

IL CONCETTO DI ANALOGIA IN S. BONAVENTURA

Il tema dell'analogia, oltre a godere di un'illustre tradizione, sembra essere di particolare attualità nella situazione filosofica odierna per due ordini di ragioni. Da un lato l'analogia conferisce al linguaggio la capacità di andare oltre l'ambito dei termini rigorosamente univoci, che sono propri della scienza, per esprimere altri significati, quelli che più interessano alla filosofia, senza tuttavia incorrere nell'arbitrio, cioè nel discorso incontrollato, o fare appello a quella superiore libertà che sembra essere propria della poesia, ma che la filosofia non si può permettere, pena la perdita della propria identità (1). Dall'altro lato l'analogia, pur rinviando chiaramente ad un'unità di tipo trascendente, non distrugge quelle differenze tra gli enti, cioè quella pluralità, quella multivocità dell'essere, a cui il pensiero odierno si mostra sempre più attaccato e che pare destinata a prendere il posto della heideggeriana differenza ontologica (2).

Anche se questo tema è stato oggetto di riflessione soprattutto nell'ambito della tradizione aristotelico-tomistica (3), è innegabile che una posizione come quella di S. Bonaventura presenta al riguardo un interesse notevole, perché il suo esemplarismo instaura nella realtà una specie di « analogia universale », alla luce della quale ogni cosa può venire interpretata nel suo rapporto con Dio (4). Non nascondo, perciò, di avere provato una certa sorpre-

(1) Non è un caso che nel 1983 il Centro di studi filosofici di Gallarate abbia dedicato il suo convegno annuale, del quale sono già stati pubblicati gli atti, al « Linguaggio dell'analogia ».

(2) Basti fare, a questo proposito, due soli nomi, quello di Jacques Derrida per la Francia e quello di Gianni Vattimo per l'Italia.

(3) Ad essa ho infatti dedicato la mia relazione nel suddetto convegno di Gallarate (cfr. *Metafore dell'invisibile*, Brescia, Morcelliana, 1984, pp. 13-33).

(4) L'« analogie universelle » è infatti il titolo di un capitolo della nota monografia di E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1924 (1953²). Altri studi sull'analogia in S. Bonaventura sono quelli di B. LANDRY, *La notion d'analogie chez Saint Bonaventure*, « Revue néoscholastique de philosophie », 24, 1922, pp. 137-169; F. HOHMANN, *Analogia entis, analogia lucis*, « Wissenschaft und Weisheit », 3, 1936, pp. 218-227; P. BORGMAN, *Analogia entis*, ivi, 4, 1937, pp. 270-273; G. SÖHNGEN, *Analogia entis oder analogia fidei*, ivi, 9, 1942, pp. 91-100; T. BARTH, *Zur Geschichte der Analogie*, « Franz. Stud. », 15, 1955, pp. 81-97; A. NEMETZ, *The meaning of analogy*, ivi, pp. 209-223; L. BERG, *Die Analogielehre des heiligen Bonaventura*, « Studium Generale », 8, 1965, pp. 662-670; V. CILENTO, *Simbolismo e analogia in S. Bonaventura*, « Doctor Seraphicus », 13, 1966, pp. 49-81; P. BIANCHI, *De analogia universalis seu de vestigio et imagine Dei in creaturis ad mentem Doctoris Seraphici S. Bonaventurae*, tesi in teologia, Roma, Antonianum, 1970.

sa quando, rileggendo l'*Itinerarium mentis in Deum*, la più famosa, e certamente una delle più mature opere bonaventuriane, mi sono accorto che l'analogia, almeno per quanto riguarda l'essere, sembra venire da lui addirittura negata.

Nel c. V di quest'opera, infatti, Bonaventura osserva come tutto ciò che è conosciuto, sia conosciuto o come non ente, o come ente in potenza, o come ente in atto. Ma allora, egli conclude, ciò che è concepito per primo è l'essere inteso come puro atto dell'ente, cioè l'atto puro (5). Si noti come, dopo un inizio indubbiamente di tipo aristotelico — priorità dell'ente sul non ente e dell'ente in atto sull'ente in potenza —, Bonaventura spicchi un salto che lo porta non solo oltre Aristotele, per il quale ciò che viene concepito per primo è quello che scolasticamente si chiamerebbe l'*ens commune*, ma addirittura oltre l'interpretazione neoplatonizzante che di Aristotele aveva dato Avicenna, e sarebbe stata ripresa da San Tommaso, in base alla quale ciò che viene concepito per primo è l'ente inteso come unità di essenza ed essere, e quindi l'atto in questione è l'*actus essendi* proprio di ogni ente. Per il dottore francescano l'atto puro, che viene concepito per primo, è l'essere divino, Dio stesso, come appare inequivocabilmente dal seguito del passo, che dice: « sed hoc non est esse particolare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum ».

Lasciamo da parte i grossi problemi che questa dottrina presenta, per il fatto che essa sembra incorrere nel pericolo dell'ontologismo (6); ciò che a noi interessa qui è l'affermazione che l'*esse analogum... minime habet de actu, eo quod minime est*, cioè l'essere analogo non è per nulla, non esiste affatto (7). Non credo che si possa spiegare questa affermazione attribuendo al termine essere un senso forte, cioè quello di essere in senso pieno, essere immutabile, essere eterno, per essenza, quale il platonismo, ad esempio, attribuiva al mondo delle idee; perché in questo senso forte esso non potrebbe essere detto nemmeno dell'*esse particolare*, del quale invece Bonaventura non nega che sia, ma si limita a dire che non è atto puro, perché è misto con la potenza. Dell'essere analogo egli afferma che non ha l'essere in nessun senso, nemmeno parziale, nemmeno mescolato con la potenza.

(5) *Itin.* V 3, in S. BONAVENTURAE *Opera omnia*, V, Quaracchi 1891, p. 309.

(6) Questi sono stati affrontati recentemente da G. SANTINELLO, *S. Bonaventura e la nozione dell'essere*, « Doctor Seraphicus », 30, 1983, pp. 69-80.

(7) Così traduce, giustamente, F. DE CAPITANI in S. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, Milano 1974, p. 132. Cfr. anche la traduzione spagnola delle *Obras de San Bonaventura*, Madrid 1968, I, p. 519.

L'unica spiegazione possibile è che Bonaventura consideri l'essere analogo come un *ens rationis*, cioè come una semplice nozione astratta, la più astratta, vuota ed irreali di tutte le nozioni (dottrina anch'essa di origine neoplatonica); ma a proposito di questa avrà ragione qualche decennio più tardi Duns Scoto nel dire che essa non è più nemmeno analoga, bensì è univoca, perché, prescindendo da ogni determinazione, prescinde anche dalle differenze tra gli enti, e quindi si applica a tutti nello stesso senso.

Certamente al Bonaventura che descrive l'itinerario della mente verso Dio, cioè al Bonaventura mistico, queste sottigliezze non interessano. In generale, poi, il suo interesse per le nozioni astratte è minimo, perché la sua attenzione è rivolta tutta alle realtà concrete, che sono da un lato Dio, atto puro, e dall'altro la realtà creata, mista di atto e potenza. Altrettanto però non si può dire del Bonaventura autore del *Commento alle Sentenze*, opera giovanile, destinata alla scuola, in cui la dottrina dell'analogia è esplicitamente messa a tema e formulata in una maniera che, se non sarà più ripresa altrettanto esplicitamente nelle opere successive, resterà tuttavia alla base dei molteplici, continui ricorsi al concetto di analogia presenti in tutto l'arco della speculazione bonaventuriana. Perciò la presente analisi è interamente dedicata al *Commento*.

Qui anzitutto Bonaventura identifica l'analogia con uno dei due sensi, cioè il più largo, del termine *proportio*, col quale normalmente veniva tradotto in latino il greco *ἀναλογία*. La *proportio*, dichiara il filosofo, *dupliciter accipitur, stricte et large*. Quando è intesa in senso stretto, essa significa *quandam commensurationem, et est rerum eiusdem generis*; quando invece è intesa in senso largo, coincide con *quaecumque habitudo quae attenditur secundum convenientiam analogiae*, ed in quest'ultimo senso c'è proporzione tra il bene increato e quello creato, così come c'è tra essi un *ordo secundum causalitatis et primitatis* (8).

La *proportio* in senso stretto è dunque la commensurabilità di tipo matematico esistente fra numeri o fra grandezze, cioè fra cose appartenenti tutte allo stesso genere. Queste, infatti, hanno in comune l'unità di misura, perciò è possibile misurare quante volte una è più grande o più piccola dell'altra. Qui *proportio* è sinonimo di *ratio*, che traduce il greco *λόγος* inteso come rapporto matematico. Invece la *proportio* in senso largo, o analogia, può sussistere anche fra cose di genere diverso, quali sono appunto il bene increato e quello creato, ed esprime l'ordine di priorità, o di causalità, esistente fra esse. Essa corrisponde all'*ἀναλογία* dei Greci, che poteva sussistere anche tra cose di genere diverso, ma vi aggiunge la connotazione della priorità, o della causalità, che nel con-

(8) In *III Sent.*, *Opera cit.*, III, p. 639.

cetto greco di analogia non era compresa ed è, come vedremo, una caratteristica particolare del platonismo.

La stessa distinzione compare anche in un altro passo, dove anzi Bonaventura preferisce usare due termini diversi, riservando quello di *proportio* al senso più stretto, proprio delle cose appartenenti allo stesso genere, ed applicando quello di *proportionalitas* al senso più largo, proprio delle cose di genere diverso *sive non communicantium*. Egli però precisa che la prima è *conformitas aequalitatis et univocationis*, mentre la seconda *nihil ponit commune, quia est per comparisonem duorum ad duo, et potest esse et est inter summe distantia*, per esempio tra Dio e l'uomo (9). Il primo senso, dunque, non è analogia, ma univocità, mentre il secondo è l'*ἀναλογία* nel senso proprio dei Greci, cioè l'uguaglianza non fra due cose, ma fra due rapporti, ciascuno dei quali intercorre a sua volta fra due cose (10). Se dunque quest'ultima sussiste fra Dio e l'uomo, vuol dire non che c'è un rapporto diretto fra essi, ma che c'è, per così dire, un rapporto, che è poi di identità (*comparatio*), fra i rapporti che ciascuno dei due intrattiene rispettivamente con qualche altra cosa (*duorum ad duo*).

A parte il riferimento a Dio e all'uomo, la distinzione qui presentata deriva anche nei termini, come è stato rilevato da tutti i commentatori, da Boezio. Questi infatti distingue la *proportio*, definita come *duorum terminorum ad se invicem quaedam habitudo et quasi quodammodo continentia*, dalla *proportionalitas*, definita come *duorum vel plurium proportionum similis habitudo* (11). La *continentia* è il rapporto per cui il numero multiplo contiene in sé i suoi divisori, cioè il rapporto aritmetico fra numeri o grandezze quantitativamente commensurabili fra loro; la *similis habitudo* è la somiglianza, da intendersi come identità, fra due o più rapporti, a loro volta intercorrenti fra grandezze commensurabili, anche se le grandezze fra cui intercorre il primo sono di un genere e quelle fra cui intercorre il secondo sono di un altro genere (*etiamsi non eisdem quantitibus et differentiis constitutae sint*): per esempio fra due numeri ci può essere lo stesso rapporto che c'è fra due segmenti, o fra due superfici, nel qual caso si ha una *similis habitudo*.

Ora, poiché i due termini *proportio* e *proportionalitas*, usati da S. Bonaventura, sono gli stessi che altri autori, particolarmente S. Tommaso, adoperano per esprimere due diversi tipi di analogia, ossia la cosiddetta analogia di proporzione, detta anche di attri-

(9) In *I Sent.*, *Opera cit.*, I, p. 852.

(10) Aristotele definiva infatti l'*ἀναλογία* come *ἰσότης λόγων*, uguaglianza di rapporti, $a : b = c : d$, formulando in tal modo una concezione presente in tutta la cultura greca, a partire dai Pitagorici (cfr. la mia relazione cit.).

(11) BOETH. *De arithmetica* II 40, citato in calce all'edizione di Quaracchi.

buzione, e la cosiddetta analogia di proporzionalità, è interessante vedere se questa distinzione sia presente anche al filosofo di Bagnoregio, e comunque quale sia la posizione da lui assunta di fronte ad essa. Mi limito perciò a ricordare, alquanto sommariamente (12), che per S. Tommaso l'analogia di proporzione, o di attribuzione, è quella che appartiene all'essere per il fatto che esso si dice in sensi diversi della sostanza e degli accidenti, ma i sensi in cui si dice di questi ultimi stanno tutti in relazione ad uno, cioè precisamente a quello in cui esso si dice della sostanza. Essa è detta analogia di proporzione, perché la relazione, o rapporto, in greco si chiama λόγος, che in latino viene tradotto con *proportio*; ma è detta anche, e con quest'ultima denominazione è più nota, analogia di attribuzione, perché, come è stato dimostrato, la relazione tra gli accidenti e la sostanza nella *translatio nova* della *Metafisica* di Aristotele (cioè la traduzione dall'arabo che accompagnava quella del commento di Averroè) è detta *attributio* (13).

Non c'è dubbio che essa derivi da quella che Aristotele chiamava ὁμωνυμία πρὸς ἓν, non analogia, ed illustrava col celebre esempio delle cose dette « sane » in sensi diversi (il clima, il cibo, il colorito) per il fatto che hanno tutte qualche relazione con la salute, o « sanità », o delle cose dette « mediche » in sensi diversi (il medico, il farmaco, lo strumento) per il fatto che hanno tutte qualche relazione con la medicina (14).

L'analogia di proporzionalità, invece, è quella che anche i Greci, compreso Aristotele, chiamavano analogia, cioè identità di rapporti tra coppie di termini fra loro diversi. Questa identità di rapporti, in greco ἰσότης λόγων, in latino *identitas proportionis*, fu resa col termine *proportionalitas*. E' stato mostrato che l'estensione del nome di analogia anche alla prima, cioè alla aristotelica ὁμωνυμία πρὸς ἓν, chiamata appunto analogia di attribuzione, risale ai commentatori neoplatonici di Aristotele, in particolare a Dexippo e Simplicio (15).

Mentre nell'analogia di attribuzione esiste chiaramente un ordine di priorità, perché c'è un termine primo col quale tutti gli altri stanno in relazione, e quest'ordine può essere *multorum ad unum*, oppure *unius ad alterum*, nell'analogia di proporzionalità di per sé non c'è nessun ordine, perché i rapporti fra i diversi termini sono tutti identici. Aristotele, ad esempio, non sembra am-

(12) Per una trattazione più ampia dell'argomento rinvio alla mia relazione cit.

(13) Cfr. B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1963, pp. 24-32.

(14) ARISTOT. *Metaph.* IV 2.

(15) Cfr. P. AUBENQUE, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être*, « Les études philosophiques », 103, 1978, pp. 3-12.

mettere, almeno esplicitamente, nulla del genere (16). Va detto, tuttavia, che nell'ambito del platonismo l'analogia di proporzionalità, l'unica nota col nome di analogia, viene fondata sul rapporto di « imitazione » (μίμησις) che intercorre fra le idee e le cose, per cui i rapporti esistenti fra le idee (ad es. fra l'idea del bene e le altre idee) sono, sì, identici a quelli esistenti fra le cose che delle idee sono immagini (ad es. fra il sole e le altre cose sensibili), ma possiedono una chiara priorità nei confronti di questi, la quale si traduce in un vero e proprio ordine di causalità (la causalità esemplare) (17).

Non è escluso, pertanto, che la denominazione di analogia applicata dai neoplatonici alla *ὁμωσυμία πρὸς ἓν* di Aristotele, la quale è chiaramente dotata di un ordine di priorità, unita al fatto che nell'ambito del platonismo la stessa analogia di proporzionalità presupponeva un ordine di priorità, abbia portato, nel medioevo, a ritenere che ogni forma di analogia presupponga un ordine di priorità. Ciò ha fatto sì che si ponesse il problema del rapporto fra i due tipi di analogia, cioè il problema di vedere se per caso uno dei due non presupponga l'altro, se ci sia insomma un « primato » dell'uno sull'altro.

S. Tommaso, ad esempio, sembra oscillare tra il primato dell'analogia di attribuzione e quello dell'analogia di proporzionalità. Nelle sue opere giovanili, il *De principiis naturae*, il *De ente et essentia* e il *Commento alle Sentenze*, egli ammette nell'essere soprattutto un'analogia di attribuzione, affermando che una medesima natura, la *natura essendi*, appunto, ovvero la *ratio entis*, si distribuisce in gradi diversi fra Dio, che è l'*Esse ipsum*, e le creature, che sono immagini di Dio (perché *omne agens agit sibi simile*). Qui il concetto cristiano di creazione si esprime attraverso la categoria platonica dell'imitazione, o della causalità esemplare, sì da far dire all'Aquinate che « omne ens, quantumcumque imperfectum, a primo ente exemplariter deducitur » (18). Questa analogia tuttavia, per la sua affinità con la proporzione di tipo matematico, cioè con la commensurabilità, rischia di scivolare nell'univocità, concependo Dio e le creature come gradi diversi di una stessa natura, enti appartenenti allo stesso genere, con la conse-

(16) A meno che non si consideri un caso di analogia di proporzionalità quella esistente fra la potenza e l'atto, dove l'ordine di priorità chiaramente esiste, come ha recentemente sostenuto C. RUTTEN, *L'analogie chez Aristote*, « Revue de philosophie ancienne », I, 1983, pp. 31-48; ma la cosa non è del tutto chiara.

(17) Cfr. P. GRENET, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Paris 1948.

(18) Cfr., rispettivamente, THOM. AQ. *De ente et essentia*, ed. M. D. Roland Gosselin, Le Saulchoir 1926, pp. 44 e 35; ID., *Scriptum Super Sententiis*, ed. Piana, Roma 1570, II, d. 3, q. 2, a. 3, ad 2; e I, d. 36, q. 2, a. 3.

guenza di cadere nell'immanentismo (come accadeva al neoplatonico Scoto Eriugena).

Perciò nelle sue opere del secondo periodo, ad esempio nel *De veritate*, Tommaso, colpito forse dall'affermazione aristotelica « finiti ad infinitum nulla proportio » (19), da lui applicata ai rapporti fra le creature e Dio, affermò risolutamente che l'unica analogia esistente nell'essere è quella di proporzionalità (20). Infine nelle ultime opere, cioè nelle *Summae* e nel *Commento alla Metafisica*, Tommaso tornò ad ammettere anche l'analogia di attribuzione, interpretandola però non più come fondata su una causalità esemplare (dove l'essere è concepito come forma), bensì come fondata su una causalità efficiente (dove l'essere è concepito come atto) (21). Il problema, tuttavia, non può considerarsi risolto, tant'è vero che gli stessi commentatori di S. Tommaso si sono divisi, schierandosi alcuni (il Gaetano e Giovanni di S. Tommaso) per il primato dell'analogia di proporzionalità ed altri (Suarez) per il primato dell'analogia di attribuzione, e la stessa divisione si riscontra oggi fra i tomisti (Maritain, Vanni Rovighi e Anderson da una parte, Geiger, Fabro, Mc Inerny e De Raeymaeker dall'altra).

Quanto a S. Bonaventura, bisogna dire che nei testi esaminati finora egli non sembra ammettere due tipi di analogia, ma solo uno: l'analogia di proporzionalità. Egli considera infatti la *proportio* in senso stretto non come una forma di analogia, bensì come una forma di univocità, e riserva il nome di analogia solo alla *proportio* in senso largo, o *proportionalitas*. In questo egli resta fedele al significato greco dei termini, anche se intende, platonicamente, l'analogia di proporzionalità come fondata su un ordine di priorità, ovvero di causalità. La sua posizione tuttavia diventa più complessa, ed interessante, quando egli introduce, accanto al concetto di analogia, quello di *similitudo*, il che rappresenta il suo contributo originale all'argomento.

Anche della *similitudo*, come della *proportio*, Bonaventura distingue due significati: la prima, chiamata *similitudo proportionis*, si dice *secundum unius rationis proprietatem sive naturae participationem*, e corrisponde, mi sembra, alla *proportio* in senso stretto, implicante univocità, mentre la seconda, chiamata *similitudo proportionalitatis*, si dice *secundum unius formae comparisonem* (22). Fin qui nulla di nuovo: i due tipi di *similitudo* coincidono con i due

(19) ARISTOT. *De caelo* I 7, 275 a 14 (trad. in THOM. AQ. *De caelo et mundo* I, t. 52).

(20) THOM. AQ. *Quaestiones disputatae. De veritate*, ed. R. Spiazzi, Torino 1949, q. 21, a. 4, sed c. 3.

(21) THOM. AQ. *Summa contra Gentiles*, ed. Leonina, Roma 1888-1903, I^a, q. 12, a. L, ad 4. Così interpreta l'evoluzione di S. Tommaso il MONTAGNES, *op. cit.*, pp. 89-109.

(22) *In IV Sent., Opera cit.*, IV, p. 29.

tipi di *proportio*, anche se non è ancora chiaro che cosa sia la *comparatio formae* del secondo tipo, e se è degno di nota che la partecipazione presente nel primo tipo venga equiparata alla commensurabilità, cioè sostanzialmente all'univocità.

In un altro passo tuttavia compare una novità. Proponendosi di dimostrare la tesi secondo cui l'uomo è veramente una *imago Dei*, Bonaventura affronta l'obiezione, di origine chiaramente aristotelica, secondo cui, non essendovi alcuna identità fra Dio e la creatura, non può nemmeno esservi *similitudo*. In risposta ad essa egli osserva che la *similitudo* implicata nel termine *imago* non consiste in un'identità, né in una partecipazione alla medesima natura, ma consiste in una *convenientia in ordine et proportione*, e precisa che quest'ultima non esige che le cose fra loro simili abbiano in comune una terza cosa (per es. la natura), perché *in convenientia ordinis unum est similitudo alterius e in convenientia proportionis non est similitudo in uno, sed in duabus comparationibus* (23).

Qui abbiamo non più due, ma tre tipi di *similitudo*, o meglio quello che prima era il secondo si è a sua volta diviso in due: il primo di tutti è l'identità, cioè il possesso di una stessa natura; il secondo è la *convenientia ordinis*, che è *similitudo* fra due termini; ed il terzo è la *convenientia proportionis*, che è *similitudo* fra due *proportiones*, ovvero identità fra due rapporti. Non è difficile riconoscere nel primo tipo l'univocità, nel secondo quella che S. Tommaso chiama l'analogia di proporzione, o di attribuzione, e nel terzo quella che S. Tommaso chiama l'analogia di proporzionalità. La differenza è che Bonaventura riserva il nome di analogia solo al terzo tipo, mentre indica il secondo col nome di *similitudo*, e più precisamente di *imago*.

Questa differenza tuttavia sembra scomparire in un altro passo ancora, dove Bonaventura si propone di dimostrare la tesi che l'uomo può unirsi a Dio. Anche qui egli affronta un'obiezione di chiara origine aristotelica: *omne unibile est proportionabile*, ossia ci può essere unione solo dove c'è commensurabilità, ma tra Dio e l'uomo questa non c'è, dunque l'uomo non può unirsi a Dio. Bonaventura risponde distinguendo due sensi di *proportio*: *quae est in commensuratione quantitatis*, e questa non sussiste fra Dio e l'uomo, perché il primo è infinito e il secondo è finito, e *quae surgit ex convenientia ordinis*, e questa sussiste fra Dio e l'uomo, perché ogni creatura razionale è *imago Dei* (24). Qui anche la *con-*

(23) *In II Sent., Opera cit., II, p. 395*

(24) *In III Sent., Opera cit., III, p. 11*. E' interessante notare come anche nel primo caso, pur non essendovi commensurabilità, secondo Bonaventura possa esservi unione, come vi può essere unione fra l'acqua del mare, che praticamente è di quantità infinita, e la spugna, che è di dimensioni finite.

venientia ordinis, cioè il rapporto di immagine fra due soli termini, è considerata un caso di *proportio*. In totale quindi ci sono tre tipi di *proportio*: la commensurabilità, il rapporto di immagine fra due termini e l'identità di rapporti fra coppie di termini diversi. Mentre il primo coincide con l'univocità e il terzo coincide con l' analogia di proporzionalità, il secondo sembra coincidere, data anche la sua denominazione di *proportio*, con l' analogia di proporzione, o di attribuzione, intesa nel senso di S. Tommaso.

Questa impressione è ulteriormente confermata da un ultimo passo, dove, affrontando, come al solito, un'obiezione di origine aristotelica circa la mancanza di *communitas* tra Dio e l'uomo, Bonaventura risponde: « quod non est commune per univocationem, tamen est commune per analogiam », e precisa che l' analogia può significare o *habitudinem duorum ad duo, ut in nauta et doctore*, oppure *unius ad unum, ut exemplaris et exemplatum* (25). Ora, non c'è dubbio che l' analogia *duorum ad duo* è la cosiddetta analogia di proporzionalità (il nocchiero sta all'equipaggio come il dottore sta ai discepoli), ma è altrettanto fuori dubbio che l' analogia *unius ad unum* è la cosiddetta analogia di proporzione, e di attribuzione, di cui parla Tommaso. Solo che quest'ultima in Tommaso conserva ancora qualche eco dell'aristotelica *ὁμωνυμία πρὸς ἓν*, almeno nella caratterizzazione di analogia di « attribuzione », mentre in Bonaventura essa non ha più nulla di aristotelico, ma coincide col rapporto di imitazione platonico. La mediazione neoplatonica ha lasciato traccia solo nel nome di analogia, ma il significato di questa nozione è totalmente platonico (26).

Anzi, Bonaventura sembra privilegiare un aspetto particolare del platonismo, quello appunto per cui il rapporto fra le idee e le cose è un rapporto di imitazione (*μίμησις*). E' noto infatti che Platone ammetteva fra queste realtà anche un altro rapporto, cioè quello di partecipazione (*μέθεξις*), che venne ripreso e privilegiato soprattutto dal neoplatonismo. Forse è proprio questo privilegiamento della partecipazione ciò che indusse il neoplatonismo ad assimilare la *ὁμωνυμία πρὸς ἓν* di Aristotele, la quale riguarda la predicazione, cioè l'attribuzione, all' analogia, che nel neoplatonismo si fonda sulla partecipazione, dando origine alla cosiddetta analogia di attribuzione. La predicazione, o attribuzione, è infatti

(25) In *I Sent.*, *Opera cit.*, I, p. 72.

(26) Un altro caso di dipendenza diretta di Bonaventura da Platone, senza la mediazione del neoplatonismo, è la sua dottrina della materia come ciò in cui si formano le immagini, che coincide con la dottrina platonica della *χώρα* come luogo in cui prendono corpo le immagini delle idee (lo specchio come superficie riflettente).

la traduzione in termini aristotelici della partecipazione platonica, e il neoplatonismo, come è noto, si proponeva proprio di conciliare platonismo e aristotelismo. Bonaventura, al contrario dei neoplatonici, non sembra avere questa preoccupazione, perciò lascia cadere l'espressione « analogia di attribuzione » e fonda l'analogia, più che sulla partecipazione, sull'imitazione. Il suo esemplarismo, insomma, è più platonico che neoplatonico.

In conclusione, dunque, si può dire che Bonaventura ammette tre tipi di *proportio*, di cui solo gli ultimi due sono detti anche analogia: 1) la commensurabilità di tipo matematico, che suppone omogeneità fra i suoi termini, cioè appartenenza di tutti ad uno stesso genere, ovvero possesso da parte di tutti di una stessa natura, o anche partecipazione di tutti ad una stessa natura; 2) l'analogia *unius ad alterum*, cioè la somiglianza fra due termini, che appartengono a generi diversi, ma di cui l'uno è modello e l'altro immagine, perché l'uno è creatore e l'altro è creato ad immagine del primo; 3) l'analogia *duorum ad duo*, cioè l'identità di rapporti fra coppie di cose appartenenti a generi diversi, dove ci può essere ugualmente un ordine di priorità, sempre fondato sulla causalità, ma meno stretto che nel caso precedente.

Salta subito agli occhi la perfetta corrispondenza fra questi tre tipi di *proportio* e i tre tipi fondamentali di rapporto con Dio distinti nell'*Itinerarium*: il primo è la partecipazione dell'anima alla stessa natura divina, fondata non sulla natura ma sulla grazia, che si realizza nell'unione mistica; il secondo è l'*imago Dei*, in cui consistono le creature razionali, per esempio l'uomo, per natura, cioè per effetto della creazione; il terzo è il *vestigium Dei*, in cui consistono le creature non razionali, che sono per natura diverse dalle precedenti. Se ciò è vero, si può dire che i tre tipi di *proportio*, cioè rispettivamente l'univocità, l'analogia di attribuzione e l'analogia di proporzionalità, si differenziano tra loro per il diverso grado con cui realizzano l'unità: più intenso nel primo, più tenue nel terzo, intermedio nel secondo. In questo senso mi sembra che S. Bonaventura si possa annoverare, anche se non ha esplicitamente trattato il tema, tra i fautori del primato dell'analogia di attribuzione sull'analogia di proporzionalità, il che del resto è del tutto naturale in un filosofo certamente più platonizzante che aristotelizzante.

E' interessante notare, infine, che Bonaventura tutto sommato non tematizza l'analogia dell'essere, cioè non si serve dell'analogia per ricondurre ad unità l'inevitabile multivocità, o multisignificanza, della nozione di essere. Egli ammette nell'essere differenze di genere, che si riducono fundamentalmente alla differenza fra creato e increato, finito e infinito, possibile e necessario, relativo e assoluto, composto e semplice, partecipato e per sé, in potenza

e in atto (27). Non c'è dubbio che, in tal modo, la nozione di essere risulta analoga, ma non sembra che tale analogia venga sfruttata da S. Bonaventura, probabilmente perché da lui ritenuta appartenente ad una semplice nozione, ad un *ens rationis*, che *minime est*.

Si può dire, quindi, che il concetto di analogia non serve a Bonaventura per costruire la dimostrazione filosofica dell'esistenza di Dio, cioè che in lui non esiste un uso costruttivo, sintetico, dell'analogia, quale si potrebbe fare ad esempio mostrando che la multivocità dell'essere, risultante dall'esperienza, rinvia necessariamente ad un significato primo quale condizione della propria intelligibilità; né esiste in lui un uso dialettico di essa, quale si potrebbe fare ad esempio confutando il monismo in quanto implicante l'univocità dell'essere, la quale esclude la possibilità di predicare l'essere delle sue differenze (28).

L'analogia serve a Bonaventura soprattutto per descrivere e interpretare il mondo creato, una volta presupposta la creazione, secondo quel modo di filosofare nella fede che a lui è proprio. Le cose sono per lui, come già per San Francesco, altrettanti segni che rinviano a Dio; il mondo quindi è come un grande libro, in cui si deve leggere un continuo riferimento, una continua allusione a Dio. Si può dire pertanto che Bonaventura fa un uso analitico, o meglio ermeneutico, dell'analogia: questa è come un codice di interpretazione per una lettura simbolica, allegorica, non letterale, della realtà. In questo senso il concetto di analogia è in lui strettamente connesso, più che con il tema dell'essere, con il tema del linguaggio, anche se ciò non è, in genere, da lui reso esplicito.

ENRICO BERTI

(27) Per tutto questo rinvio all'*op. cit.* di S. VANNI ROVIGHI.

(28) Per questi possibili usi dell'analogia mi permetto ancora di rinviare alla mia relazione cit.

