STUDI

ALCUNE TRATTAZIONI TARDO-MEDIEVALI SULL'UNIVOCITÀ E L'ANALOGIA DELL'ENTE*

di Saverio Di Liso

1. L'analogia, l'univocità, il concetto di ente: un excursus storico

Le teorie medievali dell'analogia rappresentano una risposta a un intreccio di problemi di ordine logico-linguistico (se le parole omonime, ossia dotate di più significati, siano o meno riferibili a un solo significato principale o posseggano parecchi significati diversi tra loro), di ordine teologico (se e in che modo si possano estendere a Dio i nomi comuni e creaturali), di ordine metafisico (se sia uno soltanto o siano più di uno i significati di 'essere')[1]. L'inadeguatezza della classificazione aristotelica (*Categorie*, 1 a 1-15), che distingue gli 'omonimi', i 'sinonimi' e i 'paronimi'[2], induce i commentatori della cosiddet-

* Desidero ringraziare il prof. Paul Richard Blum (Loyola College in Maryland, USA), con il quale ho potuto confrontarmi su alcuni punti del presente articolo sia per corrispondenza sia durante il *26. Internationaler Wolfenbuetteler Sommerkursus* (30 luglio – 24 agosto 2001) da lui diretto. Ringrazio, inoltre, il prof. Pasquale Porro (Università di Bari), che ha acconsentito a leggere e discutere le prime stesure di questo lavoro. Esprimo gratitudine, infine, alla prof.ssa Earline Jennifer Ashworth (University of Waterloo, Ontario, Canada), i cui molteplici lavori specialistici, unitamente alle indicazioni che mi ha personalmente indirizzato, hanno costituito per me una indispensabile 'chiave d'accesso' ai fini di una profonda comprensione delle questioni di fondo, del contesto storico-critico e del lessico specifico concernenti le tematiche qui trattate.

1. Per una sintesi di grande efficacia sul tema dell'analogia cfr. E.J. Ashworth, *Medieval Theories of Analogy*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. N. Zalta (Winter 1999 Edition), reperibile alla pagina web: http://plato.stanford.edu/entries/analogy-medieval.

2. *Aristoteles Latinus*, vol. 1 *Categoriae vel Praedicamenta*, ed. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1961, *Translatio Boetii*, 1-5, p. 5: «Aequivoca dicuntur quorum nomen solum commune est, secundum nomen vero substantiae ratio diversa, ut animal homo et quod pingitur […] Univoca vero dicuntur quorum et nomen commune est et secundum nomen eadem substantiae ratio, ut animal homo atque bos […] Denominativa vero dicuntur quaecumque ab aliquo, solo differentia casu, secundum nomen habent appellationem, ut a grammatica grammaticus et a fortitudine fortis». C'è da notare che il termine greco ζῷον (da cui '*animal*') è genuinamente polisemico, in quanto designa tanto l'animale, il vivente, quanto l'immagine, la figura (d'animale, o uomo, o pianta, ecc.).

ta *aetas boetiana* (Boezio, Pseudo-Agostino, Simplicio) a elaborare una classificazione più articolata che presenta i termini 'analoghi' come una specificazione degli 'omonimi secondo deliberazione' (ὁμώνομα ἀπὸ διανοίας, *aequivoca a consilio*), destinandoli in particolare a designare gli omonimi 'secondo proporzione' (κατὰ ἀναλογία, *secundum proportionem*): si tratta dei nomi né 'univoci' (o 'sinonimi'), né 'equivoci' (o 'omonimi'), ma piuttosto riferibili a oggetti di natura o definizione diverse, e paragonabili tra loro secondo una qualche proporzione (p. es. la parola 'principio' designa in modo omonimo, secondo proporzione, l'inizio di una figura geometrica, il primo di una serie di numeri, ecc.)[3].

In questo modo, fin dall'epoca alto-medievale si viene predisponendo lo strumentario concettuale e terminologico, affinatosi nei successivi commentari ai testi logici (*Categorie* e *Confutazioni sofistiche*), con il quale diveniva possibile affrontare e dare risposta alle summenzionate problematiche logico-linguistiche, teologiche e metafisiche. E tuttavia, solo con l'utilizzazione delle traduzioni della *Metafisica* aristotelica e delle fonti e dei commentari arabi (Avicenna, Al-Ghazali e Averroè), il dibattito su questa tematica riceve una nuova direzione, grazie all'introduzione degli '*analoga*' (o '*convenientia*'), quali termini intermedi tra gli *univoca* e gli *aequivoca*[4] e quali elementi decisivi nella risoluzione del problematico rapporto semantico tra l'*ens*, la *substantia* e l'*accidens*[5].

L'affermarsi di teorie dell'analogia più definite e articolate, sia all'interno dei testi di logica, sia all'interno dei commentari metafisici e teologici, risale alla metà del XIII secolo. Nelle *Summe Metenses* e nella *Logica* di Lamberto di Auxerre, i termini 'analoghi' (*analoga*) valgono a designare una specie di

3. Secondo questa stessa classificazione, tra gli *aequivoca a consilio* si annoverano anche gli omonimi secondo somiglianza (καθ'ὁμοιότητα, *secundum similitudinem*), gli omonimi relativi a un termine principale (πρὸς ἕν, *ad unum*) e gli omonimi dipendenti da un termine principale (ἀφ'ἑνός, *ab uno*), mentre se ne distinguono nettamente gli omonimi totali o casuali (ἀπὸ τύχης, *aequivoca a casu*): cfr. A. de Libera, *Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être*, in «Les Etudes philosophiques», n° 3-4/1989, pp. 319-345, in part. pp. 320-328, il quale designa efficacemente l'età precedente all'acquisizione e all'utilizzazione delle fonti arabe (Avicenna, Al-Ghazali e Averroè) come epoca dell'«*analogie sans l'être*».

4. «*Convenientia* sunt media inter univoca et aequivoca, ut 'ens', quod dicitur de substantia et accidente […] Esse vero convenit substantiae et accidenti. Nec sunt sicut univoca […] Esse vero prius habet substantia; deinde accidens, mediante alio. Ergo est eis esse secundum prius et posterius. Hoc dicitur *ambiguum*, eo quod aptatur ad hoc et ad hoc»: Charles H. Lohr, s.j., *Logica Algazelis. Introduction and critical Text*, in «Traditio», XXI (1965), pp. 223-290, in part. p. 246.

5. Cfr. E.J. Ashworth, *Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic: Aquinas in Context*, in «Mediaeval Studies», LIV (1992), pp. 94-135, in part. pp. 107-109. Cfr. anche E. Berti, *L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica*, in G. Santinello (cur.), *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia*, Contributi al XXXIII Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 13-33; e P. Aubenque, *Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être*, in «Les Etudes philosophiques», n° 3-4/1989, pp. 291-304.

equivocazione presa in senso lato (*communiter*), esemplificata dal termine '*sanum*'[6] e specialmente da '*ens*', il quale pur avendo un solo significato (*ens unum significat*), è predicato primariamente (*prius*) della sostanza e secondariamente (*ex consequenti* o *per posterius*) dell'accidente[7]. Nell'ultimo trentennio del '200, in un anonimo commento ai *Sophistici elenchi*[8] compare una suddivisione tripartita dell'analogia, che colloca gli *analoga* lungo uno spettro semantico che, da una parte, lambisce l'univocità in senso lato (quando il nome si riferisce a una identica *ratio* che è partecipata in maniera eguale da cose ineguali), fino a refluire, dall'altra parte, nell'equivocità per deliberazione (quando il nome si riferisce a differenti *rationes* e cose ordinate per anteriorità e posteriorità secondo l'*attributio* o riferimento a una *ratio* principale): i termini 'analoghi', invece, collocati in posizione mediana ed esemplificati dal nome '*ens*', sono quelli che si riferiscono a una sola *ratio* della quale partecipano molte cose (*substantia* e *accidentia*) in maniera ineguale, secondo un ordine di priorità e posteriorità[9].

Questa classificazione, per la verità, subisce a breve una duplice neutralizzazione e una integrazione. Da una parte, la puntigliosa critica di Duns Scoto (1265-1308) arguisce contro la nozione di significazione *per prius et posterius*, sul fondamento che è unico l'atto con cui si impone il nome alle cose (*impositio nominis* o *vocis*)[10]. Dall'altra parte, il *magister* Walter Burley (nato intorno al 1275) include i termini analoghi, in particolare '*ens*', all'interno della classificazione degli univoci, definendoli 'univoci in senso lato', in quanto cadono sotto un unico concetto che si applica a più di una cosa o in modo

6. Può essere interessante recensire l'uso del termine 'sano' nelle diverse fasi dell'elaborazione della teoria dell'analogia, quale esempio dei termini analoghi, dal momento che esso talvolta compare giustapposto a 'essere' ('*ens*') e talvolta nettamente distinto da quello. Se si segue A. de Libera, *Les sources gréco-arabes*, cit., pp. 322-325, 327, 338-339, nella *Paraphrasis Themistiana* e nella *Dialectica* di Alcuino, '*saluber'* è esempio degli omonimi *ad unum*; in alcuni commentari agli *Elenchi sofistici*, quali l'*Anonymus Cantabrigensis* e l'*Anonymi Compendiosus tractatus de fallaciis*, '*sanum'* è esempio della *aequivocatio ex adiunctis*, ossia una fallacia dovuta al trasferimento (*transsumptio*) di significato; nella *Dialectica Monacensis*, '*sanum'* esemplifica le parole che hanno un significato *per prius et posterius*; in Averroè, in Teodorico di Freiberg e in Tommaso d'Aquino, '*sanum'* indica prevalentemente un'*attributio* o un *ordo ad aliquid tamquam finem* o *ad unum aliquid*.

7. E. J. Ashworth, *Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century* Logic, cit., in part. pp. 112-113.

8. Cfr. Incerti Auctores, *Quaestiones super Sophisticos Elenchos*, ed. S. Ebbesen, Copenhagen 1977, pp. 129-134 e 310-317, cit. da E.J. Ashworth, *Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic*, cit., p. 115-122, dove si menzionano anche i commentari di Simone di Faversham e di Egidio Romano.

9. Cfr. E.J. Ashworth, *Suárez on the Analogy of Being. Some Historical Background*, in «Vivarium», XXXIII (1995), pp. 50-76, specialm. pp. 59-61.

10. Cfr. R. Prentice, *Univocity and analogy according to Scotus's* Super libros elenchorum Aristotelis, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», XXXV (1968), pp. 39-64, in part. pp. 43-45. Cfr. anche D.B. Burrell, *John Duns Scotus: the Univocity of Analogous Terms*, in «The Monist», XLIX (1965), pp. 639-658.

eguale oppure secondo priorità e posteriorità[11]. Il domenicano Thomas Sutton (morto intorno al 1315 o 1320), da parte sua, rigettando le tesi di Robert Cowton sull'equivocità di '*ens*' e quelle degli univocisti (Duns Scoto, Henry Harclay e Burley), propone una doppia articolazione dell'*analogia entis*: rispetto alla sostanza e all'accidente, '*ens*' è predicato in maniera 'attribuzionista', *secundum prius et posterius analogice* («ens dicitur principaliter de substantia et de aliis non dicitur nisi in habitudine ad substantiam»)[12]; d'altra parte, la *ratio* di un qualsiasi nome comune a Dio e alle creature rispetta fino in fondo una proporzione di rapporti («tota ratio est analoga»)[13], interpretabile come *analogia imitationis* oppure come *analogia secundum proportionem*. Quest'ultimo tipo di analogia, invero, altrove detta *analogia proportionalitatis*, compare nel corso della disamina sui nomi che si predicano di Dio e delle creature: ebbene, una volta dichiarate inadeguate allo scopo le analogie '*ad unum*', '*ab uno*' e '*secundum similitudinem*', Thomas Sutton si appella all'analogia *secundum proportionem*, che è a suo parere l'analogia in senso proprio[14].

Il domenicano inglese, del resto, in vari passi della sua opera si richiama al magistero di Tommaso d'Aquino (ca. 1224-1274), la cui dottrina dell'analogia, delineatasi in testi successivi e con variazioni di una certa consistenza, offriva un compendioso tentativo di risposta al triplice ordine di problemi illustrati inizialmente e che si possono così riformulare: i nomi analoghi implicano una sola *ratio* (caratteristica definitoria o descrittiva) o più *rationes* (*intentiones*)? E gli oggetti (esseri o *naturae*) designati dai nomi, in che rapporto sono con le *intentiones*? Inoltre, quale tipo di analogia sussiste tra l'*esse* della sostanza e quello degli accidenti? E tra l'*esse* di Dio e quello delle creature?[15]

11. Cfr. E.J. Ashworth, *Analogy, univocation and equivocation in some early fourteenth-century authors*, in John Marenbon (ed.), *Aristotle in Britain During the Middle Ages*, Brepols, Turnhout 1996, pp. 233-247.

12. Thomas von Sutton, *Quaestiones ordinariae*, herausgegeben von J. Schneiden, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1977, q. 32, pp. 881-882.

13. Ivi, p. 886: «Sicut enim omne nomen dictum de deo et de creaturis dicitur de eis analogice, ita ratio cuiuslibet talis nominis convenit deo et aliis analogice, et non potest ratio talis nominis esse partim diversa et partim eadem, sed tota ratio est analoga».

14. Ivi, q. 33, p. 925: «Et ideo videtur quod proprie loquendo non dicuntur ista nomina [*scil.* dicta de deo et rebus aliis] analogice illo modo, scilicet ad unum, nec etiam illo modo quo aliqua dicuntur analoga ab uno […] Nec adhuc dicuntur ista nomina illo modo, quo aliqua dicuntur analoga secundum similitudinem, sicut animal est analogum ad id quod pingitur ad similitudinem hominis […] Relinquitur igitur quod nomina dicta de deo et de rebus aliis dicantur quarto modo, scilicet secundum proportionem, prout hoc nomen *principium* dicitur de unitate et de puncto et de fonte». In precedenza, trattando degli *aequivoca a consilio*, l'A. aveva precisato: «Et bene dicuntur aequivoca secundum proportionem et propriissime, quia proportionaliter dicuntur de diversis; sicut enim unitas est principium numeri, ita punctus est principium lineae, et sic de aliis. Et ideo talia aequivoca dicuntur proprie analoga, et alia non dicuntur analoga proprie, sed communiter. Analogia enim idem est quod proportio» (p. 918).

15. Cfr. E. Berti, *L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica*, cit., pp. 14-22 e 27-30, il quale chiarisce molto bene le conseguenze metafisiche e teologiche rive-

Nella *Distinctio 19, quaestio 5, art. 2,* del *Commento al primo libro delle Sentenze*[16] la replica alla prima obiezione offre il pretesto per una sintetica ricognizione sull'analogia. Qualcosa può esser detto secondo proporzione (*secundum analogiam*) in tre maniere: 1) «*secundum intentionem tantum, et non secundum esse*», quando un certo concetto o *intentio* (p. es. la *sanitas*) esiste solo in un soggetto (l'*animal*), ma può essere predicato anche di altri soggetti (l'*urina*, la *diaeta*) in modo diverso, secondo un ordine di priorità e posteriorità (*secundum prius et posterius*); 2) «*secundum esse et non secundum intentionem*», quando diversi soggetti (i *corpora*) vengono intesi secondo un concetto comune (la *corporeitas*), nonostante la differente natura (*esse hujus naturae*) dei diversi soggetti (i *corpora* celesti sono più nobili dei *corpora* terrestri); 3) «*secundum intentionem et secundum esse*», quando le cose non vengono riportate né nell'intenzione comune né in un essere comune, ma la natura comune (in questo caso, *natura communis entis*) possiede una certa esistenza (*aliquod esse*) in ciascuna delle cose di cui è predicata (la *substantia* e l'*accidens*), secondo una caratteristica di maggiore o minore perfezione (*secundum rationem majoris vel minoris perfectionis*)[17].

Quest'ultimo modo, conclude l'Aquinate nella sua risposta all'obiezione, esprime il rapporto analogico che si riscontra tra i nomi detti delle creature e i nomi detti di Dio: «bisogna che tutte queste cose [*scil. veritas, bonitas et omnia huiusmodi*] esistano in Dio secondo il loro essere e nelle creature secondo una caratteristica (*ratio*) di maggiore e minore perfezione». Pertanto – e quest'ultimo inciso è inteso a confermare l'intera *determinatio* – «non potendo [tutte queste cose] esistere in entrambe le parti [in Dio e nelle creature] secondo un unico essere, ci sono diverse verità»[18].

nienti dalle differenti risposte date al problema del rapporto tra Dio e creature: la *proportionalitas*, cioè il 'rapporto di rapporti' tra gli esseri, garantisce un'irriducibilità di essenze tra Dio e le creature; l'*attributio*, secondo l'influsso neoplatonico e arabo, propone un rapporto gerarchico e gradazionistico degli esseri – che più facilmente può essere subordinato a una concezione univocistica dell'essere, la quale annulla le differenze fra gli enti causati e la Causa prima e può prestarsi a esiti panteistici.

16. *S. Thomae Aquinatis […] Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi […]*, Editio nova cura R.P. Mandonnet, o.p., t. I, Lethielleux, Paris 1929.

17. Cfr. ivi, l. I, Dist. 19, q. 5, a. 2, pp. 491-494. La lettura che ne dà R. M. McInerny, *Aquinas and Analogy*, The Catholic University of America Press, Washington (DC) 1996, tr. it. *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, a cura di S. L. Brock, Armando, Roma 1999, pp. 20-29, è tesa a rilevare l'errore interpretativo di Tommaso de Vio, il 'Gaetano', il quale avrebbe costruito la sua ripartizione dell'analogia sulla scorta di Tommaso d'Aquino, senza avvedersi che quel brano del *Commento alle Sentenze* non forniva una divisione dell'analogia, bensì tre differenti stati di ineguaglianza (comprendente anche un caso di univocità): «Talvolta (1) vi è ineguaglianza di significato (e quindi un nome analogo) […] Talvolta (2) vi è ineguaglianza tra cose nominate univocamente […] Talvolta, infine, (3) vi è una combinazione di ordine e ineguaglianza tra una pluralità di nozioni di un termine comune e l'esistenza ineguale, più o meno perfetta, della qualità denominante nelle cose denominate» (p. 28).

18. Thomas Aquinas, *In sent.*, l. I, Dist. 19, q. 5, a. 2, p. 492: «Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem majoris per-

È evidente, in queste pagine, la tensione con cui Tommaso prova ad applicare la teoria dell'analogia tanto al livello creaturale dell'*ens* quanto al livello gerarchico del rapporto tra Dio e creature, salvaguardando al contempo la semplicità di Dio e la somiglianza o partecipazione delle creature. Del resto, tale tensione sembra trovare risoluzione all'interno delle *Quaestiones disputatae de veritate*, dove l'*art. 11* della *quaestio secunda* ritorna sull'interrogativo circa l'equivocità del nome 'scienza' predicato di Dio e delle creature (*Utrum scientia aequivoce praedicetur de Deo et nobis*). L'Aquinate rigetta la possibilità di una predicazione puramente univoca o puramente equivoca tra Dio e le creature e si pronuncia a favore di una *convenientia secundum analogiam*: «nec omnino *univoce*, nec pure *aequivoce*, nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur, sed *secundum analogiam*».

L'analogia (*convenientia*) è presentata come una duplice tipologia di rapporti: a) un rapporto determinato tra due cose (o nomi); b) una comparazione tra rapporti. Nel primo caso (a) si tratta di un rapporto di proporzione (*proportio*), per il quale un nome di una cosa è riferito o attribuito ad un'altra per via della relazione precisa e misurata (*habitudo determinata*) intercorrente tra le due cose: p. es., '*ens*' è detto della *substantia* e dell'*accidens*; oppure, '*sanum*' è detto dell'*animal* e dell'*urina*. Nel secondo caso (b) si tratta di un rapporto di proporzionalità (*proportionalitas*) tra due cose o nomi, che non godono di alcuna relazione determinata (*nulla determinata habitudo*): p. es. il termine 'vista' (*visus*) attribuito alla vista degli occhi e a quella dell'intelligenza. Proprio di quest'ultimo tipo è l'analogia tra i nomi detti di Dio e quelli detti delle creature, giacché tra le creature non si dà alcuna misura (o, perlomeno, essa è imperfetta) con la quale determinare il rapporto con Dio[19].

Nel testo appena menzionato, la predicazione del nome '*ens*', che funziona come rapporto di attribuzione *unum ad alterum* sulla base di caratteristiche comuni alle cose denominate, è distinta dalla predicazione dei nomi divini – in generale, riguardanti la relazione tra Dio e creature – per i quali vige l'analogia di proporzionalità, dove le caratteristiche comuni alle diverse nozioni sottese risultano indeterminate o imperfette. Tuttavia, nelle pagine della *Summa theologiae*, Tommaso torna a manifestare una più netta propensione per una relazione di attribuzione e di causalità efficiente dei predicati di Dio e delle creature. L'Aquinate delinea un duplice rapporto analogico: a) da una parte si dà il rapporto di molti nomi rispetto a un altro che ne contiene il significato

fectionis et minoris; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates».

19. Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate*, editio Leonina, vol. 22, tt. 1-3, Roma 1970-1974, q. 2, art. 11: «Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente […] Quandoque vero dicitur analogice secundo modo convenientiae; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus in mente […] et ideo secundum illud modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura».

principale (*multa habent proportionem ad unum*); b) dall'altra parte, il rapporto di un nome rispetto a quello principale (*unum habet proportionem ad alterum*). La prima modalità di rapporto analogico è esemplificata dal termine '*sanum*' che si predica della medicina e dell'urina, due soggetti che sono in relazione (la prima come *causa*, la seconda come *signum*) con il significato, o *ratio* principale (la *sanitas*), attribuito in modo proprio a un terzo soggetto sottinteso (l'*animal*). La seconda modalità di rapporto analogico si dà quando quello stesso termine '*sanum*' viene predicato di un soggetto (*medicina*) che è ordinato ad un altro soggetto nel quale risiede principalmente il significato, o *ratio*, di tale termine[20]. A quest'ultima tipologia, Tommaso ascrive anche il rapporto tra predicati di Dio e delle creature, precisando che non si dà una sola *ratio* comune a Dio e alle creature e nemmeno una *ratio* totalmente diversa: si danno, invero, molteplici relazioni (*proportiones*) a qualcosa di unico (*ad aliquid unum*), come a un principio o a una causa»[21]. Egli respinge, dunque, tanto il rapporto di univocazione quanto quello di pura equivocazione: il primo a motivo dell'ineguale densità essenziale (*virtus*), che è presente nell'effetto (*creaturae*) in modo moltiplicato, diviso e deficitario, e nella causa (*Deus*) in modo unitario, semplice e assoluto; il secondo per il rischio, connesso alla *fallacia aequivocationis*, di inficiare ogni possibilità di conoscenza umana.

Proprio quest'ultimo aspetto, in verità, costituisce il principale punto di approccio da parte di Duns Scoto all'indagine metafisica. L'esigenza di rendere veramente possibile il sapere metafisico, eludendo l'ambiguità insita in ogni tipo di equivocazione (compresa, ovviamente, l'analogia) comporta l'integrazione del principio avicenniano dell'*ambiguitas* e il radicale superamento della tesi dell'unità nominale (*vox*) dell'essere, elaborata da Enrico di Gand (†1293): la univocità o neutralità del concetto di essere rispetto a Dio e alle creature è garanzia del sapere ontologico e di quello teologico, per quanto tali saperi si vengano a fondare non più su un terreno di rapporti reali, ma sull'ordine logico dei concetti[22]. Se la soluzione proposta da Duns Scoto considera un'unica *ratio* definitoria o *natura* semplice dell'essere, predicabile per i di-

20. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, ed. Leonina, voll. 4-11, Roma 1888-1906, *I pars, q. 13, art. 5*: «Quod [*scil.* nomina secundum analogiam] quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut *sanum* dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis […] vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut *sanum* dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis, quae est in animali».

21. *Ibidem*: «quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones […] Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum».

22. Cfr. O. Boulnois, *Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction*, in «Les Etudes philosophiques», n° 3-4/1989, pp. 347-369. Cfr. anche G. Pini, *Scoto e l'analogia. Logica e metafisica nei commenti aristotelici*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2002, pp. 169-190, dove si rimarca il tentativo scotiano di salvaguardare almeno l'analogia metafisica, una volta ammessa l'univocità dell'ente sul piano logico.

versi enti in modo essenziale oppure denominativo, il problema del concetto di ente, considerato come singolo e separato oppure come insieme congiunto o disgiunto, continua a interessare, oltre che i tomisti, gli stessi seguaci delle dottrine di Scoto[23].

Se già la traduzione boeziana delle *Categoriae* esponeva la classificazione aristotelica dei termini a una difficoltà interpretativa relativa allo statuto della '*substantiae ratio*' – la '*substantia*' in genere era presa come sinonimo di *quidditas* o *essentia*, mentre la '*ratio*', riguardante talvolta la definizione in senso stretto e talvolta la descrizione mediante *proprietates*, oscillava tra il significato avicenniano di *natura* e quello tommasiano di *verbum mentale* o *conceptio*, sebbene nel corso del XIV secolo prevalesse la versione occamista di *conceptus vel intentio animae*[24] – tale difficoltà diveniva ancor più insidiosa nel momento in cui si provava a chiarificare la *ratio substantiae* di un nome così complesso quale quello di '*ens*'. Riferibile a molteplici significati (*Metafisica*, IV, 1003 a 33-35), il τὸ ὄν aristotelico veniva ad assumere, nella tradizione boeziana, il duplice contenuto di *esse* (ciò in virtù di cui una cosa è) e *id quod est* (il soggetto sussistente), che si arricchiva, a partire probabilmente da Scoto Eriugena (IX secolo), della connotazione teologica di 'essere sussistente' (Dio) e 'essere partecipato' (la creatura). D'altra parte, la tradizione avicenniana metteva in gioco il riferimento alla *res* e all'*ens* (ciò che possiede l'essenza, prima ancora di possedere l'esistenza), quali concetti primi dell'intelletto, dai quali Tommaso d'Aquino avviava la trattazione sull'*Ente e l'essenza*[25].

Da queste premesse discendono una serie di interrogativi che catturano elementi logico-linguistici, metafisici e teologici: può un concetto (e particolarmente quello di ente) avere un contenuto indeterminato o deve essere determinato? Possono molte *rationes* essere unite senza perdere le loro distinzioni? Inoltre, in che modo o da che cosa un concetto acquisisce la sua unità? Esiste una distinzione tra il concetto, inteso come atto mentale, e il suo contenuto oggettivo? Può quest'ultimo (specialmente nel caso di '*ens*') essere identificato

23. Cfr. O. Boulnois, *Une question disputée sur l'abstraction d'un concept univoque (Ms. Vatican Lat. 4871)*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», LX (1993), pp. 293-331, in part. p. 296 e pp. 304-305, dove si segnalano quattro orientamenti degli autori o testi scotisti sul tema dell'univocità: 1) quelli che confermano la dottrina di Scoto; 2) quelli che tentano una conciliazione tra univocità e analogia; 3) quelli che attuano un ritorno all'analogia (p. es. Petrus Sutton, Gerardo di Bologna, Richard di Conington); 4) quelli estendono l'univocità dell'essere oltre i limiti scotiani (Guglielmo di Alnwick e Petrus Thomae).

24. Cfr. E.J. Ashworth, *Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic*, cit., pp. 104-105; e E.J. Ashworth, *Suárez on the Analogy of Being*, cit., p. 66.

25. Di grande efficacia sono le pagine introduttive e le annotazioni critiche dedicate da Pasquale Porro a questi temi, nella traduzione da lui curata del *De ente et essentia* di Tommaso d'Aquino: cfr. specialmente l'*Introduzione*, in Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, introduzione, traduzione, note e apparati di P. Porro, Rusconi («Testi a fronte», 20), Milano 1995, pp. 5-66, e l'Appendice II ("*Qualche riferimento storiografico sulla distinzione di essere ed essenza*"), pp. 183-215.

con una natura comune? Esiste una *ratio essendi* comune a Dio e alle creature[26]?

2. Analogisti e univocisti del XIV secolo (Pietro Aureolo, Pietro Aquilano, Armando di Belvedere)

Nel suo *Commentario* al primo libro delle *Sentenze*, Pietro Aureolo (1280-1322) riassume efficacemente tutte le principali questioni logico-semantiche relative al concetto di ente, alla sua *ratio* e alla sua applicazione al caso di Dio e delle creature e, contestualmente, propone un'originale soluzione al problema[27]. Innanzitutto, egli espone le due principali opinioni in merito all'ipotesi che il concetto di ente sottenda *plures rationes* oppure una sola *ratio*: la prima *opinio*, illustrata secondo l'insegnamento di Gerardo da Bologna (morto intorno al 1317), è quella dei sostenitori dell'analogia, ed è fondata sull'idea che il concetto di *ens* – quello *obiectalis*, ovvero il contenuto della rappresentazione mentale, che si distingue da quello *formalis*, ossia l'atto o concezione della mente[28] – esprime in atto molteplici *rationes* o proprietà descrittive, delle quali una è principale e le altre per attribuzione, e che si danno tutte insieme in modo disgiuntivo ('…*vel*…*vel*…') e non copulativo ('…*et*…*et*…')[29]; la seconda opinione, più vicina al vero (*ad veritatem propius*), è quella di Duns Scoto e si basa sull'idea che il nome '*ens*' designi una *ratio communis* a tutte le cose esistenti, la quale si predica o in modo quidditativo per tutte le categorie, oppure in modo denominativo, quando non è inclusa essenzialmente in ciò di cui è predicata, per tutte le differenze ultime e per le qualità extra-predicamentali o trascendentali (*bonum*, *verum*…)[30]. Nell'arti-

26. Cfr. E.J. Ashworth, *Analogical Concepts: The Fourteenth-Century Background to Cajetan*, in «Dialogue», XXXI (1992), pp. 399-413, in part. pp. 402-403.

27. *Commentariorum in primum librum Sententiarum Pars prima Auctore Petro Aureolo Verberio ordinis minoris […] Romae ex typographia Vaticana* 1596 [ora anche: P. Aureoli, *Scriptum Super Primum Sententiarum*, ed. by E.M. Buytaerts, Franciscan Institute-E. Nauwelaerts-F. Schöningh, St. Bonaventure – Louvain – Paderborn 1952-1956]. Nei passi che seguono, qualora occorra, si sciolgono le abbreviazioni, si ritocca la punteggiatura e si normalizza la grafia.

28. Cfr. E.J. Ashworth, *Analogical Concepts: The Fourteenth-Century Background to Cajetan*, cit., pp. 403-404 e 408-409.

29. P. Aureoli, *In primum sententiarum*, cit., dist. II, art. 1, f. 118a: «voluerunt aliqui dicere quod conceptus entis, aut alicuius, dicit actu rationes plures: dicit enim per prius rationem substantiae, alias vero per attributionem; et dicit quamlibet sub propria ratione, non sub aliqua communi in qua conveniant. Est tamen ille conceptus disiunctivus, non copulativus, unde quando dicitur de aliquo quod sit ens, statim concipitur quod est substantia, vel quantitas, vel qualitas, et sic de alijs proprijs rationibus entium».

30. Ivi, f. 118b: «Alii tamen subtilius, et ad veritatem propius accedentes, dixerunt quod nullo modo audito de aliquo quod est ens vel aliquid, concipiuntur propriae rationes entium disiunctive, immo aliqua ratio communis omnibus: quidditative quidem omnibus praedicamentis et directe cadentibus in praedicamento; qualitative autem et denominative differen-

colo successivo, prendendo le distanze dalle due opinioni correnti, Aureolo propone le sue *conclusiones*[31]:

1) il concetto di ente è un concetto comunissimo che si forma nella mente non appena si oda la parola 'ente', e in tale concetto non sono incluse in atto molteplici *rationes propriae*;
2) tuttavia, quello stesso concetto non designa neppure una *ratio* comune a tutti gli enti ai quali si riferisce;
3) piuttosto si tratta di un concetto completamente svuotato e privato (*denudatus*) di ogni *ratio* attuale, propria o comune, e caratterizzato da una unità indiscriminata e indeterminata che contiene implicitamente e virtualmente ogni cosa e *ratio*.

Nell'applicare queste conclusioni al caso di Dio, il maestro parigino chiarisce che l'*homo viator* può formarsi un concetto assolutamente semplice (*simpliciter simplex*) di Dio, concependolo come si concepisce un certo ente (*quoddam ens*), dunque concependo la *deitas* in modo confuso[32].

Del resto, nel controbattere le obiezioni alla sua tesi, Aureolo si basa anche sulla dottrina dell'analogia accortamente revisionata. Subito egli evidenzia che l'equivocazione dei nomi è di due tipi: 'manifesta' (*patens*), quando le molteplici *rationes* sottese al termine equivoco non convergono verso un unico implicito concetto; o 'latente' (*latens*), quando tali *rationes* convergono verso un unico implicito concetto in un duplice modo, o in modo indiscriminato (*propter confusionem*), ed è il caso di *ens*, oppure a causa di una *ratio communis*, come avviene per il *genus*, secondo l'insegnamento aristotelico (*Fisica*, VII, 249 a 22-25)[33]. Allo stesso modo, deve intendersi l'analogia, la quale non fa

tijs ultimis, et ijs quae lateraliter sunt in praedicamento, et similiter bono et vero et caeteris transcendentibus, quae sunt passiones entis».

31. Ivi, art. 2, f. 118b: «Prima siquidem est quod conceptus communissimus, qui formatur in mente, audito vocabulo isto 'ens', aut 'aliquid', ille quidem conceptus non habet in se actu et distincte proprias rationes omnium distinctive […] Secunda vero propositio est quod iste conceptus nullam habet in se rationem communem omnibus entibus et rationibus eorum, immo caret penitus omni una ratione, quae sit communis […] Tertia quoque propositio affirmativa elicitur ex istis, videlicet, quod conceptus ille est simpliciter denudatus in actu ab omni ratione, una vel pluribus, propria vel communi, tantummodo unus existens unitate confusionis et omnimodae indeterminationis, qui nimirum conceptus, dum applicatur ad proprias rationes, coincidit in illas, nullo addito illi, quia quaelibet propria ratio est iste conceptus, et nihil addit, unde est pars illius conceptus totalis, cuius totalitas non est integritatis, sed confusionis et indeterminationis; nec partialitatis propriarum rationum, est partialitas integrans et constitutiva, sed determinans et explicativa».

32. Ivi, art. 5, f. 128b: «Potest itaque viator formare sibi quendam conceptum simpliciter simplicem de Deo, concipiendo ipsum per modum cuiusdam entis […] nam conceptus cuiusdam entis est conceptus simpliciter simplex, et hunc proprium de Deo potest habere viator, sic quod concipiet propriam rationem Deitatis modo confuso. Quemadmodum enim proprias rationes omnium concipit in ente, sic propriam rationem Deitatis concipit in quodam ente».

33. Ivi, f. 131b: «colligi potest ex hoc duplex aequivocatio: quaedam quidem patens, ut cum dictio 'plures rationes' significat non concurrentes ad unum implicitum conceptum

altro che aggiungere all'equivocazione l'*attributio ad unum*: infatti, l'analogia 'manifesta' è quella in cui le *rationes* non si associano in un unico concetto indiscriminato e confuso (come per il termine '*sanum*'), mentre l'analogia 'latente' è quella del concetto di ente, sotto la cui unità confusa nasconde i dieci predicamenti; esiste, poi, un'analogia ancora più latente (*amplius latens*), che è quella del genere rispetto alle specie[34].

Insomma, la *determinatio* di Aureolo è un esempio di rara maestria, perché egli riesce a sostenere che si dà un unico concetto obiettivo di ente, nel quale sono sottintese implicitamente parecchie *rationes*, per quanto esse non siano ordinate esplicitamente secondo priorità e posteriorità. Per altro verso, la soluzione di Aureolo è piuttosto estrema tanto per i fautori dell'univocità dell'ente quanto per i fautori dell'analogia, sicché egli è stato spesso presentato come sostenitore dell'equivocità *tout court*[35].

Il maestro Pietro Aquilano (Petrus de Aquila, 1275ca.-1361), detto '*Scotellus*' per la sua fedeltà all'insegnamento del francescano inglese, articola in cinque punti fondamentali la discussione sulla *cognitio Dei per creaturas* e sulla 'comunanza' (*communitas*) del concetto di ente rispetto a Dio e creature: a) se vi sia un concetto proprio di ente rispetto a Dio e alle creature; b) se l'ente sia equivoco; c) se l'ente sia univoco; d) se tale univocità sia 'compossibile' con l'analogia; e) in che modo si confutano le obiezioni contro l'univocazione[36].

[…] quaedam autem est latens, ut quando concurrunt rationes ad talem conceptum […] Ista autem latentia potest esse duplex: latet namque varietas rationum et propter confusionem et propter communem rationem, et utraque latentia est in genere. In ente autem est latentia non propter communem rationem, sed propter confusionem»

34. Ivi, f. 131b: «quod dictum est de aequivocatione potest intelligi de analogia, quae addit ad aequivocationem attributionem ad unum: patens namque analogia est implicite conceptus rationum importatus per 'sanum'; non enim concurrunt istae rationes ad unum confusum conceptum; latens analogia est in ente, et amplius latens in genere. Cum ergo dicit Porphyrius, quod decem genera aequivoce entia nuncupantur, intelligendum est de aequivocatione latente sub unitate latente confusi conceptus; et quod etiam dicit solum nomen commune esse, et non aliquam nominis definitionem, utique verum dicit, quod nulla ratio est communis, sed solum conceptus confusus nomini correspondet».

35. Cfr. E.J. Ashworth, *Analogical Concepts: The Fourteenth-Century Background to Cajetan*, cit., p. 409: «It is difficult not to admire Aureol's solution. He has found a way of retaining both the threefold division of analogy and the unity of the objective concept of being, while avoiding the problems of saying that there is one *ratio* which is partecipated in a prior and a posterior way. Instead, he is able to say that in a sense a multiplicity of *rationes* is involved, even if we are not explicitly aware of this multiplicity». Più sotto, la Ashworth aggiunge che Aureolo fu considerato successivamente «as an example of a philosopher who held that *ens* was fully equivocal» (p. 409).

36. *Magister Petrus de Aquila dictus Scotellus. Super quatuor libros Magistri Sententiarum […] Venetijs per Simonem de Luere […] 1501* [copia conservata presso la Herzog-August-Bibliothek Wolfenbuettel, Sign.: *A: 44.4 Quod (1)*], Lib. I, dist. III, f. 13rb [laddove occorra, si sciolgono le abbreviazioni, si ritocca la punteggiatura e si normalizza la grafia]: «Quaeritur primo utrum ens in sua communitate acceptum dicatur univoce de deo et creatura […] Circa ista quaestione sunt quinque articuli. Primo ponetur una propositio necessaria ad manifestationem veritatis in ente. Secundo videbitur si ens sit aequivocum. Tertio si ens est univocum. Quarto si illa univocatio est compossibilis cum analogia. Quinto removebuntur rationes doctorum quibus nituntur tollere univocationem entis».

In primo luogo, dal momento che i concetti non convertibili[37] sono quelli che possiedono una *ratio propria* e separata, c'è da vedere se il concetto di ente sia di questo tipo: ebbene, se si dà una *consequentia* del tipo '*si deus est, ergo ens est*', essa non è convertibile in '*si ens est, deus est*', pena l'incorrere in una *fallacia*. Oltre a ciò, è impossibile che uno stesso concetto sia certo e incerto, altrimenti si cadrebbe in contraddizione: ma il concetto di ente è certo, anzi è il primo concetto impresso nella mente e noto di per se stesso. Del resto, la sua astrazione non è di tipo reale ma consente di concepirlo in maniera indifferenziata (*per indifferentiam*): ciò non comporta che esso sia '*nihil*', ma che possieda una connotazione amplissima (*ens habet conceptum latissimum*) il cui opposto è il concetto di 'nulla', che si estende a tutti i concetti negativi[38].

Ora, questo concetto non è certamente equivoco in senso 'materiale', giacché possiede un vero riferimento nell'ordine dell'esistenza (*in essendo*), e non lo è nemmeno in senso 'formale', ovvero nominale, sia a motivo delle note *auctoritates* di Aristotele e dei commentatori arabi, sia perché l'*ens* costituisce il fondamento di ogni dimostrazione e dunque non può essere contraddittorio. Del resto, se tra *aequivoca* non si dà comparazione, questo non è il caso del concetto di ente, in quanto sussiste una maggiore o minore perfezione se si tratti di Dio o di una mosca, della sostanza o degli accidenti[39].

37. La *conversio* è una forma di inferenza immediata per la quale da una proposizione (a rigore quelle di tipo universale-negativo e particolare-affermativo) si passa a un'altra di significato equivalente, in cui è invertito l'ordine del soggetto e del predicato: p. es. "Nessun quadrato è un cerchio" equivale a "Nessun cerchio è un quadrato". Il concetto convertibile è quello la cui predicazione o estensione (l'insieme degli oggetti ai quali si può riferire) equivale a quella di un altro concetto.

38. Petrus de Aquila, *Super libros sententiarum*, cit., lib. I, dist. III, f. 13rb-va: «ens habet proprium conceptum qui ex se non est dei neque creaturae nec alicuius dividentis ipsum […] Conceptus non convertibilis cum aliquo habet proprium et distinctum conceptum ab illo. Sed conceptus entis taliter se habet ad deum et ad creaturam, quia si deus est, ergo ens est, et non econverso […] Praeterea, quia impossibile est eundem conceptum esse certum et incertum eidem intellectui, aliter contradictoria verificarentur de eodem; sed conceptus entis est certus […] Abstractio est duplex: una per intellectum […] alia est abstractio realis. Primo modo potest a deo abstrahi ratio entis concipiendo ens per indifferentiam. Secundo modo non potest abstrahi a deo ratio entis […] Ex dictis sequitur corollarium [?] quod ens habet conceptum latissimum. Et confirmatur, quia suum oppositum, scilicet nihil, habet conceptum latissimum ad omnes conceptus negativos, ergo ens habet conceptum latissimum ad omnes conceptus positivos».

39. Ivi, f. 13va-vb: «sicut in rebus materialibus sunt quaedam conditiones materiales et quaedam formales […] ita et in conceptis aequivocis: nam ibi est conditio materialis, quia aequivoca non habent attributionem in essendo. Conditio autem formalis est quod conveniunt in nomine et non in re. Ad propositum autem applicando dicit quod ens non est aequivocum quantum ad conditionem materialem, quia in ente est vera attributio in essendo; est tamen ens aequivocum quantum ad conditionem formalem. Quod probatur sic. Cui convenit diffinitio aequivoci est aequivocum; sed ens est huiusmodi, quia dicitur secundum idem nomen et non secundum eandem rationem; ergo. Ista opinio est falsa, et contra Ari-

Per quanto l'opinione più diffusa (*communis sententia doctorum*) sia quella dei sostenitori dell'analogia, Pietro Aquilano conferma la tesi dell'univocità dell'ente, fondandola sul principio per il quale "ogni concetto neutro rispetto ad altri due e incluso essenzialmente in essi è un concetto univoco": infatti, "la conoscenza intellettuale sicura di un concetto e dubbia di altri, è una conoscenza che possiede quel concetto certo come separato (*alium*) dagli altri" – è impossibile che all'individuo vago e all'individuo segnato (o determinato) corrisponda lo stesso concetto, «scilicet quod individuum vagum et individuum signatum dicant eundem conceptum»[40]. Va precisato, tuttavia, l'esatto significato dell'univocazione tra Dio e le creature: essa non è da intendersi in modo reale e di realtà obiettiva, altrimenti Dio non sarebbe assolutamente semplice, ma piuttosto va riferita all'indiscriminatezza del modo di concepire (*ex indifferentia modi concipiendi*) le differenti realtà[41].

Se si ammettesse l'univocazione reale, allora non vi potrebbe essere compatibilità con l'analogia. Nondimeno, poiché si ammette l'univocazione 'concettuale', l'analogia è a essa 'compossibile', alla maniera in cui il *genus* include *species* differenti che si riferiscono allo stesso genere[42].

A conferma di queste determinazioni, l'Aquilano fa seguire una dettagliata discussione delle più importanti obiezioni. Di grande rilevanza risulta la prima di esse – un'obiezione *ante litteram*, in verità, attribuita a Roberto Grossatesta, il *Lincolniensis* (ca. 1175-1253) – la quale viene associata alla prima e alla se-

stotelem […] Praeterea principium primum per quod tenet prima et potissima demonstratio non fundatur in termino aequivoco, quia alias tota argumentatio esset aequivoca; sed illud principium fundatur in ente; ergo ens non est aequivocum […] Praeterea in aequivocis non est comparatio secundum Philosophum, *septimo Physicorum*; sed in ente est verissima comparatio, quia substantia est perfectius ens quam accidens, et deus est perfectius ens quam musca; ergo ens non est aequivocum».

40. Ivi, ff. 13vb-14ra: «Omnis intellectus certus de uno conceptu et dubius de diversis vel duobus habet alium conceptum de quo est certus ab illis de quibus est dubius. Sed intellectus meus est certus de deo quod est ens. Dubitat autem utrum sit hoc ens vel hoc ens. Et eodem modo de creatura. Ergo eodem modo conceptus entis de se nec est dei nec est creaturae, in utroque tamen includitur essentialiter. Et hoc concludebatur in propositione proposita in primo articulo. Cui additur talis ratio. Omnis conceptus qui respectu aliquorum duorum est neuter et in utroque includitur essentialiter est conceptus univocus; sed conceptus entis est huiusmodi».

41. Ivi, f. 14rb: «Sed ulterius restat hic videre qualis est ista univocatio. Et dicunt aliqui quod est realis realitate obiectiva. Sed hoc non credo esse verum, quia se totis distinctis realiter nihil est commune realiter; sed deus et creatura sunt huiusmodi, aliter deus non esset simpliciter simplex; ergo non conveniunt in aliquo sive in ente realiter […] Dico ergo quod univocatio entis non est realis sed est accipienda ex indifferentia modi concipiendi». Segue un breve excursus storico sulle concezioni di Parmenide («posuit univocationem unitate naturali»), Platone («posuit univocationem in aliquo uno realiter separato») e Aristotele, il più plausibile, il quale «ponit univocationem in aliqua natura ratione solum separata abstrahibiliter et conceptibiliter».

42. Ivi, f. 14va: «De quarto articulo dico duas conclusiones. Prima quod univocatio entis si ponitur realis non est compossibilis cum analogia; secunda quod univocatio entis si ponitur per indifferentiam modi concipiendi […] est compossibilis cum analogia».

conda delle obiezioni che Duns Scoto *movet contra se*. La domanda è: può il concetto di ente 'contrarsi' (*contrahi*) o 'distrarsi' (*distrahi*), cioè essere assunto e, per così dire, moltiplicato per mezzo delle differenze specifiche? Ciò, in verità, implicherebbe che l'ente si 'contragga' o per mezzo di qualcosa di inesistente oppure per mezzo di qualcosa che è già *ens*, rivelandosi tal cosa del tutto inutile e sciocca (*nugatio*)[43]. La replica di Pietro Aquilano è perentoria: l'obiezione può valere contro l'univocazione predicamentale, non certo contro l'univocazione trascendentale, la sola che qui è accolta. Infatti, il concetto di ente non si trasferisce in maniera quidditativa alle differenze ultime, che rimangono 'essenzialmente' differenti, bensì in maniera 'denominativa', poiché tutte le differenze in qualche modo sono chiamate 'enti'. E, per quanto esse siano tali in virtù di una *ratio* formale (come si vuole da parte contraria), la quale le rende partecipi del significato di 'ente in quanto opposto al non ente' (*ens oppositum non enti*), l'entità di cui partecipano non è quidditativa e reale ma 'modale' ossia *in esse diminuto*[44].

Quest'ultimo argomento, che confuta la riconducibilità dell'*ens* a un genere, costituisce, d'altronde, l'asse portante della teoria dell'analogia. Lo espone con chiarezza Armando di Belvedere (Armandus de Bellovisu, o de Pulchrovisu, XIV sec.), il quale nelle sue *Explicationes terminorum theologicorum, philosophicorum et logicorum*, opera evidentemente a carattere didascalico, stabilisce che tutte le conoscenze intellettuali si risolvono nel concetto di ente, anzi esse si ottengono per addizione (*ex additione*) al concetto di ente. Questo, però, non significa che l'*ens* sia un genere al quale si addizionino le differenze

43. Ivi, f. 14vb: «De quinto articulo, in quo ponendae sunt rationes doctorum quae improbant univocationem entis, est sciendum quod contra istam opinionem arguit Lincolniensis in *primo libro Posteriorum* sic. Si ens dicitur univoce non potest distrahi in multitudinem nisi per differentias, quarum nulla est ens; sed impossibile est ens distrahi vel contrahi per differentias, quia tunc contraheretur per illud quod non esse […] ergo ens non est univocum»; f. 15ra: «Praeterea Scotus movet contra se, idest contra univocationem entis, aliqua dubia valde difficilia. Primum. Si ens est univocum, ergo ens est genus. Cuius contrarium tenet Philosophus *tertio Metaphisicae.* Probatur, quia si ens est univocum, tunc dicitur de pluribus differentibus specie [...] et illa est propria ratio generis […] Praeterea. Si ens est univocum ad decem genera, ergo descendit in ea per aliquas differentias. Sint igitur istae differentiae 'A' et 'B': aut istae differentiae includunt ens, et sic in conceptu cuiuslibet generis generalissimi includitur nugatio; aut non sunt entia, et tunc non ens erit de conceptu speciei».

44. Ivi, f. 15rb-va: «Ad primam dico quod ipse intendit removere univocationem praedicamentalem ab ente quam ego non pono, quia illam dico transcendentem […] Ad formam igitur argumenti cum dicitur quod nihil contrahitur per illud quod non est, conceditur; sed cum ulterius dicitur quod entis non sunt differentiae, dico quod ens non habet differentias quae includunt ipsum quidditative; dicitur tamen de eis denominative. Contra hoc […] objcitur sic: unumquodque per suam rationem formalem qua distinguitur a non ente includit ens non enti oppositum; sed differentiae ultimae per suam rationem formalem distinguuntur a non ente; ergo includunt ens non enti oppositum, et sic sunt quidditative ens [...] dico quod maior est falsa, si iste terminus 'unumquodque' distribuit pro entibus realibus et formalibus; et sic ultimae differentiae sunt entia denominative, non tamen quidditative in esse reali, sed in esse diminuto, quod vocatur 'formale' non a forma sed a modo».

specifiche, ma piuttosto ciò che si aggiunge all'*ens* non fa altro che esplicitare ed esprimere un certo *modus in essendo* dello stesso ente[45]. E, in effetti, si contano due tipi di *modus*: una modalità che consegue genericamente a ciascun ente ed esprime uno dei cinque trascendentali (*unum, bonum, res, aliquid, verum*); poi si dà una modalità *specialis* che corrisponde ai diversi gradi di entità, quella di ragione (*rationis*) e quella *realis*. Circa l'analogia, l'Autore ribadisce i concetti fondamentali della tradizione tomista, evocando sia l'*attributio per prius et posterius*, sia la proporzionalità (*secundum proportionem*): 'analogo' è quel nome, intermedio tra univoco ed equivoco, che è comune a molti e si dice primariamente di un oggetto e secondariamente, secondo una certa proporzione (*secundum quandam proportionem*), degli altri (come è il caso della sostanza e dell'accidente); esso non si divide nelle sue differenze al modo del genere nelle sue specie, e nemmeno designa diverse *res significatae*, ma piuttosto il suo significato discende nei dieci predicamenti 'secondo diversi modi proporzionali' – questa proporzionalità, invero, viene illustrata per il tramite dell'esempio tipico dell' omonimia aristotelica («per prius de vero cane dicitur, et per posterius, et proportionaliter de picto»)[46].

Questi *praeambula* di tipo logico-metafisico refluiscono anche nella trattazione sulla *cognitio Dei* e sui nomi che convengono a Dio e alle creature. Dio può essere conosciuto a partire dalle creature almeno in tre maniere: *via causalitatis* (cioè a partire dai suoi atti o effetti nel mondo creato: *quia creat, quia salvat* etc.); *via remotionis* (ossia, partendo da alcuni attributi creaturali e negandone la limitatezza: *in-creatus*, *in-finitus* etc.); *via eminentiae* (assumendo al massimo grado alcune facoltà umane: *intelligens*, *sapiens* etc.). In verità,

45. *Armandi de Bellovisu Explicationes terminorum, theologicorum, philosophicorum, et logicorum […] His praefixa est Epistola Pici Mirandulae, continens quid de stylo Scholasticorum sit sentiendum […] Wittebergae, Typis Iohannis Haken, Impensis haeredum Samuelis Selfischij, Anno 1623* [copia conservata presso la Herzog-August-Bibliothek Wolfenbuettel, Sign.: *A: 814 Theol.*], tractatus I (*De praeambulis*), caput IV, pp. 5-7 [all'occorrenza, si sciolgono le abbreviazioni, si ritocca la punteggiatura e si normalizza la grafia]: «Quartum praeambulum [est] quod quia omnes conceptiones simplicium et incomplexorum resolvuntur in ens, secundum Avicennam in principio suae *Metaphysicae*, oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Enti autem non potest aliquid addi quasi existens extraneum a natura ejus, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quod quaelibet res essentialiter est ens. Unde Philosopus *tertio Metaphisicae* probat quod ens non potest esse genus, sed pro tanto dicuntur aliqua addi supra ens, in quantum exprimunt aliquem modum ipsius entis in essendo, qui non exprimitur explicite nomine entis absolute considerati».

46. Ivi, tractatus II (*De nominibus secundarum intentionum*), caput CCLXXXI, pp. 508-509: «Analogum autem idem est quod proportionabile; sicut et analogia idem est quod proportio. Et per 'analogum' dicitur illud nomen, quod est commune multis, sed per prius dicitur de uno, et per posterius secundum quandam proportionem de alio, vel de aliis […] Est autem differentia inter haec tria, quia, si nomen commune vel ipsa communitas debeat dividi, univocum dividitur per suas proprias differentias, sicut genus dividitur suis differentiis; aequivocum autem dividitur secundum diversas res significatas, sicut 'canis'; analogum autem secundum diversos modos proportionales, sicut ens descendit in decem praedicamenta, ut prius dictum est, secundum diversos modos essendi».

aggiunge l'Autore, vi sono alcuni nomi che si addicono a Dio in senso proprio (*proprie*) e altri in senso metaforico (*metaphorice*): tra i primi, considerati non dal punto di vista dei *modi significandi* (che seguono sempre il modo d'essere creaturale e non quello divino in senso proprio), ma dal punto di vista della *res significata*, vanno annoverati quelli che sono mirati a designare direttamente e principalmente ciò che si rinviene in Dio o per esclusione di imperfezioni creaturali ('*omnipotens*', '*immutabilis*' etc.) oppure per pefezione assoluta ('*intelligens*'). Ne restano fuori, pertanto, i nomi che importano imperfezioni nel loro significato formale ('*esse creatum*', '*esse mortale*' etc.) e quelli che importano una perfezione determinata, applicabile per trasferimento (*transsumptive*) o somiglianza (*similitudinarie*) anche a Dio (p. es. essere '*agnus*', o '*leo*' etc.)[47].

Di facile impostazione, dunque, risulta la risposta all'interrogativo circa la convenienza univoca oppure analogica di suddetti nomi a Dio e alle creature. La posizione di Armando di Belvedere è a favore dell'analogia: se già tra sostanza e accidente non v'è nulla in comune per via della distanza in entità, nobiltà e perfezione, a maggior ragione questo è vero per il rapporto tra Dio e creature. Si tratta, invero, di un rapporto attribuzionistico *per prius et posterius* in funzione, per un verso, del *modus significandi* o della *res significata*, per altro verso, del senso metaforico o di quello proprio. In tutto si contano tre combinazioni possibili: a) tutti i nomi che convengono a Dio solo in senso metaforico, si dicono prioritariamente delle creature e secondariamente e per similitudine di Dio («nomen leonis dictum de Deo, nihil aliud significat, quam quod Deus similiter se habet, ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis operibus»), sia per quanto attiene ai *modi significandi*, sia per quanto attiene alla cosa significata; b) i nomi detti in senso proprio, si predicano prioritariamente di Dio, quanto alla *res significata*; c) ma si dicono prioritariamente delle creature, per quanto riguarda il modo di significare. La ragione di quest'ultima distinzione risiede nel fatto che quel tipo di perfezioni (vale a dire: '*bonitas*', '*vita*', '*virtus*' etc.) non si danno nelle creature se non in quanto emanano da Dio; tuttavia, i nomi che le designano vengono imposti priorariamente alle creature, che sono le cose che prima si conoscono, secondo il modello di significazione che compete alle creature stesse[48].

47. Cfr. ivi, tractatus III (*De cognitione Dei*), capp. V-VII, pp. 557-563.

48. Ivi, capp. VIII-IX, pp. 564-566, in part. p. 566: «hujusmodi perfectiones in creaturis non sunt, nisi in quantum a Deo emanant; unde, quantum ad modum significandi, patet quod per prius talia imponuntur a nobis creaturis, quas primo cognoscimus, unde modum significandi habent, qui competit creaturis». La distinzione, del resto, rinvia implicitamente a quanto sostenuto da Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae*: 1) per quanto concerne il termine '*ens*', la *ratio propria* (l'*esse*) *si dice* prioritariamente della *substantia* e secondariamente dell'*accidens*, in quanto vi è assoluta coincidenza tra predicazione logica e ordine ontologico; 2) per quanto concerne i nomi divini, la *ratio propria* di ciascun nome *si dice* prioritariamente delle creature, a partire dalle quali possiamo denominare positivamente Dio, ma essa *esiste* ontologicamente in modo prioritario in Dio: cfr. R. M. McInerny, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 39-44 e 170-173.

3. Tomisti e scotisti tra XV e XVI secolo (Pietro Nigri, Antonio Trombetta, Tommaso de Vio)

Il più che secolare dibattito sulle concezioni univociste e analogiste dell'*ens* assume il valore di un quesito discriminante tra le differenti impostazioni dottrinarie delle due scuole, quella tomista e quella scotista. In qualche caso, gli uni affrontano gli altri sul terreno nel quale sono apparentemente meno esperti: è ciò che si può ravvisare nel *Clypeus thomistarum* del boemo Pietro Nigri (Petrus Niger, o Peter Schwartz, 1434-1484ca.)[49], dove la difesa dell'analogia viene perseguita mediante la confutazione dell'univocità. L'opera di Petrus Niger è finalizzata, come indica peraltro il titolo, a 'difendere' la dottrina dell'Aquinate, sulla scorta dell'insegnamento dei grandi maestri domenicani («sectatum sum quidem ex ordine praedicatorum celebratissimos viros») – Alberto Magno (ca.1200-1280), maestro di Tommaso, Herveus Natalis (generale dell'ordine nel 1318), Pietro della Palude (ca. 1280-1342), Giovanni Capreolo (m. nel 1444) – distruggendo le opinioni contrarie («contrarietates destruere, solvere, confutare») tratte dai suoi valentissimi avversari («afferam deinde nonnullos litterarum fama atque scientiae praestantissimos viros»): tra gli altri, egli cita Giovanni Duns Scoto e il suo allievo Francesco di Meyronnes (morto intorno al 1328), Pietro Aureolo, definito "argomentatore acerrimo", Pietro Aquilano, Guglielmo di Occam, l'aragonese Antonio d'Andrea (ca. 1280-1320) e Landolfo Caraccioli (m. nel 1351), arcivescovo di Amalfi, Gregorio da Rimini († 1358) e altri maestri terministi e nominalisti[50].

Il ricco elenco di interlocutori 'virtuali', con i quali l'Autore interagisce nel corso dell'opera, oltre alla metodologia confutativa alla quale si è accennato, rendono piuttosto interessante l'esame della *quaestio 49: 'Utrum ens dicatur univoce de deo et creatura*'. La questione è articolata in quattro punti: i primi tre precisano alcune nozioni, il quarto discute la questione nel merito. Dopo aver ribadito che l'univocità esige, per definizione, l'*unitas nominis* e la *ratio communis*, da intendersi non tanto come unico concetto formale e unico *actus intelligendi*, quanto come concetto obiettivo (*obiectivalis* o *quidditas apprehensa quae est in rebus*), il maestro boemo stabilisce che l'oggetto della questione non riguarderà la predicazione denominativa dei termini univoci (come quando l'essere '*albus*' è detto denominativamente secondo il significato insito nella neve e nella parete), ma la predicazione 'essenziale'. Del resto,

49. Cfr. J. Schroeder, *Peter George Niger*, in *The Catholic Encyclopedia*, volume XI, Robert Appleton Company, New York 1911 [reperito nella versione online 2003 al sito http://www.newadvent.org/cathen/11073b] .

50. *Clypeus thomistarum. In quoscunque adversos: per venerabilem virum fratrem Petrum Nigri ex ordine praedicatorum sacrae Theologiae professorrem nuperrime edito ac invictissimo principi Mathiae Ungariae Boemiaeque regi obsequenter inscriptus […] Venetiis per Simonem de Luere nomine Jordani Ladislaen […] 1504* [copia conservata presso la Herzog-August-Bibliothek Wolfenbuettel, Sign.: *E 402. 2° Helmst. (2)*], Prologus in librum, f. 2va-vb. Nei passi citati di seguito, ove necessario, si sciolgono le abbreviazioni, si ritocca la punteggiatura e si normalizza la grafia.

aggiunge l'Autore, se l'elemento decisivo fosse il solo concetto formale, cioè l'atto con cui ci rappresentiamo mentalmente l'ente, che è un concetto necessariamente unico per Dio e le creature, non potremmo sottrarci all'univocità; tuttavia, questa va valutata a partire dal suo *obiectum* ovvero dal suo fondamento remoto che è la *res*: quivi sarà possibile mettere in discussione la presunta univocità dell'*ens*[51].

Tutta la difficoltà della questione risiede nella domanda se '*ens*' designi o meno un concetto distinto e separato da quelli di sostanza e accidente[52]. Ebbene, si contano quattro opinioni fondamentali. La prima, facilmente contestabile sulla base dell'autorità aristotelica, sostiene l'equivocità *a casu*.

La seconda opinione si fonda su una duplice valenza, essenziale ed esistenziale, del concetto di ente: se è preso *ab essentia*, allora l'*ens* è univoco; se è preso *ab existentia*, allora è analogo. L'argomentazione di Nigri, tuttavia, mira a ricondurre entrambe le valenze sullo stesso piano per attribuire a tutte due l'univocità, di modo che ne risulti più agevole la confutazione. In effetti, egli sostiene, se si ammette l'univocazione dell'essenza, si deve necessariamente ammettere l'univocazione dell'esistenza, poiché quest'ultima è ritenuta uno degli accidenti dell'essenza (*passiones essentiae*) e, in quanto tale, gode integralmente delle proprietà del soggetto al quale inerisce.

Oltre a ciò, se si considera accuratamente l'aspetto semantico della questione, si deve riconoscere che il termine 'univocazione' funziona come un qualsiasi termine analogo: infatti, esso viene distinto in 'univocazione essenziale' e

51 Ivi, q. 49, f. 76rb-va: «illud est univocum respectu aliquorum, quod praedicatur secundum unum nomen et secundum eandem rationem significatam per illud de ipsis. Unde ad verum univocum duo requiruntur. Primo unitas nominis, ut tale nomen sit commune illis univocatis, neutrum ipsorum significans in speciali [?] secundum propriam rationem, ut hoc nomen 'homo' nec significat Sortem nec Platonem, sed significat rationem communem his, scilicet humanitatem. Dicitur secundo 'secundum eandem rationem' secundum illud nomen […] ut illa dicantur habere [?] eandem rationem quae habent eundem conceptum talia univoca repraesentantem [...] Dico igitur quod 'ratio' in diffinitione univocorum non capitur pro ratione formali, sed pro ratione obiectivali, idest pro quidditate apprehensa quae est in rebus. Notandum quod quando dicitur ratio substantiae est eadem, illa identitas rationum obiectivalium non est identitas realis, sed rationis […] Notandum secundo quod duplex est univocum, scilicet univocum denominativum et univocum essentiale. Univocum denominativum dicitur quod secundum unam rationem denominative praedicatur de pluribus, ut esse album dicitur secundum eandem rationem de nive et de pariete. Sic etiam esse genus dicitur secundum eandem rationem de substantia et accidente. Univocum autem essentiale est quod essentialiter univoce dicitur de pluribus. Et de tali quaerit quaestio. Quantum ad secundum articulum […] dicunt quidam quod [univocum] fundatur supra unitate conceptus formalis. Sed hoc est falsum: quia, ut prius probatum, […] sequeretur quod omnia essent univoca, quia deus de omnibus non habet nisi unicum conceptum formalem; tum, secundo, quia a quo res habet entitatem ab eo habet et unitatem, scilicet conceptus habet entitatem ab obiecto, tunc obiectum non habebit [?] unitatem a conceptu. Ideo opus [est] quod unitas conceptus fundetur supra re ipsa tanquam supra fundamento remoto».

52. Ivi, f. 76va: «Notandum primo quod tota difficultas istius quaestionis stat in hoc: utrum ens dicat tertium conceptum, idest conceptum distinctum ponentem in numerum [?] cum conceptu substantiae et cum conceptu accidentis».

'univocazione denominativa'; ma i due significati sono fra loro in rapporto analogico *per prius et posterius*, per cui la prima denominazione ('univocazione essenziale'), che esprime il significato più noto e principale, esprime altresì il significato del nome in senso assoluto (*simpliciter*)[53].

Suddetti argomenti (unitamente ad altri tre che qui si omettono) costituiscono la premessa di un ragionamento mirato a ribaltare le conclusioni: a) se l'ente è per essenza univoco alla sostanza e agli accidenti ed è un concetto terzo, allora potrà esserci qualcosa che opera la 'contrazione' sullo stesso ente; b) se sostanza e accidente differiscono formalmente ma «non differunt per rationem entis», allora essi differiranno per delle differenze formali aggiunte all'ente (*additae enti*) e dunque l'*ens* non sarà altro che un genere (*erit genus*); c) ciò che si predica di molte cose differenti per specie è un genere e poiché l'*ens* si predica in tal modo della sostanza e dell'accidente, allora l'*ens* funziona univocamente come un genere. Una volta portata a estreme conseguenze la teoria dell'univocazione, il teologo boemo ne evidenzia in maniera lapidaria l'inadeguatezza e inesattezza sulla scorta dell'*auctoritas* tommasiana: «sicut ens non dicitur univoce secundum quod sumitur ab existentia, sic etiam non dicitur univoce secundum quod sumitur ab essentia»[54].

La terza opinione è quella attribuita a Duns Scoto e altri suoi seguaci, ed è riscontrabile, in particolare, nel *Commento alla metafisica* di Antonio d'Andrea. Questi distingue con accuratezza tre tipi di univocazione: l'univocazione fisica (*unitas naturae et natura rei circumscripta omni operatione intellectus*), che si ravvisa propriamente nelle *species specialissimae* e non nel genere (al quale non corrisponde esternamente un'unica *natura vel hypostasis*); l'univocazione logica (*unitas realitatis vel intentionis primae sub una intentione logica conceptae*) che riguarda i predicabili ('genere', 'specie', 'differenza', 'proprio', 'accidente') e le altre intenzioni seconde o concetti riflessi; l'univocazione metafisica (*unitas alicuius intentionis primae abstrahibilis per intellectum a pluribus*). Muovendo da tali precisazioni semantiche e terminologiche, lo scotista sostiene tre *conclusiones*: 1) la prima afferma che l'ente preso in senso generale (*communiter*) non è univoco per univocazione fisica, poiché a esso non corrisponde un'unica natura *in re extra*; 2) all'ente preso in senso generale si addice univocazione logica, poiché, anche se non si concepisse secondo

53. Ivi, f. 76va-vb: «Dicunt secundo quod licet ens sumptum ab essentia sit univocum substantiae et accidentis, non tamen est genus, quia non potest habere differentias. Contra. Quaecunque univocantur in subiecto, univocantur et in passione, vel in eo quod habet modum passionis; sed secundum te substantia et accidens univocantur in essentia, ad quam se habet existentia sicut passio; igitur sequitur quod univocabuntur et in existentia […] Secundo sic. Quandocumque aliquis terminus analogus secundum suum significatum famosius dicitur de aliquibus, tunc simpliciter potest dici de ipsis […] sed univocatio dicitur analogice de univocatione essentiali et denominativa, et per prius de essentiali quam de univocatione denominativa; igitur quaecumque dicuntur univoca essentialiter simpliciter sunt dicenda univoca. Si igitur substantia et accidens univocantur essentialiter, igitur simpliciter univoca dici debent».

54. Cfr. ivi, f. 76vb.

l'intenzione del genere e della specie o di altra *intentio secunda*, esso comunque potrebbe essere concepito secondo un'intenzione universale che è senz'altro un'*intentio logica et secunda*; 3) all'ente preso in senso generale si addice l'univocazione metafisica, vale a dire a esso corrisponde un concetto reale astraibile da tutti gli enti, i quali vi partecipano in modo quidditativo[55].

Nonostante la gran copia di argomentazioni e *auctoritates* a conferma di quest'ultima tesi scotista, che Pietro Nigri ha inteso illustrare dettagliatamente[56] – testimoniando in tal modo tutta la 'gravità' degli argomenti scotisti a favore dell'unicità del concetto obiettivo (*obiectivus*) – la posizione che egli intende sostenere è la quarta, secondo la quale «ens non est commune univocum ad deum et creaturam, ad substantiam et accidens». Anche in questo caso egli adduce un'innumerevole serie di ragioni a favore, che si intersecano e dibattono continuamente con quelle di segno opposto. Le principali *auctoritates* in favore dell'analogia (meglio sarebbe dire: contro l'univocità dell'ente) sono i testi di Giovanni evangelista (I secolo), Agostino (IV-V sec.), Pseudo-Dionigi (VI sec.), Giovanni Damasceno (VIII sec.), dai quali il maestro boemo trae le coordinate della incomparabilità ed eccedenza (*illa quae sic se habent quod unum incomparabiliter excedit aliud in aliquo in illo non univocatur*) tra Dio e le creature e i cardini della teologia negativa (*neque anima est deus, neque intellectus, neque existentia*)[57]. Le prove razionali, invece, sono tratte non solo dalla tradizione filosofica aristotelica, ma ancora dai testi di Giovanni Damasceno, oltre che dalla scuola tomista. La prima e la seconda *ratio* stabiliscono i punti fondamentali, vale a dire che la dizione '*ens*' esprime immediatamente e primariamente (*immediate et prima significatione*) il significato comune (*id quod est*) in ciascuno dei dieci predicamenti e, pertanto, non esiste un concetto terzo e distinto da essi. Del resto, nulla è *extra rationem entis* e quindi non è possibile aggiungere o contrarre differenze all'en-

55. Ivi, f. 77ra: «Prima conclusio: ens communiter sumptum non est univocum univocatione physica. Hanc ostendit sic. Conceptui entis communiter sumpti non correspondet unica natura in re extra; ergo conceptus entis non est univocus univocatione physica. Antecedens est evidens, quia conceptui entis in communi subsunt omnia entia de quibus certum est quod non dicunt unam aliquam naturam. Consequentiam dicit patere. Secunda conclusio: ens communiter sumptum est vere univocum univocatione logica. Hanc sic ostendit. Illud quod dicit aliquam unam realitatem vel primam intentionem conceptam sub aliqua intentione logica est univocum univocatione logica; sed ens communiter sumptum est huiusmodi, ergo etc. Maior patet ex diffinitione univocationis logicae iam positae; minor etiam est evidens, ut dicit, quia, licet ens communiter sumptum non concipiatur sub intentione generis vel differentiae alicuius alterius secundae intentionis generis, concipitur tamen vel potest concipi sub intentione universalis [?], quae utique est intentio logica et secunda. Tertia conclusio: ens communiter sumptum est vere univocum univocatione metaphysica. Sic intelligendo quod 'ens' dicit aliquem unum conceptum realem abstrahibilem ab omnibus entibus participantibus enti quidditative, secundum quem conceptum 'ens' est praedicabile de omni ente realiter ».

56. Cfr. ivi, f. 77ra-rb, dove sono riportati quindici argomenti a sostegno dell'unità del concetto quidditativo ovvero dell'univocazione metafisica.

57. Cfr. ivi, f. 77va-vb.

te: infatti, e con ciò si dà la *ratio potissima*, ciò che contrae (o differenzia) l'ente o è un ente o è un non ente; ma il primo caso non si dà perché altrimenti l'ente contrarrebbe se stesso; e nemmeno il secondo caso è possibile, perché nulla sfugge al concetto di ente (*nihil est quod subterfugit rationem entis*); pertanto, l'ente non è un genere e così non è univoco[58].

Dopo aver stabilito che il concetto di ente è privo (*denudatus*) – e si noti che il termine è lo stesso usato da Pietro Aureolo – di una sola *ratio communis*, con il quarto argomento Pietro Nigri sostiene l'impossibilità che per l'*ens* si dia un elemento 'contrattivo' comune e coessenziale a Dio e alle creature, alla sostanza e all'accidente. Del resto, per quanto gli scotisti, e principalmente Nicola Boneto (Nicolaus Bonetus, m. nel 1360), sostengano che la differenza che 'contrae' l'ente a Dio sia distinta realmente e formalmente (*ex natura rei et formaliter*) dalla formalità contratta dello stesso ente, sicché in Dio vi sono la formalità contratta e quella contraente, anche una tale sottigliezza argomentativa contravverrebbe all'idea di una natura semplice e incomposta di Dio, che è compatibile solo con una composizione logica (*compositio rationis*) delle differenze, la quale è sostenuta dai tomisti. Peraltro, lo stesso Boneto prova a respingere l'identificazione del concetto di ente con un genere, sostenendo che l'«ens inquantum ens abstrahit a finitate et infinitate» e in tal maniera non può essere definito *genus*. A ciò, il teologo tomista risponde rimarcando la contraddizione insita in una tale affermazione: infatti, sembra che così Boneto sostenga nel contempo la 'contraibilità' (che si dà solo per il finito) dell'ente e la sua non finitezza. Ma, ciò che è passibile di 'contrazione', è tale che sia passibile di 'addizione'; ma all'infinito non si può fare alcuna aggiunta (*infinito nulla potest fieri additio*) e quindi il *conceptus entis* se è 'contraibile' non è infinito[59].

58. Cfr. ivi, ff. 77vb-78ra.

59. Ivi, f. 78ra-rb: «nihil est imaginabile quod possit contrahere ens ad deum et creaturam, ad substantiam et accidens, per quod talia plura differant, igitur ens non potest esse commune essentiale respectu ipsorum […] Respondebis fortasse quod non est inconveniens deum componi ex genere et differentiis, quia talis compositio non est realis nec est ex natura rei, sed solum rationis. Respondeo quod verum est quod secundum thomistas non esset inconveniens talem compositionem esse in deo; sed quia scotistae et maxime Bonetus, qui ponit quod differentia contrahens ens ad deum distinguatur ex natura rei et formaliter <a> formalitate ipsius entis contracta, et sic in deo sunt distincte formalitates, scilicet formalitas contracta et contrahens, contra quos est ista auctoritas Damasceni [*scil*. Deus simplex est et incompositus] […]. Respondet Bonetus in *Metaphysica* sua, quod ens non est genus, licet dividatur per differentias formales, quia de ratione generis est esse finitum, sed inquantum ens abstrahit a finitate et infinitate; igitur ens non est genus. Contra. Quia dictum tuum implicat contradictionem, nam impossibile est quod ens sit contrahibile et quod non sit finitum. Unde arguo sic: illud quod non subterfugit rationem contrahibilitatis non subterfugit rationem finitatis; sed ens in sua etiam communitate acceptum secundum te non subterfugit rationem contrahibilitatis, quia ponis ens commune esse contrahibile per differentias; igitur non subterfugit rationem finitatis. Maior probatur, quia omne quod est contrahibile est tale quod sibi potest fieri additio; sed infinito nulla potest fieri additio; igitur conceptus entis contrahibilis non est infinitus. Minorem concedunt scotistae omnes».

A partire dall'undicesima *ratio*, compaiono alcune argomentazioni esplicitamente a sostegno dell'analogia tra sostanza e accidente, tra Dio e creature. Innanzitutto, Pietro Nigri chiarisce che i nomi analoghi non sono quelli totalmente equivoci, ma quelli che pur rinviando a molteplici significati, manifestano un riferimento principale (*attributio*) a uno dei significati. Per quanto riguarda l'*ens*, il suo primo riferimento o *attributio* è alla sostanza, mentre l'accidente è designato *ex consequenti*, in quanto è una *dispositio substantiae*. A maggior ragione, egli sostiene che l'ente non è univoco a Dio e alle creature, fondando tale tesi, tra l'altro, sulla 'causalità equivoca' che scaturisce da Dio alle creature («omnis effectus aequivocus depende<n>s a causa sua aequivoca secundum omnem entitatem suam nihil potest habere unius rationis cum causa sua»)[60]. Come conferma a quanto detto, il teologo boemo respinge la classificazione tripartita dell'univocazione proposta dagli scotisti, segnatamente da Antonio d'Andrea, e vi contrappone una duplice tipologia: l'*univocatio realis* e l'*univocatio intentionalis* o logica. La prima è la conformità e convenienza formale di parecchie cose in una certa *ratio* obiettiva distinta (*tertia*) che è inclusa formalmente in esse; ma essa esclude l'analogia. La seconda è l'indifferenza del modo di concepire in merito a una *ratio obiectivalis* che rinvii a una conformità reale secondo ciò che è obiettivamente (presente) nell'intelletto[61].

In merito all'univocazione, di ben altro indirizzo sono le osservazioni di un eminente scotista, Antonio Trombetta (ca.1436-1517), docente a Padova proprio negli anni in cui Tommaso de Vio, il 'Gaetano' (1468-1534), completava gli studi. Il maestro scotista, autore delle *Quaestiones metaphysicales* (1493), redige le *In Scoti Formalitates* sulla scorta di un'analoga opera di Antonio Siretto (Antonius Sirectus, morto intorno al 1490)[62]. Questi, tra le altre cose, insisteva sulla tesi che l'ente, in quanto soggetto della metafisica e oggetto ade-

60. Cfr. ivi, f. 79ra.

61. Ivi, f. 79rb: «Dico igitur quod non est nisi duplex univocum, scilicet reale et intentionale; et sic tamen duplex univocatio, scilicet realis et intentionalis. Univocatio realis est formalis conformitas et convenientia plurium in aliqua tertia ratione obiectivali in ipsis pluribus formaliter inclusa. Dicitur primo quod univocatio realis est formalis conformitas: per hoc excluditur analogum. Dicitur secundo 'plurium', quia nihil dicitur univocum respectu sui ipsius […] Dicitur tertio 'in aliqua tertia ratione obiectivali': per hoc excluditur ens et alia transcendentia, quia illa non habent tertiam rationem distinctam contra rationes alias […] Univocatio autem intentionalis sive logicalis est indifferentia modi concipiendi supra una ratione obiectivali tertia plurium rerum, realem conformitatem habentium fundatam secundum quod est obiective in intellectu. Probatur. Nam sicut ens rationis non habens fundamentum in re est ens rationis fictum et non verum, ita univocatio logica sive intentionalis, cum sit formaliter ens rationis, si non habeat fundamentum in re, idest univocationem realem super qua fundetur, erit univocatio ficta et non vera».

62. *Quinque illustrium auctorum Formalitatum libelli nempe Antonii Syrecti, cum annotationibus Mauritiij, Stephani Burlipheri, Mauritij Hibernatis, Antonij Trombetae et Laurentij Brixiensis […] Venetiis, apud Franciscum de Franciscis Senensem* 1588 [copia conservata presso la Herzog-August-Bibliothek Wolfenbuettel, Sign.: *S: Alv.: ca 59*]. Nei passi citati, ove necessario, si sciolgono le abbreviazioni, si ritocca la punteggiatura, si normalizza la grafia.

guato del nostro intelletto, significasse l'essere preso in senso assoluto (*simpliciter*) e relativo (*secundum quid*), sia *in potentia subiectiva* sia *in potentia obiectiva*. A tal fine, egli illustrava la genuina intenzione di Scoto (*de mente Scoti*), la distinzione tra il predicato univoco (*univocum praedicatum*) e il predicare, o essere predicato (*praedicari*) univocamente (*univoce*). Il primo si dà in generale quando il concetto di ciò che è predicato è in sé realmente uno (*unus ex natura rei*), se si tratta di una cosa 'di prima intenzione', come '*albus*' è detto del legno e della pietra e l'accidente della sostanza: da qui consegue che l'opposto di un predicato univoco è l'equivoco e non può esistere un termine analogico poiché non v'è intermedio tra univoco e equivoco[63]. Il *praedicari univoce* si dà, invece, quando la definizione o *ratio* del termine che viene predicato è già inclusa nella definizione del soggetto di cui si predica, e questo non avviene generalmente secondo la modalità della predicazione dell'accidente rispetto alla sostanza, né come si predica un 'modo intrinseco', ma nel modo in cui si predica un unico (*solus*) concetto quidditativo e qualitativo[64]. Inoltre, l'univocazione che interessa l'ente è quella trascendentale e non quella *limitata* ovvero secondo l'attitudine (o modo di rapportarsi) di un qualche universale (*secundum habitudinem alicuius universalium*).

Antonio Trombetta illustra ulteriormente questi aspetti, precisando che il predicato univoco è il concetto obiettivo o *ex parte obiecti*, in sé unico, che 'muove' o nel quale 'termina' l'atto di intellezione, in qualunque modo esso sia predicato, sia in modo quidditativo, sia in modo denominativo, come avviene per '*album*' detto del legno e della pietra; l'univoco, poi, è detto in modo univoco (*univoce dictum*) quando il concetto è incluso nella *ratio* del soggetto del quale si predica, come quando '*animal*' è detto dell'uomo e dell'asino[65].

63. *Tractatus formalitatum modernorum de mente Doctoris Subtilis Scoti per excellentem Magistrum Antonium Syrectum […]*, in *Formalitates*, cit., pp. 1-127, in part. pp. 13-14: «Univocum enim praedicatum est universaliter, quando conceptus illius quod praedicatur est in se unus ex natura rei, si sit res primae intentionis. Et hoc modo 'album' dictum de ligno et lapide est praedicatum univocum, et universaliter omnis praedicatio accidentis de subiecto. Et per oppositum illud dicitur aequivocum, quod praedicatur non secundum unitatem conceptus. Et sic inter univocum et aequivocum non est medium […] [Aequivoca] enim dicuntur quorum nomen est commune et ratio substantiae non est eadem. Modo habere eandem rationem, et non habere eandem rationem, cum sint contradictoria, nullo modo possint compati [*sic*] medium. Ex quo infero, quod omne analogum vel est aequivocum vel univocum».

64. Ivi, p. 15: «Univoce vero praedicari est quando ratio, seu diffinitio praedicati, includitur in ratione, seu diffinitione subiecti, et hoc quidditative; sic quod non praedicatur ut 'album' de lapide, nec universaliter, ut quodcunque accidens de subiecto, sive proprium, sive commune, nec ut inferius de superiori, nec ut genus de differentia, nec ut differentia de genere, nec ut modus intrinsecus de eo cuius est modus intrinsecus, sed ut solus conceptus quidditativus et qualitativus pertinentes ad primum modum dicendi per se praedicantur».

65. *Antonii Trombetae patavini theologi eximii, In Scoti formalitates*, in *Formalitates*, cit., pp. 135-293, in part. pp. 148-149: «Est advertendum quod univocum praedicatum est illud cuius conceptus est in se unus, loquendo de conceptu obiectivo ex parte obiecti conceptibilis […] Ex quo concluditur quod omne illud quod potest habere aliquam unam ratio-

Pertanto, altro è il fatto che il predicato sia una data cosa (*quid*), altro è il fatto che esso sia predicato, o predicabile, essenzialmente (*aliud est praedicatum esse quid, aliud in quid praedicari*)[66]. L'*ens* gode di una univocazione a livello extra-predicamentale o *transcendens*, poiché esso *abstrahit* da ogni genere, specie e differenza; mentre, se ci si riferisce al livello categoriale ovvero a enti reali, l'*ens* non è univoco ma addirittura equivoco (*si loquamur de univocatione applicabili ad genus aut ad rem praedicamentalem, ens non est univocum, sed aequivocum*)[67]. Detto in altri termini, l'*ens* è un concetto univoco, in sé uno, per quanto rispetto ai suoi inferiori esso non dica un'intenzione identica[68].

L'insistenza dei seguaci di Duns Scoto sull'univocità dell'ente e sull'unità del *conceptus obiectivus* rafforza presso la scuola tomista l'istanza di una revisione della teoria dell'analogia. Comunemente si assegna al trattato *De nominum analogia* (1498) di Tommaso de Vio, il 'Gaetano', un ruolo decisivo nella rielaborazione della dottrina di Tommaso d'Aquino, anche se in recenti studi è emersa l'esigenza di valorizzare anche altri interpreti tomisti precedenti e coevi allo stesso Gaetano, quali Domenico di Fiandra (m. nel 1479), Paolo Barbo da Soncina (m. nel 1495), Silvestro Mazzolini da Priero (1456-1527), Bartolomeo Manzoli da Bologna (m. all'incirca nel 1525), Crisostomo Iavelli (ca.1470-1543)[69].

In verità, rimane indubitabile il ruolo svolto dal trattato del Gaetano nella definizione di un nuovo schema classificatorio della nozione di analogia. Sulla scorta del *Commento* tommasiano alle *Sentenze*, egli propone la seguente ri-

nem apud intellectum moventem ipsum intellectum aut terminantem, habet conceptum per se unum […] et isto modo lapis repraesentatus per speciem intelligibilem, ut movet aut ut terminat, dicitur esse conceptus; et quotiescunque talis conceptus est in se unus et praedicatur de pluribus sub uno nomine significante, dicitur esse quoddam univocum ad illa, qualitercunque praedicetur sive quidditative, sive denominative, quomodo 'album' est univocum ad lignum et ad asinum».

66. Ivi, p. 149: «Univocum vero univoce dictum est cuius conceptus est in se unus, sic quod concluditur in ratione subiecti de quo dicitur, eo modo quo 'animal' est univocum ad hominem et ad asinum. Unde non est inconveniens quod aliquid dicatur univocum et non univoce dictum, sicut denominativum non praedicatur univoce, licet quandoque sit univocum. Unde sicut aliud est praedicatum esse quid, aliud in quid praedicari […] ita potest dici in proposito quod aliud est esse univocum et aliud univoce dici […] Nec tamen quodlibet cuiuscunque generis praedicatur in quid et de quocunque, sed tantum de suo inferiori, in cuius ratione essentiali includitur».

67. Ivi, p. 150.

68. Cfr. F. Riva, *Analogia e univocità in Tommaso de Vio 'Gaetano'*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 31-36.

69. Cfr. M. Tavuzzi, o.p., *Some Renaissance Thomist Divisions of Analogy*, in «Angelicum», LXX (1993), pp. 93-121. Uno dei primi studi sugli sviluppi dell'analogia nel tomismo è contenuto nella monografia di C. Giacon, *La Seconda Scolastica. I grandi commentatori di Tommaso*, Bocca, Milano 1944, segnatamente il cap. quinto ("*Il Gaetano e la dottrina dell'analogia*"), pp. 115-132, dove già si evidenzia la controversia, sorta presso i tomisti, tra i critici del principio analogico dell'*ordo ad unum* (appunto il Gaetano) e i sostenitori dello stesso principio, come Silvestri da Ferrara, il 'Ferrarese' (1474-1528).

partizione: (1) l'analogia di ineguaglianza, (2) l'analogia di attribuzione e (3) l'analogia di proporzionalità[70].

1) Il primo tipo di analogia – in realtà, una forma di univocità logica ed equivocità fisico-naturale, pertanto è solo 'abusivamente' un'analogia – corrisponde a quello che Tommaso d'Aquino considerava il rapporto *secundum esse et non secundum intentionem*, ossia l'ineguaglianza di rapporto per la quale la *ratio* o *intentio* di un certo nome (p. es. la *corporeitas*) non è contenuta secondo un'eguale perfezione in tutti gli esseri ai quali è riferita (i *corpora* terrestri e i *corpora* celesti)[71].

2) L'analogia di attribuzione si ha quando il nome ('*sanum*') e il significato o *ratio* (la *sanitas*) è comune a tutti i termini o soggetti (*animal*, *medicina*, *urina*) dei quali si predica, benché ciascun termine esprima una diversa relazione causale o *habitudo* rispetto alla qualità comune: causa formale o *similitudo*, causa efficiente o *ab uno*, causa finale o *ad unum*, causa materiale o *subiectum*[72]. Il Gaetano assegna a questo tipo di analogia le seguenti caratteristiche o condizioni, che ne fanno un'analogia debole o 'abusiva': a) il rapporto di denominazione estrinseca, non intrinseca o formale, tra il significato del termine analogato principale o *subiectum* ('*animal*'), al quale il significato inerisce formalmente, e gli altri termini analogati ('*medicina*', '*urina*'); b) il riferimento alla *ratio* 'numericamente una' (la *sanitas*), non solo 'logicamente una', alla quale i termini vengono riferiti; c) la posizione dell'analogato principale all'interno delle definizioni degli altri analogati; d) la mancanza di un concetto oggettivo o formale separato e comune ai concetti degli analogati[73]. A detta tipo-

70. Thomas de Vio, *De nominum analogia*, in B. Pinchard, *Métaphysique et sémantique. La signification analogique des termes dans les principes métaphysiques*, Vrin, Paris 1987, pp. 109-147, che segue l'edizione e la suddivisione in paragrafi di N. Zammit (Roma 1934), revisionata da H. Hering (Roma 1952). Cfr. anche J.P. Hochschild, *The Semantics of Analogy according to Thomas de Vio Cajetan's De nominum analogia*, Department of Philosophy, Notre Dame, Indiana 2001 [dissertazione dottorale], che riporta in appendice il testo e la traduzione inglese del *De nominum analogia* e del *De conceptu entis* secondo l'edizione di Zammit.

71. Thomas de Vio, *De nominum analogia*, cit., § 4: «Analoga secundum inaequalitatem vocant, quorum nomen est commune, et ratio secundum illud nomen est omnino eadem, inaequaliter tamen participata». Secondo R.M. McInerny, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 20-29, il Gaetano fraintese la genuina intenzione di Tommaso. Questi aveva inteso mostrare il carattere di ineguaglianza accidentale tra le cose (i *corpora*), anche nel caso che esse fossero dotate di un nome univoco ('*corpus*') e di uno stesso significato (la *corporeitas*): tutto ciò per suffragare ulteriormente, a detta di McInerny, la tesi che l'ineguaglianza tra le cose è accidentale (*per accidens*) rispetto alla funzione, sia univoca sia analogica, del nome.

72. Thomas de Vio, *De nominum analogia*, cit., § 8: «Analoga autem secundum attributionem, sunt quorum nomen commune est, et ratio secundum illud nomen est eadem secundum terminum, et diversa secundum habitudines ad illum».

73. Ivi, §§ 10, 12, 14, 15: «Attribuuntur autem huic analogiae multae conditiones, ordinate se consequentes: scilicet quod analogia ista sit secundum denominationem extrinsecam tantum […] Et ex hac conditione statim infertur alia: scilicet quod illud unum, ad quod diversae habitudines terminantur in huiusmodi analogis, est unum non solum ratione, sed nu-

logia, il Gaetano riconduce la divisione dell'attribuzione *duorum ad unum tertium* e quella dell'attribuzione *unius ad alterum*.

3) L'autentico rapporto di analogia è quello di proporzionalità, per il quale il nome denomina il significato, o *ratio*, che è intrinsecamente e proporzionalmente identico o simile (il termine '*videre*' è identico per la *visio corporalis* e la *visio intellectualis*, pur esprimendo dei significati proporzionalmente somiglianti)[74]. Essa si divide in analogia in senso metaforico (*metaphorice*), come il 'ridere' del prato è successivo e improprio rispetto al ridere dell'uomo, e analogia detta in modo proprio (*proprie*), come il significato del termine '*principium*' è propriamente proporzionato al cuore rispetto all'animale e alle fondamenta rispetto alla casa[75].

Quest'ultimo tipo di analogia è, a parere del Gaetano, quello più fedele alla concezione greca e aristotelica e quello più adatto a designare il rapporto tra i termini metafisici e tra i nomi di Dio e delle creature. Ciò nondimeno, il primato che egli vi assegna sembra l'esito di una originale opzione interpretativa, che non trova largo riscontro nei tomisti precedenti o coevi, come si è potuto riscontrare in queste pagine (se si eccettua Thomas Sutton) e come attesta il prevalente interesse del Capreolo, di Domenico di Fiandra, Paolo Soncinate e del Ferrarese nei confronti dell'analogia di attribuzione e dell'unità formale o obiettiva del concetto di ente[76].

Nel breve *De conceptu entis* (1509)[77], il Gaetano conferma le posizioni

mero […] Ex hac autem conditione infertur alia, quod scilicet primum analogatum ponitur in diffinitione caeterorum […] Ex hoc autem sequitur ulterius, quod nomen sic analogum, unum certum significatum commune omnibus partialibus eius modis, seu omnibus analogatis, non habet. Et consequenter, quod nec conceptum obiectivum, nec conceptum formalem abstrahentem a conceptibus analogatorum habet». Rimane problematico il rapporto di '*ens*' con la *substantia* e l'*accidens*, giacché tale rapporto non va inteso come estrinseco; ma l'essere neppure inerisce formalmente nel medesimo modo alla *substantia* e all'*accidens*.

74. Ivi, § 23: «Analoga secundum proportionalitatem dicuntur, quorum nomen commune est, et ratio secundum illud nomen est similis secundum proportionem». Sull'innovativa funzione della *similitudo* secondo il Gaetano, cfr. B. Pinchard, *Du mistère analogique à la «Sagesse des Italiens». L'invention cajétanienne de la similitude*, in «Les Etudes philosophiques», n° 3-4/1989, pp. 413-427.

75. Thomas de Vio, *De nominum analogia*, cit., § 25: «*Metaphorice* quidem, quando nomen illud commune absolute unam habet rationem formalem, quae in uno analogatorum salvatur, et per metaphoram de alio dicitur»; §26: «*Proprie* vero fit, quando nomen illud commune in utroque analogatorum absque metaphoris dicitur». Anche in questo caso R. M. McInerny, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 37-39, fa notare le debolezze dell'interpretazione del Gaetano, il quale si chiede che cosa sia il nome metaforicamente usato e risponde con una tautologia: è il nome detto «per metaphoram de alio». A parere del McInerny, che propende per una concezione attribuzionista, la soluzione è nel determinare prima la *ratio propria* del termine e poi i modi differenti con cui quella si ritrova in tutti gli analogati (pp. 139-142).

76. Cfr. E.J. Ashworth, *Suárez on the Analogy of Being*, cit., pp. 68-72. Discutendo dell'analogia di proporzionalità, la Ashworth evidenzia che «Cajetan is the first author I know of who not only used the analogy of proportionality but who unambiguously insisted on giving it a privileged position» (p. 57).

77. Thomas de Vio, *De conceptu entis*, in B. Pinchard, *Métaphysique et sémantique*,

espresse nel precedente trattato e precisa che il concetto di ente è uno di numero nella mente secondo l'essere *subiectivus*, mentre è uno in senso analogico secondo l'essere *repraesentativus*, in quanto non rappresenta una sola natura, ma nel rappresentare la natura determinata dalla quale è desunto (*a qua est impressus*), rappresenta implicitamente le altre cose simili alla prima, nella misura in cui esse vi sono proporzionate (*secundum id in quo proportionabiliter ei similis est*). L'unità di proporzionalità (*proportionabilitas*) designa l'unità di rapporto rispetto ai singoli membri sul fondamento della *similitudo*. Sicché, il concetto di ente è semplicissimo, ma di una semplicità analogica che non equivale ad unità di composizione[78].

4. Uno sguardo sul Tardo Rinascimento spagnolo (Domingo de Soto, Francisco Suárez)

Il tentativo di perseguire una presunta 'purezza' dottrinale, messa in atto specialmente dai tomisti dei secoli XIV-XV – per quanto la dottrina sulla analogia di Tommaso d'Aquino per la sua composizione a più riprese si prestasse 'costitutivamente' a interpretazioni poliedriche e per quanto i risultati conseguiti risultassero talvolta distanti dal tracciato tommasiano (si pensi al primato dell'*analogia proportionalitatis* del Gaetano) – viene completamente abbandonato da parte dei maestri del Tardo Rinascimento spagnolo, quali il domenicano Domingo de Soto (1494-1560) e il gesuita Francisco Suárez (1548-1617)[79], che si andavano orientando piuttosto verso la ricerca di mediazioni e adattamenti originali.

cit., pp. 148-151, che segue l'edizione e la suddivisione in paragrafi di N. Zammit (Roma 1934), revisionata da H. Hering (Roma 1952).

78. Ivi, § 4: «conceptus iste unus numero in mente, secundum esse subiectivum, est unus analogia secundum esse repraesentativum. Nec repraesentat unam solam naturam, sed ultra unam, quam determinate repraesentat (a qua est impressus), repraesentat implicite caeteras similes illi primo repraesentatae, secundum id in quo proportionabiliter ei similis est»; § 8: «Ens quoque habere conceptum simplicissimum, consonat dictis: quoniam cum simplicitas compositioni opponatur, et unum analogia non sit unum compositione aliqua, non habet ens, ex hoc quod analogum, compositionem admixtam»; § 9: «ens esse primo notum in quod fit omnis resolutio, in quod omnia addunt, per modum analogi interpretandum est».

79. Circa le vicende biografiche di Domingo de Soto sia consentito rinviare a S. Di Liso, *Domingo de Soto. Dalla logica alla scienza*, Levante, Bari 2000, in part. il Capitolo I ("Domingo de Soto nell'Università di Salamanca"), pp. 43-109. Riguardo F. Suárez, sono ancora utili le ricostruzioni storiografiche su vita e opere di M. Solana, *Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento (Siglo XVI)*, Edit. Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid 1940-41, vol. III, le pp. 453-513; e di C. Giacon, *La Seconda Scolastica. Precedenze teoretiche ai problemi giuridici. Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez*, Bocca, Milano 1946, su Suárez le pp. 169-321. In merito alla questione dell'analogia sia consentito rinviare a S. Di Liso, *La teoria dell'analogia nel Tardo Rinascimento spagnolo: Domingo de Soto, Francisco Toledo, Francisco Suárez*, in A. Fabriziani (cur.), *Tomismo ieri e oggi. Nel primo centenario della nascita di Carlo Giacon*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 2001, pp. 179-199.

Un esame approfondito dell'*analogia entis* occupa la *quaestio prima* ("*Utrum divisio entis in decem praedicamenta sit analogi in analogata, an generis in species*") del Commentario al libro delle *Categoriae* (1543)[80] di Domingo de Soto. Preliminarmente, nella *quaestio* "*Utrum tres definitiones antepraedicamentales recte sint a philosopho constitutae*", Soto dedica un *articulus* alla esposizione della nozione di analogia, laddove egli ne ribadisce, conformemente al Gaetano, il duplice *gradus*. La prima e *proprissima significatio* è l'analogia di proporzionalità, mentre il secondo grado è l'analogia di proporzione ovvero di attribuzione, che si articola in quattro modalità di relazione secondo i quattro generi di causa: a) *ad unum finem* (p. es. '*sanum*' rispetto all'animale, all'urina e alla medicina); b) *ad unum efficiens* (p. es. '*medicinale*' rispetto al medico e ai suoi strumenti medici); c) *ad unum subiectum* (p. es. '*ens*' rispetto alla sostanza e all'accidente); d) *ad unam formam seu ad unum exemplar* (p. es. '*homo'* detto di quello raffigurato o *pictus* per similitudine rispetto a quello vero o *vivus*)[81].

Sebbene la classificazione del Soto sembri pienamente aderente a quella del Gaetano, anche nella preferenza accordata all'*analogia proportionalitatis*, nei successivi *corollaria* egli manifesta una più netta propensione per l'*analogia attributionis*. Una volta caratterizzati i nomi analoghi in senso proporzionale come quelli che designano *immediate* due *rationes* o *conceptus obiectivi*, tanto da rasentare la mera equivocità, e i nomi analoghi per attribuzione come quelli che designano una sola *ratio formalis*, a partire dalla quale tutti gli altri concetti vengono denominati in maniera estrinseca (ed è il caso delle attribuzioni *ad unum finem* e *ad unum efficiens*, che rasentano l'univocità) o per traslazione (l'attribuzione *ad unum exemplar*, che è affine all'equivocità), il Salmantino ricostruisce il particolare statuto (*particularis ratio*) del termine '*ens*', per il quale non vale il senso traslato e neppure un doppio concetto:

«Ens non fuit impositum solum ad significandum substantiam, et translatum ad accidentia, sed fuit impositum ad significandum id quod est, abstrahendo a substantia et accidentibus, Deo et creatura […] significat enim unicam rationem quodammodo communem […] Quare significat sua significata mediante eodem conceptu formali»[82].

80. Cfr. *Dominici Soto segobiensis […] in Porphyrii isagogen, Aristotelis categorias, librosque de demonstratione absolutissima Commentaria […] Venetijs ex officina Dominici Guerraei et Io. Baptistae* 1587, *In praedicam.*, q. 1 "*Utrum divisio entis in decem praedicamenta sit analogi in analogata, an generis in species*", pp. 129a-136a [nei passi citati di seguito, ove necessario, si sciolgono le abbreviazioni, si ritocca la punteggiatura e si normalizza la grafia]. Cfr. anche E. J. Ashworth, *Domingo de Soto (1494-1560) on Analogy and Equivocation*, in I. Angelelli – M. Cerezo (eds.), *Studies on the History of Logic. Proceedings of the III. Symposium on the History of Logic*, Edited by, W. de Gruyter, Berlin-New York 1996, pp. 117-131.

81. Dominicus Soto, *In dialecticam Aristotelis*, cit., *Antepraed.*, q. unica ("*Utrum tres definitiones antepraedicamentales recte sint a philosopho constitutae*"), pp. 116a-121a, in part. p. 118b: «Prima est analogia proportionalitatis: haec enim est propriissima significatio nominis […] [secunda] analogia proportionis seu attributionis […] quando nomen significat plura per habitudinem et attributionem quam habent ad unum».

82. Ivi, pp. 119b-120a.

Nella questione sulla divisione dell'essere nelle dieci categorie, riconoscendo un sicuro valore alle argomentazioni scotiste e a quelle dei tomisti antecedenti il Gaetano, Soto avanza quattro tesi sul concetto dell'ente[83]:

1) '*ens*' designa la sostanza e l'accidente, Dio e le creature mediante un unico concetto formale. Infatti, il 'primo impositore', nell'imporre il nome '*ens*' (*qui imposuit hoc nomen ad significandum*), certamente non intese in un modo speciale Dio o le creature o la sostanza o gli accidenti, ma astrasse il loro significato dall'uno e dall'altro modo di essere (*abstrahendo ab hoc et illo modo essendi*). In questa tesi non si riscontra differenza alcuna tra Tommaso e Duns Scoto (*in conceptu formali nihil differt inter Scotum et S. Thomam*);
2) il concetto formale di *ens* significa una sola *ratio* formale nell'oggetto, astratta da sostanza e accidenti, da Dio e creature. A questo riguardo, non vi è pieno accordo tra i tomisti;
3) pur trovandosi nell'oggetto formalmente, la *ratio* di *ens* è proporzionalmente, ossia *analogice*, presente nella sostanza (*per prius*) e negli accidenti (*per attributionem*);
4) '*ens*' è detto analogicamente di Dio e delle creature, poiché la *ratio* di '*ens*' è *per se* e *perfectiori modo* in Dio e in misura dipendente nelle creature. Qui si richiamano congiuntamente i testi tommasiani della *Summa theologiae* e del *De veritate*: a) vige una certa dipendenza e similarità, poiché «esse et perfectiones creaturarum non sunt nisi expressiones perfectionum quae sunt in Deo»; b) vige un certa differenza e proporzionalità, poiché «sicut enim esse Dei se habet ad Deum, ita esse creaturarum ad creaturas; nam sicut Deus per esse quod formaliter est in eo existit, ita creatura»[84]. Ma, nonostante questo raggiunto equilibrio, nella sua conclusione Soto ribadisce che l'analogia tra Dio e le creature è prossima all'univocazione: «magis accedit ad univocationem quam analogia entis de decem praedicamentis, eo quod simpliciter ens dicitur de Deo et de creatura»[85].

Nelle *Disputationes metaphysicae* (1597)[86] di Francisco Suárez, l'unità del

83. Cfr. ivi, pp. 130a-132a: «[1] Ens significat substantiam et accidens, deum et creaturam, mediante eodem conceptu formali […] [2] Conceptus formalis entis significat unam rationem formalem in obiecto, rationem abstractam a substantia et accidenti, Deo et creatura […] [3] Ens non univoce, sed analogice, significat substantiam et accidentia […] [4] Ens analogice dicitur de Deo et creaturis».

84. Ivi, p. 132b.

85. Ivi, p. 133a.

86. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, in Id., *Opera omnia*, L. Vivès, Parigi 1856-1878, tomi XXV-XXVI. In particolare, qui si tengono presenti le seguenti sezioni: *Disputatio II, sectio I* ("*Utrum ens in quantum ens habeat in mente nostra unum conceptum formalem omnibus entibus communem*"); *sectio II* ("*Utrum ens habeat unum conceptum seu rationem formalem obiectivam*"); *Disputatio XXVIII, sectio III* ("*Utrum praedicta divisio univoca sit, vel analoga*"); *Disputatio XXXII, sectio II* ("*Utrum ens analogice dividatur in substantiam et accidens*"). – Su questa tematica la letteratura secondaria è oltremodo ricca: ci si limita a segnalare J.P. Doyle, *Suarez on the Analogy of Being*, in «The Modern School-

concetto formale e oggettivo (di ascendenza scotista) è ritenuta compatibile con uno speciale tipo di analogia, che è in grado di esprimere adeguatamente identità e differenze dell'*ens* di Dio e delle creature, nonché della sostanza e degli accidenti: l'*analogia unius ad alium per intrinsecam attributionem*. Questa tipologia, invero, differisce dall'analogia per attribuzione estrinseca (inadeguata all'*ens*, già secondo il Gaetano) per quattro caratteristiche fondamentali:

1) innanzitutto, perché in quest'ultima il nome viene a designare un oggetto in modo improprio e metaforico (*improprie et per metaphoram*), mentre nell'attribuzione intrinseca la denominazione è tratta dall'intima forma o natura dell'oggetto;
2) in secondo luogo, nell'analogia estrinseca gli analogati secondari vengono definiti mediante l'analogato principale, mentre questo non è necessario nell'altra tipologia, giacché la *ratio propria* è già in tutti gli analogati;
3) inoltre, nell'attribuzione estrinseca non vi è un concetto comune, come invece avviene nell'attribuzione intrinseca, dove si dà «un solo concetto formale e oggettivo»;
4) infine, il nome analogo nell'attribuzione estrinseca sottende molteplici ed equivoci concetti e, pertanto, non può essere impiegato quale *medium* dimostrativo, a differenza di quanto avviene per i nomi analoghi per attribuzione intrinseca[87].

man», XLVI (1969), pp. 219-249, 323-341; A. Guy, *L'analogie de l'être selon Suárez*, in «Archives de Philosophie», XLII (1979), pp. 275-294; J. Roig Gironella, *La analogía del ser en Suárez*, in «Espíritu», XXXVI (1987), pp. 5-48; J.-F. Courtine, *Différence ontologique et analogie de l'être. Le tournant suarézien*, in «Bulletin de la Société française de Philosophie», LXXXIII (1989), pp. 41-76; M. Bastit, *Interprétation analogique de la loi et analogie de l'être chez Suárez: de la similitude à l'identité*, in «Les Etudes philosophiqus», n° 3-4/1989, pp. 429-443; J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Presses Universitaires de France, Paris 1991 (1. ed. 1981), in particol. *Livre I: L'analogie perdue de Suárez à Galilée*, pp. 25-227. Sulla ricezione del pensiero suáreziano nella filosofia contemporanea, risulta fondamentale il saggio di C. Esposito, *Ritorno a Suárez. Le* Disputationes metaphysicae *nella critica contemporanea*, in A. Lamacchia (cur.), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul Tardo Rinascimento spagnolo*, Levante, Bari 1995, pp. 465-573, dove l'Autore offre una tematizzazione delle principali problematiche suáreziane, così come sono state riconsiderate da alcuni studiosi del nostro secolo: da Gilson a Heidegger, da Siewerth a Marion, da Courtine a Honnefelder.

87. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, cit., XXVIII.2.14: «Deinde observandum est, duobus modis, generatim loquendo, posse aliquam rem denominari per attributionem ad aliam. Unus est, quando forma denominans in uno extremo tantum est intrinsece, in aliis vero solum per extrinsecam habitudinem […] Alter est, quando forma denominans intrinsece est in utroque membro, quamvis in uno absolute, in alio vero per habitudinem ad aliud […] Inter quos duos modos est multiplex differentia. Una est, quod in priori attributione, nomen attribuitur secundario significato solum improprie et per metaphoram […] Alia est, quod in priori attributione secundarium analogatum, ut tale est, seu ut tali nomine significatur, definitur per primum analogatum […] Tertia differentia est, quod in priori attributione non datur unus conceptus communis omnibus analogatis […] Ultima differentia addi potest, quod nomen analogum priori attributione non potest esse medium demonstrationis».

Tutte queste argomentazioni suáreziane risultano sufficienti a provare che l'analogia di attribuzione intrinseca è quella che costituisce il rapporto ontologico – oltre che quello logico-linguistico dei nomi divini – tra Dio e creature, giacché queste ultime sono *entia* per partecipazione all'essere di Dio, cioè in quanto imitano l'essere di Dio e ne dipendono e ne sono subordinati, in misura molto maggiore di quanto gli accidenti non dipendano dalla sostanza[88].

La ricognizione delle teorie medievali dell'analogia e dell'univocità ha consentito di rilevare l'ineludibile valenza logico-linguistica che le caratterizza fin dagli esordi. Le teorie dell'analogia hanno riguardato innanzitutto una teorizzazione dei rapporti di denominazione, specialmente del termine '*ens*' e degli altri nomi divini, e solo quando la discussione filosofica, a partire dal XIV secolo, si è arricchita della distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo, esse hanno subito una revisione e una sistematizzazione secondo una prospettiva marcatamente teologico-ontologica, oltre che logico-linguistica. Il confronto serrato delle tesi tomiste con le posizioni univociste e equivociste ha sollecitato una puntualizzazione progressiva della nozione e delle divisioni dell'analogia fino alle 'contaminazioni' scotistiche più o meno esplicite che si ravvisano in alcuni tomisti del Tardo Rinascimento spagnolo e che ormai preludono all'età cartesiana.

88. Ivi, XXVIII.2.16: «creatura essentialiter est ens, per participationem ejus esse, quod in Deo est per essentiam et ut in primo et universali fonte, ex quo ad omnia alia derivatur aliqua ejus participatio; omnis ergo creatura est ens per aliquam habitudinem ad Deum, quatenus scilicet participat, vel aliquo modo imitatur esse Dei, et quatenus habet esse, essentialiter pendet a Deo, multo magis, quam pendeat accidens a substantia».