

I primi ad apprezzare il suo duro lavoro di traduttore saranno senza dubbio coloro che si sono trovati nella necessità di rendere in buona lingua italiana un testo medioevale in genere, e una pagina scotista in ispecie.

Ma l'A. non si è limitato a questo.

Nel « sommario » premesso ad ogni capitolo egli si è preso cura di riassumere con parole sue la materia relativa; cosa che egli ha fatto, mi pare, con una stringatezza che non nuoce all'efficacia chiarificatrice del dettato.

In più ha arricchito il testo con abbondanti note esplicative, che aiutano chi legge a cogliere nel loro esatto significato i passaggi più densi e difficili, dal punto di vista teoretico, e a rilevarne, quando occorra, l'importanza storica.

Due brevi Indici — quello delle materie e quello dei nomi — chiudono questo eccellente lavoro che costituisce, a mio parere, il contributo più opportuno e prezioso alla conoscenza di Scoto pubblicato in Italia in occasione del recente settimo centenario della nascita di quel grande maestro francescano.

EFREM BETTONI

R. McINERNY, *Studies in analogy*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968. Un volume di pp. 137.

Questa raccolta di studi sull'analogia è preceduta da un volume che lo stesso McInerny pubblicò nel 1961. In esso egli faceva un'organica esposizione del pensiero di S. Tommaso sull'analogia, da lui condiviso, e contrapponeva la sua interpretazione a quella tradizionale, fedele al Gaetano.

In questo libro egli raccoglie sei saggi, scritti in tempi differenti, e in ciascuno di essi approfondisce uno dei principali problemi relativi all'analogia. Questo secondo lavoro prelude ad un altro studio, che dovrebbe completare, sul piano storico e teoretico, la trattazione dell'analogia, sulla base dei contributi di pensatori antichi e moderni. Ultimati questi lavori, McInerny intende sviluppare il suo discorso portando un contributo allo studio della natura del linguaggio religioso.

Il libro si apre con uno studio che intende rispondere al seguente problema: « Se c'è qualcosa di uguale nelle molte nozioni significate dal nome analogo, non possiamo noi estrarre questa nota comune e dire che, in quanto il nome è preso per significare questa, in tanto è univoco? » L'accettazione di quest'ipotesi, evidentemente, significherebbe la riduzione dell'analogia ad univocità. Accettandola, si dovrebbe accettare anche, come sostenne Duns Scoto, che il termine essere è univoco in quanto significa la « ratio communis », vale a dire, la ratio che può attribuirsi, ad esempio, tanto alla sostanza quanto all'accidente.

Ma i nomi analoghi possiedono veramente una « ratio communis », come McInerny ha sostenuto nel suo precedente volume? Risalendo a S. Tommaso la questione si complica: nelle sue opere, infatti si possono trovare tanto affermazioni della esistenza della « ratio communis », quanto negazioni, e McInerny fornisce ampia citazione di testi che sembrano opposti. La soluzione dei problemi è questa: tanto i termini analoghi quanto quelli che significano specie di un genere partecipano di un concetto più generale di essi, ma in modo diverso. Infatti, mentre la nozione generica ha lo stesso significato in tutti i casi in cui viene adoperata, ed è solo differenziata dall'aggiunta della differenza specifica, la nozione comune che sta alla base dei nomi analoghi è partecipata da ciascuno di essi con maggiore o minore proprietà. La sostanza, ad esempio, partecipa dell'essere con maggior proprietà dell'accidente. « Dicendum quod quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex aequo se habent secundum rationem generis; licet secundum naturam rei una species sit principalior et perfectior alia, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicuius analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius; tunc nihil prohibet unum esse principalius altero, etiam secundum com-

*munem rationem*; sicut substantia principaliter dicitur ens quam accidens. Et talis est divisio virtutum... eo quod bonum rationis non secundum eundem ordinem invenitur in omnibus » (Ia IIae q. 61, a. 1, ad 1). A questo punto va notato che, siccome l'ente comune o trascendentale non designa alcuna natura oltre le categorie, per questa sua vaghezza parrebbe avere significato univoco, in quanto riferibile indiscriminatamente a qualunque realtà esistente. S. Tommaso dice: « Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt. » (C.G. 1°, cap. 26). Tuttavia le cose non differiscono l'una dall'altra in quanto l'essere è specificato per l'aggiunta di differenze specifiche, la qual cosa è impossibile, ma in quanto è ricevuto da differenti nature, che producono differenze in esso. « Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode » (C.G. 1°, cap. 26). Siccome la natura di una cosa differisce dalla natura di un'altra, l'esistenza della prima differisce dall'esistenza della seconda. Così « ciò che è », in quanto significa « ente », si dice che è una nozione comune, ma non è comune univocamente alle varie categorie di enti, in quanto questi partecipano di esso inegualmente. In conclusione, i nomi analoghi partecipano di una « *ratio communis* ». L'apparente opposizione dei testi di S. Tommaso si risolve notando che quelli che escludono la partecipazione dei nomi analoghi ad una *ratio communis* l'escludono in quanto considerata uguale a quella dei nomi univoci, ma non in quanto diversa da essa. In effetti, i nomi analoghi hanno la *ratio communis* non in quanto partecipano in egual modo di un nome, ma in quanto sono in relazione con un termine che possiede « per prius » e dunque *con proprietà* la ratio.

Il secondo studio riguarda il rapporto fra la metafora e l'analogia. Esse vanno chiaramente distinte. A tal fine si osserva che la « *ratio nominis* » è data dalla « *res significata* », cioè dal concetto espresso da una parola e dal modo in cui essa è significata. I nomi analoghi hanno uguale la « *res significata* » ma differente il « *modus significandi* ». Uno di questi modi prevale sugli altri, in quanto risponde all'uso più comune. La *ratio nominis* che deriva dall'unione di esso alla *res significata*, costituisce, per ciò, la ratio propria. Quanto detto, da un lato giova a distinguere i nomi analoghi da quelli univoci, che hanno in comune non solo la *res significata* ma anche il « *modus significandi* », e dall'altro li distingue anche dalle metafore, nelle quali non vi è comunanza di *res significata* ma solo comunità di effetti o di qualche proprietà rispetto al nome da cui la metafora trae origine. L'uso metaforico di un nome non significa comunità di natura, né comporta un'estensione del suo significato come avviene invece nel caso del nome analogo. Quanto detto non toglie che si possa considerare l'analogia come una specie di metafora in quanto al pari di questa implica un trasferimento di una parola da un significato usuale e comune ad uno meno usuale e meno comune. Si può anche considerare la metafora una specie di analogia, quando essa è basata su una proporzionalità a livello ontologico, la quale può anche condurre alla formazione di un nome analogo.

Il capitolo terzo contiene un piccolo saggio sul problema del rapporto fra metafora e linguaggio dell'ontologia. « Si riduce a morte metafore il vivo linguaggio dei filosofi? », si chiede McNerny. E per formulare la risposta prende le mosse dal pensiero di Aristotele, di Owen Barfield, Emerson e Bentham. Per quest'ultimo « ad ogni parola che ha un significato immateriale ne appartiene, o almeno ne appartiene uno materiale ». Barfield è sostanzialmente d'accordo con questa concezione: nessun concetto immateriale ha un significato proprio che vada al di là di una metafora del concetto riferito ad oggetti materiali. Gli antichi avevano la simultanea ma confusa consapevolezza del duplice valore dei nomi che adoperavano. Così, ad esempio, Talete per l'acqua ed Anassimandro per « giudicare ». Col progresso della mente umana, si giunse a distinguere chiaramente i due significati. McNerny evidentemente non può accettare questa teoria. Egli sostiene che l'aristotelico può concedere a Barfield solo che le cose conosciute per prime, cioè quelle sensibili, sono segni dell'immateriale e tappe verso di esso.

Nel quarto capitolo McNerny affronta la questione se il termine « analogia »

sia, a sua volta, analogo e, nello stesso tempo, dà risposta ad un articolo del prof. John E. Thomas, che critica la sua dottrina sull'analogia. La risposta alla questione è affermativa; infatti « analogia » può significare: a) una relazione fra quantità; b) una relazione fra cose; c) una relazione fra più significati di un termine. Inoltre non esiste la possibilità di includere questi tre significati del termine in un significato generico di cui essi siano specificazioni. Evidentemente, nella frase « analogia è termine analogo », il soggetto è preso in uno dei suoi tre possibili significati analoghi ed esattamente nel terzo.

Ometto, per amore di brevità, il capitolo quinto, nel quale l'autore risponde alle critiche del prof. Beach, senza portare, a mio avviso, nessun elemento nuovo alla sua dottrina sull'analogia, e passo ad esporre il contenuto del sesto. Il termine anima è analogo? Parrebbe di sì, in quanto i suoi vari significati stanno fra loro in rapporto di « prius et posterius ». L'anima razionale, ad esempio, indica qualcosa di più rispetto all'anima sensitiva, che è contenuta in essa come il meno perfetto nel più perfetto. Senonché non in tutti i casi in cui una nozione è divisibile in più nozioni « per prius et posterius » si esclude l'univocità, ma solo quando la priorità si ha sul modo di partecipare alla ratio communis, come nel caso delle differenti partecipazioni alla ratio di « essere » o di « bene ». L'univocità non si esclude, invece, quando, ferma restando la partecipazione nello stesso modo alla ratio communis, si ha una posteriorità o priorità che dipende dalle « proprias rationes », cioè dalle differenze specifiche. Questo è quanto si verifica a proposito dell'anima, e per ciò essa è un termine univoco.

MARIO FADDA

N. PETRUZZELLIS, *Erasmus pensatore*, Napoli, Libreria Scientifica Ed., 1969. Un volume di pp. 210.

L'attenzione del Petruzzellis per Erasmo non è di oggi: il primo nucleo del libro che ora compare era stato proposto alla attenzione degli studiosi già nel 1948.

L'attuale edizione costituisce uno sviluppo, ed un ampio aggiornamento bibliografico-critico, del saggio del 1948; il fatto che il libro esca in questo anno 1969, che è anno di celebrazioni erasmiane, costituisce una felice coincidenza.

La prospettiva interpretativa del Petruzzellis (che, avanzata nel 1948, ha ricevuto poi conferme in ricerche di studiosi stranieri quali il Bouyer), tende a liberare il giudizio sulla personalità di Erasmo dalle accuse di opportunismo, di egoismo individualistico generatore di comode fughe dagli impegni concreti sui grandi problemi religiosi e politici dell'epoca, di tendenza all'evasione in un separato mondo di *otia* letterari; soprattutto, al di là del piano biografico (ma anche in connessione con esso), l'interpretazione del Petruzzellis mette in rilievo il sincero tentativo erasmiano di sintetizzare umanesimo e valori cristiani, senza cedimenti sostanziali all'antiumanesimo luterano.

L'esame della personalità di Erasmo già permette al Petruzzellis, sulla base dell'esame di molteplici fonti (ed in particolare dell'epistolario), di mostrare un Erasmo che compie la sua scelta di vita (incentrata sugli studi) non già per un vuoto amore formalistico delle lettere, ma per amore dei valori morali: la morale erasmiana, ricorda il Petruzzellis, « nasce da una esperienza di vita, che fu uno sforzo di realizzare un equilibrio, una *aurea mediocritas*, venata di un sottile epicureismo spirituale, e da un ideale di cultura, vissuto come parte integrante e fattore di equilibrio morale e di armonie spirituali » (p. 33).

Le lettere devono essere studiate ed insegnate ai fanciulli il più presto possibile (pp. 184-185) in quanto attraverso di esse si può pervenire ad una vita morale imperniata su di un equilibrio ed una armonia che hanno anche una dimensione estetica; ma le lettere non devono essere studiate per pure ragioni formali. Gli elementi biografici che il Petruzzellis adduce confermano la delineazione di questo Erasmo letterato, sì, ma non edonistico ricercatore di un comodo quieto vivere a tutti i costi.