

Umberto Eco

4 L'analogia entis

Rosier-Cachat (1997) mostra vari casi in cui l'esempio canonico del *prata rident* serve a illustrare la differenza tra metafora e *translatio in divinis*. Già Boezio (*De Trinitate* IV) aveva detto che quando le predicazioni riguardano Dio, le cose predicate ne vengono modificate. Gilberto de Poitiers (*Dialogus de Everardi et Ratii*) dirà a proposito delle dieci categorie aristoteliche, che *si quis ad divinam verterit pradicacionem, cuncta mutantur*. Teodorico di Charthres segue il dettato dionisiaco, per cui un predicato sostanziale non significherà che Dio è sostanza, ma che è al di là di ogni sostanza.

Quindi nella predicazione *in divinis* non si predica la cosa ma solo il nome. Però si fa strada l'idea che, malgrado questa differenza, il predicato *quodam modo innuit nobis substantiam*. E quindi non si ha divaricazione incolmabile e predicazione per pura negazione, bensì qualche forma di *connotazione*.

Quanto la differenza tra predicazione univoca per metafora e la predicazione *in divinis* ponesse insormontabili problemi è provato dalle *Regulae Theologiae* di Alano di Lilla, dove si distinguono, abbastanza oscuramente: (i) trasferimento del nome e della cosa, come in *linea est longa*, dove la lunghezza, che è proprietà del corpo, viene detta della linea che lo marca e lo fa lungo; (ii) trasferimento della cosa, come in *seges est leta*, dove la cosa (la gioia) è attribuita al soggetto; (iii) trasferimento del solo nome, come in *monachus est albus* - dove il monaco bianco non è in se stesso bianco. Ma questo sarebbe proprio il modo in cui si dice che *Deus est iustus*.

Solo che, più avanti nello stesso testo, Alano ammette che Dio è detto giusto *a causa quia efficit iustum*. Qui siamo vicini alla posizione di Dionigi: per cui Bontà o Bellezza sono veramente proprietà divine e solo possono essere applicate alle cose mondane in quanto causano in esse, per partecipazione, qualcosa di molto simile. E allora non si tratterebbe di semplice trasferimento del nome.

Siccome in questa sede non ci si può addentrare nell'immenso

territorio delle discussioni sull'*analogia entis* (seguendo le differenze, talora sottilissime, tra autore e autore, e sino alla scolastica controriformistica, dal Cajetanus a Suarez) cercheremo semplicemente di vedere quali siano i modelli basilari di discorso univoco ed equivoco a cui in genere tutta la discussione scolastica s'ispira. E il modello fondamentale è sempre quello che proviene da Aristotele (cfr. Owens 1951), e dal commento boeziano.

Il discorso sull'equivocità nasce già in *Metafisica* quando si discute come l'essere possa essere *detto in molti modi*. Dopo aver detto che c'è una scienza che considera l'essere in quanto tale, là dove ci si attenderebbe la prima e tentativa definizione dell'oggetto di questa scienza, Aristotele ripete come unica definizione possibile ciò che nel primo libro (992b 18) era apparso solo come osservazione parentetica: l'essere si dice in molti modi (*leghetai men pollachôs*), secondo significati molteplici (1003a33).

In realtà Aristotele riduce questi molti modi a quattro. L'essere si dice (i) come essere accidentale (è l'essere predicato dalla copula, per cui si dice che l'uomo è bianco o in piedi); (ii) come vero, per cui può essere vero o falso che quell'uomo sia bianco, o che l'uomo sia animale; (iii) come potenza e atto, per cui se non è vero che quest'uomo sano sia attualmente malato, potrebbe ammalarsi, e diremmo oggi che si può pensare a un mondo possibile in cui sia vero che quest'uomo sia malato; (iv) infine, l'essere si dice come *ens per se*, ovvero come *sostanza*. Comunque si parli di essere, lo si dice *in riferimento a un unico principio* (1003b5-6), e cioè alle sostanze: *Il primo dei significati dell'essere è l'essenza la quale significa (sêmainei) la sostanza (ousìa)* (1028a 4-6).

Questo dire in molti modi è un dire equivoco? Aristotele non è chiaro su questo punto. Nelle *Categorie* dice che si ha equivocità quando vi è un solo nome comune per entità che richiedono una diversa definizione. Classico l'esempio di *zôon* detto sia dell'uomo che del dipinto - una omonimia esistente in greco. Va detto che i medievali - che non conoscevano il greco - non colgono questa omonimia e pensano sempre che animale si dica della cosa e dell'immagine a

causa di una certa similitudine, e cercano di dimostrare che non si tratta di equivocazione totale, bensì di analogia fondata su similitudine morfologica, e che Aristotele intendeva l'equivocità in modo più ampio del loro. Vedi per esempio Tommaso d'Aquino (*S.Th.* I, 13, 10 ad 4): *Philosopus largo modo accipit aequivoca, secundum quod includant in se analoga.*

Dal punto di vista di Aristotele siamo ovviamente di fronte a un esempio di *equivocazione* casuale (i medievali avrebbero detto che era dovuta a *penuria nominum*). Abbiamo invece *univocità* quando al termine corrisponde un'unica definizione (quando cioè *zôon* è detto sia dell'uomo che del bue). Infine abbiamo *paronimia* quando le cose sono denominate con lo stesso termine, ma con diversa desinenza grammaticale (il grammatico detto dalla grammatica). Owen mette in chiaro che Aristotele giudica l'equivocità o univocità non come proprietà dei termini ma delle cose per cui un unico termine viene usato. Dunque, si ha univocità quando un solo termine viene usato per una sola cosa espressa da una sola definizione, ed equivocità quando si ha un solo termine per due cose che rispondono a due diverse definizioni.

Gli equivoci vengono discussi ampiamente nei *Topici* (I, 15, 106a1-8) dove si affronta per la prima volta la questione di un duplice modo di usare i termini: un conto è dire che giustizia e coraggio sono dette buone in modo univoco (perché la bontà fa parte della definizione di entrambi) e un conto è dire in diversi modi che è buono ciò che produce salute. Qui si allude a quell'esempio, già aristotelico, e poi vastamente discusso nel Medioevo per cui si dicono sana e la persona sana e la medicina che produce salute, e l'urina che è segno di sanità.

Nell'*Etica Nicomachea* (I, 6, 1096b23-29) ci si domanda di nuovo perché onore, prudenza e piacere siano detti buoni. Sono tre cose diverse, eppure il termine non rappresenta un esempio di equivocazione per caso. Sono detti buoni perché dipendono da un'unica causa (*aph enós*) o sono diretti a uno stesso fine, o bene (*pròs en*)? Oppure per analogia, così come la vista è buona per il corpo come l'intelletto lo è per l'anima? Qui Aristotele distingue nettamente il primo caso dall'analogia vera e propria, che instaura una proporzione a quattro

termini.

Nella traduzione boeziana della *Isagoge* porfiriana, *aph enós* e *pròs en* saranno tradotti come *ab uno* (il termine *medico* usato sia per il dottore che per lo strumento del dottore) e *ad unum* (il classico caso di *sano* detto del corpo, della medicina e dell'urina) ma è chiaro che il primo esempio è assai debole, perché potrebbe essere ridotto a un caso di paronimia. In effetti il concetto che rimane centrale in Aristotele è quello del *pròs en*. In breve, essere denominato per la causa da cui si proviene o per il fine a cui si tende è praticamente la stessa cosa (diremmo, si unifica il rapporto a una causa comune, efficiente o finale che sia). Pertanto abbiamo a che fare con due forme di equivocità, quella *pròs en*, che nella tradizione scolastica si chiamerà prima analogia di proporzione e poi *di attribuzione*, e quella per analogia, che nella terminologia scolastica si chiamerà *analogia di proporzionalità*. Per comodità useremo d'ora in poi i due termini *attribuzione* (che per Aristotele non era una forma di analogia), e *proporzionalità*, che per Aristotele era la sola forma di analogia.

Aristotele spiega l'attribuzione in *Metafisica* (K 3, 1060b36 1061s7) dove intende come esempi del parlare *in molti modi* gli aggettivi *medico* e *sano*: essi sono usati in riferimento (*pròs*) a una stessa cosa: un discorso medico e uno strumento sono chiamati *medici* perché il discorso medico procede dalla scienza medica e lo strumento le è utile, e similmente sono chiamate *sane* cose che sono segno o causa di salute. Ora, la salute è una forma che si trova solo in un corpo e non è presente né nel colore dell'urina né nella medicina (e dunque si dovrebbe parlare di termine prettamente equivoco dove un solo termine si riferisce a cose con definizione diversa), ma sia l'urina che la medicina hanno un riferimento alla salute. Come il termine *essere* è usato in vari sensi ma in riferimento a una idea centrale (*pròs en*), e pertanto non è equivoco, così accade col termine *sano*. Essi esprimono una nozione comune, *légontai kath' en*.

L'attribuzione è una relazione a due termini: la medicina è sana perché causa la sanità e non possiamo dire che la medicina sta al corpo malato come la salute al corpo sano. Diverso è il caso dell'analogia.

Qui sono richiesti quattro termini, come viene detto anche in *Poetica* e *Retorica*. La pietra è *svergognata* perché sta a Sisifo come lo svergognato sta di fronte alla sua vittima (III, 1412a5). Ora, mentre gli esempi di attribuzione sono sempre dati come esempio di uso stereotipato del linguaggio (sana la medicina, sana l'urina) l'analogia è per Aristotele mezzo di conoscenza e la usa quando gli conviene anche nei libri naturali. *La natura nascosta viene conosciuta per analogia* (*Phys.* 1, 7, 191a7-12).

Ora riconsideriamo la natura stessa della metafora. Come detto in Eco (1975, 3.8.3) supponiamo che metafora e metonimia possano essere spiegati in base a una analisi compositiva in forma di enciclopedia, che nella definizione di un dato semema include anche cause, effetti, strumenti e fini.

Si noti che l'idea era già presente nella scolastica: vedi per esempio come Tommaso (*De principiis naturae* 6) ammetta che talora le proprietà simili vengano predicate rispetto alla causa, talora rispetto al fine.

Per formulare la metonimia *bevi una coppa* (contenente per contenuto) non è necessario comparare due sememi: si individua nella definizione enciclopedica della coppa anche il fatto di contenere vino; la sostituzione è dunque di interdipendenza semica all'interno dello stesso semema. Per chiamare invece la coppa *scudo di Dioniso* devo comparare le proprietà di Ares e Dioniso

Ares

Proprietà 1

Proprietà 2

Proprietà 3 scudo come insegna

Proprietà 4

Dioniso

Proprietà 1

Proprietà 2

Proprietà 3 coppa come insegna

Proprietà 4

Si vede che in entrambi appare una stessa proprietà (strumento tipico o insegna), e si rileva quanto c'è di comune e di diverso tra i due strumenti:

Proprietà 1 forma tonda e convessa
Scudo

Proprietà 2 strumento di guerra

Proprietà 1 forma tonda e concava
Coppa

Proprietà 2 strumento di pace

A questo punto si attua lo scambio, giocando da un lato sulla similarità (la rotondità e la cavità) e dall'altro sulle differenze (concavo / convesso e guerra / pace). Di qui l'arguzia. Come si vede in entrambi i casi la sostituzione avviene prima per identità semica tra sememi, quindi si incrociano due sememi con due semi che presentino sia identità che differenze.

Ora pare che la metafora imponga la comparazione di due entità che prima erano separate, e quindi accresca la conoscenza, mentre la metonimia presume la conoscenza della cosa su cui si gioca. Di qui la maggiore forza cognitiva della metafora.

L'attribuzione pare della stessa natura della metonimia: si chiama *sana* la medicina perché già si sa che proprietà della medicina è quella di procurare salute (cfr. Marmo 1994: 489). Ma se è così, allora molte delle metafore da genere a specie e viceversa, citate da Aristotele, sono forme di metonimia o di sineddoche, visto che il genere dovrebbe essere una proprietà della specie. Così come essere un animale è una proprietà dell'uomo, per cui si può dire, con Dante, *animal grazioso e benigno*, parimenti lo stare fermo è una proprietà dell'essere all'ancora. Del resto si veda Tesauro (*Canocchiale aristotelico*, 1670: 284) che decisamente chiama le metafore da genere a specie e viceversa *analogia attributionis*.

Invece quando Aristotele chiama *svergognata* la pietra le attribuisce una proprietà (certamente validata dal contesto) che prima non le era riconosciuta. Si riconsideri l'esempio dei pirati detti *fornitori*. Anzitutto s'instaura una analogia a quattro termini: i pirati stanno al trasporto delle merci rubate come i fornitori stanno al trasporto delle merci acquistate. Dopo, l'impressione che si individui un genere *x* di cui sono specie sia i pirati che i fornitori, è conseguente all'operazione analogica. Essa di fatto prende due sememi indipendenti e vi individua una proprietà comune (di essere *trasportatori* di merci). Solo a metafora compresa si potrebbe dire che pirati e fornitori appartengono (inopinatamente) allo stesso genere, ovvero allo stesso insieme. La proprietà comune, sorprendentemente messa in rilievo, diventa genere comune.

fornitori
trasportatori
pirati

Tutta la discussione scolastica sulla *analogia entis* (pur nella grande varietà dei suoi esiti) si basa fondamentalmente su una scelta tra analogia di attribuzione e analogia di proporzionalità, e gli esempi sono affini a quelli aristotelici quando si tratta di trovare attribuzioni o proporzioni tra medicina e salute, o tra i prati e il riso. Il problema, che già si profilava nello pseudo Dionigi, è quando entrano in gioco i nomi divini. Dire che la medicina è sana è un'attribuzione simile a quella per cui Dio viene detto Buono? Noi sappiamo quale siano le proprietà della sanità e sappiamo quali siano le proprietà sia della medicina che dell'urina (una causa la salute, l'altra la rivela). Amalgamando su proprietà note, attuiamo l'attribuzione. Cosa accade invece coi nomi divini? Ci sono solo due soluzioni.

(i) Noi conosciamo *per prius* la bontà delle cose e ne inferiamo *per posterius* che debba esistere in Dio la causa di questa bontà. Ma a questo punto ci troviamo di fronte a una inferenza da cosa nota a qualcosa che deve esserci ma la cui natura ci rimane ignota, e non basta

supporre che la causa sia in qualche modo simile all'effetto. Tanto è vero che, nel corso delle sue discussioni sull'analogia, Tommaso (per esempio *S.Th.* I, 45,7, e sulla scia di Agostino) distingue due tipi di similitudine tra causa ed effetto. L'effetto può rappresentare *quantum ad similitudinem formae*, ed è il caso della *repraesentatio imaginis*, ovvero della statua di Mercurio che è simile a Mercurio; ma può rappresentare anche per *causalitas causae*; in tal caso non vi è similitudine morfologica quanto piuttosto *repraesentatio per vestigium*, come accade sia per il rapporto tra fumo e fuoco che tra orma e uomo (Tommaso ammette implicitamente che l'orma possa essere simile alla forma piede ma avverte che non è simile all'uomo che l'ha impressa e quindi non ci dice chi sia; in *I Sent.*, 8, 1, 2 fa l'esempio del sole, che produce calore ma in sé non è caldo).

Se dunque dalla bontà delle cose risaliamo alla causa divina, lo facciamo per *causalitas causae*, ma non sappiamo affatto come sia questa bontà. Chiamare Bontà la causa della bontà è solo per ovviare alla *penuria nominum* e quindi è un caso di equivocazione. E' come se, dato del fumo, ignorando cosa sia il fuoco che lo genera, nominassimo questa x ignota come *Fumo Ipersostanziale*, così credendo di essere di fronte a un caso di *vestigium imaginis* e non di *causalitas causae*.

Peraltro vediamo quali siano le conseguenze inquietanti di questa soluzione: se il meccanismo dell'attribuzione fosse sempre valido, considerando che nei nostri atti e negli eventi del mondo troviamo che alcune cose sono male (il delitto, un cibo corrotto, una malattia), perché allora non pensiamo che la causa di queste cose risieda in Dio e non predichiamo di Dio il Male? Perché sappiamo a priori che in Dio non vi è Male (mentre vi è Bontà). Ma se lo sapevamo a priori, non avevamo bisogno di cercare una analogia. Non rimane allora che la seconda soluzione.

(ii) Conosciamo (per fede o rivelazione) le proprietà divine, e quindi è in base a queste, *per prius*, che predichiamo *per posterius* il bene delle cose terrene. Noi sappiamo che Dio è ontologicamente Buono *per prius* e che le cose sono buone *per posterius*, in quanto partecipano della divina bontà. In tal caso la proprietà *buono*

che caratterizza una data cosa equivale alla proprietà *animale* che caratterizza un gatto. Comprendiamo che il gatto è un animale perché sappiamo già che cosa sia un animale. Pertanto abbiamo una predicazione di tipo metonimico da cosa nota a cosa nota: l'attribuzione non ci fa scoprire nulla che non sapessimo già.

Oppure la predicazione *in divinis* implica un'analogia di proporzionalità. Ma nell'analogia aristotelica si scopre l'identità di proprietà tra due cose le cui proprietà sono note (la scoperta riguarda la relazione inedita che si pone tra due cose note). Invece in una analogia estesa *in divinis* si tratterebbe di identificare (scoperta invero inedita) una identità di proprietà tra una cosa di cui si sa tutto e una di cui non si sa nulla. Vale a dire che la proporzione che si instaura non è (come avviene con la coppa di Ares) $A : B = C : D$, bensì $A : B = x = y$, dove x e y sono proprietà ignote. Così sarebbe infatti la proporzionalità secondo la quale si dicesse che la conoscenza umana sta all'anima umana come la conoscenza divina sta alla mente divina. Al massimo si suggerirebbe che tra conoscenza e mente divina (ignote) si stabilisce una relazione *in qualche modo* simile a quella che si stabilisce tra conoscenza e anima umana. Ma in quale modo simile? Per *vestigium imaginis* o per *causalitas causae*? La similitudine che s'instaura tra Achille e il leone funziona se già sappiamo quale sia l'ira di Achille e la ferocia del leone, e solo in tal modo l'ira di Achille assume un aspetto più convincente. Ma dire che la conoscenza divina sta alla mente divina come la conoscenza umana sta alla mente umana ci fa conoscere meno di quanto non faccia la similitudine su Achille. In quest'ultimo caso l'ira del guerriero, di cui abbiamo già idea, nella comparazione col leone si arricchisce di caratteristiche di ferocia e coraggio. Ne apprendiamo qualcosa in più. Nel caso della predicazione *in divinis* impariamo che qualcosa, che non sappiamo che cosa sia, ha qualche pallida somiglianza con l'intelligenza umana. Pertanto se la predicazione *in divinis* fosse analogia di proporzionalità ci farebbe conoscere meno di quanto ci fa conoscere una buona metafora.

A meno che già non si sappia cosa è Dio e quali siano le sue proprietà, e in tal caso l'analogia ci direbbe qualcosa di interessante

sulla cosa che viene paragonata a Dio, non su Dio, su cui si sa già tutto.

Si potrebbe dire che a questa critica sfuggono i casi in cui davvero si parla metaforicamente di Dio. Le metafore poetiche della Bibbia che ci presentano Dio come adirato come un leone o perseverante come un tarlo ci dicono qualcosa di evidente circa la sua ira e la sua ostinazione. Certo. Ma queste metafore non vogliono spiegare una natura a noi ignota di Dio, bensì la qualità degli effetti della sua azione, che ci sono già noti. Non presuppongono un Dio inconoscibile ma un Dio già antropomorfizzato, come lo erano gli dei pagani. Andando dal noto al noto, queste metafore ci pongono qualcosa sotto gli occhi, ma appunto a modo di similitudine. Siamo prima di, o comunque fuori da, un discorso analogico *in divinis*.

Questa è la debolezza fondamentale di ogni discussione sull'*analogia entis*, e di fatto quello che essa permette di scoprire al filosofo è quello che il filosofo sapeva già per fede. Non a caso la discussione sull'*analogia entis* produce prodigi di sottigliezza ma finisce poi per estinguersi con la scolastica post-riformista. In realtà, quando si deve parlare delle proprietà divine, se si assume una posizione platonico-agostiniana, allora noi già sappiamo tutto di Dio per ragioni innate, e solo perché abbiamo questa conoscenza del divino possiamo dire che qualcosa partecipa (pallidamente) della sua Bontà o di un'altra delle proprietà trascendentali dell'essere. In questi termini mi pare trattino dell'*analogia* autori come Alessandro di Hales (che parla dell'anima come *imago Dei*) o Bonaventura, per cui l'anima possiede dei *principia per se nota*, e l'*analogia* non è tanto una via di conoscenza quanto una proporzione conosciuta per illuminazione (cfr. Lyttkens 1952: 123-153).

Oppure dobbiamo partire dall'esperienza, e allora l'*analogia entis* si riduce alla dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, ovvero alla formula che in fondo riassume le cinque vie tomiste: data una catena di cause ed effetti nel mondo, *ergo* ci deve essere una causa non causata. A parte la fatale debolezza dell'argomento (l'*ergo* che conduce alla dimostrazione finale è esattamente quello che doveva essere provato - e cioè che, come le cose del mondo postulano una catena di cause

ed effetti, così la catena delle cause e degli effetti mondani postula una causa extramondana - argomento che non regge alla critica kantiana), si noti che le cinque vie ci dicono al massimo che deve esserci Dio, ma non che cosa sia.

In realtà, qualsiasi discussione sull'analogia non fa altro che ripeterci che possiamo predicare di Dio la Bontà, la Verità, la pienezza dell'Essere, l'Unità, la Bellezza, ma niente altro. Essa può nascere solo in una cultura che già assuma che Dio sia Verità, Unità, Verità, Bontà e Bellezza.

Proprio per questo dramma, che ne procurerà il collasso, l'*analogia entis* ha minor valore cognitivo di una buona metafora.