

## Alessandro di Afrodisia e la nascita della dottrina dell'analogia dell'essere

### 1. Il problema

Ogni dottrina filosofica che affonda le proprie radici nel pensiero antico e trae da esso il proprio *incipit* costituisce inevitabilmente il risultato di secoli di dibattiti e controversie sempre più articolate. Il percorso a ritroso, che costringe a un ritorno alla formulazione originaria di un tema filosofico, permette di riscoprire la ricchezza di una teoria, portando in certi casi a scoprirne ulteriori possibili sviluppi. La dottrina dell'analogia dell'essere, uno dei temi più importanti della storia del pensiero e intorno alla quale si è recentemente riaperto il dibattito, apre il campo a nuove riflessioni anche qualora si torni a domandarsi quali siano le sue origini. Se l'attribuzione dell'analogia all'essere non è esplicitamente presente in Aristotele, ci si può ancora domandare se ed eventualmente in quale misura nei testi aristotelici sia contenuto un qualche elemento che abbia consentito lo sviluppo di tale dottrina. In tal senso Alessandro di Afrodisia, il più grande commentatore antico di Aristotele, offre una serie di spunti di riflessione, anche alla luce di recenti studi che individuano in Alessandro l'iniziatore di una lettura di Aristotele che affonderebbe nello stesso Stagirita le sue radici.

Una simile interpretazione implica l'ammissione che Alessandro avrebbe colto in Aristotele una dottrina la cui vera natura sarebbe rimasta poi nascosta per secoli. Se da una parte, secondo molti studiosi, la dottrina dell'analogia dell'essere non sarebbe presente in Aristotele, dall'altra la concezione analogica dell'essere è stata anche recentemente attribuita ad Aristotele. Per esempio, G. Reale parla dei significati dell'essere aristotelico come di 'analoghi' in virtù del comune riferimento alla sostanza, e li definisce 'omonimi per analogia'<sup>1</sup>. Tale conclusione sarebbe giustificata dal fatto che Aristotele userebbe invero l'analogia nel significato di proporzione numerica, ma oltre a questa analogia di tipo quantitativo ne ammetterebbe un altro tipo, ovvero quello qualitativo: esso si troverebbe esposto in *Eth. Nic.* I 4<sup>2</sup>, dove Aristotele afferma che il bene si dice secondo le stesse categorie dell'essere, precisando che questi significati si distinguono per analogia, la stessa attraverso la quale si coglie fra la vista e il corpo il medesimo rapporto che sussiste fra l'intelletto e l'anima.

---

<sup>1</sup> Cfr. G. REALE, *Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 119-121; 125-127.

<sup>2</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Eth. Nic.* I 4, 1096 b 23-29.

Ancora più recentemente K.L. Flannery, S.J., ha sostenuto che Alessandro, commentando il passo di *Metaph.* Δ 6 in cui Aristotele parla delle cose che si dicono per analogia (κατ' ἀναλογίαν)<sup>3</sup>, intenderebbe l'analogia in un senso ampio tanto da comprendere le relazioni di cui si parla in *Metaph.* Γ 2, inclusa la relazione πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως<sup>4</sup>. Flannery tuttavia evidenzia che, se Alessandro in molti dei suoi lavori usa il termine ἀναλογία intendendo il tipo di relazione che dai filosofi medievali e post-medievali viene associato con l'analogia, nel commentare i passi aristotelici che sono stati associati con l'analogia da questi stessi filosofi egli si astiene dall'usare il termine, come fa lo stesso Aristotele<sup>5</sup>. Questa ulteriore osservazione può aiutare a introdurre ulteriori approfondimenti in ordine ad almeno due temi. Innanzitutto, relativamente alla possibilità di verificare il nesso fra l'uso del termine 'analogia' in *Metaph.* Δ 6 e le relazioni fra termini esposte in *Metaph.* Γ, per cui si sarebbe autorizzati a parlare di una sorta di 'analogia nascosta dell'essere', ovvero non attribuita esplicitamente all'essere, ma che si lascerebbe dedurre dal testo. In secondo luogo, posto che ammettiamo la possibilità di un legame fra l'unità per analogia di *Metaph.* Δ 6 e *Metaph.* Γ 2, in ordine al problema del motivo per il quale né Aristotele né Alessandro riferiscono l'analogia all'essere.

## 2. L'analogia secondo Alessandro

L'analisi di un tema filosofico che conta secoli di tradizione e che sia volta a determinarne la formulazione originaria impone un cammino a ritroso e un cominciamento coincidente col rintracciare nel genuino pensiero dell'autore a cui una certa dottrina è stata attribuita la sua effettiva presenza.

Com'è noto, l'attribuzione dell'analogia all'essere è totalmente assente in Aristotele e l'affermazione di P. Aubenque per cui il silenzio di Aristotele intorno all'analogia dell'essere deve avere un significato<sup>6</sup> impone un'attenta riflessione. K.L. Flannery in un importante recente contributo ha osservato che in molte delle opere conservate Alessandro intende il termine ἀναλογία nel senso della relazione che successivamente, in particolare a partire dal medioevo, i filosofi chiamarono 'analogia'. Tuttavia, evidenzia lo studioso, proprio nel suo commento al luogo che

---

<sup>3</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* Δ 6, 1016 b 34-35.

<sup>4</sup> ARISTOTELE, *Metaph.* Γ 2, 1003 a 33-34.

<sup>5</sup> Cfr. K.L. FLANNERY, *Analogy in Alexander of Aphrodisias*, in AA.VV., *La dottrina dell'analogia dell'essere nella «Metafisica» di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*, Il Poligrafo, Padova 2019, pp. 119-142: pp. 119-120.

<sup>6</sup> Cfr. P. AUBENQUE, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens*, «Les Etudes philosophiques» (1) 1978, pp. 4-12: p. 11.

questi stessi filosofi avevano associato all'analogia – il cap. 2 del libro Γ della *Metafisica* – Alessandro, così come lo stesso Aristotele, non parla di 'analogia'<sup>7</sup>.

Il luogo in cui Aristotele espone la definizione di 'analogia' è il cap. 6 del libro Δ della *Metafisica*, dedicato alla distinzione dei molteplici significati dell'uno. Il passo in questione viene posto al termine della trattazione dei significati dell'uno e riprende in parte contenuti stabiliti nella sezione precedente. Scrive Aristotele:

Inoltre alcune cose sono uno quanto al numero, altre quanto alla specie, altre quanto al genere, altre per analogia; quanto al numero quelle la cui materia è una, quanto alla specie quelle la cui definizione è una, quanto al genere quelle cose la cui figura delle categorie è la stessa, per analogia quelle cose che stanno come una cosa rispetto a un'altra. I modi posteriori seguono sempre quelli anteriori, ovvero le cose che sono uno per numero lo sono anche per specie, mentre non tutte le cose che sono uno per specie lo sono per numero; ma le cose che sono uno per specie lo sono anche per genere, e non tutte le cose che sono uno per genere lo sono anche per specie, ma lo sono per analogia; invece non tutte le cose che sono per analogia lo sono per genere<sup>8</sup>.

Questi ulteriori quattro significati dell'uno costituiscono una sorta di appendice dell'ultimo gruppo di significati trattati a partire da 1016 b 17, e sono posti da Aristotele secondo un ordine di successione basato su un progressivo livello di complessità. L'uno quanto al numero, definendo le cose la cui materia è una, indica infatti il singolo ente, e l'uno quanto alla specie, che si applica alle cose aventi la stessa definizione, indica una molteplicità di enti. Il successivo significato dell'uno, quello secondo il genere, indica enti accomunati dalla medesima figura categoriale (σχῆμα τῆς κατηγορίας). H. Bonitz riferisce quest'ultima espressione al predicato<sup>9</sup>, altri, fra cui Alessandro<sup>10</sup> e Tommaso d'Aquino<sup>11</sup>, ritengono che il riferimento di Aristotele sia alle categorie: l'unità generica indicherebbe le cose che rientrano nella stessa categoria della sostanza, della quantità, della qualità, etc.<sup>12</sup>. In ogni caso l'uno per genere costituisce un ulteriore livello di complessità, comprendendo cose di specie diverse.

L'ultimo significato dell'uno, che rappresenta il livello in assoluto più comprensivo, è l'uno per analogia, che a differenza delle precedenti divisioni già trattate viene introdotto solo ora da Aristotele. Se l'unità per numero riguarda la cosa singola, l'unità per specie mette insieme più cose singole e l'unità per genere riunisce più cose appartenenti alle diverse specie, l'unità per analogia mette in relazione cose singole che possono o non possono appartenere alla stessa specie o rientrare nello stesso genere. Ciò che appare determinante nell'unità analogica è il tipo di rapporto

---

<sup>7</sup> Cfr. FLANNERY, *Analogy in Alexander of Aphrodisias*, p. 119.

<sup>8</sup> ARISTOTELE, *Metaph.* Δ 6, 1016 b 31- 1017 a 3.

<sup>9</sup> Cfr. H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysics: commentarius*, Olms, Hildesheim 1960, p. 239: «genere una dicuntur ea, quibus idem tribuitur praedicatum».

<sup>10</sup> Cfr. ALESSANDRO, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, CAG 1, edidit M. Hayduck, Reimer, Berolini 1891, p. 369, 12-13: γένει δὲ λέγει ἐν εἶναι [...] ὅν ἐν τι τῶν ἀνωτάτω γενῶν καὶ μία κατηγορία κατηγορεῖται.

<sup>11</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, edd. M.R. Cathala - R.M. Spiazzi, Marietti, Taurini-Romae 1950, p. 236 a, § 878.

<sup>12</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* Δ 6, 1016 b 24-31.

intercorrente fra i termini rientranti nell'analogia: ciascuna cosa non sta in relazione con un significato primo, ma con un altro termine col quale ha una relazione che coincide in tutto e per tutto con quella che intercorre fra altri due termini<sup>13</sup>.

I quattro modi dell'unità sono posti da Aristotele in correlazione come segue:

- (a) le cose che sono uno per numero sono uno anche per specie;
- (b) le cose che sono uno per specie lo sono anche per genere;
- (c) le cose che sono uno per genere sono uno anche per analogia.

Tuttavia:

- (d) le cose che sono uno per specie non sono necessariamente uno per numero;
- (e) le cose che sono uno per genere non sono necessariamente uno per specie;
- (f) le cose che sono uno per analogia non sono necessariamente uno per genere.

Esemplificando, avremmo che (a) Callia è uno numericamente e specificamente, in quanto è uomo; (b) Socrate e Callia sono uno specificamente, ovvero sono uomini, e sono uno per genere, in quanto animali; (c) Socrate e il cane Fido, che sono uno per genere, potrebbero essere anche uno per analogia qualora rientrassero in una relazione analogica a quattro termini; (d) Socrate e Platone sono uno quanto alla specie, essendo entrambi uomini, ma non sono anche uno per numero; (e) Socrate e il cane Fido sono uno per genere, in quanto sono entrambi animali, ma non anche uno per

---

<sup>13</sup> Il passo è in stretta correlazione con *Eth. Nic.* V 6, 1131 a 30-31, in cui Aristotele dichiara che: «la proporzione è [...] un'uguaglianza di rapporti e si ha almeno fra quattro termini (ή [...] ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις)». Aristotele aggiunge che ciò vale non solo per la proporzione discontinua (δηρημένη) ma anche per quella continua (συνεχής). Quest'ultima, infatti, «utilizza uno stesso termine come se fossero due e lo pone due volte, per esempio: come A sta a B così B sta a C; pertanto B è stato detto due volte, sicché se B è posto due volte, i termini della proporzione saranno quattro» (cfr. ARISTOTELE, *Eth. Nic.* V, 1131 a 30 – b 3). L'analogia non riguarda quindi soltanto l'uguaglianza di rapporto fra quattro termini ( $A : B = C : D$ ), ma anche la proporzione a tre termini ( $A : B = B : D$ ). J. Owens nega che per Aristotele possa sussistere una proporzione fra tre termini. Non sarebbe possibile dire: il coltello sta alla scienza medica come la scienza medica sta al trattato. Il significato di una simile relazione sarebbe infatti semplicemente che il coltello è *utile* alla scienza medica e che il trattato è un *prodotto* della scienza medica, e le due relazioni sarebbero da considerare indipendentemente l'una dall'altra (cfr. J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada 1963, p. 125). In tal modo Owens esclude che la relazione πρὸς ἔν possa dirsi 'analogica'. A tale proposito V. Melchiorre ha di contro osservato che, sviluppando l'indicazione aristotelica esposta nel passo dell'*Etica Nicomachea* sopra riportato, secondo la quale la proporzione continua, ovvero a tre termini, «utilizza uno stesso termine come se fossero due e lo pone due volte», «si troverebbe che il termine medio è usato *non come un'assoluta identità, bensì come un'identità diversamente partecipata*». Così l'esempio aristotelico si potrebbe formulare nei termini seguenti: bisturi (in quanto strumento) : medicina (in quanto arte medica) = medicina (in quanto teoria medica) : trattato. La medicina sarebbe pertanto da una parte, in quanto scienza medica, «scienza del bisturi/strumento medico»; dall'altra sarebbe, reciprocamente, «strumento della scienza medica» (cfr. V. MELCHIORRE, *L'analogia in Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 85 (1993), 2/4, pp. 230-255, spec. pp. 237-238, n. 27). L'osservazione di Melchiorre potrebbe costituire un'interessante risposta alla tesi di Giovanni Filopono, secondo la quale non è possibile applicare l'analogia all'essere in quanto questa implica almeno quattro termini: l'essere si predicerebbe per omonimia delle categorie e Aristotele avrebbe ommesso di trattare dell'omonimia per analogia in quanto l'omonimia implica due cose, mentre l'analogia ne implica (almeno) quattro (cfr. FILOPONO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, CAG, 13/1, edito A. Busse, Berolini 1898, pp. 15, 13-14; 17, 15-19). In ogni caso la soluzione prospettata da Melchiorre, nella misura in cui ammette «un'identità diversamente partecipata» del termine medio, non sembra applicabile ai significati dell'essere aristotelico.

specie, essendo rispettivamente un uomo e un cane; (f) il viso e l'intelletto possono essere uno per analogia, pur non appartenendo allo stesso genere, per esempio il viso : corpo = intelletto : anima<sup>14</sup>. Flannery rileva delle difficoltà relativamente ai casi (c) ed (f): essi potrebbero forse applicarsi al caso di Socrate e Fido che sono uno per analogia ed indicare il fatto che le cose che sono uno per analogia non sono necessariamente (ma potrebbero essere) uno anche nel genere. Tuttavia una simile correlazione non sarebbe mai espressa da Aristotele e, aggiunge Flannery, l'affermazione aristotelica per cui «i modi posteriori seguono sempre quelli anteriori» sembrerebbe implicare non soltanto che le cose che sono uno per genere sono uno anche per analogia (c), ma anche che (g) le cose che sono uno per specie sono uno per analogia e (h) che le cose che sono uno per numero lo sono per analogia<sup>15</sup>. E in effetti, come vedremo, questa sarà la lettura che del passo darà Alessandro.

Sul passaggio aristotelico che immediatamente precede la distinzione dei quattro modi dell'unità Flannery propone un'attenta riflessione. Egli muove dall'osservazione che l'identità, benché non nella nozione (λόγῳ), fra 'essere' e 'uno', stabilita da Aristotele in *Metaph.* Γ 2, possa essere collegata alla distinzione dei diversi significati di 'uno' di *Metaph.* Δ 6. Il passo in questione viene così tradotto dallo studioso: «being one is the beginning to being something in number, for the first measurable unit is the beginning ...»<sup>16</sup>. Secondo Flannery l'espressione τὸ δὲ ἐνὶ εἶναι non indicherebbe l'essenza dell'uno e il termine ἀριθμῶ nell'espressione τινὶ ἐστὶν ἀριθμῶ εἶναι avrebbe la stessa funzione che riveste in *Metaph.* Δ 6, 1016 b 36, dove si parla di ciò che è «uno nel numero»: οἷον ὅσα ἀριθμῶ καὶ εἶδει ἓν, ὅσα δ' εἶδει οὐ πάντα ἀριθμῶ<sup>17</sup>. Sulla base della riconosciuta relazione fra *Metaph.* Δ 6 e *Metaph.* Γ 2, Flannery osserva altresì che l'espressione ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο in 1016 b 34-35 non assegnerebbe alle cose che sono uno per analogia una successione numerica indicando le cose che stanno fra di loro «come una terza sta ad una quarta». Il suo significato sarebbe piuttosto che, in generale, benché poste in relazione, le cose che sono uno per analogia devono essere considerate come distinte l'una dall'altra. Le cose poste in successione numerica, precisa Flannery, sono dette «come una sta in relazione con un'altra»; ma non tutte le

---

<sup>14</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Eth. Nic.* I 6, 1096 b 28-29.

<sup>15</sup> Cfr. FLANNERY, *Analogy in Alexander of Aphrodisias*, pp. 121-122. In effetti Aristotele non sembra escludere questi due ulteriori casi e l'uso di οἷον in 1016 b 36 lascia intendere che si faccia riferimento soltanto a qualche caso (i primi tre) a mo' di esempio. La successiva analisi del commento di Alessandro al passaggio aristotelico offrirà una possibile risposta su questo punto.

<sup>16</sup> ARISTOTELE, *Metaph.* Δ 6, 1016 b 17-18: τὸ δὲ ἐνὶ εἶναι ἀρχὴ τινὶ ἐστὶν ἀριθμῶ εἶναι· τὸ γὰρ πρῶτον μέτρον ἀρχή etc.

<sup>17</sup> FLANNERY, *Analogy in Alexander of Aphrodisias*, p. 120, n. 3 segue, con Berti, la lettura dei manoscritti della famiglia *alpha*. Flannery, tuttavia, dissente dall'affermazione di Berti secondo la quale Aristotele non starebbe parlando dell'«uno» di *Metaph.* Γ 2: secondo Berti, l'essere uno, ovvero l'essenza dell'uno, non sarebbe da confondere con l'uno inteso come predicato universale, che non ha un'essenza ma si dice in molti modi (cfr. E. BERTI, *Aristotele, Metafisica*, con testo greco a fronte, Traduzione, introduzione e note, Laterza, Bari-Roma 2017, p. 247, n. 57). Credo si debba dare ragione a Flannery: in 1016 b 17 non sembra in gioco l'essenza dell'uno, ma l'individuazione dell'uno come 'prima unità misurabile' di un genere di cose.

cose che sono «come una sta in relazione con un'altra» sono dette essere in successione numerica<sup>18</sup>. L'interpretazione di Flannery è di estremo interesse, ma alcune problematicità che paiono restare insuperate inducono a rimanere cauti sulla correlazione, in Aristotele, fra l'uno per analogia di *Metaph.* Δ 6 e il πρὸς ἓν di *Metaph.* Γ 2.

In primo luogo vale l'affermazione di Aubenque per cui Aristotele non ha attribuito l'analogia all'essere<sup>19</sup>. Inoltre il rapporto analogico così come è descritto in Aristotele non permette di trasferire l'analogia all'essere per il fatto che la proporzione implica almeno quattro termini<sup>20</sup>, ovvero istituisce un rapporto fra almeno due coppie di termini che, pur nella loro diversità, si collocano sul medesimo piano quanto alla loro relazione reciproca. Ora ciò non può avvenire a livello dell'essere, perché il πρὸς ἓν di *Metaph.* Γ 2 non indica un'identità di rapporto di ciascuna categoria con la sostanza. Il πρὸς ἓν indica piuttosto il rapporto sempre diverso che le categorie hanno con la sostanza (ἓν), ovvero l'unità dell'essere nella diversità costitutiva dei suoi significati. Inoltre l'espressione ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο non può comprendere l'essere in quanto il rapporto fra i suoi significati si esplica nella relazione di ciascuna categoria con la sostanza, ovvero interessa due termini, il che esclude la relazione analogica, implicante almeno quattro termini.

La lettura di Flannery si impone come innovativa e degna di nota relativamente all'esegesi alessandrista. Alessandro presenta la classificazione dei quattro significati dell'uno come un'ulteriore divisione di cui «ci si serve abitualmente»<sup>21</sup> e la pone in netta continuità con la divisione immediatamente precedente<sup>22</sup>. Scrive infatti l'esegeta a proposito dell'uno per numero e dell'uno per specie:

Dice <Aristot.> che sono uno secondo il numero «le cose la cui materia è una», intendendo con 'materia', in senso più generale, il sostrato; le cose che sono secondo il sostrato, infatti, sono uno secondo il numero, poiché l'uno secondo il numero si trova anche nella linea e nell'unità, le quali sono prive di materia e alle quali potrebbe essere applicato il termine 'sostrato' in senso più generale. Sono «uno per specie», dice, «le cose la cui nozione è una». Esiste un'unica nozione di tutte le cose comprese sotto la medesima specie; la nozione delle diverse specie di un genere, infatti, non è la stessa, ma è la stessa la nozione delle cose comprese sotto le specie indivisibili<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> FLANNERY, *Analogy in Alexander of Aphrodisias*, pp. 122-123.

<sup>19</sup> Cfr. *supra*, n. 6.

<sup>20</sup> Cfr. *supra*, n. 13.

<sup>21</sup> ALESSANDRO, *In Metaph.*, p. 369, 3: ἢ καὶ συνήθως εἰώθασι χρῆσθαι.

<sup>22</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* Δ 6, 1016 b 24-31: «Pertanto ciò che è indivisibile secondo la quantità e in quanto quantità [ποσὸν καὶ ἢ ποσὸν II] ed è indivisibile in tutte le dimensioni e non ha posizione è detto 'unità'; invece ciò che è indivisibile in tutte le direzioni e ha una posizione è detto punto; e ciò che è divisibile secondo un'unica dimensione è detto linea; invece ciò che è divisibile secondo due dimensioni è detto superficie, mentre ciò che è divisibile secondo la quantità in tutte e tre le dimensioni è detto corpo. E, andando in senso inverso, ciò che è divisibile secondo le due dimensioni è detto superficie; ciò che è divisibile secondo un'unica dimensione è detto linea; ciò che non è divisibile secondo la quantità in nessuna dimensione è un punto o una unità: è una unità se non ha posizione ed è punto se ha una posizione».

<sup>23</sup> ALESSANDRO, *In Metaph.*, p. 369, 5-12 (trad. A. BORGIA, leggermente modificata, in G. MOVIA, a cura di, Alessandro di Afrodisia e pseudo Alessandro, *Commentario alla "Metafisica" di Aristotele*, Bompiani, Milano 2007, *ad loc.*).

La ripresa da parte di Alessandro degli esempi riportati da Aristotele appena sopra a spiegazione del terzo significato dell'uno<sup>24</sup>, per cui esso è principio del numero, mostra la netta continuità che l'esegeta riconosce fra le due sezioni della trattazione aristotelica. L'unità per analogia risulta pertanto rientrare in una ulteriore divisione del terzo significato dell'uno e il passo è così spiegato da Alessandro:

Egli (*i.e.* Aristotele) definisce uno per analogia «le cose che stanno come una cosa rispetto a un'altra»; quando infatti una cosa sta rispetto a un'altra così come una terza rispetto a una quarta, queste cose sono uno per analogia in virtù di tale somiglianza. Risulta chiaro, poi, anche ciò che <Aristotele> aggiunge su questi argomenti: che le cose che hanno unità nell'ultimo modo la posseggono sempre anche nel primo, ma non viceversa: infatti le cose che sono uno per il numero possiedono anche l'unità per specie e per genere. *Qualcuno potrebbe invero domandarsi in che modo le cose che sono uno per numero siano uno anche per analogia, ma non viceversa. Oppure si dice così che, nella misura in cui <qualcosa> è rispetto a se stessa nel numero, è una per specie.* Egli afferma altresì che le cose che possiedono l'unità per genere possiedono anche l'unità per analogia: le cose che appartengono allo stesso genere, infatti, sono analoghe: per esempio, come l'uomo sta all'uomo, il cavallo sta al cavallo; come l'uomo è animale, il cavallo è animale. Ed anche le cose che appartengono alla stessa specie sono analoghe, ma certo le cose che sono uno per analogia non sono anche uno per il genere; sono infatti uno per analogia: come la sorgente sta al fiume, così il cuore sta all'animale, ma certo queste cose non sono nello stesso genere, la sorgente e il cuore, il fiume e l'animale<sup>25</sup>.

La definizione aristotelica di 'analogia' ripresa da Alessandro, secondo la quale «una cosa sta rispetto a un'altra così come una terza rispetto a una quarta» rende esplicito il fatto che la proporzione dev'essere composta da quattro termini. L'esempio riportato delle cose che sono unità quanto al genere, e di conseguenza anche per analogia, è quello dell'uomo che sta all'uomo come il cavallo sta al cavallo, il che implica, daccapo, che l'unità κατ'ἀναλογίαν debba essere a quattro posti. La ragione della relazione fra i termini è attribuita da Alessandro a una somiglianza (ὁμοιότητα) che nell'esempio appena riportato è data dal comune genere 'animale'. Si riconosce pertanto che l'analogia si fonda su una similarità dei termini, ma non rispetto a un termine primo, che cioè possiede in maniera eminente un carattere che appartiene in maniera derivata a ciò che si dice in relazione ad esso e non di per sé, ma piuttosto in virtù della relazione stessa col termine primo.

Alessandro riconosce espressamente che la successiva affermazione aristotelica secondo la quale «i modi posteriori seguono sempre quelli anteriori»<sup>26</sup> riguardi tutti i tipi di unità e non

---

<sup>24</sup> Cfr. *supra*, n. 16.

<sup>25</sup> ALESSANDRO, *In Metaph.*, p. 369, 14-26: τὸ δὲ κατ' ἀναλογίαν ἐν ὀρίσατο τὸ ἔχον ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο· ὅταν γὰρ οὕτως ἔχη τι πρὸς τι ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο, ταῦτα διὰ τὴν τοιαύτην ὁμοιότητα ἀναλογία ἐν. γνώριμον δὲ καὶ ὁ ἐπὶ τούτοις προσέθηκεν, ὅτι αἰεὶ τὰ κατὰ τὸ ὕστερον τὸ ἐν ἔχοντα καὶ τὰ πρῶτα ἔχει, οὐ μὴν ἀνάπαλιν· τὰ γὰρ κατ' ἀριθμὸν ἐν καὶ τῷ εἶδει καὶ τῷ γένει τὸ ἐν ἔχει. ἐπιζητήσαι δ' ἂν τις πῶς τὰ κατ' ἀριθμὸν ἐν καὶ ἀναλογία τὸ ἐν ἔχει, οὐ μὴν ἀνάπαλιν. ἢ οὕτω λέγεται κατὰ τὸ εἶδει ἐν τῷ ἀριθμῷ αὐτὸ αὐτῷ εἶναι· λέγει δὲ καὶ τὰ γένει τὸ ἐν ἔχοντα καὶ ἀναλογία ἔχειν· ἀνάλογον γὰρ τὸ ἐν τῷ αὐτῷ γένει, οἷον ὡς ἄνθρωπος πρὸς ἄνθρωπον καὶ ἵππος πρὸς ἵππον, ὡς ἄνθρωπος ζῷον καὶ ἵππος ζῷον. καὶ τὰ ἐν τῷ αὐτῷ δὲ εἶδει ἀνάλογον· οὐ μὴν τὰ ἀναλογία ἐν καὶ γένει· ἀναλογία μὲν γὰρ ἐν, ὡς πηγὴ πρὸς ποταμόν, οὕτω καρδία πρὸς τὸ ζῷον· οὐ μὴν καὶ ὁμογενῆ ταῦτα, πηγὴ καὶ καρδία ἢ ποταμὸς καὶ ζῷον.

<sup>26</sup> ARISTOTELE, *Metaph.* Δ 6, 1016 b 35.

soltanto quelli esplicitamente riportati da Aristotele. Secondo Alessandro, infatti, le cose che sono uno quanto al numero non sono soltanto uno quanto alla specie, ma sono anche uno quanto al genere. Con Flannery, è plausibile considerare le due proposizioni che seguono, riportate in corsivo nella traduzione, come perfettamente inserite nel contesto. Il discorso di Alessandro prosegue infatti col porre un problema relativamente al rapporto sussistente fra le cose che sono uno per numero e le cose che sono uno per analogia: se si assume che per Aristotele tutti i modi posteriori dell'unità implicino quelli anteriori, si deve anche ammettere che le cose che sono uno quanto al numero devono essere uno anche per analogia e uno per specie. Appaiono meno verosimili le scelte di M. Hayduck<sup>27</sup>, editore del testo greco del commentario di Alessandro, che considera corrotta la seconda proposizione<sup>28</sup>, e di W. Dooley, S.J., che nella sua traduzione inglese del commentario di Alessandro al libro Δ ritiene che sia da espungere anche la prima<sup>29</sup>. Secondo Dooley, le due frasi non avrebbero alcuna relazione col testo di Aristotele e sarebbero di per sé incomprensibili. Sarebbe infatti inconcepibile una cosa che fosse numericamente una, e che pertanto godesse della più ovvia forma di unità, ovvero quella dell'identità rispetto a se stessa, che fosse anche uno per analogia. Quest'ultimo tipo di unità, infatti, stabilirebbe una relazione fra cose che sono del tutto diverse e non può pertanto essere attribuita ad una stessa e singola cosa<sup>30</sup>. Di contro, Flannery riconosce come legittima la questione posta da Alessandro e obietta a Dooley che ciò sarebbe mostrato dall'affermazione aristotelica per cui «i modi posteriori seguono sempre quelli anteriori» e dalle successive specificazioni che «le cose che sono uno per numero lo sono anche per specie» e che «le cose che sono uno per specie lo sono anche per genere»<sup>31</sup>. Secondo Flannery, quindi, il mancato riferimento di Aristotele alle cose che sono uno per numero e che sono anche uno per analogia non indicherebbe di fatto la sua esclusione dalle relazioni esplicitamente ammesse fra modi posteriori e modi anteriori<sup>32</sup>. Il problema, comunque, si pone: non soltanto Aristotele non ha esplicitamente esteso *a tutti* i modi posteriori quelli anteriori, ma resta altresì valida l'osservazione di Dooley secondo la quale, includendo l'unità per analogia cose diverse, comporta delle difficoltà comprendere come possa essere applicata ad una stessa cosa e quale utilità eventualmente abbia l'estensione dell'unità numerica all'unità per analogia. Proprio questo potrebbe essere il motivo dell'omissione da parte di Aristotele di tale estensione nell'elenco dei rapporti fra i diversi tipi di unità. Si tratta infatti di un tipo particolare di relazione che sembra non avere una rilevanza tale da

---

<sup>27</sup> Cfr. M. HAYDUCK, in ALESSANDRO, *In Metaph.*, p. 369, in *app. crit.*

<sup>28</sup> ἢ οὕτω λέγεται κατὰ τὸ εἶδει ἐν τῷ ἀριθμῷ αὐτὸ αὐτῷ εἶναι (ALESSANDRO, *In Metaph.*, p. 369, 20-21).

<sup>29</sup> ἐπιζητήσαι δ' ἂν τις πῶς τὰ κατ' ἀριθμὸν ἐν καὶ ἀναλογία τὸ ἐν ἔχει, οὐ μὴν ἀνάπαλιν (ALESSANDRO, *In Metaph.*, p. 369, 19-20).

<sup>30</sup> Cfr. W.E. DOOLEY, *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle Metaphysics 5*, Bloomsbury, London-New York 2013, p. 142, n. 140.

<sup>31</sup> Cfr. FLANNERY, *Analogy in Alexander of Aphrodisias*, pp. 124-125.

<sup>32</sup> Cfr. *ibi*, pp. 125-126.



dover essere riportata in maniera esplicita, e che tuttavia Aristotele non esclude, affermando appunto che *tutti* i modi posteriori seguono quelli anteriori. Se manteniamo entrambi i passaggi nel testo di Alessandro, come suggerito da Flannery, emerge certamente che, secondo l'esegeta, la correlazione fra modi posteriori e anteriori dell'unità implichi anche l'estensione dell'unità per analogia all'unità per numero e per specie. Nondimeno altrettanto certa sarebbe la consapevolezza da parte di Alessandro della difficoltà di intendere come una cosa che sia una per numero possa essere anche una per analogia. La soluzione proposta, basata sull'autoidentità, pone sullo stesso piano l'unità per numero e per specie: come per la prima accade che una cosa sia una per analogia in quanto identica a se stessa, lo stesso varrebbe per qualcosa che è una per specie, in quanto una cosa che è una per numero è tale anche per specie.

Il successivo passo compiuto da Alessandro sembra andare in questa stessa direzione: l'esegeta, infatti, riporta a proposito delle cose che sono unità per genere (e quindi anche per analogia) l'esempio dell'uomo che sta all'uomo come il cavallo sta al cavallo. L'osservazione di Flannery è fondamentale per quanto cercheremo di mostrare: lo studioso afferma infatti che nella frase: ὡς ἄνθρωπος πρὸς ἄνθρωπον καὶ ἵππος πρὸς ἵππον sarebbe riconoscibile la definizione di analogia data in precedenza da Alessandro e che riprenderebbe quella dello stesso Aristotele: ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο, con la differenza che nella prima sarebbero implicati quattro termini diversi: *a* πρὸς *b* e *c* πρὸς *d*. Nella successiva affermazione per cui «ed anche le cose che appartengono alla stessa specie sono analoghe» Flannery vede la risposta di Alessandro alla domanda posta in precedenza: «Qualcuno potrebbe invero domandarsi in che modo le cose che sono uno per numero siano uno anche per analogia, ma non viceversa»<sup>33</sup>. Secondo Flannery,

They are such because the analogical relationship that something one in number might have with any other thing – a relationship that is not mere equivocation but a true relationship, although not a relationship of belonging to the same genus or belonging to the same species – has to do specifically with that thing's self-identity: *its* being part of a relationship “as other in relation to other”<sup>34</sup>.

Flannery riferisce che la traduzione di Dooley dell'espressione ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο con: «as some other thing is related to <yet> another» – la quale conduce quest'ultimo ad affermare che l'analogia implica propriamente quattro termini, come sarebbe mostrato dall'ultimo esempio di Alessandro riferito appena sopra<sup>35</sup> – non inficerebbe la validità della propria argomentazione. Non vi sarebbe alcuna ragione di non attribuire ad Alessandro ciò che egli letteralmente dice, ovvero che l'analogia a quattro termini è un esempio (οἶον)<sup>36</sup> di analogia, definita in precedenza e in maniera

---

<sup>33</sup> Cfr. *ibi*, pp. 126-127.

<sup>34</sup> *Ibi*, p. 127.

<sup>35</sup> Cfr. DOOLEY, Alexander of Aphrodisias: *On Aristotle Metaphysics 5*, p. 142, n. 137.

<sup>36</sup> ALESSANDRO, *In Metaph.*, p. 369, 22.

più generale come ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο<sup>37</sup>. Alla lettura di Flannery mi pare si possa obiettare che proprio dalla definizione generale di analogia ripresa da Alessandro risulta che, secondo l'esegeta, l'analogia conta almeno quattro termini. L'esegeta, infatti, spiega la definizione aristotelica delle cose che sono uno per analogia affermando che tale tipo di unità si ha ὅταν γὰρ οὕτως ἔχη τι πρὸς τι ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο<sup>38</sup>. Alessandro completa cioè la definizione aristotelica introducendo l'espressione τι πρὸς τι, che si inserisce come un'altra coppia di termini all'interno della proporzione. Una simile lettura non inficia la possibile reintroduzione dei passi giudicati corrotti o da espungere in 369, 19-21: l'esegeta potrebbe aver cercato di rendere ragione dell'ammissione aristotelica che il rapporto di implicanza fra modi posteriori e modi anteriori vale per tutti i tipi di unità. Il prossimo passo consiste nel verificare se ed eventualmente in che modo l'unità analogica esposta in *Metaph.* Δ sia applicabile alla dottrina aristotelica dei molti significati dell'essere di *Metaph.* Γ.

### 3. *L'essere come μεταξύ*

In *Metaph.* Γ 2 Aristotele tratta della natura dell'essere, allo scopo di mostrare che al principio stabilito negli *Analitici* per cui ogni scienza deve avere un unico oggetto<sup>39</sup> non si sottrae la scienza prima. Il problema è determinato dalla molteplicità dei significati dell'essere e dall'apparente mancanza di un'unità rintracciabile fra essi. Aristotele, com'è noto, afferma che l'essere si dice in molti modi (πολλαχῶς), ma tale molteplicità non è lasciata all'indeterminatezza: l'essere, infatti, si dice «in riferimento a un'unità e ad una certa natura e non per omonimia (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως)»<sup>40</sup>. Questa precisazione, che appare categorica, sottolinea che l'esclusione dell'univocità dell'essere neppure implica che i suoi molti significati rientrino nell'omonimia. Nell'esordio delle *Categorie* viene esposto il significato più generale dell'omonimia:

Si dicono omonime le cose delle quali soltanto il nome è comune, mentre la definizione corrispondente al nome è diversa: per esempio 'animale' è detto l'uomo e l'oggetto disegnato. Di questi, infatti, soltanto il nome è comune, mentre la definizione corrispondente al nome è diversa. Qualora infatti si esplicasse che cos'è per ciascuno di essi l'essere animale, si darà una definizione propria di ciascuno<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. FLANNERY, *Analogy in Alexander of Aphrodisias*, p. 127; ALESSANDRO, *In Metaph.*, p. 369, 15.

<sup>38</sup> ALESSANDRO, *In Metaph.*, p. 369, 15.

<sup>39</sup> Cfr. ARISTOTELE, *An. sec.* I 28, 87 a 39.

<sup>40</sup> ARISTOTELE, *Metaph.* Γ 2, 1003 a 33-34.

<sup>41</sup> ARISTOTELE, *Cat.* 1, 1a1-7.

Questo significato di omonimia non può essere applicato all'essere: se l'essere non è un sinonimo, poiché si dice in molti modi, la molteplicità che lo costituisce non può tuttavia coincidere con la multivocità dei termini omonimi: questi, infatti, mancano di qualsiasi relazione che possa ricondurli ad unità, mentre l'essere deve possedere un'unità che lo costituisca come oggetto della scienza dell'essere in quanto essere. Appare dunque chiaro come Aristotele neghi una molteplicità dei significati dell'essere priva di qualsiasi connessione. Nondimeno il passo non impedisce di applicare all'essere di Aristotele un'omonimia particolare, ovvero l'omonimia πρὸς ἓν, quella che Flannery mette in rapporto con l'unità analogica esposta in *Metaph.* Δ 6, affermando che Alessandro intenderebbe la relazione analogica di *Metaph.* Δ 6 in senso ampio tanto da comprendere le relazioni di cui Aristotele parla in *Metaph.* Γ 2, compresa quella descritta come «in riferimento a un'unità e ad una certa natura e non per omonimia»<sup>42</sup>.

Al fine di verificare la correttezza di questa affascinante interpretazione, partiamo dalla spiegazione che Alessandro dà del passo aristotelico:

Avendo detto che esiste una scienza dell'essere in quanto essere e dei suoi principi e cause, e avendo confermato che è la sapienza, Aristotele mostra poi come sia possibile che esista un'unica scienza dell'essere, dal momento che *l'essere sembra omonimo* [ἐπεὶ δοκεῖ ὁμόνυμον εἶναι τὸ ὄν], e degli omonimi non ci sono né un'unica realtà, né un'unica tecnica o scienza, né gli stessi principi. Egli opera una divisione tra le cose che sono poste sotto un termine comune, quali sono gli omonimi, i sinonimi e le cose che si dicono in dipendenza da un'unità o in riferimento a un'unità. Servendosi di questa distinzione mostrerà che l'essere non è il genere delle cose di cui si predica, dato che esprimersi in questo modo genera alcune difficoltà, come ha mostrato in molti luoghi; ma neanche un omonimo, dal momento che anche affermare questo comporta delle difficoltà; piuttosto, <mostrerà> che esso è un intermedio fra omonimi e sinonimi. Infatti le cose che si dicono in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità, fra le quali si trova anche l'essere, sono tra essi intermedie [μεταξύ]. Le cose che si dicono in questo modo differiscono da ciascuno di quei due, poiché i sinonimi sottostanno a un qualche genere comune e tutti condividono e partecipano in maniera equivalente e uguale dell'essenza significata dal genere che di essi si predica, mentre gli omonimi non condividono tra loro nient'altro, del termine che di essi si predica in comune, che il solo nome, se davvero omonime sono le cose delle quali soltanto il nome è comune, ma la definizione dell'essenza corrispondente al nome è diversa. Invece le cose che si dicono in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità non conservano l'una rispetto all'altra l'equivalenza, propria dei sinonimi, riguardo a ciò che di essi si predica, né, viceversa, possiedono la diversità pura e non mescolata degli omonimi; possiedono, invece, una qualche comunanza per la quale esse sono quali vengono chiamate, in quanto esiste una certa natura di quell'oggetto, che viene in qualche modo constatata in tutte queste cose; per il fatto che sono in dipendenza da quell'oggetto o sono in un certo rapporto con esso, hanno in comune il suo nome<sup>43</sup>.

Alessandro si preoccupa di rilevare la necessità della trattazione della natura dell'essere, in quanto oggetto della scienza dell'essere in quanto essere, che sancisce il legame fra i primi due capitoli di *Metaph.* Γ. La molteplicità dell'essere impone di rintracciarne l'unità al fine di giustificare l'assegnazione della trattazione dell'essere multivoco ad un'unica scienza e quindi di

---

<sup>42</sup> ARISTOTELE, *Metaph.* Γ 2, 1003 a 33-34; cfr. FLANNERY, *Analogy in Alexander of Aphrodisias*, pp. 119; 127 sgg.

<sup>43</sup> ALESSANDRO, *In Metaph.*, pp. 240, 33 - 241, 21 (trad. CASU, leggermente modificata).

rispettare il principio stabilito negli *Analitici secondi*. In virtù della sua molteplicità l'essere appare come un omonimo, ma i termini omonimi non hanno una realtà unica né posseggono gli stessi principi, né può esserci di questi un'unica scienza.

Nell'esordio di *Metaph.* Γ 2 Alessandro vede una «divisione tra le cose che sono poste sotto un termine comune, quali sono gli omonimi, i sinonimi e le cose che si dicono in dipendenza da un'unità o in riferimento a un'unità»<sup>44</sup>. Tale classificazione dei termini è evidentemente non interamente sovrapponibile a quella di *Cat.* 1: rispetto ad essa manca in *Metaph.* Γ 2 il richiamo ai paronimi<sup>45</sup> ed è presente un riferimento ai termini che si dicono *πρὸς ἓν*. Ma è rilevante il fatto che Alessandro mostri di ritenere che l'essere non sia da collocare nella classificazione di *Cat.* 1 quanto piuttosto in un insieme di termini che esulano da questa classificazione. Ora il problema che si pone è se i termini che si dicono *πρὸς ἓν* rientrino o meno fra i termini omonimi: la questione è direttamente collegata al modo in cui si intende l'avverbio *ὁμώνυμος* in 1003 a 34: se si ritiene che Aristotele stia indicando un senso generale di omonimia, coincidente con quello esposto in *Cat.* 1, si sarà portati a ritenere che l'essere non rientri fra i termini che si dicono omonimi in generale (*ἀπλῶς*), ma che sia pur sempre un omonimo, e precisamente un omonimo *πρὸς ἓν*. Qualora invece si ritenga che l'espressione *οὐχ ὁμώνυμος* indichi la negazione assoluta dell'omonimia dell'essere, le cose che si dicono *πρὸς ἓν* si porrebbero come una classe di termini del tutto distinta.

La soluzione di Alessandro è esposta nelle righe che seguono. L'esegeta spiega che, attraverso questa distinzione, Aristotele mostrerà che l'essere non è un genere, ovvero non esprime ciò che vi è di comune fra cose che differiscono per specie<sup>46</sup>, e rimanda a vari luoghi in cui ciò è stato dimostrato<sup>47</sup>. Mentre infatti il genere non si predica delle sue differenze, l'essere si predica anche delle sue differenze, le quali, per ciò stesso, sono<sup>48</sup>. Ma se l'essere non è un genere, dice Alessandro, neppure possiamo affermare che esso sia un termine omonimo, evidentemente nel senso generale espresso nelle *Categorie*. E tuttavia l'essere, pur non essendo né un termine univoco né un termine omonimo, di ambedue le classi conserva qualche caratteristica. Alessandro afferma infatti che l'essere, che appartiene alle cose che si dicono in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità (*τὰ ἀφ' ἑνός τινος ἢ πρὸς ἓν λεγόμενα*), è qualcosa d'intermedio (*μεταξύ*) fra gli omonimi e i sinonimi. La posizione intermedia riconosciuta a questa classe di termini deriva loro dal fatto che appunto essi, da una parte, si distinguono dai sinonimi e dagli omonimi e, dall'altra, conservano una qualche comunanza, data dal fatto che vengono chiamati con uno stesso nome in virtù di un comune riferimento. L'essere, infatti, si distingue dai sinonimi in quanto tutto ciò che è

---

<sup>44</sup> Cfr. ALESSANDRO, *In Metaph.*, p. 241, 3-5.

<sup>45</sup> ARISTOTELE, *Cat.* 1, 1a12-15.

<sup>46</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Top.* I 5, 102 a 31 sgg.

<sup>47</sup> Cfr. ALESSANDRO, *In Metaph.*, p. 241, 6-7.

<sup>48</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* B 3, 998 b 22-27.

non è in riferimento all'essere come a un genere comune *allo stesso modo*, e non rientra fra gli omonimi in quanto questi termini hanno in comune soltanto il nome, mentre si distinguono per la definizione.

L'espressione  $\pi\rho\acute{o}s \ \acute{\epsilon}\nu \ \kappa\alpha\iota \ \acute{\alpha}\phi' \ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}s$ , con cui Alessandro indica la classe intermedia di termini, è stata interpretata come tentativo di soluzione del problema della continuità fra ontologia e teologia. Il contesto sarebbe quello della giustificazione dell'unità della scienza dell'essere in quanto essere in virtù dell'unità del suo oggetto, attraverso il riferimento al significato focale della sostanza dei molteplici significati dell'essere. Alessandro utilizzerebbe la formula  $\pi\rho\acute{o}s \ \acute{\epsilon}\nu \ \kappa\alpha\iota \ \acute{\alpha}\phi' \ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}s$  al fine di superare un fattore di discontinuità fra ontologia e teologia: l'espressione  $\pi\rho\acute{o}s \ \acute{\epsilon}\nu$ , infatti, limitandosi a riportare il riferimento dei molti significati dell'essere al significato focale della sostanza, escluderebbe la relazione fra i vari tipi di sostanza e pertanto lascerebbe ingiustificata la caratterizzazione teologica della metafisica. L'esplicitazione della classe di cose che si dicono  $\pi\rho\acute{o}s \ \acute{\epsilon}\nu$  con l'aggiunta della formula  $\acute{\alpha}\phi' \ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}s$  potrebbe appunto supplire a quest'incongruenza presente nel testo aristotelico attraverso il riferimento al rapporto sussistente fra i diversi tipi di sostanze<sup>49</sup>.

Flannery mette in rapporto la coppia di espressioni  $\pi\rho\acute{o}s \ \acute{\epsilon}\nu / \acute{\alpha}\phi' \ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}s$  con la concezione aristotelica di relazione  $\kappa\alpha\tau' \ \acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\nu$  esposta in *Metaph.* Δ 6. Nel passaggio in cui Alessandro distingue le cose che si dicono in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità dai termini univoci e afferma che i primi, associati da Flannery alla relazione analogica, sono caratterizzati da una certa comunanza ( $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ ), l'esegeta evidenzerebbe il fatto che ciò che è comune non si troverebbe *nella* cosa che rientra in una simile relazione: ogni cosa resterebbe quella che è, pur rientrando nella relazione. Ciò che invece caratterizza i termini univoci è «l'equivalenza riguardo a ciò che di essi si predica»: il cavallo e l'uomo hanno lo stesso diritto di essere detti 'animale'. Per questa classe di termini non esisterebbe alcun tentativo di distanziare i termini univoci rispetto a ciò che li unisce né di evidenziare la differenza fra i singoli termini univoci. Flannery a ragione osserva che, nel caso dei termini che hanno un nome in virtù della loro relazione con un singolo termine che ha quel nome in senso primario ( $\pi\rho\acute{o}s \ \acute{\epsilon}\nu$ ), questo termine, anche se si dice di cose diverse, non rimanda alla relazione più "densa" propria di un termine univoco<sup>50</sup>. Ma proprio tale caratteristica dei termini che si dicono  $\pi\rho\acute{o}s \ \acute{\epsilon}\nu$  fa emergere ulteriori dubbi sulla possibilità di definire 'analogica'

---

<sup>49</sup> Cfr. M. CASU, *Presentazione* ad ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commento al libro Γ*, in MOVIA, *Commentario alla "Metafisica" di Aristotele*, p. 563.

<sup>50</sup> Cfr. FLANNERY, *Analogy in Alexander of Aphrodisias*, pp. 130-131. Flannery (n. 26) richiama a tale proposito il passo di *Eth. Nic.* I 6, 1096 a 17-23, in cui Aristotele, dopo aver affermato che i Platonici non hanno ammesso l'esistenza di un'Idea che abbracciasse i numeri (1096 a 18), aggiunge che ciò è vero anche delle categorie che sono ordinate nel senso che la sostanza viene prima per natura rispetto alla relazione; di conseguenza non potrà esserci un'Idea comune a questi significati. Da ciò tuttavia non discende, mi pare, che la relazione che ciascuna categoria ha con la sostanza possa essere di tipo analogico: anzi, proprio in quanto ciascuna delle categorie è in rapporto con la sostanza, ovvero con un unico termine, possiamo affermare che la relazione è  $\pi\rho\acute{o}s \ \acute{\epsilon}\nu$  e non  $\kappa\alpha\tau' \ \acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\nu$ .

questo tipo di relazione. Daccapo, l'unità κατ' ἀναλογίαν non riguarda la relazione di singoli termini con un termine che possiede in grado eminente la caratteristica posseduta dai termini subordinati che si dicono in un certo modo in virtù della loro relazione col termine primo; l'analogia aristotelica, piuttosto, indicando un rapporto fra termini situati tutti ad uno stesso livello, rileva l'identità fra due o più relazioni. Ciò sembra emergere altresì nello stesso commentario di Alessandro: il punto centrale è costituito non soltanto dalla distinzione fra termini che si dicono πρὸς ἓν e ἀφ' ἑνός, ma anche dall'individuazione di questa classe di cose come intermedia rispetto ai termini univoci da una parte ed equivoci dall'altra, sulla base del fatto che di questi due estremi la classe intermedia riprenderebbe alcune caratteristiche.

Flannery richiama l'attenzione sulla distinzione operata da Alessandro nel passo sopra riportato fra i termini ἀφ' ἑνός e πρὸς ἓν: i primi vengono associati con l'esistenza di una cosa; i secondi indicano il riferimento di termini diversi a un unico termine secondo un certo significato<sup>51</sup>. Secondo Flannery, tale distinzione sarebbe in rapporto con l'interpretazione alessandrista di *Metaph.* Γ 2, secondo la quale Aristotele nella prima parte del capitolo tratterebbe principalmente della relazione πρὸς ἓν mentre nella parte conclusiva si soffermerebbe sulla relazione ἀφ' ἑνός. Per quanto riguarda la relazione πρὸς ἓν, Flannery richiama il commento di Alessandro all'esempio della salute in 1003 a 34 – b 1. Scrive Alessandro che le cose sane (così come quelle relative alla medicina) hanno in comune una qualche natura (κοινήν ... τινα φύσιν)<sup>52</sup>, ovvero sono tutte in relazione con la salute ma in modi diversi: ad es. determinate diete o gli esercizi di ginnastica sono in relazione con la salute in quanto la conservano, mentre le medicine lo sono in quanto la producono e il bel colorito è in relazione con la salute in quanto ne è sintomo<sup>53</sup>. Tali differenti rapporti che caratterizzano le diverse cose che si dicono sane mostrerebbero che, secondo Alessandro, questo tipo di relazione coinciderebbe con la relazione ἄλλο πρὸς ἄλλο di *Metaph.* Δ 6: essi sarebbero altro (ἄλλο) e altro (ἄλλο)<sup>54</sup>. Ora, per quanto estremamente interessante, l'attribuzione ad Alessandro della sovrapposizione fra i due tipi di relazione appare difficile. A fare problema è innanzitutto il fatto che nel suo commento a questo passo Alessandro ammette esplicitamente che la relazione πρὸς ἓν intercorre fra termini che hanno ricevuto un certo nome in virtù del rapporto che essi hanno con un termine primo avente in sé in massimo grado quella caratteristica posseduta in grado minore, secondo modalità diverse per ciascuna, dalle cose che vengono dette in maniera derivata<sup>55</sup>. Ora questa relazione è difficilmente accostabile alla relazione analogica appunto in quanto quest'ultima non prevede il riferimento a un termine primo, ma

---

<sup>51</sup> Cfr. FLANNERY, *Analogy in Alexander of Aphrodisias*, p. 130.

<sup>52</sup> ALESSANDRO, *In Metaph.*, p. 241, 27.

<sup>53</sup> Cfr. *ibi*, p. 241, 27-31.

<sup>54</sup> Cfr. FLANNERY, *Analogy in Alexander of Aphrodisias*, pp. 130-132.

<sup>55</sup> Cfr. ALESSANDRO, *In Metaph.*, p. 241, 24 sgg.

piuttosto una relazione fra cose situate ad uno stesso livello che indica l'identità di rapporto fra termini diversi.

Ulteriori difficoltà all'attribuzione dell'analogia all'essere sono rilevate dallo stesso Flannery, in riferimento alla lettura di Alessandro del passo finale di *Metaph. α 1* e dell'esordio di *Metaph. Λ*. Nella sezione conclusiva di *Metaph. α 1*, in cui si mostra come la filosofia coincida con la scienza della verità, Aristotele dichiara:

Ora noi non conosciamo il vero senza conoscere la causa. Ma ogni cosa che è al massimo grado se stessa rispetto alle altre cose è la causa in virtù della quale anche alle altre appartiene la proprietà sinonima (ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον) – per esempio il fuoco è caldo in massimo grado, in quanto è la causa del calore anche per le altre cose<sup>56</sup>.

La conclusione dell'argomentazione è la seguente:

di conseguenza ciò che è causa dell'essere vero delle cose che seguono ad esso è vero più di tutte le altre cose. Pertanto è necessario che le cause degli enti eterni siano vere più di tutte le altre (queste, infatti, non sono vere talvolta, né per quelle qualcosa è causa dell'essere, ma sono esse causa delle altre cose). Perciò ogni cosa tanto ha di verità quanto ha di essere<sup>57</sup>.

Da quest'ultimo passo si deduce che lo scopo di Aristotele era quello di spiegare che le cause delle sostanze eterne sono le cause più vere di tutte, in quanto sempre vere e incausate. E da ciò, a sua volta, deriva la conclusione che ciascuna cosa possiede tanto di verità quanto ha di essere. Nel contesto dell'intero discorso aristotelico, il significato dell'affermazione per cui «ogni cosa che è al massimo grado se stessa rispetto alle altre cose è la causa in virtù della quale anche alle altre appartiene la proprietà sinonima» appare essere che la causa in virtù della quale le cose possiedono una certa proprietà sinonima è un termine primo che possiede quella medesima proprietà al grado massimo, tanto da identificarsi con essa. La causa, pertanto, è ciò che è massimamente vero, mentre ciò che deriva dal termine primo è vero in maniera derivata. Sulla base del significato di 'sinonimia' contenuto nell'esordio delle *Categorie*, la proprietà posseduta al massimo grado dal termine primo e condivisa con le altre cose che da esso dipendono è detta 'sinonima' in quanto essa non può che avere lo stesso nome e la stessa definizione nelle altre cose che si rapportano al termine primo. Se così non fosse, in alcun modo si potrebbe giustificare la relazione fra la causa e le cose che da essa derivano. Né il fatto che tale proprietà sia posseduta in maniera derivata dalle altre cose che ne dipendono inficia questa lettura del passo. La proprietà sinonima è tale in quanto riguarda la caratteristica stessa che viene posseduta al massimo grado dal primo termine e che viene condivisa in maniera secondaria dalle altre cose.

---

<sup>56</sup> ARISTOTELE, *Metaph. α 1*, 993 b 23-26.

<sup>57</sup> *Ibi*, 993 b 26-31.

Alessandro commenta il passo aristotelico affermando che esso costituirebbe la spiegazione dell'essere in sommo grado delle realtà eterne e che Aristotele intenderebbe sostenere che «la causa per cui le cose hanno una certa proprietà e, in virtù di quella causa, hanno ciascuna lo stesso nome dell'altra, come per le cose calde, è calda al massimo grado»<sup>58</sup>. L'esegeta osserva che è infatti necessario non soltanto che le cose che dipendono dal primo termine siano sinonime, ma anche che sia sinonima la causa del loro essere tali, in quanto una cosa sarà di un certo genere al massimo grado quando sarà tale per prima. Viene di seguito riportato l'esempio della causa delle cose calde che è massimamente calda, giacché essa è la prima cosa calda, come il fuoco è causa del fatto che le cose calde sono calde. Ora Alessandro spiega questo punto sostenendo che una cosa può essere causa del fatto che le altre cose che da essa dipendono sono sinonime anche senza essere essa stessa sinonima, come ad es. la frizione, che è causa dell'essere calde di alcune cose pur non essendo essa stessa calda al massimo grado, diversamente dal fuoco, che è causa del calore delle altre cose essendo esso stesso caldo, ed è pertanto caldo al massimo grado<sup>59</sup>. Nondimeno la sinonimia attribuita all'essere in quanto causa degli enti in *Metaph. α* non è contraddittoria rispetto al πρὸς ἔν di *Metaph. Γ*, che questa si consideri come analogica o meno. La proprietà sinonima di *Metaph. α* si spiega infatti, come rilevato sopra, ammettendo che la sinonimia riguardi direttamente la proprietà condivisa secondo modalità diverse rispetto alla causa prima, che è tale in sommo grado. Tale lettura del passo appare rispondere alla difficoltà rilevata da Flannery – ovvero l'apparente inconciliabilità derivante dalla relazione sinonima fra la causa prima e le cose che da essa dipendono e la relazione analogica che Alessandro attribuirebbe all'essere – in maniera più convincente rispetto alla soluzione prospettata dello stesso studioso, secondo la quale il caso del fuoco e delle altre cose calde sarebbe soltanto un esempio: Alessandro non sarebbe costretto ad attribuire ad Aristotele una contraddizione, affermando in *Metaph. α* che l'essere è sinonimo e in *Metaph. Γ* che non lo è<sup>60</sup>.

Flannery rileva una seconda difficoltà alla tesi dell'analogia dell'essere che egli attribuisce ad Alessandro (e ad Aristotele) nell'esordio di *Metaph. Λ*. Nelle edizioni di Ross e Jaeger il passo suona come segue:

La ricerca verte sulla sostanza: infatti ricerchiamo i principi e le cause delle sostanze. E infatti se l'universo è come un intero, la sostanza sarà la parte prima; e se è come in una serie, anche così la sostanza è prima, poi la qualità, poi la quantità<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> ALESSANDRO, *In Metaph.*, 147, 16-18: δι' ὃ γάρ τισιν ὑπάρχει τὸ τοῖσδέ τισιν εἶναι καὶ συνωνύμοις κατὰ τοῦτο ἀλλήλοισι, οἷον θερμοῖς, ἐκεῖνο μάλιστα θερμόν.

<sup>59</sup> Cfr. *ibi*, 147, 18-27.

<sup>60</sup> Cfr. FLANNERY, *Analogy in Alexander of Aphrodisias*, pp. 136-138.

<sup>61</sup> ARISTOTELE, *Metaph. Λ* 1, 1069 a 19-21: Περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρία· τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἷτια ζητοῦνται. καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἢ οὐσία πρῶτον μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, κἂν οὕτως πρῶτον ἢ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν.



Flannery osserva che il passo così riportato si accorda con la lettura alessandrista di *Metaph.* Γ 2: lo studio dell'essere in quanto essere, il cui primo componente è la sostanza, richiede una ricerca sulle cause della sostanza stessa. Tuttavia, prosegue Flannery, la seconda parte del passo – ovvero, secondo la versione tradizionale, καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, κἂν οὕτως πρῶτον ἢ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν – implicherebbe che la relazione τῷ ἐφεξῆς, associata da Alessandro con la relazione ἀφ' ἐνός, sia il tipo di relazione proprio della sostanza e delle categorie. Ma la successione numerica delle categorie, per cui prima sarebbe la sostanza a cui seguirebbero la quantità e la qualità, costituirebbe un problema in quanto Alessandro distingue il πρὸς ἓν, che riguarda le categorie, dalla relazione ἀφ' ἐνός o τῷ ἐφεξῆς, che invece concerne l'indagine intorno alla sostanza prima.

Flannery richiama la lezione del passo riportata nei manoscritti della famiglia *alpha*: καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, καὶ οὕτως πρῶτον ἢ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν ἢ ποσόν. L'intero passaggio andrebbe pertanto tradotto come segue:

La ricerca verte sulla sostanza: infatti ricerchiamo i principi e le cause delle sostanze. E infatti se il tutto è come un intero, la sostanza sarà la parte prima; e se è come in una serie, anche in questo caso la sostanza è prima, poi la qualità o la quantità.

Flannery riconosce che l'esegesi alessandrista si accorda meglio con la lezione del passo della famiglia *alfa* piuttosto che con la famiglia *beta*: la relazione descritta da Alessandro non implicherebbe una successione numerica, ma una relazione πρὸς ἓν fra la sostanza e le altre categorie. Ciò sarebbe confermato da Averroè, il quale, opponendo il commento di Alessandro a quello di Temistio, precisa che Alessandro intende il primato della sostanza rispetto alle altre categorie come il primato della salute e della medicina, daccapo secondo una relazione πρὸς ἓν. La lettura alessandrista del passo sarebbe ricavabile dal *Gran Commentario* di Averroè al libro Λ, dove sono riportati numerosi passi del perduto commentario di Alessandro:

Alexander says: he uses here “universe” (*kull*) instead of existent as if he were saying: we say that the inquiry is concerned with substance because if somebody believes that being is as it were a single continuous totality, then he believes that substance is its first part; if he thinks that some parts of it are prior in existence to others and that it has a first and a second, then he is even more inclined to believe that substance is the true existent. Alexander says: this kind of priority possessed by substance is the doctrine of Aristotle; it is what he has expounded before; he mentions the two views as a precaution, not because he believes in the first kind of priority. Since it has been shown that being has a first which is substance and a second, anyone who investigates the principles of being *qua* being must necessarily inquire into the principles of substance<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> C. Genequand (ed. and transl.), *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book La-m*, Brill, Leiden 1984, p. 66.

Ma nessuna delle due letture del passo aristotelico appare comportare un problema di raffronto con la dottrina del  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$  espressa in *Metaph.*  $\Gamma$  2. Nell'esordio del libro  $\Lambda$  Aristotele intende spiegare l'argomento della ricerca intrapresa, ovvero la ricerca intorno alla sostanza: come è solito fare all'inizio di una trattazione, lo Stagirita mostra le ragioni che la giustificano. Nel passo sopra riportato viene esposto il primo argomento, secondo il quale la sostanza risulta essere la parte prima, sia che si consideri il tutto come un intero composto di parti, sia che lo si consideri come una serie, ovvero come una successione. Il secondo argomento si basa sul necessario riferimento alla sostanza delle altre categorie, per cui esse, se si parla in senso assoluto, neppure sono enti, oppure sono come il non-bianco e il non-retto, dei quali si dice che sono quando ad es. diciamo: «questo è non-bianco». Il terzo e il quarto argomento riguardano rispettivamente l'inseparabilità delle altre categorie dalla sostanza e il rimando ai predecessori e ai contemporanei di Aristotele, che ponevano come principi la sostanza<sup>63</sup>. In un simile contesto, la relazione descritta fra la sostanza e le altre categorie nel primo argomento non pone particolari problemi di conciliazione col  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$  di *Metaph.*  $\Gamma$  2.

In conclusione, se l'analogia dell'essere non è presente né in Aristotele né in Alessandro, è possibile affermare che nel primo sono contenuti elementi che di tale dottrina hanno reso possibile lo sviluppo e che il secondo può essere considerato come l'iniziatore di una tradizione di pensiero che porterà all'attribuzione dell'analogia all'essere. L'importanza di Alessandro nella tradizione commentaristica aristotelica non è quindi data dall'esplicita formulazione della dottrina, ma dalla capacità di rintracciare nello stesso testo aristotelico un possibile sviluppo che, pur andando oltre Aristotele, conserva la sua origine nel testo dello Stagirita.

#### *Abstract*

This paper contributes to the debate on the origins of the doctrine of the analogy of being. The author argues that it was Alexander of Aphrodisias who started the process that was ultimately to lead, with Thomas Aquinas, to the complete formulation of the doctrine of the analogy of being. Alexander's decisive contribution appears to lie not in the overlap between the unity by analogy in *Metaph.*  $\Delta$  6 and the  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$  of *Metaph.*  $\Gamma$  2, as recently claimed by K.L. Flannery, but in the commentator's having placed being as an intermediate between homonymous and synonymous. Alexander's distinction between the three terms seems to mark a turning point in the way Aristotle's passage has been interpreted. By going beyond Aristotle, and placing being in an intermediate position, Alexander seems to pave the way towards the doctrine of the *analogia entis*, grasping the feasibility of it stemming from Aristotle's own text.

*Keywords:* Aristotle, Alexander of Aphrodisias, analogy, being, intermediate

---

<sup>63</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*  $\Lambda$  1, 1069 a 19-30.