

P. J. BATT. MONDIN, S. X.

TRIPLICE ANALISI DELL'ANALOGIA E SUO USO IN TEOLOGIA

Extractum ex « Divus Thomas »

a. LX (1957), n. 4

PIACENZA, COLLEGIO ALBERONI

1957

Archivio Saveriano Roma

TRIPLICE ANALISI DELL'ANALOGIA E SUO USO IN TEOLOGIA

SUMMARIUM. — *Hic articulus — anglice praescriptus italice vero vulgatus — de analogia pressius inquirat, tum semantice atque epistemologicae et ontologicae eam perscrutando, tum ejusdem usum in theologia attingendo.*

Il problema dell'analogia oggi è più vivo che mai, tanto in filosofia che in teologia. Teologi e filosofi dichiarano che l'analogia è lo strumento indispensabile per qualsiasi ricerca in metafisica e in dogmatica.¹ Di fatto però a questa ondata di entusiasmo per l'analogia e problemi relativi non fa riscontro nè abbondanza nè sicurezza di soluzioni. Persino tra i Tomisti disaccordi e contraddizioni sono frequenti e numerosi.²

Questa situazione lascia perplessi non pochi simpatizzanti per il Tomismo. Essi attendono che qualcuno affronti con coraggio il problema per tentare una nuova via di uscita. È l'ambizione di dare una risposta a questi appassionati della filosofia di S. Tommaso che ha ispirato le seguenti pagine. Non ho la pretesa che il mio tentativo sia riuscito. In realtà, data la brevità di questo saggio, il lettore vi troverà non tanto soluzioni di problemi quanto un metodo di ricerca, il metodo che io considero adatto per la soluzione dei problemi dell'analogia.

¹ Cf. D. EMMET, *Nature of Metaphysical Thinking*, p. v: « I am convinced that metaphysics is in some sense an analogous way of thinking ». Cf. anche pp. 5-6, 197-98 e *passim*. — E. PRZYWARA, *Polarity*, p. 84: « The analogia entis forms the foundation work for the Catholic solution. For in it lies ready to hand the decisive attitude mediating between the two extremes described above (Pantheism and Deism) ». — E. BRUNNER, *Natur und Gnade*, p. 41: « L'analogia dell'essere non ha nulla di specificamente cattolico, ma è la base di qualsiasi teologia, cristiana o pagana ». — K. BARTH, *Dogmatik* (vol. III), p. 234: « Il concetto di analogia è assolutamente inevitabile ».

² Delle divergenze più notevoli che ho riscontrato tra i Tomisti credo utile sottolineare le seguenti:

a) È l'analogia una proprietà dei concetti o dei giudizi? Secondo Gilson l'analogia è una proprietà dei giudizi (*Le Thomisme*, 5^a ed., p. 150 ss.). Secondo Maritain e la maggioranza dei Tomisti è una proprietà dei concetti (*Petite Logique*, 15^a ed., p. 336).

b) È l'analogia una specie di equivocità o un tipo di predicazione essenzialmente distinto dall'equivocità? Antichi Scolastici e alcuni Tomisti moderni la considerano una specie di equivocità (cf. I. M. BOCHENSKI, *On Analogy*, « *Thomist* » (1948), p. 424 ss.). Altri Tomisti considerano l'analogia come un tipo di predicazione essenzialmente distinto tanto dall'univocità come dall'equivocità (per es. cf. H. RENARD, *Philosophy of Being*, p. 92 ss.).

c) C'è un primo analogato in tutti i tipi di analogia? La scuola del Gaetano sostiene che l'analogia *proportionalitatis* non contiene esplicitamente un primo analogato (cf., M. T. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie*, pp. 46-53). La scuola del Ferrarense sostiene che anche nell'analogia *proportionalitatis* c'è un primo analogato (cf. F. A. BLANCHE, *La notion d'analogie dans la philosophie de St. Thomas*, « *Rev. de Sc. Phil. et Théol.* » (1921), pp. 169-193).

Nel mio articolo non intendo dare la storia dell'analogia nè fare una rassegna della letteratura più recente, sebbene non mi sia possibile nè ignorare la prima nè trascurare la seconda.³

Nelle imprese umane non è mai possibile incominciare *ab ovo*. Il ricercatore umano, consciamente o inconsciamente, deve sempre partire da qualche presupposto. Affrontando il problema dell'analogia ci sono alcuni presupposti che io ritengo necessario fare e che è bene il lettore conosca sin dall'inizio. Anzitutto, prenderò la posizione del filosofo realista, e per realista intendo un filosofo che sostiene, in linea di principio, che c'è una distinzione reale tra parole, idee e cose, e sostiene che tra parole, idee e cose c'è il seguente ordine di priorità ontologica: prima la cosa, seconda l'idea e terza la parola. Io riconosco come sorgenti valide di conoscenza non solo la sensazione e la ragione, ma anche l'intuizione mistica.

Il realista può studiare qualsiasi problema filosofico da tre diversi punti di vista: da un punto di vista semantico, epistemologico e ontologico. Tra i tre punti di vista c'è una relazione e una distinzione. La relazione è dovuta al fatto che semantica, epistemologia e ontologia si occupano in ultima analisi dello stesso oggetto. La distinzione proviene dal fatto che solo l'ontologia si occupa direttamente della cosa. Mentre l'epistemologia studia il lavoro a cui la mente sottopone la cosa e la semantica studia il linguaggio usato dall'uomo per parlare delle cose. I tre punti di vista non si escludono a vicenda e neppure si ripetono, bensì si integrano e completano. Quindi un filosofo che vuole esaminare esaurientemente un problema deve studiare il problema da tutti e tre i punti di vista; deve quindi fare una triplice analisi. Questo è quello che io tenterò di fare in questo breve saggio sull'analogia.

Senz'altro entro ora nell'analisi semantica dell'analogia.

ANALISI SEMANTICA DELL'ANALOGIA.

Per analisi semantica non intendo una deduzione logico-matematica, ma semplicemente lo studio del significato delle parole in generale.⁴ « Analogia » è una parola che ha in filosofia molti significati diversi. È perciò necessario decidere sin dall'inizio con quale di tali significati noi ci occupiamo nel nostro problema dell'analogia. « Analogia » può significare un modo di ragionare (ragionamento per analogia),⁵ un tipo di spiegazione (la parabola),⁶ e una specie di attribuzione o predicazione. Il nostro problema dell'analogia riguarda l'analogia come modo di predicazione.⁷ Questa osservazione è senz'altro ele-

³ Per un'ottima rassegna della letteratura passata e recente sull'analogia, specialmente in campo tomistico, e per la storia dell'analogia in generale, vedi H. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World* (Upsala, 1952). Per la storia filologica dei termini « ambiguo » e « analogo », vedi H. A. WOLFSON, *The amphibolous terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides*, « Harvard Theological Review » (1938), p. 162 ss.

⁴ Per un'analisi logico-matematica del concetto di analogia vedi I. M. BOCHENSKI, *On Analogy*, « Thomist » (1948), pp. 424-448. Bochenski raggiunge tre conclusioni: 1) Una definizione esatta di equivocità, univocità, e analogia di attribuzione; 2) Una definizione isomorfa dell'analogia di proporzionalità; 3) « Analogia » è un nome appartenente al meta-linguaggio.

⁵ J. MARITAIN, *Petite Logique* (15^e éd.), p. 334 ss.

⁶ D. EMMET, *The Nature of Metaphysical Thinking*, pp. 6-7.

⁷ In S. Tommaso ci sono tanti passi in cui l'analogia è chiamata un modo di predica-

mentare, però è estremamente importante. Infatti tutte le discussioni accanite per provare o negare che l'esistenza di Dio si può dimostrare a mezzo dell'analogia nascono dalla semplice svista che l'analogia di cui si occupano la filosofia e la teologia non è una specie di ragionamento, non è un metodo di scoperta, ma un tipo di predicazione. Quando alcuni teologi pretendono di provare l'esistenza di Dio a mezzo dell'analogia, probabilmente essi sono vittima di una confusione, della confusione dell'analogia come modo di predicazione con il ragionamento per analogia.⁸

Ci sono due tipi essenzialmente diversi di predicazione: la predicazione univoca e la predicazione equivoca. Nella predicazione univoca il predicato ha un solo significato. Per es. nelle proposizioni: «Pietro è un animale», «Paolo è un animale», «il cavallo è un animale»..., «animale» ha sempre lo stesso significato. Nella predicazione equivoca il predicato ha molti significati.⁹ La variazione di significato può essere più o meno grande, come si può facilmente constatare nei seguenti esempi: «Pietro è sano», «la medicina è sana», «il cibo è sano», «il clima è sano»; «Pietro è un essere», «la medicina è un essere», «il colore è un essere», «il cibo è un essere»; «Pietro ride», «il gatto ride», «il prato ride».

Nei *Topici* (II, 3, 110 b, 16 - 111 a, 7) Aristotele enumera quattro tipi di termini equivoci (ambigui), ma senza pretendere di presentare una divisione completa della equivocità. S. Tommaso chiama le parole ambigue «analoghe»¹⁰ e ne enumera molte specie senza però mai tentare di raggiungere una classificazione sistematica.¹¹

Il Gaetano ci dà una semplice classificazione nel *De nominum analogia*. Molti però oggi la trovano incompleta e quindi inadeguata.¹²

zione, per es.: «Hujus (analogicae) praedicationis duplex est modus» (*De pot.*, q. 7, a. 7); «Analogica praedicatio dupliciter contingit in nominibus» (*S. Theol.*, I, q. 13, a. 5); «... illud dicitur analogice praedicari» (*In IV Metaph.*, Lect. 1).

⁸ La stragrande maggioranza dei teologi moderni esclude la possibilità di provare l'esistenza di Dio a mezzo dell'analogia. L'analogia serve a conoscere l'essenza, ma non l'esistenza di Dio. Vedi per es. E. L. MASCALL, *Existence and Analogy*, p. 95: «The question of analogy does not arise at all in the mere proof of the existence of God»; H. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World*, p. 399: «It is impossible for analogy as such to prove the existence of God»; P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, p. 135: «The analogia entis is in no way able to create a natural theology». Una eccezione rara tra questo generale accordo è Manser, il quale crede fermamente e sostiene strenuamente che l'analogia può e deve provare l'esistenza di Dio e arriva persino a dichiarare che «alle Gottesbeweise ruhen auf der Analogie» (*Das Wesen des Thomismus*, 3ª ed., p. 471; cf. anche p. 474 ss.). Strana, se non proprio contraddittoria, è la posizione di Penido, il quale nega che si possa provare l'esistenza di Dio a mezzo dell'analogia *proportionalitatis*, ma afferma che si può fare questo a mezzo dell'analogia *attributionis*: «Sans l'analogie d'attribution qui établit l'existence d'une source, il est clair que la proportionnalité n'aurait aucun appui réel» (*Le rôle de l'analogie*, p. 146). L'illustre teologo non mostra però come questo sia possibile. Copleston sembra sostenere una teoria simile a quella di Penido quando dice che «it is difficult to see how this kind of analogy (analogy of proportionality) can be of any value at all in regard to our knowledge of God, unless the analogy of intrinsic attribution is presupposed» (to prove that we are entitled to speak about God) (*History of Philosophy*, III, pp. 339-340).

⁹ Cf. ARISTOTELE, *Topici*, I, 15, 106 a, 9; *Categorie*, cap. 1.

¹⁰ Cf. H. A. WOLFSON, *The Ambigolous terms...*, «Harvard Theol. Review» (1938), p. 171.

¹¹ Cf. PENIDO, *Rôle de l'analogie*, pp. 30-33.

¹² Cf. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World*, pp. 244-310.

Poichè il problema storico qui non mi interessa e, d'altra parte, non sembra che nell'analogia ci sia un *fundamentum divisionis*,¹³ mi permetto di ricorrere ad una arbitraria tricotoma divisione. Chiamerò i tre tipi di analogia: 1) analogia attributiva; 2) analogia proporzionale; 3) analogia metaforica.

Per *analogia attributiva* intendo quel modo di predicazione in cui il predicato è predicato *propriamente* (secondo il significato proprio della parola) e *intrinsecamente* del primo analogato (il predicato denota una qualità che è inerente al primo analogato). Il predicato è però predicato *propriamente*, ma *non intrinsecamente* degli altri analogati. Il termine è predicato degli analogati secondari in forza di una loro qualche relazione col primo analogato. Per es. « sano » è predicato propriamente ed intrinsecamente di Pietro; è però predicato propriamente, ma estrinsecamente (in forza di una relazione di causa o di segno), di medicina, cibo, clima e colore.¹⁴

Per *analogia proporzionale* intendo quel modo di predicazione in cui il predicato è predicato *propriamente ed intrinsecamente di tutti gli analogati*, indipendentemente da qualsiasi relazione agli altri analogati. La predicazione è fatta nel modo che conviene a ciascun analogato. Per es. « essere » è predicato propriamente e intrinsecamente di Pietro, medicina, colore e clima.

Per *analogia metaforica* intendo quel modo di predicazione in cui il predicato è predicato *propriamente e intrinsecamente soltanto di un analogato*. Degli altri analogati è predicato *non propriamente (cioè metaforicamente)*, però, *in una certa qual maniera, intrinsecamente*. Per es. « ride » è predicato propriamente e intrinsecamente di Pietro, ma impropriamente — sebbene, in qualche modo, intrinsecamente (cioè indipendentemente da una relazione di causa o di segno con Pietro) — del cane e del prato.¹⁵

Per rendere la mia divisione dell'analogia completa devo estendere il dominio dell'analogia metaforica a tutti quei casi che non possono essere classificati come analogie attributive o come analogie proporzionali. Secondo la mia classificazione sono considerati come casi di analogia metaforica non soltanto « ride » quando è predicato di cane e di prato, e « leone » quando è predicato di Achille e dell'animale, ma anche « pentirsi », « adirarsi », « camminare ».... quando sono predicati di Dio.

Si può notare anche che l'analogia attributiva può essere suddivisa in vari gruppi. La suddivisione principale è quella di analogia intrinseca ed estrinseca.¹⁶ Mentre quando si accentua la relatività dell'analogato secondario al-

¹³ L'analogia non è un genere che si può dividere in specie. Ogni tipo di analogia è una realizzazione diversa di una stessa nozione comune. In qualsiasi tipo di analogia lo stesso termine ha significati in parte differenti, sebbene non completamente diversi. Persino nel caso classico di « cane », predicato dell'animale e della costellazione, almeno la nozione di essere rimane comune ad entrambi e, in origine, anche la forma sembrava essere comune. Penido dice quindi giustamente: « Elle (l'analogie) n'accueille point de différences spécifiques hétérogènes, mais se détermine du dedans explicitant ses virtualités.... C'est assez dire qu'aucune classification ne saurait être exhaustive, la plus complète aura toujours des limites artificielles » (*Rôle de l'analogie*, p. 28).

¹⁴ Questo non è negare che vi è qualcosa di intrinseco in ciascun analogato. S. Tommaso osserva giustamente che, « quamvis sanitas non sit in medicina, nec in urina, tamen in utraque est aliquid per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatem » (*S. Theol.*, I, q. 16, a. 6).

¹⁵ Per una ulteriore discussione di questo punto vedi più avanti l'analisi epistemologica ed ontologica.

¹⁶ Cf. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World*, pp. 244-353.

l'analogato principale l'intrinsecità tende a sparire, quando si accentua l'intrinsecità la relatività tende a diminuire. In questo caso però la distinzione tra analogia attributiva e proporzionale svanisce. Questo fatto ha convinto molti scolastici dell'opportunità di abolire affatto l'analogia di attribuzione intrinseca e restringere il dominio dell'analogia attributiva all'analogia di attribuzione estrinseca. Io ritengo che in questo terreno arbitrario qualsiasi divisione può essere legittima, purchè si faccia attenzione ad usarla con coerenza, quando si è data la propria preferenza per una particolare classificazione. Ci sono molti altri problemi semantici legati all'analogia. Però ritengo che queste chiarificazioni elementari siano sufficienti per i bisogni presenti e procedo quindi all'analisi epistemologica.

ANALISI EPISTEMOLOGICA.

Ci sono problemi epistemologici specifici dei diversi tipi di analogia e problemi comuni a tutte le specie di analogia. In questo articolo limiterò la mia analisi ai problemi comuni.

L'analogia è per definizione un modo di predicazione, è una funzione « suppositiva » del predicato.¹⁷ Ora è proprio della natura del predicato denotare un concetto universale. È quindi un presupposto epistemologico dell'analogia che l'uomo possieda concetti universali. Ho detto che per definizione si ha analogia solo nella attribuzione, poichè l'analogia è un modo di predicazione. Quindi si possono dare concetti analoghi solo nel giudizio. Sotto questo aspetto la tesi di Gilson che l'analogia è una funzione del giudizio è giusta.¹⁸ Da un giusto punto di vista l'eminente tomista ha però tirato conclusioni che hanno suscitato varie critiche.¹⁹ Questo fatto sembra suggerire che Gilson nella sua tesi abbia trascurato qualche distinzione capace di salvaguardare dalle sue conclusioni incriminate. Infatti mi sembra che sia possibile distinguere due specie di giudizi analoghi:

1) Giudizi che sono analoghi soprattutto in forza di una variazione di significato nel concetto espresso dal predicato (per predicato io intendo il secondo termine della proposizione) e non in forza di una variazione di significato nella copula. Per es. nelle proposizioni: « l'uomo è un essere », « la pietra è un essere », « il sole è un essere »; « il colore è un accidente », « i capelli sono un accidente », « la moglie è un accidente », « l'ignoranza è un accidente ».... i giudizi indicati sono analoghi. Ma essi non sono analoghi in forza di una variazione di significato nella copula « è », « sono » (che in realtà significa il possesso di una certa proprietà da parte del soggetto), bensì in forza di una variazione di significato nei concetti espressi dalle parole « essere » e « accidente ». Questi giudizi sono perciò analoghi perchè il concetto espresso dal predicato è analogo.

¹⁷ La *suppositio*, definita da Maritain come « la manière dont un terme tient dans le discours la place d'une chose » (*Petite Logique*, 15^e éd., p. 76), spiega i diversi tipi di predicazione a mezzo delle sue forme molteplici.

¹⁸ Cf. *Le Thomisme*, 5^e éd., p. 155.

¹⁹ Per una lucida critica della tesi di Gilson vedi L. M. REGIS, *The Knowledge of Existence in St. Thomas*, « Modern Schoolman » (1951), pp. 121-127.

2) Giudizi che sono analoghi soprattutto in forza di una variazione di significato nella copula e non nel concetto espresso dal predicato. Per es. « Pietro è santo », « la Bibbia è santa », « l'acqua è santa »; « Paolo è sano », « la medicina è sana », « il cibo è sano », « il colore è sano ».... Tutte queste proposizioni denotano giudizi che sono analoghi, ma essi sono analoghi non in forza di una variazione di significato nei concetti espressi da « santo » e « sano », bensì, soprattutto, per una variazione di significato nella copula « è », la quale significa talora « appartiene a », talora « causa », talora « mostra »....

Se questa distinzione tra giudizi analoghi in forza di una variazione del concetto espresso dal predicato e giudizi analoghi in forza di una variazione di significato nella copula è valida, allora ritengo che in ultima analisi si possa trovare in questa distinzione l'origine della diversità tra i vari tipi di analogia. Io credo infatti che nell'analogia attributiva i giudizi sono analoghi in forza di una variazione di significato nella copula e che nell'analogia proporzionale i giudizi sono analoghi in forza di una variazione di significato nel concetto espresso dal predicato, mentre nell'analogia metaforica i giudizi sono analoghi in forza di una variazione di significato tanto nella copula come nel concetto espresso dal predicato. Gli esempi dati sopra possono servire di prova alla mia ipotesi. A me la prova ha dato risultati soddisfacenti. Inoltre ho trovato la distinzione utile a risolvere alcuni dei problemi suscitati dalle vedute epistemologiche di Gilson a proposito dell'esistenza. Poichè secondo Gilson l'analogia è una proprietà del giudizio, anche l'esistenza, che è di natura assolutamente analoga, può essere espressa solo nel giudizio. Questo conduce Gilson a negare che l'esistenza possa essere espressa da un concetto. Ora a me sembra che questa conclusione sia errata. È infatti vero che giudizi di esistenza sono analoghi. Ed è anche vero che l'esistenza non può essere espressa da definizioni, ma solo da proposizioni. Ma questo è vero di tutti i concetti analoghi e non soltanto dell'esistenza. Nonostante Gilson, ritengo quindi di poter legittimamente sostenere che i giudizi di esistenza sono analoghi non in forza di una variazione nel significato della copula, ma in forza di una variazione nel significato espresso dal predicato. Nel caso dell'esistenza la distinzione tra copula e predicato è particolarmente difficile, poichè in molte lingue la copula esercita non solo la funzione attributiva, ma anche la funzione esistenziale. Però, ovviamente, questo fatto non basta ad eliminare la distinzione. E, in verità, Gilson stesso lo ha ripetutamente fatto rilevare proprio in questo contesto.²⁰

Ci sono tanti altri problemi epistemologici che interessano l'analogia.²¹ Sono problemi piuttosto spinosi e non mi è certamente consentito di affrontarli nel breve spazio di questo saggio. Perciò passo senz'altro all'analisi ontologica.

ANALISI ONTOLOGICA DELL'ANALOGIA.

Come in epistemologia, così pure in ontologia ci sono problemi specifici di ciascun tipo di analogia e ci sono dei problemi comuni. Consideriamo anzi-

²⁰ Cf. *Being and some Philosophers*, p. 192 ss.

²¹ Per es. come si forma il concetto analogo: è il risultato di un'astrazione o di un'intuizione? È la conoscenza analogica diretta o indiretta? È una conoscenza perfetta o imperfetta?...

tutto i problemi comuni. Il primo problema è di determinare quali sono i presupposti ontologici dell'analogia in generale. Mi pare che qualsiasi specie di analogia richieda tre presupposti ontologici: 1) molti oggetti reali, poichè niente è analogo a se stesso; 2) qualche diversità tra gli oggetti, altrimenti si resta ancora nel dominio dell'univocità; 3) qualche somiglianza tra gli oggetti. Questa condizione è però sempre soddisfatta, perchè assoluta equivocità è una impossibilità metafisica.²² Quello che è difficile determinare è in che cosa precisamente consista la somiglianza tra gli oggetti nei diversi tipi di analogia. A me pare che tutti i tipi di analogia escludano una somiglianza di forma, perchè somiglianza di forma postula univocità. Io ritengo che la somiglianza consista in qualche specie di relazione. Certo questa relazione è differente nei tre tipi di analogia. Nell'analogia attributiva si tratta di somiglianza di nesso causale degli analogati secondari all'analogato principale. Per es. « sano » è predicato di medicina, cibo, colore..., perchè medicina, cibo, colore sono tutti, a loro modo, causa di sanità. Per cibo e medicina si tratta di causalità efficiente, per il colore si tratta di una specie di causalità formale.

Nell'analogia metaforica la somiglianza non consiste più nel nesso causale ma negli effetti. Per es. « purificare » è predicato tanto della grazia come dell'acqua, non perchè esse hanno la stessa qualità (forma) e neppure perchè producono gli stessi effetti, ma perchè esse causano effetti simili. Infatti l'acqua lava le sozzure del corpo, la grazia purifica l'anima dai peccati.²³

Nell'analogia proporzionale, infine, non si tratta più nè di somiglianza di nesso causale nè di somiglianza di effetti, ma di somiglianza di relazione alla stessa perfezione, la quale appartiene intrinsecamente a ciascun analogato. Per es. « essere » è predicato di Pietro, cane, medicina..., perchè essere conviene a Pietro, come essere conviene a cane, e come essere conviene a medicina.... Ciò che caratterizza questo ultimo tipo di analogia, l'analogia proporzionale, è il fatto che la somiglianza è dovuta ad una perfezione posseduta intrinsecamente da tutti gli analogati ma in gradi diversi. Questa relazione intrinseca di tutti gli analogati ad una stessa perfezione può essere chiamata partecipazione. Si può perciò giustamente ritenere che l'analogia consista in una partecipazione proporzionale di tutti gli analogati alla stessa perfezione.²⁴

La diversità tra analogia attributiva e metaforica, da una parte, e analogia proporzionale, dall'altra, quale essa risulta dai presupposti ontologici, può essere espressa anche in altri termini. A me piace chiamare i primi due tipi di analogia, in cui la somiglianza è il risultato di nessi causali e di effetti, analogia dinamica. E preferisco chiamare l'analogia proporzionale, in cui la somiglianza tra gli analogati è dovuta ad una relazione intrinseca ad una stessa perfezione, analogia entitativa.

²² Vedi *supra* nota 13.

²³ « Sicut se habet aqua ad diluendas maculas corporales, ita gratia ad ablundum spirituales » (*In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, q. 5, ad 3). Secondo questa concezione dei presupposti ontologici dell'analogia metaforica, anche in questo tipo di analogia è richiesta qualche specie di somiglianza tra gli analogati. Per la tesi opposta vedi LYTTKENS, *The Analogy between God and the World*, pp. 392-393.

²⁴ Per le relazioni tra partecipazione e analogia vedi C. FABRO, *Nozione metafisica di partecipazione* (2^a ed.), pp. 145-151, 155, 178, 184....; e L. H. GEIGER, *La participation*, pp. 68, 141, 191, 203, 205, 208-9, 274-277, 298, 369-371, 429....

USO DELL'ANALOGIA IN TEOLOGIA.

La prima, più fondamentale ed indispensabile regola del linguaggio teologico è quella di escludere la predicazione univoca parlando di Dio. La ragione di questa regola è molto semplice. Qualsiasi predicazione univoca è contenuta nei cinque predicabili. Quindi se si applica a Dio la predicazione univoca si assoggetta Dio all'uno o all'altro dei cinque predicabili e questo è quanto la teologia classica, da Filone a Garrigou-Lagrange, ha sempre decisamente negato. Inoltre, se i nostri concetti si potessero predicare univocamente di Dio, Dio diverrebbe oggetto proprio, adeguato della mente umana. Il risultato di una tale concezione sarebbe la distruzione dell'essenziale distinzione tra Dio e uomo, poichè predicare qualcosa univocamente di Dio e dell'uomo sarebbe porli sullo stesso piano e paragonarli l'uno all'altro. Qu allora questo fosse possibile, Dio non sarebbe più necessario e il teologo potrebbe smettere di preoccuparsi di Lui.²⁵

La precedente regola, ovviamente, non può essere presa come una prova dell'esistenza di Dio. Come ho già detto nell'analisi semantica dell'analogia, l'analogia è un tipo di predicazione. Non è affatto, nel nostro caso, un modo di ragionare. Certo l'analogia può essere usata nel ragionamento perchè ogni ragionamento è costituito da una sequela di predicazioni e le predicazioni possono essere del tipo analogico. Ma l'analogia rimane essenzialmente una specie di predicazione e la predicazione è essenzialmente distinta dal ragionamento. Ne consegue che l'analogia può entrare nelle prove dell'esistenza di Dio, mentre l'esistenza di Dio non può essere provata a mezzo dell'analogia.²⁶

La seconda regola del linguaggio teologico è, quindi, che l'analogia non può essere usata per provare l'esistenza di Dio.

La terza regola è che, parlando di Dio, l'unico tipo valido di predicazione è l'analogia. Questa regola però, da sola, non basta a determinare quello che noi intendiamo precisamente esprimere quando parliamo di Dio. Esprimiamo la natura di Dio quale essa è formalmente in se stessa, o solo quale essa è dinamicamente, in relazione ai suoi effetti? Sono le nostre predicazioni di Dio capaci ad esprimere solo le Sue perfezioni dinamiche o anche le Sue perfezioni entitative? L'analisi ontologica dell'analogia ha già assodato che l'analogia metaforica predica perfezioni dinamiche. L'analogia metaforica può quindi essere usata in teologia per predicare di Dio attributi dinamici, perfezioni relative alle operazioni divine *ad extra*. Questo è il tipo di predicazione usato dalla S. Bibbia quando dice che Dio si adira, si pente, cammina. Pentirsi, camminare, adirarsi.... sono predicati di Dio non perchè siano perfezioni costitutive della Sua natura divina, ma perchè Dio nelle Sue relazioni con gli uomini agisce in un modo che assomiglia al pentirsi, al camminare, all'adirarsi. Questo modo di predicazione è assai frequente nella Bibbia ed in teologia, e, per l'estensione del suo dominio, credo che l'analogia metaforica

²⁵ L'antropomorfismo viola questa regola fondamentale del linguaggio teologico: esso attribuisce a Dio concetti univoci e riduce Dio al piano naturale. Per un ulteriore sviluppo di questo tema vedi PENIDO, *Le rôle de l'analogie*, pp. 95-96 e altrove.

²⁶ Vedi supra nota 8.

potrebbe essere chiamata la regina delle analogie. Tuttavia, per stabilire se sia possibile attribuire a Dio anche qualche perfezione formale, bisogna rivolgersi alle altre due analogie.²⁷

L'analogia attributiva, secondo la mia definizione, non ci può prestare migliore aiuto nel caso di predicazione di perfezioni che appartengono formalmente alla natura divina. Nell'analogia attributiva la somiglianza tra gli analogati consiste nel nesso causale tra analogati secondari e analogato principale. Quindi, se facciamo uso solo dell'analogia attributiva, parlando di Dio, noi saremo in grado solo di dire che Dio è la causa di certe perfezioni e che Dio le possiede nel modo che conviene alla causa. Ma questo non ci aiuta a decidere se Dio le possieda formalmente o solo virtualmente. Solo con l'aiuto di una norma, di un criterio che distingua tra perfezioni semplici e perfezioni miste (concesso che sia possibile predicare formalmente di Dio solo perfezioni semplici), l'analogia attributiva potrebbe essere in grado di predicare di Dio perfezioni che Gli convengono non solo virtualmente ma anche formalmente. Poichè un simile criterio è necessario anche per l'analogia proporzionale, passo senz'altro a considerare l'uso dell'analogia proporzionale in teologia.²⁸

La caratteristica dell'analogia proporzionale è di predicare di molti soggetti una perfezione che appartiene a ciascuno formalmente. L'analogia proporzionale esprime una somiglianza entitativa tra gli analogati. L'analogia proporzionale è quindi in grado di predicare di un soggetto qualcosa che appartiene alla natura stessa del soggetto. Quindi se possiamo usare questa specie di analogia parlando di Dio noi abbiamo la garanzia di poter esprimere qualcosa che conviene formalmente alla Sua natura. Il problema qui è di determinare quando noi possiamo usare l'analogia proporzionale. Forse un po' di fenomenologia del nostro linguaggio teologico ci può aiutare a trovare qualche caso in cui di fatto noi usiamo questo tipo di analogia. Un po' di fenomenologia basta a rassicurarci che è in questo modo che noi predichiamo di Dio termini quali « essere », « atto », « verità ».... Ma questo fatto non basta a fornirci un criterio capace di guidarci nella nostra ricerca di quanto noi conosciamo formalmente della natura divina. Eppure questo criterio è indispensabile. Senza una norma ci sarà impossibile determinare assolutamente quali sono le perfezioni che noi attribuiamo a Dio formalmente e quali solo virtualmente. Infatti in forza di quale principio è possibile dichiarare che l'analogia proporzionale: « l'essere conviene a Dio come l'essere conviene all'uomo » è valida, mentre le analogie: « le gambe convengono a Dio come le gambe convengono all'uomo » e « il corpo conviene a Dio come il corpo conviene all'uomo » sono invalide? Se non vogliamo ridurre l'analogia ad una scempiaggine, è necessario introdurre un criterio, una regola, una norma che ci aiuti a stabilire quando il nostro uso dell'analogia proporzionale è valido e quando no. Io non sono riuscito a fare grandi scoperte in questo campo,

²⁷ Una dottrina che sostiene che l'analogia metaforica è l'unica forma valida di predicazione parlando di Dio si chiama agnostica. L'agnosticismo pone l'accento sulla trascendenza divina.

²⁸ Lyttkens cerca di determinare i casi in cui l'analogia di attribuzione intrinseca esprime perfezioni che convengono formalmente alla natura divina. Mi pare che egli riesca a trovare ragioni convincenti solo per *esse* (cf. *The Analogy between God and the World*, pp. 363-365). Più avanti però egli crede di poter predicare formalmente di Dio molti altri attributi (p. 385).

però credo poter azzardare di presentare al lettore benevolo un mio criterio: è un criterio molto ristretto; è il criterio del minimo, ma è sempre meglio di niente.

Nella mia analisi epistemologica dell'analogia ho suggerito una distinzione tra giudizi analoghi soprattutto perchè il concetto espresso dal predicato è analogo e giudizi analoghi in forza di una variazione di significato nella copula. È su questa distinzione che io ritengo di poter fondare il mio criterio per l'analogia proporzionale. Il criterio è il seguente: parlando di Dio l'uso dell'analogia proporzionale è valido soltanto se i giudizi sono analoghi perchè il concetto espresso dal predicato è analogo e il predicato è usato secondo il suo significato proprio. Questo criterio distingue nettamente il dominio dell'analogia proporzionale dai domini dell'analogia attributiva e dell'analogia metaforica. Nell'analogia attributiva i giudizi sono analoghi soprattutto in forza della variazione nel significato della copula. Nell'analogia metaforica il predicato è usato non secondo il suo significato proprio ma secondo un significato metaforico. Tuttavia per essere certo che parlando di Dio l'analogia proporzionale è valida, il mio criterio ha bisogno ancora di una restrizione. La restrizione è la seguente: il concetto analogo dev'essere un concetto applicabile a qualsiasi realtà del mondo reale, cioè devo avere una certezza *a priori*, basata sulla natura stessa del concetto in questione, che esso può essere predicato di tutto ciò che è reale. Per es. per poter sapere che « essere » è predicabile di Dio non è necessario conoscere la Sua natura. Basta sapere che Egli appartiene al dominio del reale (o supporre che appartenga a tale dominio). Infatti rifiutare a Dio il predicato « essere » significa distruggere il fondamento della nostra conoscenza o della nostra supposizione che Egli appartiene al dominio della realtà. Il lettore sarà legittimamente curioso di sapere quale e quanta conoscenza della natura divina è assicurata dal mio criterio. La questione è di sapere quanti e quali sono i concetti a cui la mia metafisica assicura la stessa estensione del concetto di essere. Nella mia metafisica esistenza, essenza, atto, verità, bontà sono alcuni dei concetti che hanno la stessa estensione di essere. Essi sono quindi tutti concetti che possono essere predicati formalmente della natura divina.

Ora che sappiamo che essere, esistenza, essenza, atto.... possono essere predicati formalmente di Dio, in realtà cosa conosciamo della natura divina? Noi sappiamo che questi concetti non si possono attribuire a Dio alla stessa maniera come sono attribuiti all'uomo, ma soltanto in un modo proporzionale. Ora è possibile determinare ulteriormente in che cosa consista questo modo proporzionale? Qui è il momento di chiamare al lavoro la *via negativa* e la *via eminentiae*.²⁹ Persino questi pochi concetti analoghi devono essere svuotati del loro *modus significandi* per conservare solo la *res significata*. Questo equivale a dire che anche di queste perfezioni analoghe che noi predichiamo di Dio formalmente, noi non sappiamo cosa esse realmente siano, ma

²⁹ S. Tommaso ripete il suo credo nella *via negativa* frequentemente e, ordinariamente, con parole piuttosto forti; per es.: « *Convenientissimus modus significandi divina fit per negationem* » (*I Sent.*, d. 34, q. 3, a. 2); « *Est via remotionis utendum, praecipue in consideratione divinae substantiae* » (*C. Gent.*, I, c. 14); vedi anche *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4; *De potentia*, 7, 5.

solo che esse sono realmente in Dio. Questo però non è dire con Gilson, che « dans le cas de Dieu, tout jugement, même s'il presente la forme d'un jugement d'attribution, est en réalité un jugement d'existence. Que l'on parle à son propos d'essence, ou de substance, ou de bonté, ou de sagesse, on ne fait rien de plus que répéter de lui: il est l'esse », ³⁰. No. Quando noi diciamo che Dio è buono, atto, causa... noi non intendiamo dire soltanto che Dio è l'essere. Noi vogliamo dire che Egli è bontà, causalità, attualità, o in altre parole, che bontà, causalità, attualità esistono realmente in Lui. ³¹ In queste predicazioni non è espresso soltanto il fatto dell'esistenza, ma viene qualificato un modo di tale esistenza. È vero che Gilson qui non fa che essere coerente con la sua nozione di esistenza e di analogia. A me pare però che l'illustre Tomista sia qui vittima di una certa partigianeria per la nozione di esistenza, partigianeria non sempre giustificata. Infatti, se è vero che riguardo a Dio ogni predicazione è analoga, come Gilson fermamente crede, allora si deve sostenere che questo è il caso non solo della predicazione attributiva, ma anche della predicazione esistenziale. Inoltre, se la distinzione tra *modus significandi* e *res significata* si applica a tutti i concetti e giudizi umani, allora si deve far uso della teologia negativa non solo per le predicazioni attributive, ma anche per le attribuzioni esistenziali. Questa certamente non è una scoperta per nessuno, se si ricorda che tutte le nostre predicazioni che hanno Dio per oggetto sono inadeguate. E dev'essere infatti così, perchè *in humanis*, generalmente, quando la predicazione è esistenziale essa non può essere essenziale, e quando la predicazione è essenziale essa non può essere esistenziale. Ogni predicazione, invece, che ha Dio per soggetto deve essere allo stesso tempo essenziale ed esistenziale. Quindi, quando parliamo di Dio, dobbiamo sottoporre ad una continua purificazione tutte le nostre predicazioni tanto essenziali come esistenziali, perchè, come dice bene S. Agostino, « excedit supereminentia divinitatis usitati eloqui facultatem ». ³²

Petersham, Mass., U. S. A.

P. J. BATT. MONDIN, S. X.

³⁰ GILSON, *Le Thomisme*, p. 155.

³¹ Cf. S. TOMMASO, *In Boeth. de Trinitate*, l. 5 ad 10: « Ad decimum dicendum quod omnia quae in Deo sunt, una et simplex ejus essentia sunt; sed ea quae sunt in ipso unum, sunt in intellectu nostro multa et propter hoc intellectus noster potest apprehendere unum illorum sine alio. Inde est quod in statu viae de nullo eorum possumus apprehendere quid sit, sed solum an est; et contingit quod cognoscatur an est unum eorum, et non alterum; sicut scit aliquis an sit sapientia in Deo, qui tamen non cognoscit an insit omnipotentia: et similiter potest ratione naturali sciri an Deus sit, non autem an sit trinus et unus ».

³² S. AGOSTINO, *De Trinitate*, 7, 4.

Archivio Saveriano Roma