo quod aliqua sui proprietate sit signum sanitatis eius que est in animali».

18. Cfr. Eckhart, *Exp. libri Ex.*, cap. xv, 54 (ed. Weiss, in *LW*, II, 58<sup>11-14</sup>): «Sic urina dicitur sana non sanitate formaliter inhaerente, sed sola analogia et respectu ad ipsam sanitatem extra, quae proprie formaliter est in ipso animali, quomodo et vinum est in circulo significante vinum esse in taberna et in vase».

*circulus* che è segno del vino. Anche su questo *circulus* si è discusso, e gli interpreti si sono divisi tra quanti vi hanno ravvisato una « corona di paglia o di frasche [...] posta all'esterno dell'osteria per indicare la vendita del vino nuovo »<sup>19</sup> e quanti invece vi hanno voluto riconoscere il cerchio della botte che veniva esibito per indicare che il vino era stato travasato ed era quindi pronto per essere bevuto<sup>20</sup>. Comunque sia, il senso del paragone è far capire che, come si afferma nel § 53 del Commento all'*Ecclesiastico*, « gli analogati non hanno positivamente radicato in sé nulla della forma secondo la quale vengono analogati »<sup>21</sup>; ovvero, come leggiamo nella prima *quaestio* parigina, « ciò che c'è in uno degli analogati, formalmente non c'è in un altro »<sup>22</sup>. È del tutto evidente, infatti, che nel *circulus* non c'è assolutamente nulla del vino, e tuttavia esso funge da segno della presenza del vino e per questo potrebbe essere definito « vinoso ». Allo stesso modo, il colore dell'urina può essere indicativo dello stato di salute dell'animale, e per questo l'urina può essere definita « sana », senza tuttavia che di tale salute vi sia alcunché nell'urina stessa. Per quanto si possa criticare l'assimilazione di un segno naturale come l'urina a un segno convenzionale come il *circulus*, ciò che conta è che in entrambi i casi il rapporto di significazione è tale per cui il segno non ha in sé nulla della cosa significata. Non solo, ma l'essere della cosa significata è del tutto indipendente dal segno che la significa: la salute non dipende affatto dall'urina, così come il vino non dipende affatto dal *circulus*. Non si potrebbe dire questo, però, della dieta e della medicina, le quali invece, pur essen-

19. M. Vannini in Meister Eckhart, *Commenti all'Antico Testamento*, Testo latino a fronte, Presentazione, introduzione ai commenti, traduzione, note e apparati di M. Vannini, Bompiani, Milano 2012 (Il pensiero occidentale), 1496 n. 42.

20. Cfr. De Libera, *Le problème de l'être*, 10-13.

21. Eckhart, *Serm. lect. super Ecl. i c. 24, 23-31*, lectio II, 53 (ed. Koch, in *LW*, II, 282<sup>1-5</sup>): « Colligatur et formetur breviter sic ratio: analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter ».

22. Id., *Quaestiones Parisienses*, q. 1 (*Utrum in deo sit idem esse et intelligere*), II (ed. B. Geyer, in *LW*, V, 467<sup>9</sup>): « Item: in his quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum, formaliter non est in alio, ut sanitas solum est in animali formaliter, in diaeta autem et urina non est plus de sanitate quam in lapide ».

do esterne alla salute come l'urina, influiscono su di essa, conservandola oppure producendola. Eckhart invece si serve del concetto di analogia nel Commento all'*Ecclesiastico* per sostenere la radicale dipendenza delle creature da Dio, e a questo scopo non può ammettere la benché minima dipendenza di Dio dalle creature; per questo egli si concentra esclusivamente sul caso dell'urina e quindi sul rapporto di mera significazione tra gli analogati e ciò a cui sono analogati, omettendo rapporti diversi da quello di significazione, come la conservazione e la produzione.

Anche su questo punto il confronto con Tommaso può essere illuminante. Pure Tommaso, infatti, ama proporre l'esempio aristotelico della salute per illustrare la differenza degli analoghi rispetto agli equivoci e agli univoci, e pure lui afferma che la salute è una sola ed esiste soltanto nell'animale. Lo si può vedere ad esempio nel Commento alle *Sentenze* (I, d. 19, q. 5, art. 2, ad 1), nella *Summa theologiae* (I, q. 16, art. 6, resp.) e nel Commento alla *Metafisica* (XI, l. 3, n. 4). L'Aquinate però non tralascia la differenza tra l'urina e la medicina, sottolineando anzi che «Esse [...] significativum, et esse effectivum, diversum est» (*ibid.*). Inoltre, nella *Summa theologiae* (I, q. 13, art. 5, resp.) egli utilizza l'esempio della medicina come *causa sanitatis* per sostenere che ciò che si dice di Dio e delle creature, si dice secondo il fatto che vi è un qualche *ordo* della creatura a Dio come al suo principio e causa. Questo esempio, se non erro, va interpretato nel senso che un aggettivo come 'sapiente' si dice di Dio anche (e sottolineo 'anche') nello stesso modo in cui l'aggettivo 'sano' si dice della medicina, cioè per dire che Dio è causa della sapienza che c'è nell'uomo, così come la medicina è causa della salute che c'è nell'animale. Ho sottolineato che questo è *anche* il significato dell'aggettivo 'sapiente' in quanto attribuito a Dio, perché Tommaso precisa che ce n'è un altro, quello per cui la sapienza esiste in Dio in modo più eminente che nell'uomo. Il primo modo di significazione è quello causale, il secondo è quello essenziale<sup>23</sup>. Benché il senso causale non sia l'unico nei predicati analogici, esso tuttavia si dà in un rapporto di analogia in cui l'analogato principale

23. Cfr. Thom. Aq., *Summa theol.*, I, q. 13, art. 6, resp.

è la creatura, non Dio. Ancora più chiaro in merito è il celebre cap. 34 del libro I della *Contra gentiles*, in cui Tommaso, per spiegare con un esempio che gli attributi analogici in Dio sono anteriori nella realtà a quelli delle creature ma sono posteriori ad essi nella predicazione, dice che «virtus sanandi quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectus; sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus». Qui non è la creatura che è analogata a Dio, ma è Dio che è analogato alla creatura, secondo una relazione di causa-effetto in cui la causa è conosciuta a partire dall'effetto, così come non è la salute ad essere analogata al farmaco che la produce, ma accade il contrario. Nella relazione di causa-effetto modellata sull'esempio medicina-salute, insomma, è la causa ad essere analogata all'effetto, non viceversa. Nel Commento all'*Ecclesiastico*, invece, Eckhart afferma che sono gli enti creati ad essere analogati a Dio<sup>24</sup>, ed è chiaro che in questa prospettiva non c'è spazio per una relazione di tipo causale, perché ne seguirebbe che Dio verrebbe ad essere effetto delle creature.

Ma per quale ragione Eckhart non accetta di fare delle creature l'analogato principale e di utilizzare così anche il senso causativo dei predicati analogici, nel corretto ordine per cui Dio, l'analogato, è causa delle creature, a cui viene analogato? Una risposta a questa domanda può essere cercata, credo, nelle avvertenze del prologo generale dell'*Opus tripartitum* e nelle premesse contenute nel prologo dell'*Opus propositionum*. È l'autore stesso, alla fine del § 53 del Commento all'*Ecclesiastico*, a rinviare al primo libro dell'*Opus propositionum* come prova della sua corretta comprensione della vera natura dell'analogia, ossia dell'*analogia rerum omnium ad ipsum deum*, non viceversa<sup>25</sup>; libro che, com'è noto, non ci è pervenuto e del quale possiamo farci un'idea (ammesso che sia mai stato effetti-

24. Vedi *supra* la nota 21.

25. Cfr. Eckhart, *Serm. lect. super Eccl. c. 24,23-31*, lectio II, 53 (ed. Koch, in *LW*, II, 282<sup>7-12</sup>): «Notandum etiam quod hanc naturam analogiae quidam male intelligentes et improbant erraverunt usque hodie. Nos autem secundum veritatem analogiae intelligendo, sicut ex primo Libro propositionum declaratur, dicamus quod ad significandum hanc veritatem analogiae rerum omnium ad ipsum deum dictum est optime: *qui edunt me, adhuc esuriunt*. Edunt, quia sunt, esuriunt, quia ab alio sunt».

vamente scritto) solo in base al prologo. Detto in estrema sintesi, impostare la relazione analogica in modo tale da fare di Dio l'analogato (ossia l'analogato secondario) avrebbe condotto a negare la presenza in Dio di tutti gli attributi analogici, perlomeno *formaliter*; una strada che Eckhart tentò effettivamente di percorrere nella prima questione parigina<sup>26</sup>, ma che a quanto pare era ben poco funzionale al suo progetto complessivo, e anzi assai problematica. Come sappiamo dal prologo generale (§§ 11-12), la prima delle oltre mille proposizioni che dovevano comporre l'*Opus propositionum* era: «L'essere è Dio» (*esse est deus*), il che doveva risultare evidente dalle conseguenze assurde che sarebbero derivate dall'ipotesi contraria. Infatti, se l'essere fosse altro da Dio, allora Dio o non sarebbe o non sarebbe Dio, perché avrebbe l'essere da altro; le cose avrebbero l'essere non da Dio ma da altro; il creatore sarebbe altro da Dio; Dio non sarebbe la Causa Prima e anzi sarebbe il nulla. La questione della compatibilità tra questa posizione e quella espressa nella prima questione parigina ha molto impegnato gli interpreti di Eckhart<sup>27</sup>. Che la compatibilità vi sia oppure no, è in ogni caso un fatto che nel prologo dell'*Opus propositionum* l'autore asserisce, nella quarta e nella quinta delle sette premesse fondamentali ivi contenute (§ 4), che solo Dio è in senso proprio (*proprie*) l'ente, così come solo Dio è in senso proprio l'uno, il vero e il bene, e che tutte le cose hanno l'essere e l'essere une, vere, buone da Dio. Ciò collima perfettamente con la conclusione del ragionamento sviluppato da Eckhart nel Commento all'*Ecclesiastico*, secondo la quale ogni ente creato ha da Dio e in Dio, e non in sé stesso, l'essere, il vivere e l'esser-sapiente *positive et radicaliter*<sup>28</sup>. Stante la concezione eckhartiana dell'analogia, ciò è possibile solo se le creature sono analogate a Dio, e non viceversa.

26. Cfr. Eckhart, *Quaest. Paris.*, q. 1 (*Utrum in deo sit idem esse et intelligere*), 11 (ed. Geyer, in *LW*, V, 46<sup>9-10</sup>): «Cum igitur omnia causata sunt entia formaliter, deus formaliter non erit ens».

27. Argomenta a favore di una soluzione positiva ad es. L. Sturlese, *Ritratto di Meister Eckhart*, in Id., *Eckhart, Tauler, Suso. Filosofi e mistici nella Germania medievale*, Le Lettere, Firenze 2010 («Giornale Critico della Filosofia Italiana. Quaderni», 17), 11-36: 26-28.

28. Vedi *supra* la nota 21.

Quando dunque il maestro domenicano afferma, nel § 52 del Commento all'*Ecclesiastico*, che «l'ente ossia l'essere e ogni perfezione, soprattutto generale», cioè i trascendentali, «si dicono di Dio e delle creature in senso analogico»<sup>29</sup>, egli intende dire che l'analogato principale è Dio stesso, al quale vengono analogate le perfezioni delle creature. Possiamo qui trarre una prima conclusione relativa all'*analogia entis* secondo Eckhart. 'Ente' è un termine predicabile analogicamente di Dio e delle creature, nel senso che l'essere creaturale viene analogato all'essere divino, non viceversa. Ciò significa che Dio è l'essere stesso e che le creature si dicono "enti" solo in relazione all'essere divino, il quale è a loro esterno; le creature non hanno nulla in sé stesse dell'essere divino – nulla in senso formale, positivo e radicale –, ma hanno l'essere in Dio, da cui lo ricevono totalmente, così come ogni altra loro perfezione (bontà, giustizia, verità ecc.). È appena il caso di rilevare qui la differenza, su cui hanno puntato l'indice soprattutto i critici di Eckhart, rispetto alla concezione dell'analogia tra Dio e le creature esposta in quel famoso luogo del Commento alle *Sentenze* di Tommaso (I, dist. 19, q. 5, art. 2, ad 1) su cui si appoggerà il Gaetano per classificare i diversi tipi di analogia. Lì Tommaso presentava l'analogia tra animale, urina e dieta quanto alla salute come un'analogia soltanto secondo il concetto (*intentio*) e non secondo l'essere (quella che il Gaetano chiamerà "analogia di attribuzione"), distinguendola dall'analogia tra Dio e le creature quanto a verità, bontà ecc., la quale è un'analogia non solo secondo il concetto ma anche secondo l'essere (quella che il Gaetano chiamerà "analogia di proporzionalità propria")<sup>30</sup>.

L'analogia tra essere creaturale ed essere divino non è però l'unica forma di *analogia entis* considerata da Eckhart. Nel Commento all'*Esodo* egli teorizza anche un'altra analogia dell'ente, quella tra la sostanza e gli accidenti. Anche qui egli ricorre all'esempio dell'urina e lo applica al rapporto delle categorie accidentali con

29. Eckhart, *Serm. Lect. super Eccl. c. 24,23-31*, lectio II, 52 (ed. Koch, in *LW*, II, 281<sup>r-3</sup>): «*Ens autem sive esse et omnis perfectio, maxime generalis, puta esse, unum, verum, bonum, lux, iustitia et huiusmodi, dicuntur de deo et creaturis analogice*».

30. Cfr. P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012 (Frecce, 136), 54-55.

la sostanza. Il risultato è la negazione che gli accidenti siano enti, o perlomeno enti in senso assoluto (*absolute*) o diretto (*in recto*). Gli accidenti si dicono enti *in obliquo*, perché propriamente, come insegna Aristotele in *Metaph. Z 1*, essi sono “dell’ente”. La ragione di ciò viene indicata nel ruolo svolto dalla forma sostanziale, l’unica a dare l’essere, mentre l’accidente non dà l’essere, ma il *tale* o il *tantum*. L’accidente trova già l’essere nel soggetto e lo riceve mediante il soggetto e nel soggetto. Perciò il composto sostanza-accidenti è in realtà un unico ente, e lo sarebbe anche qualora le categorie accidentali fossero mille volte più numerose. «Tutte le categorie di questo tipo», conclude Eckhart, «sono dunque enti ossia cose esternamente, in senso analogico all’unica categoria che è ente e cosa, vale a dire la sostanza»<sup>31</sup>.

Il debito di Eckhart nei confronti della concezione tomista della forma sostanziale, e probabilmente della dottrina degli accidenti del suo confratello Teodorico di Freiberg (alle spalle della quale bisogna comunque ravvisare le figure di Averroè e Alberto Magno), è già stato messo in luce dalla critica<sup>32</sup>. Alla fine del § 54 del Commento all’*Esodo*, riusciamo anche a cogliere la vicinanza con Tommaso nel riferimento ai *modi* della *res*, in base ai quali si distingue l’analogo, concepiti come categorie: si tratta infatti, come

31. Eckhart, *Exp. libri Ex.*, cap. xv, 54 (ed. Weiss, in *LW*, II, 58<sup>6</sup>-59<sup>9</sup>): «Decem enim praedicamenta non sunt decem entia nec sunt decem res nec sunt decem prima entia nec decem primae res, sed sunt decem prima rerum sive entium genera. Nequaquam prima decem entia, sed unum ens, substantia scilicet; reliqua vero non sunt entia, sed entis proprie – ex VII Metaphysicae – entia solum analogice ad unum ens absolute, quod est substantia. Sic urina dicitur sana non sanitate formaliter inherente, sed sola analogia et respectu ad ipsam sanitatem extra, quae proprie formaliter est in ipso animali, quomodo et vinum est in circulo significante vinum esse in taberna et in vase. Hinc est quod omnia huiusmodi novem praedicamenta non sunt entia in recto, sed in obliquo, puta entis. Ratio est, quia sola forma substantialis dat esse, accidens universaliter non dat esse, sed tale aut tantum, et his similia. Quin immo accidens invenit esse iam prius natura in subiecto et non dat esse, sed accipit esse per subiectum et in subiecto. Unde totum ipsum compositum est unum ens, quamvis in ipso essent decem milia accidentium sive praedicamentorum accidentalium. Sicut enim totum ipsum compositum est unum quale sola qualitate, quantum sola quantitate, et sic de aliis, sic ipsum est ens sola substantia, scilicet forma substantiali. Sunt ergo omnia huiusmodi entia sive res extra analogice ad unum, quod est ens et res, scilicet substantia».

32. Cfr. specialmente De Libera, *Le problème de l'être*.

dice Eckhart, dei « modi di un'unica cosa numericamente identica [vale a dire della sostanza individuale], già costituita nella realtà e nell'essere mediante la forma, che è la sostanza »<sup>33</sup>. Questi « modi » sono nient'altro che gli accidenti rispetto alla sostanza, anche se, ancora una volta, Eckhart li considera sul solo piano dei *modi rei* e non anche su quello dei *modi praedicandi*.

Il confronto con la maniera tommasiana di concepire l'analogia tra sostanza e accidenti sarebbe certamente interessante, ma non posso svilupparlo qui. Devo limitarmi, per ragioni di spazio, a segnalare una questione di coerenza interna al discorso di Eckhart. Come può egli affermare, nel Commento all'*Esodo*, che l'unico *ens absolute* è la sostanza<sup>34</sup>, e nello stesso tempo<sup>35</sup> sostenere, nel Commento all'*Ecclesiastico*, che l'ente creato viene analogato a Dio nell'essere<sup>36</sup>? Come può esservi una sostanza creata, la quale da un lato, in quanto sostanza, è *id quod in se habet esse* e pertanto è detta *ens simpliciter*, come si esprimeva Tommaso (*In Met.* xi, l. 3, n. 4), ma dall'altro lato, in quanto creata, non ha l'essere *in se ipso ente creato*? Come può Dio creare sostanze, cioè enti che hanno l'essere in sé stessi, se tutto ciò che è creato non ha l'essere in sé stesso ma in Dio? Inoltre: se l'analogia che c'è tra gli accidenti e la sostanza (che potremmo chiamare “analogia predicamentale”<sup>37</sup> oppure “analogia orizzontale”<sup>38</sup>) è lo stesso tipo di analogia che c'è tra le creature e Dio (l’“analogia trascendentale” o “verticale”), cioè l'analogia di at-

33. Vedi *supra* la nota 31.

34. Vedi *supra* la nota 31.

35. Intendo 'nello stesso tempo' logicamente. La datazione delle opere eckhartiane è un problema che non posso affrontare in questa sede; rinvio al profilo di A. Beccarisi, *Eckhart*, Carocci, Roma 2012 (Pensatori, 27). Il Commento all'*Ecclesiastico* pare ascrivibile al periodo del provincialato (1303/1311); in quegli stessi anni probabilmente Eckhart lavorava al completamento del Commento all'*Esodo*, forse iniziato nel primo magistero parigino (1302/1303).

36. Vedi *supra* la nota 21.

37. Con C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1960, 326 (per la critica di Fabro a Eckhart, con l'enfatizzazione della differenza di questi rispetto a Tommaso, cfr. *ibid.*, 539-553 e 586-602) e B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Les éditions du Cerf, Paris 2008 (1963<sup>1</sup>), 33.

38. Con E.J. Ashworth, *Medieval Theories of Analogy*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/analogy-medieval/>.

tribuzione del tipo urina-salute, e se in virtù dell'analogia orizzontale gli accidenti non sono enti ma l'unico ente è la sostanza, non ne consegue forse che in virtù dell'analogia verticale le creature non sono enti ma l'unico ente è Dio? Come può esservi ancora un'analogia orizzontale se esiste un'analogia verticale? O, se si preferisce, come può sussistere un'analogia verticale se si dà un'analogia orizzontale? Se le sostanze che hanno accidenti, cioè le sostanze create, sono enti in senso proprio, come possono essere analogate a Dio nell'essere secondo un'analogia di attribuzione estrinseca?

Per uscire da questa difficoltà si possono mettere in campo diverse strategie. Ad esempio, si può distinguere il senso sostanziale dell'inseità dal senso essenziale: le sostanze sono enti in sé nel senso che non sono in altro come gli accidenti, ma ciò non vuol dire che abbiano l'essere in sé stesse come incluso nella loro essenza. L'ontologia di Tommaso (ammesso che essa non sia insostenibile) è la prova che si può conciliare una concezione categoriale dell'ente creato con l'affermazione dell'estrinsecità dell'essere rispetto all'essenza delle sostanze create. Una seconda strategia, più interna al pensiero di Eckhart, consiste nell'appellarsi alle importantissime premesse poste nel prologo dell'*Opus propositionum*, in particolare alla seconda e alla terza (§ 3), cioè, rispettivamente, alla necessità di distinguere tra l'ente e questo o quell'ente, e similmente tra l'essere in senso assoluto (*absolute et simpliciter nullo addito*) e l'essere di questa o quella cosa, e alla diversità tra l'ente come predicato della proposizione (come *secundum adiacens*) e l'ente come copula (come *tertium adiacens*). La distinzione tra questi due piani ontologici e semantici differenti può forse essere invocata come fondamento della coesistenza, su piani diversi, dell'analogia verticale con quella orizzontale. Oppure si può concludere, come ha fatto Reiner Schürmann, che «il vocabolario dell'analogia è di per sé stesso e inevitabilmente incapace di penetrare nel cuore del pensiero di Maestro Eckhart»<sup>39</sup>; ma in tal caso non resta nulla da aggiungere.

39. R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante. Sermoni tedeschi tradotti e commentati*, trad. it. di M. Sampaolo, Laterza, Roma-Bari 2000 (ed. or. franc. 1972), 200.

GIOVANNI CATAPANO

University of Padua

giovanni.catapano@unipd.it

*The Analogy between Divine Being and Creatural Being  
in Eckhart's Commentary on Ecclesiasticus*

This paper examines §§ 52-53 of Eckhart's second lecture on the *Ecclesiasticus*, i.e. the *locus classicus* of Eckhart's treatment of analogy, together with the well-known § 54 of his Commentary on *Exodus* and his other main explicit texts on the subject. The analysis carried out in the paper focuses on the implications of the example used by the Dominican Master to illustrate the concept of analogues, namely that of health and more specifically of the "health" of urine, compared to the way in which the *circulus* outside the tavern means wine. Through the comparison with Thomas Aquinas, the paper aims to highlight how, in the Commentary on the *Ecclesiasticus*, the creatural being is analogized to the divine being, not vice versa. The paper suggests to seek the theoretical justification for this position in the warnings of the general prologue of the *Opus tripartitum* and in the premises contained in the prologue of the *Opus propositionum*. If only God is a being in the proper sense, as it is stated there, then it is necessary that in the "vertical" *analogia entis* the *analogatum princeps* is God himself, not the creature.

*Keywords:* Eckhart, Analogy, Thomas Aquinas