

# L'analogia dell'essere

Testi antichi e medievali

a cura di Giovanni Catapano, Cecilia Martini Bonadeo, Rita Salis

Con la collaborazione di Sara Abram, Giovanni Gambi,  
Giovanni Mandolino, Chiara Maurelli, Enrico Moro

PADOVA  
**UP**



P A D O V A   U N I V E R S I T Y   P R E S S



Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di  
Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata (FISPPA)  
dell'Università degli Studi di Padova,  
su fondi DOR – responsabili Giovanni Catapano e Rita Salis

Prima edizione 2020, Padova University Press  
Titolo originale

© 2020 Padova University Press  
Università degli Studi di Padova  
via 8 Febbraio 2, Padova

[www.padovauniversitypress.it](http://www.padovauniversitypress.it)  
Redazione Padova University Press  
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-207-9



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License (CC BY-NC-ND)  
(<https://creativecommons.org/licenses/>)

**L'analogia dell'essere.**  
**Testi antichi e medievali**

a cura di  
Giovanni Catapano, Cecilia Martini Bonadeo, Rita Salis

Con la collaborazione di  
Sara Abram, Giovanni Gambi, Giovanni Mandolino,  
Chiara Maurelli, Enrico Moro



# Indice

Presentazione	7
<i>Rita Salis, Giovanni Catapano, Cecilia Martini Bonadeo</i>	

## Filosofia antica e tardoantica

Aristotele	19
<i>Rita Salis</i>	
I commentatori greci di Aristotele	41
<i>Rita Salis</i>	
Severino Boezio	63
<i>Enrico Moro</i>	

## Filosofia medievale araba e latina

Abū Naṣr al-Fārābī	83
<i>Cecilia Martini Bonadeo</i>	
Il circolo aristotelico di Bagdad e Avicenna (Ibn Sīnā)	103
<i>Giovanni Mandolino</i>	
Averroè (Ibn Rušd)	125
<i>Sara Abram</i>	
Tommaso d'Aquino	151
<i>Giovanni Gambi</i>	
Giovanni Duns Scoto	187
<i>Chiara Maurelli</i>	
Meister Eckhart	209
<i>Giovanni Catapano</i>	
Tommaso de Vio (Gaetano)	233
<i>Enrico Moro</i>	
Bibliografia	257



## Presentazione\*

L'analogia dell'essere costituisce uno dei temi filosofici più discussi e, comprendendo un arco temporale che va dall'antichità sino all'epoca contemporanea, apre alla collaborazione e all'intreccio di prospettive e competenze diverse. Questo è stato lo spirito che ha animato la presente antologia: la cooperazione tra specialisti di epoche e tradizioni differenti, benché complementari, nello studio delle origini e degli sviluppi della dottrina dell'analogia dell'essere dall'età antica e tardoantica sino ai filosofi medievali arabi e latini.

Il volume nasce come prosecuzione dei lavori svolti all'interno del progetto "La dottrina dell'analogicità dell'essere nella *Metafisica* di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardoantico e medievale", finanziato come progetto SID 2017 dal Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata (FI-SPPA) dell'Università di Padova. Nell'ambito del progetto, si è tenuto a Padova nei giorni 21 e 22 gennaio 2019 un convegno internazionale i cui atti sono stati recentemente pubblicati<sup>1</sup>. Nel corso del progetto di ricerca, la nozione dell'analogia dell'essere è stata studiata a partire dalle sue origini sino alla Scolastica latina, passando attraverso il pensiero in lingua araba. È stato condotto un lavoro specialistico, atto a studiare le fasi più importanti della dottrina dell'analogia dell'essere relativamente ai diversi filosofi e periodi storici, e volto, al contempo, a individuare la stretta rete di contatti fra le differenti fasi di sviluppo del tema della ricerca. Riprendendo interamente questi presupposti, i curatori della presente antologia hanno raccolto i passi più significativi relativamente alla nascita e allo sviluppo della dottrina dell'analogia dell'essere. Attraverso il loro esame si intende offrire, specialmente a studenti universitari, un efficace strumento per lo studio della dottrina dell'analogia dell'essere e per la sua applicazione ad ambiti anche contemporanei di analisi filosofica.

L'antologia è suddivisa in due sezioni: quella di filosofia antica e tardoantica e quella di filosofia medievale sia araba che latina. La prima sezione comprende

<sup>1</sup>Cfr. *La dottrina dell'analogia dell'essere nella «Metafisica» di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*, a cura di R. Salis, Il Poligrafo, Padova 2019.

\* A cura di Rita Salis, Giovanni Catapano, Cecilia Martini Bonadeo.

traduzioni di passi tratti dalle opere di Aristotele e dai commentatori di Aristotele antichi (Alessandro di Afrodisia, a cura di R. Salis) e tardo-antichi (i greci Siriano, Giovanni Filopono, Asclepio di Tralle e Simplicio di Cilicia, a cura di R. Salis; il latino Severino Boezio, a cura di E. Moro). La sezione di filosofia medievale contiene passi scelti di al-Fārābī (a cura di C. Martini Bonadeo), di filosofi arabi della seconda metà del X e della prima metà dell’XI secolo appartenenti al cosiddetto «circolo aristotelico di Bagdad» (a cura di G. Mandolino), di Avicenna (a cura di G. Mandolino) e di Averroè (a cura di S. Abram); brani tratti da Tommaso d’Aquino (a cura di G. Gambi), Giovanni Duns Scoto (a cura di C. Maurelli), Meister Eckhart (a cura di G. Catapano) e infine da Tommaso de Vio, il “Gaetano” (a cura di E. Moro), con il quale si giunge ormai in età rinascimentale.

I testi greci, arabi e latini vengono riportati a fronte con traduzioni originali annotate. Ciascun capitolo è comprensivo di introduzione. Di alcuni passi si offre la prima traduzione in lingua italiana, che in certi casi è anche la prima in lingua moderna. La Bibliografia finale raccoglie le informazioni relative alle edizioni di riferimento dei testi tradotti e alle altre traduzioni italiane eventualmente disponibili, nonché una selezione di studi critici utili per approfondimenti.

Se è vero che in Aristotele non si parla di analogia dell’essere, è nondimeno possibile sostenere che tale dottrina derivi dal testo aristotelico. Il passo in questione è quello di *Metaph.* IV 2, in cui Aristotele, dopo aver mostrato che la filosofia prima ha come oggetto l’essere in quanto essere<sup>2</sup>, spiega quale sia la natura dell’essere<sup>3</sup>. La necessità di mostrare l’unità dei molti significati dell’essere deriva quindi dall’unità della scienza dell’essere in quanto essere, che deve vedere preservata l’unità del suo oggetto. Aristotele afferma che l’essere si dice in molti modi e tuttavia riconduce la sua molteplicità di significati ad unità in virtù del fatto che i modi di predicazione dell’essere sono *pros hen*, in relazione a una unità e a una natura, e non si dicono per omonimia (*ouk homônimôs*)<sup>4</sup>. Se dunque l’essere non è univoco (ovvero non è un sinonimo) in quanto ha molti significati, neppure è equivoco (cioè omonimo), bensì si dice *pros hen*. Il problema nasce da questo passaggio: esso, infatti, può essere inteso o nel senso che l’essere non è un omonimo, oppure può significare che l’essere non è semplicemente un omonimo, ovvero che non rientra nel significato più generale di omonimia che è quello esposto da Aristotele nell’esordio delle *Categorie*<sup>5</sup>. Questa

<sup>2</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, IV 1, 1003a 20-32 (T4).

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, 2, 1003a 33 sgg. (T4).

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, 1003a 33-34 (T4).

<sup>5</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Categoriae*, 1, 1a 1-3, dove Aristotele definisce “omonimi” i termini che hanno in comune soltanto il nome, mentre la definizione corrispondente al nome è diversa. L’esempio riportato è quello di “animale” che viene detto di uomo e del dipinto: questi infatti hanno in comune il nome, appunto “animale”, mentre la definizione corrispondente è diversa, in quanto se

seconda possibile interpretazione del passo implica che l'avverbio *homônymôs* vada inteso come se fosse accompagnato dall'avverbio *haplôs* (così lo interpreta Siriano), sicché il senso del discorso aristotelico sarebbe che l'essere non è semplicemente un omonimo, ovvero che non rientra nel significato più generale di omonimia, e che tuttavia l'essere è un omonimo, ma è un omonimo *pros hen*. Tale lettura del passo sarà adottata dai commentatori antichi e ripresa da diversi studiosi moderni e contemporanei. L'esempio con il quale Aristotele spiega l'unità *pros hen* dell'essere è quello famosissimo del "sano" e del "medico": l'essere si dice allo stesso modo in cui diciamo sano tutto ciò che si riferisce alla salute, o in quanto la conserva o in quanto la produce, e al modo in cui diciamo medico tutto ciò che si riferisce alla medicina, o perché la possiede o perché è ben disposto per natura<sup>6</sup>. Questo è il solo significato di "analogia" che si ritrova nel pensiero greco, appunto di proporzione matematica, e in *Metaph.*, V 7, fra le varie forme di unità, Aristotele riporta l'unità per analogia, la quale viene appunto descritta come il rapporto fra cose che stanno fra loro come una cosa sta a un'altra<sup>7</sup>. Nelle opere logiche l'analogia individua ciò che è simile e ciò che non lo è, e l'identità per analogia ritorna nelle opere biologiche ed è utilizzata in psicologia per la spiegazione della percezione. L'analogia compare anche nella poetica e nell'etica, rispettivamente relativamente al linguaggio poetico e al bene, che secondo una delle possibili interpretazioni, verrebbe collocato fra le cose omonime *pros hen*.

Alessandro di Afrodisia, il più importante commentatore antico di Aristotele, introduce una lettura del passo aristotelico di *Metaph.* IV 2 destinata a influenzare la tradizione commentaristica successiva, collocando i termini che si dicono *pros hen* in una posizione intermedia fra i termini omonimi e sinonimi (la stessa interpretazione si trova per esempio in Asclepio)<sup>8</sup>. Alessandro, inoltre, farà riferimento ad altri passi aristotelici in cui la distinzione fra termini omonimi e termini che si dicono *pros hen* non sarebbe espressa in maniera approfondita<sup>9</sup>, come invece in *Metaph.* IV 2<sup>10</sup>. L'unità per analogia così come viene descritta da Alessandro nel suo commento alla trattazione che Aristotele ne fa in *Metaph.* V 6, può aiutare a interpretare il passo di *Metaph.* IV 2.

Troviamo un altro rilevante contributo per l'attribuzione dell'omonimia *pros hen* ad Aristotele in Giovanni Filopono, il quale riporta l'importante clas-

si desse, per ciascuno, una definizione dello stesso termine animale, essa sarebbe diversa.

<sup>6</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*, IV 2, 1003a 34 – b 3 (T4).

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, V 7, 1017a 22-30 (T6).

<sup>8</sup> Cfr. ASCLEPIO, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. Hayduck, pp. 228.36 – 229.26 (T31).

<sup>9</sup> Il riferimento potrebbe essere, per es., ad ARISTOTELE, *Topica*, I 15, 106a 21-22; 106b 4; VI 2, 139b 19-31.

<sup>10</sup> Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Hayduck, p. 241.21-24 (T23).

sificazione dei termini omonimi, risalente a Porfirio e comprendente i termini omonimi per analogia<sup>11</sup>.

In Severino Boezio non compare una dottrina vera e propria dell'analogia dell'essere, eppure il contributo di questo autore risulta determinante rispetto alla sua futura elaborazione. Nel suo *Commento alle Categorie di Aristotele*, profondamente debitore nei confronti del *Commento alle Categorie per domande e risposte* di Porfirio, Boezio trasmette all'Occidente latino, sia nel lessico che nel contenuto, una ripartizione sistematica dei rapporti di equivocità elaborata nell'ambito della tradizione commentaristica greca. Inoltre troviamo in Boezio, sulla scorta di Porfirio, una precisazione della distinzione tra equivocità (*aequivocatio*) e metafora (*translatio*), che risulterà rilevante in rapporto alla questione della trasposizione "analogica" delle categorie logico-ontologiche nell'ambito della predicazione teologica (*praedicatio in divinis*). Infine risulterà rilevante la trattazione boeziana dei denominativi: la possibile interpretazione in chiave partecipazionistica e l'accostamento dei denominativi alle realtà *aph'enos kai pros hen legomena* assegneranno a tale descrizione un ruolo fondamentale nel processo di elaborazione della dottrina dell'analogia dell'essere.

Se la tradizione commentaristica neoplatonica interpreta la predicazione *pros hen* in modo da delineare una concezione unitaria dell'essere differenziata secondo anteriorità e posteriorità e se negli scolastici medievali tale concezione sfocia nella dottrina dell'analogia dell'ente giungendo a compimento in Tommaso d'Aquino, la filosofia araba medievale si colloca nel mezzo fra queste due fasi di elaborazione dottrinale, riprendendo le soluzioni introdotte dagli esegeti neoplatonici e introducendo al tempo stesso importanti contributi, come l'utilizzazione teologica della predicazione *pros hen*. Un ruolo di rilievo ebbe in questa fase Abū Naṣr al-Fārābī, il quale introdusse alcuni elementi utili per l'elaborazione della dottrina dell'analogia dell'essere, come l'assimilazione dei termini paronimi a una classe intermedia di realtà tra quelle sinonime e quelle omonime e la classificazione degli omonimi intenzionali, tra cui i termini *pros hen* e *aph'enos*, tra gli omonimi in senso stretto (ossia accidentali) e i sinonimi. Al-Fārābī sembra inoltre avvicinare i rapporti di paronimia e di omonimia all'analogia continua, ovvero a un'analogia a tre termini (la linea A sta alla linea B come la linea B sta alla linea C), contrapposta a un'analogia "discontinua" (A sta a B come C sta a D).

Averroè considerò Aristotele la massima espressione della saggezza filosofica. Ciò lo indusse a dar vita all'imponente progetto di tornare a cogliere il genuino pensiero aristotelico, liberandolo dalle contaminazioni neoplatoniche e teologiche subite nel tempo. Tradizionalmente si attribuiscono ad Averroè tre

<sup>11</sup> Cfr. SIRIANO, in *Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Kroll, p. 56. 13-29; PORFIRIO, *Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. Busse, p. 65.15 sgg.

generi letterari: i commenti “brevi”, “medi” e “grandi”. Nella fase giovanile della sinossi o dell’epitome (commenti “brevi”) Averroè si distacca dal procedimento comune alla tradizione commentaristica: in una breve sintesi delle tematiche aristoteliche che ritiene essenziali in relazione a una determinata disciplina, il filosofo di Cordova non riprende la struttura delle opere aristoteliche, ma riorganizza il discorso integrandolo con le affermazioni scientifiche (*aqāwīl al-‘ilmiyya*), dimostrative (*burhāniyya*) o universali (*kulliyya*) della tradizione scientifica e filosofica, greca e araba, successiva ad Aristotele. La seconda fase esegetica di Averroè è caratterizzata dal commento *ad sensum* (*talhīs* o *šarḥ ‘alā al-ma‘nā*) o “medio” e rappresenta un’importante evoluzione filosofica: il pensiero di Aristotele, riportato in maniera fedele e coerente, viene liberato dalle contaminazioni della tradizione esegetica araba e si impone nel suo rigore apodittico. Infine nel commento *ad litteram* (*tafsīr* o *šarḥ ‘alā al-lafz*) o “grande”, il pensiero di Aristotele viene considerato in maniera approfondita sia sul piano dell’analisi filologica sia quanto alla coerenza argomentativa.

Nell’*Epitome della Metafisica* emerge l’intento organizzativo e originale di Averroè: il contenuto dei libri della *Metafisica* viene raccolto in tre sezioni e l’opera è divisa in cinque capitoli. Il primo viene considerato come preliminare alle fondamentali dottrine della metafisica ed è diviso in due parti: un’introduzione in cui si tratta l’argomento, lo scopo e l’utilità della metafisica e un glossario dei ventotto termini propri della metafisica. Il primo termine a essere considerato è «*mawǧūd*» (participio passivo del verbo *waǧada*, «trovare»), che a causa della flessione linguistica è stato ritenuto da alcuni (per esempio Avicenna) un accidente della cosa, nel quale coincidevano l’essere come vero e l’essere esterno all’anima (ovvero l’essenza di una cosa e l’accidente della sua esistenza). È lo stesso Averroè tuttavia che, riprendendo al-Fārābī, mostra che *mawǧūd* in filosofia indica piuttosto la «cosa» (*šayʿ*), l’«essenza» (*dāt*) e ciò che si intende con i termini prototipi (*muṭul awwal*). Averroè sostiene che il termine *mawǧūd* non si predichi per mera omonimia, in quanto ciò impedirebbe l’esistenza di un’unica scienza dell’essere. L’essere tuttavia non è neppure un termine univoco, perché se così fosse esisterebbe un unico genere per tutte le categorie, mentre l’essere, oltre a esprimere ciò che vi è di comune fra le categorie, esprime anche ciò che di esse constatiamo essere diverso e molteplice. La soluzione, secondo Averroè, è intermedia: l’essere non si predica né per omonimia né per sinonimia ma per una delle accezioni dell’anfibologia (*taškīk*), cioè quella che individua i nomi che indicano più cose in relazione a una *secundum prius et posterius*. La stessa interpretazione si trova applicata nel *Commento grande alla Metafisica* al passo aristotelico di *Metaph.* IV 2, 1003a.33 – b.19: la polisemia del termine «ente» si colloca in una posizione intermedia fra la sinonimia e l’omonimia ed è caratterizzata da un comune riferimento a qualcosa di uno (*mansūba ilā šayʿ*)

*wāḥid*) ed è ordinata, in logica, secondo anteriorità e posteriorità (*bi-taqdīm wa ta'ḥīr*). Quel «qualcosa di uno» può essere un unico fine (espresso dalla nozione di «sano»), un unico agente (espresso dalla nozione di «medico») o un unico soggetto (espresso dalla dipendenza ontologica delle altre categorie rispetto alla sostanza). Le categorie, quindi, sono in relazione con la sostanza non perché la sostanza ne sia l'agente o il fine, ma in quanto ne è il soggetto. Ed essendo la sostanza anteriore rispetto alle categorie, il loro rapporto non esclude ma implica una verticalità stabilendo la dipendenza degli accidenti dalla prima categoria. Ed è proprio in questo senso che il termine «ente» si dice anche in uno dei sensi dell'analogia (*munāsaba*), ed è sulla base di questo principio che si giustificherà il riferimento all'analogia come a ciò che è capace di regolare la dipendenza ontologica degli accidenti dalla sostanza.

I passi tratti dai filosofi arabi appartenenti al cosiddetto «circolo aristotelico di Bagdad» mostrano continuità storica e dottrinale con le esegesi tardoantiche neoplatoniche dell'ontologia di Aristotele. Innanzitutto, i commentatori arabi riprendono dall'esegesi tardoantica delle *Categorie* la suddivisione dei termini omonimi in omonimi fortuiti e intenzionali, includendo fra questi anche un tipo di denominazione di importanza fondamentale, quella «a partire da uno» o «da un unico agente» e «in relazione a uno» o «a un unico fine». Inoltre il nesso fra i molteplici significati dell'essere e l'unità della filosofia prima è riaffermato con la ripresa degli esempi tardoantichi di origine aristotelica del «medico» rispetto alla medicina e del «sano» in relazione al farmaco e al cibo. L'intento di ricondurre i molteplici significati dell'essere a una forma di unità si ritrova in maniera esplicita nei commenti greci e arabi all'*Isagoge* di Porfirio e costituisce il secondo aspetto che attesta la continuità di pensiero fra la tradizione neoplatonica e la tradizione araba. Accanto a questi elementi di continuità compare un'importante novità, ovvero la tesi per cui in logica Aristotele avrebbe presentato l'essere come un termine omonimo, mentre nella *Metafisica* lo avrebbe presentato come un genere.

Contemporaneo e talora avversario degli ultimi esponenti del circolo aristotelico di Bagdad è anche il filosofo Avicenna (in arabo Ibn Sīnā). Nella propria riflessione sulla nozione di essere e sulla sua forma caratteristica di unità, Avicenna riprende anch'egli la tradizione commentaristica tardoantica su cui poggiavano le esegesi degli autori del circolo di Bagdad, in particolare l'idea che l'essere sia una nozione in sé univoca, ordinata tuttavia secondo anteriorità e posteriorità. Al tempo stesso, egli recupera anche la qualificazione di questa forma di unità come anfibologia, già recepita in arabo da al-Fārābī. Questa soluzione è illustrata da un passo delle *Categorie* del *Libro della guarigione*, la più celebre summa filosofica di Avicenna. Il brano avicenniano è interessante anche perché fa da parallelo a un passo celebre della *Metafisica* dello stesso *Libro della*

*guarigione* (I, 5), dove si legge appunto che l'essere, pur non essendo un genere, è nondimeno una certa «intenzione» (*ma'nā*) per gli enti, ordinata secondo anteriorità e posteriorità.

Se tradizionalmente la dottrina dell'analogia dell'ente trova la sua compiuta formulazione in Tommaso d'Aquino, l'espressione *anologia entis* non ricorre mai nel *corpus* tommasiano. Si pone pertanto il problema di verificare se sia realmente possibile rintracciare in Tommaso questo concetto a fronte dei diversi richiami a esso e delle diverse definizioni presentate a seconda del contesto. Secondo Tommaso l'analogia costituisce una certa comunanza fra univocità e pura equivocità, e consente di ricondurre a unità enti le cui relazioni sono diverse ma comunque in un qualche rapporto con uno stesso elemento. L'analogia ha la capacità di rintracciare una certa unità in quelle situazioni in cui l'unità risulta problematica: la questione ontologica dell'unità dell'essere e quella teologica dei nomi divini. Di conseguenza Tommaso distingue due accezioni fondamentali: un termine viene applicato analogicamente a due cose in quanto queste si relazionano in diversi modi a un terzo elemento anteriore rispetto a entrambe oppure in quanto fra le due esiste un rapporto di dipendenza o subordinazione.

Nel *Commento alle Sentenze* si afferma che è quest'ultima alternativa che si applica al rapporto fra il Creatore e la creatura: essa si trova in un rapporto di totale dipendenza da Dio sia quanto all'essere sia quanto alla nozione. La prima alternativa invece costituisce l'analogia 'orizzontale' che è propria dell'essere, che si predica della sostanza e degli accidenti in quanto entrambi partecipano della *ratio entis* secondo un rapporto di anteriorità e posteriorità. Entrambe queste accezioni dell'analogia saranno riproposte nelle opere della maturità con alcune modifiche, in particolare in relazione allo spostamento verso il riferimento di molti a un *primum* in luogo del rapporto di partecipazione per anteriorità e posteriorità o di dipendenza di uno dei termini dall'altro. Benché il concetto di analogia compaia prevalentemente in contesto teologico, viene utilizzato da Tommaso anche in ambito metafisico, in particolare nel *De principiis naturae* e nel *Commento alla Metafisica*. Se nell'opuscolo giovanile emerge la definizione dell'analogia come modo di predicazione intermedio fra univocità ed equivocità e compaiono termini tecnici utilizzati da Tommaso relativamente all'analogia, come *proportio*, *comparatio* e *convenientia*, nel *Commento alla Metafisica* troviamo un ampio e dettagliato confronto con il testo aristotelico e in particolare con la dottrina dell'essere che si dice in molti modi esposta *Metaph.* IV 2. Andando oltre Aristotele, Tommaso, ponendosi in continuità con quanto sostenuto nel *De principiis naturae*, conferma l'analogia *ad unum subiectum* come quel costrutto che è capace di rispondere al problema dell'unità dei molti significati dell'essere e della scienza che lo ha a oggetto.

Il concetto di analogia trova spazio anche nel pensiero del filosofo passa-

to alla storia come fautore dell'univocità dell'essere, Giovanni Duns Scoto. In Scoto emerge anzi un'importante novità: la questione dell'analogia è affrontata attraverso la separazione del piano metafisico dal piano logico. Mentre la metafisica ha a oggetto gli enti semplicemente in quanto esistenti, la logica si occupa del modo in cui comprendiamo e significiamo gli enti. Fra le cose così come stanno nella realtà e il modo in cui ci relazioniamo con esse e le comprendiamo, secondo Scoto, non vi è corrispondenza.

L'analogia non può più sussistere come predicazione *per prius et posterius*. Sul piano logico possono sussistere soltanto due alternative: l'equivocità o l'univocità. Scoto nega che *ens* possa dirsi primariamente della sostanza e soltanto secondariamente degli accidenti; un termine può indicare in maniera ugualmente primaria nozioni diverse (e in tal caso si predica equivocamente) oppure può indicare un'unica nozione (ed essere quindi un termine univoco). La spiegazione aristotelica della relazione fra i molti significati dell'essere in *Metaph.* IV 2 come rapporto d'attribuzione *ad unum* è pertanto, secondo Scoto, da considerarsi una teoria non logica, ma metafisica. Esclusa l'analogia semantica, l'analogia metafisica assume un significato nuovo: Scoto, abbandonando il lessico di origine aristotelica, denomina l'*analogia in re* "unità di attribuzione".

La separazione fra piano logico e piano metafisico e l'esclusione dell'analogia semantica persistono anche quando Scoto introduce l'univocità dell'essere. Se negli scritti giovanili l'analogia metafisica si accompagna all'equivocità logica dell'essere, nelle opere della maturità l'analogia metafisica si accompagna all'univocità logica dell'ente. Negli scritti teologici il rapporto analogia-univocità viene associato al genere: come nel genere, dal punto di vista metafisico, è possibile rintracciare un rapporto gerarchico fra le specie, pur essendoci una sola *ratio* dal punto di vista logico, così fra gli enti può sussistere una relazione analogica pur essendoci un ente logicamente univoco.

L'univocità scotiana non si limita tuttavia al piano logico, ma sfocia nel piano metafisico, essendo l'ente univoco il trascendentale su cui si regge l'intera metafisica. Il problema della conciliazione fra unità di attribuzione e unità per univocità sul medesimo piano metafisico porterà all'individuazione dell'ente univoco trascendentale come minimo comun denominatore necessario per la giustificazione della relazione fra gli enti sostanziali.

La dottrina dell'analogia assume un ruolo fondamentale anche del pensiero di Meister Eckhart. Il concetto eckhartiano di analogia è riassunto nella frase: «gli analogati non hanno positivamente radicato in sé nulla della forma secondo la quale vengono analogati». La forma, per esempio la salute, si trova formalmente in uno dei termini analogati, ad esempio nell'animale, mentre nell'altro termine, per esempio l'urina, la salute è formalmente assente. L'urina si dice "sana" per analogia non perché in essa vi sia qualcosa della salute, ma in quanto

si rapporta in qualche modo alla salute che si trova nell'animale.

Questo concetto di analogia viene applicato tanto al rapporto orizzontale fra la sostanza e gli accidenti quanto al rapporto "verticale" fra Dio e le creature, in entrambi i casi anche in riferimento alla forma, ovvero all'entità, secondo la quale una cosa si dice "ente". Nel primo caso l'entità sussiste formalmente soltanto nella sostanza, mentre gli accidenti sono enti soltanto analogicamente; pertanto nonostante la molteplicità degli accidenti, la cosa è un unico ente. Già sul piano orizzontale emerge dunque con chiarezza la differenza fra termini equivoci, univoci e analoghi: il termine equivoco significa forme di genere diverso; il termine univoco indica forme diverse di un medesimo genere; il termine analogo significa una sola forma anche nel numero, che si trova formalmente in uno solo dei soggetti di cui il termine si predica, mentre gli altri soggetti stanno con essa in un certo rapporto.

Nel piano verticale della relazione fra Dio e le creature la distinzione fra analogia e univocità si mostra anche da una diversa prospettiva, quella riguardante la relazione fra prodotto e produttore. Mentre nel caso dell'analogia il prodotto è sempre meno perfetto rispetto al produttore, negli univoci permane l'uguaglianza. Ciò implica anche un rapporto diverso fra chi dona e chi riceve, fra attivo e passivo: negli analogici, afferma Eckhart, il passivo «ha tutto ciò che ha per pura grazia del superiore», mentre negli univoci «l'inferiore riceve dal superiore non solo per grazia, ma anche per merito».

Il trattato *De nominum analogia*, che conclude questa antologia, è stato considerato uno dei testi più rappresentativi nello sviluppo della dottrina dell'analogia. Tradizionalmente è stato letto come un tentativo di rappresentare in maniera coerente la dottrina tommasiana e tuttavia studi recenti ne hanno rilevato i debiti nei confronti di istanze sorte successivamente alla morte di Tommaso. La soluzione proporzionalista sostenuta dal Gaetano nasce quindi dal confronto, da un lato, con la riconosciuta conciliazione tra univocità ed equivocità emergente dalla scuola scotista, dall'altro, con la posizione preminente riconosciuta all'analogia di attribuzione da gran parte della scuola tomista.

Già all'inizio del *De nominum analogia* troviamo esposto il ruolo assegnato dal Gaetano all'analogia: la sua conoscenza è un requisito necessario per l'apprendimento della metafisica e per evitare errori nell'ambito di altre scienze. Il Gaetano espone tre modi dell'analogia: quello dell'«analogia d'ineguaglianza»; quello dell'«analogia di attribuzione»; infine quello dell'«analogia di proporzionalità». Il primo esprime la relazione tra termini che hanno lo stesso nome e la medesima ragione corrispondente al nome, benché inegualmente partecipata; il secondo indica la relazione tra termini che hanno lo stesso nome e la stessa ragione corrispondente al nome, rispetto alla quale tuttavia si rapportano in forma diversa; il terzo modo, che esprime la relazione tra termini che hanno

lo stesso nome e, proporzionalmente, la medesima ragione corrispondente al nome, è quello che, secondo il Gaetano, supera i primi due per dignità e per nome, e che può darsi in forma metaforica o propria. Nella parte conclusiva del trattato la posizione preminente assegnata all'analogia di proporzionalità propria relativamente alla sua applicazione al piano metafisico e teologico viene ulteriormente giustificata. Al *De nominum analogia* va pertanto riconosciuta un'importanza fondamentale nell'acceso dibattito intorno alla dottrina tommasiana dell'analogia che ha interessato il Novecento.

Lo sviluppo della dottrina dell'analogia delineato in questa antologia mostra, da una parte, la complessità e insieme il fascino della formazione di una dottrina filosofica, che trae alimento da correnti di pensiero diverse che pure confluiscono nel comune intento del progresso filosofico. Dall'altra parte si è cercato di rilevare l'imprescindibile ruolo dello studio diretto delle opere dei filosofi non soltanto nella ricostruzione della storia di un concetto filosofico, ma anche e conseguentemente nel progresso del pensiero, per il quale il confronto diretto con i testi resta la via di accesso privilegiata.