



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di
Filosofia, Sociologia, Pedagogia, Psicologia Applicata

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
CICLO XXXV

**Aristotele, Alessandro di Afrodisia e le origini della dottrina
tommasiana dell'analogia dell'essere**

Coordinatore: Ch.mo Prof. Luca Basso

Supervisore: Ch.ma Prof.ssa Rita Salis

Dottorando : Giovanni Gambi

ABSTRACT

Il presente lavoro riguarda le origini della dottrina dell'analogia dell'essere. Nella prima parte vengono presentati gli aspetti principali della dottrina tommasiana dell'*analogia entis*. Dall'analisi emerge come l'analogia costituisca per Tommaso d'Aquino un tipo di comunanza alla quale corrisponde una modalità predicativa intermedia tra l'univocità e la pura equivocità. Egli, inoltre, la concepisce in maniera sufficientemente ampia da includere tanto la proporzionalità quanto la relazione *ad unum* (πρὸς ἓν). Questo tipo peculiare di unità è attribuito all'essere in quanto essere a partire dalla causalità esercitata dalla sostanza rispetto alle altre categorie ed è parimenti impiegata per ricondurre a unità Dio e la creazione, giustificando così la possibilità della predicazione essenziale degli attributi divini. In particolare, il modo in cui le diverse creature si dispongono secondo una maggiore o minore vicinanza a Dio è presentato dall'Aquinate in termini di assimilazione (*assimilantur Deo*).

La seconda sezione, dedicata ad Aristotele, ha l'obiettivo di circoscrivere ed esaminare i temi di fondo a partire dai quali si è costituita la dottrina dell'analogia dell'essere. Questi sono indicati nell'omonimia, nell'analogia e nella concezione multivoca dell'essere. Si rileva il carattere esaustivo della distinzione aristotelica tra omonimia e sinonimia, e si sostiene che l'analogia è opportunamente considerata dai commentatori come una specie di omonimia razionale, perché manifesta un effettivo grado di unità reale tra le cose nominate, oltrepassando però i confini della sinonimia e rientrando dunque entro l'ambito dell'omonimia. Vengono inoltre individuate alcune caratteristiche comuni sia all'analogia proporzionale, sia alla relazione πρὸς ἓν, le quali possono in qualche modo aver favorito la sovrapposizione di queste due nozioni all'interno della tradizione successiva.

La sezione finale è dedicata ad Alessandro di Afrodisia, del quale si intende chiarire il contributo in rapporto alle origini dell'analogia dell'essere, senza limitarlo a una platonizzazione e teologizzazione del pensiero aristotelico, e mostrando come esso non consista in un ampliamento della nozione di analogia. Anzitutto, l'Esegeta fornisce una lettura chiaramente unitaria e sistematica del pensiero aristotelico e attribuisce alla metafisica uno statuto epistemologico forte, di tipo dimostrativo, articolando la molteplicità dei suoi oggetti attraverso il meccanismo della riconduzione (ἀναφορά) a ciò che è primo. Così, la metafisica studia l'essere in quanto essere e le sue proprietà per sé in virtù del riferimento di tutte le categorie alla sostanza, e di tutti i generi di sostanze al Primo Motore Immobile. Tale struttura è rafforzata da un'impostazione generale di tipo gradualistico che Alessandro giustifica a partire dal commento a *Metaph. α 1*. Di fondamentale importanza è anche l'esegesi di *Metaph. Γ 2*, nella quale egli attribuisce all'essere un'unità rafforzata, di tipo ἀφ' ἑνός τε καὶ πρὸς ἓν, affermando esplicitamente che essa è intermedia (μεταξύ) tra la sinonimia e l'omonimia casuale. Infine, si analizza la nozione di "assimilazione a Dio secondo il possibile", alla quale l'Esegeta ricorre ampiamente al fine di articolare una concezione gradualistica della realtà a partire dall'orientamento di tutti gli enti al Primo Motore Immobile come causa finale e bene supremo dell'intero cosmo. Di conseguenza, Alessandro precisa ὡς ἐρώμενον di *Metaph. Λ 7* nel senso del πρὸς ἓν, caratterizzando inoltre la tendenza di ogni ente verso la divinità nei termini di un desiderio di imitarla nella misura del possibile.

ABSTRACT

The present work deals with the doctrine of the analogy of being. In the first part the main characters of Thomas Aquinas's doctrine of *analogia entis* are presented. Our analysis shows that Aquinas presents analogy as a kind of commonality and as a mode of predication which is intermediary between univocity and pure equivocity. In addition, he conceives of it broadly, so as to encompass both proportionality and the *ad unum* relation ($\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$). Such a kind of unity is attributed to being as being by virtue of the causality of substance towards the other categories, and it is equally used to stress the unity between God and Creation, making it possible to predicate some attributes of God essentially. More particularly, the way in which the different creatures are arranged according to a greater or a lesser proximity to God is presented by Aquinas in terms of assimilation (*assimilantur deo*).

The second section, devoted to Aristotle, aims to identify and examine the main themes from which the doctrine of the analogy of being was elaborated. These themes consist of homonymy, analogy and the multivocal understanding of being. The Aristotelian distinction between homonymy and synonymy is found to be exhaustive, and analogy is shown to be conveniently considered as a kind of rational homonymy by the commentators, because it manifests an actual degree of unity among the things named, while going beyond the boundaries of a single genus and so being part of homonymy. In addition, some characters common both to proportional analogy and to $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ relation are identified and it is argued that in some way such characters could have helped the subsequent tradition to conflate the two notions and make them overlap.

The final section deals with Alexander of Aphrodisias and his contribution in relation to the origins of the analogy of being. As is shown, this cannot be limited to a sort of Platonisation or theologisation of the Aristotelian thought, nor does consist in expanding the notion of analogy. First of all, the Exegete provides a clearly unitary and systematic reading of the Aristotelian thought and attributes a strong and demonstrative epistemological status to metaphysics, organizing its several objects through their reference ($\acute{\alpha}\nu\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$) to a first item. In this way, metaphysics studies being as being and its *per se* properties thanks to the reference of all the categories to substance, and of all the genera of substances to the First Unmoved Mover. Such a structure is strengthened by a gradualistic tenet derived by Alexander from his comment on *Metaph.* α 1. Fundamentally important is also his comment on *Metaph.* Γ 2, in which he attributes a double unity to being, of the $\acute{\alpha}\phi' \acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ kind, and he explicitly states that it is intermediary between synonymy and homonymy by chance. Finally, the notion of "assimilation to god as much as possible" is analysed, which is widely used by Alexander in order to present a gradualistic overview of reality according to the reference of all beings to the First Unmoved Mover as a final cause and as the supreme good of the whole universe. Consequently, Alexander understands the " $\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ " of *Metaph.* Λ 7 through the lenses of the $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ relation and characterizes the orientation of all beings towards the divinity as a desire to imitate it as much as possible.

INDICE

Introduzione: *Analogia entis*: una dottrina “aristotelico-tomista”? p. 9

Prima parte: Tommaso d’Aquino

Capitolo primo: Lo statuto dell’analogia

1. L’analogia in Tommaso d’Aquino: una dottrina composta p. 19
2. *Ratio entis* p. 23
3. *Neque univoce...* p. 28
4. *...neque aequivoce...* p. 37
5. *...sed analogice*. Lo statuto intermedio dell’analogia p. 49

Capitolo secondo: *Analogia entis*

1. L’analogia ontologica o “orizzontale” p. 57
2. La dipendenza degli accidenti dalla sostanza *secundum esse* p. 62
3. La dipendenza degli accidenti dalla sostanza *secundum quod quid est et definitionem* p. 68
4. L’origine della triplice caratterizzazione del primo analogato p. 81

Capitolo terzo: *Analogia creaturae ad Deum*

1. L’analogia teologica e i nomi divini p. 87
2. L’analogia teologica nelle opere giovanili p. 94
3. L’analogia teologica nelle opere della maturità p. 104
4. L’analogia nella *Summa theologiae* p. 111
5. L’analogia della verità p. 119

Seconda parte: Aristotele

Capitolo primo: L’omonimia in Aristotele

1. *L’incipit delle Categorie* p. 129

2. Origine e ambito di pertinenza dell'omonimia aristotelica	p. 138
3. Alcune osservazioni circa le espressioni κατὰ τοῦνομα e λόγος τῆς οὐσίας	p. 148
4. La multivocità dell'omonimia aristotelica	p. 154
5. Le specie dell'omonimia (i): la tassonomia di Porfirio	p. 160
6. Le specie dell'omonimia (ii): la tassonomia di Shields	p. 164
7. Omonimi razionali: per somiglianza, analogia e metafora	p. 167

Capitolo secondo: L'analogia in Aristotele

1. La nozione aristotelica di analogia	p. 179
2. Dalla logica alla biologia	p. 182
3. Etica e politica	p. 187
4. <i>Fisica e Metafisica</i>	p. 193
5. Il dibattito sull'analogia in Aristotele	p. 199
6. Elementi di vicinanza tra αναλογία e πρὸς ἓν	p. 205

Capitolo terzo: La multivocità dell'essere

1. L'essere si dice in molti modi	p. 211
2. Essenza ed esistenza in Aristotele	p. 221
3. Il dibattito contemporaneo su essenza ed esistenza in Aristotele	p. 227
4. Relazione πρὸς ἓν e Primo Motore Immobile	p. 236

Terza parte: Alessandro di Afrodisia

Alessandro di Afrodisia e l'analogia dell'essere: <i>status quaestionis</i>	p. 247
---	--------

Capitolo primo: La concezione alessandrista della metafisica

1. L'unità della <i>Metafisica</i>	p. 257
2. Commento a <i>Metaph.</i> , A 1	p. 262
3. Commento a <i>Metaph.</i> , A 2	p. 267
4. Commento a <i>Metaph.</i> , A 9	p. 276

5. L' <i>incipit</i> del commento a <i>Metaph.</i> , B	p. 285
6. Commento a <i>Metaph.</i> , Γ	p. 287
7. Questioni di coerenza (i)	p. 297
8. Questioni di coerenza (ii)	p. 305
Capitolo secondo: Alle origini dell'analogia dell'essere	
1. Aristotele, <i>Metaph.</i> , α 1	p. 309
2. Il principio di causalità del massimo in Alessandro di Afrodisia	p. 313
3. Lo statuto intermedio degli ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα	p. 324
4. Anteriorità e posteriorità	p. 332
5. La nozione di συντέλεια	p. 336
6. La multivocità dell'essere e l'anteriorità della sostanza	p. 341
7. L'analogia in Alessandro di Afrodisia	p. 349
8. L'assimilazione a dio in Alessandro di Afrodisia	p. 360
Conclusioni	p. 373
Bibliografia	p. 379

INTRODUZIONE

Analogia entis: una dottrina “aristotelico-tomista”?

Ritroviamo qui un fenomeno [...] ossia il fenomeno delle incomprensioni, degli slittamenti, delle perdite di senso, delle reinterprezioni, che talvolta possono arrivare fino al controsenso, e che insorgono fin da quando c'è tradizione, traduzione ed esegesi.

(P. HADOT, *La storia del pensiero ellenistico e romano, in Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A.I. Davidson, Einaudi, Torino 2005, p. 10)

In una celebre pagina della sua opera *Le problème de l'être chez Aristote*, Pierre Aubenque fa risalire a Tommaso d'Aquino una tradizione esegetica il cui tratto caratterizzante consisterebbe nel denominare “analogia” il rapporto che intercorre tra l'essere e i suoi significati. Tale approccio ermeneutico, che lo studioso francese non rileva all'interno della tradizione commentaristica greca¹, sarebbe stato perpetuato da generazioni di interpreti, responsabili di aver continuato a utilizzare acriticamente il lessico dell'analogia per esporre la dottrina aristotelica dei significati dell'essere. Lungi dal costituire una trascurabile convenzione terminologica, la scelta di adottare la nozione di analogia in riferimento a quel rapporto che Aristotele si limita a chiamare $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$, rappresenterebbe per Aubenque un'operazione contraria non soltanto alla lettera, ma anche allo spirito dell'aristotelismo, perché costituirebbe la risposta adottata dai commentatori medievali al problema, estraneo allo Stagirita, del rapporto tra un Dio creatore e il Mondo creato.

La convinzione, che trova eco nelle affermazioni di Aubenque, secondo cui l'*analogia entis* sarebbe stata inaugurata dall'Aquinate, è stata a lungo ampiamente accettata, anche in virtù della centralità attribuita alla nozione di analogia all'interno del suo sistema metafisico, ripreso e radicalizzato dal neotomismo. Ciò che invece Aubenque si propone di sradicare è la convinzione, ugualmente diffusa, che si tratti di una dottrina

¹ Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Presses Universitaires de France, Paris 2017⁶ (1962¹), p. 199, n. 1: «Contrairement à bien de traditions de l'exégèse aristotélicienne, celle-ci ne provient pas des commentateurs grecs».

coerentemente aristotelica, tale da esprimere fedelmente (se non addirittura da perfezionare)² l'autentica concezione dell'essere elaborata nella *Metafisica*.

Stabilire i rapporti tra questa dottrina e il suo retroterra aristotelico si è rivelato un problema particolarmente controverso, un terreno di scontro tra posizioni ermeneutiche che enfatizzano una continuità filosofica tra Aristotele e Tommaso, e altre più intransigenti nel mantenere distinti il pensiero dello Stagirita dalla sua eredità successiva. In seguito alla denuncia di Aubenque, il dibattito è stato rinfocolato da un intervento di Paul Grenet, il quale ha sostenuto che non è *soltanto* in Aristotele che Tommaso d'Aquino ha trovato l'*analogia entis*. Infatti, benché le opere aristoteliche non rechino una traccia esplicita di questa nozione, esse avrebbero fornito all'Aquinate tutto ciò che occorreva per metterla a punto: la relazione *ad unum*, la dottrina dell'atto e della potenza, la causalità efficiente, l'idea di una gerarchia tra sostanze e di un ente primo che è causa di tutti gli altri enti, i quali sono accomunati dal fatto di intrattenere con queste relazioni proporzionate alla capacità di ciascuno³. L'apporto del neoplatonismo e il diffondersi del monoteismo islamico e cristiano avrebbero in seguito creato il contesto determinante per il costituirsi di questa dottrina.

Insieme a Grenet, altri studiosi hanno ammesso una certa continuità tra il pensiero aristotelico e quello dell'Aquinate in riferimento al tema dell'*analogia*⁴, pronunciandosi favorevolmente circa la coerenza della lettura tommasiana di Aristotele⁵. Contro questa tendenza è ulteriormente intervenuto Aubenque con due saggi in cui ha ribadito che l'*analogia entis* costituisce una dottrina pseudo-aristotelica, originata dalla tendenza dei commentatori a organizzare sistematicamente indicazioni sparse nel *corpus*, sullo sfondo di una concezione sinfonica dei rapporti tra il pensiero di Platone e quello di Aristotele.

² Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960; L. MILLET, *Analogie et participation chez saint Thomas d'Aquin*, «Études philosophiques», 3-4 (1989), pp. 371-383.

³ P. GRENET, *Saint Thomas d'Aquin a-t-il trouvé dans Aristote l'"analogia entis"?*, in AA. VV., *L'attualità della problematica aristotelica. Atti del convegno franco-italiano su Aristotele (Padova, 6-8 aprile 1967)*, Antenore, Padova 1970, p. 170-175.

⁴ Cfr. M.D. PHILIPPE, *Analogon e Analogia in the Philosophy of Aristotle*, «The Thomist», 33 (1969), pp. 1-74; D. DUBARLE, *La doctrine aristotélicienne de l'analogie et sa normalisation rationnelle*, «Revue de sciences philosophique et théologique», 53 (1969), pp. 3-40 e 212-232; C. RUTTEN, *L'analogie chez Aristote*, «Revue de philosophie ancienne», 1 (1983), pp. 31-48; J. MOREAU, *La tradizione aristotelica e l'analogia entis*, in AA. VV., *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 91-96.

⁵ Cfr. J. MOREAU, *La tradizione*, cit., p. 93: «Non si può dunque rimproverare a san Tommaso di aver distorto il pensiero di Aristotele, nel conferire all'essere un'unità analogica, confermata dalla comunanza di principi applicabili nei settori diversi della conoscenza».

Il risultato sarebbe una platonizzazione di quest'ultimo, attraverso un'accentuazione delle nozioni di gerarchia, dipendenza e partecipazione, e a partire da un'interpretazione in senso ontologico della paronimia⁶. Gli studiosi che, come Grenet, minimizzano l'importanza di un tale controsenso, derubricandolo a mero slittamento terminologico, contribuirebbero a perpetuarlo anche una volta decostruito ogni appiglio testuale favorevole⁷. La posizione di Aubenque è stata condivisa da Enrico Berti, secondo il quale l'unico significato genuinamente aristotelico di analogia è quello di proporzionalità, che Aristotele applica ai principi logici (principio di non-contraddizione e principio del terzo escluso) e ontologici (materia, forma, privazione e le quattro cause) di tutti gli enti, nonché alla distinzione tra atto e potenza e alla stessa divisione dell'essere nelle categorie. Secondo Berti l'analogia aristotelica, pur non essendo incompatibile con forme di dipendenza reale, è tuttavia inconciliabile con la partecipazione, che è invece implicata dall'analogia di attribuzione, prodotto di un *milieu* filosofico platonico e neoplatonico⁸. In un recente contributo lo studioso corregge parzialmente la propria posizione riconoscendo che in Aristotele vi sono effettivamente alcuni passaggi argomentativi che accostano l'analogia a rapporti di tipo verticale basati sulla somiglianza, e che la relazione analogica si intreccia effettivamente con quella *ad unum* e quella di consecuzione⁹. Nonostante ciò, Berti ribadisce che non è possibile far risalire ad Aristotele l'origine dell'*analogia entis*, che rimane il risultato di un'operazione successiva messa in atto per mezzo dell'unificazione di ciò che lo Stagirita mantiene comunque sempre distinto. Infine, sulla linea di Aubenque e Berti si colloca anche Alain de Libera, il quale, in un importante studio che attraversa le diverse fasi della genesi dell'analogia dell'essere, definisce quest'ultima come «une dérive péripatéticienne de l'aristotélisme qui commence chez Porphyre et s'achève dans le (néo-)platonisme»¹⁰.

⁶ Cfr. P. AUBENQUE, *Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être*, «Les Études philosophiques», 3-4 (1989), pp. 291-304, spec. pp. 297-298.

⁷ Cfr. ID., *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens*, «Les Etudes philosophiques», 1 (1978), pp. 3-12, spec. p. 7.

⁸ Cfr. E. BERTI, *L'analogia dell'Essere nella tradizione aristotelico-tomista*, in AA. VV., *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 13-33; ID., *L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi*, in *Origini e sviluppi dell'analogia*, a cura di Giuseppe Casetta (Settimane filosofiche di Vallombrosa, 1), Edizioni Vallombrosa, Roma 1987, pp. 94-115.

⁹ Cfr. ID., *Aristotele: analogia dell'essere o dei principi?*, «Archivio di Filosofia», 84 (2016), pp. 65-73.

¹⁰ A. DE LIBERA, *Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être*, «Études philosophiques», 3-4 (1989), p. 344.

Anche la convinzione circa la paternità tommasiana di questa dottrina è stata incrinata da alcuni studi, i quali hanno messo in discussione sia l'effettivo peso speculativo della nozione di analogia nell'opera di Tommaso, sia il ruolo svolto da questi all'interno del processo di elaborazione dell'analogia dell'ente. Da una parte si è notato che la riflessione sull'analogia occupa un'estensione limitata e frammentaria all'interno della produzione tommasiana¹¹, essendo richiamata in occasioni diverse e modulata di volta in volta in stretta relazione al problema specifico che si intende risolvere¹². Dall'altra, si è riconosciuto che l'opera del pensatore domenicano deve essere considerata il momento non di origine, bensì di codificazione di tale dottrina; non la sorgente, bensì il bacino in cui si depositano i risultati di un complesso processo ermeneutico che si protende all'indietro fino ai primi secoli dell'aristotelismo. Gli studiosi che si sono occupati di questo tema hanno perciò cominciato a percorrere archeologicamente¹³ questa tradizione composita con l'obiettivo di far emergere le condizioni di possibilità, i caratteri costitutivi e la funzione sistematica di un dispositivo ontologico all'opera ben prima di ricevere un nome proprio e una formulazione scolastica definitiva.

Tra gli studiosi che sono tornati a interrogarsi sulle origini dell'*analogia entis* è emersa l'esigenza di riallacciare i rapporti con il retroterra aristotelico in riferimento al quale essa si è progressivamente costituita¹⁴. Scrive al riguardo Jean-François Courtine, in esplicita risposta ad Aubenque:

nous pensons qu'une étude des origines de cette doctrine et de cette systematisation, en s'attachant à ce qui, dans la lettre même du texte aristotélicien, a pu la susciter ou la conforter, n'est pas inutile, et peut, rétrospectivement, préparer les conditions

¹¹ Cfr. É. GILSON *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1947, p. 153; A. PATFOORT, *La place de l'analogie dans la pensée de S. Thomas d'Aquin*, «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», 76 (1992), pp. 235-253, spec. pp. 235-236.

¹² Cfr. E.J. ASHWORTH, *Les théories de l'analogie du 12. au 16. siècle*, (Conferences Pierre Abélard), Vrin, Paris 2008, p. 33 : «Plutôt que de donner une théorie de l'analogie en tant que telle, il utilise la notion en fonction de ses problèmes du moment pour répondre aux questions suscitées par le faits qu'il a déjà établis».

¹³ Cfr. J. LONFAT, *Archéologie de la notion d'analogie d'Aristote à saint Thomas d'Aquin*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 71 (2004), pp. 35-107; J.F. COURTINE, *Différence ontologique et analogie de l'être*, in ID., *Le catégories de l'être*, Presses Universitaires de France (Epiméthée), Paris 2003 pp. 191-211.

¹⁴ Cfr. R. SALIS, *I molti sensi dell'omonimia in Aristotele: le origini della dottrina dell'analogia dell'essere*, in *La dottrina dell'analogia dell'essere nella «Metafisica» di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*, a cura di R. Salis, Il Poligrafo (Subsidia Mediaevalia Patavina, 14), Padova 2019, pp. 35-47; J.F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2000, p. 77: «Aristotle must be regarded as the original source for the theory of analogy of being by reference to a first, that is, to substance (οὐσία)».

d'une méditation approfondie des apories et des ambiguïtés essentielles à la démarche philosophique d'Aristote¹⁵.

Per provare a comprendere meglio le origini di questa dottrina è infatti produttivo tornare alla lettera del testo aristotelico, non per introdurre surrettiziamente ciò che in essa non è presente, bensì per tentare di circoscrivere gli elementi che la tradizione successiva ha fatto interagire in maniera tale da porre le condizioni per l'affermazione dell'interpretazione analogica dell'ente. Certi passi, problemi, soluzioni, scelte terminologiche e ambiguità concettuali presenti nel *corpus* aristotelico costituiscono infatti i presupposti fondamentali necessari (anche se certamente per sé stessi non sufficienti) al costituirsi di tale dottrina. Questo materiale di partenza, che da solo non ammette che vi si proietti la concezione medievale dell'analogia, è stato successivamente rimaneggiato sulla base di un presupposto ermeneutico sistematico, facilitando di conseguenza la sua appropriazione da parte degli autori neoplatonici successivi, sia greci che arabi. L'autore che può essere considerato l'iniziatore di questa operazione è Alessandro di Afrodisia¹⁶. Il poderoso sforzo esegetico alessandrino, che mira a fornire una presentazione complessiva e sistematica dell'opera di Aristotele a partire da un minuzioso lavoro di dettaglio sui singoli passi, i termini, le soluzioni teoriche e le loro implicazioni, costituisce inevitabilmente un'operazione di riformulazione del pensiero dello Stagirita che ha inciso in maniera determinante sulla tradizione successiva dell'aristotelismo. A ciò si aggiunge il diverso contesto storico-filosofico in cui Alessandro vive e opera, impegnandosi in un confronto polemico serrato con le scuole ellenistiche rivali, in particolare lo stoicismo e il medio-platonismo. Ciò induce l'Esegeta a cercare in Aristotele soluzioni a problemi a lui estranei, come quello della provvidenza, ma incide anche sulla sua concezione della metafisica, cui è portato ad attribuire uno statuto epistemologico rafforzato; e dell'essere, la cui unità è giustificata in termini che potrebbero essere considerati come prodromici rispetto alle formulazioni mature dell'*analogia entis*. Se si vuole tornare a riflettere sulle origini di questa nozione è perciò indispensabile concentrarsi sui suoi albori, cioè sul periodo che separa Aristotele dal suo

¹⁵ J.F. COURTINE, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin (Problèmes et controverses), Paris 2005, p. 166.

¹⁶ Il ruolo di iniziatore che Alessandro svolge in questo contesto è esplicitamente riconosciuto da LONFAT, *Archéologie*, cit., pp. 54-58 ; COURTINE, *Différence ontologique et analogie*, cit., pp. 191-211 ; ID., *Inventio analogiae*, cit. ; SALIS, *I molti sensi*, cit. ; K. FLANNERY, *Analogy in Alexander of Aphrodisias*, in R. SALIS (a cura di), *La dottrina dell'analogia dell'essere*, cit., pp. 119-142.

più illustre commentatore, Alessandro di Afrodisia, per tentare di chiarire in che modo quest'ultimo, facendo tesoro della precedente tradizione peripatetica, produca una riformulazione del pensiero aristotelico che si apre ai contributi successivi del neoplatonismo. Leggere le opere di questi due autori mettendole in relazione ci consente di verificare se e in che modo Alessandro attualizzi certe potenzialità ermeneutiche che nella lettera aristotelica sono presenti soltanto *in nuce*, ponendo così le condizioni necessarie al progressivo costituirsi di quella che sarebbe diventata la dottrina dell'*analogia entis*.

Tuttavia, prima di impegnarci attivamente in questa indagine, riteniamo produttivo partire da una riconsiderazione dei tratti caratterizzanti e del ruolo che questa dottrina presenta nel pensiero e nell'opera di Tommaso d'Aquino. Tale operazione potrebbe sollevare critiche provenienti da più direzioni: da una parte ci si potrebbe rimproverare, con Aubenque, di avere in mente di proiettare sul testo aristotelico i risultati della speculazione tommasiana, con l'obiettivo di giustificare quest'ultima e di porla in diretta continuità con il pensiero dello Stagirita¹⁷. Dall'altra parte, con Courtine, ci potrebbe essere rammentato che in Tommaso si fatica a circoscrivere una dottrina definitiva dell'analogia, di cui sono invece i commentatori tomisti rinascimentali a stabilire una codificazione scolastica¹⁸. Questa scelta, che potrebbe apparire problematica, è dettata anzitutto dalla convinzione che per poter condurre la nostra indagine è necessario chiarire preliminarmente i contorni di ciò che è indagato. L'opera di Tommaso d'Aquino è unanimemente riconosciuta come il momento culminante nel processo di elaborazione della dottrina medievale dell'*analogia entis*, i cui tratti costitutivi sono, in quella sede, apertamente tematizzati¹⁹. Potrà essere di conseguenza proficuo partire da qui, non per trasferire retrospettivamente in Aristotele le soluzioni tommasiane, bensì per cercare di capire quali direzioni, aperte dalla lettura alessandrista

¹⁷ In tal senso facciamo nostre le premesse metodologiche esposte da COURTINE, *Inventio analogiae*, cit., pp. 155-156.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 105: «Si l'étude ainsi grossièrement esquissée ne s'oriente pas d'emblée sur l'enseignement de Thomas d'Aquin, qui semblerait pourtant devoir être le terme de référence privilégié, c'est d'abord parce que la doctrine thomiste de l'analogie ne se laisse pas établir définitivement, mais aussi parce que ce sont les commentateurs de l'école thomiste qui doivent être interrogés en premier lieu dès lors qu'il s'agit d'exposition thématique – et si l'on veut scolaire – de l'*analogia entis*».

¹⁹ Cfr. BERTI, *L'analogia dell'essere nella tradizione*, cit., p. 14: «Mi sembra che il discorso debba incentrarsi essenzialmente su Tommaso, perché solo con lui la dottrina dell'analogia dell'essere acquista un ruolo centrale nell'ontologia (e nella teologia) ed è a lui che ancora oggi fanno riferimento i sostenitori di essa».

dell'opera aristotelica, risultino decisive in vista del costituirsi di quella dottrina che in Tommaso trova una formulazione esplicita. Se infatti essa non può essere considerata come una dottrina propriamente aristotelica, nella misura in cui non compare nelle opere di Aristotele né è direttamente deducibile soltanto a partire da esse, è al contempo inadeguato, da un punto di vista storico-filosofico, intenderla come un puro controsenso, un'operazione interpretativa che segna una netta discontinuità rispetto al pensiero dello Stagirita. Nel presente lavoro si intende dunque percorrere una via intermedia, che consiste nel tentativo di comprendere l'*analogia entis* sullo sfondo della complessa tradizione filosofica ed esegetica di cui costituisce uno dei risultati principali, la quale, partendo dai primi secoli dell'aristotelismo, passa per i commentatori neoplatonici e gli autori arabi. All'interno di tale tradizione, pur rimanendo costante il riferimento privilegiato al pensiero di Aristotele, ci si spinge aldilà di quanto egli ha esplicitamente sostenuto, anche attraverso l'introduzione di elementi dottrinali chiaramente non aristotelici. Tale abbondanza di prospettive confluisce poi nell'opera dell'Aquinate e si riflette anche nella varietà di modi in cui egli presenta e applica di volta in volta l'analogia²⁰. La molteplicità di sfaccettature che caratterizza la dottrina tommasiana dell'*analogia entis* richiede dunque che la si prenda in esame in maniera approfondita, per poi fare un salto indietro alla ricerca di ciò che, tra la riflessione aristotelica e l'esegesi alessandrista, ha dissodato il terreno, ponendo le condizioni necessarie alla sua genesi.

Il presente lavoro è pertanto diviso in tre parti fondamentali, ciascuna dedicata a un autore di riferimento: Tommaso d'Aquino, Aristotele e Alessandro di Afrodisia. Nella prima parte si prende in esame la dottrina tommasiana dell'analogia, al fine di mettere a fuoco gli elementi fondamentali che la caratterizzano. È a partire da questi ultimi, infatti, che sarà possibile formulare un giudizio sul ruolo svolto da Alessandro in rapporto alle origini dell'interpretazione analogica dell'essere. Di seguito, nella seconda parte si analizzano i temi di fondo del pensiero aristotelico a partire dai quali la dottrina dell'analogia dell'essere si è progressivamente costituita: l'omonimia, l'analogia e la concezione multivoca dell'essere. Infine, la terza parte è dedicata a un esame ampio e dettagliato del pensiero di Alessandro, finalizzato a far emergere il suo contributo effettivo al costituirsi di tale dottrina. In particolare, si intende precisare che esso non

²⁰ Cfr. al riguardo B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris 2008 (1963¹).

consiste tanto in una platonizzazione del pensiero aristotelico, come si è ripetutamente sostenuto. Questa idea, riproposta negli studi recenti che indagano le origini dell'analogia dell'essere, è il risultato di un inganno prospettico, a causa del quale il ruolo di Alessandro viene valutato in funzione degli sviluppi dottrinali successivi, in particolare quelli apportati dai commentatori neoplatonici. Qui, invece, si intende mostrare come il contributo del filosofo di Afrodizia sia piuttosto legato alla sua opera di esegeta, condotta attraverso un saldo e costante riferimento ai testi di Aristotele, però letti in maniera sistematica e interpretati alla luce di una fitta rete di collegamenti intertestuali tra le diverse parti del *corpus*. Ci si concentra in modo particolare sulla concezione alessandrista della metafisica, presentata come scienza dimostrativa, al contempo universale e prima; e sull'analisi di alcuni passaggi delle opere dell'Esegeta, con un riferimento privilegiato al *Commento alla Metafisica*, dei quali si cerca di mostrare l'importanza alla luce dell'interesse principale della nostra indagine.

PRIMA PARTE
TOMMASO D'AQUINO

CAPITOLO PRIMO

LO STATUTO DELL'ANALOGIA

1. L'analogia in Tommaso d'Aquino: una dottrina composita

La dottrina tommasiana dell'analogia presenta una natura ancipite, come l'Aquinate fa notare in diverse occasioni definendola *duplex*, o chiarendo che *dicitur dupliciter*¹. Infatti, in primo luogo essa investe principalmente due piani: quello logico-linguistico, all'interno del quale l'analogia costituisce una certa modalità di predicazione, e quello metafisico, in cui è presentata come la forma più ampia possibile di unità ed è impiegata per articolare un determinato assetto della realtà. Questi due piani sono considerati strettamente connessi, perché la validità di una produzione discorsiva è garantita soltanto se l'oggetto descritto esibisce una certa unità: l'unità dell'oggetto determina l'unità del discorso che verte su di esso, e tale caratteristica è necessaria affinché quest'ultimo possa essere legittimamente considerato un discorso scientifico. In secondo luogo, l'analogia per Tommaso ha due ambiti principali di applicazione: quello ontologico (o "predicamentale"), in cui viene impiegata per descrivere il rapporto che intercorre tra la sostanza e gli accidenti, così come la relazione d'ordine sussistente tra l'atto e la potenza, la materia e la forma, la causa e l'effetto; e quello teologico (o "trascendentale"), all'interno del quale svolge il delicato compito di garantire la sensatezza della *praedicatio in divinis* senza colmare l'abisso che separa il Creatore e la creatura. Infine, essa è strutturalmente duplice, nella misura in cui l'Aquinate ne presenta solitamente due modalità distinte, le quali in certi casi vengono ulteriormente articolate in due sottospecie². Queste variano a seconda dell'opera che Tommaso sta componendo e dei

¹ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, Prologus, q.1, art. 2, ad 2; dist. 35, q. 1, art. 4, Resp.; *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 11, Resp.; *Summa contra gentiles*, I, 34; *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, a. 7, Resp.; *Summa theologiae*, Pars I, q. 13, a. 5, Resp.; *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, V, lec. 8, par. 879.

² Fanno eccezione *In I Sent.*, Dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1, in cui si afferma che «aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter», e i passi in cui Tommaso articola l'analogia secondo le tre specie *ad unum finem*, *ad unum agentem* e *ad unum subiectum*: cfr. *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, cap. 6; *In Metaph. Exp.*, IV, lec. 1, par. 535-539; XI, lec. 3, par. 2195-2197. Questa tripartizione compare anche in *Sententia libri Ethicorum*, I, lec. 7, in cui però l'analogia *ad unum agentem* è sostituita con quella *ad unum principium* (corrispondente al greco ἀφ' ἐνός), in virtù della quale qualcosa può essere detto "militare" in quanto strumento (spada), o rivestimento (armatura), oppure veicolo (cavallo) del soldato. Si tratta di una divisione ricavata dal *Commento grande alla Metafisica* di Averroè, ripresa anche da Alberto Magno nel suo

problemi di cui si sta occupando: a essere richiamate più di frequente sono l'analogia *duorum ad tertium* e quella *unius ad alterum*, oppure l'analogia per cui *multa habent proportionem ad unum* e quella per cui *unum habet proportionem ad alterum*³. A partire dal *De nominum analogia* di Tommaso De Vio (il Gaetano), queste ultime modalità saranno denominate “analogia di attribuzione” e “analogia di proporzionalità”.

Da quanto detto risulta chiaro che la dottrina dell'analogia sviluppata da Tommaso d'Aquino si presenta come una teoria composita e articolata su più livelli, che bisogna in qualche modo tentare di restituire all'interno di una presentazione generale. Tale operazione è complicata a sua volta dal fatto che l'Aquinate non dedica una riflessione sistematica a questa nozione, ma è solito richiamarla in varie occasioni, presentandola di volta in volta in maniera leggermente diversa a seconda del contesto e dell'intento speculativo⁴. Ciò fa sì che all'interno della sua produzione si registri una varietà di formulazioni non del tutto sovrapponibili, che hanno posto gli interpreti di fronte alla difficoltà di capire se in Tommaso esista effettivamente una dottrina ufficiale dell'analogia, e se sì, quale sia. Di fronte a questo problema sono state percorse vie diverse. Alcuni interpreti hanno identificato una specifica formulazione con l'esposizione dell'autentica dottrina tommasiana, da privilegiare rispetto agli altri passi del *corpus thomisticum* in cui questa nozione è tematizzata. A partire da Tommaso De Vio, che prende come riferimento la triplice distinzione contenuta nel primo libro del *Commento alle Sentenze*⁵, tale approccio ha dato origine a un dibattito interno al tomismo circa la

Commento alla Metafisica. Cfr. AVERROÈ, *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'ā*, ed. M. Bouyges, I, pp. 304.6-10; ALBERTO MAGNO, *Metaphysica*, IV, 1, cap. 3, ed. Geyer, pp. 163-164.

³ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Pars I, q. 13, a. 5, Resp. In *Sent. Eth.*, I, lec. 7, Tommaso enuncia la medesima distinzione parlando di analogia *secundum proportionem diversas ad idem subiectum* e analogia *secundum unam proportionem ad diversa subiecta*, e in *In XII lib. Met. Ar. Exp.*, V, lec. 8, par. 879 distingue l'analogia per cui *aliqua duo habent diversas habitudines ad unum* da quella in cui *est eadem proportio duorum ad diversa*.

⁴ Cfr. J.F. COURTINE, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin (Problèmes et controverses), Paris 2005, p. 154: «Si la doctrine de l'analogia entis est présentée par les commentateurs de Thomas d'Aquin comme le point central de sa philosophie, il faut remarquer cependant que l'Aquinate n'en propose aucun exposé dogmatique parfaitement cohérent, et ne songe nullement à systématiser des développements d'époques différentes, apparemment contradictoires».

⁵ Cfr. THOM., *In I Sent.*, Dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1. Per quanto quella del Gaetano sia stata a lungo considerata come la lettura corretta della dottrina tommasiana dell'analogia, da tempo ne è stata evidenziata l'inadeguatezza. Cfr. B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2008 (1963¹), pp. 126-158; P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2017⁴ (2012¹), p. 60; R. M. MCINERNEY, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, a cura di S. L. Brock Armando, Roma 1999, pp. 19-44. Cfr. Anche E.J. ASHWORTH, *Les théories de l'analogie du 12. au 16. siècle*, Vrin, Paris 2008, p. 44: «La tragédie de l'histoire de l'analogie c'est que les commentateurs ont supposé que Cajetan donnait la bonne lecture de Thomas d'Aquin». Tuttavia, come rileva Enrico Moro, per comprendere correttamente la posizione sostenuta dal Gaetano nell'opuscolo *De nominum analogia* è

superiorità dell'analogia di proporzionalità o di quella di attribuzione⁶. Invece, alcuni studiosi contemporanei hanno proposto una lettura in chiave evolutiva, che ha esercitato una notevole influenza, a partire dalla quale sarebbe possibile individuare l'autentica dottrina dell'analogia nelle opere della maturità (*Summa contra Gentiles* e *Summa Theologiae*), rispetto alle quali le formulazioni precedenti costituirebbero dei meri tentativi preparatori⁷. In terzo luogo, c'è anche chi ha avanzato ipotesi alternative, negando l'utilità di trovare a tutti i costi una dottrina autentica e sottolineando il fatto che Tommaso si serve dell'analogia come di uno strumento versatile e dinamico, refrattario a una definizione univoca e a un'applicazione sempre identica⁸. Tenteremo, di conseguenza, di portare alla luce anche le oscillazioni e i rimaneggiamenti che caratterizzano la sua riflessione sull'analogia e le sue applicazioni.

Infine, una presentazione di questa dottrina non può mancare di prendere in considerazione alcuni altri concetti che, nel pensiero di Tommaso, sono strettamente connessi all'analogia: univocità ed equivocità, proporzione e proporzionalità, causalità e partecipazione, per citarne alcuni. Nel fare ciò terremo sullo sfondo, come orizzonte di riferimento, i due piani su cui tale teoria è costruita, ossia quello predicativo e quello metafisico. Non condividiamo, infatti, la nota tesi di Ralph McInerny, secondo la quale in Tommaso non sarebbe presente un'*analogia dell'essere*, ma solo un'analogia di "essere". Lo studioso ha sostenuto che la dottrina effettivamente sviluppata dall'Aquinate non riguardi una gerarchia ontologica, ma solo la dimensione logica e linguistica legata alla predicazione di un termine: egli avrebbe certamente potuto sviluppare una dottrina

importante non ridurre quest'ultimo a un'esposizione della dottrina tommasiana dell'analogia, ma piuttosto porlo in relazione con le istanze critiche emerse dopo la morte dell'Aquinate. Cfr. E. MORO, *Tommaso De Vio (Gaetano)*, in *L'analogia dell'essere. Testi antichi e medievali*, a cura di G. Catapano, C. Martini, R. Salis, Padova University Press, Padova 2020, pp. 233-255, spec. pp. 233-236.

⁶ Per un veloce riepilogo delle posizioni sostenute in questo dibattito cfr. A. DONATO, *Il ruolo dell'analogia di attribuzione e di proporzionalità nella dottrina dell'Essere di Tommaso d'Aquino*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 28 (2003), pp. 163-190; spec. pp. 163-171.

⁷ Cfr. G.P. KLUBERTANZ, *St. Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Loyola University Press, Chicago 1960; MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie*, cit.

⁸ Cfr. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 60; DONATO, *Il ruolo dell'analogia*, cit., p. 190. Secondo quest'ultimo l'analogia di attribuzione e quella di proporzionalità, lungi dall'essere inconciliabili, costituiscono invece due modalità complementari, impiegate in ambiti differenti: rispettivamente, la descrizione delle proprietà dell'essere e l'ampliamento della nostra conoscenza della realtà. Cfr. anche J.P. HOCHSCHILD, *Proportionality and Divine Naming: Did St. Thomas Change His Mind about Analogy?*, in "The Thomist: A Speculative Quarterly Review", 77/4 (2013), pp. 531-558.

metafisica di *analogia dell'essere*, ma semplicemente non l'avrebbe fatto⁹. In risposta a McInerny, John Wippel ha osservato che non ci si può basare sui collegamenti che l'Aquinate istituisce tra i modi di essere e i modi di predicazione per assegnare la priorità a questi ultimi e concludere che l'analogia è per lui una dottrina esclusivamente logica: di contro, Wippel ne ribadisce il carattere propriamente metafisico¹⁰. Anche Bernard Montagnes critica i teorici dell'analogia che prestano attenzione più all'aspetto logico-semanticamente che al suo fondamento ontologico. Egli afferma invece che «l'analogie n'est pas une pure forme logique qu'on pourrait séparer de tout contenu réel»¹¹ e che nel pensiero tommasiano l'analogia trascendentale esprime di fatto la situazione ontologica caratterizzata da partecipazione intrinseca dell'essere e dipendenza causale e formale dall'*ipsum esse subsistens*¹².

A partire da tali considerazioni, dunque, la nostra presentazione della dottrina tommasiana dell'analogia si propone di considerare entrambi i piani ai quali essa si applica, ossia quello predicativo e quello metafisico. Ciò è d'altronde strettamente legato alla grande duttilità che l'Aquinate attribuisce a questa nozione, alla quale affida il compito di garantire l'unità e la conoscibilità laddove queste risultano problematiche.

⁹ Cfr. MCINERNY, *L'analogia in Tommaso*, cit., *passim*. Cfr. spec. p. 168: «Tommaso parla di analogia dove c'è una comunanza predicabile, ma egli non chiama la gerarchia reale dell'essere un'analogia di essere».

¹⁰ J.F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2000, p. 87, n. 79.

¹¹ MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie*, p. 22, n. 21. Cfr. anche C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, p. 509: «la semantica di una metafisica come quella tomistica – che si orienta e si fonda sull'*esse* intensivo emergente – si mostra intrinsecamente riluttante a rimanere sul piano logico per esprimere la struttura del rapporto reale ed è per questo che soccorre, fin dove può, l'analogia fondata sulla causalità dell'*esse*».

¹² Cfr. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie*, p. 57.

2. *Ratio Entis*

Nella maggior parte dei casi, Tommaso introduce l'analogia a partire da un'analisi della predicazione, intesa come l'assegnazione di un medesimo predicato a cose diverse. Ciò può avvenire in tre modi: univocamente, equivocamente o analogicamente; il criterio di distinzione tra queste modalità predicative è dato dal diverso rapportarsi di *nomen* e *ratio*. Che cosa sia il *nomen* è abbastanza intuitivo, ma richiede perlomeno una precisazione. Infatti, il *nomen* medievale possiede un significato più ampio rispetto all'accezione tecnica formulata da Aristotele all'inizio del *De Interpretatione*, dove l'ὄνομα è presentato come un suono dotato di significato per convenzione, le cui parti prese isolatamente non hanno alcun significato¹³. Invece, per Tommaso, il *nomen* è un termine o un predicato inteso in un senso ampio, tale da farvi rientrare anche l'espressione complessa *qui est*, che rappresenta il *maxime proprium nomen Dei*¹⁴. Il termine *ratio*, invece, deriva dall'espressione *ratio substantiae*, con cui Boezio traduce la formula aristotelica ὁ λόγος τῆς οὐσίας contenuta nell'*incipit* delle *Categorie*, e che Tommaso riprende denominandola *ratio substantiae sive quidditatis*. Chiarire in maniera esaustiva che cosa sia in generale la *ratio* per Tommaso non è semplice, perché in alcuni contesti egli applica tale termine in senso strettamente tecnico, ad esempio quando espone la sua dottrina del *verbum mentis*¹⁵. Tuttavia, nel contesto che ci interessa, l'Aquinate intende la *ratio* come il contenuto concettuale corrispondente a una cosa significata da un nome: «ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis»¹⁶. Tommaso ha in mente, a partire da quanto afferma Aristotele nel *De interpretatione*¹⁷, un rapporto di significazione che può essere schematizzato nel modo seguente:

Res → Nomen → Ratio

¹³ Cfr. ARISTOTELES, *De Interpretatione*, I, 2, 16a 19-21.

¹⁴ Cfr. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 11, resp. Cfr. le osservazioni di E. MELANDRI, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004 (1968¹), pp. 94-95.

¹⁵ Cfr. ad esempio A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris 2014 (1996¹), pp. 350-354 ; P. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, cit. pp. 175-181.

¹⁶ Cfr. THOM., *In I Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 3, resp. Cfr. anche *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 4, resp.: «Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen».

¹⁷ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Expositio Peryhermeneias*, I, lec. 2, par. 6: «significatio vocum refertur ad conceptionem intellectus, secundum quod oritur a rebus per modum cuiusdam impressionis vel passionis».

Il maestro domenicano tematizza esplicitamente tale concetto soprattutto quando deve spiegare in che modo le nozioni (*rationes*) corrispondenti alle diverse perfezioni che predichiamo di Dio sono distinte realmente nella stessa essenza divina. Ad esempio, all'inizio dello *Scriptum super sententiis*, nel discutere precisamente questo problema, Tommaso si sofferma a chiarire preliminarmente che cosa si intende col termine *ratio*. Essa consiste nel significato di un nome per come è compreso dall'intelletto, e perciò corrisponde, per gli oggetti che possiedono una definizione, alla definizione stessa. Ci sono però anche enti, come i generi generalissimi (cioè le categorie), dei quali non c'è definizione, dal momento che non esiste un genere anteriore dal quale essi possano essere ricavati mediante l'aggiunta di una differenza specifica. In questo caso, la *ratio* designa semplicemente, ad esempio, il significato del termine "qualità", ovvero ciò in virtù di cui la qualità è qualità¹⁸. Allo stesso modo, la *ratio* della sapienza divina (e così delle altre perfezioni), la quale non può essere definita, consiste nel significato del termine "sapienza". Dopo aver chiarito ciò, Tommaso aggiunge una precisazione per evitare che si fraintenda il seguito del suo ragionamento:

Nec tamen hoc nomen ratio significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen sapientiae vel per aliud nomen rei; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen definitio, et alia nomina secundae impositionis¹⁹.

Affermare che nell'essenza divina sussiste una pluralità di nozioni distinte realmente non equivale a sostenere che in essa siano realmente presenti dei concetti o delle definizioni, perché questi costituiscono dei termini di seconda imposizione, i quali non hanno come referente immediato un ente reale, bensì un aspetto o un modo d'essere di una certa realtà²⁰. Perciò, l'Aquinate procede immediatamente a esporre in che modo sia possibile affermare che una *ratio* si trova in una *res*, e spiega che un concetto dell'intelletto può rapportarsi alla realtà esterna all'anima in tre modi. Talvolta, infatti,

¹⁸ Cfr. THOM., *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, resp.: «Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas». Qui Tommaso riprende quanto affermato da Boezio nel suo *Commento alle Categorie*. Cfr. BOETHIUS, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, ed. Migne, 166A-B.

¹⁹ THOM., *In I Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 3, resp.

²⁰ Cfr. R.C. TAYLOR, *Maimonides and Aquinas on Divine Attributes. The Importance of Avicenna*, in (edited by), *Maimonides' "Guide of the Perplexed" in Translation. A History from the Thirteenth Century to the Twentieth*, edited by J. Stern, J.T. Robinson, Y. Shemesh, University of Chicago Press, Chicago 2019, pp. 333-364, spec. p. 343: «Here, what is signified is not the human concept itself but the intended referent of the concept. We use the human concept (*ratio*), but what is signified in this usage is not that concept but the intended referent— namely, the wisdom that is God's essence».

quello costituisce un'immagine (*similitudo*) della cosa, e in tal caso presenta immediatamente un fondamento reale, perché la cosa stessa rende vero l'intelletto in virtù della sua conformità a esso, e fa sì che il nome le venga attribuito in modo appropriato, come accade per ciò che è concepito tramite il nome "uomo". Talvolta, invece, ciò che è significato dal nome non costituisce l'immagine di una cosa esistente fuori dall'anima, ma consegue dal modo in cui questa è compresa intellettivamente, e tali sono le intenzioni scoperte dal nostro intelletto: ad esempio, il significato del termine "genere" non costituisce l'immagine di qualcosa esistente effettivamente fuori dall'anima, ma deriva dal fatto che l'intelletto coglie, ad esempio, l'animale quale tratto comune a molte specie, attribuendogli di conseguenza l'*intentio generis*. In tal modo, l'*intentio* ha il proprio fondamento prossimo nell'intelletto, mentre ha un fondamento remoto nella cosa, in virtù del quale l'intelletto che scopre (*adinvenit*) queste intenzioni non è falso. Tommaso annovera in questo gruppo tutte le nozioni ricavate a partire dal *modus intelligendi*, come quelle ottenute tramite l'astrazione propria delle matematiche. Talvolta, infine, ciò che è significato da un nome non presenta un fondamento reale, né prossimo né remoto, e perciò risulta falso, come ad esempio il concetto di chimera. Di conseguenza, conclude l'Aquinate, è possibile affermare che una *ratio* è presente in una cosa perché il significato di un nome, *cui accidit esse rationem*, è nella cosa, e ciò avviene in modo appropriato quando il concetto dell'intelletto è un'immagine della cosa, in conformità alla prima delle tre alternative elencate²¹. Affermare che nell'essenza divina sono presenti diverse *rationes* corrispondenti alle perfezioni che predichiamo di Dio è dunque legittimo ed equivale a dire che l'essenza divina è la controparte reale immediata di cui le *rationes* delle perfezioni attribuitele sono *similitudines*.

Abbiamo appurato che per Tommaso si può parlare di *ratio* anche a proposito delle realtà che non sono propriamente definibili, come le categorie dell'essere e le perfezioni divine. In questi casi, essa consiste semplicemente nel significato di un nome, esprimibile attraverso una descrizione che ne colga la caratteristica fondamentale²²: è in tale

²¹ Cfr. THOM., *In I Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 3, resp.: «Unde patet secundum, scilicet quod ratio dicitur esse in re, in quantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re: et hoc contingit proprie, quando conceptio intellectus est similitudo rei».

²² Cfr. BOETHIUS, *In Categorias*, 166A-B: «At uero quorum definitiones reddi nequeunt, illa tantum descriptionibus terminantur. Descriptio autem est quae quamlibet rem propria quadam proprietate designat. Siue ergo definitio sit siue descriptio, utraque rationem substantiae designat. Quare cum substantiae rationem dixit, et definitionis et descriptionis nomen inclusit».

prospettiva che egli parla anche di *ratio entis*. Ora, come l'Aquinate sa bene²³, da un punto di vista aristotelico non esiste alcuna definizione o essenza dell'essere, perché questo non è un genere²⁴; tuttavia, per lui il termine "ente" designa effettivamente qualcosa, per quanto nella maniera più indeterminata possibile. Infatti, come egli spiega all'inizio del *De ente et essentia*, il termine "ente" si dice per sé in due modi (*ens per se dupliciter dicitur*): nel primo, esso è ciò che si divide nelle dieci categorie; nel secondo, è ciò che è significato da una proposizione affermativa²⁵. Quest'ultimo significato è più ampio del primo, così che tutto ciò che è ente nel primo modo, è tale anche nel secondo, ma non viceversa. Infatti, è ente nel secondo modo tutto ciò a proposito del quale è possibile affermare qualcosa, quindi anche le negazioni e le privazioni, benché esse non esistano come tali nella realtà: ad esempio, diciamo che la cecità è nell'occhio²⁶. Ciò che è ente nel primo modo, tuttavia, è anteriore a ciò che è tale nel secondo, e in qualche modo ne è causa, dal momento che è dall'esistenza di qualcosa nella realtà che consegue la verità dell'affermazione che viene formulata a suo riguardo²⁷. Tommaso concepisce dunque la *ratio entis* fondamentalmente in termini di esistenza²⁸, nella misura in cui ciò che è significato tramite il termine "ente" (*id quod significatur nomine entis*), è l'atto di

²³ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, I, lectio 9, par. 139: «Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis».

²⁴ ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, II, 7, 92b 13: «τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν».

²⁵ Per un elenco accurato dei passi in cui Tommaso espone questa tesi cfr G. KLIMA, *Aquinas's Theory of the Copula and the Analogy of Being*, «History of Philosophy & Logical Analysis», 5 (2002), pp. 159-176.

²⁶ Cfr. THOM., *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1: «Quaecumque ergo dicuntur entia quantum ad primum modum, sunt entia quantum ad secundum modum: quia omne quod habet naturale esse in rebus, potest significari per propositionem affirmativam esse; ut cum dicitur: color est, vel homo est. Non autem omnia quae sunt entia quantum ad secundum modum, sunt entia quantum ad primum: quia de privatione, ut de caecitate, formatur una affirmativa propositio, cum dicitur, caecitas est; nec tamen caecitas aliquid est in rerum natura; sed est magis alicujus entis remotio: et ideo etiam privationes et negationes dicuntur esse entia quantum ad secundum modum, sed non quantum ad primum».

²⁷ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, V, lec. 9, par. 896: «Sciendum est autem quod iste secundus modus comparatur ad primum, sicut effectus ad causam. Ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas et falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum est prout est verbalis copula». Cfr. anche THOM., *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1: «Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae [...]».

²⁸ Per quanto si tratti di un'esistenza concepita in stretta connessione con l'essenza di cui è atto. Cfr. c. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950, p. 193: «Si noti subito però che "essenza" e "actus essendi" sono bensì due significati (intentiones) distinti, ma non indipendenti, cioè perfettamente separabili, poiché l'uno implica necessariamente un riferimento all'altro; non si può comprendere un'essenza se non in relazione all'esistenza [...]. Similmente l'esistere non è concepibile, *per noi*, se non come atto, possibile o reale, di qualche formalità [...]».

esistere²⁹, cioè l'atto per cui qualcosa esiste effettivamente nella realtà³⁰. Tuttavia, anche in Tommaso è possibile riscontrare, in una certa misura, l'oscillazione che Jennifer Ashworth ha rilevato a proposito dello statuto ontologico che gli autori medievali conferiscono alla *ratio*, nella misura in cui questa sembra essere presentata alternativamente come una natura reale partecipata in maniera differenziata o come un concetto³¹. Da un lato, infatti, l'Aquinate considera l'ente come il concetto più noto nel quale si risolvono tutti gli altri, ottenuti *ex additione ad ens*³²; dall'altro, si serve di espressioni quali *genus entis*³³ e *natura entis*³⁴, attraverso le quali egli intende indicare la proprietà reale che viene espressa al massimo grado dalla sostanza, e in maniera derivata dagli accidenti. Sul rapporto tra *ratio entis* e sostanza, poi, Tommaso sembra modificare lievemente la propria posizione nel corso del tempo: nelle opere giovanili, dove è più evidente l'influenza del maestro Alberto Magno³⁵, l'Aquinate presenta la *ratio entis* come qualcosa di anteriore alla sostanza e all'accidente, di cui entrambi partecipano, seppur in modo diverso, secondo il modello dell'analogia *duorum ad tertium*³⁶. Nelle opere della maturità, invece, Tommaso sembra sovrapporre definitivamente *ratio entis* e categoria della sostanza, che costituisce il *genus perfectissimum*³⁷. Infatti, qui la relazione tra accidente e sostanza è presentata sia nei termini di un'analogia *unius ad alterum* proprio per l'assenza di qualcosa di anteriore³⁸; sia servendosi dell'esempio dell'ente per spiegare entrambi i tipi di analogia, quella *unius ad alterum* e quella *duorum ad tertium*, in cui però l'elemento superiore è la sostanza stessa³⁹, nella misura in cui questa *sufficienter*

²⁹ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, s. c. 3: «Nomen autem entis ab actu essendi sumitur».

³⁰ Cfr. THOM., *De ente et essentia*, 1: «Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit»; THOM., *Quaestiones disputatae de quolibet*, IX, q. 2, a. 2, resp.: «Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura».

³¹ Cfr. ASHWORTH, *Les théories de l'analogie*, cit., p. 56: «souvent on a l'impression que les auteurs exploitent l'ambiguïté en gardant les deux sens en même temps».

³² Cfr. THOM., *Quaest. ver.*, q. 1, a. 1, resp.: «illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae; unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens».

³³ Cfr. THOM., *Ent. ess.*, 6. E. BERTI, *Substance et essence entre Aristote et Thomas d'Aquin*, «χώρα. Revue d'études anciennes et médiévales», 18-19 (2021), pp. 351-368, spec. p. 353, ha osservato che in questo passo Tommaso concepisce l'essere alla stregua di un genere.

³⁴ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 1, par. 1246.

³⁵ Cfr. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie*, cit., p. 73: «les Sentences de S. Thomas reprennent à la lettre la doctrine et même les expressions d'Albert».

³⁶ Cfr. THOM., *In I Sent.*, Prologus, q. 1, art. 2, ad 2.

³⁷ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, IV, lec. 1, par. 543.

³⁸ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 34.

³⁹ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, a. 7, resp.

*demonstrat naturam entis*⁴⁰. Come nota Courtine⁴¹, alla radice dell'idea che tutti gli enti comunichino tra loro *in ratione essendi* sta una concezione intensiva dell'essere come *actus essendi* e uno sfondo creazionista, in base al quale esiste una causa efficiente dell'essere di tutte le cose⁴², la quale è per ciò stesso *maxime ens*⁴³.

3. *Neque univoce...*

Tommaso è solito presentare la predicazione analogica soltanto dopo aver preliminarmente escluso quella univoca e quella equivoca: insieme, queste costituiscono le modalità in cui è possibile assegnare lo stesso predicato a una pluralità di oggetti⁴⁴. Ogniquale volta viene tracciata questa triplice distinzione, è sempre presente un riferimento implicito all'*incipit* delle *Categorie*, dove Aristotele distingue omonimi, sinonimi e paronimi⁴⁵. Il rifiuto di univocità ed equivocità è operato il più delle volte in riferimento alla *praedicatio in divinis*, ma in certi casi è formulato in un contesto eminentemente ontologico, a proposito della sostanza e delle altre categorie⁴⁶.

Nella predicazione univoca un termine è attribuito a cose diverse in virtù di una identica *ratio*. In tal modo, esso conserva il medesimo significato in ogni sua applicazione, ed è espresso da un unico discorso definitorio: ad esempio, “animale” si predica univocamente dell'uomo e dell'asino perché entrambi sono una “sostanza animata sensibile”, che è appunto la definizione di animale. Di conseguenza, la predicazione univoca rimane interamente all'interno di uno stesso genere sommo, e perciò si applica a termini predicabili quali genere, specie, differenza, accidente e

⁴⁰ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 1, par. 1246.

⁴¹ Cfr. COURTINE, *Inventio analogiae*, cit., pp. 270-271.

⁴² Cfr. THOM., *Quaest. pot.*, q. 3, a. 6, resp.: «Omnia autem contraria et diversa, quae sunt in mundo, inveniuntur communicare in aliquo uno, vel in natura speciei, vel in natura generis, vel saltem in ratione essendi: unde oportet quod omnium istorum sit unum principium, quod est omnibus causa essendi». Cfr. anche *In Metaph. Exp.*, VI, lec. 3, par. 1209: «Sed causa primi gradus est simpliciter universalis: eius enim effectus proprius est esse: unde quicquid est, et quocumque modo est, sub causalitate et ordinatione illius causae proprie continetur».

⁴³ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, II, lec. 2, par. 295; VI, lec. 1, par. 1164.

⁴⁴ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, 6: «tripliciter aliquid predicatur de pluribus: univoce, equivoce et analogice»; *In I Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 4, resp: «tribus modis contingit aliquid aliquibus commune esse: vel univoce, vel aequivoce, vel analogice».

⁴⁵ Cfr. ARISTOTELES, *Categoriae*, 1, 1a 1-15.

⁴⁶ Cfr. THOM., *De princ. nat.*, 6; *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, IV, lec. 1, par. 535-539.

proprio⁴⁷. Inoltre, quando Tommaso ricorre alla nozione di partecipazione in questo contesto, intende sempre una partecipazione di ordine logico, mediante la quale due cose partecipano in misura uguale di una *ratio*, oppure la specie partecipa del genere e l'individuo della specie⁴⁸. In virtù del suo stabile ancoraggio a un singolo genere, la predicazione univoca costituisce un requisito necessario per l'edificazione del discorso scientifico, secondo quanto stabilito espressamente da Aristotele negli *Analitici Secondi*⁴⁹: come riconosce anche Tommaso, «una scientia est unius generis subjecti, sicut dicit philosophus»⁵⁰. La scienza che studia l'animale, ad esempio, prenderà in esame solamente gli enti dei quali questo attributo si predica nello stesso senso, e ciò vale per tutte le scienze particolari. Tuttavia, tale aspetto pone un problema relativamente alla possibilità di una scienza che trapassi i rigidi confini dei generi, e che si elevi a considerare tutta la realtà. Come vedremo, la soluzione di questa difficoltà è affidata da Tommaso alla comunanza di analogia (*communitas analogiae*) che pone in relazione Dio e le creature, così come la sostanza e le altre categorie dell'essere, garantendo la possibilità di una scienza delle cose divine nella sua duplice veste di metafisica (*ex parte nostra*, a partire dalle cose create) e di teologia (*ex natura ipsorum*)⁵¹.

L'identità di *ratio* e la conseguente stabilità semantica che si riscontrano nella predicazione univoca fanno sì che gli oggetti considerati vengano posti sullo stesso piano: come si esprime Tommaso, essi «parificantur in intentione alicuius communis»⁵². Ciò implica la necessità che siano equiparabili e non presentino differenze tali da comprometterne l'univocità. Pertanto, in alcuni passi l'Aquinate si preoccupa di segnalare i casi in cui emergono disparità tali da rendere impraticabile la predicazione univoca, senza per questo cadere nella pura equivocità. Innanzitutto, riscontrare un ordine asimmetrico *per prius et posterius* tra gli oggetti considerati comporta l'immediata

⁴⁷ Cfr. THOM., *Sum. Gent.*, I, 32: «Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium».

⁴⁸ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri de ebdomadibus*, II: «Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem»; *Sum. contr. Gent.*, I, 32: «Omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuilibet eorum convenit de quo praedicatur: nam species participare dicitur genus, et individuum speciem»; *In I Sent.*, q. 1, a. 2, arg. 2: «Quaecumque conveniunt in uno genere univoce vel analogice, participant aliquid idem, vel secundum prius et posterius, sicut substantia et accidens rationem entis, vel aequaliter, sicut equus et bos rationem animalis».

⁴⁹ ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, I, 7, 75a 28-b 20.

⁵⁰ THOM., *In I Sent.*, q. 1, a. 2, arg. 2.

⁵¹ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 2, resp.

⁵² THOM., *In I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

esclusione dell'univocità: «Quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari»⁵³. La ragione che Tommaso adduce in questo passo della *Summa contra Gentiles* è che, tra gli enti disposti in un ordine di anteriorità e posteriorità, il superiore è incluso nella definizione dell'inferiore. Di conseguenza, qualora tra i due si desse predicazione univoca, il superiore finirebbe per essere incluso anche nella propria definizione. Ad esempio, la sostanza fa parte dell'essenza dell'ente predicato dell'accidente, per cui, qualora l'ente potesse predicarsi univocamente di entrambi, essa finirebbe per essere inclusa nella definizione dell'ente predicato di sé stessa, il che costituisce un'evidente circolarità, da respingere in quanto assurda.

Tuttavia, non ogni forma di asimmetria in quanto tale compromette l'univocità, come precisa altrove Tommaso. Nel *De veritate* egli afferma che tutti gli univoci sono uguali quanto alla *ratio nominis*, ma possono tuttavia presentare una relazione di anteriorità e posteriorità *secundum esse*: ad esempio, i numeri sono tutti uguali quanto alla nozione di numero, benché ciascuno sia naturalmente anteriore o posteriore a un altro⁵⁴. Un'altra eccezione riguarda la relazione tra il genere e le specie: infatti, un genere si predica univocamente delle sue specie indipendentemente dal fatto che queste possano collocarsi su livelli diversi di eminenza: ad esempio, il predicato "animale" si applica in modo identico all'uomo e alle altre specie animali, per quanto l'uomo, in senso assoluto, sia superiore a esse⁵⁵. Come afferma esplicitamente Tommaso nel *Commento alle Sentenze*:

⁵³ THOM., *Sum. Gent.*, I, 32. Questa dottrina affonda le radici nella convinzione platonica, testimoniata dalla critica aristotelica, che non esistano Idee di realtà poste secondo un ordine di anteriorità e posteriorità, come ad esempio i numeri. Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.*, I 4, 1096a 17-23; *Metaph.* B 3, 999 a 6-15. Cfr. anche P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Presses Universitaires de France, Paris 2017⁶ (1962¹), pp. 236-237: «Transposée en termes aristotéliciens, cette thèse deviendra: il n'y a pas de *genre* commun des choses dans lesquelles il y a de l'antérieur et du postérieur».

⁵⁴ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 11, resp. Cfr. WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, cit., p. 550: «The point Thomas is making here is important, for it means that diversity in the order of existence does not necessarily rule out univocal predication, so long as the meaning attached to a name remains the same».

⁵⁵ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, III, par. 438: «Sed talia videntur omnia genera, quia omnes species generum inveniuntur differre secundum perfectius et minus perfectum. Et, per consequens, secundum prius et posterius secundum naturam». Cfr. anche THOM., *Quaestiones disputatae de quolibet*, q. III, a. 3, ad 1: «Nam inter species unius generis una est naturaliter prior et perfectior altera». Al riguardo cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950, pp. 161-168. Successivamente a Tommaso d'Aquino, alcuni autori hanno cominciato a parlare della relazione tra il genere e le specie come di un'analogia che "non impedit univocationem", traendo spunto dall'analogia *secundum esse et non secundum intentionem* presentata da Tommaso nel *Commento*

magis et minus nunquam univocationem auferunt; sed ea ex quibus magis et minus causatur, possunt differentiam speciei facere, et univocationem auferre: et hoc contingit quando magis et minus causantur non ex diversa participatione unius naturae, sed ex gradu diversarum naturarum⁵⁶.

Non è dunque la partecipazione differenziata di una medesima proprietà a compromettere l'univocità, bensì la partecipazione di proprietà distinte e caratterizzate da un diverso grado di perfezione: secondo l'esempio che Tommaso propone nel *De ente et essentia*, infatti, il predicato "bianco" si applica univocamente a due oggetti caratterizzati dalla bianchezza secondo diversi gradi di intensità, mentre il modo in cui la natura procede dalle piante agli animali fornisce un esempio di gradualità che oltrepassa l'univocità⁵⁷. In altre opere Tommaso parla del *magis et minus* come di qualcosa che può essere detto in più sensi, dei quali soltanto uno elimina l'univocità, cioè quello che consegue al fatto che enti diversi presentano forme caratterizzate da diversi gradi di perfezione⁵⁸.

Altrove, l'Aquinate presenta alcune situazioni in cui un ostacolo alla predicazione univoca è costituito dal diverso *modus existendi* degli elementi considerati. Nel *Commento alle Sentenze* egli presenta l'analogia *secundum esse et non secundum intentionem* come quella per cui cose diverse sono ricondotte a un medesimo concetto, il quale però non si realizza in tutte allo stesso modo, come avviene per il concetto di corporeità: se il logico afferma che "corpo" si predica univocamente di tutti i corpi, il metafisico e il filosofo naturale osservano che nulla può dirsi univocamente dei corpi corruttibili e di quelli incorruttibili⁵⁹. Si tratta quindi di una univocità parziale, che sussiste soltanto nel momento in cui si rimane all'interno di una considerazione concettuale, astraendo dal modo in cui gli enti esistono realmente. Perciò Pasquale Porro commenta questo tipo di analogia, classificato dal Gaetano come *analogia inaequalitatis*,

alle Sentenze e formalizzata dal Gaetano sotto l'etichetta di *analogia inaequalitatis*. Cfr. ASHWORTH, *Les théories de l'analogie*, cit., pp. 55-77.

⁵⁶ THOM., *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4, ad 3.

⁵⁷ THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia*, 5: «gradus enim perfectionis in recipiendo eandem formam non diversificat speciem, sicut albus et minus album in participando eiusdem rationis albedinem: sed diversus gradus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis speciem diversificat, sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia per quedam que sunt media inter animalia et plantas, secundum Philosophum in VII *De animalibus*».

⁵⁸ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 7, ad 6; *Summa theologiae*, I, q. 50, a. 4, ad 2; *Quaest. pot.*, q. 7, a. 7, ad 3. Cfr. RUDI TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Brill, Leiden-New York-Koln 1995, pp. 36-40.

⁵⁹ Cfr. THOM., *In I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

definendolo una «strana commistione tra l'univocità logica e l'equivocità reale»⁶⁰, che in quanto tale sembrerebbe non manifestare un vero e proprio rapporto analogico. Nella *Summa contra Gentiles* e nelle *Quaestiones disputatae de potentia*, invece, l'Aquinate ricorre all'esempio della casa, considerata rispettivamente come rappresentazione interna alla mente del costruttore e come edificio esistente in atto nella realtà esterna. Secondo Tommaso, tra queste due non può sussistere un rapporto di univocità, benché condividano la medesima essenza, a causa della diversa modalità di esistenza che appartiene loro:

licet enim eadem sit ratio domus quae sit in materia et domus quae est in mente artificis, - quia unum est ratio alterius,- non tamen domus univoce de utraque praedicatur, propter hoc quod species domus in materia habet esse materiale, in mente vero artificis immateriale⁶¹.

All'origine di questa tesi sta la trattazione aristotelica della generazione naturale e artificiale contenuta nel VII libro della *Metafisica*⁶², commentando la quale Tommaso distingue tre modi in cui il generante trasmette la propria somiglianza a ciò che è generato. Innanzitutto, ciò avviene secondo il medesimo modo di essere e una materia simile: in questo caso si ottiene una generazione *totaliter univoca*, come quando il fuoco genera il fuoco, o un uomo genera un uomo. In secondo luogo, può accadere che la forma del generato sia presente nel generante non secondo lo stesso modo di essere, né in una sostanza della medesima nozione, come la forma della casa è presente nella mente del costruttore secondo un essere non materiale. Tale generazione è univoca quanto alla forma, mentre è equivoca quanto all'essere della forma nel soggetto. Infine, quando la forma del generato è presente nel generante non pienamente, ma soltanto in parte, così come nella medicina calda è presente il calore che è parte della salute, si ha una generazione in alcun modo univoca⁶³. Per Tommaso, dunque, tra la casa nella mente

⁶⁰ PORRO, *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 55.

⁶¹ THOM., *Quaest. pot.*, q. 7, a. 7, resp. Cfr. anche *Sum. contr. Gent.*, I, 32: «non enim univoce dicitur domus quae est in arte, et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique».

⁶² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 9, 1034 a 22-31.

⁶³ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 8, par. 1444-1446: «Sed hoc contingit tripliciter. Uno modo quando forma generati praecedit in generante secundum eundem modum essendi, et simili materia. Sicut cum ignis generat ignem, vel homo generat hominem. Et haec est generatio totaliter univoca. Alio modo quando forma generati praecedit in generante, non quidem secundum eundem modum essendi, nec in substantia eiusdem rationis; sicut forma domus praecedit in artifice, non secundum esse materiale, sed secundum esse immateriale, quod habet in mente artificis, non in lapidibus et lignis. Et haec generatio est partim ex univoco quantum ad formam, partim ex aequivoco quantum ad esse formae in subiecto. Tertio modo quando ipsa tota forma generati non praecedit in generante, sed aliqua pars eius, aut aliqua pars partis; sicut in medicina

dell'artefice e la casa materiale non può sussistere un rapporto di univocità *tout court*, e questo aspetto gli è utile per inquadrare correttamente la relazione tra Dio e le creature. Infatti, se un ente materiale e uno immateriale in quanto tali non possono risultare univoci, pur possedendo la medesima nozione, a maggior ragione le perfezioni che riscontriamo nelle creature in alcun modo possono eguagliare quelle divine, anche qualora ammettessimo per assurdo che ne condividono la nozione. La radicale differenza che intercorre tra le perfezioni divine e quelle creaturali è anzitutto dovuta al fatto che ciò che nelle creature è molteplice e commisto alla materia, in Dio è perfettamente semplice e del tutto immateriale. Secondo quanto è esposto nella *Summa theologiae*, infatti, attribuire una perfezione alla creatura significa delimitare una caratteristica distinta dal suo essere o dalla sua potenza; invece, predicarla di Dio significa alludere a qualcosa che non è distinto dalla sua potenza o dal suo essere, per cui il predicato non è in grado di circoscrivere tale realtà, ma la lascia incompresa ed eccedente il significato⁶⁴. Inoltre, osserva Tommaso, «patet quod diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis»⁶⁵. L'essere divino, che è identico alla propria essenza, eccede infinitamente la creatura, per la quale, invece, essenza ed esistenza rimangono irrimediabilmente separate. Perciò, qualsiasi cosa possa essere predicata sia di Dio che delle creature non è univoca, proprio in ragione di questa inconciliabile diversità nell'essere, il quale costituisce il primo e più fondamentale tra i possibili predicati: «Existente enim diversitate in primo, oportet in aliis diversitatem inveniri»⁶⁶. Questa idea è ben presente già in un passo del *Commento alle Sentenze*, in cui Tommaso afferma che in tutti gli univoci si riscontra la comunanza *secundum rationem naturae*, ma non quella *secundum esse*, cioè secondo l'atto di esistenza. Infatti, cose diverse non possono condividere il medesimo essere, il quale è proprio di ogni ente singolarmente considerato: ad esempio, l'umanità (*habitus humanitatis*) non è presente secondo lo stesso essere in due uomini. Perciò, conclude l'Aquinate, ogniqualvolta la forma significata tramite un nome coincide con l'essere, non può convenire univocamente a cose diverse, e di conseguenza nemmeno l'ente è predicato univocamente⁶⁷.

calida praecedat calor qui est pars sanitatis, aut aliquid ducens ad partem sanitatis. Et haec generatio nullo modo est univoca».

⁶⁴ Cfr. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 5, resp.

⁶⁵ THOM., *Quaest. pot.*, q. 7, a. 7, resp.

⁶⁶ THOM., *Quaest. pot.*, q. 7, a. 7, resp.

⁶⁷ Cfr. THOM., *In I Sent.* d. 35, q. 1, a. 4, ad 3.

Come ha osservato John Wippel, gli argomenti tramite i quali viene esclusa la predicazione univoca a partire da una diversità nell'essere sono molto vicini a quello che egli chiama il *genus argument*, presente in quei passi in cui si nega che Dio sia contenuto in qualche genere⁶⁸. In un articolo del *Commento alle Sentenze*, ad esempio, per negare che Dio sia sottoposto a un genere determinato, Tommaso propone una serie di argomenti, il terzo dei quali è presentato come *subtilior* e ricavato da Avicenna. Secondo questo argomento, tutto ciò che fa parte di un genere ha la quiddità distinta dall'essere, come accade per l'uomo: infatti all'umanità non spetta l'essere in quanto tale, essendo essa pensabile anche qualora si ignori se qualche uomo esiste effettivamente. La ragione di ciò sta nel fatto che l'elemento comune che è predicato di tutte le cose rientranti nel medesimo genere viene predicato in maniera quidditativa o essenziale: infatti il genere e la specie sono predicati secondo un'unica essenza, ma non secondo il medesimo essere, dal momento che quell'essenza possiede l'essere soltanto nella misura in cui è ricevuta in un qualche soggetto individuale. Ma in Dio essere ed essenza coincidono, e da questa ragione risulta chiaro che Egli non è compreso in alcun genere⁶⁹.

Ricapitolando, le ragioni per cui l'Aquinate esclude la predicazione univoca in riferimento a Dio sono le seguenti. Innanzitutto, è evidente che Dio e le creature non sono equiparabili, essendo disposti secondo un ordine di anteriorità e posteriorità a tal punto che tra le due parti sussiste una distanza infinita. George Klubertanz ha osservato una certa oscillazione, da parte di Tommaso, nell'uso della formula *per prius et posterius* come descrizione della relazione tra Dio e il mondo: infatti, in alcuni passi del *Commento alle Sentenze* egli la rifiuta esplicitamente, perché implicherebbe il darsi di qualcosa di anteriore a entrambi, di cui questi parteciperebbero in misura differenziata⁷⁰. Tuttavia, il maestro domenicano finisce poi per adottarla definitivamente, servendosene per esprimere l'idea secondo cui tutto ciò che Dio possiede *per essentiam*, la creatura lo possiede *per participationem*⁷¹. In secondo luogo, la predicazione univoca è limitata ai confini interni a un singolo genere, mentre in più occasioni Tommaso afferma che Dio non è contenuto in alcun genere, ma anzi è egli stesso la perfezione sovrabbondante di

⁶⁸ Cfr. WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, op. cit., pp. 157-161; 545-546.

⁶⁹ Cfr. THOM., *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, resp. Cfr. anche *Sum. Gent.*, I, 25; *Quaest. pot.*, q. 7, a. 3, resp., *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 5.

⁷⁰ Cfr. ad esempio THOM., *In I Sent.*, Prologus, q.1, art. 2, ad 2; Dist. 35, q. 1, art. 4, resp.

⁷¹ Cfr. G. KLUBERTANZ, *St. Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Loyola University Press, Chicago 1960, pp. 29-31.

tutti i generi⁷². Essere parte di un genere comporta infatti possedere un'essenza distinta dal proprio essere, dal momento che l'essenza predicata dal genere ha l'essere solo in quanto sussiste in un soggetto individuale, che di per sé non la esaurisce: in caso contrario, il genere non potrebbe predicarsi di una pluralità di oggetti. Da ciò consegue che Dio e la creatura possiedono un *modus existendi* inconciliabilmente diverso, per cui anche se, per assurdo, le perfezioni dell'uno e dell'altra condividessero la stessa nozione, non potrebbero comunque essere predicati univocamente, esattamente come avviene, con uno squilibrio decisamente più ridotto, per la casa *in mente artificis* e *in materia*. A queste considerazioni l'Aquinate aggiunge sovente un ragionamento basato sulla causalità: si chiama univoca quella causa che produce un effetto univoco a sé, cioè della medesima specie e tale da eguagliare la potenza dell'agente che lo ha prodotto. Ora, ciò non avviene nel caso di Dio e della creazione, dal momento che quest'ultima è dotata di una potenza finita, mentre il primo è una causa infinita, e che ciò che quella riceve in modo diviso e molteplice, Dio lo possiede in modo semplice e sempre identico⁷³.

Nei passi in cui si muove all'interno di un contesto esclusivamente ontologico, invece, Tommaso scarta l'univocità dell'essere anzitutto a partire dalla dottrina aristotelica secondo cui questo non è un genere: «*Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis*»⁷⁴. La ragione, ricavata da Aristotele, è che l'essere non può differenziarsi internamente in specie subordinate per il tramite di differenze esterne, perché ciò che gli è esterno semplicemente non è:

Sciendum est enim quod ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias. Nam differentia, cum non participet genus est extra essentiam entis. Nihil autem posset esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat: nam quod est extra ens, nihil est, et differentia esse non potest. Unde in tertio huius probavit Philosophus, quod ens, genus esse non potest⁷⁵.

Dal momento che l'essere non è un genere, come è spiegato nel primo articolo del *De veritate*, la sua differenziazione interna avviene tramite alcune specificazioni che consentono di esprimere un *modus entis* non immediatamente evidente a partire dal

⁷² Cfr. ad esempio THOM., *De ent. ess.*, 5: «Immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus. Propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut philosophus et Commentator in V metaphysicae dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent».

⁷³ Cfr. THOM., *Sum. Gent.*, I, 32; *Quaest. pot.*, q. 7, a. 7, resp.; *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 5, resp.

⁷⁴ THOM., *In Metaph. Exp.*, I, lec. 9, par. 139.

⁷⁵ THOM., *In Metaph. Exp.*, V, lec. 9, par. 890. Cfr. anche *In Metaph. Exp.*, III, lec. 8, par. 433.

semplice nome “ente”. Può trattarsi di un modo generale, che nelle sue ulteriori articolazioni permette di ottenere i termini trascendentali come *res, unum, aliquid, verum, bonum*. Oppure può essere un modo speciale, e per questa via si perviene alla divisione delle dieci categorie, ciascuna delle quali esprime un particolare *modus entis*, disponendosi su diversi livelli di pienezza ontologica⁷⁶. Quindi, contrariamente a quanto avviene per i generi, l’essere non si “contrae” internamente in specie diverse a opera delle differenze, ma si articola esprimendo vari modi di essere, i quali a loro volta non si collocano sullo stesso piano, ma sono disposti gerarchicamente, secondo un ordine di anteriorità e posteriorità⁷⁷. Infatti, in numerosissime occasioni Tommaso pone in risalto la superiorità della sostanza, la quale è ente *per seipsam* e *ratione suiipsius*, nonché *principaliter et prius*, e la subalternità delle altre categorie, le quali possiedono l’essere solamente nella misura in cui ineriscono alla sostanza o hanno un qualche riferimento a essa. In aggiunta all’asimmetria riscontrabile tra sostanza e categorie accidentali, ogni categoria esprime un particolare *modus entis*, ciascuno dei quali presenta un corrispettivo *modus praedicandi*, tanto che è possibile ricavare tutti i generi dell’essere a partire da un’analisi della predicazione:

sciendum est quod ens dividitur in decem praedicamenta non univoce, sicut genus in species, sed secundum diversum modum essendi. Modi autem essendi proportionales sunt modis praedicandi. Praedicando enim aliquid de aliquo altero, dicimus hoc esse illud: unde et decem genera entis dicuntur decem praedicamenta⁷⁸.

Se la diversità nel *modus essendi* e quella *per prius et posterius* compromettono la possibilità di predicare univocamente qualcosa di Dio e delle creature, lo stesso avviene dunque per l’essere. Pertanto, quest’ultimo non può predicarsi univocamente, né delle diverse categorie, né dei vari generi, specie e individui a esse subordinati⁷⁹.

⁷⁶ Cfr. THOM., *Quaest. ver.*, q. 1, a. 1, resp: «Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera».

⁷⁷ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, c. 8: «Cum enim ens non univoce de omnibus praedicetur, non est requirendus idem modus essendi in omnibus quae esse dicuntur; sed quaedam perfectius, quaedam imperfectius esse participant».

⁷⁸ THOMAS DE AQUINO, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, III, lec. 5, par. 322. Cfr. anche *In Metaph. Exp.*, V, lec. 9, par. 890: «oportet quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi»; par. 893: «patet quod quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur».

⁷⁹ Il commentatore tomista rinascimentale Giovanni di San Tommaso ha curiosamente affermato che l’essere si predica univocamente degli individui appartenenti alla medesima specie. Tommaso d’Aquino è tuttavia esplicito a tal proposito: l’essere non è un genere, *sed multipliciter dicitur de diversis*. Contro la tesi di Giovanni di San Tommaso argomentano FABRO, *La nozione metafisica*, cit., pp. 171-173, e WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, cit., pp. 87-93.

A partire dalle considerazioni che abbiamo esposto, le quali molto spesso non vengono tematizzate, ma sono lasciate implicitamente sullo sfondo dell'argomentazione, Tommaso introduce gran parte delle proprie esposizioni dell'analogia negando la possibilità della predicazione univoca, per poi passare all'esclusione di quella equivoca.

4. ...neque aequivoce...

Una volta scartata la predicazione univoca, Tommaso è solito accantonare subito anche quella equivoca, sempre in riferimento ai problemi dell'unità dell'essere e della *praedicatio in divinis*. Nei testi in cui adotta una prospettiva eminentemente ontologica, Tommaso presenta le tre principali modalità predicative distinguendole sulla base del diverso rapportarsi di *nomen* e *ratio*. Conformemente a quanto Aristotele afferma a proposito degli omonimi nell'*incipit* delle *Categorie*⁸⁰, l'Aquinate presenta gli equivoci come le cose a cui è attribuito un medesimo predicato a fronte di definizioni diverse. È chiaro, quindi, che univocità ed equivocità costituiscono opzioni reciprocamente contrapposte: come Tommaso ripete spesso, mentre negli univoci il predicato è attribuito a tutti gli oggetti considerati sulla base di una nozione che è *omnino* o *totaliter eadem*, negli equivoci ciò avviene secondo nozioni *omnino* o *totaliter diversae*⁸¹. Questa definizione è chiarita attraverso alcuni esempi, il più ricorrente dei quali è quello per cui il termine "cane" è attribuito tanto all'animale che abbaia quanto alla costellazione⁸². In questo caso, infatti, sono nominate nello stesso modo due realtà completamente diverse, così che l'identità di nome non è segno di alcuna comunanza reale. Questo esempio, introdotto da Aristotele⁸³, ricorre molto spesso nella tradizione commentaristica e in epoca moderna è stato reso celebre da Spinoza, il quale lo ha utilizzato nella prima parte dell'*Etica* per negare all'essenza di Dio gli attributi dell'intelletto e della volontà⁸⁴.

⁸⁰ Cfr. ARISTOT., *Cat.*, 1a 1-15.

⁸¹ Cfr. THOM., *De princ. nat.*, 6; *In Metaph. Exp.*, IV, lec. 1, par. 535; XI, lec. 3, parr. 2195-2197.

⁸² Cfr. THOM. AQ., *De princ. nat.*, 6; *In Metaph. Exp.*, IV, lec. 1, par. 535; XI, lec. 3, par. 2197.

⁸³ Cfr. ARISTOT. *Rhet.*, 1401a 13-19.

⁸⁴ Cfr. B. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, I, prop. 17, sc. Cfr. al riguardo A. KOYRE, *Le chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 55 (1950), pp. 50-59; G. LICATA, «*Canis, signum coeleste, et canis, animal latrans*». Sulla storia di un esempio di equivocità giunto fino a Spinoza», «Bollettino della società filosofica italiana», 233 (2021), pp. 7-17.

Nel presentare l'equivocità, Tommaso si premura quasi sempre di specificarne la natura totale, completa, assoluta: molto spesso parla di *pura aequivocatio*, di *simpliciter aequivoca* o di termini che si predicano *omnino* o *pure aequivoce*; altrove utilizza l'espressione *aequivoca a casu*, oppure *per casum et fortunam*, riferendola esplicitamente ad Aristotele⁸⁵. Una simile insistenza sul carattere assoluto dell'equivocità che l'Aquinate ha intenzione di rifiutare sembrerebbe dovuta alla sua preoccupazione di circoscrivere uno spazio intermedio da poter attribuire all'analogia. Questa ipotesi sembra confermata da un passo del suo commento al primo libro della *Metafisica*, in cui sono esposte le critiche aristoteliche alla dottrina platonica delle Idee⁸⁶. Nell'inquadrare la relazione che sussiste tra Idee ed enti sensibili, Tommaso afferma che «aut enim ideae et sensibilia quae participant ideas sunt unius speciei aut non»⁸⁷. Nel primo caso, configurandosi un rapporto di univocità, si renderanno necessarie, in base alle premesse dell'argomentazione platonica, ulteriori specie separate, comuni alle Idee e ai sensibili: si tratta di una delle formulazioni dell'argomento del terzo uomo. Inoltre, precisa l'Aquinate, a questa obiezione non si può rispondere che le Idee non necessitano di specie superiori in quanto sono immobili e separate, perché Platone attribuisce una specie comune e separata ai numeri, i quali pure sono immateriali e incorporei, e di tale specie afferma che partecipano anche gli enti sensibili. Perciò, questa ipotesi sembra inevitabilmente soggetta a un regresso all'infinito che ne sancisce l'assurdità. Nel secondo caso, invece, si prende in considerazione la possibilità di un rapporto di equivocità tra Idee ed enti corruttibili. Qui Tommaso aggiunge una precisazione eloquente:

Illa enim dicuntur aequivoce, quorum solum nomen commune est, ratione speciei existente diversa. Nec solum sequitur quod sint *quocumque modo aequivoca, sed simpliciter aequivoca*, sicut illa quibus imponitur unum nomen sine respectu ad aliquam communicationem, quae dicuntur aequivoca a casu. Sicut si aliquem hominem aliquis vocaret Calliam et aliquod lignum⁸⁸.

⁸⁵ Cfr. THOM., *Quaest. pot.*, q. 7, a. 7, resp: «in pure aequivocis, quae Philosophus nominat a casu aequivoca, non dicitur aliquid de uno per respectum ad alterum». Cfr. ARISTOTELES *Ethica Nicomachea*, I 4, 1096b 26-27.

⁸⁶ Cfr. ARISTOT., *Metaphysica*, I 9, 990b 1 – 991a 8.

⁸⁷ THOM., *In Metaph. Exp.*, I, lec. 14, par. 222.

⁸⁸ THOM., *In Metaph. Exp.*, I, lec. 14, par. 223.

Subito dopo viene spiegato che Aristotele ha aggiunto questa considerazione perché gli si potrebbe obiettare che un nome non si predica di un'Idea e di una sostanza sensibile in modo interamente equivoco, dal momento che si predica dell'Idea *essentialiter* e della sostanza sensibile *per participationem*. Ma non è questa l'equivocità implicata nell'alternativa considerata:

Sed tamen talis aequivocatio non est pura; sed nomen quod per participationem praedicatur, dicitur per respectum ad illud quod praedicatur per se, quod non est pura aequivocatio, sed multiplicitas analogiae⁸⁹.

Sembra quindi che l'insistenza sulla purezza dell'equivocità sia dovuta all'esistenza di una *impura aequivocatio*, cioè l'analogia⁹⁰, nella quale si attribuisce un predicato a qualcosa in virtù del suo riferimento a qualcos'altro, ovvero si attribuisce una proprietà a qualcosa che la possiede in modo relativo e in quanto partecipa di ciò che la possiede in modo pieno e per sé⁹¹.

Come per l'univocità, l'Aquinate è principalmente interessato a escludere la predicazione equivoca in ambito teologico, cioè ha intenzione di mostrare che le perfezioni predicate di Dio e della creatura non presentano significati totalmente diversi. Come ha mostrato Jennifer Ashworth, l'adozione di una via media tra univocità ed equivocità nella *praedicatio in divinis* costituisce un progresso compiuto dalla teologia del XIII secolo, grazie anche al contributo teorico proveniente dai testi filosofici (tra i quali la *Metafisica* di Aristotele) tradotti in latino tra il XII e il XIII secolo. In precedenza, osserva la studiosa, l'alternativa principale all'univocità era costituita dalla *translatio*, la quale per Alano di Lilla equivaleva a un'equivocità radicale dei nomi divini, non ammettendo egli alcuna comunanza, se non puramente nominale, tra le perfezioni di Dio e quelle delle creature. Già alcuni contemporanei di Alano avevano tentato di rendere

⁸⁹ THOM., *In Metaph. Exp.*, I, lec. 14, par. 224.

⁹⁰ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Super Boethium De Trinitate*, q. VI, a. 3, resp.; a. 4, resp., dove Tommaso afferma che "quiddità" e termini affini si predicano delle sostanze sensibili e di quelle intelligibili *ferè equivoce* o *quasi equivoce*, cioè, come esplicita Pasquale Porro, in modo analogico. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2020 (2007¹), p. 460, n. 510.

⁹¹ E. MELANDRI, *La linea e il circolo*, cit., pp. 103-115, sottolinea questo aspetto parlando dell'analogia teologica come di un *remedium aequivocationis*. Cfr. p. 111: «Per lui [Tommaso d'Aquino] l'analogia non è un principio autonomo, ma solamente un criterio di restrizione dell'equivocità». Tuttavia, bisogna tenere presente anche che per Tommaso le cose dette analogicamente sono *media inter univoca et aequivoca*. Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, XI, lec. 3, par. 2197; *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 5, resp.

ragione di un significato comune di questi attributi, contribuendo ad aprire uno spazio intermedio che sarebbe stato successivamente occupato dall'analogia⁹².

Tommaso giustifica il proprio rifiuto dell'equivocità in diverse occasioni e sulla base di alcuni argomenti, i quali sono presentati in maniera complessiva, per quanto compendiata, in *Summa contra Gentiles* I, 33. Il primo argomento addotto da Tommaso in questo capitolo si basa sulla nozione di relazione d'ordine: nella predicazione equivoca non si constata alcun ordine o riferimento (*ordo aut respectus*) di una cosa a un'altra, ma un medesimo predicato è attribuito a cose diverse in maniera puramente fortuita. Questo concetto è ribadito nel *De potentia*: «in pure aequivocis, quae Philosophus nominat a casu aequivoca, non dicitur aliquid de uno per respectum ad alterum»⁹³. Tuttavia, le perfezioni predicate di Dio e delle creature manifestano la relazione d'ordine che sussiste tra Causa e causato, per cui non possono essere del tutto equivoche. È lo stesso rilievo che viene avanzato nel passo del *Commento alla Metafisica* che abbiamo preso in esame, dove si dice appunto che la molteplicità dell'analogia si discosta dalla pura equivocità perché in essa si dice qualcosa *per respectum ad illud quod praedicatur per se*⁹⁴. Affermare che tra Dio e le creature esiste una relazione di causalità che si riflette negli attributi predicati in comune permette di passare al secondo argomento, il quale si basa sulla *similitudo*: tra gli equivoci puri non si riscontra alcuna somiglianza, ma soltanto una comunanza meramente nominale. Per Tommaso, invece, si dà effettivamente una somiglianza tra Dio e le creature, proprio in virtù del rapporto di causalità che li lega. Infatti, come l'Aquinate aveva stabilito in un articolo precedente⁹⁵ e come del resto ripete spessissimo, fa parte della natura dell'agire che ogni agente, agendo in quanto è in atto, produca un effetto simile a sé⁹⁶. Questo può avvenire in maniera tale che l'effetto sia della stessa nozione della causa e rientri all'interno della medesima specie: in tal caso si parla di causa univoca, come ad esempio il padre nei confronti del figlio. Talvolta, invece, accade che la causa superi l'effetto per eminenza o potenza, al punto tale che l'effetto non è in grado di ricevere la medesima forma dell'agente, ma ne conserva comunque una somiglianza

⁹² Cfr. ASHWORTH, *Les théories de l'analogies*, cit., pp. 25-28.

⁹³ THOM., *Quaest. pot.*, q. 7, a. 7, resp.

⁹⁴ Cfr. *supra*, nota 11.

⁹⁵ Cfr. THOM., *Sum. Gent.*, I, 29.

⁹⁶ Per un'analisi dettagliata di questo argomento cfr. J.F. WIPPEL, *Thomas Aquinas on Our Knowledge of God and the Axiom that Every Agent produces Something like Itself*, in ID., *Metaphysical Themes II*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2007, pp. 152-171.

imperfetta. In questo caso l'Aquinate parla sovente di causa equivoca⁹⁷, mentre talvolta opera una distinzione ulteriore e afferma che si tratta di una causa analogica⁹⁸. L'esempio più usato da Tommaso è quello del sole, che costituisce la causa eminente del calore che si ritrova negli enti di quaggiù: quest'ultimo conserva una certa somiglianza con la virtù solare, per la quale possiamo legittimamente affermare che il sole è caldo, anche se non secondo la stessa nozione per cui sono caldi gli enti sublunari⁹⁹. Perciò, dal momento che anche gli agenti non univoci imprimono una certa somiglianza nei propri effetti, e che negli equivoci puri non si riscontra alcuna somiglianza, ne consegue che i nomi detti di Dio e delle creature non sono equivoci.

Nelle righe seguenti, Tommaso sviluppa alcune considerazioni che vertono sulla questione della conoscibilità e della dimostrabilità¹⁰⁰. Afferma infatti che non è possibile conoscere una cosa, né dimostrare alcunché a proposito di essa, muovendo da un'altra che sta con la prima in un rapporto di equivocità, dal momento che la conoscenza è il prodotto non delle parole, ma delle nozioni che vi corrispondono, le quali negli equivoci divergono totalmente. Per Tommaso, invece, è possibile procedere dalla conoscenza delle cose create a una certa conoscenza delle realtà divine, ed è inoltre evidente, da quanti le hanno studiate e hanno scritto a proposito di esse, che è possibile dimostrare rigorosamente alcune verità in questo ambito. Tale convinzione è argomentata in più occasioni. Nel *Commento al De Trinitate di Boezio*, ad esempio, Tommaso si chiede se la sola mente umana sia in grado di giungere alla conoscenza di Dio. La sua risposta muove dalla distinzione tra la conoscenza di qualcosa attraverso la sua forma propria e

⁹⁷ Cfr. ad esempio THOMAS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 2, resp.; *Sup. Boeth. Trin.*, q. 1, a. 4, ad 4; *Sum. Gent.*, I, 29; *Quaest. pot.*, q. 7, a. 5, resp.

⁹⁸ Cfr. THOM., *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2, resp.; d. 8, q. 1, a. 2, resp; *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 5, ad 1. Cfr. anche G.P. KLUBERTANZ, *St. Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Loyola University Press, Chicago 1960, pp. 71-76.

⁹⁹ Cfr. THOM., *Sum. Gent.*, I, 29: «Sol enim in corporibus inferioribus calorem causat agendo secundum quod actu est; unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem activam solis, per quam calor in istis inferioribus causatur, ratione cuius sol calidus dicitur, quamvis non una ratione. Et sic sol omnibus illis similis aliquantulum dicitur in quibus suos effectus efficaciter inducit: a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, in quantum huiusmodi effectus non eodem modo possident calorem et huiusmodi quo in sole invenitur».

¹⁰⁰B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2008 (1963¹), pp. 69-70 ha osservato che questo tipo di argomenti, che definisce "noetico", è presente già nel *Commento alle Sentenze* e nelle *Quaestiones disputatae de veritate*, mentre a partire dalla *Summa contra Gentiles* è affiancato da quello che egli definisce "metafisico", il quale invece è assente nelle opere giovanili. Secondo quest'ultimo, l'essere non è equivoco in virtù della relazione di causalità che lega tra loro Creatore e creato. Montagnes legge questa aggiunta come uno dei sintomi dell'evolgersi della dottrina dell'analogia all'interno del *corpus thomisticum*.

attraverso la forma di qualcosa di simile. Esclusa la prima modalità, che ci è preclusa nello stato di viatori e qualifica invece la condizione dei beati, rimane che Dio possa essere accessibile alla nostra ragione soltanto mediante la conoscenza dei suoi effetti, i quali, essendo infinitamente inferiori alla potenza della loro Causa, ci comunicano soltanto che Dio esiste, e non ci dicono nulla a proposito della sua essenza. Tuttavia, per l'Aquinate è possibile progredire nella conoscenza dell'esistenza divina in tre modi: secondo il procedere stesso dell'effetto dalla causa, secondo la somiglianza a essa che questo conserva e secondo l'imperfezione con cui riceve tale somiglianza. Queste modalità ricalcano le tre vie della causalità, dell'eminenza e della rimozione esposte dallo Pseudo-Dionigi Aeropagita, attraverso le quali possiamo considerare più adeguatamente l'efficacia di Dio nel produrre le cose, riconoscerlo quale causa eminente delle più alte nobiltà riscontrabili negli effetti e avvertirne sempre più la distanza da tutto ciò che è presente in essi¹⁰¹. Troviamo questo ragionamento anche nella *Summa theologiae*, dove si ribadisce che a partire dalle creature non è possibile pervenire alla conoscenza dell'essenza divina, essendo questi effetti incapaci di eguagliare la potenza della loro Causa; tuttavia, essi ci conducono a comprendere che Dio esiste, e anche a riconoscere tutto ciò che a Lui conviene in quanto è la Causa prima di tutte le cose, eccedente i suoi effetti. Perciò, conclude Tommaso, di Dio possiamo conoscere il rapporto che intrattiene con le creature, cioè il suo essere Causa di tutte le cose, la sua differenza con esse e il fatto che tutto ciò che appartiene loro va rimosso da Lui: non per qualche mancanza, bensì perché Egli è infinitamente al di sopra di esse¹⁰².

Se gli attributi predicati in comune di Dio e delle creature fossero puramente equivoci, sarebbe invece irrimediabilmente interrotto qualsiasi collegamento conoscitivo, e ciò avverrebbe in entrambe le direzioni. Infatti, come afferma Tommaso nel *De veritate*, anche a Dio resterebbe preclusa la conoscenza delle creature, perché a quel punto la sua essenza non sarebbe più il modello (*creaturarum similitudo*) che esse si sforzano di imitare¹⁰³: uno scenario che John Wippel ha definito *divine agnosticism*¹⁰⁴. Da parte nostra, invece, non potremmo conoscere né dimostrare alcunché a proposito di Dio, e potremmo attribuirgli indifferentemente qualsiasi predicato, perché nessun nome sarebbe

¹⁰¹ Cfr. THOM., *Sup. Boet. Trin.*, q. 1, a. 2, resp.

¹⁰² Cfr. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 12, resp.

¹⁰³ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 11, resp.

¹⁰⁴ Cfr. WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, cit., p. 551.

più adatto di un altro, essendo tutti ugualmente inadeguati. Anzi, la stessa pratica di attribuirgli certe perfezioni finirebbe per essere obsoleta e fuorviante, perché l'unica ragione per cui assegniamo dei nomi è quella di conoscere la realtà nominata. In aggiunta, qualsiasi argomentazione, per quanto formalmente rigorosa, sarebbe compromessa, perché cadrebbe inevitabilmente in una fallacia di equivocità. Sarebbe vano, dunque, tentare di dimostrare che Dio è un ente, o che è buono, oppure sapiente. Tommaso lo spiega chiaramente nel *De potentia*:

Item, cum omnis cognitio nostra de Deo ex creaturis sumatur, si non erit convenientia nisi in nomine tantum, nihil de Deo sciremus nisi nomina tantum vana, quibus res non subesset. Sequeretur etiam quod omnes demonstrationes a philosophis datae de Deo, essent sophisticae; verbi gratia, si dicatur, quod omne quod est in potentia, reducitur ad actum per ens actu,- et ex hoc concluderetur quod Deus esset ens actu, cum per ipsum omnia in esse educantur,- erit fallacia aequivocationis; et sic de omnibus aliis¹⁰⁵.

Alludendo fugacemente alle argomentazioni aristoteliche contenute nel dodicesimo libro della *Metafisica* a proposito del primo motore immobile, Tommaso afferma che, se si ammette un rapporto di equivocità tra Dio e mondo, le dimostrazioni tramite le quali si è giunti a riconoscere una causa prima in atto di tutto ciò che esiste non sono altro che sofismi. Ma ciò contraddice sia i filosofi, che operano con la sola ragione naturale, sia gli autori sacri, portatori della Rivelazione. Tra questi, Tommaso fa riferimento soprattutto a quanto scrive san Paolo nell'*Epistola ai Romani*¹⁰⁶.

L'ultimo argomento esposto nella *Summa contra Gentiles* è rivolto contro quanti concedono soltanto che gli attributi predicati di Dio svolgano una funzione meramente negativa, permettendoci di conoscere esclusivamente ciò che Dio non è. In tal caso, obietta l'Aquinate, un attributo predicato al contempo di Dio e di una creatura conserverà in entrambe le applicazioni perlomeno il fatto di negare la determinazione contraria: così, il predicato "vivo" introdurrà in entrambe le parti la negazione delle caratteristiche proprie degli esseri inanimati in quanto tali; il che, per Tommaso, è già sufficiente perché non si dia pura equivocità. Il principale obiettivo polemico a cui si fa implicito riferimento

¹⁰⁵ THOM., *Quaest. pot.*, q. 7, a. 7, resp.

¹⁰⁶ Cfr. THOM., *Sum. theol.* I, q. 13, a. 5, resp.: « Sed nec etiam pure aequivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc, ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari; sed semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tam contra philosophos, qui multa demonstrative de Deo probant, quam etiam contra Apostolum dicentem, Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*».

è Mosè Maimonide, il quale, per l'Aquinate, ha manifestamente sostenuto l'equivocità tra il divino e il creaturale: «Et huius opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet»¹⁰⁷. Maimonide viene interpellato da Tommaso principalmente in riferimento al tema dei nomi divini, avendo egli sostenuto che è possibile predicare certe perfezioni di Dio soltanto *per modum negationis* e *per modum causalitatis*, senza che tali predicati designino effettivamente qualcosa di presente nell'essenza divina, la conoscenza della quale ci è totalmente preclusa. Ammettere che a questi attributi corrisponda effettivamente qualcosa in essa significherebbe, per Maimonide, comprometterne l'assoluta semplicità.

Il primo riferimento esplicito al rabbino andaluso all'interno del *corpus thomisticum* è contenuto in un passo del *Commento alle Sentenze*, in cui Tommaso si domanda se la pluralità delle nozioni, a cui gli attributi predicati di Dio rimandano, sia presente soltanto nel nostro intelletto, oppure anche nella realtà divina¹⁰⁸. Nella sua risposta Tommaso distingue le posizioni di Maimonide e Avicenna da una parte, e di Dionigi e Anselmo dall'altra¹⁰⁹: i primi avrebbero sostenuto che Dio è soltanto essere ed è privo di essenza, e che tutte le perfezioni attribuitegli sono vere soltanto negativamente e causalmente. Negativamente nel duplice senso per cui rimuovono da Lui il difetto opposto alla perfezione predicata (affermare che Dio è sapiente significa negare che in Lui vi sia un difetto di sapienza) e gli attribuiscono qualcosa che consegue a una negazione (come "uno" consegue al fatto di non essere diviso); causalmente sia perché Egli infonde le perfezioni nelle cose che crea, sia perché si dice che si comporta al modo della creatura, come quando è detto "irato" perché nel produrre certi effetti si comporta come se fosse mosso dall'ira. Da tali premesse deriva l'equivocità dei nomi divini:

Et secundum hanc opinionem sequitur quod omnia nomina quae dicuntur de Deo et creaturis, dicantur aequivoce, et quod nulla similitudo sit creaturae ad creatorem ex hoc quod creatura est bona vel sapiens vel hujusmodi aliquid; et hoc expresse dicit Rabbi Moyses¹¹⁰.

¹⁰⁷ THOM., *Quaest. disp. pot.*, q. 7, a. 7, resp.; N.A. STUBBENS, *Naming God: Moses Maimonides and Thomas Aquinas*, «Thomist: A Speculative Quarterly Review», 54 (1990), pp. 229-267, ha sostenuto che Tommaso fraintende per certi aspetti il pensiero di Maimonide.

¹⁰⁸ Cfr. THOM., *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, resp.

¹⁰⁹ Cfr. al riguardo R.C. TAYLOR, *Maimonides and Aquinas on Divine Attributes. The Importance of Avicenna*, in J. Stern, J.T. Robinson, Y. Shemesh (edited by), *Maimonides' "Guide of the Perplexed" in Translation. A History from the Thirteenth Century to the Twentieth*, University of Chicago Press, Chicago 2019, pp. 333-364.

¹¹⁰ Cfr. THOM., *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, resp.

In questo articolo l'Aquinate tenta una sintesi delle due posizioni, enfatizzandone la compostibilità: la dottrina di Avicenna e Maimonide sarebbe stata elaborata con particolare riferimento alle cose create, le quali distano infinitamente da Dio; Dionigi e Anselmo, invece, sostenendo che in Lui si trovano le perfezioni delle creature in modo supereminente per universalità, pienezza e unità, si riferirebbero ai modi della perfezione, nominati tramite tali attributi. Perciò, afferma Tommaso, è chiaro che queste due opinioni non si contraddicono reciprocamente, dal momento che né i primi affermano che la perfezione divina è carente per qualche aspetto, né i secondi pongono in Lui una qualità o una realtà non sussistente.

Negli scritti successivi, tuttavia, Tommaso pone in contrasto le posizioni di Maimonide e Dionigi e accentua il proprio distacco dal primo, soprattutto quando discute il problema se gli attributi predicati di Dio significhino la sua sostanza, al quale comincia a dedicare un articolo *ad hoc* a partire dal *De potentia*¹¹¹. Sia in quest'opera che nella *Summa theologiae*, l'Aquinate inaugura le sue risposte contestando la posizione del rabbino andaluso: sostenere che i nomi divini istituiscono un riferimento di tipo esclusivamente causale o negativo a Dio è insufficiente e contraddittorio (*insufficiens et inconueniens*). In particolare, le difficoltà a cui va incontro la *via causalitatis* sono le seguenti: (i) innanzitutto, essa non spiega perché preferire certi predicati invece che altri: dire di Dio che è sapiente perché agisce da sapiente sarebbe lo stesso che chiamarlo fuoco perché purifica, oppure adirato perché punisce. Ciò però contraddice l'opinione dei santi e dei profeti, i quali approvano certe cose e ne escludono altre in riferimento a Dio¹¹². Inoltre, (ii) se è possibile dire che Egli è buono perché è la causa della bontà delle cose, diventerà ammissibile dire che è corpo, perché è la causa di tutti i corpi, il che è evidentemente assurdo. In terzo luogo, (iii) tutti i nomi riferiti a Dio finirebbero per essere predicati anteriormente (*per prius*) delle cose create e soltanto posteriormente (*per*

¹¹¹ Cfr. THOM., *Quaest. pot.*, q. 7, a. 5; *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 2. Cfr. WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, cit., pp. 540-541: «I have not found in his earlier treatments within similar contexts any explicit admission that certain names may be predicated of God substantially or essentially, although this is clearly defended in the *De potentia* and in the *Summa theologiae*. [...] this seems to me to be owing, at least in part, to a greater concern on Thomas's part to avoid in these later works the extremely negative view he has associated with Moses Maimonides in particular, and others who remain unnamed».

¹¹² A. BROADIE, *Maimonides and Aquinas on the Names of God*, «Religious Studies», 23 (1987), pp. 157-170, spec. p. 164, contesta la validità di questa obiezione affermando che un filosofo non dovrebbe dare maggior credito a una tesi solo perché è sostenuta dai più. Ma i *loquentes de Deo* citati da Tommaso in *Sum. theol.*, q. 13, a. 2, resp., corrispondono non alla moltitudine che Maimonide distingue dai filosofi, come intende Broadie, bensì ai Padri della Chiesa e gli autori sacri, a cui si fa riferimento come ad *auctoritates* nell'ambito teologico.

posterius) di Dio: ma a Dio conviene la bontà non perché è causa delle cose buone, obietta Tommaso richiamando Agostino, ma dal momento che è buono effonde la bontà nelle cose che crea. Infine, (iv) se è possibile predicare certe perfezioni di Dio soltanto in relazione ai suoi effetti, ne seguirà che prima della creazione (lo stesso Maimonide nega l'eternità dell'universo) Egli non possa essere detto buono o sapiente. Se invece si concede questo perché anche prima avrebbe potuto agire con sapienza, secondo Tommaso si finisce per ammettere che la perfezione predicata denoti qualcosa di effettivamente presente nell'essenza divina. La prima obiezione tommasiana contro la *via negationis*, invece, muove dalla constatazione che il poter predicare di Dio soltanto ciò che rimuove da Lui un certo *modus creaturae*, lungi dall'essere un criterio restrittivo, si basa in realtà su una funzione svolta da qualsiasi predicato, dal momento che ogni termine designante una specie include la differenza che esclude la specie opposta. Seguendo questa logica, secondo l'Aquinate, sarebbe legittimo affermare che Dio è un leone, nella misura in cui non è un uccello. In aggiunta, per Tommaso è chiaro che ogni negazione si fonda sull'affermazione corrispondente, dal momento che ogni proposizione negativa viene verificata a partire da quella affermativa. Perciò, se l'intelletto umano non conoscesse positivamente alcunché di Dio, non potrebbe nemmeno negare nulla di Lui¹¹³.

Da tempo gli studiosi hanno posto in relazione il pensiero dell'Aquinate con quello di Maimonide e hanno riconosciuto la grande influenza che questo ha esercitato su Tommaso, e non solo. Di recente, tuttavia, tale attenzione si è intensificata, soprattutto in relazione all'ambiguità che sembra caratterizzare l'atteggiamento del maestro domenicano nei confronti della teologia negativa, di cui Maimonide è considerato uno degli esponenti più importanti¹¹⁴. Così, certi interpreti tendono ad accentuare l'affinità teoretica dei due pensatori¹¹⁵, mentre altri rimarcano le differenze tra le loro rispettive posizioni¹¹⁶. Come abbiamo già accennato, nel momento in cui Tommaso interviene sul tema della conoscibilità dell'essenza divina *in statu viae*, è per rispondere negativamente,

¹¹³ Cfr. THOM., *Quaest. pot.*, q. 7, a. 5, resp.

¹¹⁴ Per una trattazione sistematica della teologia negativa nel pensiero di Tommaso d'Aquino cfr. T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2005.

¹¹⁵ Cfr. A. BROADIE, *Maimonides and Aquinas*, cit.; I. FRANCK, *Maimonides and Aquinas on Man's Knowledge of God: A Twentieth Century Perspective*, «The Review of Metaphysics», 38 (1985), pp. 591-615; B. DAVIES, *Aquinas on What God is Not*, «Revue Internationale de Philosophie», 52 (1998), pp. 207-225.

¹¹⁶ Cfr. J.A. BUIJS, *The Negative Theology of Maimonides and Aquinas*, «The Review of Metaphysics», 41 (1988), pp. 723-738.

ammettendo che in questa vita l'uomo abbia la possibilità di conoscere soltanto l'esistenza di Dio¹¹⁷. Dall'altra parte, egli si impegna ripetutamente ad argomentare a favore della possibilità di predicare di Dio le perfezioni che riscontriamo nelle creature e sostiene che tale predicazione non è equivoca, dal momento che a ciascun attributo corrisponde qualcosa di effettivamente presente, in modo supereminente, nell'essenza divina¹¹⁸. Come ha sottolineato Wipfel, Tommaso è risolutamente schierato contro la possibilità per l'intelletto umano, nello stato di viatori, di avere una conoscenza *comprensiva* dell'essenza divina, sia in senso stretto che in senso lato. La conoscenza comprensiva in senso stretto è quella che Dio ha di sé stesso, e che è preclusa anche ai beati, dal momento che Dio, essendo un essere infinito, è infinitamente conoscibile e quindi al di fuori della portata di qualsiasi intelletto creato. Le anime dei salvati, invece, hanno dell'essenza divina una conoscenza comprensiva in senso lato, dal momento che la contemplanò come essa è per sé, ma nella misura secondo la quale viene infuso in loro il lume della gloria¹¹⁹. Tuttavia, l'Aquinate difende la possibilità che l'uomo ha di conseguire, già nella vita terrena, un grado minimo di conoscenza dell'essenza divina, in virtù della somiglianza ad essa impressa nelle cose dall'atto creativo di Dio¹²⁰. Ad esempio, in un passo del commento al *De Trinitate* di Boezio, Tommaso osserva che per poter conoscere l'esistenza di Dio e delle sostanze immateriali è necessaria perlomeno una prenoscenza confusa della loro essenza: «de Deo et aliis substantiis immaterialibus non possemus scire an est nisi sciremus quoquo modo de eis quid est sub quadam confusione»¹²¹. Tale prenoscenza si dà, per gli enti sensibili, tramite la conoscenza del genere prossimo o remoto e di alcuni accidenti esteriori. Per quanto riguarda le sostanze

¹¹⁷ Cfr. in particolare THOM., *In I Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 1, ad 4; *Sum. Gent.*, I, 14; *Sum. theol.*, I, 3, pr.: «Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit».

¹¹⁸ Cfr. J.F. WIPPEL, *Thomas Aquinas on What Philosophers can Know About God*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 66 (1992), pp. 279-297, spec. p. 280: «This is a strong claim and one that may strike some readers as surprising. After all, does not Aquinas spend a considerable amount of time discussing the divine names? Does he not attempt to show that we are justified in referring to God as good, and as true, and as intelligent, and not merely as one and eternal. While names such as “one” and “eternal” may be negative in content, those such as “good” and “true” seem to be positive in meaning. If so, do they not tell us something about what God is, not merely what he is not?».

¹¹⁹ Cfr. THOM., *Sum. theol.* I, q. 12, a. 7, resp. Cfr. A. DAVISON, *Participation in God. A Study in Christian Doctrine and Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, p. 314: «even in the beatific vision, human knowledge will be inadequate as measured by its object (God), but it can be – and will be – supremely “adequate” with respect to us, as the knowers. Our ultimate human knowledge of God can be perfect knowledge *from a human point of view*, or according to a human mode».

¹²⁰ Cfr. WIPPEL, *Thomas Aquinas on What*, cit., pp. 288-289.

¹²¹ THOM., *Sup. Boet. Trin.*, q. VI, a. 3, resp.

immateriali, tra cui Dio, al posto di quella del genere abbiamo una conoscenza di tipo negativo (sappiamo che sono immateriali, incorporee, prive di figura etc.), mentre al posto degli accidenti si possono considerare le relazioni che queste sostanze intrattengono con quelle sensibili, secondo un rapporto di causalità o di eminenza¹²². Da questo punto di vista, le *viae negationis*, *causalitatis* ed *eminentiae* fornirebbero all'uomo quella *confusa cognitio* senza la quale non saremmo in grado di conoscere neppure l'esistenza divina. Ciò è affermato anche in un passaggio della *Summa Theologiae*: «essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum»¹²³. All'origine della differenza tra la posizione di Tommaso e quella di Maimonide sta proprio il diverso modo di intendere quel tipo peculiare di causalità che è la creazione divina: per Maimonide questa non introduce alcuna relazione tra Dio e le creature, e di conseguenza neppure una qualche somiglianza di queste rispetto a Dio, tra i quali sussiste perciò un'equivocità totale¹²⁴; Tommaso invece rimane fedele al principio per cui *omne agens agit sibi simile*. Tale concezione è di importanza decisiva per lo sviluppo della sua dottrina dell'analogia, che a questo punto possiamo cominciare ad analizzare.

¹²² Cfr. THOM., *Sup. Boet. Trin.*, q. VI, a. 3, resp.

¹²³ THOM., *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 2, ad 3.

¹²⁴ Cfr. WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, cit., p. 524, n. 81: «Unlike Aquinas Maimonides holds that there is a kind of causality in which there is no likeness between a cause and its effect(s), as in divine causality».

5. ...sed analogice. Lo statuto intermedio dell'analogia

Una volta mostrata l'inadeguatezza di univocità ed equivocità, Tommaso procede all'esposizione della predicazione analogica. Come abbiamo visto, un termine si predica univocamente di più cose secondo una medesima *ratio*, cioè con lo stesso significato; dall'altra parte, si predica equivocamente quando presenta significati totalmente diversi nelle sue varie applicazioni. Nella predicazione analogica, invece, la diversità di *rationes* è in qualche modo mitigata dal comune riferimento a un'unica e medesima natura:

Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportioniones ad aliquid unum¹²⁵.

Così, un termine è predicato analogicamente di cose diverse quando presenta di volta in volta significati diversi, i quali tuttavia sono tutti riferiti a una medesima natura¹²⁶. Oppure, come si esprime altrove Tommaso, un termine predicato analogicamente presenta significati che sono *in parte diversi e in parte no*: da un lato infatti introducono relazioni diverse, dall'altro tali relazioni sono costitutivamente riferite a qualcosa di unico e identico¹²⁷, che è tale secondo il numero e non soltanto nella nozione, come avviene invece negli univoci¹²⁸. L'elemento fondativo dell'analogia è dunque il rapportarsi a un'unica cosa: «et propter hoc huiusmodi dicuntur analogica, quia proportionantur ad unum»¹²⁹. Per designare tale rapporto l'Aquinate utilizza, con alcune oscillazioni, i termini *proportio*, *attributio*, *habitus*, *ordo* e *respectus*.

L'esempio a cui Tommaso ricorre costantemente per spiegare la predicazione analogica è quello del termine "sano", ricavato dalla *Metafisica* di Aristotele¹³⁰. Infatti,

¹²⁵ THOM., *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 5, resp.

¹²⁶ Cfr. THOM., *De princ. nat.*, 6: «Analogice dicitur predicari quod predicatur de pluribus quorum rationes diuerse sunt, sed attribuuntur uni alicui eidem».

¹²⁷ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, IV, lec. 1, par. 535: «Quandoque vero secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae: diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur; et illud dicitur analogice praedicari, idest proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur»; Cfr. anche ivi, XI, lec. 3, par. 2197: «In his vero quae praedicto modo dicuntur, idem nomen de diversis praedicatur secundum rationem partim eandem, partim diversam. Diversam quidem quantum ad diversos modos relationis. Eandem vero quantum ad id ad quod fit relatio».

¹²⁸ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, IV, lec. 1, par. 536: «Item sciendum quod illud unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogicis, est unum numero, et non solum unum ratione, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur».

¹²⁹ THOM., *In Metaph. Exp.*, XI, lec. 3, par. 2197.

¹³⁰ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Γ 2, 1003a 34 – b 10.

cose diverse sono dette “sane” non nello stesso senso né in sensi completamente diversi, ma nella misura in cui si rapportano, in vari modi, a una stessa cosa, cioè la salute: l’animale è detto sano in quanto soggetto della salute, la dieta in quanto la conserva, l’urina in quanto ne è segno, la medicina in quanto causa efficiente. Perciò, nel momento in cui l’attributo “sano” si predica di tali cose, indica modi diversi in cui queste si rapportano alla medesima salute:

Nam ratio sani secundum quod dicitur de diaeta, consistit in conservando sanitatem. Secundum vero quod dicitur de medicina, in faciendo sanitatem. Prout vero dicitur de urina, est signum sanitatis. Secundum vero quod dicitur de animali, ratio eius est, quoniam est receptivum vel susceptivum sanitatis. Sic igitur omne sanativum vel sanum dicitur ad sanitatem unam et eandem. Eadem enim est sanitas quam animal suscipit, urina significat, medicina facit, et diaeta conservat¹³¹.

In virtù di questa caratterizzazione, l’analogia si colloca evidentemente in una posizione intermedia rispetto all’univocità e alla pura equivocità: «Manifestum est enim quod quae sic dicuntur, media sunt inter univoca et aequivoca»¹³². Questo aspetto segna uno scarto rispetto al passo iniziale delle *Categorie* di Aristotele, che costituisce il testo principale a cui si fa riferimento nel momento in cui si presentano congiuntamente l’univocità, l’equivocità e l’analogia. In quel passo, infatti, lo Stagirita distingue tra omonimia (equivocità), sinonimia (univocità) e paronimia. Quest’ultima costituisce la relazione che una certa cosa intrattiene con un’altra, dalla quale deriva il proprio nome attraverso la modifica della terminazione: ad esempio, “grammatico” deriva in modo paronimico da “grammatica”, così come “coraggioso” da “coraggio”¹³³. Come diversi studi hanno mostrato¹³⁴, questo scarto costituisce un risultato della tradizione peripatetica che separa l’Aquinata dallo Stagirita, all’interno della quale, soprattutto a partire da Porfirio, si è lavorato alla sistematizzazione di indicazioni sparse nel *corpus* aristotelico

¹³¹ THOM., *In Metaph. Exp.*, IV, lec. 1, par. 537.

¹³² *Ibidem*. Cfr. anche THOM., *Sum. theol.* I, q. 13, a. 5, resp.: «Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem».

¹³³ Cfr. ARISTOT., *Cat.*, 1, 1a 12-15.

¹³⁴ Cfr. P. AUBENQUE, *Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélécienne de l’analogie de l’être*, «Études philosophiques», 3-4 (1989), pp. 291-304, spec. pp. 296-298 ; A. DE LIBERA, *Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l’analogie de l’être*, «Études philosophiques», 3-4 (1989), pp. 319-345, spec. pp. 328-330 ; J. LONFAT, *Archéologie de la notion d’analogie d’Aristote à saint Thomas d’Aquin*, «Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 71 (2004), pp. 35-107, spec. pp. 53-54, 66-68, 71-72 ; J.F. COURTINE, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005, pp. 166-258.

al fine di ottenere un quadro completo dei possibili rapporti tra nome e definizione¹³⁵. Nella tradizione esegetica tardo-antica, dunque, i termini paronimi e quelli ἄφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν convergono verso una collocazione intermedia tra la sinonimia e la pura omonimia. Nella tradizione araba, invece, le classificazioni delle modalità predicative, sempre improntate alla lettura porfiriana delle *Categorie*, registrano la scomparsa dei paronimi e l'introduzione di una nuova classe di termini intermedi tra gli univoci e gli equivoci: i *convenientia*. Tale impostazione è stata poi adottata da Alberto Magno, il quale, nel suo *De praedicabilibus*, oltre alla canonica distinzione tra *univoca*, *diversivoca*, *multivoca* ed *aequivoca*, annovera, invece dei *denominativa*, gli *analogia sive proportionata*, che gli Arabi chiamano *convenientia*:

Analogia autem sunt proportionaliter dicta, ut Arabes dicunt, convenientia: et sunt media inter univoca et aequivoca, quae sunt imposita diversis secundum esse et substantiam per respectum ad unum cui proportionantur¹³⁶.

Tommaso si inserisce sin da subito all'interno di questa tradizione¹³⁷ e ne conserva l'impostazione, individuando negli analoghi i termini intermedi tra univoci ed equivoci in virtù del loro rapportarsi, in modi diversi, a un'unica natura. Se nel fare ciò applica il lessico dell'analogia alle situazioni per le quali Aristotele si serve della relazione πρὸς ἓν, dall'altra parte deve confrontarsi con l'uso esplicito che lo Stagirita fa dell'analogia, come relazione di proporzionalità che coinvolge quattro termini¹³⁸. Nel *De principiis naturae*, probabilmente il primo scritto composto da Tommaso, queste due diverse relazioni compaiono entrambe all'interno della predicazione analogica, senza essere chiaramente distinte. Il sesto capitolo dell'opuscolo è dedicato alla presentazione dei vari livelli di unità articolati da Aristotele in *Metaph.* Δ 6: unità secondo il numero, per la specie, per il

¹³⁵ Cfr. COURTINE, *Inventio analogiae*, cit., p. 169: «Les interprètes vont tenter de développer et de systématiser les indications très rapides d'Aristote au début de son traité, pour en extraire une doctrine générale de la signification multiple, qui permette de comprendre aussi bien la doctrine de l'unité par référence à un premier terme fondamental (Γ 2) que l'unité κατ'ἀναλογίαν évoquée par l'*Éthique à Nicomaque* et développée effectivement au livre Λ de la *Métaphysique*, qui pourrait être nommé à bon droit le livre de l'analogie».

¹³⁶ ALBERTUS MAGNUS, *Liber de praedicabilibus*, I, 5, ed. Borgnet, p. 11.

¹³⁷ Ciò è evidente anche dal lessico utilizzato da Tommaso. Cfr. ad esempio *De princ. nat.*, 6, dove Tommaso parla degli analoghi anche come i termini detti *in proportione vel comparatione vel convenientia*.

¹³⁸ Cfr. ad esempio ARISTOT., *Poet.*, 21, 57b 16-33; *De part. an.*, I, 5, 645b 6-10; *Metaph.*, Δ 6, 1016b 34-35; IX, 6, 1048a 34 – b 8; XII, 4, 1070b 16-21; *Eth. Nic.*, V, 6, 1131a 30 – 31: «ἢ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις».

genere e per analogia. Se quest'ultimo tipo è chiaramente inteso dallo Stagirita in termini di proporzionalità¹³⁹, la presentazione che ne fa Tommaso è più complessa:

quedam autem sunt diuersa in genere sed sunt idem solum secundum analogiam, sicut substantia et quantitas, que non conueniunt in aliquo genere sed conueniunt solum secundum analogiam: conueniunt enim in eo solum quod est ens, ens autem non est genus, quia non predicatur uniuoce, sed analogice.

L'unità per analogia è qui presentata come quella riscontrabile tra oggetti riconducibili a una realtà che oltrepassa i confini dei generi, come ad esempio l'essere. Ciò rappresenta un'incongruenza rispetto al testo aristotelico, dove l'essere non è mai direttamente menzionato come un esempio di unità analogica¹⁴⁰. Lo scarto si fa ancora più evidente nelle righe seguenti, dove l'analogia è presentata come un tipo di predicazione *per prius et posterius*, nella misura in cui, tramite essa, si attribuisce un predicato sia a un *primum* che lo esprime pienamente, sia a ciò che lo manifesta in maniera derivata. In tal modo, l'ente si predica analogicamente perché è detto anzitutto della sostanza, mentre è predicato delle altre categorie per il loro riferimento alla sostanza: «Et hoc est quod diximus, quod substantia et quantitas differunt genere sed sunt idem analogia»¹⁴¹. Quest'ultima affermazione chiarisce molto bene come l'unità per analogia, che aristotelicamente è di natura proporzionale, sia qui intesa da Tommaso anzitutto come unità *per attributionem uni alicui eidem*. Tuttavia, poco più avanti, nel presentare la dottrina aristotelica del carattere analogico dei principi (la quale costituisce la principale applicazione metafisica dell'analogia da parte dello Stagirita)¹⁴², Tommaso afferma che i principi degli enti che compongono un'unità per analogia sono anch'essi identici analogicamente. Così, se prendiamo in considerazione la materia, la forma e la privazione proprie di due diverse categorie dell'ente, come la sostanza e la quantità, osserviamo che esse sono identiche soltanto per analogia, cioè per proporzione, «in hoc quod, sicut se habet materia substantie ad substantiam in ratione materie, ita se habet materia quantitatis ad quantitatem»¹⁴³. Quest'ultimo esempio traduce fedelmente il senso proporzionale

¹³⁹ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Δ 6, 1016b 34-35: «κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο».

¹⁴⁰ Aristotele applica piuttosto l'analogia ai principi dell'essere oppure ai rapporti reciproci tra le categorie: cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Δ 4, 1070a 30 – 1070b 30; N 6, 1093b 16-21.

¹⁴¹ THOM., *De princ. nat.*, 6.

¹⁴² Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Δ 4, 1070a 30 – 1070b 30

¹⁴³ THOM., *De princ. nat.*, 6.

dell’analogicità dei principi stabilita da Aristotele¹⁴⁴: in questo testo giovanile di Tommaso si registra dunque la giustapposizione della proporzionalità e dell’attribuzione in seno alla predicazione analogica, senza che sia stabilito un discrimine tra le due¹⁴⁵. Quest’ultimo viene tracciato negli scritti successivi: in particolare, è il *De veritate* il testo in cui la convenienza di proporzione e quella di proporzionalità sono presentate esplicitamente come due modi in cui si riscontra la comunanza di analogia: «Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter et secundum haec duo attenditur analogiae communitas»¹⁴⁶. Secondo il primo modo (*convenientia proportionis*) un termine si predica analogicamente di due cose delle quali una si rapporta all’altra, come l’accidente alla sostanza; il secondo tipo (*convenientia proportionalitatis*) costituisce invece un vero e proprio rapporto proporzionale, quale quello che si riscontra nel caso del termine “vista” detto della vista corporea e dell’intelletto per il fatto che, come la vista si trova nell’occhio, così l’intelletto si trova nella mente. Perciò, se la proporzione istituisce una *determinata habitudo* tra due cose, la proporzionalità consiste in una identità tra proporzioni che lascia reciprocamente indipendenti le coppie di termini coinvolte¹⁴⁷. L’esempio della vista è tratto da un passo dell’*Etica Nicomachea*¹⁴⁸, commentando il quale Tommaso tematizza la proporzione e la proporzionalità nel contesto dell’analogia *ad unum subiectum*. Nello spiegare in che modo cose diverse possano essere dette beni, Tommaso distingue tra gli equivoci casuali, che si predicano *secundum rationes omnino diversas non habentes respectum ad aliquid unum*, e i termini che si predicano *secundum rationes diversas non totaliter, sed in aliquo uno conveniente*. Questi ultimi possono essere riferiti a un unico principio, a un unico fine o a un unico soggetto, e in quest’ultimo

¹⁴⁴ Cfr. anche THOMAS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 1, resp: «vel unum analogia sive proportione, sicut substantia et qualitas in ente: quia sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generis conveniens».

¹⁴⁵ Subito dopo la frase citata, Tommaso prosegue affermando che, come la sostanza è causa delle altre categorie, così i principi della sostanza sono principi di tutte le altre categorie. Alcuni interpreti hanno posto l’attenzione su questo punto per sostenere che qui Tommaso subordina la proporzionalità alla relazione *ad unum*. Cfr. MONTAGNES, *La doctrine de l’analogie*, cit., p. 30: «Bref, les deux sens du terme “analogie” ne sont ni disparates ni juxtaposés, l’un est subordonné à l’autre puisque l’unité proportionnelle dépend de l’unité d’ordre». Cfr. anche WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, cit., pp. 77-78. Se ciò è vero, si tratta comunque di una conclusione tratta dal lettore, e non di una esplicita affermazione di Tommaso in questo testo. Negli scritti successivi, invece, l’Aquinata introdurrà le esposizioni dell’analogia a partire da un’esplicita diramazione dei modi in cui questa può essere riscontrata.

¹⁴⁶ THOM., *Quaest. ver.*, q. 2, a. 11, resp.

¹⁴⁷ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Expositio Posteriorum Analyticorum*, I, lec. 12, n. 8: «proportio est habitudo unius quantitatis ad alteram, sicut sex ad tria se habent in proportione dupla. Proportionalitas vero est collatio duarum proportionum».

¹⁴⁸ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.*, I 4, 1096b 26-29.

caso si possono constatare diversi rapporti a uno stesso soggetto (*secundum proportionem diversas ad idem subiectum*), così come la qualità è detta ente perché è disposizione della sostanza, mentre la quantità perché ne è misura; oppure un identico rapporto tra soggetti diversi (*secundum unam proportionem ad diversa subiecta*). In tal modo, la vista sta al corpo come l'intelletto sta all'anima, perché, come la prima è la potenza dell'organo corporeo, così il secondo è la potenza dell'anima non commista al corpo¹⁴⁹. L'analisi che l'Aquinate propone in queste righe si pone in sostanziale continuità con quanto affermato nel *De principiis naturae*, con l'aggiunta, tuttavia, dell'esplicita distinzione tra proporzione e proporzionalità: il discrimine viene individuato nel fatto di implicare rapporti diversi a un'identica natura oppure un rapporto identico tra oggetti diversi. Queste due relazioni sono qui esplicitamente presentate come modalità di predicazione *secundum rationes diversas non totaliter, sed in aliquo uno conveniente*, una formula che si adatta principalmente alla relazione *ad unum*, ma alla quale in questo caso viene ricondotta anche la proporzionalità, a partire dal rapporto a uno o più soggetti che entrambe queste modalità predicative introducono. Invece, in un passo del *Commento alla Metafisica* Tommaso compie l'operazione inversa, cioè riconduce entrambe queste relazioni alla definizione aristotelica di unità per analogia¹⁵⁰. Anche in questo caso, ciò che le accomuna è indicato nel fatto stesso di implicare un rapporto, e ciò che le distingue nel tipo di rapporto implicato:

Proportione vero vel analogia sunt unum quaecumque in hoc conveniunt, quod hoc se habet ad illud sicut aliud ad aliud. Et hoc quidem potest accipi duobus modis, vel in eo quod aliqua duo habent diversas habitudines ad unum; sicut sanativum de urina dictum habitudinem significat signi sanitatis; de medicina vero, quia significat habitudinem causae respectu eiusdem. Vel in eo quod est eadem proportio duorum ad diversa, sicut tranquillitatis ad mare et serenitatis ad aerem. Tranquillitas enim est quies maris et serenitas aeris¹⁵¹.

La definizione aristotelica di unità per analogia presentata nel passo di *Metaph. Δ 6* che Tommaso sta commentando viene impiegata come una formula adattabile tanto alla relazione $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ quanto alla proporzionalità vera e propria: da una parte sono presenti

¹⁴⁹ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Sententia liber Ethicorum*, I, lec. 7.

¹⁵⁰ Lo nota anche B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie*, cit., p. 40: «Remarquons que S. Thomas ne part pas de l'unité par référence à un premier pour étendre ensuite l'analogie jusqu'à la proportion entre quatre termes, mais il étend du terme analogie, de la proportion qu'il désigne originellement, à l'unité d'ordre. En sorte que le terme latin *proportio* désigne aussi bien l'une que l'autre».

¹⁵¹ THOM., *In Metaph. Exp.*, V, lec. 8, par. 879.

rapporti diversi a una natura numericamente identica (*diversae habitudines ad unum*), dall'altra si dà un rapporto identico tra coppie di enti (*eadem proportio duorum ad diversa*).

Di conseguenza, anche per effetto delle diverse eredità filosofiche che influiscono sul suo pensiero¹⁵², l'Aquinate mostra di includere entro la comunanza di analogia due tipi di relazione distinti, facendo leva su un comune elemento proporzionale: non nel senso ristretto del termine "proporzione", che indica esclusivamente la misura di due quantità, bensì in quanto tale termine è stato esteso a indicare qualsiasi tipo di rapporto¹⁵³. Questa divaricazione dell'analogia nelle due forme della relazione *ad unum* e della proporzionalità a quattro termini, che nella tradizione tomista, come vedremo, ha posto il problema del loro rapporto reciproco, alimentando un intricato dibattito circa la superiorità dell'una o dell'altra, è per Tommaso strettamente connessa al suo statuto intermedio, e quindi alla sua caratteristica duttilità e dinamicità, che le consentono di porre in risalto l'unità di fondo di quelle situazioni in cui tale unità risulta problematica. Gli ambiti in cui l'analogia è chiamata a esercitare tale ruolo di limitazione della dispersione e quindi di prevenzione, sul piano argomentativo, delle fallacie di equivocità, sono principalmente due, che andremo adesso ad analizzare: quello ontologico dell'unità dell'essere e quello teologico dei nomi divini.

¹⁵² Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 485: «è ancora dalla tensione Platone – Aristotele che San Tommaso matura la propria originale soluzione dell'analogia».

¹⁵³ Cfr. THOM., *In III Sent.*, dist. 1, q. 1, ad 3; *Quaest. ver.*, q. 23, a. 7, ad 9; *Quaestiones disputatae de quolibet*, X, q. 8, ad 1.

CAPITOLO SECONDO

ANALOGIA ENTIS

1. L'analogia ontologica o "orizzontale"

Come abbiamo già avuto occasione di anticipare, e come del resto è ben noto, Tommaso si serve della predicazione analogica in relazione a due problematiche principali. La prima è di tipo ontologico ed è concepibile spazialmente in senso orizzontale, perché descrive l'unità dell'essere considerato in quanto essere, cioè il rapporto delle categorie accidentali alla sostanza, che qualifica in particolar modo l'essere proprio degli enti sensibili. Facendo emergere il tipo unità che contraddistingue l'essere, il quale a prima vista appare disperso nei suoi diversi significati, l'analogia giustifica al contempo la possibilità di una scienza che lo elevi a oggetto di indagine. La seconda problematica è di ordine teologico ed è rappresentabile in senso verticale, perché esprime il rapporto tra i diversi tipi di sostanze, cioè quello delle creature a Dio. In questo ambito l'analogia serve a garantire la possibilità di predicare di Dio certi attributi che esprimono alcune perfezioni di cui l'uomo fa esperienza a livello creaturale, veicolando così una conoscenza effettiva, per quanto minimale e infinitamente inadeguata, di alcune proprietà essenziali di Dio. In entrambi questi piani, dunque, l'analogia svolge tanto una funzione metafisica, costituendo il tipo più ampio e labile di unità, quanto una funzione euristica, poiché produce un effettivo incremento della nostra conoscenza in quegli ambiti i quali, per il proprio peculiare *status* di universalità ed eminenza, non possono essere indagati dalle scienze particolari.

Gli studi che si sono occupati della dottrina tommasiana dell'analogia hanno registrato sin da subito il duplice piano su cui essa è costruita. A questo proposito Cornelio Fabro ha distinto tra analogia *predicamentale* e analogia *trascendentale*: la prima riguarda la sostanza, cui compete la qualifica di *ens* principale, e gli accidenti, che costituiscono l'*ens* secondario o derivato; la seconda è l'analogia di Dio e delle creature, in quanto Dio è *esse per essentiam* e *per se subsistens*, mentre la creatura è *ens per participationem*¹.

¹ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, pp. 501-502.

Questa terminologia è stata poi ripresa anche da Bernard Montagnes² e da John Wippel, i quali costruiscono la propria esposizione dell'analogia tommasiana sopra queste due direttrici³. La presentazione che ne dà Wippel è particolarmente chiara:

As certain recent studies of analogy in Aquinas have shown quite effectively, the problem of analogy of being arises for him on two different levels. First of all, the issue may be raised at the level of beings insofar as they are given to us through sense experience and fall under *ens commune* – the subject of metaphysics. Certain writers, influenced by the terminology introduced by C. Fabro, refer to this as the predicamental level. Here Thomas is concerned with showing how being can be applied in analogical fashion to substance and to the other predicaments or accidents. [...] Secondly, the problem of analogy of being may be raised at the vertical level or, to use Fabro's terminology, at the transcendental level. In this case Thomas is especially concerned with explaining how being and certain other names can be applied to different kinds of substances, and, first and foremost, to God as well as to creatures⁴.

Per quanto l'Aquinate dedichi un'attenzione considerevolmente maggiore alle applicazioni teologiche dell'analogia, in certi casi egli si concentra esclusivamente sul piano ontologico. Ciò avviene in modo particolare in due opere, il *De principiis naturae* e il *Commento alla Metafisica*, le quali, benché distanti per quanto riguarda il periodo in cui sono state redatte, essendo poste rispettivamente all'inizio (1255 circa) e alla fine (1272 circa) della produzione tommasiana, presentano, a proposito dell'analogia, una continuità dottrinale che è stata ripetutamente segnalata dagli interpreti⁵. Di recente, Pasquale Porro ha suggerito che sussista una certa discontinuità tra queste due opere, perché nel *Commento alla Metafisica* Tommaso insisterebbe maggiormente sul fatto che la sostanza è non soltanto il sostrato degli accidenti, ma anche la causa del loro essere⁶.

² Cfr. B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2008 (1963¹), p. 33: «L'analogie de l'être se déploie selon deux dimensions: l'une, horizontale, est celle des divisions de l'être selon les catégories; l'autre, verticale, est celle des degrés d'être constitués par les substances elles-mêmes. Nous les appellerons analogie prédicamentale et analogie transcendantale».

³ Cfr. J.F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2000, p. 74: «Hence in this chapter we shall examine the problem of analogy of being only insofar as it applies to substance and to accidents (the predicamental level taken strictly) and insofar as it applies to different levels of finite substances (the transcendental level up to a point). Only in a later chapter, after we have considered Thomas's argumentation for the existence of God, will we be in position to take up analogy insofar as it applies to God».

⁴ Ivi, pp. 73-74.

⁵ Cfr. G.P. KLUBERTANZ, *St. Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Loyola University Press, Chicago 1960, p. 43, n. 10; MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie*, cit., p. 23; WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, cit., p. 74; J. LONFAT, *Archéologie de la notion d'analogie d'Aristote à saint Thomas d'Aquin*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge", 71 (2004), p. 82.

⁶ Cfr. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, in *Storia della metafisica*, a cura di E. BERTI, Carocci, Roma 2019, p. 150.

Tuttavia, in un contributo successivo lo stesso autore ammette di dover sfumare quanto precedentemente sostenuto, riconoscendo come il rapporto analogico tra sostanza e accidenti delineato da Tommaso nel *Commento* sussista solo in quanto la prima è *subiectum* dei secondi, coerentemente con la tesi sostenuta nell'opuscolo giovanile⁷.

Come abbiamo già osservato, nel capitolo conclusivo del *De principiis naturae* si ripercorrono, seguendo l'esposizione aristotelica contenuta nel libro Δ della *Metafisica*, i diversi livelli in cui può realizzarsi l'unità, l'ultimo dei quali è costituito dall'unità secondo analogia, che pone in relazione oggetti appartenenti a categorie diverse. Tuttavia, mentre lo Stagirita la intendeva come l'applicabilità dello schema proporzionale a due coppie di termini in modo trasversale rispetto alla divisione categoriale, al fine di renderne intelligibile una qualche identità di rapporto, Tommaso la presenta come il modo di predicazione intermedio tra univocità ed equivocità che attribuisce un medesimo termine a elementi *quorum rationes et definitiones sunt diversae*, in virtù del loro comune riferimento a un *primum* il quale manifesta pienamente la proprietà espressa dal predicato. Questo *primum* può svolgere principalmente tre funzioni: causa finale, causa efficiente e soggetto di inerenza. Infatti, scrive l'Aquinate, le cose che convengono secondo analogia, «id est in proportione uel comparatione uel conuenientia»⁸, possono riferirsi a un unico fine, come nel caso dell'attributo "sano", oppure a un unico agente, come quando si predica "medico" sia di colui che opera tramite l'arte, sia di colui che opera senza l'arte, sia di uno strumento, tutti per riferimento a un unico agente, cioè la medicina. Infine, le cose dette analogicamente possono riferirsi a un unico soggetto, come "ente" è detto della quantità, della qualità e delle altre categorie a causa del loro comune riferimento alla sostanza, che ne costituisce il soggetto di inerenza. In questo testo l'Aquinate innesta i temi contenuti in *Metaph.* Γ 2 nel contesto di una parafrasi di quanto esposto da Aristotele in *Metaph.* Δ 6; invece, nel tardo *Commento alla Metafisica* egli si confronta direttamente ed esplicitamente con questo passo cardine del quarto libro della *Metafisica* di Aristotele, a cui fa riferimento innumerevoli volte nel corso della sua produzione.

Dopo aver riportato che per Aristotele *ens sive quod est dicitur multipliciter*, l'Aquinate spiega che tale multivocità non consiste in una univocità né in una pura

⁷ Cfr. ID., *Contro e dentro l'univocità. Le trasformazioni dell'analogia tra Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto*, in *La dottrina dell'analogia dell'essere nella «Metafisica» di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*, a cura di R. SALIS, Il Poligrafo, Padova 2019, pp. 257-258, n. 18.

⁸ THOM., *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, 6.

equivocità, bensì nell'analogia, cioè in quel *modus praedicandi* con cui si attribuisce un medesimo termine a varie cose *secundum rationes quae partim sunt diversae, partim non diversae*⁹: diverse perché introducono relazioni differenti, identiche perché costituiscono relazioni a un'unica e identica natura, la quale può essere caratterizzata in tre modi principali. Anzitutto essa, osserva Tommaso, può costituire il fine a cui tendono tutte le cose di cui si predica un certo termine, come avviene nel caso della salute, in cui cose diverse sono dette sane in virtù di un diverso rapportarsi a essa. Infatti, la dieta, la medicina, l'urina e l'animale non sono detti "sani" in senso univoco, perché la nozione di sano è applicata alla dieta in quanto conserva la salute, alla medicina in quanto la produce, all'urina in quanto ne è segno e all'animale in quanto la riceve. Queste diverse nozioni non manifestano altro che un diverso rapportarsi alla salute, che però rimane la medesima nel momento in cui è ricevuta dall'animale, manifestata dall'urina, prodotta dalla medicina e conservata dalla dieta. Inoltre, molte cose possono riferirsi a un medesimo termine come alla causa efficiente: in tal modo è detto "medico" chi è esperto nell'arte della medicina così come chi ha l'inclinazione ad acquisirla facilmente, chi prepara certi medicinali grazie al proprio ingegno così come gli utensili necessari per la pratica medica. Nel caso dell'essere, invece, il primo termine a cui ogni ente si riferisce non svolge la funzione di fine o di causa efficiente, bensì di soggetto: questo è la sostanza, che ha l'essere per sé e perciò è di diritto ente in modo principale. Al di là delle sostanze ci sono affezioni, proprietà o accidenti per sé della sostanza, oppure certi processi che conducono a essa, come le generazioni e i movimenti, oppure corruzioni della sostanza, cioè processi che conducono al non essere. Enti sono anche certe qualità o accidenti che producono o generano la sostanza, e qualsiasi altra cosa che intrattenga un qualsiasi tipo di rapporto con essa, senza escludere nemmeno le negazioni; infatti, diciamo anche che il non essere è non essere: «unde dicimus quod non ens est non ens»¹⁰.

L'analogia dell'essere nel suo piano orizzontale o predicamentale è dunque l'analogia dell'accidente alla sostanza, in riferimento alla quale Alberto Magno utilizza

⁹ Come ha osservato WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, cit., p. 81, questo aspetto costituisce un piccolo ma interessante sviluppo osservabile tra il *De principiis naturae* e il *Commento alla Metafisica*: nell'opuscolo giovanile si afferma che i termini analogici si dicono di cose che presentano definizioni diverse, ma tutte riferite a un'unica cosa; nel commento si dice che essi si predicano secondo definizioni che sono in parte diverse, in parte no. Tale slittamento potrebbe forse essere mirato a sottolineare ulteriormente lo statuto intermedio dell'analogia.

¹⁰ THOMAS DE AQUINO, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, IV, lec. 1, par. 539.

esplicitamente l'espressione *analogia entis*¹¹, che invece nel *corpus thomisticum*, per quanto ciò possa stupire, non ricorre nemmeno una volta. Essa è richiamata da Tommaso anche nelle trattazioni teologiche dell'analogia, spesso con l'intento di distinguere tra un tipo di relazione analogica inadeguato a descrivere il rapporto tra Creatore e creatura e uno invece applicabile alla *praedicatio in divinis*. I diversi modi in cui Tommaso articola questi due piani dell'analogia, con i quali ci confronteremo, sono una conferma del fatto che per l'Aquinate essa "si dice in molti modi"¹², e al contempo permettono di osservare come egli provveda, nel corso della sua produzione, a definire in maniera più precisa l'analogia dell'accidente alla sostanza, passando da una partecipazione *per prius et posterius* della *ratio entis* a un modello descrittivo interamente basato sull'*habitus, ordo* o *respectus* del primo alla seconda, dalla quale soltanto l'accidente ottiene la *ratio entis*¹³. Ciò ha l'effetto di enfatizzare la dipendenza dell'ente accidentale rispetto all'ente sostanziale, una dipendenza che richiede di essere chiaramente compresa in merito al genere di causalità esercitato dalla sostanza.

¹¹ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, IV, 3, ed. Geyer, pp. 163-164: «Si igitur in *analogia entis* hoc primum est substantia, oportet primum philosophum, qui de ente intendit, habere scientiam substantiarum, et quia scientia non habetur nisi per causas et principia, oportet philosophum habere causas et principia substantiarum».

¹² Cfr. PORRO, *Contro e dentro l'univocità*, cit., p. 261: «Se c'è una cosa che merita di essere sottolineata, in questo percorso tutt'altro che omogeneo o lineare, è che – al di là degli scarti puramente cronologici – per Tommaso l'analogia si dice comunque in molti modi, e che alcuni di questi modi coesistono talvolta in parallelo: [...] un modello determinato può essere adottato per il rapporto sostanza-accidenti, e un altro – nello stesso periodo o nello stesso contesto – per il rapporto tra essere divino ed essere creaturale. D'altra parte, una conferma significativa delle oscillazioni di Tommaso è data dal fatto che in molti testi egli distingue accuratamente (discostandosi almeno in parte dalla lettera aristotelica) il caso dell'ente da quello degli altri esempi proposti da Aristotele ("sano" o "salutare" e "medico"), mentre in alcuni (come nell'art. 11 della q. delle *Quaestiones de veritate*) non sembra avere problemi a collocarli sotto lo stesso tipo o modo di analogia».

¹³ Cfr. THOM., *In. Metaph. Exp.*, VII, lec. 4, par. 1334: «omnia alia praedicamenta habent rationem entis a substantia».

2. La dipendenza degli accidenti dalla sostanza *secundum esse*

Abbiamo già menzionato l'osservazione di Porro, secondo cui la continuità dottrinale tra l'opuscolo *De principiis naturae* e il *Commento alla Metafisica* a proposito dell'analogia è dovuta al fatto che in entrambi questi testi la sostanza è presentata soltanto come soggetto di inerenza degli altri predicamenti, essendo stato escluso un rapporto di causalità finale o efficiente¹⁴. Questo punto è ribadito velocemente poco più avanti nel medesimo saggio, quando lo studioso osserva che l'idea di sostanza come *focal meaning* degli altri significati dell'essere, avanzata da G.E.L. Owen a proposito della dottrina aristotelica del $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ ¹⁵, non si adatta alla concezione di Tommaso, per il quale la sostanza è meramente *subiectum* degli altri predicamenti¹⁶. Queste osservazioni, mirate a un ridimensionamento della dipendenza delle categorie accidentali dalla sostanza, sono formulate in obiezione a quella che è considerata, invece, come una sopravvalutazione di questo aspetto fornita da Gabriele Galluzzo all'interno di un contributo sul *Commento alla Metafisica* di Tommaso d'Aquino¹⁷. Tale divergenza interpretativa è sintomatica di un'ambiguità presente nello stesso pensiero tommasiano tra una caratterizzazione della dipendenza degli accidenti dalla sostanza in termini di causalità materiale e una dipendenza esistenziale in senso forte, che può giungere sino ad assumere i tratti della causalità efficiente¹⁸. L'osservazione di Porro trova riscontro nel fatto che Tommaso, sia nell'opuscolo *Sui principi della natura* che nel *Commento alla Metafisica*, segue Averroè nel negare all'essere l'analogia *ad unum finem* e quella *ad unum agentem*, mentre l'interpretazione di Galluzzo è sorretta dai numerosi passi in cui l'Aquinate enfatizza la pienezza ontologica della sostanza, soltanto in relazione alla quale gli accidenti esistono e sono detti "enti". Nello stesso *Commento alla Metafisica* questo aspetto è segnalato in

¹⁴ Cfr. PORRO, *Contro e dentro l'univocità*, cit., pp. 257-258, n. 18.

¹⁵ Cfr. G.E.L. OWEN, *Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle*, in I. DURING, G.E.L. OWEN (edited by), *Aristotle and Plato in the mid-fourth century: papers of the Symposium Aristotelicum*, Elanders Boktryckeri Aktiebolag (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 11), Göteborg 1960, pp. 163-190.

¹⁶ Cfr. PORRO, *Contro e dentro l'univocità*, cit., p. 270, n. 34. A questo proposito, non sembra del tutto corretto affermare che per Tommaso la relazione di inerenza delle categorie accidentali alla sostanza non costituisca un esempio di relazione $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$. Questa idea è dovuta a un'interpretazione del $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ esclusivamente in termini di causalità finale, mentre bisognerebbe tenere presente che, come per Aristotele il $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ è applicabile tanto ai casi di "sano", "medico" ed "ente", così per Tommaso l'analogia come relazione focale *ad unum* si articola in quelle *ad unum finem*, *ad unum agentem* e *ad unum subiectum*.

¹⁷ Cfr. G. GALLUZZO, *Aquinas's Commentary on the Metaphysics*, in F. AMERINI, G. GALLUZZO (edited by), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden- Boston 2014, pp. 209-254, spec. pp. 218-223.

¹⁸ Cfr. WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, cit., pp. 253-275.

più occasioni: ad esempio, poco oltre la presentazione dell'analogia dell'ente come un'analogia *ad unum subiectum*, Tommaso organizza i diversi *modi essendi*, che ha appena elencato, in quattro gruppi principali, presentati secondo un grado di consistenza ontologica sempre maggiore. Il primo è l'essere più debole (*debilissimum*), quello proprio della negazione e della privazione, che esistono soltanto nella ragione: essa le tratta come se fossero degli enti, affermando e negando qualcosa a loro riguardo. Simile a questo per debolezza (*proximum in debilitate*) è l'essere della generazione, della privazione e del moto, che sono atti imperfetti in quanto presentano un misto di privazione e negazione. Il terzo non è in nulla mescolato al non essere, tuttavia conserva una debolezza intrinseca, dal momento che non è *per se*, ma *in alio*: tali sono le categorie accidentali, come la qualità, la quantità e le proprietà delle sostanze. Infine, il quarto genere designa l'essere vero e proprio:

Quartum autem genus est quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione privationis, et habet esse firmum et solidum, quasi per se existens, sicut sunt substantiae. Et ad hoc sicut ad primum et principale omnia alia referuntur. Nam qualitates et quantitates dicuntur esse, inquantum insunt substantiae; motus et generationes, inquantum tendunt ad substantiam vel ad aliquid praedictorum; privationes autem et negationes, inquantum remonent aliquid trium praedictorum¹⁹.

Questo brano pone in risalto la stabilità e la perfetta sussistenza della sostanza, a cui viene contrapposta la *debilitas* di tutte le altre modalità in cui l'essere si esprime. La sostanza spicca come “genere perfettissimo”, dotato di un essere fermo e solido, che esiste per sé stesso e in virtù della propria natura; dall'altra parte, ogni altra cosa può essere solo se si riferisce in qualche modo a essa. Anche le altre categorie possiedono un essere debole: non perché siano mescolate in qualche modo al non essere, ma perché esse sono soltanto in quanto “sono in” qualcos'altro. Perciò, conclude poco più avanti Tommaso, il filosofo ha il compito di studiare anzitutto e principalmente le cause e i principi della sostanza, giacché questa è il *primum* dal quale le altre cose dipendono secondo l'essere e in virtù del quale sono denominate enti²⁰. Questa idea è ribadita anche all'inizio del

¹⁹ THOM., *In Metaph. Exp.*, IV, lec. 1, par. 543.

²⁰ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, IV, lec. 1, par. 546: «Omnis scientia quae est de pluribus quae dicuntur ad unum primum, est proprie et principaliter illius primi, ex quo alia dependent secundum esse, et propter quod dicuntur secundum nomen». È da notare che questa frase ricalca in maniera pressoché identica il testo aristotelico, con la sola, decisiva, aggiunta della dipendenza *secundum esse*. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Γ 2, 1003b 15-19: «πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον».

commento al settimo libro, dove si afferma che la sostanza è il primo tra gli enti, è ente in assoluto e non relativamente e perciò consente di conoscere adeguatamente la natura dell'essere²¹, mentre tutti gli altri enti esistono soltanto *per substantiam*²². Se dunque la sostanza è presentata a più riprese come ente in ragione di sé stessa²³, ciò che possiede l'essere nel modo più pieno e che in quanto tale lo conferisce anche agli accidenti²⁴, di questi ultimi invece si dice ripetutamente che sono enti in senso improprio e secondario. Infatti, in più occasioni Tommaso afferma che gli accidenti non esistono per sé, ma piuttosto qualcosa esiste *con essi*, poiché per loro tramite la sostanza è disposta in un certo modo e dunque esiste come un "qualcosa", cioè un ente di un certo tipo: per questa ragione non sono detti propriamente *entia*, bensì *entis*, cioè "dell'ente"²⁵. Infatti, il loro essere consiste nell'inerire²⁶, e da ciò deriva loro l'attribuzione del predicato "ente": «Accidentia enim entia dicuntur, non quia in se ipsis esse habeant, sed quia esse eorum est in hoc quod insunt substantiae»²⁷. Per tale ragione, essi vanno considerati non tanto come degli esistenti, ma come dei *coesistenti*, e ugualmente bisogna affermare che non sono creati, bensì *concreati*²⁸.

Questa enfasi sul carattere relativo e derivato dell'essere accidentale suscita il dubbio se la sostanza eserciti nei confronti di questo anche una causalità di tipo efficiente,

²¹ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 1, par. 1246: «Illud quod est primum inter entia quasi ens simpliciter et non secundum quid, sufficienter demonstrat naturam entis : sed substantia est huiusmodi; ergo sufficit ad cognoscendum naturam entis determinare de substantia».

²² Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 1, par. 1248: «Sed substantia est ens simpliciter et per seipsam: omnia autem alia genera a substantia sunt entia secundum quid et per substantiam: ergo substantia est prima inter alia entia».

²³ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 1, par. 1251: «Et ex hoc patet quod ipsa substantia dicitur esse ratione suiipsius».

²⁴ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia*, 6: «ideo substantia que est primum in genere entis, uerissime et maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium que secundario et quasi secundum quid rationem entis participant».

²⁵ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, II: «Non enim dicitur ens proprie et per se nisi de substancia cuius est subsistere; accidentia enim non dicuntur entia quasi ipsa sint, set in quantum eis substancia est aliquid»; *In Metaph.*, XI, par. 2197: «Non enim qualitas dicitur ens, quia ipsa habeat esse sed per eam substantia dicitur esse disposita. Et similiter est de aliis accidentibus. Et propter hoc dicit quod sunt entis». Cfr. anche *ivi*, XII, lec. 1, par. 2419-2420 ; *Summa theologiae*, I, q. 90, a. 2

²⁶ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 1, par. 1253: «immo cuiuslibet eorum esse est alteri inesse, et non est possibile aliquid eorum separari a substantia».

²⁷ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 8.

²⁸ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 4, resp.: «Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album. Unde, secundum philosophum, accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia et formae, et huiusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia».

e non soltanto materiale, dubbio acuito dal fatto che in certi passi l'Aquinate sembra alludere a un ruolo attivo che il *subiectum* svolge nei confronti degli accidenti che vi ineriscono:

quia figura et omnia accidentia consequuntur substantiam sicut causam, et ideo subiectum se habet ad accidentia non solum ut potentia passiva, set etiam quodammodo ut potentia activa; et ideo aliqua accidentia naturaliter perpetuantur in suis subiectis²⁹.

Per poter comprendere adeguatamente passi come questo, occorre tenere presente che per Tommaso gli accidenti (intesi come quelle proprietà che, aggiunte alla sostanza, producono un composto accidentale) si possono rapportare al soggetto cui ineriscono in modi diversi. Alcuni di essi conseguono alla forma, o, detto altrimenti, derivano dai principi della specie: tali sono i propri (*propriae passiones*), i quali appartengono a tutti gli individui che sottostanno a una medesima specie (ad esempio, la capacità di ridere per l'uomo). Altri accidenti conseguono alla materia, e perciò costituiscono principi individuali, in base ai quali gli individui di una medesima specie differiscono tra loro, come il maschile e il femminile negli animali. Altri accidenti, invece, sono separabili in quanto non hanno una causa permanente nel soggetto. Tra questi, alcuni sono causati dal soggetto stesso, come il camminare o lo stare seduti; altri, invece, sono causati da un principio estrinseco: o tramite un'azione violenta, cioè contraria ai principi del soggetto, come quando l'acqua viene scaldata, o tramite un'azione perfetta dei principi del soggetto, come quando l'aria viene illuminata, oppure una virtù è introdotta nell'anima³⁰. Ora, nei casi in cui Tommaso mostra di utilizzare il lessico della causalità efficiente del soggetto rispetto agli accidenti, il che si verifica sempre in un modo qualificato (*quodammodo*), si riferisce sempre agli accidenti propri, cioè a quelle proprietà che, poste un determinato soggetto, conseguono automaticamente. In un passo della *Summa*

²⁹ THOMAS DE AQUINO, *Super Boethium de trinitate*, q. 5, a. 4, ad 4. Cfr. WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, cit., p. 266: «There are other texts, however, in which Thomas is not content to restrict the kind of causality which a substance exercises with respect to some of its accidents to the order of material or receiving causality. When dealing with proper accidents, those which must be found wherever a given kind of being or substantial being or substantial essence is realized, he often speaks of them as “flowing” or “emanating” or “following” from the essence of their subject. Immediately, of course, we wonder about the kind of causality he then has in mind. Is something more than material causality implied?».

³⁰ Cfr. THOM., *Ent. ess.*, cap. 6 ; *In I sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 2, ad 2; *Quaestiones disputatae de anima*, a. 12, ad 7. Questa presentazione integra reciprocamente le leggere differenze di formulazione che intercorrono tra questi passi.

theologiae egli si spinge a parlare del soggetto come causa finale, materiale e, in un certo modo, efficiente dei propri:

subiectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodammodo activa; et etiam ut materialis, inquantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animae est causa omnium potentiarum sicut finis et sicut principium activum; quarundam autem sicut susceptivum³¹.

L'aspetto sorprendente di questo passo è che qui Tommaso attribuisce al soggetto sostanziale anche la causalità finale e quella efficiente, le quali invece sono escluse nei passi in cui è tematizzata l'analogia ontologica, dove si ammette soltanto la causalità materiale. Ciò può essere spiegato tenendo presente che gli accidenti di cui si parla qui sono soltanto i propri, cioè quelle proprietà che hanno una relazione immediata con i principi essenziali del soggetto. In questo caso Tommaso ha in mente l'anima umana, la quale è causa finale nella misura in cui è completata o perfezionata dalle proprie operazioni ed è causa efficiente in quanto, essendo in atto, causa l'attualità della forma accidentale, mentre in quanto è in potenza, funge da soggetto ricettivo. Tale causalità efficiente è però limitata soltanto agli accidenti propri, perché degli altri è causa un agente estrinseco³². Come Tommaso precisa subito dopo, in risposta alla terza obiezione, l'emanazione degli accidenti propri dal soggetto non si verifica tramite una trasmutazione, ma per una risultanza, cioè per il fatto che dall'uno risulta naturalmente anche l'altro, così come il colore risulta dalla luce³³.

In conclusione, anche se Tommaso non è del tutto chiaro al riguardo³⁴, sembra che la causalità *in certo qual modo* efficiente esercitata dalla sostanza sia quella che entra in

³¹ THOM., *Sum. theol.*, I, q. 77, a. 6, ad 2. Cfr. anche ivi, a. 7, resp.

³² Cfr. THOM., *Sum. theol.*, a. 6, resp.: «Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali, unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis, inquantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente, nam respectu accidentis extranei, subiectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum».

³³ Cfr. THOM., *Sum. theol.*, ad 3.

³⁴ Cfr. WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, cit., p. 275: «One might wish that Thomas had spelled out more fully what it means for the soul or for a substantial subject to serve “in a certain way” as an active or productive or efficient cause of its proper accidents. For some reason he has not seen fit to do so. What he seems to mean by this is the following. As regards the kind of accidents which necessarily follow from the essence of a given substance, once that substance is brought into being by its extrinsic efficient cause, its proper accidents are also automatically given. The substantial subject need not be prior to them in time, but only in nature. But since Thomas regards them, and especially the powers of the soul, as distinct from the essence of the substance or soul, he holds that the subject may be regarded as their proximate cause, and even as their proximate active or efficient cause in some sense. To view the subject or soul as a mere receiving cause of its accidents is not sufficient».

gioco nella derivazione delle *propriae passiones* in concomitanza immediata con la generazione del *subiectum*. Ciò sembra confermato anche da un passo delle *Quaestiones disputatae de virtutibus*, dove, nel discutere la possibilità che la potenza dell'anima sia soggetto della virtù, l'Aquinate introduce la sua risposta distinguendo tre modi in cui il soggetto si rapporta all'accidente. In primo luogo, si rapporta a esso in quanto gli fornisce il supporto (*sustentamentum*) per esistere, dal momento che l'accidente non esiste per sé stesso, ma soltanto in quanto è sostenuto dal soggetto; in secondo luogo, come la potenza all'atto, in quanto può essere completato dall'apporto esterno di una forma accidentale. Infine, come la causa rispetto all'effetto, dal momento che i principi del soggetto sono principi dell'accidente *per se* (cioè del proprio)³⁵. Perciò, è forse possibile affermare che, nel momento in cui Tommaso indaga il costituirsi della sostanza individuale, parla di questa anche come causa finale ed efficiente degli accidenti propri: infatti, da una parte questi perfezionano e completano il soggetto sostanziale³⁶, dall'altra ne dipendono nella misura in cui sono posti in essere in immediata concomitanza con esso. Tuttavia, se verso un certo tipo di accidenti la sostanza esercita una funzione *quodammodo activa*, da un punto di vista ontologico fondamentale essa è per Tommaso anzitutto il soggetto di inerenza delle categorie accidentali, e in quanto tale è ciò che le sostiene, che fornisce loro il supporto esistenziale senza il quale esse neppure esisterebbero:

Tamen sciendum, quod omnibus accidentibus, communiter loquendo, subjectum est causa quodammodo, in quantum scilicet accidentia in esse subjecti sustentantur; non tamen ita quod ex principiis subjecti omnia accidentia educantur³⁷.

Dunque, ciò che bisogna tenere presente, e di cui forse le osservazioni di Porro citate sopra non tengono adeguatamente conto, è che per Tommaso considerare la sostanza fondamentale come soggetto di inerenza delle categorie accidentali non significa attribuirle una causalità limitata, circoscritta, o in qualche modo depotenziata, bensì al contrario significa porre l'accento sulla dipendenza *secundum esse* degli

³⁵ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*, q. 1, a. 3, resp.: «Dicendum, quod subiectum tripliciter comparatur ad accidens. Uno modo sicut praebens ei sustentamentum; nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero per subiectum. Alio modo sicut potentia ad actum; nam subiectum accidenti subiicitur, sicut quaedam potentia activi; unde et accidens forma dicitur. Tertio modo sicut causa ad effectum; nam principia subiecta sunt principia per se accidentis».

³⁶ Cfr. THOM. AQ., *Sum. theol.*, I, q. 77, a. 6, resp.: «forma accidentalis est propter completionem subiecti».

³⁷ THOM., *In I Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 2, ad 2.

accidenti dalla sostanza, aspetto che invece il contributo di Galluzzo chiarisce in maniera puntuale³⁸.

3. La dipendenza degli accidenti dalla sostanza *secundum quod quid est et definitionem*

La priorità della sostanza costituisce l'elemento centrale dell'analogia ontologica, dal momento che unicamente la sostanza sussiste per sé stessa, mentre tutto il resto esiste relativamente (*secundum quid*), cioè in quanto si rapporta a essa: in primo luogo le altre categorie, ma anche quei *modi essendi* che sono in qualche modo commisti al non essere, come gli enti di ragione e i diversi tipi di moto. Tra i primi rientrano le privazioni e le negazioni, che la ragione tratta come se fossero degli enti, affermando o negando qualcosa a loro riguardo³⁹; tra i secondi l'Aquinate menziona la generazione e la corruzione, le quali, in quanto movimenti, sono degli atti imperfetti. Ora, tutte queste modalità dell'essere sono in quanto conservano un riferimento costitutivo alla sostanza: o perché vi ineriscono, disponendola in un certo modo, oppure perché tendono a essa, oppure in quanto rimuovono qualcosa da essa:

Et ad hoc sicut ad primum et principale omnia alia referuntur. Nam qualitates et quantitates dicuntur esse, in quantum insunt substantiae; motus et generationes, in quantum tendunt ad substantiam vel ad aliquid praedictorum; privationes autem et negationes, in quantum remouent aliquid trium praedictorum⁴⁰.

In tutti questi *modi essendi* traspare dunque la priorità della sostanza a cui essi sono ordinati, seppur in modi diversi⁴¹, e questo aspetto, secondo Tommaso, accomuna le

³⁸ Cfr. GALLUZZO, *Aquinas's Commentary*, cit., p. 222: «As is clear, the notion of subject points to some kind of ontological or existential dependence: all the other modes of being exist because they bear some relationship to substance, i.e., they depend for their very being on the substance in which they exist in some way or other».

³⁹ THOM., *In Metaph. Exp.*, IV, lec. 1, par.: «Unde dicimus quod non ens est non ens. Quod non diceretur nisi negationi aliquo modo esse competeret». Per una discussione dettagliata dei problemi semantici connessi alla dottrina dell'analogia dell'ente e, in particolare, all'esistenza e alla predicabilità degli enti di ragione, cfr. G. KLIMA, *The Semantic Principles Underlying St. Thomas Aquinas's Metaphysics of Being*, «Medieval Philosophy and Theology», 5 (1996), pp. 87-141; *Aquinas's Theory of the Copula and the Analogy of Being*, «History of Philosophy & Logical Analysis», 5 (2002), pp. 159-176.

⁴⁰ THOM., *In Metaph. Exp.*, IV, lec. 1, par. 543.

⁴¹ Cfr. T. TYN, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, pp. 391-392: «Sin dall'inizio, nell'ente, oggetto proprio di ogni pensiero, appare la profonda analogicità che ordina l'essere intenzionale all'essere reale [...]. In più, nell'ente reale le essenze sono

categorie accidentali agli enti di ragione, dal momento che di entrambi si predica l'essere a motivo della sostanza a cui si riferiscono⁴². Infatti, per quanto queste non siano in alcun modo mescolate al non essere, tuttavia sono dotate di un essere debole, perché posseduto tramite l'inerenza in altro⁴³. Questo aspetto può suscitare qualche interrogativo se si considera che, per Aristotele, tutte quante le categorie sono incluse nell'essere per sé, il quale, insieme all'essere nel senso di atto e potenza, costituisce l'oggetto privilegiato della filosofia prima⁴⁴. In che modo Tommaso armonizza questo duplice statuto delle categorie accidentali, le quali, in quanto parte dell'essere per sé, sono poste sullo stesso livello della sostanza, mentre, dall'altra parte, sono accostabili agli enti di ragione per via della loro radicale dipendenza dalla sostanza? Nel momento in cui affronta direttamente la questione, nel contesto del suo commento a *Metaph. Δ 7*, Tommaso ricava la distinzione tra l'essere accidentale e gli accidenti considerati come figure della predicazione a partire da una diversità di prospettiva: l'essere accidentale coincide con l'accidente in quanto si rapporta alla sostanza; le nove categorie coincidono con l'accidente in quanto è distinto dalla sostanza. In altre parole, l'accidente considerato in sé stesso è parte dell'essere per sé, come la bianchezza in quanto si distingue dalla sostanza-uomo; inteso nel suo rapportarsi alla sostanza fa parte di quel significato dell'essere che viene tralasciato all'interno dell'indagine metafisica⁴⁵. Ciò non implica che gli accidenti possano esistere indipendentemente dalla sostanza; tuttavia, l'intelletto può considerarli astraendo dal loro inerire. Ciò è possibile per il fatto che il significato delle parole non è una conseguenza immediata del modo di esistere delle cose, ma è mediato dal modo in cui queste sono concettualizzate⁴⁶: perciò l'intelletto, il quale è in grado di dividere le cose che per natura sono congiunte, è capace di concepire per sé gli accidenti, benché essi non esistano mai al di fuori della sostanza⁴⁷. Se esso non fosse in

ordinate tra loro secondo un riferimento a quella essenza cui compete essere in sé, indipendentemente dalle altre. Il primato della sostanza appare in tutte queste linee dell'analogia».

⁴² Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, XII, lec. 1, par. 2420: «Hoc igitur commune est inter accidentia et privationes, quia de utrisque dicitur ens ratione subiecti».

⁴³ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, IV, lec. 1, par. 542: «Tertium autem dicitur quod nihil habet de non ente admixtum, habet tamen esse debile, quia non per se, sed in alio, sicut sunt qualitates, quantitates et substantiae proprietates».

⁴⁴ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Δ 7, 1017a 23-30.

⁴⁵ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, V, lec. 9, par. 885.

⁴⁶ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 1, par. 1253.

⁴⁷ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 1, par. 1254: «Licet autem modus essendi accidentium non sit ut per se sint, sed solum ut insint, intellectus tamen potest ea per se intelligere, cum sit natus dividere ea quae secundum naturam coniuncta sunt. Et ideo nomina abstracta accidentium significant entia quae quidem inhaerent, licet non significant ea per modum inhaerentium».

grado di fare ciò, se cioè le categorie accidentali consignificassero sempre e necessariamente il soggetto a cui ineriscono, allora Aristotele, afferma Tommaso, non le avrebbe incluse nell'essere per sé, bensì le avrebbe derubricate a ente per accidente *tout court*⁴⁸. L'essere per accidente e le nove categorie sono dunque il risultato di due prospettive diverse, in base alle quali si considera da una parte la predicazione accidentale e dall'altra ciò che l'accidente è *in natura sua*. Secondo la prima accezione, "essere" equivale ad "accadere"⁴⁹, per cui non deve essere presa in esame; la seconda accezione rientra invece nell'indagine sull'essere per sé, che indica tutto ciò che è significato dalle figure della predicazione. Perciò Tommaso procede a una vera e propria deduzione delle categorie⁵⁰, ricavandole da un'analisi puntuale della predicazione, che si rende necessaria dal momento che esse non costituiscono le specie interne a un genere, ma sono esse stesse generi ulteriormente irriducibili. Per questo le categorie sono anche dette predicamenti: esse, infatti, si dividono sulla base di un diverso *modus praedicandi*. Di conseguenza, l'essere ha tanti significati quanti sono i modi in cui può avvenire la predicazione: «quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur»⁵¹. Questi significati vengono individuati dall'Aquinate a partire dal triplice rapporto che il predicato può intrattenere con il soggetto (*praedicatum ad subiectum tripliciter se potest habere*):

- 1) può esprimere ciò che il soggetto è, come quando dico che Socrate è animale (essenza)
- 2) può essere inteso in quanto inerisce al soggetto, e questo può avvenire in due modi:
 - 2.1) in un caso il predicato inerisce per sé e in assoluto perché fa seguito alla materia (quantità) o alla forma (qualità)
 - 2.2) nell'altro non inerisce in assoluto, ma rispetto a un'altra cosa (relazione)
- 3) si può desumere da ciò che è fuori dal soggetto, e ciò avviene in due modi:
 - 1) se è completamente fuori dal soggetto
 - 2) se si trova nel soggetto. Entrambi i modi si dividono a loro volta in due:
 - 3.1.1) se non è la misura del soggetto si predica sotto forma di abito (avere)

⁴⁸ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, V, lec. 9, par. 894: «Si enim principaliter significaret subiectum, tunc praedicata accidentalia non ponerentur a Philosopho sub ente secundum se, sed sub ente secundum accidens. Nam hoc totum, quod est homo albus, est ens secundum accidens, ut dictum est».

⁴⁹ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, V, lec. 9, par. 887: «in omnibus enim his, esse, nihil aliud significat quam accidere».

⁵⁰ Cfr. WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, cit., pp. 87-88.

⁵¹ THOM., *In Metaph. Exp.*, V, lec. 9, par. 893.

- 3.1.2) se è la misura del soggetto, si desume dal tempo (quando) e dal luogo (dove)
se poi si tiene conto delle parti del luogo si ottiene il sito (giacere)
3.2.1) secondo il principio che è nel soggetto si predica come agire
3.2.2) secondo il termine nel soggetto si predica come patire

Questa analisi mette in luce sia ciò che caratterizza in modo peculiare ogni categoria accidentale, sia il suo ineludibile riferimento alla sostanza, a cui si rapporta in un modo determinato. Come si può notare, nel momento in cui il predicato si rapporta al soggetto in modo tale da esprimerlo pienamente, esso ne indica l'essenza, il *quid est*. Da ciò si intuisce già uno dei tre modi in cui la sostanza, per Tommaso come per Aristotele, è anteriore rispetto agli accidenti, come viene affermato in apertura del libro settimo della *Metafisica*, cioè secondo la conoscenza: infatti, si conosce effettivamente qualcosa nel momento in cui se ne conosce la sostanza, non la quantità o la qualità, poiché soltanto quella manifesta il che cos'è della cosa. Allo stesso modo, secondo Tommaso, è possibile conoscere anche le altre categorie cogliendo il che cos'è di ciascuna: infatti, conosciamo la qualità quando sappiamo che cos'è il "quale" in sé stesso, oppure conosciamo la quantità quando sappiamo che cos'è il "quanto" in sé stesso. Ciò consegue al fatto che gli accidenti esistono poiché ineriscono alla sostanza e hanno l'essere in quanto dipendono da essa, e allo stesso modo possono essere conosciuti in quanto partecipano, in una certa misura, del modo in cui è conosciuta la sostanza, ovvero della conoscenza del che cos'è⁵².

Proprio perché prima nell'ordine conoscitivo, la sostanza è prima anche nell'ordine definitorio: infatti, la definizione è la formula predicativa che esprime il *quid est* di qualcosa, la sua essenza, ciò che propriamente viene attinto nel momento in cui si conosce adeguatamente la cosa. Ora, ammesso che gli accidenti dispongano di un'essenza e quindi di una definizione (si tratta infatti di una questione problematica che richiede di essere esaminata accuratamente), all'interno di questa sarà necessariamente menzionata anche la sostanza: detto altrimenti, gli accidenti potranno essere compiutamente definiti (e, quindi, anche conosciuti) soltanto aggiungendo il riferimento alla sostanza cui ineriscono,

⁵² Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, par. 1259: «Quare etiam de ipsis, quae sunt in praedicamentis accidentium, tunc scimus singula, quando de unoquoque scimus quid est. Sicut quando scimus quid est ipsum quale, scimus qualitatem, et quando scimus quid est ipsum quantum, scimus quantitatem. Sicut enim alia praedicamenta non habent esse nisi per hoc quod insunt substantiae, ita non habent cognosci nisi inquantum participant aliquid de modo cognitionis substantiae, quae est cognoscere quid est».

così come il camuso non può essere definito senza che si faccia riferimento al naso⁵³. Ciò, tuttavia, non implica che il predicato accidentale significhi anzitutto la sostanza e solo in seguito l'accidente, secondo l'opinione che l'Aquinate attribuisce ad Avicenna⁵⁴. Per Tommaso è piuttosto vero il contrario: il predicato "bianco", quando inteso non a significare la bianchezza per sé (nel qual caso significa soltanto la qualità, senza consignificare anche il soggetto) ma la proprietà che si unisce al soggetto per formare un composto accidentale, significa la sostanza *ex consequenti*, dal momento che l'essere dell'accidente che viene predicato consiste nell'inerire a qualcos'altro (*accidentis esse est inesse*)⁵⁵. Infine, la sostanza è prima anche secondo il tempo in virtù della sua separabilità: infatti, «nullum aliorum praedicamentorum est separabile a substantia, sola autem substantia est separabilis ab aliis»⁵⁶. Non si trova nessun accidente senza la sostanza, perché se questo non inerisce a qualcosa, allora non esiste affatto⁵⁷; dall'altra parte, il darsi della sostanza è la preconditione per il sopraggiungere degli accidenti, il quale avviene successivamente, almeno su un piano logico. Inoltre, le sostanze separate, e Dio in modo particolare, esemplificano al massimo grado questo tipo di priorità, in quanto sussistono del tutto prive di accidenti.

Il fatto che la sostanza sia anteriore secondo il tempo, la conoscenza e la definizione indica che essa è prima sia da un punto di vista ontologico, sia gnoseologico: gli accidenti né esistono né sono conosciuti e definiti a prescindere dalla sostanza. Abbiamo già esplorato in che modo si declina la dipendenza esistenziale degli accidenti dalla sostanza, verificando come questa eserciti nei loro confronti una causalità materiale che permette loro di sussistere. A questa si aggiunge una dipendenza essenziale, la quale è stata già anticipata dalla discussione sulla priorità secondo la definizione: infatti, ammesso che gli accidenti abbiano un'essenza, questa sarà un'essenza dipendente e sarà espressa da una definizione che non può tacere il riferimento alla sostanza. La questione dell'essenza degli accidenti è tuttavia un problema che richiede una trattazione più approfondita e una soluzione che sia in grado di rendere ragione della loro dipendenza dalla sostanza senza scadere in una concezione riduzionista, che svuoti gli accidenti di ogni consistenza

⁵³ THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 1, par. 1257-1259.

⁵⁴ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, V, lec. 9, par. 894.

⁵⁵ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, V, lec. 9, par. 894.

⁵⁶ THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 1, par. 1257.

⁵⁷ L'unica eccezione è rappresentata dagli accidenti eucaristici. Cfr. al riguardo THOMAS DE AQUINO, *In IV Sententiarum*, d. 12, q. 1, a. 1; *Sum. theol.*, IV, q. 77, a. 1-2; *Quaest. quol.*, VII, q. 4, a. 3.

ontologica schiacciandoli completamente sul soggetto da cui dipendono. L'aspetto maggiormente problematico consiste nel fatto che gli accidenti possono essere oggetto di una considerazione per sé soltanto in quanto sono astratti dalla loro condizione di dipendenza, cioè nella misura in cui vengono concettualizzati allo stesso modo delle sostanze: «albedo enim etsi significat accidens, non tamen per modum accidentis, sed per modum substantiae»⁵⁸. In altre parole, sembra che l'accidente costituisca un candidato per poter ottenere una definizione soltanto se viene considerato diversamente che come accidente⁵⁹.

La soluzione a questo problema è indicata da Tommaso nella sezione iniziale del suo commento al settimo libro della *Metafisica*, che comincia con un inquadramento della nozione di sostanza⁶⁰. Già nel commento a *Metaph. Δ 8*, il maestro domenicano registrava i due modi in cui qualcosa può essere detto sostanza secondo Aristotele, cioè come soggetto ultimo di predicazione, il quale non può essere predicato a sua volta di altro, e, in secondo luogo, come forma e specie di ciascuna cosa, le quali rappresentano *illud quo aliquid est*, ovvero la causa per cui qualcosa è quello che è⁶¹. A tal proposito, è interessante notare come questo passo venga impiegato dall'Aquinate come un passaggio di raccordo tra la concezione della sostanza presentata nelle *Categorie* e quella contenuta nel settimo libro della *Metafisica*. Infatti, come nota Gabriele Galluzzo⁶², in questo passo del libro Δ Aristotele introduce degli elementi di discontinuità con entrambi questi testi.

⁵⁸ THOM., *In Metaph. Exp.*, V, lec. 9, par. 894.

⁵⁹ Cfr. F. AMERINI, *Il problema dell'essenza delle sostanze e degli accidenti nel Commento alla Metafisica di Tommaso d'Aquino*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 12 (2001), pp. 359-416, spec. p. 396: «Nel caso dell'accidente, allora, ci troviamo di fronte a una situazione per così dire "problematica", nel senso che un accidente non è mai definibile in sé (in atto) in quanto accidente, ma è definibile in sé solo (in astrazione) in quanto soggetto, ma definito in quanto soggetto sembra perdere la sua natura di accidente».

⁶⁰ Come ha mostrato G. GALLUZZO, *Il problema dell'oggetto della definizione nel commento di Tommaso d'Aquino a Metafisica Z 10-11*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 12 (2001), pp. 417-465, spec. pp. 418-419; 440; 456-457; 463-465, l'interpretazione tommasiana di questo libro, per quanto conservi l'aderenza al testo che contraddistingue la pratica esegetica del maestro domenicano, è guidata da due forti principi ermeneutici: in primo luogo l'idea che l'oggetto più proprio della definizione secondo Aristotele sia il composto sostanziale (e non la forma); in secondo luogo, l'idea che l'usiologia sviluppata in *Metafisica Z* si ponga in continuità con e approfondisca quella contenuta nelle *Categorie*. Questi due principi conseguirebbero alla visione fortemente unitaria che Tommaso ha del *corpus aristotelicum*, la quale lo porta a pensare che vi sia, per ogni questione, un'idea fondamentale che viene coerentemente sostenuta e declinata nelle diverse opere aristoteliche. Sulla continuità tra *Categorie* e *Metafisica* a proposito della sostanza cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 2, par. 1273-1275.

⁶¹ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, V, lec. 10, par. 904-905.

⁶² Cfr. G. GALLUZZO, *Is substance a πρὸς ἑν notion?*, in *La dottrina dell'analogia dell'essere nella «Metafisica» di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*, a cura di R. SALIS, Il Poligrafo, Padova 2019, pp. 49-75, spec. pp. 57-59.

In primo luogo, qui lo Stagirita associa la nozione di τὸδε τι alla specie e alla forma, contrariamente alle *Categorie*, dove è la sostanza prima (corrispondente al primo dei significati di sostanza qui distinti) a presentare la caratteristica di essere un τὸδε τι, mentre le sostanze seconde (tra cui la specie) sono dette significare un ποιόν τι, cioè indicano quale tipo di sostanza sia una certa sostanza prima⁶³. In secondo luogo, in questa duplice distinzione non si fa menzione della materia, che invece svolge un ruolo importante nella discussione sulla nozione di sostanza sviluppata in *Metaph. Z.* Tommaso, dal canto suo, riconduce la nozione di *hoc aliquid* al primo significato di sostanza, cioè al soggetto ultimo di predicazione, coerentemente con l'impostazione delle *Categorie*⁶⁴, e, dall'altro lato, giustifica l'assenza di riferimenti alla materia con il fatto che questa non è sostanza in atto, per poi ricondurla comunque al primo significato, poiché ogni sostanza particolare trae dalla materia il fatto di essere una sostanza materiale e individuale⁶⁵.

La trattazione usiologica svolta nel settimo libro della *Metafisica*, invece, prende le mosse da un elenco di significati del termine “sostanza” generalmente ammessi: “ciò che era l'essere”, ovvero la quiddità, altrimenti detta essenza o natura (*quidditas, vel essentia, sive natura*); l'universale, secondo quanto teorizzato dai platonici, che ponevano le specie separate; il “genere primo”, secondo l'opinione di quanti affermano che l'uno e l'ente sono sostanze delle cose; infine, il soggetto, ovvero ciò di cui le altre cose sono predicate e che non può essere a sua volta predicato di qualcos'altro (se non per accidente). Questo quarto significato è per l'appunto ricondotto da Tommaso alla sostanza prima delle *Categorie*: si tratta della sostanza individuale concretamente esistente, quella che massimamente sembra essere sostanza, e che perciò deve essere indagata, dal momento che funge da sostrato per tutte le altre cose, comprese le sostanze seconde (cioè le specie e i generi). Questo significato si ramifica a sua volta in tre accezioni principali: sono sostanza in questo senso la materia, la forma e il sinolo. Questi non sono detti sostanze in ugual modo, né come se fossero specie di un genere, ma piuttosto costituiscono enti a cui

⁶³ ARISTOT., *Cat.*, 5, 3b 10-23.

⁶⁴ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, V, lec. 10, par. 903: «unus est secundum quod substantia dicitur id quod ultimo subiicitur in propositionibus, ita quod de alio non praedicetur, sicut substantia prima. Et hoc est, quod est hoc aliquid, quasi per se subsistens, et quod est separabile, quia est ab omnibus distinctum et non communicabile multis».

⁶⁵ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, par. 905: «Materiam vero, quae substantia dicitur, praetermittit, quia non est substantia in actu. Includitur tamen in primo modo, quia substantia particularis non habet quod sit substantia et quod sit individua in rebus materialibus, nisi ex materia».

il termine “sostanza” si applica *secundum prius et posterius*⁶⁶. Di conseguenza, “sostanza” si predica per analogia e non in senso completamente univoco, giacché la materia, la forma e il composto sono sostanze in modo diverso. È opportuno notare che per Tommaso l’esempio addotto da Aristotele, il quale chiarisce questi tre principi riconducendoli al bronzo, alla figura e alla statua, non sia da intendere *secundum veritatem*, ma *secundum similitudinem proportionis*⁶⁷. Questo perché le forme artificiali non sono sostanze, ma accidenti, per cui bisogna ricorrere all’analogia con le forme naturali per comprenderne adeguatamente la funzione. Per quanto riguarda la materia considerata in sé stessa, invece, la *similitudo proportionis* costituisce l’unico strumento conoscitivo, dal momento che il principio della conoscenza è la forma: la materia è perciò conoscibile soltanto *secundum analogiam*, così come, ad esempio, il legno sta alla forma della sedia.

Tuttavia, il solo requisito dell’essere soggetto ultimo di predicazione non è sufficiente a inquadrare adeguatamente la nozione di sostanza, poiché in tal caso questa apparterrebbe prioritariamente alla materia. Di conseguenza, a ciò occorre aggiungere anche la separabilità e la determinatezza, cioè il fatto di essere un qualcosa di determinato: tali requisiti, infatti, non si addicono alla materia, dal momento che di per sé questa esiste soltanto in potenza, mentre esiste in atto e si configura come un qualcosa di determinato soltanto in virtù dell’unione con la forma. Stando a quanto dice qui l’Aquinata, anche quest’ultima per sé non è separabile né è un *hoc aliquid*, ma è ciò che attualizza il composto, al quale invece appartengono separabilità e determinatezza⁶⁸, e al quale più di tutti compete l’essere un qualcosa di determinato: «esse hoc aliquid maxime competit composito»⁶⁹. Dopodiché Tommaso, seguendo il ragionamento di Aristotele, afferma che occorre indagare soprattutto la quiddità e l’essenza delle sostanze sensibili. Infatti, osserva, la sostanza individuale è posteriore alla materia e alla forma in quanto è composta di entrambi, e inoltre è la più evidente in quanto percepibile tramite i sensi. In secondo luogo, anche la materia è *aliquaqualiter manifesta*, cioè può essere conosciuta in qualche modo, ossia per analogia: di conseguenza, la discussione dovrà vertere sulla sostanza nel senso della quiddità e dell’essenza, e tale significato deve essere esplorato anzitutto

⁶⁶ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 2, par. 1276.

⁶⁷ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 2, par. 1277.

⁶⁸ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, lec. 2, par. 1293: «Forma autem, etsi non sit separabilis, et hoc aliquid, tamen per ipsam compositum fit ens actu, ut sic possit esse separabile, et hoc aliquid».

⁶⁹ THOM., *In Metaph. Exp.*, lec. 2, par. 1292. Cfr. GALLUZZO, *Il problema dell’oggetto*, cit., pp. 458-460.

riguardo alle sostanze sensibili, le quali sono le più evidenti per noi, e perciò ci guidano alla conoscenza delle sostanze maggiormente note in sé stesse, cioè di quelle intelligibili⁷⁰.

Lo studio dell'essenza a cui Aristotele dà inizio in *Metaph. Z 4* prende le mosse da una trattazione di tipo logico: l'essenza deve essere esaminata anzitutto *ex modo praedicandi*⁷¹. In primo luogo, essa deve essere predicata per sé, perché ciò che si dice accidentalmente di qualcosa non ha a che fare con la sua essenza. Tuttavia, non tutti gli attributi predicati per sé sono essenziali⁷²: infatti, il bianco non è l'essenza della superficie, né il composto di entrambi, cioè "superficie bianca", costituisce l'essenza della superficie. Esclusi dunque gli attributi accidentali, così come i predicati per sé nella cui definizione è incluso implicitamente il proprio soggetto, come "camuso" (che implica il riferimento al naso) e "pari" (che implica il riferimento al numero), non rimangono che i predicati per sé nella cui definizione non è contemplato il soggetto a cui ineriscono, come, ad esempio, "animale" si predica per sé dell'uomo senza che questo sia incluso nella definizione dell'animale⁷³. L'essenza sarà dunque formulata sulla base di predicati nella cui definizione non è incluso alcun riferimento al soggetto di cui è ricercata. Detto questo, Tommaso procede a indagare di quali realtà ci sia essenza, spostandosi, nel corso dell'indagine, da una maggiore complessità a un'assoluta semplicità predicativa: in primo luogo scarta formule come "uomo-bianco", poi realtà accidentali come "bianco"; alla fine dell'argomentazione discute e scarta i cosiddetti "accidenti composti", come "camuso". Secondo la terminologia adottata da Fabrizio Amerini, sono messe da parte prima le "realtà predicabili a struttura predicativa intrinseca", poi le "realtà predicabili a struttura predicativa estrinseca ed esplicita" e infine le "realtà predicabili a struttura predicativa implicita"⁷⁴. L'essenza sarà dunque attribuibile soltanto a quelle realtà, come ad esempio "uomo", che presentano una struttura non-predicativa, cioè che non richiedono di essere ricondotte a realtà più fondamentali per poter essere definite. Di conseguenza, da un punto di vista ontologico, l'essenza è propria soltanto degli enti identificabili come un qualcosa

⁷⁰ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, lec. 2, par. 1300.

⁷¹ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, lec. 3, par. 1308.

⁷² Cfr. ARISTOT., *An. Post.*, I 4, 73a 34 – b 26.

⁷³ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, lec. 3, par. 1313. Per la rilevazione di alcune criticità dell'esegesi tommasiana sul reperimento dei predicati essenziali cfr. AMERINI, *Il problema dell'essenza*, cit., p. 389, n. 94.

⁷⁴ Cfr. AMERINI, *Il problema dell'essenza*, cit., p. 391.

di determinato, cioè delle sostanze. Infatti, l'Aquinate identifica le espressioni *quod quid erat esse*, l'essenza, e *quod aliquid erat esse*, l'essere un certo qualcosa: ma il fatto di essere un *aliquid* pertiene solamente alle sostanze, mentre gli accidenti designano piuttosto un *aliquale*, cioè una proprietà che inerisce a un *aliquid*⁷⁵:

Et quod id quod quid erat esse, non sit nisi eius quod est aliquid, ex hoc patet: quod quidem quid erat esse, est quod aliquid erat esse. Esse enim quid, significat esse aliquid. Unde illa quae non significant aliquid, non habent quod quid erat esse. Sed quando aliquid de aliquo dicitur, ut accidens de subiecto, non est hoc aliquid: sicut cum dico, homo est albus, non significatur quod sit hoc aliquid, sed quod sit quale. Esse enim hoc aliquid convenit solis substantiis. Et ita patet, quod album et similia non possunt habere quod quid erat esse⁷⁶.

Un accidente come il bianco, ad esempio, non ha un'essenza diversa da quella di una certa sostanza bianca, come ad esempio l'uomo bianco: quando si chiede che cos'è il bianco non ci si può riferire a un oggetto determinato definibile come *il bianco*, perché questo non esiste in modo assoluto, ma esiste soltanto come ciò che dispone una certa sostanza particolare in un certo modo, cioè attribuendole la proprietà di essere bianca⁷⁷. Certamente, anche gli accidenti presentano delle nozioni nominali (*rationes nominum*), cioè hanno dei nomi a cui corrispondono dei significati particolari, ma tali significati non costituiscono propriamente delle definizioni. Infatti, la nozione definizionale di qualcosa (*ratio alicuius definitiva*) non è soltanto ciò che ha lo stesso significato del nome, altrimenti tutte le nozioni sarebbero definizioni e si potrebbe definire qualsiasi cosa: per assurdo, anche tutti i fatti narrati nell'*Iliade* andrebbero a comporre la definizione di "guerra di Troia". Al contrario, è una definizione soltanto quella che significa qualcosa detto per sé, e per questa ragione essa riguarda unicamente la specie. Quest'ultima è la sola a essere definita, dato che ogni definizione deriva dal genere e dalle differenze, e da ciò si deve concludere, per Tommaso come per Aristotele, che in senso assoluto c'è essenza e definizione solo della sostanza e non degli accidenti.

Tuttavia, questa soluzione può essere formulata in maniera alternativa, servendosi della nozione di analogia. È possibile affermare, infatti, che l'essenza e la definizione si dicono in molti significati: in un senso significano la sostanza; in un altro gli altri predicamenti. Come l'ente si dice in molti modi non allo stesso modo, ma *primum de*

⁷⁵ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 3, par. 1322.

⁷⁶ THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 3, par. 1323.

⁷⁷ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 3, par. 1322.

substantia e per posterius de aliis predicamentis, così si può sostenere che l'essenza spetti in assoluto alla sostanza e agli altri enti in maniera derivata⁷⁸. In tal modo, la struttura focalizzata riscontrabile sul piano esistenziale si riflette su quello essenziale: infatti, dal momento che le categorie accidentali ricevono la *ratio entis* dalla sostanza, esse partecipano *secundum quamdam similitudinem proportionis* al suo modo di essere, che consiste nell'essere qualcosa di determinato e che in quanto tale si può definire. Di conseguenza, anche in riferimento agli accidenti, per quanto derivativamente, è possibile porsi la domanda "che cos'è?" (come era stato già anticipato nella presentazione dell'anteriorità secondo la conoscenza): ad esempio, il colore è l'essenza della bianchezza e il numero è quella della dualità. Tommaso corona questa risposta richiamando la distinzione tra univocità, equivocità e analogia: l'essenza e la definizione non si predicano della sostanza e degli accidenti in senso univoco né equivoco, ma come il termine "medico", cioè in senso analogico in rapporto a un'unica cosa (*dicitur analogice per respectum ad unum*), poiché si dicono dell'accidente in riferimento alla sostanza⁷⁹. Il quadro viene completato mediante il ricorso al concetto di uno: qualcosa, per poter essere definito, non deve manifestare semplicemente un'unitarietà dovuta alla continuità o al collegamento (sono uno in tal senso anche un poema come l'Iliade e una casa), ma deve essere in sé stesso un'unità, cioè deve esibire un'unità per sé. L'uno, tuttavia, ha tanti significati quanti quelli dell'essere, articolati secondo la medesima struttura focalizzata: di conseguenza, l'uno in assoluto si constaterà primariamente nella sostanza e secondariamente negli altri predicamenti. Così, conclude Tommaso, anche un composto come "uomo bianco" sarà suscettibile di essere definito in qualche modo, poiché costituisce in un certo modo un'unità; ma al suo interno, "uomo" e "bianco" differiscono per la definizione, dal momento che questa si dice primariamente dell'uno e secondariamente dell'altro⁸⁰.

Tale soluzione, nelle sue due diverse formulazioni (le quali per Tommaso sono del tutto equivalenti)⁸¹, ci restituisce un quadro decisamente bipartito, giacché in esso sono nettamente distinte da una parte le realtà sostanziali, non predicative e per sé sussistenti, per le quali la risposta alla domanda "quid est?" esprime un *quid* in assoluto, e, dall'altra

⁷⁸ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 4, par. 1331.

⁷⁹ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 4, par. 1337.

⁸⁰ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 4, par. 1341. Cfr. anche AMERINI, *Il problema dell'essenza*, cit. p. 400.

⁸¹ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 4, par. 1338.

parte, quelle accidentali, predicative in quanto riconducibili alle prime, per le quali la risposta alla domanda “quid est?” esprime un *quid huius*, cioè un’essenza relativa, ad esempio, il quale per la qualità o il quanto per la quantità⁸². In altre parole, la definizione delle categorie accidentali ci dice che cos’è un accidente soltanto nella misura in cui ci fa capire come è disposta una certa sostanza. Di conseguenza, quella delle realtà accidentali sarà una definizione *ex additione*, cioè contenente l’aggiunta della menzione del soggetto a cui l’accidente inerisce, benché questo sia esterno all’essenza dell’accidente⁸³. Ora, per quanto la conclusione dell’argomentazione evidenzia l’incontestabile subalternità metafisica degli accidenti, tuttavia essa non si traduce in una riduzione dell’essere accidentale a quello sostanziale, ma, al contrario, introduce gli elementi che impediscono una simile soluzione⁸⁴. Infatti, se la sostanza è menzionata nella definizione dell’accidente come qualcosa di esterno alla sua essenza, ne consegue che l’essenza dell’accidente è per Tommaso irriducibile a quella della sostanza, è circoscrivibile in sé stessa ed esprimibile da una definizione che ne trasmette il carattere specificamente accidentale e al contempo menziona anche il riferimento al suo soggetto di inerenza. Questa soluzione trova nella cornice concettuale dell’analogia uno strumento più che adeguato per mantenere in equilibrio i due piani del *per se* e del *per participationem*, del *simpliciter* e del *secundum quid*, garantendo così alle realtà accidentali un’essenza e una definizione compatibilmente con la loro costitutiva dipendenza dalla sostanza, alla quale comunque non possono essere totalmente ridotti⁸⁵. Ciò è coerente con altre osservazioni che Tommaso avanza in punti diversi del suo *Commento*: ad esempio, quando tratta l’uno per accidente, egli sembra chiaramente assumere che un composto come “uomo musicale” costituisca un’unità soltanto accidentale per il fatto che è il risultato di due componenti semplici e distinte⁸⁶. In aggiunta, in un altro passo l’Aquinata nega espressamente che le diverse categorie si risolvano tra loro, in quanto una non è contenuta nell’altra, né sono

⁸² Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 4, par. 1333-1334.

⁸³ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 4, par. 1352.

⁸⁴ Cfr. G. GALLUZZO, *Aquinas’s Commentary on the Metaphysics*, in F. AMERINI, G. GALLUZZO (edited by), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle’s Metaphysics*, Brill, Leiden- Boston 2014, pp. 209-254, spec. p. 238; AMERINI, *Il problema dell’essenza*, cit., pp. 414-415.

⁸⁵ È da notare che la soluzione al problema dell’essenza della sostanza e degli accidenti espressa nel *Commento alla Metafisica* è pienamente compatibile con quella formulata già nell’opuscolo giovanile *De ente et essentia*, alla quale soltanto si aggiunge l’esplicito riferimento all’analogia. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 6.

⁸⁶ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, V, lec. 7, par. 844.

tutte riconducibili a qualcosa di identico⁸⁷; altrove, infine, Tommaso nega che, una volta trovati i principi delle sostanze, si siano acquisiti tutti gli elementi degli esseri: «nam licet principia substantiarum etiam quodammodo sint principia accidentium, tamen accidentia propria principia habent»⁸⁸. Per questo egli afferma anche che il metafisico «quodam modo solum de substantia determinat, et quodam modo non solum»⁸⁹: infatti, «de substantia sola determinando, de omnibus aliis notitiam facit»⁹⁰.

In conclusione, una considerazione esaustiva dei rapporti tra sostanza e accidenti deve tenere presente sia il livello ontologico-esistenziale sia quello essenziale e definizionale su cui la priorità della sostanza e la conseguente dipendenza degli accidenti sono costruite. In entrambi questi piani, l'analogia *per respectum ad unum* svolge per Tommaso un ruolo decisivo nell'organizzare la molteplicità di significati in cui si dicono l'*ens* e il *quod quid est et definitio*, facendoli convergere verso il *focus* della sostanza, la quale sussiste per sé stessa e di conseguenza possiede un'essenza e una definizione *simpliciter*. In tal modo, l'analogia consente di mantenere in equilibrio il piano sostanziale e quello accidentale, garantendo a quest'ultimo la propria specificità ed evidenziandone al contempo la netta dipendenza dal soggetto a cui inerisce.

⁸⁷ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, V, lec. 22, par. 1126: «Istae enim categoriae nec resolvuntur invicem, quia una non continetur sub alia. Nec resolvuntur in unum aliquid, quia non est unum aliquod genus commune ad omnia praedicamenta».

⁸⁸ THOM., *In Metaph. Exp.*, I, lec. 17, par. 267.

⁸⁹ THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 1, par. 1262.

⁹⁰ THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 1, par. 1262.

4. L'origine della triplice caratterizzazione del primo analogato

Tanto nel *De principiis naturae* quanto nel *Commento alla Metafisica*, la presentazione dell'analogicità dell'essere include la triplice distinzione del primo analogato in causa finale, causa efficiente e soggetto. Nondimeno, poiché essa non compare come tale nel testo aristotelico che in questi scritti Tommaso sta parafrasando o commentando, si pone il problema della sua origine. Tale distinzione si produce attraverso alcuni passaggi: i) separare le cose che si dicono $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ (*ad unum*) da quelle che si dicono $\acute{\alpha}\phi\prime\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ (*ab uno*); ii) ricondurre esplicitamente l'esempio della salute alle prime e quello della medicina alle seconde; iii) parlare delle prime in termini di causalità finale e delle seconde in termini di causalità efficiente; iv) introdurre un'ulteriore specie di causalità per descrivere l'esempio dell'essere, completando così il quadro presentato da Aristotele in *Metaph.* Γ 2. Innanzitutto, occorre verificare se uno o più di questi passaggi siano stati già compiuti da Aristotele nei suoi scritti. Per quanto riguarda il primo, non sembra che i testi aristotelici contengano un esplicito discrimine tra i due tipi di relazione considerati: questi vengono tutt'al più giustapposti⁹¹, senza però che venga chiarito se in fondo si tratta di due relazioni effettivamente diverse oppure della stessa relazione considerata da due prospettive distinte. A partire da ciò, Enrico Berti le identifica, riconducendole entrambe a quella che egli chiama l'omonimia $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ ⁹². Allo stesso modo, secondo Concetta Luna, lo Stagirita, in *Metaph.* Γ 2, non distingue tra loro i termini $\acute{\alpha}\phi\prime\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ e quelli $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$, perché in quel passo egli utilizza sia l'esempio della salute, che costituisce un caso di $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$, sia quello della medicina, che rappresenta invece un caso di $\acute{\alpha}\phi\prime\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ⁹³. Questa affermazione è molto interessante, perché ci consente di considerare il secondo passaggio che abbiamo individuato. Infatti, in *Metaph.* Γ 2 Aristotele non menziona la relazione $\acute{\alpha}\phi\prime\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, né associa a quest'ultima l'esempio della medicina per smarcarlo da quello della salute, che dovrebbe costituire invece un caso di relazione $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$. Al contrario, egli sembra elencare tanto quello della salute quanto quello della medicina come esempi, più facilmente comprensibili per gli uditori, di

⁹¹ Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, I 4, 1096b 26-29.

⁹² E. BERTI, *Molteplicità e unità del bene secondo Etica Eudemia I 8*, in ID., *Studi aristotelici*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 217: «le due prime soluzioni coincidono ed indicano l'omonimia $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$, il *focal meaning*».

⁹³ Cfr. C. LUNA in *Simplicius, Commentaire sur les Catégories. Traduction commentée sous la direction de Ilsetraut Hadot*, Fascicule III, Brill, Leiden 1990, p. 84.

quell'unità πρὸς ἔν che qualifica anche l'essere, fondando la possibilità di un'indagine scientifica su di esso: infatti, in quel passo lo Stagirita afferma che le cose mediche si dicono tali πρὸς ἰατρικήν, e non ἀπὸ ἰατρικῆς⁹⁴. Ciò, ovviamente, ci permette di escludere anche che in Aristotele vi sia traccia del quarto e ultimo passaggio che abbiamo precedentemente individuato, dal momento che in *Metaph.* Γ 2 egli non precisa il tipo di causalità all'opera nel caso dell'essere, il quale viene semplicemente ricondotto alle cose che si dicono πρὸς ἔν, insieme alla salute e alla medicina. Il terzo passaggio, infine, è un po' più complesso: infatti, se Aristotele non associa esplicitamente la salute alle realtà πρὸς ἔν e la medicina a quelle ἀφ' ἐνός, tuttavia, in alcuni passi, parla della medicina e della salute servendosi del lessico rispettivamente dell'efficienza e della finalità: infatti, la medicina è una scienza produttiva della salute, la quale di conseguenza ne costituisce il fine⁹⁵. Perciò, riassumendo, Aristotele non distingue esplicitamente la relazione πρὸς ἔν e quella ἀφ' ἐνός (egli si limita a coniare queste espressioni, senza entrare nei dettagli del loro reciproco posizionamento), non associa il caso della salute alle prime e quello della medicina alle seconde, ma parla della medicina come di una scienza produttiva della salute, la quale di conseguenza costituisce il fine in vista del quale essa opera.

Nella tradizione successiva troviamo che alcuni autori (Alessandro di Afrodisia, Siriano, Simplicio) considerano gli ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἔν λεγόμενα come un'unica classe di termini, mentre altri (Porfirio, Ammonio, Giovanni Filopono, Olimpodoro) li distinguono chiaramente. Il primo a ricondurre esplicitamente la salute al πρὸς ἔν e la medicina all'ἀφ' ἐνός è Alessandro di Afrodisia nel suo *Commento alla Metafisica*:

Infatti, non tutti i termini detti in molti sensi si ordinano sotto scienze diverse e differenti, ma solo quelli che si dicono in molti sensi le cui definizioni non dipendono da un'unità e non si riferiscono a un'unità: "in dipendenza da un'unità" come è stato esemplificato dalle cose attinenti alla medicina (cose che dipendono dalla pratica della medicina), "per riferimento a un'unità", invece, riguarda le cose sane, poiché il riferimento di tutte le cose sane è alla definizione di "salute", e per questo la loro conoscenza compete a un'unica scienza⁹⁶.

⁹⁴ Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica* Γ 2, 1003b 1. In realtà l'espressione ἀπὸ τῆς ἰατρικῆς ἐπιστήμης εἶναι compare in *Metaph.* K 3, 1061a 4-5, tuttavia (prescindendo dalle riserve circa l'autenticità di questo libro) essa è riferita esclusivamente al discorso (λόγος), il quale è detto "medico" appunto perché deriva dalla scienza medica, e non sembra marcare alcuna distinzione: ciò è anche suggerito dal fatto che, subito dopo, Aristotele afferma: «ugualmente è detto anche il sano» (ὁμοίως δὲ καὶ ὑγιεινόν).

⁹⁵ Cfr. ARISTOTELES, *Topica*, II 3, 110b 16-20; *Ethica Eudemia*, VIII 3, 1249b 13-14.

⁹⁶ ALEXANDER, *In Metaphysicam*, IV, p. 255 13-19: «οὐ γὰρ πάντα τὰ πολλαχῶς λεγόμενα ὑπὸ ἑτέρας καὶ διαφόρους ἐπιστήμης τέτακται, ἀλλὰ ταῦτα μόνον τῶν πολλαχῶς λεγομένων, ὅσων μήτε ἀφ' ἐνός τινος ἠρητημένοι εἰσὶν οἱ λόγοι μήτε ἐπὶ τι ἔν ἀναφέρονται, ἀφ' ἐνός μὲν, ὡς ἐπὶ τῶν ἰατρικῶν ἐδείχθη (ἀπὸ γὰρ τῆς τοῦ ἰατρικοῦ χρήσεως τὰ ἰατρικά), πρὸς ἔν δὲ τὰ ὑγιεινά· ἐπὶ γὰρ τὸν τῆς ὑγιείας λόγον πάντων τῶν

Gli esempi della medicina e della salute ricompaiono anche nel *Commento alle Categorie* di Porfirio, dove sono presentati come due casi distinti (rispettivamente ἀφ'ένός e πρὸς ἓν) di omonimia intenzionale (ἀπὸ διανοίας), accanto all'omonimia per somiglianza (καθ'ὀμοιότητα) e a quella secondo proporzione (κατ'ἀναλογίαν). Successivamente, Siriano considera entrambi come esempi di un'unica classe di termini πρὸς ἓν καὶ ἀφ'ένός⁹⁷, mentre Ammonio li interpreta come due casi distinti di termini “omonimi tra loro e paronimi rispetto a ciò a partire da cui sono detti”: da una parte quelli predicati “ἀπὸ ποιητικοῦ” (ad esempio, “medico”); dall'altra quelli predicati “ἀπὸ τοῦ τελικοῦ” (ad esempio, “sano”)⁹⁸. Ammonio è quindi il primo, all'interno di un commento ad Aristotele, a parlare esplicitamente di relazione *ab uno* in termini di causalità efficiente e di quella *ad unum* in termini di finalità, seguito in questo da Giovanni Filopono e Olimpiodoro⁹⁹. Questi autori neoplatonici influenzano poi le esegesi arabe, a partire da quelle prodotte nel circolo aristotelico di Baghdad, in cui gli esempi del medico e del sano sono annoverati come casi di omonimi che provengono da un unico agente o che conducono a un unico fine¹⁰⁰, e proseguendo con al-Fārābī, il quale, nel suo *Trattato breve sul De interpretatione*, menziona sia i termini detti “di molte cose che si relazionano ad un unico fine”, sia quelli detti “di molte cose che si relazionano a una causa agente”¹⁰¹. Tra i primi al-Fārābī cita espressioni come “uomo di guerra”, “cavallo da guerra”, “arma da guerra”, “discorso di guerra” e “taccuino di guerra”, i quali sono tutti riferiti a un unico fine, cioè la guerra; tra i secondi presenta invece “trattato medico”, “trattamento medico” e “strumento medico”, di cui la medicina è causa agente in quanto si serve di essi. L'esempio farabiano della guerra ricompare, accanto a quello della medicina, anche nell'*Epitome alla Metafisica* di Averroè¹⁰², ma è soprattutto nel *Commento grande alla*

ὕγιεινῶν ἢ ἀναφορά, διὸ καὶ ἔστι μιᾶς ἐπιστήμης ἢ γνῶσις αὐτῶν». Cfr. anche M. BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Bibliopolis, Napoli 2001, p. 107 n. 89.

⁹⁷ Cfr. SYRIANUS, *In Metaphysicam*, 56, 13-29.

⁹⁸ Cfr. AMMONIUS, *In Categorias*, 23, 25 – 24, 12.

⁹⁹ Cfr. PHILOPONUS, *In Categorias*, 21, 19-27; OLYMPIODORUS, *In Categorias*, 34, 22-31.

¹⁰⁰ Cfr. G. MANDOLINO, *Il circolo aristotelico di Baghdad e Avicenna (Ibn Sīnā)*, in *L'analogia dell'essere. Testi antichi e medievali*, a cura di G. Catapano, C. Martini, R. Salis, Padova University Press, Padova 2020, T43-T44, pp. 110-113. Il T43 riporta una nota marginale anonima di commento alle *Categorie* trasmessa dal manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346; il T44 riporta invece un passo del *Commento alle Categorie* di Ibn al Ṭayyib. Cfr. anche l'introduzione di Mandolino alle pagine 103-108.

¹⁰¹ Cfr. C. MARTINI, *Abū Naṣr al-Fārābī*, in *L'analogia dell'essere*, cit., T37, pp. 91-93.

¹⁰² Cfr. S. ABRAM, *Averroè (Ibn Rušd)*, in *L'analogia dell'essere*, cit., T49, pp. 137-139. L'esempio del “militare” è ripreso anche da Tommaso, che in un passo del suo *Commento all'Etica Nicomachea* lo presenta come un caso di predicazione *ad unum principium* (corrispondente al greco ἀφ'ένός), che in questo caso compare al posto della predicazione *ad unum agentem*. Cfr. THOM. AQ., *Sent. Eth.*, I, lec. 7.

*Metafisica*¹⁰³ che il *ḥayyān* andaluso formula in maniera organica, commentando *Metaph.* Γ 2, la triplice distinzione del primo analogato, consegnando in tal modo al medioevo latino l'idea di un'attribuzione *eidem fini, eidem agenti ed eidem subiecto*, ripresa da Tommaso d'Aquino nel *De principiis naturae* e da Alberto Magno nella sua *Metafisica*¹⁰⁴. Questo tratto caratterizzante della dottrina dell'analogia dell'essere costituisce dunque un portato della tradizione, sedimentatosi progressivamente nei passaggi interpretativi che attraversano la storia dell'esegesi dei testi aristotelici e recepito dagli autori latini grazie alla decisiva mediazione di Averroè.

Tommaso accoglie e fa propri i risultati di questa tradizione, applicando i casi della medicina e della salute anche all'ambito teologico, per esemplificare la causalità efficiente e finale esercitata da Dio nei confronti delle creature, in modo particolare in relazione alla loro bontà. Che Dio sia il principio efficiente e finale di ogni cosa considerata in quanto è un bene, è affermato chiaramente nel commento tommasiano a *Etica Nicomachea* I 4, dove Aristotele valuta l'ἀφ'ένός, il πρὸς ἓν e l'ἀναλογία come modalità in cui cose diverse possono essere dette "beni":

Sic ergo dicit, quod bonum dicitur de multis, non secundum rationes penitus differentes, sicut accidit in his quae sunt casu aequivoca, sed in quantum omnia bona dependent ab uno primo bonitatis principio, vel in quantum ordinantur ad unum finem. Non enim voluit Aristoteles quod illud bonum separatum sit idea et ratio omnium bonorum, sed principium et finis. Vel etiam dicuntur omnia bona magis secundum analogiam, id est proportionem eandem, quantum scilicet quod visus est bonum corporis, et intellectus est bonum animae. Ideo autem hunc tertium modum praefert, quia accipitur secundum bonitatem inhaerentem rebus. Primi autem duo modi secundum bonitatem separatam, a qua non ita proprie aliquid denominatur¹⁰⁵.

Secondo l'esegesi tommasiana, Aristotele considera tutte queste modalità come valide, ma nella sua trattazione esprime preferenza per l'analogia di proporzionalità (quella per cui, ad esempio, la vista è un bene del corpo così come l'intelletto è un bene dell'anima) perché, spiega Tommaso, essa permette di predicare la bontà per come si trova nelle cose, dando luogo a una denominazione propria perché non fuoriesce dal piano dell'immanenza. Le prime due relazioni, invece, producono una denominazione impropria, perché formulata a partire dalla Bontà separata e trascendente, la quale non è

¹⁰³ Cfr. AVERROES, *Tafsīr mā ba 'd al-ṭabī 'ā*, ed. M. Bouyges, I, pp. 304.6-10, trad. it.: ABRAM, *Averroè*, cit., T50, pp. 141-149.

¹⁰⁴ Cfr. ALB. MAGN., *Metaph.*, IV, 1, cap. 3, ed. Geyer, pp. 163-164.

¹⁰⁵ Cfr. THOM., *Sent. Eth.*, I, lec. 7.

l'essenza stessa della bontà che è nelle cose, bensì ne costituisce il principio *a quo* e il fine *ad quem*. Di questa Bontà, afferma l'Aquinate, deve occuparsi un'altra scienza, cioè la metafisica¹⁰⁶. In un'altra opera, Tommaso sostiene la medesima tesi servendosi esplicitamente degli esempi aristotelici della salute e della medicina. Nel commento al quarto capitolo del *De ebdomadibus* di Boezio, l'Aquinate spiega così la tesi boeziana, secondo cui l'essere di tutte le cose è buono in quanto è scaturito da Colui che è essenzialmente la Bontà stessa:

Redit ergo eius solutio ad hoc quod esse primi est secundum propriam rationem bonum, quia natura et essencia primi boni nichil aliud est quam bonitas; esse autem secundi boni est quidem bonum, non secundum rationem proprie essencie quia essencia eius non est ipsa bonitas, sed uel humanitas uel aliquid aliud huiusmodi, set esse eius habet quod sit bonum ex habitudine ad primum bonum quod est eius causa, ad quod quidem comparatur sicut ad primum principium et ad ultimum finem per modum quo aliquid dicitur sanum quo aliquid ordinatur ad finem sanitatis et dicitur medicinale secundum quod est a principio effectiuo artis medicine¹⁰⁷.

Le creature sono buone nel loro stesso essere perché sono l'effetto di un Creatore che è la Bontà stessa, al quale si rapportano come al principio primo e al fine ultimo, così come qualcosa è sano perché ordinato al fine della salute ed è medicinale in quanto derivante dal principio efficiente dell'arte medica. In questi testi Tommaso segue la tradizione procliana nell'utilizzare le relazioni ἀφ' ἐνός e πρὸς ἕν, di matrice aristotelica, per descrivere il movimento di discesa e ritorno di ogni cosa rispetto al Primo Principio di tutta la realtà. Questo passaggio rafforza il collegamento del piano ontologico dell'analogia, nel quale tutti i significati dell'essere sono costitutivamente orientati al primo tra loro, cioè alla sostanza, con quello teologico, nel quale ogni sostanza è infine ricondotta all'iper-sostanziale, a ciò che è al di sopra della sostanzialità, come al proprio principio efficiente e al proprio fine ultimo. A questo piano dell'analogia teologica o verticale, detta anche trascendentale, è dedicato il prossimo capitolo.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, lec. 8. Il riferimento è alla sezione finale di *Metaph.* Λ, dove Aristotele afferma che il bene è presente sia nell'ordine del tutto, sia in qualcosa di separato. Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 10, 1075a 11-15. Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, XII, lec. 12, par. 2632. Cfr. anche THOM., *In Metaph. Exp.*, III, lec. 12, par. 501.

¹⁰⁷ THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, lec. 4.

CAPITOLO TERZO

ANALOGIA CREATURAE AD DEUM

1. L'analogia teologica e i nomi divini

Se da un punto di vista aristotelico non è possibile affermare che tra le sostanze sensibili e il Primo Motore Immobile sussiste una relazione analogica, ciò risulta naturale in una prospettiva tomista, anche se non c'è uniformità nell'attribuire questa concezione allo stesso Aristotele¹. Infatti, come sappiamo, Tommaso interpreta il $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ come un'*analogia ad unum*, cioè un tipo dinamico di unità nel quale realtà diverse sono ricondotte a una realtà prima da cui dipendono. Tale unità è riscontrabile tanto sul piano ontologico, dove gli accidenti dipendono dalla sostanza sia per la loro esistenza, sia per la loro essenza e definizione; quanto sul piano teologico, nella misura in cui tra Dio e le creature sussiste un'unità analogica: «creator et creatura reducuntur in unum non communitate uniuocationis, sed analogie»². È chiaro, perciò, che il piano orizzontale e quello verticale dell'analogia sono strettamente connessi, anzi, si può dire che il primo si innesta nel secondo, poiché la sostanza sensibile, verso la quale convergono gli accidenti, dipende integralmente a sua volta dalle istanze superiori della sostanzialità, cioè le sostanze intelligibili e Dio. Essa, infatti, è *ens* soltanto *per participationem*, e in quanto tale dipende da ciò che è *ens per essentiam*, ovvero da Dio, nel quale soltanto essere ed essenza sono identici, giacché Egli è il suo stesso essere, l'*ipsum esse per se subsistens*. Le sostanze intelligibili, invece, ricevendo il proprio essere da Dio, sono segnate dalla non-identità di essere ed essenza, alla quale, nelle sostanze sensibili, si aggiunge l'ulteriore composizione di materia e forma³. Il tipo di unità analogica al quale sono riconducibili i diversi generi di sostanze, tuttavia, non coincide esattamente con quella

¹ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, pp. 493-494: «Perciò nessuna preoccupazione in Aristotele di stabilire un'"analogia" nel senso di una somiglianza fra Dio e il mondo, fra il mondo e Dio»; T. TYN, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, p. 93: «Solo la concezione analogica dell'ente permette ad Aristotele l'ascesa a quel Sommo Analogato in assoluto che è il Primo Movente Immobile e all'analogia che ne deriva e che si instaura tra la Causa prima e le cause dipendenti da essa».

² THOMAS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, Prologus, q. 1, a. 2, ad 2.

³ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 5.

riscontrabile nel rapporto degli accidenti al soggetto di inerenza, perché nella prima trova espressione una più radicale dipendenza che lega la creatura al Creatore, compatibilmente con l'infinita trascendenza di quest'ultimo rispetto al piano creaturale. Abbiamo potuto constatare, infatti, come la sostanza sia anzitutto causa materiale degli accidenti, e soltanto in un senso molto circoscritto è talvolta definita da Tommaso come loro causa efficiente e finale⁴; Dio, invece, è pienamente causa efficiente (non solo del movimento, ma anche dell'essere)⁵, esemplare e finale di tutte le cose⁶. Perciò Tommaso, nelle trattazioni di carattere specificamente teologico (che costituiscono la grande maggioranza della produzione scritta del maestro domenicano), è solito richiamare preliminarmente il modello di analogia operante in ambito ontologico al fine di chiarire, per contrasto, come vada correttamente intesa l'analogia della creatura a Dio.

Abbiamo già approfondito la posizione dell'Aquinate circa la possibilità, per l'*homo viator*, di conseguire una seppur minima conoscenza dell'essenza divina. La dottrina dell'analogia, infatti, fa da contraltare a una convinzione mai abbandonata da Tommaso, e cioè che in questa vita l'uomo possa conoscere soltanto *che* Dio è, mentre gli è precluso il conoscere alcunché a proposito di *che cosa* Egli è. Al contempo, tuttavia, l'Aquinate difende come legittima l'attribuzione a Dio di certi predicati come "buono", "giusto", "sapiente", insistendo sul fatto che essi designano perfezioni effettivamente presenti nell'essenza divina⁷. Nella predicazione analogica viene dunque veicolata una effettiva conoscenza di alcune proprietà essenziali di Dio, per quanto il modo in cui queste perfezioni sono sperimentate dall'uomo a livello creaturale sia infinitamente inadeguato rispetto al modo in cui esse sono presenti nell'essenza divina. Come si esprime Tommaso nel commento al *De Trinitate* di Boezio, attraverso le tre vie della causalità, della negazione e dell'eminenza l'uomo può ottenere quella *confusa cognitio* dell'essenza

⁴ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 6, ad 2

⁵ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, II, lec. 2, par. 295; VI, lec. 1, par. 1164; VII, lec. 17, par. 1661; IX, lec. 9, par. 1879; XII, lec. 7, par. 2534.

⁶ Cfr. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 44.

⁷ A questo tema dedica una questione apposito nelle questioni *De potentia* e nella *Summa theologiae*: cfr. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, a. 5; *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 2. Cfr. anche J.F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2000, pp. 540-541.

divina senza la quale egli non sarebbe in grado di conoscere neppure l'esistenza di Dio e delle altre sostanze immateriali⁸.

La possibilità di procedere conoscitivamente dalle creature a Dio è fondata dalla peculiare causalità da Lui esercitata, la quale non è di tipo equivoco, bensì analogico⁹, perché nell'atto di creare Egli trasmette alle cose una somiglianza imperfetta a sé:

cum creatura exemplariter procedat a Deo sicut a causa quodammodo simili secundum analogiam, eo scilicet quod quaelibet creatura eum imitatur secundum possibilitatem naturae suae, ex creaturis potest in Deum deveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam¹⁰.

La somiglianza a Dio impressa nelle cose mediante l'atto creativo è dunque ciò che consente all'uomo di nominarlo e di formulare giudizi mediante i quali gli attribuisce certe perfezioni che sperimenta nelle creature. Si tratta di quelle proprietà a proposito delle quali Anselmo d'Aosta aveva scritto che è assolutamente e totalmente meglio che siano piuttosto che non siano¹¹. I predicati che designano tali perfezioni, poi, non competono a Dio nello stesso modo: tra i nomi divini, infatti, ve ne sono alcuni che risultano anteriori agli altri in virtù della loro comunanza, quali "ente", "uno", "buono" e "vero", i quali, nella tradizione posteriore, sono denominati *transcendentia*¹². Questi sono identici secondo il supposito, per cui sotto tale aspetto sono reciprocamente convertibili, ma differiscono concettualmente, e di conseguenza sono a loro volta riferibili a Dio secondo un preciso ordine. Il primo tra loro è l'ente, il quale è incluso nel concetto degli altri, dal momento che l'ente è la prima cosa appresa dall'intelletto ed è ciò senza il quale nulla può essere appreso. Esso rimane inadeguato a rappresentare l'essere divino, ma è comunque il *maxime proprium nomen Dei*, perché qualsiasi altro nome aggiunge all'imperfezione dell'essere creato, che esso presuppone, quella introdotta dalla sua

⁸ Cfr. THOM., *Super Boethium de trinitate*, q. 6, a. 3, resp; cfr. anche *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 2, ad 3: «essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum».

⁹ Cfr. THOM., *In I Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 2, resp.; dist. 8, q. 1, a. 2, resp. Sull'oscillazione di Tommaso nel considerare Dio come causa equivoca o analogica cfr. G.P. KLUBERTANZ, *St. Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Loyola University Press, Chicago 1960, pp. 71-76.

¹⁰ Cfr. THOM., *In I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 3, resp.

¹¹ Cfr. THOM., *In I Sent.*, dist. 22, q. 1, a. 2, resp.: «et haec sunt de quibus dicit Anselmus, quod simpliciter et omnino melius est esse quam non esse». Cfr. ANSELMUS, *Monologion*, 15.

¹² Sulla concezione tommasiana dei trascendentali cfr. J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden 1996; *The Philosophical Importance of the Doctrine of the Transcendentals in Thomas Aquinas*, «Revue Internationale de Philosophie», vol. 52, n. 204/2 (1998), pp. 249-268; B.T. CARL, *The Transcendentals and the Divine Names in Thomas Aquinas*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 92/2 (2018), pp. 225-247.

nozione propria¹³. Così, all'ente consegue immediatamente l'uno, il quale aggiunge soltanto la nozione di indivisione, mentre "vero" e "bene" aggiungono una certa relazione, rispettivamente alla causa esemplare e a quella finale¹⁴. A questi conseguono poi predicati come "vivente", "sapiente" e "giusto", i quali non presentano il medesimo grado di comunanza rispetto ai termini detti trascendentali, dal momento che indicano perfezioni che non si estendono necessariamente a tutti gli enti in quanto tali.

Il tema della *praedicatio in divinis* viene solitamente affrontato nelle sezioni iniziali delle opere teologiche tommasiane, perché esso comporta alcune difficoltà che richiedono di essere risolte per poter proseguire nell'indagine teologica¹⁵. Bisogna chiarire, infatti, se e come questi attributi sono predicati di Dio in modo appropriato, se il loro fondamento sia soltanto logico oppure anche reale e se la loro molteplicità contraddica in qualche modo la semplicità divina.

Per risolvere il primo problema occorre distinguere, relativamente al nome, la *res significata* e il *modus significandi*¹⁶. Infatti, dal momento che ogni nome è imposto dall'uomo, il quale non conosce Dio se non *ex creaturis*, anche i nomi divini conservano in loro stessi il modo creaturale di significare, cioè significano la perfezione per come essa è presente nelle creature. Tuttavia, la *res significata* può essere considerata a prescindere dal *modus significandi*, così che alcuni nomi possono essere assunti per designare una perfezione *simpliciter e absolute*, senza alcun riferimento al modo in cui essa esiste nelle cose. Di conseguenza, tali nomi possono essere predicati di Dio propriamente quanto alla *res significata*, perché la realtà che essi designano è presente *per prius* in Dio come nel principio «*prae habente in se unice omnium perfectiones*»¹⁷, dal quale discende esemplarmente nelle creature secondo diversi gradi di pienezza. Quanto

¹³ Cfr. THOM., *In I Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 1, ad 3.

¹⁴ Cfr. THOM., *In I Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 3, resp.

¹⁵ Cfr. THOM., *In I Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 3, resp: «Ad cuius rei evidentiam, ut diligenter explicetur, quia ex hoc pendet totus intellectus eorum quae in 1 libro dicuntur, quatuor oportet videre».

¹⁶ MCINERNEY, *L'analogia*, cit., pp. 142-143; 172, ha sostenuto che i termini analogici si caratterizzano per il fatto di significare la stessa *res significata* secondo diversi *modi significandi*. Secondo lo studioso, nel caso del predicato "sano", la *res significata* sarebbe la salute, mentre i *modi significandi* sarebbero "soggetto di", "causa di", "segno di". Nella *praedicatio in divinis* avverrebbe la stessa cosa: la sapienza predicata di Dio significherebbe la stessa *res*, ma secondo modi diversi, perché in Dio è identica alla sua essenza, mentre nell'uomo è una qualità. Come ha sostenuto ASHWORTH, *Les théories de l'analogie*, cit., pp. 36-37, questa applicazione della distinzione tra *res significata* e *modi significandi* al piano ontologico è indebita, perché essa costituisce esclusivamente un aspetto della concezione tommasiana della *praedicatio in divinis*. Inoltre, McInerney non terrebbe alcun conto del retaggio grammaticale che tali nozioni presentano, del quale invece l'Aquinata è perfettamente consapevole.

¹⁷ THOM., *In I Sent.*, dist. 22, q. 1, a. 2, resp.

al *modus significandi*, invece, essi devono essere negati, perché riflettono il modo imperfetto secondo cui tali proprietà esistono nelle cose¹⁸. Vi sono poi alcuni termini attribuiti a Dio dalla Scrittura, come “sentire”, “vedere”, “pietra” e “leone”, i quali non possono essere detti di Lui propriamente, ma solo metaforicamente o in modo traslato (*metaphorice vel transumptive*), perché includono nel loro stesso significato (e non soltanto nel loro modo di significare) l'imperfezione legata alla condizione materiale.

Una volta stabilito che di Dio possono essere adeguatamente affermati, quanto alla *res significata*, certi nomi che designano *simpliciter* e *absolute* le perfezioni presenti in modo supereminente nella Sua essenza, bisogna risolvere i problemi connessi alla loro molteplicità. A questo proposito, l'Aquinate difende coerentemente, lungo tutta la sua produzione, due tesi fondamentali. Anzitutto, la distinzione di nozioni che fonda la molteplicità dei nomi divini si dà non soltanto *ex parte intellectus*, ma anche *ex parte rei*: in altri termini, la pluralità di nozioni cui corrispondono i nomi predicati di Dio non è soltanto la conseguenza dell'incapacità dell'intelletto creato di concepire adeguatamente la pienezza della Sua perfezione, ma è effettivamente presente nella stessa essenza divina¹⁹, insieme alla distinzione reale tra le persone della Trinità²⁰. Quanti attribuiscono la pluralità dei nomi soltanto alla molteplicità degli effetti, quanti cioè sostengono che Dio può essere detto sapiente soltanto perché da Lui proviene la sapienza, senza che in tal modo si designi qualcosa di effettivamente esistente nella Sua essenza²¹, sbagliano per due ragioni principali. In primo luogo, perché l'effetto non può aggiungere qualcosa alla causa, ma piuttosto avviene il contrario, per cui Dio non è detto sapiente perché tra i suoi effetti c'è la sapienza, ma è la creatura a essere detta sapiente perché imita la sapienza divina; in secondo luogo, perché sarebbe corretto dire che Dio è sapiente, giusto e buono anche se le creature non esistessero, né fossero mai esistite²². A ciascuno dei nomi che possono essere predicati propriamente di Dio, dunque, corrisponde effettivamente

¹⁸ Cfr. THOM., *Quaest. pot.*, q. 7, a. 5, ad 2.

¹⁹ Cfr. THOM., *Quaest. pot.*, q. 7, a. 5, resp.: «Unde oportet quod illa quae intellectus, harum specierum perfectionibus informatas, de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vero existant, qui unicuique praedictarum specierum respondet sicut illud cui omnes similes sunt».

²⁰ Cfr. THOM., *In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3, resp.: «In Deo autem non est invenire aliquam realem distinctionem nisi personarum, quae sunt tres res; et inde venit multiplicitas nominum personalium significantium tres res. Sed praeter hoc est etiam in Deo invenire distinctionem rationum, quae realiter et vere in ipso sunt, sicut ratio sapientiae et bonitatis et huiusmodi, quae quidem omnia sunt unum re, et differunt ratione, quae salvatur in proprietate et veritate, prout dicimus Deum vere esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu ratiocinantis».

²¹ Il principale obiettivo polemico è Mosè Maimonide.

²² Cfr. THOM., *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2, resp., d. 2, q. 1, a. 3, resp.

qualcosa nella Sua essenza, in modo tale che le Sue perfezioni, pur essendo identiche nella realtà, rimangono concettualmente distinte, e di conseguenza tali nomi non sono tra loro sinonimi²³. Ciò emerge, per Tommaso, anche dal fatto che tali attributi si predicano di Dio e delle creature secondo una nozione che è la stessa per analogia (*secundum unam rationem analogice*)²⁴ – oppure secondo nozioni diverse, ma tutte riferite alla stessa cosa²⁵ – in quanto designa una medesima realtà che esiste eminentemente nell'essenza divina e derivativamente nelle creature. Da ciò consegue che, se nelle creature la nozione di bontà e quella di sapienza sono diverse, ciò sarà vero anche in Dio, con la differenza che in Lui esse sono identiche realmente, poiché sono tutt'uno con la Sua essenza perfettamente semplice²⁶. La seconda tesi sostenuta da Tommaso, infatti, è che la distinzione concettuale degli attributi non compromette la semplicità dell'essenza divina, perché tale distinzione non introduce alcuna composizione, ma testimonia al contrario la sovrabbondanza della perfezione di Dio:

Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus est: non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur²⁷.

Nessun intelletto creato è in grado di apprendere integralmente la perfezione divina mediante un unico concetto, e di conseguenza non è neppure in grado di esprimerla mediante un unico nome: l'unico concetto che la rappresenta perfettamente è il Verbo increato. La pluralità di nozioni è dunque strettamente connessa alla pienezza della perfezione divina: come questa si dà sia realmente, in sé stessa, sia concettualmente, in relazione all'incapacità del nostro intelletto di comprenderla, così la pluralità concettuale

²³ Cfr. THOM., *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2, resp., d. 2, q. 1, a. 3, resp.; dist. 22, q. 1, a. 3, resp; *Quaest. pot.*, q. 7, a. 6, resp; *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 4, resp.

²⁴ Cfr. THOM., *In I Sent.*, dist. 22, q. 1, a. 2, ad 3: «sapientia creata magis differt a sapientia increata quantum ad esse, quod consistit in modo habendi; quam floritio prati a risu hominis: sed quantum ad rationem a qua imponitur nomen, magis conveniunt; quia illa ratio est una secundum analogiam, per prius in Deo, per posterius in creaturis existens».

²⁵ KLUBERTANZ, *St. Thomas Aquinas on Analogy*, cit., pp. 23-24, ha opportunamente segnalato come Tommaso parli di un'unica *ratio* a proposito della predicazione analogica soltanto in tre occorrenze contenute nel *Commento alle Sentenze*. Per il resto, egli fa sempre riferimento a una pluralità di *rationes*, le quali tuttavia sono riferite a un'unica cosa. In THOM., *In Metaph. Exp.*, IV, lec. 1, par. 535, si parla di *rationes partim diversae, partim non diversae*. Cfr. al riguardo WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, cit., p. 81.

²⁶ Cfr. THOM., *In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3, ad 4: «Omnia enim hujusmodi dicuntur de Deo et creaturis non aequivoce, sed secundum unam rationem analogice. Unde cum in creatura ratio sapientiae non sit ratio bonitatis, oportet quod etiam hoc in Deo sit verum».

²⁷ Cfr. THOM., *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, resp.

degli attributi sussiste sia *ex parte ipsius Dei*, sia *ex parte intellectus ipsius ratiocinantis*, perché la Sua perfezione supera qualsiasi concetto del nostro intelletto²⁸.

Il problema dei nomi divini rappresenta il principale campo di applicazione dell'analogia teologica, e le riformulazioni a cui quest'ultima è sottoposta nel corso della produzione tommasiana sono direttamente legate ai tentativi dell'Aquinate di inquadrare correttamente tale problema²⁹. La sfida consiste nel trovare un equilibrio tra la funzione euristica dell'analogia, in grado, secondo Tommaso e contrariamente a quanto pensava Mosè Maimonide, di produrre un effettivo incremento della nostra conoscenza su Dio, senza per questo compromettere l'assoluta trascendenza del Creatore rispetto al piano creaturale. Alla ricerca di questo equilibrio, Tommaso è ricorso in più occasioni alla *communitas analogiae*, servendosene come di uno strumento concettuale duttile e adattabile in vari modi. All'esame delle diverse formulazioni dell'analogia contenute nelle opere teologiche tommasiane sono dedicati i prossimi paragrafi.

²⁸ Cfr. THOM., *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, resp.: «Sic ergo patet quod pluralitas nominum venit ex hoc quod ipse Deus nostrum intellectum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus».

²⁹ Cfr. T.D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2005, p. 187: «L'analogie est tributaire d'une évolution de Thomas sur les noms divins, plus que l'inverse».

2. L'analogia teologica nelle opere giovanili

La prima opera, in ordine cronologico, in cui è esplicitamente tematizzata l'analogia teologica è il *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, dove essa è introdotta già a partire dal prologo. Nel primo articolo della prima *quaestio* si stabilisce la necessità di una conoscenza che ecceda l'ambito creaturale e riceva ispirazione diretta dal lume divino: per suo tramite l'uomo deve poter essere condotto per mano a quella contemplazione immediata dell'essenza divina la quale, benché inattuabile a partire dalle creature e inaccessibile *in statu viae*, costituisce il fine ultimo dell'esistenza umana. Tale disciplina è la teologia³⁰. Nell'articolo successivo Tommaso afferma che essa è unica, giacché, essendo la scienza più alta ed eminente, si estende alla considerazione di tutte le cose, e grazie all'ispirazione del lume divino ha una conoscenza specifica di esse, cioè le considera in quanto sono realtà naturali o morali, senza per questo dividersi essa stessa in altrettante discipline. La metafisica, invece, studia tutte le cose soltanto da un punto di vista generale, in quanto le riconduce alla nozione di ente, la quale non è sufficiente a conoscere ciascuna realtà in modo particolare³¹.

Tra gli argomenti presentati all'inizio dell'articolo, il secondo nega l'unicità di tale disciplina a partire da un principio fondamentale dell'epistemologia aristotelica, quello per cui *una scientia est unius generis subjecti*³². Dio e la creatura, si afferma, non possono essere entrambi oggetto della medesima scienza, dal momento che non sono compresi al di sotto di un medesimo genere, né univocamente né analogicamente. In caso contrario, infatti, si ritroverebbero a dover partecipare di una medesima realtà (*aliquid idem*) in modo diverso secondo anteriorità e posteriorità, come la sostanza e l'accidente della nozione di ente; o in modo uguale, come il cavallo e il bue della nozione di animale. È chiaro come l'abisso che separa il piano divino da quello creaturale conduca immediatamente a scartare la predicazione univoca, ma il motivo per cui si mette qui da parte anche quella analogica è che essa comporterebbe il darsi di una realtà anteriore a

³⁰ Cfr. THOM., *In I Sent.*, Prologus, q. 1, a. 1, resp.: «Est alia Dei contemplatio, qua videtur immediate per suam essentiam; et haec perfecta est, quae erit in patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem. Unde oportet ut ea quae sunt ad finem proportionentur fini, quatenus homo manuducatur ad illam contemplationem in statu viae per cognitionem non a creaturis sumptam, sed immediate ex divino lumine inspiratam; et haec est doctrina theologiae».

³¹ Cfr. THOM., *In I Sent.*, q. 1, a. 2, resp.

³² Cfr. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, I 7, 75a 38-75b 20.

Dio stesso, di cui Egli parteciperebbe in misura maggiore rispetto alla creatura, così come la *ratio entis* compete maggiormente alla sostanza che all'accidente. In risposta, Tommaso afferma che tra il Creatore e la creatura si dà effettivamente un'unità analogica, benché non identica a quella riscontrabile sul piano predicamentale. Infatti, l'analogia può darsi in due modi:

Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis et similiter substantia et accidens. Aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit et talis est analogia creature ad creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit, nec nominatur ens nisi inquantum ens primum imitatur. Et similiter est de sapientia et de omnibus aliis que de creatura dicuntur³³.

I due tipi di analogia presentati in questo passo possono essere ricondotti alla distinzione più tarda tra un'analogia *duorum ad tertium*, nella quale due cose partecipano in modo ineguale di una realtà anteriore a entrambe, e un'analogia *unius ad alterum*, che esprime in modo più netto la dipendenza di qualcosa da qualcos'altro. Soltanto quest'ultima è qui ammessa a descrivere la relazione della creatura a Dio quale propria causa efficiente ed esemplare: ogni creatura esiste infatti soltanto in quanto deriva da Lui, che è il primo ente, e può essere detta ente, così come sapiente o giusta, soltanto in quanto Lo imita. In qualche modo, dunque, Dio è l'essere stesso di tutte le cose: non in un senso essenziale, come precisa Tommaso poco oltre, bensì in un senso causale³⁴; non come causa formale intrinseca, ma come causa formale estrinseca (cioè esemplare) ed efficiente³⁵.

Una presentazione dell'analogia coerente con quella contenuta nel prologo è fornita in un articolo dedicato al problema se la scienza si dica univocamente di Dio e dell'uomo. La risposta di Tommaso muove dal rifiuto dell'univocità e dell'equivocità come modalità predicative utilizzabili nel discorso teologico, alle quali deve essere preferita l'analogia. Questa, infatti, è duplice (*duplex est analogia*):

Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec

³³ THOM., *In I Sent.*, Prologus, q. 1, a. 2, ad 2.

³⁴ Cfr. THOM., *In I Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 2, resp.: «Respondeo, sicut dicit Bernardus (In Cant., serm. 4), Deus est esse omnium non essenziale, sed causale. [...] Unde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat».

³⁵ Cfr. THOM., *In I Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 2, ad 2.

univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum³⁶.

Anche qui si rifiuta l'idea che Dio e la creatura possano essere ricondotti a qualcosa di anteriore a entrambi, e si stabilisce che l'analogia della creatura al Creatore consiste nella somiglianza imperfetta mediante cui questa Lo imita secondo la capacità della propria natura³⁷.

In un altro passo del *Commento alle Sentenze*, l'Aquinate introduce un'articolazione dell'analogia più complessa e non perfettamente sovrapponibile con le altre. L'articolo in questione si intitola *Utrum omnia sint vera veritate increata*, e discute il problema relativo al modo in cui le cose sono – e sono denominate – vere: ciò avviene estrinsecamente oppure intrinsecamente? In altre parole, esiste solo la verità in Dio, in rapporto alla quale le creature sono dette vere impropriamente, oppure queste sono in qualche modo vere per loro stesse? La tesi di partenza afferma che c'è soltanto una verità, quella increata, secondo la quale tutte le cose sono vere: «Videtur quod omnia sint vera veritate quae est veritas increata»³⁸. La tesi opposta, che rimane implicitamente sullo sfondo, sembra suggerire che le cose siano vere in ragione di verità diverse da quella divina e indipendentemente da essa, un'ipotesi problematica rispetto alla radicale dipendenza delle creature da Dio.

Il primo argomento muove dall'assunto che la verità è attribuibile a cose diverse analogicamente. Nell'articolo precedente, infatti, la predicazione dell'attributo “vero” era stata ricondotta al modello di quella di “sano”: come la salute si dice anzitutto dell'animale e secondariamente di ciò che ne è segno oppure causa, così il vero è predicato propriamente della verità che si trova nell'intelletto e conseguentemente dell'enunciazione che la manifesta e della cosa reale che la causa³⁹. Ma la salute a partire dalla quale cose diverse sono dette sane è numericamente unica, perché esiste soltanto nell'animale, il quale, di conseguenza, è detto sano in modo proprio. Se, dunque, il vero

³⁶ THOM., *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4, resp.

³⁷ Cfr. THOM., *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4, ad 6: «inter Deum et creaturam non est similitudo per convenientiam in aliquo uno communi, sed per imitationem».

³⁸ THOM., *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2. Si tratta di un problema già formulato e affrontato in questi termini da Anselmo d'Aosta: Cfr. ANSELMUS, *De veritate*, XIII.

³⁹ Cfr. THOM., *In I Sent.*, d. 19, q. 4, resp.: «Sed tamen ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re: sicut etiam calidum et frigidum et aliae causae sanitatis sunt causa sanitatis quae est in animali, et tamen animal per prius dicitur sanum et signa sanitatis et causa sanitatis dicuntur sana secundum analogiam ad sanum quod de animali dicitur. Unde dico, quod verum per prius dicitur de veritate intellectus, et de enuntiatione dicitur in quantum est signum illius veritatis; de re autem dicitur, in quantum est causa».

e il sano si predicano nello stesso modo, ne consegue che esiste una sola e unica verità, quella increata, in virtù della quale cose diverse sono vere.

Nella sua risposta, Tommaso non si limita a propendere per un ramo o per l'altro dell'antinomia, ma si impegna a mostrare come le due tesi non siano tra loro incompatibili. Per l'Aquinate, infatti, è evidente che tutte le cose sono vere in virtù della verità divina, ma non in modo tale che essa sia *formalmente* la stessa verità che è riscontrabile nelle creature. Per rendere più chiaro questo concetto, Tommaso si rifà al caso dell'ente. Già in un articolo precedente, egli aveva affermato che Dio è sì l'essere delle cose, ma non *essentialiter*, bensì *causaliter*, cioè quale *principium effectivum exemplare*⁴⁰. Allo stesso modo, qui si ripete ulteriormente che c'è un unico essere divino che costituisce il principio efficiente ed esemplare in virtù del quale tutte le cose esistono, il che tuttavia non toglie che in cose diverse vi sia un essere diverso, per il quale ciascuna esiste *formalmente*, senza essere riducibile all'essere divino. Ugualmente, per Tommaso esiste un'unica verità divina mediante la quale tutte le cose sono vere come per il principio efficiente ed esemplare, il che non toglie che cose diverse siano vere secondo verità *formalmente* diverse.

Questa risposta è molto importante, perché rivela un aspetto fondamentale del modo in cui l'Aquinate concepisce il rapporto tra Dio e le creature, cioè il suo carattere *non contrastivo*⁴¹. Con ciò si intende evidenziare quanto sia necessario, nel discorso teologico, non giungere a concepire Dio come una fra le cose del mondo, fosse anche la più nobile. Infatti, se si tiene presente che Egli non è parte del mondo, allora si comprende come non ci sia competizione possibile tra l'uno e l'altro, perché non si può istituire alcun confronto o paragone⁴². Dio è distinto dal mondo in una maniera assolutamente peculiare, che comporta tanto la trascendenza quanto l'immanenza, giacché Egli se ne distingue in maniera tale da trascenderlo e al contempo da esservi intimamente presente⁴³. Di

⁴⁰ Cfr. THOM., *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2.

⁴¹ Cfr. A. WENDLINDER, *Speaking of God in Thomas Aquinas and Meister Eckhart. Beyond Analogy*, Routledge, London-New York 2014; A. DAVISON, *Participation in God. A Study of Christian Doctrine and Metaphysics*, Cambridge University Press, London 2019. Entrambi questi autori ricavano il concetto di "non contrastive relationship" da K. TANNER, *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment*, Fortress Press, Minneapolis 2005.

⁴² Cfr. DAVISON, *Participation in God*, cit., p. 229: «It is the idea that God and the world are not in competition: the world is too totally different from God to be contrasted with God (the relationship, Kathryn Tanner proposed is "non-contrastive"), and that it is the profundity of the divine transcendence that undergirds the profundity of the divine immanence to creation».

⁴³ Cfr. THOM. *Sum. theol.*, I, q. 8, a. 1, resp.: «Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. [...] Quandiu igitur res

conseguenza, il fatto che le creature ricevano il proprio essere da Dio non significa che non siano dotate di una sussistenza loro propria, e, similmente, il fatto che ricevano da Lui la bontà e le altre perfezioni non implica che tali perfezioni non appartengano effettivamente loro⁴⁴. È chiaro come l'analogia svolga un ruolo chiave per esprimere questo delicato equilibrio di dipendenza totale e sussistenza relativa⁴⁵, così come avviene sul piano ontologico, nella relazione sostanza-accidenti. Difatti, dopo la sua risposta, Tommaso replica alla prima obiezione richiamando il concetto di analogia, il quale però è presentato in un modo non perfettamente coincidente con le esposizioni che abbiamo già analizzato⁴⁶. In questo passo, infatti, si dice che esistono tre tipi di analogia (*aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter*): (i) secondo il concetto e non secondo l'essere, (ii) secondo l'essere e non secondo il concetto e (iii) secondo l'essere e secondo il concetto. Nel primo caso un unico concetto è riferito a più cose secondo anteriorità e posteriorità, pur esistendo soltanto in una, come nel caso del sano. Nel secondo avviene che cose diverse siano equiparate in un concetto comune, il quale però non esiste in tutte secondo un'unica nozione, come il termine "corpo" si predica univocamente di quello corruttibile e di quello incorruttibile, i quali tuttavia possiedono la corporeità in modi diversi e reciprocamente equivoci. Infine, vi è l'analogia *secundum intentionem et*

habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime». Cfr. anche WENDLINDER, *Speaking of God*, cit., pp. 17-18: «God is not merely distinct by virtue of divine transcendence, but by transcendence-in-immanence: God as Creator is more present to the creature than any two created beings could possibly be, yet as such God is uniquely distinct».

⁴⁴ Cfr. THOM., *Sum theol.*, I, q. 6, a. 4, resp.: «Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates». Cfr. anche AERTSEN, *Medieval Philosophy*, cit., p. 397: «Truth is not merely something divine; a human truth is also truth in the proper sense. One of the distinctive features of Thomas's account of truth is the special place he assigns to human beings».

⁴⁵ Cfr. su questo tema anche R. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Brill, Leiden 1995. Questo equilibrio è particolarmente importante nel momento in cui si tratta di mostrare la compatibilità della libertà dell'uomo con la causalità esercitata da Dio sullo stesso agire umano. Cfr. THOM., *Sum theol.*, I, q. 105, a. 5, resp.: «Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur». Cfr. anche DAVISON, *Participation in God*, cit., p. 234: «God is free, and creatures derive their freedom from God by participation. They are free because God is free, not in spite of God's freedom; their freedom is a likeness of God's freedom. They are free with a given, derived, but real, freedom».

⁴⁶ J. LONFAT, *Archéologie de la notion d'analogie d'Aristote à saint Thomas d'Aquin*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 71 (2004), pp. 35-107, spec. p. 90, ha ipotizzato che tale incongruenza possa essere dovuta a ragioni di datazione: Tommaso avrebbe redatto il prologo del *Commento alle Sentenze* successivamente alla distinzione 19, il che spiegherebbe la coerenza tra l'esposizione dell'analogia contenuta nel prologo e quella presentata nella distinzione 35.

secundum esse, la quale si riscontra laddove una certa natura comune sia intrinsecamente presente in tutte le cose di cui si predica, distinguendosi secondo una maggiore o minore perfezione: questo è il caso dell'ente predicato della sostanza e dell'accidente, ma anche degli attributi predicati di Dio e delle creature. Di conseguenza la verità, la bontà e tutte le altre perfezioni sono presenti secondo il loro essere tanto in Dio quanto nelle cose create, anche se nel primo pienamente e perfettamente e nelle seconde in modo derivato e parziale. In questo modo Tommaso ha risposto alla prima obiezione distinguendo la predicazione del sano da quella del vero, così da chiarire che, benché la creatura riceva l'essere e ogni perfezione da Dio, ciò non implica che essa non abbia effettivamente il *proprio* essere e le *proprie* perfezioni.

La tradizione tomista che fa capo al Gaetano ha visto in questa triplice distinzione l'esposizione ufficiale della dottrina tommasiana dell'analogia, collegandola strettamente a quella esposta nel *De veritate*. In tal modo, l'autentica analogia, che interviene sia nel caso dell'ente sia nel rapporto Creatore-creature, sarebbe quella di proporzionalità propria, mediante la quale si esprime il possesso di una certa perfezione in modo proporzionale alla condizione del possessore. La critica recente, invece, ha posto l'accento sulle tensioni tra queste diverse formulazioni dell'analogia, le quali avrebbero spinto Tommaso a ricercare nuove soluzioni nelle opere successive⁴⁷. La prima differenza consiste nel fatto che qui vengono presentati tre tipi di analogia, mentre negli altri due passi si dice esplicitamente che essa è *duplex*. In secondo luogo, qui il caso dell'ente è dissociato da quello del sano e associato a quello dei nomi divini, mentre negli altri due passi l'analogia teologica è presentata proprio in contrapposizione a quella ontologica. Infine, qui si applica esplicitamente il costrutto *per prius/per posterius* al rapporto tra Dio e le creature, mentre, negli altri passi, l'applicabilità di tale costrutto è chiaramente esclusa in questo contesto⁴⁸.

⁴⁷ Cfr. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2017⁴ (2012¹), p. 57: «Questa oscillazione tra analogia di imitazione (*unius ad alterum*) e analogia come convenienza di due o più cose in un'altra (*duorum ad tertium*) è probabilmente un indice del fatto che Tommaso, nel *Commento alle Sentenze*, non ha ancora trovato una posizione sufficientemente stabile e coerente a proposito del rapporto analogico tra creatore e creature. La riprova è data dal fatto che nelle successive questioni *De veritate* [...] Tommaso cambia effettivamente parere, abbandonando tanto l'analogia di imitazione quanto quella di convenienza in qualcosa di comune, e adottando assai più risolutamente quella di proporzionalità».

⁴⁸ A proposito delle oscillazioni dell'uso che Tommaso fa della formula *per prius et posterius* cfr. G.P. KLUBERTANZ, *St. Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Loyola University Press, Chicago 1960, pp. 29-31. L'autore rileva come Tommaso, successivamente al commento al primo libro delle *Sentenze*, utilizzi senza restrizioni questa formula nelle descrizioni dell'analogia tra creatura e Creatore.

In un'opera successiva, le *Quaestiones disputatae de veritate*, Tommaso torna sull'analogia tra la scienza umana e quella divina, ricorrendo a un modello decisamente innovativo rispetto a quello presentato nell'articolo corrispondente del *Commento alle Sentenze*. La differenza è evidente già a partire dal titolo: nel commento Tommaso si domandava *Utrum scientia Dei sit univoca scientiae nostrae*, mentre l'articolo del *De veritate* si intitola *An scientia de Deo et de nobis dicatur aequivoce*. Da una parte ci si chiede se per Dio e per l'uomo conoscere voglia dire la stessa cosa, dall'altra si parte dall'ipotesi che la scienza umana e quella divina siano condizioni totalmente diverse. Gli argomenti che sostengono questa tesi enfatizzano l'infinita distanza che separa Dio e la creatura e negano il darsi di qualsiasi somiglianza, comparazione o comunanza tra le due parti. Nel *respondeo*, Tommaso nega che qualcosa possa essere predicato di Dio e delle creature univocamente, giacché ciò che è in Dio è il suo proprio essere; di conseguenza, è impossibile per la creatura giungere a possedere qualcosa allo stesso modo, così come le è impossibile giungere a possedere lo stesso essere divino. Ugualmente inadeguata è la predicazione completamente equivoca, perché in tal caso verrebbe meno la possibilità per Dio stesso di conoscere le creature, giacché la Sua essenza non ne costituirebbe più il modello (*creaturarum similitudo*), né l'uomo potrebbe giungere a conoscere Dio a partire dalle cose create. Bisogna dunque riconoscere che gli attributi divini si predicano per analogia, la quale per Tommaso dà luogo a due tipi di convenienza: di proporzione e di proporzionalità. La prima sussiste tra due cose che, essendo separate da una distanza determinata, intrattengono una certa relazione reciproca, come avviene nel caso del due che è in relazione all'unità in quanto è il suo doppio. In questo modo l'ente è predicato dell'accidente per il suo riferimento alla sostanza, e l'urina è detta sana per il fatto che ha un qualche rapporto con la salute dell'animale. La convenienza di proporzionalità, invece, consiste in un'identità di proporzione, in virtù di cui, ad esempio, il sei è detto convenire con il quattro perché il rapporto tra sei e tre è identico a quello che intercorre tra quattro e due. Seguendo questo schema è possibile chiamare *vista* sia la visione corporea sia quella intellettuale, perché, come la vista si trova nell'occhio, così l'intelletto si trova nella mente. Secondo quanto Tommaso sostiene in questo testo, quest'ultimo tipo di convenienza è quello operante nella *praedicatio in divinis*:

Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune,

impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari. Sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura⁴⁹.

La convenienza di proporzione istituirebbe indebitamente un rapporto diretto tra creatura e Creatore, con la conseguenza di circoscrivere la perfezione di Dio, la cui trascendenza e autonomia sarebbero invece mantenute intatte dalla proporzionalità. Quest'ultima consentirebbe di attribuire a Dio sia le perfezioni come "ente" e "bene", che non introducono alcunché di incompatibile con la condizione divina, sia certi termini (detti simbolici o metaforici) che altrimenti risulterebbero problematici, poiché nella loro definizione è contenuto un riferimento alla materia: come quando Dio, nella Scrittura, è chiamato "leone" o "sole".

Questa tesi è ribadita in un altro articolo di quest'opera, dove Tommaso discute il problema se gli uomini siano tenuti a conformare la propria volontà a quella divina⁵⁰. Nel rispondere alla nona obiezione, in cui tale possibilità è negata a causa dell'infinita distanza che separa le due parti, Tommaso chiarisce che tra Dio e l'uomo non c'è proporzione nel modo in cui questa si riscontra nelle quantità, ma si dà una proporzione in senso lato, nella misura in cui questo termine è stato esteso a indicare qualsiasi rapporto di una cosa con un'altra. Detto altrimenti, il finito e l'infinito non sono proporzionati, bensì proporzionabili, nel senso che tra questi due piani può riscontrarsi una somiglianza di proporzioni in virtù di cui, come l'infinito sta all'infinito, così il finito al finito: «et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria»⁵¹.

Riflettere su questi passi del *De veritate* significa misurarsi con alcuni problemi legati alla concezione tommasiana dell'analogia *tout court*. In quest'opera Tommaso sembra adottare una soluzione eccentrica, che predilige la proporzionalità e nega il darsi di una proporzione tra Dio e creature, a differenza di quanto avviene negli altri scritti. Ciò sembra dovuto a un'applicazione particolarmente rigorosa dell'assioma aristotelico, tratto dal *De caelo*⁵², secondo il quale *finiti ad infinitum nulla est proportio*, e alla conseguente

⁴⁹ THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 11, resp.

⁵⁰ Cfr. THOM., *Quaest. ver.*, q. 23, a. 7.

⁵¹ THOM., *Quaest. ver.*, q. 23, a. 7, ad 9.

⁵² Cfr. ARISTOTELES, *De caelo*, I, 275a 13-14.

enfasi posta sull'infinita distanza che separa il piano divino da quello creaturale. Tale soluzione ha alimentato, in seno alla tradizione tomista, una contrapposizione tra due modelli di analogia: quello di attribuzione o proporzione e quello di proporzionalità. Importanti figure del tomismo novecentesco⁵³, così come studiosi recenti⁵⁴ hanno seguito la lettura del Gaetano, che interpreta la triplice distinzione presentata nello *Scriptum super Sententiis* alla luce dei testi del *De veritate*, individuando così nella proporzionalità propria l'autentica analogia tommasiana. Altri interpreti illustri hanno preferito la lettura di Francisco Suárez, il quale, contro il Gaetano, relega la proporzionalità al piano della metafora e indica nell'analogia di attribuzione quella adeguata a esprimere il possesso intrinseco di una determinata caratteristica secondo diversi gradi di perfezione, come ad esempio l'essere proprio di Dio e delle creature⁵⁵. In tal modo l'attribuzione è considerata più fondamentale rispetto alla proporzionalità, poiché manifesta la somiglianza che Dio, in quanto causa prima, trasmette alle cose nell'atto creativo. Tra gli studiosi che condividono questa impostazione⁵⁶, Bernard Montagnes ha evidenziato, all'interno del *corpus thomisticum*, un'evoluzione della dottrina dell'analogia che condurrebbe dalle opere giovanili a quelle della maturità coerentemente con una maggiore importanza accordata alla causalità efficiente a scapito di quella esemplare. Da tale prospettiva, il testo del *De veritate* costituisce una completa eccezione, un'interruzione della linearità del percorso evolutivo di questa dottrina:

On le voit, la solution du *De Veritate* ne se ramène ni à celle des *Sentences* qu'elle ne prolonge pas, ni à celle des œuvres suivantes qu'elle ne prépare pas non plus. Le progrès de la doctrine ne peut être figuré sous la forme d'une courbe régulière et ascendante; on se le représenterait mieux en ligne brisée, puisque le *De Veritate* semble en rupture avec ce qui précède comme avec ce qui suit.⁵⁷

⁵³ M.T.L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Vrin, Paris 1931; J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclee De Brouwer, Paris 1935; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *God, His Existence and His Nature. A Thomistic Solution of Certain Agnostic Antinomies*, Herder Book, London 1938; S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. 2., Carlo Marzorati, Milano 1953.

⁵⁴ Cfr. S.A. LONG, *Analogia Entis. On the Analogy of Being, Metaphysics and the Act of Faith*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2011; F. MORETTI, *Il pensiero di Dio. L'analogia nella teologia occidentale*, Mimesis, Milano – Udine 2020, spec. pp. 19-47.

⁵⁵ Cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Salamanca 1597, spec. disp. 28-32.

⁵⁶ Cfr. H. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World*, Almqvist & Boktryckeri AB, Uppsala 1952; C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950; *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960; G. KLUBERTANZ, *St. Thomas Aquinas*, cit.; B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris 2008 (1963¹); B. MONDIN, *Storia della metafisica*, vol. 2, ESD, Bologna 1998.

⁵⁷ MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie*, cit., p. 72.

Infine, alcuni contributi recenti hanno tentato di disinnescare questa contrapposizione interpretativa negando l'utilità dell'individuare una dottrina ufficiale e insistendo, piuttosto, sulla grande elasticità che l'Aquinate attribuisce all'analogia, applicandola in vari contesti e con finalità diversificate⁵⁸. In tal modo, le varie formulazioni contenute nelle opere tommasiane sarebbero tra loro compatibili nella misura in cui traggono il proprio significato dall'opera, dall'intento e dal livello di discorso particolari in relazione ai quali sono state tracciate.

Al di là dell'intricato dibattito che si è sviluppato intorno a questo tema, sembra difficile negare che, nel corso della sua produzione, Tommaso cambi posizione a proposito dell'analogia, come avviene chiaramente anche per altre tematiche⁵⁹. Andrew Davison ha osservato che la riflessione tommasiana sviluppata nel *De veritate* è penalizzata dall'aver impostato la questione nei termini quantitativi di distanza tra un piano finito e uno infinito, mentre le opere successive tornerebbero a una caratterizzazione soprattutto qualitativa dell'analogia, tale da salvaguardare la trascendenza di Dio sottolineando la pienezza della Sua perfezione e la Sua assoluta semplicità⁶⁰. In particolare, la differenza di fondo sembra consistere nel fatto che nel *De veritate* Tommaso nega la possibilità di una proporzione che non implichi la commensurabilità delle due parti, il che è invece esplicitamente ammesso tanto nel *Commento alle Sentenze*⁶¹, quanto nelle opere della maturità⁶². All'analisi di queste ultime sono dedicato i prossimi paragrafi.

⁵⁸ Cfr. A. DONATO, *Il ruolo dell'analogia di attribuzione e di proporzionalità nella dottrina dell'Essere di Tommaso d'Aquino*, in "Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale", 28 (2003), pp. 163-190; J.P. HOCHSCHILD, *Proportionality and Divine Naming: Did St. Thomas Change His Mind about Analogy?*, in "The Thomist: A Speculative Quarterly Review", 77/4 (2013), pp. 531-558.

⁵⁹ Cfr. G. PINI, *The Development of Aquinas's Thought*, in *The Oxford Handbook of Aquinas*, edited by B. DAVIES & E. STUMP, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 491-504.

⁶⁰ Cfr. DAVISON, *Participation in God*, cit., pp. 190-191.

⁶¹ Cfr. THOM., *In III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, ad 3.

⁶² Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 54; *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 1, ad 4.

3. L'analogia teologica nelle opere della maturità

Alla predicazione analogica degli attributi divini è dedicato il capitolo 34 del primo libro della *Summa contra Gentiles*, preceduto da una serie di articoli che affrontano alcune questioni preliminari, cioè la perfezione divina, la possibilità di attribuire a Dio una pluralità di nomi senza che ciò ne comprometta la perfezione e la semplicità, l'inadeguatezza della predicazione univoca e di quella equivoca in ambito teologico. Ciò che si dice di Dio e delle altre cose, dunque, si predica analogicamente, «hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum»⁶³. Anche qui Tommaso distingue due tipi di analogia: i) uno per il quale molte cose si riferiscono a qualcosa di unico; ii) l'altro per il quale, tra due cose, una è riferita all'altra. Nel primo modo molte cose sono dette "sane" in quanto sono ordinate a un'unica salute; nel secondo l'accidente e la sostanza sono detti entrambi "enti" per il riferimento del primo alla seconda⁶⁴. Tale distinzione ricalca quella tra un'analogia *duorum ad tertium* (oppure, per come è formulata in questo passo, *multorum ad unum*) e un'analogia *unius ad alterum*, che abbiamo visto essere presente già nel *Commento alle Sentenze*. Di questi modi di analogia, il secondo è indicato dall'Aquinate come adeguato all'ambito teologico, perché non implica il darsi di qualcosa di anteriore a Dio: «Huiusmodi igitur nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius: sed modo secundo»⁶⁵. Questo secondo tipo di predicazione analogica si articola ulteriormente in due casi che conseguono a una diversa integrazione tra l'ordine conoscitivo e quello reale degli analogati. Infatti, afferma Tommaso, (ii.i) talvolta si riscontra il medesimo ordine

⁶³ Cfr. THOM., *Sum. Gent.*, I, 34. In *Quaest. ver.*, q. 2, a. 11, resp., Tommaso presentava la predicazione analogica accostandola strettamente alla proporzione, poi ulteriormente specificata nella convenienza di proporzionalità: «secundum analogiam, quod nihil est dictu quam secundum proportionem». Gli autori che ammettono un cambiamento di posizione sull'analogia da parte di Tommaso vedono nella *Summa contra Gentiles* il primo scritto in cui l'Aquinate torna ad ammettere una proporzione (e non soltanto una proporzionalità) tra Dio e le creature. Tuttavia, tanto in questo scritto quanto nel *De potentia* l'Aquinate sembra mantenere una certa prudenza nella terminologia utilizzata, poiché mostra di omettere il vocabolo *proportio* in riferimento alla *praedicatio in divinis* e di preferire gli equivalenti *habitus*, *ordo* e *respectus*. In *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 5, resp., si torna invece ad affermare che «huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem».

⁶⁴ Cfr. THOM., *Sum. Gent.*, I, 34: «Quod quidem dupliciter contingit. Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad una sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum. Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non secundum quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur».

⁶⁵ *Ibidem*.

in entrambi questi piani, il che avviene quando lo stesso ente è anteriore sia secondo la nozione del nome (*secundum nominis rationem*), sia secondo la natura della cosa (*secundum rei naturam*). È questo il caso della sostanza, che è causa dell'essere dell'accidente e al contempo della sua conoscibilità, essendo posta nella definizione di questo, e perciò è detta "ente" in modo prioritario sia sul piano conoscitivo, sia su quello reale. Dall'altra parte, (ii.ii) quando ciò che è anteriore per natura è posteriore secondo la conoscenza, allora l'ordine reale e quello nominale degli analogati non coincidono. Per chiarire questa situazione Tommaso ricorre al caso della salute, considerata qui come l'effetto del potere curativo che si trova nei medicinali: tale *virtus sanandi* è anteriore per natura alla salute che è nell'animale, poiché ne è la causa, ma noi veniamo a conoscenza di questa capacità curativa una volta ottenuto l'effetto, e perciò la nominiamo a partire da questo. Così, per quanto "ciò che sana", il *sanativum*, sia anteriore sul piano reale, è anzitutto l'animale a essere riconosciuto – e quindi detto - "sano". Lo stesso avviene per i nomi divini: infatti, la realtà che essi designano si trova anteriormente in Dio, mentre la nozione del nome è in Lui posteriormente, in quanto Egli è nominato a partire dai suoi effetti, cioè dalle creature⁶⁶.

Con questa precisazione Tommaso interviene (ci tornerà nel *De potentia*⁶⁷ e nella *Summa theologiae*⁶⁸) sul problema relativo al primo analogato nella predicazione degli attributi divini. Sul piano ontologico la questione è più semplice: la sostanza è chiaramente il primo analogato rispetto agli accidenti, sia perché è anteriore a essi nell'essere, sia perché è posta nella loro definizione⁶⁹. Perciò, il riferimento dell'accidente alla sostanza «manca della dialettica del rapporto doppio e inverso dell'analogia propriamente metafisica fra la creatura e Dio»⁷⁰. Il piano teologico, invece, è articolato in maniera più complessa: Dio è certamente causa dell'essere di tutte le cose, ma non è posto nella loro definizione⁷¹, e dunque, per quanto anteriore sul piano reale, è posteriore su

⁶⁶ Cfr. *ibidem*: «Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. Unde et nominari dicitur a suis causatis».

⁶⁷ Cfr. THOM., *Quaest. pot.*, q. 7, a. 5, ad 8.

⁶⁸ Cfr. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 6.

⁶⁹ Cfr. *ibidem*: «in omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum, et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium».

⁷⁰ C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, p. 519.

⁷¹ Per quanto l'Aquinato neghi che nell'essenza della creatura sia contenuto un riferimento al Creatore, egli afferma che Dio è presente essenzialmente a tutte le cose in virtù della sua stessa essenza, in quanto la sua sostanza è presente a tutto quale causa del suo essere: cfr. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 8, a. 3, ad 1. Inoltre,

quello conoscitivo, per cui è nominato a partire dai suoi effetti, i quali sono posteriori *in se*, ma anteriori *quoad nos*. Ciò significa forse che, nella *praedicatio in divinis*, il ruolo di primo analogato sarebbe svolto dalle creature, alle quali tali predicati sono inizialmente attribuiti, mentre Dio sarebbe nominato soltanto in quanto è la loro causa? Il passo della *Summa contra Gentiles* che stiamo esaminando potrebbe essere interpretato in questo senso, giacché vi si afferma che «virtus sanandi quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectum; sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectum nominamus»⁷². In tal senso, come l'animale è detto "sano" anteriormente al farmaco, benché sia quest'ultimo a produrre o ripristinare la salute nell'animale, così le perfezioni sarebbero predicate anteriormente delle creature, e posteriormente di Dio in quanto è la loro Causa prima⁷³.

Tuttavia, non sembra essere questa la posizione di Tommaso, come del resto è esplicitamente affermato nelle opere successive. In particolare, nel passo della *Summa contra Gentiles* l'esempio del "sano" sembra finalizzato semplicemente a chiarire il concetto, presentato subito prima, di qualcosa che è anteriore nell'ordine reale ma posteriore in quello conoscitivo, in modo da applicare questo stesso concetto a Dio. Ciò detto, Tommaso non sembra intenzionato a stabilire una completa omogeneità strutturale tra i due esempi, anche perché essi presentano una significativa differenza: il farmaco è detto "sano" in quanto è l'analogato secondario della salute dell'animale che esso stesso produce, senza possederla; Dio, invece, è detto "sapiente" perché è la causa, nelle creature, della sapienza, che Egli possiede in modo supereminente, e ciò fa sì che Egli sia il primo analogato a cui le creature sono ricondotte. Si potrebbe dire anche che i due esempi implicano due differenti tipi di causalità: da una parte la causalità equivoca del farmaco rispetto alla salute dell'animale⁷⁴, dall'altra la causalità analogica del Creatore

altrove Tommaso afferma che l'essere delle creature non si può comprendere se non come derivato dall'essere divino, così come l'effetto non può essere compreso se non in quanto discendente dalla causa. Cfr. THOM. *Quaest. pot.*, q. 3, a. 5, ad 1; *Sum. theol.* I, q. 44, a. 1, ad 1.

⁷² THOM., *Sum. gent.*, I, 34.

⁷³ Questa tesi è sostenuta da G. CATAPANO, *L'analogia tra essere divino ed essere creaturale nel Commento all'Ecclesiastico di Eckhart*, in *La dottrina dell'analogia dell'essere nella Metafisica di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*, a cura di R. SALIS, pp. 287-299, spec. pp. 294: «Qui non è la creatura che è analogata a Dio, ma è Dio che è analogato alla creatura, secondo una relazione di causa-effetto in cui la causa è conosciuta a partire dall'effetto, così come non è la salute a essere analogata al farmaco che la produce, ma accade il contrario. Nella relazione di causa-effetto modellata sull'esempio medicina-salute, insomma, è la causa ad essere analogata all'effetto, non viceversa».

⁷⁴ Cfr. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 16, a. 1: «virtus enim medicinae, non sanitas eius, causat sanitatem, cum non sit agens univocum».

rispetto alle creature. Infatti, il farmaco non è sano perché ha in sé la salute, bensì presenta una caratteristica intrinseca che lo rende capace di riportare la salute nell'animale e che noi chiamiamo *sanativa* a partire dall'effetto che produce, benché, considerata in sé stessa (cioè prescindendo dalle modifiche che apporta nell'animale, rendendolo sano), non abbia a che fare con la salute:

Sicut sanum dicitur de animali et urina et medicina, non quod sanitas sit nisi in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, inquantum est illius sanitatis effectiva, et urina, inquantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen in utroque est aliquid per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatem⁷⁵.

Se, dunque, nel caso di “sano” è possibile un’analogia di tipo esclusivamente causale, che è quella che lega il farmaco alla salute dell’animale quale causa efficiente (così come, si potrebbe dire, un’analogia di tipo “sintomatologico” è ciò che consente di chiamare “sana” l’urina poiché manifesta la salute dell’animale), ciò non avviene allo stesso modo nella predicazione dei nomi divini, dove per Tommaso l’aspetto causale dell’analogia è inscindibile da quello essenziale (cioè relativo alla presenza, in Dio, delle perfezioni creaturali in modo supereminente)⁷⁶. Questo tema è oggetto di un articolo della *Summa theologiae*, in cui si chiede se i nomi si dicano prima delle creature che di Dio⁷⁷. Il terzo argomento si rifà a Dionigi Aeropagita, secondo il quale tutti i nomi comuni a Dio e alle creature si dicono del primo in quanto causa di tutti gli esseri. Ora, osserva Tommaso, ciò che si predica di qualcosa in ragione della sua causalità, gli viene attribuito posteriormente, così come l’animale è detto sano *per prius* rispetto alla medicina, che è la causa della salute dell’animale. Ne consegue che tutti questi nomi si dicano delle creature prima che di Dio⁷⁸. È da notare che tale argomento pone a tema proprio l’interpretazione che stiamo discutendo, ovvero che nell’analogia teologica operi la stessa dinamica implicata nell’attribuzione del predicato “sano” all’animale e alla medicina. Nel *respondeo*, Tommaso chiarisce che i nomi mediante i quali è Dio a essere analogato alle creature sono soltanto quelli predicati metaforicamente, cioè quelli nel cui stesso

⁷⁵ Cfr. Ivi, I, q. 16, a. 6, resp.

⁷⁶ Ciò è esplicitamente affermato in THOM., *Sum theol.*, q. 13, a. 6, ad 3: «obiectio illa procederet, si huiusmodi nomina solum de Deo causaliter dicerentur et non essentialiter, sicut sanum de medicina».

⁷⁷ Cfr. Ivi, I, q. 13, a. 6.

⁷⁸ Cfr. Ivi, arg. 3: «Praeterea, omnia nomina quae communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut de causa omnium, ut dicit Dionysius. Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur, per prius enim dicitur animal sanum quam medicina, quae est causa sanitatis. Ergo huiusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quam de Deo».

significato è inclusa l'imperfezione propria della condizione creaturale⁷⁹, i quali non significano altro che una somiglianza alle creature: in tal modo, affermare che Dio è un leone equivale a dire che Egli, nelle sue opere, si comporta fortemente così come il leone si comporta nelle sue. Lo stesso discorso varrebbe anche nel caso dei predicati non metaforici, qualora essi fossero attribuiti a Dio *soltanto in virtù della sua causalità*. Questa è la posizione che Tommaso riconduce in molteplici occasioni alla figura di Mosè Maimonide⁸⁰, e di cui sottolinea ripetutamente le implicazioni erranee. In particolare, da una simile tesi consegue che a Dio convenga la bontà (e ogni altra perfezione) soltanto perché è causa delle cose buone, mentre è piuttosto vero il contrario, cioè che in quanto buono in sé stesso, Egli è causa delle cose buone. Di conseguenza, conclude l'Aquinate, questi nomi sono attribuiti a Dio prima che alle creature se si considera la realtà che essi significano (*quantum ad rem significatam per nomen*), mentre sono attribuiti alle creature prima che a Dio se si considera la loro imposizione (*quantum ad impositionem nominis*), perché li assegniamo inizialmente alle creature, che conosciamo per prime. Infine, nella risposta al terzo argomento, Tommaso ribadisce che tali nomi si direbbero anteriormente delle creature se si attribuissero a Dio come "sano" è detto della medicina, cioè soltanto causalmente e non anche essenzialmente⁸¹. È chiaro quindi come, nell'analogia della creatura al Creatore, l'aspetto causale sia intrinsecamente connesso a quello essenziale, perché una certa perfezione, presente in maniera limitata negli effetti, è ricondotta a una Causa che la possiede in totale pienezza⁸². Ciò fa sì che nella *praedicatio in divinis* il primo analogato sia sempre Dio, perché le perfezioni presenti nel creato dipendono da Lui sia quanto al loro essere, sia quanto alla loro essenza, giacché hanno nell'essenza divina l'esemplare perfettamente realizzato di cui esse sono imitazioni imperfette.

La distinzione tra *res significata* e *impositio nominis*, cioè tra il significato proprio di un nome e l'atto tramite cui esso è imposto, è richiamata dall'Aquinate anche in altre occasioni. Sempre nella *Summa theologiae*, Tommaso distingue, all'interno dell'atto di

⁷⁹ Cfr. *ivi*, resp.: «Sic ergo omnia nomina quae metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo, quia dicta de Deo, nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas».

⁸⁰ Cfr. THOM., *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2, resp; d. 2, q. 1, a. 3, resp; *Quaest. pot.*, q. 7, a. 5, resp.; *Sum. theol.*, I, q. 5, a. 2, resp.

⁸¹ Cfr. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 6, ad 3: «Ad tertium dicendum quod obiectio illa procederet, si huiusmodi nomina solum de Deo causaliter dicerentur et non essentialiter, sicut sanum de medicina».

⁸² Cfr. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 2, resp.: «Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus, sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiore».

imposizione di un nome, tra *id ad quod* e *id a quo*⁸³. Ciò da cui si desume un termine, infatti, non coincide necessariamente con ciò che si intende significare tramite esso: per spiegare questo concetto, Tommaso riporta l'esempio della parola "lapis", che, afferma, si ricava dall'espressione "laedere pedem": tuttavia, tramite essa viene significata una specie di corpo e non il fatto di fare del male al piede. Allo stesso modo, i nomi divini sono desunti dagli effetti della divinità (*divina nomina imponuntur quidem a processibus deitatis*), secondo i quali il nostro intelletto conosce e nomina Dio; tuttavia, tali nomi sono imposti per significare non gli effetti stessi (*ad significandum ipsos processos*), bensì il principio delle cose (*ipsum rerum principium*), nel quale ogni perfezione preesiste perfettamente. L'*id ad quod* è la *res significata*, mentre l'*id a quo*, ciò da cui un nome è ricavato originariamente, ne condiziona il *modus significandi*:

Unde, secundum hoc, dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est⁸⁴.

La medesima distinzione è all'opera nella *Summa contra Gentiles*, dove si afferma che «quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, *res nominum* de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed *ratio nominis* per posterius»⁸⁵. Affermare che la *ratio nominis* di questi attributi è in Dio posteriormente non deve far pensare che l'essenza di ciò che è significato tramite questi nomi si trovi anteriormente nelle creature, perché qui l'espressione *ratio nominis* si comprende come ciò che è contrapposto alle *res nominum*. In altre parole, qui è tracciata l'opposizione tra l'ordine reale (*secundum rei naturam*) e quello nominale o conoscitivo (*secundum nominis rationem*), del tutto coincidente con la distinzione, formulata nella *Summa theologiae*, tra il significato del nome (*res significata per nomen*) e la sua imposizione (*impositio nominis*). La tesi contenuta nella *Summa contra Gentiles* è dunque del tutto coerente con quella espressa nelle altre opere tommasiane e consiste nel presentare l'analogia teologica come un'analogia per cui *unum habet respectum ad alterum*, dove questo termine di riferimento, ossia Dio, è anteriore nella realtà, in quanto possiede

⁸³ Cfr. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 2, ad 2.

⁸⁴ THOM., *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 6, resp.

⁸⁵ THOM., *Sum. Gent.*, I, 34.

anteriormente e perfettamente tutte le perfezioni, ma è posteriore nell'ordine della conoscenza, poiché tali perfezioni vengono sperimentate e dunque anche nominate dagli uomini anzitutto in riferimento alle cose che essi incontrano nell'esperienza sensibile.

Un'altra occasione in cui l'Aquinate torna sull'analogia teologica è fornita dal settimo articolo della settima questione *de potentia*, dedicato a determinare il tipo di predicazione tramite cui certi nomi sono attribuiti sia alle creature che a Dio. Una volta stabilito che non si tratta di una predicazione univoca né equivoca (per ragioni che abbiamo già avuto modo di analizzare), Tommaso conclude che ciò che si dice in comune di Dio e della creatura è predicato analogicamente:

Huius autem praedicationis duplex est modus. Unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate⁸⁶.

Coerentemente con quanto affermato nella *Summa contra Gentiles*, dunque, vengono indicati due modi di analogia, *duorum ad tertium* e *unius ad alterum*, e si osserva che soltanto quest'ultimo può essere impiegato in ambito teologico. Infatti, prosegue l'Aquinate, nel primo modo occorre che vi sia qualcosa di anteriore, al quale entrambi gli elementi coinvolti siano riferiti, così come la qualità e la quantità si rapportano alla sostanza; nel secondo, invece, è necessario che uno dei due elementi sia anteriore all'altro: «Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina praedicatione secundus modus analogiae, et non primus»⁸⁷. Questo concetto è ulteriormente chiarito nella risposta al terzo argomento, dove si dice che i nomi che indicano le perfezioni si predicano di Dio essenzialmente, mentre delle creature per partecipazione: perciò, la somiglianza delle creature a Dio non è come quella tra due univoci, ad esempio tra ciò che è caldo e ciò che è più caldo (i quali sarebbero riconducibili al calore tramite un'analogia *duorum ad tertium*), ma è come la somiglianza tra ciò che è caldo e il calore, cioè un'analogia *unius ad alterum*, in cui il termine di riferimento non è ulteriormente riconducibile a qualcosa di superiore⁸⁸. Di seguito, nella

⁸⁶ THOM., *Quaest. pot.*, q. 7, a. 7, resp.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Cfr. THOM., *Quaest. pot.*, q. 7, a. 7, ad 2. Cfr. anche ivi, q. 7, a. 5, tertium: «omne quod dicitur per participationem, reducitur ad aliquid per se et essentialiter dictum. Sed praedicta nomina de creaturis dicuntur per participationem. Ergo cum reducuntur in Deum sicut in causam primam, oportet quod de Deo dicantur essentialiter; et ita sequitur quod significant eius substantiam»; *Quaest. ver.*, q. 23, a. 7, ad 10: «creatura non dicitur conformari Deo quasi participantem eandem formam quam ipsa participat, sed quia

risposta al quarto argomento, vengono distinti tre modi in cui il più e il meno possono essere considerati e predicati (*magis et minus tripliciter potest considerari et praedicari*): (i) secondo la sola quantità del partecipato, cioè secondo il diverso grado di intensità con cui una medesima forma è posseduta, come la neve che è più bianca della parete; (ii) il modo per cui qualcosa è predicato ora per essenza, ora per partecipazione, come quando si dice che la bontà è migliore di ciò che è buono; (iii) in un terzo modo, per cui una certa proprietà conviene a qualcosa in maniera più eminente rispetto a qualcos'altro, così come il calore compete più al Sole che al fuoco. Questi ultimi due modi, afferma Tommaso, sono incompatibili con la predicazione univoca, e sono invece adeguati a esprimere il più e il meno riscontrabili nel confronto tra Dio e le creature⁸⁹.

Come si può notare, queste due opere, la *Summa contra Gentiles* e il *De potentia*, sembrano delineare uno stadio maturo e stabile della concezione tommasiana dell'analogia teologica. Tale impressione, come vedremo nel prossimo paragrafo, è confermata dai passi dedicati a questo tema nella *Summa theologiae*.

4. L'analogia nella *Summa theologiae*

L'ultima opera in cui è tematizzata la predicazione analogica dei nomi divini è la prima parte della *Summa theologiae*, in particolare il quinto articolo della tredicesima questione, in cui si chiede se i nomi attribuiti tanto a Dio che alle creature si predichino univocamente. Come sappiamo, ciò non è possibile, poiché nessun effetto dell'azione divina eguaglia la potenza di tale Causa: infatti, tutte le perfezioni delle cose preesistono in Dio in maniera unitaria, mentre si trovano nelle creature *divisim et multipliciter*. Ad esempio, la sapienza, predicata dell'uomo, significa una perfezione in quanto distinta dall'essenza dell'uomo, dalla sua potenza e dal suo essere, e di conseguenza tale predicazione circoscrive in qualche modo la realtà significata; invece, se predicata di Dio non indica qualcosa di distinto dalla Sua essenza, dalla Sua potenza o dal Suo essere, giacché in Lui tutti questi elementi sono identici. Perciò, tale predicazione lascia la realtà

Deus est substantialiter ipsa forma, cuius creatura per quamdam imitationem est participativa; sicut si ignis similaretur calori per se separato esistenti».

⁸⁹ Cfr. THOM., *Quaest. pot.*, q. 7, a. 7, ad 3: «hi duo modi impediunt unitatem speciei et univocam praedicationem; et secundum hoc aliquid praedicatur magis et minus de Deo et creatura, ut ex dictis patet».

significata come incompresa ed eccedente il significato del nome, dal che consegue che tali attributi non possono mai dirsi univocamente delle creature e di Dio. Una volta scartata anche la predicazione equivoca, la quale comprometterebbe la possibilità di conoscere alcunché su Dio a partire dalle creature, Tommaso afferma che «huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem»⁹⁰. Anche in questo passo, poi, vengono distinti due tipi di analogia:

vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce⁹¹.

Come si può notare, qui Tommaso è tornato ad accostare strettamente analogia e proporzione in riferimento alla *praedicatio in divinis*, dopo che nelle esposizioni della *Summa contra Gentiles* e del *De potentia* aveva optato per termini equivalenti come *habitus*, *ordo* e *respectus* (forse per una certa prudenza terminologica adottata in seguito alla forte tesi sostenuta nel *De veritate*). L'Aquinate sembra dunque aver ripensato la propria posizione nei confronti del principio aristotelico per cui *finiti ad infinitum nulla est proportio*⁹²: in particolare, egli sembra aver riconsiderato la possibilità di una proporzione che non implichi la reciproca commensurabilità delle due parti. Così, è possibile parlare di una proporzione della creatura a Dio (*proportio creaturae ad Deum*) in quanto questa sta a Lui come l'effetto alla causa, o la potenza all'atto⁹³.

In questo passo l'analogia è presentata esplicitamente come un *modus communitatis* intermedio tra l'univocità e la pura equivocità, perché non riguarda un'unica nozione né nozioni completamente diverse, ma significa i modi in cui enti diversi si rapportano a un'unica cosa⁹⁴. Anche qui viene confermata la distinzione tra analogia *multorum ad*

⁹⁰ THOM., *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 5, resp.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Cfr. B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris 2008 (1963¹), p. 88 ; J. LONFAT, *Archéologie de la notion d'analogie d'Aristote à saint Thomas d'Aquin*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 71 (2004), pp. 35-107, spec. p. 97.

⁹³ Cfr. THOM., *Sum. Gent.*, III, 54; *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 1, ad 4.

⁹⁴ Cfr. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 5, resp.: «Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionem ad aliquid unum; sicut sanum, de urina dictum, significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis».

unum e unius ad alterum e si ribadisce che quest'ultima è quella all'opera nella predicazione degli attributi divini. Infatti, il primo tipo di analogia si riscontra tra due o più analogati accomunati da un riferimento a qualcosa di anteriore a entrambi, al quale si rapportano in modi diversi; il secondo, invece, consiste nel riferimento integrale di uno degli analogati all'altro. È in quest'ultimo modo che le creature sono, nel lessico di Tommaso, proporzionate a Dio, cioè in quanto si rapportano a Lui come al proprio principio e causa (aspetto causale), nel quale preesistono in modo eccellente tutte le perfezioni delle cose (aspetto essenziale)⁹⁵. Ciò non vuol dire che tutte le creature siano ordinate al Creatore nello stesso identico modo, poiché la differenza si dà «secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus»⁹⁶, cioè in base al grado maggiore o minore di vicinanza a Lui.

Come emerge da una lettura sinottica dei passi rilevanti della *Summa contra Gentiles*, del *De potentia* e della *Summa theologiae*, è possibile riscontrare un'unità di fondo e una coerenza reciproca tra i testi in cui Tommaso, ormai nella fase matura della sua produzione, interviene sull'analogia dei nomi divini. Se si ammette un certo cambiamento di opinione da parte del maestro domenicano su questo tema⁹⁷, si osserva il superamento della posizione del *De veritate* (in cui si negava il darsi di una proporzione tra Dio e creature, ammettendo unicamente un rapporto di proporzionalità che permetteva di salvare l'infinita distanza tra i due piani)⁹⁸ e un recupero delle formulazioni contenute

⁹⁵ Cfr. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 5, resp.: «Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic, quicquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones».

⁹⁶ THOM., *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 6, resp. Cfr. anche B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris 2008 (1963¹), p. 96, n. 56: «il n'est pas question de mettre en jeu plusieurs types de causalité pour distinguer les analogués entre eux, mais les analogués sont reliés au premier en vertu d'un rapport de participation qui se diversifie d'après la mesure suivant laquelle la perfection du premier est participée à chaque fois de manière différente. De là vient que les analogués sont inégaux entre eux et se hiérarchisent selon qu'ils sont plus ou moins parfaits, c'est-à-dire plus ou moins proches de la perfection du premier».

⁹⁷ Tra gli autori più recenti, tale cambiamento è stato negato da S.A. LONG, *Analogue Entis. On the Analogy of Being, Metaphysics and the Act of Faith*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2011, il quale ha recisamente sostenuto la coerenza di fondo della presentazione dell'analogia teologica contenuta nel *De veritate* con quelle delle opere successive. Altri autori, come A. DONATO, *Il ruolo dell'analogia di attribuzione e di proporzionalità nella dottrina dell'Essere di Tommaso d'Aquino*, in "Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale", 28 (2003), pp. 163-190 e J.P. HOCHSCHILD, *Proportionality and Divine Naming: Did St. Thomas Change His Mind about Analogy?*, «The Thomist: A Speculative Quarterly Review», 77/4 (2013), pp. 531-558, hanno invece negato la sensatezza del cercare una dottrina ufficiale di Tommaso sull'analogia, attribuendo uguale dignità alle varie formulazioni contenute nelle opere tommasiane.

⁹⁸ Bisogna notare come ciò non implichi la rinuncia, da parte di Tommaso, a servirsi della proporzionalità in ambito teologico, come è dimostrato da THOM., *Sum. theol.*, cit., I, q. 14, a. 3, ad 2; I-II^{ae}, q. 3, a. 5, ad 1.

nel giovanile *Commento alle Sentenze*, presentate però in maniera più compatta e coerente⁹⁹. In primo luogo, tra la *Summa contra Gentiles* e la *Summa theologiae* Tommaso ha definitivamente stabilito che l'analogia è *duplex*, e che i modi in cui essa si articola sono quello *duorum ad tertium* (detto anche *multorum ad unum*) e quello *unius ad alterum*, il quale soltanto è applicabile al discorso teologico. Emerge poi una certa disinvoltura, da parte del maestro domenicano, nell'uso degli esempi utili a chiarire il discrimine tra questi due modi. Infatti, nella *Summa contra Gentiles* il primo modo è illustrato a partire dall'esempio della salute, mentre il secondo tramite quello dell'ente (i quali sono impiegati anche per chiarire la differenza tra qualcosa che è anteriore sul piano reale ma posteriore su quello conoscitivo e qualcosa che è anteriore su entrambi i piani); successivamente, invece, entrambi i tipi di analogia sono presentati tramite il ricorso all'esempio dell'ente nel *De potentia* e a quello della salute nella *Summa theologiae*. Insomma, non sembra esserci per l'Aquinate una corrispondenza univoca tra i modi in cui si articola l'analogia e gli esempi di cui si serve per presentarli. Ciò comporta perlomeno un cambiamento di opinione relativamente al caso dell'ente, poiché nel *Commento alle Sentenze* il riferimento dell'accidente alla sostanza, così come quello della potenza all'atto, è presentato come un caso di analogia *duorum ad tertium*, per cui l'accidente e la sostanza parteciperebbero secondo anteriorità e posteriorità di qualcosa di anteriore a entrambi, cioè della *ratio entis*. A partire dalla *Summa contra Gentiles*, invece, Tommaso nega esplicitamente che l'accidente e la sostanza siano rapportati a una terza realtà, e afferma che l'analogia ontologica consiste nel riferimento del primo alla seconda:

Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur¹⁰⁰.

⁹⁹ Cfr. WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, cit., p. 561: «The present text [sc. *Summa contra Gentiles*] brings him back to a position which is fairly close to and develops the view he had espoused in his *Commentary on I Sentences*. But the theory presented in SCG I, c. 34 is more coherent, more unified, and more fully developed. Here analogy of "one to another" is applied at the level of both predicamental and transcendental analogy. And it is this theory we shall find Thomas defending in his later major treatments in the *De potentia* and in *Summa theologiae I*».

¹⁰⁰ THOM., *Sum. Gent.*, I, 34. Cfr. anche MONTAGNES, *La doctrine*, cit., p. 97: «Accidents et substance, créatures et Dieu ne se rassemblent dans l'unité de l'être qu'en vertu de la relation de causalité et de participation qui relie le second terme au premier, les accidents à la substance, les créatures à Dieu. L'être ne domine pas la diversité prédicamentale ou transcendante, il appartient *per prius* à Dieu et *per posterius* aux créatures. Le concept d'être désigne immédiatement Dieu ou les créatures, la substance ou les accidents, non point séparés et disjoints, mais envisagés dans l'unité du rapport qui les relie au premier».

Coerentemente con questa impostazione, nel suo commento al settimo libro della *Metafisica* l'Aquinate afferma che la sostanza manifesta adeguatamente la natura dell'ente¹⁰¹ e che tutte le categorie accidentali possiedono la *ratio entis* a partire dalla sostanza, dal che consegue che esse partecipino proporzionalmente del modo d'essere sostanziale, che consiste nell'essere qualcosa di determinato¹⁰².

Infine, la differenza principale tra le opere giovanili e quelle più tarde in relazione alla concezione dell'analogia, su cui la critica recente, a partire da Bernard Montagnes, ha insistito maggiormente, consisterebbe nel fatto di fondare l'analogia della creatura al Creatore non più sulla causalità esemplare e sull'imitazione, come avveniva nel *Commento alle Sentenze*, bensì sulla causalità efficiente. In tal modo, nella produzione tommasiana si assisterebbe a una vera e propria evoluzione dottrinale: in altre parole, Tommaso si sarebbe reso conto del rischio di univocizzazione a cui le formulazioni dell'analogia teologica presentate nel *Commento alle Sentenze* lo esponevano, per cui nel *De veritate* avrebbe tentato un approccio diametralmente opposto. Rimasto in seguito insoddisfatto anche da quest'ultimo, avrebbe recuperato le posizioni giovanili, però soltanto dopo aver trovato per esse uno stabile fondamento ontologico nella causalità efficiente¹⁰³. Ora, è chiaro anche agli autori che sostengono tale interpretazione che né la causalità efficiente è assente dal *Commento alle Sentenze*, né la causalità formale ed esemplare e il lessico dell'imitazione scompaiono dalle opere mature di Tommaso¹⁰⁴: come ha osservato Pasquale Porro, ciò impedisce di parlare di una vera e propria evoluzione¹⁰⁵. Tuttavia, è possibile comunque riconoscere nelle opere della maturità il raggiungimento di una stabilità dottrinale a proposito dell'analogia, fondata su una efficace integrazione di causalità esemplare ed efficiente: «de natura enim actionis est ut

¹⁰¹ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 1, par.1246: «sufficienter demonstrat naturam entis».

¹⁰² Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, VII, lec. 4, par. 1334: «Propter hoc enim quod omnia alia praedicamenta habent rationem entis a substantia, ideo modus entitatis substantiae, scilicet esse quid, participatur secundum quamdam similitudinem proportionis in omnibus aliis praedicamentis».

¹⁰³ Cfr. J.F. COURTINE, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005, p. 269: «Si la solution du *De Veritate* a permis à Thomas de sortir de l'impasse à laquelle pouvait mener la doctrine exposée aux *Sentences*, avec le risque d'univocité qu'elle comportait, restait à concevoir l'être non plus comme forme, mais comme acte; corrélativement, la causalité d'était plus envisagée comme la ressemblance de la copie au modèle, mais comme une dépendance proprement ontologique». Cfr. anche MONTAGNES *La doctrine*, cit., p. 91; LONFAT, *Archéologie*, cit., p. 95.

¹⁰⁴ Cfr. MONTAGNES, *La doctrine*, cit., p. 55-58; LONFAT, *Archéologie*, cit., p. 95, n. 166.

¹⁰⁵ Cfr. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2017 (2012¹), pp. 53-61, spec. p. 60, n. 29.

agens sibi simile agat cum unumquodque agat secundum quod actu est»¹⁰⁶. A questa si aggiunge inoltre il ricorso sistematico al concetto di partecipazione, il quale designa un *partialiter esse* e un *partialiter habere* che si oppongono a un *esse* e un *habere totaliter*¹⁰⁷. In tal modo, ogni cosa che presenta una certa caratteristica, o la possiede per sé stessa, oppure tramite una causa¹⁰⁸, la quale a sua volta la possiede essenzialmente e in grado massimo: «omne quod dicitur per participationem, reducitur ad aliquid per se et essentialiter dictum»¹⁰⁹.

Le nozioni di somiglianza, analogia e partecipazione sono dunque inscindibilmente intrecciate nell'esprimere il riferimento della creatura al Creatore¹¹⁰: Tommaso infatti si serve di queste per elaborare una visione gerarchica del reale, il quale si articola in diversi livelli corrispondenti alla misura in cui ciascun ente è in grado di rendersi simile a Dio. Tutte le cose si assimilano a Lui secondo analogia¹¹¹, il che avviene in tre modi principali: nell'essere, secondo il fine e nella causalità. In primo luogo, tutte le cose tendono alla somiglianza con Dio in quanto esistono. Ciò è legato al fatto che Dio, in quanto causa non univoca, imprime nei propri effetti una somiglianza a sé che non arriva a eguagliare la forma dell'agente¹¹². Si tratta dunque di una somiglianza analogica, in virtù della quale,

¹⁰⁶ Cfr. THOM., *Sum. gent.*, I, 30; cfr. anche II, 16; *Sum. theol.*, I, q. 4, a. 3, resp.: «Cum enim omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis».

¹⁰⁷ Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950, p. 317; cfr. anche MONTAGNES, *La doctrine*, cit., p. 44: «participer c'est avoir partiellement ce qu'un autre est sans restriction».

¹⁰⁸ Cfr. THOM., *Sum. gent.*, II, 15: «Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini [...]. Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquid unum de duobus praedicari ita quod de neutro per causam dicatur, sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque calidum dicatur; vel oportet quod aliquid tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi».

¹⁰⁹ Cfr. THOM., *Quaest. pot.*, q. 7, a. 5, ad 3; cfr. anche *Sum. gent.*, II, 15: «Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum huiusmodi»; *Quaest. Pot.*, q. 3, a. 5, resp.; *Sum. theol.*, I, q. 44, a. 1, resp.: «Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne».

¹¹⁰ Sulla partecipazione in Tommaso d'Aquino cfr. FABRO, *La nozione metafisica*, cit., *passim*; *Partecipazione e causalità*, cit., *passim*; KLUBERTANZ, *St. Thomas Aquinas on Analogy*, cit., pp. 50-76; MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie*, cit., pp. 42-60; WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, cit., pp. 94-131; DAVISON, *Participation in God*, cit., *passim*.

¹¹¹ Cfr. THOM., *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, resp.: «Et quia in illo uno habet omnia, ideo secundum illud unum causat omnia, cognoscit omnia et omnia sibi per analogiam simulantur».

¹¹² Cfr. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 4, a. 3, resp.: «Si igitur sit aliquid agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse».

se Dio è ente *per essentiam*, tutte le cose sono tali *per participationem*¹¹³, e possiedono l'essere nella misura in cui si assimilano a Lui, avvicinandosi invece al non-essere in quanto gli sono dissimili¹¹⁴. In secondo luogo, dal momento che ciascun ente ha come fine la propria perfezione, e che questa consiste in una certa somiglianza con Dio, ne consegue che la somiglianza con Dio è il fine di tutti gli enti¹¹⁵. Ciò però non avviene allo stesso modo per ogni cosa, ma in gradi diversi che si dispongono su un ordine che da Dio, atto puro in cui essere ed essenza si identificano, discende sino alla pura potenzialità costituita dalla materia¹¹⁶. In tal modo, certi enti sono forma del tutto priva di materia, mentre altri sono composti di materia e forma. Tra questi ultimi, poi, la materia accoglie la perfezione della forma in gradi diversi: nei corpi celesti essa esaurisce tutta la potenzialità della materia¹¹⁷, mentre tra gli enti sottoposti a generazione e corruzione alcuni si assimilano a Dio semplicemente perché sussistono, altri in quanto vivono, altri ancora in quanto conoscono, altri infine in quanto comprendono¹¹⁸. L'uomo, in particolare, è simile a Dio in quanto è dotato di intelletto e volontà, il che lo rende il

¹¹³ Cfr. THOM., *Sum theol.* I, q. 4, a. 3: «non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicantiam in forma secundum eandem rationem generis et speciei, sed secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem». Cfr. anche Cfr. THOM., *Sum Gent.*, III, 19: «Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens: cum omnia sint solum quasi esse participantia. Omnia igitur appetunt quasi ultimum finem Deo assimilari».

¹¹⁴ Cfr. THOM., *Quaest. ver.*, q. 23, a. 7, resp.: «Tantum enim unumquodque habet de esse, quantum ei per similitudinem appropinquat; secundum vero quod ei dissimile invenitur, ad non esse accedit». Cfr. anche THOM., *Quaest. quolib.*, q. 11, a. 1, ad 5: «huiusmodi distantia et propinquitas creaturarum ad Deum non est secundum locum, sed secundum similitudinem et dissimilitudinem: nam illa quae magis assimilantur Deo, dicimus esse sibi propinquiora; quae vero magis recedunt a similitudine ipsius, dicimus esse sibi remotiora».

¹¹⁵ Cfr. THOM., *Sum. theol.* I, q. 44, a. 4, resp.: «Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium»; *Sum. Gent.*, III, 20: «Patet ergo ex his quae dicta sunt quod assimilari ad Deum est ultimus omnium finis. Id autem quod proprie habet rationem finis, est bonum. Tendunt igitur res in hoc quod assimilantur Deo proprie in quantum est bonus».

¹¹⁶ THOM., *Sup. Boeth. Trin.*, q. 4, a. 2, resp.: «Cum enim materia sit potentia pura et Deus actus purus, nihil est aliud materiam perfici in actum qui est forma, nisi quatenus participat aliquam similitudinem actus primi, licet imperfecte, ut sic illud, quod est iam compositum ex materia et forma, sit medium inter potentiam puram et actum purum».

¹¹⁷ Cfr. THOM., *Sum. Gent.*, III, 20.

¹¹⁸ Cfr. THOM., *Sup. Boeth. Trin.*, q. 4, a. 2, resp.: «Non autem materia ex omni parte recipit aequaliter similitudinem primi actus, sed a quibusdam imperfecte, a quibusdam vero perfectius, utpote quaedam participant divinam similitudinem secundum hoc tantum quod subsistunt, quaedam vero secundum quod vivunt, quaedam vero secundum quod cognoscunt, quaedam secundum quod intelligunt. Ipsa igitur similitudo primi actus in quacumque materia existens est forma eius. Sed forma talis in quibusdam facit esse tantum, in quibusdam esse et vivere, et sic de aliis una et eadem». Cfr. anche *Sum. theol.*, I-II^{ae}, q. 1, a. 8, resp.: «Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum, quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt».

vertice del processo generativo¹¹⁹; tuttavia, egli è anche tenuto a conformare la propria volontà a Dio, giungendo a volere ciò che gli è gradito¹²⁰ e a rivolgere il proprio intelletto alla conoscenza, e soprattutto alla conoscenza di Lui:

Sed quaelibet creatura movetur ad hoc quod Deo assimiletur plus et plus quantum potest. Et sic etiam humana mens semper debet moveri ad cognoscendum de Deo plus et plus secundum modum suum¹²¹.

L'ultimo aspetto per il quale gli enti possono assimilarsi a Dio è quello della causalità. Infatti, come in natura il generato riceve dal generante, oltre alla facoltà nutritiva, anche quella generativa, che gli consente di generare a sua volta, così sono più simili a Dio gli enti capaci di essere causa di altre cose. È in tal modo che l'uomo è chiamato a essere cooperatore di Dio¹²², ed è così che i corpi celesti si assimilano a Lui tramite il proprio moto: infatti, muovendo in quanto mossi, essi causano la generazione, la corruzione e le altre trasformazioni che avvengono nei corpi inferiori¹²³.

Come risulta evidente, l'analogia, insieme alle nozioni di partecipazione, somiglianza (*similitudo*) e assimilazione (*assimilatio*), è utilizzata dall'Aquinate anche per esprimere la struttura complessiva della realtà e il suo articolarsi in diversi livelli corrispondenti alla capacità di ogni ente di assimilarsi a Dio. Ciò costituisce un'ulteriore

¹¹⁹ Cfr. THOM., *Sum. Gent.*, III, 22: «Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimius igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta; haec vero propter viventia; in quibus plantae sunt propter animalia; animalia vero propter hominem. Homo igitur est finis totius generationis».

¹²⁰ Cfr. THOM., *Quaest. ver.*, q. 23, a. 7, resp.: «Ergo actus nostrae voluntatis divinae voluntati conformari potest vel sicut effectus causae, vel sicut voluntas voluntati. [...] Et similiter conformatur voluntati effectus eius, quando hoc fit quod voluntas disposuit. Et ita ex hoc actus nostrae voluntatis divinae voluntati conformatur, quod volumus id quod Deus vult nos velle».

¹²¹ THOM., *Sup. Boeth. Trin.*, q. 2, a. 1, ad 7. Cfr. anche *Sum. Gent.*, III, 25: «Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est: hanc enim similitudinem habet prae ceteris creaturis, et haec includit omnes alias. In genere autem huius similitudinis magis assimilatur Deo secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia: quia Deus semper actu intelligens est, ut in primo probatum est. Et in hoc quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo secundum quod intelligit ipsum Deum: nam ipse Deus intelligendo se intelligit omnia alia, ut in primo probatum est. Intelligere igitur Deum est ultimius finis omnis intellectualis substantiae».

¹²² Cfr. THOM., *Sum. Gent.*, III, 21.

¹²³ Cfr. THOM., *Sum. Gent.*, III, 22. È da notare, inoltre, che per Tommaso il movimento attraverso il quale i corpi celesti si assimilano a Dio (*per motum assimilatio ad ipsum*) non è il frutto di una necessità meccanica, come sosteneva Avicenna, bensì è sottoposto alla volontà di Dio. Infatti, afferma l'Aquinate, gli effetti di una causa intelligente e volente sono detti assimilarsi alla propria causa *secundum voluntatem et intelligentiam*, cioè nella misura in cui in essi si realizza la volontà dell'artefice. In tal modo, la necessità del moto attraverso il quale i corpi celesti tendono a Dio come fine è subordinata alla causalità di questo in quanto agente creatore. Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, XII, lec. 7, parr. 2534-2535; lec. 9, par. 2560.

conferma del fatto che l'Aquinate non relega tale nozione al solo piano predicativo¹²⁴, nonché del ruolo determinante che il lessico della somiglianza continua a svolgere anche nella fase matura della produzione tommasiana.

5. L'analogia della verità

Nella prima parte della *Summa theologiae*, all'interno del sesto articolo della sedicesima questione, Tommaso torna per l'ultima volta a presentare la predicazione analogica, discutendo il problema se esista un'unica verità in virtù della quale tutte le cose sono vere. Nel *respondeo*, l'Aquinate afferma che in un certo senso esiste un'unica verità, mentre in un altro senso no. Ciò dipende dalla struttura propria della predicazione analogica, nella quale, a differenza di quella univoca, la realtà espressa dal predicato si trova secondo la sua propria nozione soltanto in una cosa, a partire dalla quale le altre ricevono una certa denominazione, come avviene nel ben noto caso della salute attribuita rispettivamente all'animale, alla medicina e all'urina. Queste ultime, infatti, non si dicono "sane" perché in esse sia presente la salute, ma perché «in utroque est aliquid per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatem»¹²⁵. Tommaso aveva già spiegato in un articolo precedente che l'attributo "vero" si predica analogicamente, perché si dice anzitutto dell'intelletto e secondariamente delle cose per il loro riferimento all'intelletto come al principio¹²⁶: qui ribadisce che la verità si trova *per prius* nell'intelletto e *per posterius* nelle cose, in quanto queste sono ordinate all'intelletto divino. Dunque, conclude Tommaso, se si assume la verità per come esiste nell'intelletto, allora ci sono tante verità quante sono gli intelletti creati, anzi, in uno stesso intelletto vi sono molteplici verità, quante sono le cose conosciute. Ma se si intende la verità per come esiste nelle cose, allora bisogna dire che tutte sono vere per un'unica verità prima, alla quale ciascuna si assimila secondo il suo essere.

¹²⁴ Come sostenuto da R.M. MCINERNEY, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, a cura di S. L. Brock Armando, Roma 1999.

¹²⁵ THOM., *Sum. theol.*, q. 16, a. 6, resp.

¹²⁶ Cfr. THOM., *Sum. theol.*, q. 16, a. 1, resp.: «Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium».

Come è stato osservato¹²⁷, questa risposta può suscitare qualche dubbio relativamente alla sua compatibilità con il passo del *Comento alle Sentenze* in cui Tommaso affronta il medesimo problema¹²⁸: in particolare, ci si potrebbe interrogare sull'accostamento tra l'analogia della verità e quella della salute. Infatti, come abbiamo già osservato, nell'articolo dello *Scriptum super Sententiis* intitolato *Utrum omnia sint vera una veritate increata* Tommaso distingue esplicitamente il caso del predicato "sano" da quello del predicato "vero": il primo costituisce un'analogia *secundum intentionem tantum et non secundum esse*, poiché si verifica nel momento in cui un concetto è riferito a più cose, pur possedendo l'essere soltanto in una; al secondo si applica invece un'analogia *secundum intentionem et secundum esse*, perché è ontologicamente presente sia in Dio che nelle creature, pur secondo diversi gradi di perfezione. Il fatto che nella *Summa theologiae* l'Aquinate riconduca la predicazione della verità a quella della salute potrebbe indurre il lettore a domandarsi se egli abbia cambiato idea al riguardo, finendo col concepire l'analogia della verità come un caso di attribuzione estrinseca.

Per risolvere questo problema bisogna tenere presente che Tommaso ha una concezione complessa della verità, che tiene insieme piani diversi. Anzitutto, egli ricava da Aristotele un concetto di verità strutturalmente duplice: «verum est in rebus et in intellectu»¹²⁹. Da una parte c'è la verità logica, che si produce nella mente al termine del processo conoscitivo: Aristotele ne parla nel sesto libro della *Metafisica*, dove la esclude dall'ambito di pertinenza della filosofia prima proprio perché consiste in una certa affezione del pensiero razionale (τῆς διανοίας τι πάθος)¹³⁰. Dall'altra c'è la verità ontologica, che costituisce una proprietà intrinseca delle cose, di cui Aristotele tratterebbe all'inizio del secondo libro della *Metafisica*, quando afferma che ogni cosa si rapporta

¹²⁷ Cfr. J.F. WIPPEL, *Truth in Thomas Aquinas*, in ID., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2007, pp. 65-112, spec. pp. 83-84.

¹²⁸ Cfr. THOM., *In I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 2.

¹²⁹ THOM., *Sum. theol.*, I, q. 16, a. 3, ad 1; *In I Sent.*, d. 19, q. 1, a. 2, resp.: «ratio veritatis in duobus consistit: in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei». Cfr. anche J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden 1996, p. 252: «The two approaches taken by Thomas result in two basic conclusions about truth. The first approach based on Aristotle's claim that truth is not in things but in the mind, results in the conclusion that "being-as-true" falls outside metaphysics. The second approach follows Aristotle's statement that there is the same disposition in being and in truth and result in a conception of truth as being. Thomas himself speaks of a "twofold" truth, that of the intellect and that of the thing».

¹³⁰ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, VI 4, 1027b 35.

all'essere così come si rapporta alla verità¹³¹. In secondo luogo, la verità per Tommaso presenta una struttura relazionale, di conformità o adeguazione, che collega tra loro due dimensioni diverse, la realtà e l'intelletto. Gli intelletti coinvolti nella relazione di *adaequatio*, poi, sono di due tipi, quello divino e quello umano, ai quali le cose si rapportano diversamente. Da una parte, infatti, esse si conformano all'intelletto divino in quanto ne dipendono per la propria esistenza, e in questo senso la verità appartiene loro in modo inseparabile (*inseparabiliter concomitatur*); dall'altra parte, le cose si rapportano accidentalmente all'intelletto umano, il quale si conforma a esse nel processo conoscitivo.

Per armonizzare questa pluralità di piani in una concezione unitaria della verità, l'Aquinate ricorre all'analogia, trovando nell'esempio della salute un modello particolarmente calzante per giustificare il fatto che l'attributo "vero" si predichi anteriormente della verità che si trova nell'intelletto e posteriormente di quella nelle cose. Ciò avviene anche nel *Commento alle Sentenze*, immediatamente prima dell'articolo che abbiamo precedentemente considerato¹³². La ragione per cui l'esempio della salute è utile per chiarire l'analogia della verità è ben spiegata in un passo del *De veritate*, che riguarda un aspetto importante della predicazione analogica:

Dicendum, quod non oportet in illis quae dicuntur per prius et per posterius de multis, quod illud prius recipiat praedicationem communis, quod est ut causa aliorum, sed illud in quo est primo ratio illius communis completa; sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et ideo, cum verum dicatur per prius et posterius de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo invenitur completa ratio veritatis¹³³.

Non è dunque necessario che il primo analogato sia la causa efficiente degli analogati secondari, ma occorre che esso manifesti in sé la nozione completa del predicato, così come la salute dell'animale è detta sana anteriormente alla medicina, benché sia questa a produrla o a ripristinarla. Allo stesso modo, per Tommaso la verità si trova soltanto nell'intelletto, il quale costituisce il termine del processo conoscitivo, mentre le cose sono dette vere secondariamente, in quanto sono la causa della verità che è nell'intelletto. Ora, questo aspetto non intacca il carattere estrinseco dell'analogia della

¹³¹ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, II 1, 993b 29-30: «ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας». Secondo G. REALE, *Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2008 (1961¹), p. 47, n. 114, tale distinzione tra verità logica e verità ontologica è pienamente aristotelica.

¹³² Cfr. THOM., *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, resp.

¹³³ THOM., *Quaest. ver.*, q. 1, a. 2, resp.

verità e sembra di conseguenza adattarsi soltanto alla verità logica e non a quella ontologica, la quale dovrebbe riguardare l'essere inerente alle singole cose. Da questo punto di vista, gli articoli in cui Tommaso si domanda se tutte le cose siano vere in virtù di un'unica verità increata assumono un'importanza particolare, perché diventano il luogo in cui egli tenta di comporre coerentemente la dimensione logica e quella ontologica della verità. A tale problema è dedicato un articolo specifico nel *Commento alle Sentenze*¹³⁴, nel *De veritate*¹³⁵ e nella *Summa theologiae*¹³⁶. Nella prima opera, l'Aquinate introduce la sua risposta menzionando il duplice statuto della verità, ma sembra poi concentrarsi soltanto sulla sua dimensione ontologica. Infatti, come abbiamo già avuto modo di constatare, questo articolo sembra concentrato soprattutto sulla verità come attributo predicato in comune di Dio e delle creature, la cui presenza nelle cose è ricondotta alla verità divina quale *principium efficiens et exemplare*, così come avviene per l'essere. L'articolo precedente, invece, sembra concentrarsi in particolare sulla verità logica, in riferimento alla quale si serve dell'esempio della salute. In questo momento della sua produzione, dunque, l'Aquinate tratta separatamente le due dimensioni della verità, presentando quella logica a partire dall'esempio della salute, dal quale invece quella ontologica è distinta in quanto è un esempio di analogia *secundum esse et secundum intentionem*.

Nell'articolo corrispondente del *De veritate*, invece, Tommaso opera una sintesi più efficace, che riconduce coerentemente sia la dimensione logica che quella ontologica della verità all'esempio del "sano" e rimane perfettamente valida anche per l'articolo della *Summa theologiae* da cui è partita la nostra indagine. In esso, l'Aquinate afferma che la verità si trova *primo et proprie* nell'intelletto divino, *proprie sed secundario* nell'intelletto umano e *improprie et secundario* nelle cose, poiché si dice di queste ultime soltanto in riferimento alle prime due verità. Le cose, poi, sono legate all'intelletto divino prima che a quello umano, perché si rapportano al primo come alla causa e al secondo come all'effetto, dal momento che l'intelletto umano riceve la scienza dalle cose. Una risposta soddisfacente al quesito di partenza dovrà dunque tenere insieme questi tre livelli a cui il vero, in modi diversi, si applica:

¹³⁴ Cfr. THOM., *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2.

¹³⁵ Cfr. THOM., *Quaest. ver.*, q. 1, a. 4.

¹³⁶ Cfr. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 16, a. 6.

Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam sunt omnia principaliter vera, sic omnia sunt vera una veritate, scilicet veritate intellectus divini; [...]. Si autem accipiatur veritas proprie dicta, secundum quam secundario res verae dicuntur, sic sunt plurium verorum plures veritates et etiam unius veri plures veritates in animabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam omnia dicuntur vera, sic sunt plurium verorum plures veritates; sed unius veri tantum una veritas. Denominantur autem res verae a veritate quae est in intellectu divino vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quae est in animali, et non sicut a forma inhaerente; sed a veritate quae est in ipsa re, quae nihil aliud est quam entitas intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans, denominatur sicut a forma inhaerente, sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur¹³⁷.

Se la verità è considerata propriamente e anteriormente, cioè in riferimento all'intelletto divino, bisogna concludere che ne esiste soltanto una, a partire dalla quale tutte le cose sono – e sono dette – vere; se invece è considerata *proprie sed secundario*, cioè in riferimento all'intelletto umano, allora ci sono molte verità quante sono le cose conosciute e, nei diversi intelletti, molte verità a proposito di un'unica cosa, nella misura in cui qualcosa può essere conosciuta da molti intelletti diversi. Infine, se si parla della verità in senso lato (*improprie*), cioè quello secondo il quale le cose sono dette vere per loro stesse, allora ci sono tante verità quante sono le loro essenze, e di una sola c'è un'unica verità. Nonostante i diversi livelli in cui si articola questa risposta, Tommaso trova nella salute un esempio chiarificatore, anch'esso considerato a partire dalla cesura tra una prospettiva “in senso stretto” (*proprie*) e una “in senso lato” (*improprie*). Infatti, in senso stretto qualcosa è detto “vero” non perché ha in sé stesso la verità, ma perché è rapportato a un intelletto (divino o umano), così come un cibo è detto sano per il suo riferimento alla salute dell'animale, e non perché abbia in sé la salute. Tuttavia, in senso lato ciascuna cosa è vera di una verità a sé inerente, che consiste nella sua propria entità adeguata all'intelletto divino o tale da adeguare a sé quello umano, così come un cibo è sano in virtù di una qualità intrinseca che lo rende tale, oppure una bevanda è sana in virtù della *virtus sanandi* che le inerisce¹³⁸.

Questo passo è particolarmente utile per comprendere l'articolo corrispondente della *Summa theologiae* in cui è presentata l'analogia del vero, perché in esso Tommaso

¹³⁷ THOM., *Quaest. ver.*, q. 1, a. 4, resp.

¹³⁸ Cfr. WIPPEL, *Truth*, cit., p. 87: «In saying that things are true in the broad sense by reason of a form that is intrinsic to them, Thomas has in mind their entity as adequated to the divine intellect and their capacity to make themselves known to human intellects. Again, we may ask, does it follow from this that truth of being is intrinsically present to them? No, Thomas would reply, if we take truth strictly (*proprie*) or according to its proper definition. Yes, he would answer, if we take truth broadly and improperly so as to identify it with the being of the thing which has the capacity to be understood by some intellect».

ripropone sostanzialmente la medesima risposta del *De veritate*, anche se in maniera più concisa. Qui si afferma infatti che «veritas est prius in intellectu, et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum»¹³⁹. In senso stretto, dunque, esistono molte verità quante sono le cose conosciute; in senso lato, invece, cioè per come essa si dà nelle cose, esiste un'unica verità, alla quale ciascuna si assimila nella misura del suo essere. Di conseguenza, per quanto il contenuto di fondo sia il medesimo, in questo passo l'Aquinate articola i livelli della risposta in maniera un po' più compressa rispetto al *De veritate*, poiché quando considera la verità *secundum propriam rationem* parla soltanto dell'intelletto umano, cioè di quella che aveva chiamato verità *proprie sed secundario*, mentre considera insieme la verità nell'intelletto divino e nelle cose, poiché parla di queste ultime in quanto sono ordinate all'intelletto divino: «Et sic, licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae»¹⁴⁰.

Quello della verità è un caso studio particolarmente interessante all'interno della più generale dottrina tommasiana dei nomi divini, poiché ci conferma ulteriormente e in modo ancor più evidente la grande dinamicità che l'Aquinate attribuisce alla *communitas analogiae*. Infatti, una teoria della verità va a toccare dimensioni diverse, che si tratta di comporre in unità. Anzitutto, l'attributo "vero" è predicabile adeguatamente, e quindi non metaforicamente, dell'essenza divina, dalla quale esso poi è ricevuto nelle creature; in secondo luogo, esso costituisce uno dei termini trascendentali, che in una certa misura è coestensivo all'essere e dunque appartiene in qualche modo a tutti gli enti in quanto tali¹⁴¹. Infine, la verità presenta una struttura essenzialmente relazionale, giacché la *ratio veri* consiste nella relazione di adeguazione, convenienza o conformità a un intelletto¹⁴². Quest'ultimo aspetto, in particolare, costringe l'Aquinate ad affrontare il problema del modo in cui la verità esiste nell'intelletto divino, nel quale si assiste all'identità di intelletto conoscente e realtà conosciuta, per cui la verità divina consiste in tale

¹³⁹ THOM., *Sum. theol.*, I, q. 16, a. 6, resp.

¹⁴⁰ *Ibidem*. Cfr. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, cit., p. 399: «Note that Thomas does not apply the general rule about analogous name to truth in God and truth in creatures, but to the two modes of truth he distinguishes, the truth of the intellect and that of things».

¹⁴¹ Sul carattere trascendentale del vero cfr. AERTSEN, *Medieval Philosophy*, cit., pp. 243-289. Cfr. anche G. GALLUZZO, *Il tema della verità nell'Expositio libri Peryermeneias di Tommaso d'Aquino*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 11 (2000), pp. 217-257.

¹⁴² Cfr. THOM., *Quaest. ver.*, q. 1, a. 2, resp.: «Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata»; *Exp. Peryerm.*, I, lec. 3: «de quocumque dicatur verum, oportet quod hoc sit per respectum ad intellectum».

uguaglianza *sine aliqua connotatione principii*, cioè senza che in tale relazione vi sia una realtà misurante che funga da principio di una realtà misurata, come avviene invece in tutti gli altri casi (a meno che non si utilizzi tale attributo *quasi metaphorice*, riferendolo al Figlio in quanto perfetta immagine del Padre)¹⁴³.

La *Summa theologiae* costituisce l'ultima opera in cui l'analogia teologica è tematizzata. Come abbiamo rilevato, qui Tommaso fornisce una presentazione coerente con quelle contenute nella *Summa contra Gentiles* e nel *De potentia*, a conclusione di un percorso di riflessioni e formulazioni che attraversa la sua intera produzione. Come Aristotele fa ampio uso della nozione di ἀναλογία senza farne oggetto di una riflessione sistematica, ma semplicemente richiamandolo in occasioni diverse e proponendone talvolta una breve definizione, così Tommaso si comporta con la nozione di *analogia*. Benché egli non dedichi a essa un'opera specifica, come farà il commentatore tomista rinascimentale Tommaso De Vio, tale nozione sembra radicarsi sotterraneamente nell'interezza del suo pensiero e del suo argomentare, manifestandosi soltanto quando un richiamo esplicito si rende necessario. La condizione di possibilità del progetto metafisico e teologico di Tommaso sta infatti in quel grado minimo di unitarietà che l'analogia esprime e che garantisce la possibilità di un'unica scienza dell'*ens in quantum est ens*, così come di un'unica *sacra doctrina* che consideri allo stesso tempo Dio e le creature. Questa nozione ha radici aristoteliche, ma una struttura e un ruolo mutati rispetto all'ἀναλογία di cui si serve lo Stagirita. Se, infatti, da una parte la nozione tommasiana di *analogia* include l'unità proporzionale presentata da Aristotele in *Metaph. Δ 6*, dall'altra l'Aquinate riconosce il πρὸς ἓν come un tipo di relazione analogica a partire da un elemento proporzionale che accomuna queste due nozioni, intendendo il termine "proporzione" come applicabile a qualsiasi tipo di rapporto. In tal modo, egli fa intervenire l'analogia anche a proposito di situazioni nelle quali, per lo Stagirita, non è implicato un rapporto di proporzionalità, come nel caso dell'unità dell'essere tematizzata in *Metaph. Γ 2* o dell'anteriorità della sostanza presentata nei primi capitoli di *Metaph. Z*, così come della relazione tra il piano sensibile e quello intelligibile. Tommaso non compie tale operazione *ex novo*, ma in quanto eredita e sistematizza i risultati della tradizione filosofica a lui precedente, nella quale certi spunti effettivamente forniti dalle opere aristoteliche sono stati sviluppati in modo da spingersi oltre rispetto all'autentico pensiero

¹⁴³ Cfr. THOM., *Quaest. ver.*, q. 1, a. 7, resp.

dello Stagirita. È dunque ora di prendere in esame il retroterra aristotelico che costituisce l'origine remota della dottrina medievale dell'analogia dell'essere, per poi valutare il contributo originale dato al processo di elaborazione di tale dottrina da Alessandro di Afrodisia, il più importante commentatore antico di Aristotele.

SECONDA PARTE
ARISTOTELE

CAPITOLO PRIMO

L'OMONIMIA IN ARISTOTELE

1. L'incipit delle *Categorie*

Si dicono omonime le cose delle quali soltanto il nome è comune, mentre la definizione corrispondente al nome è diversa, come “animale” è detto sia l'uomo sia il disegno: di questi, infatti, soltanto il nome è comune, mentre la definizione corrispondente al nome è diversa. Infatti, se si esponesse che cos'è per ciascuno di questi l'essere animale, si darà una definizione propria di ciascuno.

Si dicono sinonime, poi, le cose delle quali il nome è comune e la definizione corrispondente al nome è la stessa, come “animale” è detto sia l'uomo che il bue: ciascuno di questi, infatti, è denominato “animale” con un nome comune, e la definizione è la stessa. Se infatti si esponesse la definizione di ciascuno, che cos'è per ciascuno di quelli l'essere animale, si darà la stessa definizione. Infine, si dicono paronime quelle cose che derivano da qualcosa la denominazione pur differendo per la desinenza, come il grammatico dalla grammatica e il coraggioso dal coraggio¹.

In queste poche righe, Aristotele introduce in modo conciso alcune nozioni fondamentali per lo sviluppo del suo pensiero, delle quali si serve anche in snodi cruciali della sua riflessione. Si tratta di uno dei passi più noti dell'intero *corpus* aristotelico, la cui importanza è dovuta anche all'attenzione che gli è stata riservata dalla tradizione successiva, soprattutto a partire da Andronico di Rodi². A ciò ha contribuito anche la tendenza, inaugurata dai commentatori neoplatonici tardo-antichi, a organizzare il sapere filosofico in un *curriculum*, cioè un programma di studi che muoveva dal pensiero di Aristotele per culminare con quello di Platone e che si apriva proprio con le opere logiche dello Stagirita, di cui le *Categorie* costituiscono il trattato iniziale. Per tale ragione,

¹ ARISTOTELES, *Categoriae*, 1, 1a 1-15: «Ὀμώνυμα λέγεται ὄν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον· τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος· ἐὰν γὰρ ἀποδιδῶ τις τί ἐστιν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶον εἶναι, ἴδιον ἑκατέρῳ λόγον ἀποδώσει. συνώνυμα δὲ λέγεται ὄν τό τε ὄνομα κοινόν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς· τούτων γὰρ ἑκάτερον κοινῶν ὀνόματι προσαγορεύεται ζῶον, καὶ ὁ λόγος δὲ τῆς οὐσίας ὁ αὐτός· ἐὰν γὰρ ἀποδιδῶ τις τὸν ἑκατέρῳ λόγον τί ἐστιν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶον εἶναι, τὸν αὐτὸν λόγον ἀποδώσει. παρώνυμα δὲ λέγεται ὅσα ἀπὸ τινος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοῦνομα προσηγορίαν ἔχει, οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ὁ ἀνδρεῖος».

² Cfr. M. GRIFFIN, *Why Philosophy Begins with the Categories: Perspectives from the 1st-century Greek Commentators*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXVII (2016), pp. 19-42.

l'*incipit* di quest'opera è stato tradizionalmente letto come il testo di accesso al pensiero aristotelico nel suo complesso, nonché all'intero sistema filosofico³.

Di conseguenza, tale passo costituisce il punto di partenza migliore per il prossimo stadio della nostra indagine, che è dedicato al retroterra aristotelico della dottrina dell'analogia dell'essere. Questa sezione ha come obiettivo minimo quello di mettere in evidenza come il *corpus* aristotelico abbia posto i commentatori, antichi e moderni, di fronte a un'abbondanza di spunti che sollevano problemi di coerenza e la cui rielaborazione successiva, insieme all'interazione con elementi dottrinali chiaramente non aristotelici, ha dato origine alla dottrina dell'analogia dell'essere. Di conseguenza, il presente intento è quello di ricollocare tale dottrina in un rapporto con le radici aristoteliche da cui è sorta, senza per questo scadere in una sua proiezione retroattiva sull'autentico pensiero dello Stagirita. Quest'ultima operazione è più frequente in quegli autori di orientamento tomistico a cui preme sottolineare la continuità di fondo che lega Tommaso d'Aquino ad Aristotele, con il risultato, spesso, di presentare il pensiero del primo come il pieno compimento di quello del secondo. È la logica che soggiace alla presentazione dell'*analogia entis* come una dottrina "aristotelico-tomista". Dall'altra parte, gli studiosi di Aristotele hanno reagito a questa tendenza, maggioritaria fino a pochi decenni fa, insistendo sul carattere pseudo-aristotelico di tale dottrina ed enfatizzandone l'estraneità al pensiero dello Stagirita, a partire dai caratteri platonizzanti che essa include e dall'orizzonte monoteista e creazionista in cui essa si è imposta. La convinzione che anima la presente ricerca è invece che, nel momento in cui si chiarisce come l'analogia dell'essere costituisca il prodotto di un'intera tradizione, di cui riflette la complessità e anche l'eterogeneità concettuale, allora è possibile riconoscere nel pensiero di Aristotele l'origine remota di questa dottrina, senza per questo attribuirgliene la paternità *tout court*.

Per procedere con ordine in tale questione è utile partire da una distinzione di tipo metodologico: infatti, concentrarsi sullo studio del pensiero di un autore con l'obiettivo di chiarire soltanto ciò che egli ha inteso esplicitamente sostenere è diverso rispetto all'esaminare l'evolversi di una tematica all'interno di una tradizione che coinvolge autori

³ Cfr. SIMPL., *In Cat.*, 1, 4: «προοίμιόν ἐστι τῆς ὅλης φιλοσοφίας». Cfr. anche l'introduzione di R. BODEÛS in *Aristotele, Catégories*, ed. par R. Bodéüs, Les Belles Lettres, Paris 2001, pp. XI-XXIII; C. D'ANCONA, *La filosofia della tarda antichità*, in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, a cura di C. D'Ancona, vol. I, Einaudi, Torino 2005, pp. 5-47.

e attraversa contesti diversi. Se si segue il primo approccio⁴ è inevitabile scindere l'analogia dell'essere dal pensiero di Aristotele, che non l'ha mai sostenuta⁵. Studiare le origini di questa dottrina è, invece, un'operazione più vicina alla seconda alternativa, nella misura in cui comporta il confrontarsi con un'intera tradizione e con gli slittamenti terminologici e concettuali che si accumulano al suo interno. A partire da questa impostazione è forse possibile riallacciare il rapporto che essa ha con il pensiero aristotelico, da cui trae origine. Nel far ciò, tuttavia, bisogna guardarsi da un errore in cui è facile incorrere nel momento in cui si segue un approccio di tipo evolutivo: occorre cioè prestare attenzione a non deformare il pensiero degli autori esaminati in funzione dell'esito dottrinale che si intende spiegare. In altri termini, bisogna comunque attenersi con scrupolosità a quanto ci viene restituito effettivamente dai testi, mantenendo così il rigore necessario alla corretta comprensione del pensiero di ogni autore, senza segnalare prematuramente precursori o tratti anticipatori della dottrina che si sta studiando.

Queste indicazioni forniscono l'orientamento metodologico che si intende seguire in tale indagine. Di conseguenza, il fatto di prendere le mosse dal pensiero di Tommaso d'Aquino, per poi proseguire a considerare quello di Aristotele, non ha la finalità di attribuire già a quest'ultimo la dottrina dell'analogia dell'essere, bensì quella di circoscrivere le tematiche e gli spunti testuali a partire dai quali essa è stata messa a punto dalla tradizione successiva. Così, tra l'affermare che nelle opere aristoteliche Tommaso d'Aquino avrebbe trovato tutti gli elementi necessari per la messa a punto di questa dottrina⁶ e il dichiarare che essa è del tutto estranea all'aristotelismo, di cui contraddice sia la lettera che lo spirito⁷, è possibile forse individuare una via intermedia che consenta

⁴ Esemplificato sinteticamente da quanto afferma, per esempio, E. BERTI, *Strategie di interpretazione dei filosofi antichi. Platone e Aristotele*, «Elenchos», 10 (1989), pp. 289-315, spec. p. 315: «è necessaria anzitutto una lettura di tipo storico, cioè capace di collocare un filosofo nel suo tempo, liberandolo dalle interpretazioni che ne sono state date in epoche successive e restituendo al suo pensiero il suo significato originario».

⁵ Cfr. E. BERTI, *L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi*, in *Origini e sviluppi dell'analogia*, a cura di Giuseppe Casetta (Settimane filosofiche di Vallombrosa, 1), Edizioni Vallombrosa, Roma 1987, pp. 94-115, p. 95: «Per quanto riguarda Aristotele, non c'è dubbio che l'omonimia relativa (cioè πρὸς ἓν, *ad unum*) esistente fra le categorie dell'essere, chiamata dai neoplatonici e dagli scolastici "analogia di attribuzione" non è una forma di analogia, ma anzi è da lui ben distinta da quest'ultima».

⁶ Cfr. P. GRENET, *Saint Thomas d'Aquin a-t il trouvé dans Aristote l'"analogia entis"?*, in *L'attualità della problematica aristotelica. Atti del convegno franco-italiano su Aristotele (Padova, 6-8 aprile 1967)*, Antenore, Padova 1970, pp. 153-175, spec. pp. 174-175.

⁷ Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Presses Universitaires de France (Quadrige), Paris 2017⁶ (1962¹), p. 199.

di riconoscere nell'opera aristotelica il punto sorgivo di una riflessione secolare di cui l'*analogia entis* costituisce uno dei risultati principali.

Dopo tali opportune precisazioni metodologiche, è possibile ripartire dalle righe iniziali delle *Categorie*, che per alcune valide ragioni costituiscono il punto di partenza più adatto per questo stadio della nostra indagine. In primo luogo, per un problema di assenza: infatti, in queste righe vengono definite alcune importanti nozioni, ottenute dalla diversa interazione reciproca di predicati e definizioni, ma tale elenco non è completo. Ad esempio, non vengono riportate né l'*ἀναλογία* né il *πρὸς ἓν*, cioè quelle relazioni che confluiscono nel concetto medievale di *analogia*. Ciò può essere spiegato in vari modi: ad esempio, Aristotele potrebbe non aver avuto l'intenzione di offrire una presentazione esaustiva, concentrandosi soltanto sui concetti utili ai suoi interessi immediati. È quanto afferma Porfirio, all'inizio del suo commento alle *Categorie*, per spiegare l'assenza dei polionimi (le cose che condividono la medesima definizione ma non lo stesso nome) e degli eteronimi (le cose che non condividono né il nome né la definizione) dalle righe introduttive di quest'opera⁸. Altrimenti, potrebbe trattarsi di una distinzione generale che include implicitamente anche le altre nozioni. Quest'ipotesi è stata adottata dalla tradizione commentaristica neoplatonica, nella quale l'omonimia è stata concepita come una nozione ampia e complessa, tale da comprendere al proprio interno un'articolata gamma di situazioni diverse. Un'altra spiegazione possibile è legata allo sviluppo storico della speculazione aristotelica: ammessa l'autenticità dell'opera intitolata *Categorie* (dibattuta dagli interpreti sia antichi che moderni)⁹, essa costituisce con tutta probabilità uno scritto giovanile, ancora profondamente animato da istanze critiche nei confronti del platonismo. È ipotizzabile che nella fase iniziale del suo pensiero Aristotele non avesse ancora sviluppato compiutamente alcuni concetti, su cui si sarebbe concentrato successivamente. Questa tesi è stata sostenuta da G. E. L. Owen, il quale ha spiegato l'apparente discordanza di passi diversi del *corpus* aristotelico circa la possibilità di una scienza dell'essere in quanto essere riconducendola a un'evoluzione dottrinale dello Stagirita. Questi sarebbe approdato, in una fase matura del suo pensiero, a una rivalutazione del progetto platonico di edificazione di una metafisica generale, per la

⁸ Cfr. PORPHYRIUS, *In Categorias*, 60.34-61.3

⁹ Cfr. M. BERNARDINI, *Saggio introduttivo alle Categorie*, in ARISTOTELE, *Organon*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016, pp. 5-52, spec. pp. 13-22.

quale avrebbe mutuato dalla speculazione accademica la relazione πρὸς ἓν, applicandola all'essere¹⁰.

Quale che sia l'effettiva ragione della mancanza, in questo passo, di un esplicito riferimento a nozioni menzionate altrove da Aristotele (e che avrebbero ragione di essere ricordate in questa sede, nella misura in cui risultano dall'applicazione di un predicato a realtà diverse sulla base di un determinato criterio), come l'ἀναλογία o la relazione πρὸς ἓν, è inevitabile rilevare come quest'ultima venga introdotta dallo Stagirita, all'inizio di *Metaph.* Γ 2, sullo sfondo dell'opposizione tra realtà sinonime e realtà omonime. Da una parte, infatti, Aristotele afferma che l'ente, pur dicendosi in molti modi (Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς), non si dice in modo omonimico (οὐχ ὁμωνύμως), bensì in riferimento a un'unica e medesima natura (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν); dall'altra, egli dichiara che può esistere una scienza che consideri l'ente in quanto ente perché è possibile conoscere scientificamente non soltanto le realtà che si dicono in un unico senso (καθ' ἓν), ma anche quelle che si dicono in sensi diversi, però in riferimento a un'unica natura¹¹. Come spiega Alessandro di Afrodisia nel suo commento a *Metaph.* Γ 2, Aristotele chiama "cose che si dicono in un unico senso" i sinonimi¹². Di conseguenza, per certi aspetti le realtà πρὸς ἓν sembrano riconducibili agli omonimi, mentre per altri mostrano di avere qualcosa in comune con i sinonimi. Infatti, da una parte le cose che si dicono πρὸς ἓν sono realtà multivoche, a ciascuna delle quali un medesimo predicato si applica per ragioni diverse; dall'altra, esse «in certo qual modo, si dicono in un unico senso»¹³, cioè possono costituire l'oggetto di una scienza in virtù del loro riferimento a un unico e medesimo principio. Questa è la ragione per cui Siriano, nel suo commento al quarto libro della *Metafisica*,

¹⁰ G.E.L. OWEN, *Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle*, in *Aristotle and Plato in the mid-fourth century: papers of the Symposium Aristotelicum*, 208 edited by I. DURING, G. E. L. OWEN, Elanders Boktryckeri Aktiebolag (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 11), Göteborg 1960, pp. 163-190. Questa tesi è stata criticata da più parti: cfr. in particolare W. LESZL, *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's Treatment of Types of Equivocity and Its Relevance to His Metaphysical Theories*, Antenore, Padova 1970; T.H. IRWIN, *Homonymy in Aristotle*, «The Review of Metaphysics», 34/3 (1980), pp. 523-544; C. SHIELDS, *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1999, pp. 220-236; J. YU, *What is the Focal Meaning of Being in Aristotle?*, «APEIRON», 34 (2001), vol. 3, pp. 205-231; E. BERTI, *Molteplicità e unità del bene secondo Etica Eudemia I 8*, in ID., *Studi aristotelici*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 195-220.

¹¹ Cfr. ARISTOTELES, *Metafisica*, Γ 2, 1003b 12-15: «οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μίαν ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν· καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγονται καθ' ἓν».

¹² Cfr. ALEXANDER, *In Metaphysicam*, 243 31-32: «Καθ' ἓν μὲν λεγόμενα λέγει τὰ συνώνυμα καὶ ὅφ' ἓν τι κοινὸν τεταγμένα γένος».

¹³ ARISTOT., *Metaph.* Γ 2, 1003 b 14-15.

arriva ad affermare che i *πρὸς ἕν λεγόμενα*, per quanto intermedi tra omonimi e sinonimi, sono più vicini a questi ultimi¹⁴.

Il fatto che le realtà *πρὸς ἕν* siano definite a partire dall'opposizione tra omonimi e sinonimi spiega perché la tradizione abbia accostato così strettamente questo passo all'*incipit* delle *Categorie*. Tale accostamento solleva però due problemi principali: (i) il posizionamento delle realtà *πρὸς ἕν* rispetto a quelle sinonimiche e a quelle omonimiche e (ii) la collocazione dei paronimi all'interno di una griglia concettuale già occupata da omonimi, sinonimi e *πρὸς ἕν λεγόμενα*. Il primo problema può essere riformulato in questo modo: l'opposizione tra omonimi e sinonimi è esaustiva oppure no? Detto altrimenti, un medesimo predicato è attribuibile a realtà diverse soltanto in modo omonimico e sinonimico, oppure c'è un *tertium quid*, una possibilità intermedia? La prima risposta ha come implicazione immediata l'inclusione dei *πρὸς ἕν λεγόμενα* tra gli omonimi, i quali dovranno essere concepiti, di conseguenza, come le cose che hanno in comune il nome, mentre la definizione è *almeno in parte* diversa (cioè non devono avere necessariamente definizioni totalmente diverse)¹⁵. Un'altra conseguenza è che la nozione di omonimia e quella di *πολλαχῶς λέγεσθαι* finiscono per coincidere, così che ogni esempio di multivocità è al contempo un caso di omonimia, e viceversa. All'estremo opposto sta l'idea secondo cui omonimi veri e propri sono soltanto quelli casuali o totali, i cui discorsi definitivi divergono completamente, mentre i *πρὸς ἕν λεγόμενα* costituirebbero una classe autonoma e intermedia: quest'ultima opzione costituisce un prerequisito necessario affinché si definisca la *communitas analogiae* di cui parla Tommaso d'Aquino, la quale è propria delle cose che sono «*media inter univoca et aequivoca*»¹⁶. Ciascuna di queste due alternative trova riscontro nel testo aristotelico: infatti, in *Metaph.* Γ 2 lo Stagirita contrappone le realtà *πρὸς ἕν* all'omonimia in quanto tale, mentre altrove le distingue semplicemente da un'omonimia casuale o totale, il che sembrerebbe implicare, indirettamente, la possibilità di un'omonimia relativa o

¹⁴ Cfr. SYRIANUS, *In Metaphysicam*, 57, 18-21: «καὶ γὰρ εἰ μεταξὺ ταῦτα τῶν τε ὁμωνύμων καὶ τῶν συνωνύμων, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποκλίνει πρὸς τὰ συνώνυμα. δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μιᾶς ἐπιστήμης θεωρεῖν ἢ ἔστιν ὄντα».

¹⁵ IRWIN, *Homonymy*, cit., chiama questa definizione degli omonimi “the moderate view”, per distinguerla dalla “extreme view”, secondo la quale le definizioni degli omonimi non devono avere alcunché in comune. Invece SHIELDS, *Order in Multiplicity*, cit., parla di “comprehensive homonymy” come contrapposta alla “discrete homonymy”.

¹⁶ THOMAS DE AQUINO, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, IV, lec. 1, par. 537.

“razionale”¹⁷. Questo dato fa sì che gli autori successivi prendano in considerazione entrambe le alternative, assumendole come due prospettive diverse, una più precisa e una più generica, entrambe legittime. Ad esempio, Alessandro di Afrodisia, nel suo commento a *Metaph.* Γ 2, afferma esplicitamente che gli ἀφ’ένος καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα (come egli li chiama) sono intermedi (μεταξύ) tra omonimi e sinonimi, ma riconduce questa tripartizione a una divisione più accurata operata da Aristotele, il quale altrove, in maniera più generale, ha incluso tali termini tra gli omonimi¹⁸. A partire dalla possibilità di questa duplice prospettiva, dunque, Alessandro non ha alcun problema, in altri passi del suo commento, a parlare dell’essere come di un omonimo¹⁹. Questa impostazione, per cui è possibile, a seconda della prospettiva che si adotta, sia includere i πρὸς ἓν λεγόμενα tra gli omonimi, sia distinguerli da questi ultimi, considerandoli come una classe autonoma e intermedia, rimane presente nei commentari neoplatonici²⁰ e fa capolino anche nel *Commento alla Metafisica* di Tommaso d’Aquino. Quest’ultimo, pur essendo chiaramente convinto dello statuto intermedio degli *analogia*, talvolta, nel suo commento, fa riferimento all’analogia come un’equivocità in qualche modo “spuria”²¹, e in un passo afferma che l’essere si dice in modo equivoco²². Ciò è dovuto al fatto che in quest’opera l’Aquinata si confronta in modo ravvicinato con il testo aristotelico il quale, come abbiamo visto, sembra legittimare entrambe le prospettive.

Lo statuto intermedio attribuito alle realtà πρὸς ἓν ha posto dei problemi relativamente alla collocazione dei paronimi, i quali sembrano costituire un altro

¹⁷ Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Eudemia*, VII, 2, 1236a 16-18; *Eth. Nic.*, I 4, 1096b 26-29. La distinzione tra ἀπὸ τύχης e ἀπὸ διανοίας è presente in ARISTOT., *Phys.*, II 5, 197a 1-3.

¹⁸ Cfr. M. CASU in *Alessandro di Afrodisia e pseudo Alessandro, Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2014 (2007¹), p. 810, n. 31.

¹⁹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 44, 18; 371, 23.

²⁰ Porfirio afferma che per Aristotele l’essere è omonimo, ma al contempo riporta la tesi di quanti negano che le realtà ἀφ’ένος καὶ πρὸς ἓν siano omonime e le collocano piuttosto a metà tra omonimi e sinonimi: cfr. PORPH., *In Cat.*, 61, 10-13 ; 66, 15-21. Per quanto riguarda Simplicio, cfr. C. LUNA in *Simplicius, Commentaire sur les catégories*, Brill, Leiden 1995, pp. 93-94: «chez Simplicius, l’homonymie a un sens large, qui lui permet d’inclure les réalités πρὸς ἓν, et un sens strict, qui empêche les πρὸς ἓν d’être des homonymes, et en fait des intermédiaires entre les homonymes et les synonymes».

²¹ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, I, lec. 14, par. 223-224.

²² Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, V, lec. 14, par. 964: «Quod autem privatio possit significari ut habitus, et ut aliquid habitum, ex hoc contingit, quod ens aequivoce dicitur. Et secundum unum modum et privatio et negatio dicitur ens, ut habitum est in principio quarti». Questa affermazione è dovuta a una traduzione diversa rispetto al testo che leggiamo noi, nel quale è riportato l’avverbio ὁμώνυμος. Qui Aristotele sta trattando della potenza, e afferma: «ma se la privazione è in qualche modo un abito, tutte le cose saranno <tali> per il fatto di avere qualcosa; se non è così, <lo saranno> in modo omonimo». Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, 1019b 7-11; cfr. ad es. ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di E. Berti, Laterza, Bari-Roma 2017, p. 215.

candidato idoneo a occupare tale posizione²³. Aristotele li presenta come quelle realtà cui si applica un nome derivato, cioè un nome ottenuto attraverso la modifica della desinenza di un nome primitivo: ad esempio, il coraggioso è chiamato così a partire dal coraggio. Come chiarisce Ackrill²⁴, nell'introdurre la paronimia l'intenzione dello Stagirita non è quella di spiegare l'origine etimologica delle parole, bensì quella di fornire un modello predicativo che renda in modo chiaro l'inerenza, in una sostanza, di una proprietà appartenente a una categoria diversa: in particolare, le qualità sono predicate paronimicamente nella maggior parte dei casi²⁵. Nell'indagine fisica e metafisica, poi, la paronimia viene richiamata da Aristotele all'interno di un'analisi della generazione, in cui egli rileva come le realtà generate vengano denominate a partire dalla materia di cui sono composte. Ciò però non avviene in modo assoluto (dal momento che esse non coincidono *tout court* con la propria composizione materiale), bensì derivato: ad esempio, la statua è detta lignea o bronzea, e non "legno" o "bronzo"²⁶. La vicinanza di paronimi e realtà $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ risulta dal fatto che talvolta la paronimia implica una struttura $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$, come avviene ad esempio nel caso della salute ($\acute{\upsilon}\gamma\acute{\iota}\epsilon\iota\alpha$), alla quale le cose sane ($\tau\grave{\alpha}\ \acute{\upsilon}\gamma\acute{\iota}\epsilon\iota\nu\acute{\alpha}$) sono riferite e dalla quale sono dette tali²⁷. Un altro aspetto in comune è la struttura gerarchica, per cui si dà un elemento anteriore (un nome nel caso dei paronimi, una φύσις nel caso dei $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$) da cui dipendono diversi elementi posteriori. Tuttavia, non è raro che si dia un rapporto di paronimia in assenza di una struttura $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ di base, come avviene nel caso del grammatico, che riceve la propria denominazione dalla grammatica, o del bianco che è detto tale a partire dalla bianchezza²⁸. Di conseguenza, queste due nozioni, per quanto vicine, non sono sovrapponibili.

Nella tradizione successiva si assiste a un convergere della paronimia e della relazione $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ in una posizione intermedia tra la sinonimia e la pura omonimia. Tale

²³ Cfr. LUNA, *Simplicius*, cit., p. 119: «Le caractère intermédiaire des paronymes, entre les homonymes et les synonymes, est une propriété que les paronymes ont en commun avec les homonymes $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ ».

²⁴ Cfr. ARISTOTLE, *Categories and De Interpretatione*, ed. by J. L. Ackrill, Clarendon Press, Oxford 1963, pp. 72-73.

²⁵ Cfr. ARISTOT., *Cat.*, 8, 10a 27 – 10b 11.

²⁶ Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, VII 3, 245b 9-12; *Metaph. Z*, 7, 1033a 6-24.

²⁷ Cfr. W. LESZL, *Logic and Metaphysics*, cit., p. 100. La vicinanza tra paronimi e realtà $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ emerge in modo particolare nei passi in cui Aristotele tratta i termini coordinati ($\acute{\sigma}\acute{\upsilon}\sigma\tau\omicron\iota\chi\alpha$), cioè quelle cose che traggono la propria denominazione a partire da una medesima realtà, e che per questa ragione sono collegati tra loro e rispetto a ciò da cui sono chiamati. In questi casi, infatti, Aristotele menziona insieme esempi di paronimia ed esempi di $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$. Cfr. ARISTOT., *Top.* II 9, 114a 27 – 114b 5. Cfr. anche ALEXANDER, *In Topica*, I, 104, 1 – 105, 17; II, 196, 24 – 197, 33.

²⁸ Cfr. LESZL, *Logic and Metaphysics*, cit., p. 101, n. 29: «there is no focal meaning between the noun and the corresponding adjective».

convergenza sembra giungere fino a una sovrapposizione in alcuni autori della tradizione araba, come dimostrato dal fatto che nella *Logica* di al-Ġazālī, che riassume quella di Avicenna, i paronimi non sono menzionati: forse perché la paronimia viene considerata non più in sé stessa, ma semplicemente come l'aspetto linguistico conseguente al πρὸς ἕν²⁹. In quest'opera, invece, la posizione intermedia tra univoci ed equivoci è attribuita a una nuova classe di termini, i *convenientia*, caratterizzati dal fatto di essere predicati *secundum prius et posterius*. Sono i termini che Alberto Magno identifica con gli analoghi, in uno stadio ormai maturo dello sviluppo della dottrina dell'*analogia entis*³⁰.

La presentazione di omonimi, sinonimi e paronimi che apre le *Categorie*, e con esse (nel quadro di una sistemazione ordinata delle opere che è posteriore allo Stagirita) l'intero *corpus* aristotelico, delimita il quadro di riferimento a partire dal quale ha origine, indirettamente, l'interpretazione analogica dell'essere. Tra queste, la paronimia acquista un peso inedito e una rilevanza per la nostra indagine soprattutto nella tradizione successiva ad Aristotele, tanto in quella antica quanto in quella più recente³¹.

L'omonimia, invece, costituisce una nozione che già Aristotele impiega in diverse occasioni e in modo complesso, fornendo così una varietà di spunti e indicazioni che i commentatori si sono poi sforzati di organizzare in un sistema coerente. All'analisi di questa nozione sono dunque dedicati i prossimi paragrafi.

²⁹ Cfr. J. LONFAT, *Archéologie de la notion d'analogie d'Aristote à saint Thomas d'Aquin*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 71 (2004), pp. 35-107, spec. p. 71.

³⁰ ALBERTUS MAGNUS, *Liber de praedicabilibus*, I, 5, ed. Borgnet, p. 11: «Analogia autem sunt proportionaliter dicta, ut Arabes dicunt, convenientia: et sunt media inter univoca et aequivoca, quae sunt imposita diversis secundum esse et substantiam per respectum ad unum cui proportionatur». Cfr. anche A. DE LIBERA, *Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être*, «Études philosophiques», 3-4 (1989), pp. 319-345.

³¹ È interessante constatare come nella *scholarship* aristotelica novecentesca si sia talvolta interpretato la relazione πρὸς ἕν in termini di paronimia. Questa lettura è stata avanzata innanzitutto da J.L. AUSTIN, *The Meaning of a Word*, in *Philosophical Papers*, ed. by J.O. Urmson and G.J. Warnock, Clarendon Press, Oxford 1961, pp. 23-43, spec. p. 39, in cui gli esempi di "healthy" e di "exist", esplicitamente ricavati da Aristotele, sono presentati come casi di *paronymity*, in quanto aventi un *primary nuclear sense* che è contenuto negli altri significati. In J.L. AUSTIN, *Ἀγαθόν and εὐδαιμονία in the Ethics of Aristotle*, in J.M.E. MORAVCSIK, *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Macmillan, London 1968, pp. 261-296, si afferma inoltre che il termine ἀγαθόν in Aristotele si usa per paronimia, cioè con molti significati tutti relativi a uno, da lui chiamato *nuclear meaning*. Successivamente, Günther Patzig si è spinto oltre, utilizzando la paronimia per spiegare tanto la dipendenza delle categorie dalla sostanza quanto la dipendenza dei vari generi di sostanza da quella immobile, giustificando così l'unità dell'ontologia tramite la teologia. Cfr. G. PATZIG, *Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles*, «Kant-Studien», 52 (1960-1961), pp. 185-205. Recentemente, una stretta connessione tra paronimia e πρὸς ἕν è stata sostenuta da A. EDWARDS, *Aristotle's Concept of Analogy*, «Dionysius», 34 (2016), pp. 62-87. Su questo tema cfr. E. BERTI, *Il concetto di «primo» nella Metafisica di Aristotele*, in ID., *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, pp. 651-672, spec. pp. 652-655.

2. Origine e ambito di pertinenza dell'omonimia aristotelica

I termini esprimenti il concetto di omonimia (il neutro sostantivato τὸ ὁμώνυμον/τὰ ὁμώνυμα, l'aggettivo ὁμώνυμος, l'avverbio ὁμωνύμως) compaiono in diversi passi del *corpus aristotelicum* e sono utilizzati dallo Stagirita in ambiti eterogenei. In questo contesto, accade anche che alcuni tra i concetti filosoficamente più rilevanti, come ad esempio il bene, che per Aristotele si predica in tanti modi quanti si dice l'essere³², siano talvolta ricondotti all'omonimia, talvolta distinti da essa³³. Per queste ragioni, tale nozione è stata esaminata attentamente già dagli autori antichi, principalmente all'interno dei loro commenti alla sezione iniziale delle *Categorie*³⁴, e di recente è stata oggetto di un rinnovato interesse, legato proprio alla necessità di circoscrivere con precisione l'autentica dottrina aristotelica dell'omonimia e lo statuto attribuito ad alcuni concetti centrali nel pensiero dello Stagirita³⁵.

Tra i principali problemi discussi dalla critica in relazione alla concezione aristotelica dell'omonimia possiamo porre in evidenza i seguenti:

- (i) le sue origini: che rapporto c'è tra questa e le occorrenze dello stesso termine nelle opere degli autori precedenti e contemporanei ad Aristotele?
- (ii) L'ambito di pertinenza: sono le cose oppure i nomi a essere omonimi?
- (iii) L'eventuale esaustività della distinzione tra omonimi e sinonimi e, di conseguenza, l'inclusione o meno dei πρὸς ἓν λεγόμενα tra gli omonimi.

Questi sono in qualche modo già presenti *in nuce* nell'unico passo in cui Aristotele fornisce una definizione esplicita degli omonimi, cioè il paragrafo introduttivo delle

³² Cfr. ARISTOT., *Eth. Eud.*, I 8, 1217b 25-26; *Ethica Nicomachea*, I 4, 1096a 23-29.

³³ In *Topici* I 15 Aristotele afferma esplicitamente che il bene è omonimo e in *Eth. Eud.* I 8 ed *Eth. Nic.* I 4 sostiene che esso si dice in altrettanti modi quanti si dice l'essere, il che sembrerebbe implicare che anche l'essere è omonimo. Dall'altra parte, sempre in *Eth. Nic.* I 4 si esclude che il bene sia un omonimo ἀπὸ τύχης, e in *Met.* Γ 2 si nega che l'essere si dica in modo omonimico.

³⁴ Dei commenti alle *Categorie* di Aristotele che sono stati composti ci sono pervenuti quelli di Porfirio (parte del commento per domande e risposte e l'Isagoge, ma non il commento sistematico dedicato a Gedalio), Dexippo, Ammonio, Olimpiodoro, Giovanni Filopono, Simplicio ed Elia.

³⁵ Cfr. W. LESZL, *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's Treatment of Types of Equivocity and Its Relevance to His Metaphysical Theories*, Antenore, Padova 1970; T.H. IRWIN, *Homonymy in Aristotle*, «The Review of Metaphysics», 34/3 (1980), pp. 523-544; C. SHIELDS, *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1999; J.K. WARD, *Aristotle on Homonymy. Dialectic and Science*, Cambridge University Press, New York 2008.

Categorie. Anzitutto, dato l'evidente intento antiplatonico di questo scritto³⁶ e il fatto che esso ha inizio *ex abrupto* con la definizione di omonimi, sinonimi e paronimi, la quale presenta alcune affinità con la *divisio nominum* attribuita a Speusippo, è chiaro che l'omonimia aristotelica ha un qualche rapporto con l'ambiente accademico, obiettivo polemico della riflessione giovanile dello Stagirita. La differenza principale tra la concezione platonica e quella aristotelica consiste nel fatto che Platone utilizza assai di rado il lessico dell'omonimia (ben più frequente in Aristotele) e che lo intende nel significato generico e non tecnico di "avente lo stesso nome". Ciò si riscontra in alcuni passi in cui viene descritto il rapporto tra le Idee e le cose sensibili³⁷: queste ultime, infatti, presentano una certa proprietà e sono nominate con il predicato corrispondente in quanto partecipano di una determinata Idea, così come tutte le cose uguali sono – e sono denominate tali – in quanto partecipano dell'Uguale in sé³⁸. Per esprimere l'identità di nome che sussiste tra Idee e cose sensibili in virtù della partecipazione di queste alle prime, Platone utilizza i termini ἐπώνυμος e – più raramente - ὁμώνυμος: il primo è utilizzato per enfatizzare la somiglianza tra Idee e cose particolari, mentre il secondo ne pone in risalto la differenza ontologica³⁹. Aristotele, invece, riporta la dottrina platonica delle Idee riformulandola a partire dalla propria distinzione tra omonimia e sinonimia. In *Metaph.* A 6, infatti, egli riferisce che le cose sensibili sono *sinonime* rispetto alle Idee⁴⁰:

³⁶ Cfr. M. ZANATTA (a cura di), *Organon di Aristotele. Volume I: Categorie, Dell'interpretazione, Analitici Primi*, UTET, Torino 1996, p. 103: «È dunque dalla dialettica del tardo Platone che occorre prendere le mosse per seguire la genesi ed il significato storico della dottrina delle categorie». Cfr. anche SHIELDS, *Order in Multiplicity*, cit., p. 21: «Given the anti-Platonic purport of the *Categories*, Aristotle very likely introduces homonymy because he wishes to encourage sensitivity about both inter- and intra-categorical non-univocity».

³⁷ Cfr. ad es. PLATO, *Phaedrus*, 78e 2; *Parmenides* 133d 3; *Timaeus*, 52a 4-5.

³⁸ Cfr. PLAT., *Phaed.*, 74a 2 – 75a 4; cfr. anche ALEX., *In Metaph.*, 82, 11 – 83, 17.

³⁹ Cfr. WARD, *Aristotle on Homonymy*, cit., pp. 26-43. Cfr. anche W.R. MANN, *The Discovery of Things. Aristotle's Categories and Their Context*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 2000, p. 48: «Calling the relation one of eponymy rather than homonymy, however, highlights the fact that the eponym, i.e. the participant, is not merely called by the same name as the Form, but is so called from or after the Form».

⁴⁰ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, A 6, 987b 10. L'interpretazione di questo passo è particolarmente travagliata, poiché nella maggioranza dei manoscritti si trova l'espressione τῶν συνωνύμων [ὁμώνυμα], in cui è menzionata sia la sinonimia che l'omonimia, mentre in alcuni manoscritti manca il riferimento agli ὁμώνυμα. La maggior parte degli interpreti ha tradizionalmente espunto il genitivo plurale τῶν συνωνύμων, in modo da presentare quello tra Idee e cose sensibili come un rapporto di omonimia. In tal modo, Aristotele si servirebbe di tale termine nel senso platonico. Questa soluzione è stata recentemente difesa da WARD, *Aristotle on Homonymy*, cit., pp. 36-37, n. 62, per la quale il fatto che il termine "sinonimo" non compaia mai in Platone è ragione sufficiente per leggere ὁμώνυμα al posto di τῶν συνωνύμων. L'ipotesi alternativa, recentemente adottata da Oliver Primavesi ed Enrico Berti, consiste nel considerare ὁμώνυμα come un elemento intruso, anche perché né Alessandro di Afrodisia, né Asclepio lo leggono in questo passo. In tal modo Aristotele esporrebbe la dottrina platonica ricorrendo al proprio apparato concettuale, all'interno del

si tratta di una formula che non trova riscontro nel testo platonico, ma che riflette il modo in cui Aristotele comprendeva tale dottrina attraverso il proprio apparato concettuale⁴¹. In *Metaph.* A 9 e M 4, invece, lo Stagirita si serve del proprio concetto di omonimia per criticare direttamente la posizione platonica. In questi passi egli sostiene che, se tra le Idee e le cose sensibili c'è identità di forma, allora si regredisce all'infinito, mentre se questa non si dà, gli enti particolari saranno semplicemente omonimi rispetto alle Idee, così come un pezzo di legno che decidessimo arbitrariamente di chiamare "uomo" è omonimo nei confronti di Callia, a cui tale predicato si applica essenzialmente⁴².

Chiarita questa differenza fondamentale, alcuni studi hanno cercato di capire se Platone abbia esercitato anche un'influenza positiva sulla concezione aristotelica dell'omonimia: si è sostenuto, ad esempio, che in alcuni passi platonici siano già chiaramente accostate le espressioni ὄνομα, κοινός e λόγος τῆς οὐσίας, le quali compongono la definizione degli omonimi presentata in *Cat.* 1⁴³. Tuttavia, l'aspetto più discusso riguarda la presenza o meno, nel pensiero platonico, della relazione πρὸς ἔν: infatti, Léon Robin, Harold Cherniss e G.E.L. Owen hanno suggerito che la relazione paradigmatica che lega gli enti sensibili alle Idee, come le copie al Modello, potrebbe essere interpretata come una forma di relazione πρὸς ἔν⁴⁴. Aristotele avrebbe quindi ricavato tale relazione dalla riflessione platonica, per poi servirsi, contro quest'ultima, della secca distinzione tra sinonimia e omonimia, senza concedere agli avversari quel

quale la comunanza di nome e di natura che sussiste tra le cose particolari e l'Idea di cui esse partecipano rivela un rapporto di sinonimia. Cfr. O. PRIMAVESI, *Aristotle's Metaphysics A. A New Critical Edition with Introduction*, in *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*, edited by C. Steel, OUP, Oxford 2012, pp. 385-516, spec. p. 489; E. BERTI (a cura di), *Aristotele. Metafisica*, Laterza, Bari-Roma 2017, p. 61, n. 113. Tale dibattito è riassunto da C. STEEL, *Plato as seen by Aristotle (Metaphysics A 6)*, in *Aristotle's Metaphysics*, cit., pp. 167-200, spec. pp. 174-180, secondo il quale la seconda soluzione è preferibile perché tiene conto del fatto che τῶν συνωνύμων è presente in tutta la tradizione manoscritta, mentre l'espressione ὁμώνυμα, che né Alessandro di Afrodisia né Aesclepio leggono in questo passo, è giustapposta all'altra soltanto in alcuni esemplari. Ciò costituisce una ragione decisamente valida per intenderla come un'aggiunta operata da un copista il quale, probabilmente, considerava tale espressione più vicina all'autentica dottrina platonica.

⁴¹ Cfr. C. STEEL, *Plato as seen*, cit., p. 180: «That the Forms are just homonymous with the sensible things, is not a view Aristotle would attribute to Plato himself, but an "undesirable consequence" following from his doctrine. In A 6, however, where he is stating Plato's view without yet criticizing him, he has no problems in using the term συνωνύμα to indicate that according to Plato the multiple things share not only their name but also their being with the Forms». Che Aristotele consideri le Forme come sinonime rispetto alle cose sensibili sarebbe chiaro da ARISTOT., *Metaph.*, A 9, 990b 34 – 991a 8; B 2, 997b 3-14; I 10, 1059a 10-13; *Eth. Nic.*, I 4, 1096a 35-b 3. Cfr. anche le osservazioni contenute in ALEX., *In Metaph.*, 51, 14-25.

⁴² Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, A 9, 991a 5-8; M 4, 1079a 31 – b3.

⁴³ Cfr. PLATO, *Sophista*, 218c 1-5; J.P. ANTON, *The Aristotelian Doctrine of Homonymy in the Categories and its Platonic Antecedents*, «Journal of the History of Philosophy», 4 (1968), pp. 315-326.

⁴⁴ La presenza del πρὸς ἔν in Platone, e in particolare nel *Sofista*, è sostenuta anche da P.J. CATALDO, *Plato, Aristotle and the πρὸς ἔν Equivocity*, «The Modern Schoolman», 61 (1984), pp. 237-247.

tertium quid di cui lui stesso si avvale nel momento in cui intende presentare la propria concezione di una metafisica generale⁴⁵. Questa tesi è stata criticata da Walter Leszl ed Enrico Berti, i quali hanno ribadito come Aristotele agisca correttamente opponendo alla dottrina delle Idee l'alternativa tra omonimia e sinonimia⁴⁶. Secondo questi interpreti, ciò è legittimo sia dal punto di vista aristotelico, nel quale tale alternativa è esaustiva (per cui il $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ non rappresenta nessun *tertium quid*, ma costituisce piuttosto una forma di omonimia relativa); sia dal punto di vista platonico, secondo il quale il rapporto tra Idee e cose sensibili è, in termini aristotelici, un rapporto di sinonimia, giacché entrambe le parti condividono la medesima natura, per quanto secondo gradi diversi. Platone non avrebbe dunque messo a punto alcuna formulazione del $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$, anche perché questo non sarebbe applicabile alla relazione di somiglianza che sussiste tra Forme e cose particolari⁴⁷.

Recentemente, Julie Ward è tornata ad ammettere una connessione tra la dottrina platonica della partecipazione e la concezione aristotelica dell'omonimia. Per quanto la studiosa non consideri accettabile, da un punto di vista platonico, la secca alternativa tra sinonimia e omonimia casuale e riconosca che una soluzione intermedia sarebbe più adeguata a esprimere la relazione tra Idee e cose sensibili⁴⁸, essa non intende attribuire

⁴⁵ Cfr. L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, Alcan, Paris 1908, pp. 19-21; 125-126, n. 150, VII; 605-608, n. 26; H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. I, The John Hopkins Press, Baltimore 1944, pp. 178-179 n.102; p. 298-300; G.E.L. OWEN, *Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle*, in *Aristotle and Plato in the mid-fourth century: papers of the Symposium Aristotelicum*, 208 edited by I. During, G. E. L. Owen, Elanders Boktryckeri Aktieföretag (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 11), Göteborg 1960, pp. 163-190, spec. pp. 181-190. Owen, in particolare, ha sostenuto che Aristotele non avrebbe concesso ai platonici una terza via alternativa alla sinonimia e all'omonimia completa perché, nel periodo giovanile a cui risale la sua critica, non aveva ancora riconosciuto nel $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ una forma di unitarietà sufficiente all'edificazione di una metafisica generale.

⁴⁶ Cfr. W. LESZL, *Logic and Metaphysics*, cit., pp. 486-496; *Il "De ideis" di Aristotele e la dottrina platonica delle idee*, Leo S. Olschki, Firenze 1975, pp. 187-195; 199-202; 222-224; 261-264; E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2014 (1977¹), pp. 285-286, n.123; pp. 300-301, n. 154. Cfr. spec. LESZL, *Il "De ideis"*, cit., p. 223: «Owen si rivela ossessionato dallo stesso desiderio che Robin e Cherniss hanno di attribuire agli Accademici la conoscenza della predicazione $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ – ma il suo tentativo di scoprirne una testimonianza nel nostro argomento non è meno arbitrario del loro».

⁴⁷ Cfr. LESZL, *Logic and Ontology*, cit. pp. 495-496: «But even if this represents a short way of dismissing this alternative, which does not represent a reflected view on the matter, it shows that he [scil. Aristotle] felt this proposal presented logical difficulties or anyhow consequences which would have been unacceptable for the Platonists». Cfr. anche ID., *Il "De ideis"*, cit., pp. 263-264.

⁴⁸ Cfr. WARD, *Aristotle on Homonymy*, cit., p. 38: «Of course, on Platonic grounds neither the alternative of synonymy nor accidental homonymy would be acceptable. Furthermore, as Aristotle presents the case, he does not allow for a third position, that between chance homonymy and synonymy, which would allow Forms and particulars of the same name to have similar, non-identical natures». Ward sostiene che tale "terza posizione" preserverebbe la dottrina platonica dal problema del Terzo Uomo, cioè dal regresso

già a Platone il $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$, bensì evidenzia alcuni aspetti che suggerirebbero come lo Stagirita sviluppi la propria concezione di un’omonimia “sistematica” a partire da una considerazione critica della dottrina platonica dell’omonimia⁴⁹. Questi tratti comuni sarebbero: (i) la distinzione tra uso primario e usi derivati di un certo predicato e della proprietà corrispondente; (ii) il fatto che gli usi secondari sono comprensibili in virtù della loro relazione all’uso primario; (iii) il fatto che le realtà significate posteriormente dipendono dalla realtà significata anteriormente in modi tra loro diversi (“*systematic variation*”).

Se attribuirle già a Platone appare difficilmente sostenibile, non è implausibile ipotizzare un qualche legame tra la concezione aristotelica del $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ e la dottrina platonica dell’omonimia⁵⁰, come del resto la tradizione commentaristica sembra aver percepito. Infatti, come avremo modo di vedere, ci sono buone ragioni per pensare che Alessandro di Afrodisia, nell’espone la critica aristotelica ai platonici contenuta nell’opera $\Pi\epsilon\rho\iota\ \iota\delta\epsilon\acute{\alpha}\nu$, concepisca la relazione paradigmatica delle copie al Modello come la versione platonica di una via intermedia tra sinonimia e pura omonimia, alle cui inadeguatezze rimedierebbe la dottrina esposta da Aristotele in *Metaph.* Γ 2. Successivamente, i commentatori neoplatonici hanno tentato di neutralizzare la critica aristotelica, in qualche modo già anticipando le osservazioni di Robin, Cherniss e Owen. Ad esempio, Siriano ritiene insostenibile che le cose sensibili siano considerate sinonime rispetto alle Idee; Proclo, inoltre, dichiara che i nomi predicati in comune delle Forme intelligibili e degli enti sensibili si predicano secondo un’omonimia non casuale, poiché si applicano primariamente all’oggetto intelligibile e divino e secondariamente a quello sensibile, e Asclepio afferma esplicitamente che si tratta di un’omonimia $\acute{\alpha}\phi’\ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$, individuando così una formula a partire dalla quale far emergere la convergenza di Platone e Aristotele su questo problema⁵¹. Infine, anche Tommaso d’Aquino osserva

all’infinito. Leszl, invece, ha esplicitamente negato che ciò avvenga applicando il $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ al rapporto tra le Idee e le cose particolari. Cfr. LESZL, *Logic and Ontology*, cit., pp. 486-496.

⁴⁹ Cfr. WARD, *Aristotle on Homonymy*, cit., p. 42: «This general feature that is common to the two theories suggests that Aristotle may have derived part of his theory of systematic homonymy from a consideration of Plato’s theory of eponymy».

⁵⁰ Questa tesi è sostenuta anche da MANN, *The Discovery of Things*, cit., ed è considerata verosimile anche da G. GUYOMARCH, *L’unité de la métaphysique selon Alexandre d’Aphrodise*, Vrin, Paris 2015, p. 207, n. 2: «Même si nous ne nous accordons pas toujours avec la description par Ward de l’homonymie aristotélicienne, l’idée que cette notion apparaît chez Aristote à la faveur d’un débat avec l’éponymie est très convaincante».

⁵¹ Cfr. SYRIANUS, *In Metaphysicam*, 23, 23-29; PROCLUS, *In Parmenidem*, IV, 851, 4-22; ASCLEPIUS, *In Metaphysicam*, 71, 10-22. La stessa idea è espressa da SIMPLICIUS, *In Categorias*, 74, 28 – 75, 5. Cfr. anche

che opporre alla dottrina platonica la netta alternativa tra sinonimia e omonimia casuale non intacca quello che, dal suo punto di vista, è il modo corretto di concepire la relazione tra Idee e cose sensibili, cioè la *multiplicitas analogiae*⁵².

Un altro esponente dell'ambiente accademico a cui è riconosciuto un ruolo nell'elaborazione della dottrina aristotelica dell'omonimia è Speusippo. Tre frammenti relativi a questo autore (32a, 32b e 32c dell'edizione Lang) sono contenuti nel *Commento alle Categorie* di Simplicio, dove il commentatore neoplatonico riporta la testimonianza di Boeto di Sidone (probabilmente ricavata dal *Commento alle Categorie* di Porfirio πρὸς Γεδάλειον, andato perduto)⁵³ secondo la quale Speusippo aveva tracciato una διαίρεσις τῶν ὀνομάτων completa. Questa muove dalla distinzione tra nomi reciprocamente identici (ταὐτόνομα) e nomi reciprocamente diversi (ἑτερόνομα): i tautonimi comprendono al loro interno i sinonimi (i quali possiedono tutti lo stesso significato) e gli omonimi (i quali possiedono significati diversi). Tra gli eteronimi compaiono quelli propriamente intesi (ιδίως ἑτερόνομα), dotati di significati diversi; i polionimi, i quali condividono il medesimo significato a fronte di una diversità di nomi, e i paronimi⁵⁴.

Lo scarto più evidente tra questa classificazione e l'*incipit* delle *Categorie* riguarda l'assenza, in quest'ultimo testo, degli eteronimi e dei polionimi. I commentatori antichi hanno tentato di spiegarla, ipotizzando che tali concetti non siano utili alla discussione, o che siano facilmente deducibili da omonimi e sinonimi, oppure che siano più pertinenti alle trattazioni meramente linguistiche, tipiche della *Retorica* e della *Poetica*⁵⁵. La critica contemporanea, invece, si è concentrata maggiormente sull'ambito di applicazione delle due classificazioni⁵⁶, nell'ipotesi che quella di Speusippo sia una distinzione relativa ai

J.F. COURTINE, *Aux origines néoplatoniciennes de la doctrine de l'analogie de l'être*, in ID., *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, pp. 167-189; *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005, pp. 183-188.

⁵² Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, I, lec. 14, parr. 222-224.

⁵³ Cfr. L. TARÁN, *Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy*, «Hermes», 106/1, pp. 73-99, spec. pp. 76-78.

⁵⁴ Cfr. SIMPL., *In Cat.*, 38, 19-24: «Σπεύσιππον τοίνυν ἱστορεῖ Βόηθος τοιαύτην διαίρεσιν παραλαμβάνειν τὰ ὀνόματα πάντα περιλαμβάνουσιν. τῶν γὰρ ὀνομάτων, φησί, τὰ μὲν ταὐτόνομά ἐστιν, τὰ δὲ ἑτερόνομα· καὶ τῶν ταὐτόνων τὰ μὲν ὁμόνομά ἐστιν, τὰ δὲ συνώνυμα, κατὰ τὴν τῶν παλαιῶν συνήθειαν ἀκούοντων ἡμῶν τὰ συνώνυμα· τῶν δὲ ἑτερόνων τὰ μὲν εἶναι ἰδίως ἑτερόνομα, τὰ δὲ πολύνομα, τὰ δὲ παρόνομα».

⁵⁵ Cfr. PORPHYRIUS, *In Categorias*, 60,34 – 61,3; J. PHILOPONUS, *In Cat.* 14, 24 – 15, 11; SIMPL., *In Cat.*, 23,3-20.

⁵⁶ Nei commentatori antichi, invece, non è tematizzata una differenza di questo tipo tra Speusippo e Aristotele: cfr. TARÁN, *Speusippus and Aristotle*, cit., p. 88: «It should be noted that neither Porphyry nor

nomi, mentre quella aristotelica riguardi le cose. Questa tesi, avanzata da Ernst Hambruch⁵⁷, è stata criticata da Paul Merlan, Walter Leszl e Jonathan Barnes⁵⁸, i quali hanno negato la possibilità di distinguere le due classificazioni sulla base di un tale criterio, mentre è stata accolta da Leonardo Tarán e Julie Ward⁵⁹. Recentemente, Wolfgang-Rainer Mann ha ripreso la critica di Merlan per negare che tra la classificazione di Speusippo e quella di Aristotele sussista una differenza filosoficamente rilevante. In tal modo, anche ammettendo che la prima riguardi anzitutto i nomi, mentre la seconda concerne primariamente le cose realmente esistenti, ciò non sarebbe sufficiente per concludere che si tratta di due classificazioni di natura diversa, considerata anche la scarsità di informazioni in nostro possesso circa le finalità in vista delle quali Speusippo ha tracciato tale διαίρεσις⁶⁰.

Tale dibattito è inevitabilmente intrecciato con quello relativo all'ambito di pertinenza dell'omonimia aristotelica, cioè alla questione se essa riguardi i nomi oppure le cose. Ora, soprattutto a partire da quanto afferma John Ackrill nella sua edizione delle *Categorie*⁶¹, è generalmente accettato il fatto che la definizione aristotelica dell'omonimia si applica alle cose realmente esistenti⁶². Tuttavia, accade anche che Aristotele, in alcuni casi, affermi che certi nomi sono omonimi, dando così l'impressione di considerare l'omonimia come una proprietà delle parole, e quindi un fenomeno di tipo anzitutto linguistico⁶³. Ciò si verifica, in modo particolare, nelle opere logiche, e soprattutto in quei passi in cui Aristotele tematizza la necessità di esplicitare i diversi significati dei termini multivoci, al fine di non produrre argomenti fallaci e di non essere

Simplicius is aware of any basic difference between Speusippus and Aristotle vis-a-vis the question whether homonyma and synonyma are primarily properties of names or of things».

⁵⁷ E. HAMBRUCH, *Logische Regeln der Platonischen Schule in der Aristotelischen Topik*, Weidemann, Berlin 1904.

⁵⁸ P. MERLAN, *Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus. I, Zur Erklärung der dem Aristoteles zugeschriebenen Kategorienschrift*, «Philologus», 89 (1934), pp. 35-53; LESZL, *Logic and Metaphysics*, cit., pp. 92-93, n. 14; J. BARNES, *Homonymy in Aristotle and Speusippus*, «The Classical Quarterly», 21 (1971), pp. 65-80.

⁵⁹ TARÁN, *Speusippus and Aristotle*, cit.; WARD, *Aristotle on Homonymy*, cit., spec. pp. 18-27.

⁶⁰ Cfr. MANN, *The Discovery of Things*, cit., pp. 69-74.

⁶¹ Cfr. J.L. ACKRILL (ed.), *Aristotle. Categories and De Interpretatione*, Clarendon Press, Oxford 2002 (1963¹), p. 71: «The terms “homonymous” and “synonymous”, as defined by Aristotle in this chapter, apply not to words but to things».

⁶² Cfr. LESZL, *Logic and Metaphysics*, cit., spec. pp. 83 – 99; C. KAHN, *Questions and Categories*, in ID., *Essays on Being*, OUP, Oxford 2009, p. 261; IRWIN, *Homonymy*, cit.; SHIELDS, *Order in Multiplicity*, cit., pp. 11-12; J.K. WARD, *Aristotle on Homonymy*, cit., p. 13.

⁶³ Si considerino anche casi come ARISTOT., *Rhet.*, III 2, 1404b 37, 1405a 2, dove il termine “sinonimo” è utilizzato in un senso non tecnico, per indicare nomi diversi dotati del medesimo significato.

ingannati da ragionamenti capziosi. Il quindicesimo capitolo del primo libro dei *Topici* costituisce il principale esempio di questa serie di testi, dal momento che è interamente dedicato al riconoscimento dell'omonimia dei termini. Questa sua finalità è già sufficiente affinché sorga il dubbio circa la compatibilità della concezione dell'omonimia ivi presupposta con la definizione di quest'ultima contenuta nelle righe introduttive delle *Categorie*⁶⁴. In aggiunta, alcuni interpreti hanno individuato certi passi di questo capitolo in cui Aristotele utilizzerebbe i termini “omonimo” e “sinonimo” in senso “speusippeo”, cioè riferendoli esplicitamente ai predicati e non alle cose⁶⁵. Un altro passo importante a questo proposito si trova in *Gen. corr.* I 6, dove si afferma che il termine “contatto” (ἀφή) si comporta come i nomi che hanno molti significati, o perché sono omonimi o perché derivano da altri termini anteriori⁶⁶. In questo passo, dunque, Aristotele attribuisce esplicitamente ai nomi (ὀνόματα) il fatto di essere omonimi. A partire da questi dati testuali, in alcuni contributi è stato adottato un approccio principalmente semantico all'omonimia aristotelica, presentata come un fenomeno legato ai significati delle parole⁶⁷.

Contro questa tendenza interpretativa sono intervenuti Terence Irwin, Christopher Shields e Mann. Irwin ha sostenuto che nell'omonimia sono in gioco non i significati, bensì le proprietà reali degli oggetti cui si applica un medesimo predicato⁶⁸. Così, se a un certo piacere si oppone il dolore, mentre a un altro (ad esempio quello derivante dal comprendere che la diagonale è incommensurabile al lato) non è contrario nulla⁶⁹, ciò non implica che la parola “piacere” abbia due sensi diversi, bensì che i due piaceri

⁶⁴ Cfr. TARÁN, *Speusippus and Aristotle*, cit., p. 93: «And so, whereas in the *Categories*, where Aristotle is concerned with τὰ λεγόμενα ἄνευ συμπλοκῆς, homonymy and synonymy are properties of things in relation to the common name they bear, in *Topics* A 15, being investigated in connection with the relation in which the predicate stands to its subject, homonymy and synonymy are properties of terms».

⁶⁵ Cfr. HAMBRUCH, *Logische Regeln*, cit.; TARÁN, *Speusippus and Aristotle*, cit., spec. pp. 91-99.

⁶⁶ Cfr. ARISTOT., *Gen. corr.*, I 6, 322b 29-32: «ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων ὀνομάτων ἕκαστον λέγεται πολλαχῶς, καὶ τὰ μὲν ὁμωνύμως τὰ δὲ θάτερα ἀπὸ τῶν ἐτέρων καὶ τῶν προτέρων, οὕτως ἔχει καὶ περὶ ἀφῆς».

⁶⁷ Cfr. OWEN, *Logic and metaphysics*, cit.; K.J. HINTIKKA, *Aristotle and the ambiguity of ambiguity*, «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy», 2 (1959), pp. 137 – 151; BARNES, *Homonymy in Aristotle*, cit; D.W. HAMLYN, *Focal Meaning*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 78 (1977-1978), pp. 1-18.

⁶⁸ Cfr. IRWIN, *Homonymy*, cit., p. 535: «But is Aristotle concerned with different senses? Homonymy is indicated by different definitions; but do they mark different senses of the word replaced? Aristotle's definitions signify the essence of the thing defined, the same essence that is signified by the word replaced (*Top.* 101b37-102a1). Now an essence is not a meaning; it is a real property, a real feature of the world, an Aristotelian universal. A homonymous name can be replaced by many definitions because it signifies many real properties, not because it has different meanings».

⁶⁹ Cfr. ARISTOT., *Top.*, I, 15, 106a 36 – b2.

costituiscono realtà diverse⁷⁰. Shields, invece, ha proposto una sintesi delle due posizioni, secondo la quale l'omonimia ha effettivamente a che fare con i significati, senza però che ciò la renda una questione puramente linguistica⁷¹. La proposta di Shields si fonda su un'interpretazione ampia della nozione aristotelica di significato (σημαίνειν), che sarebbe tale da includere tanto i concetti, quanto le proprietà reali. Infatti, muovendo dalla distinzione aristotelica tra ciò che è maggiormente conoscibile per noi e ciò che è tale per sé stesso, Shields distingue tra significati superficiali e significati profondi: i primi corrispondono al contenuto semantico delle parole condiviso dai parlanti di una certa lingua; i secondi esprimono il contenuto essenziale delle cose, che si ottiene attraverso l'indagine filosofico-scientifica e che trova espressione nella definizione. Tale interpretazione consente di affermare legittimamente che la diversità di significati è sufficiente a stabilire l'omonimia: nei casi più banali bastano i significati superficiali, mentre per le situazioni filosoficamente più interessanti è necessario proseguire nell'indagine fino a cogliere quelli profondi⁷². Infine, Mann ha sostenuto che la concezione dell'omonimia all'opera in *Top.* I 15 presuppone quella delle *Categorie* ed è del tutto compatibile con essa. Se, dunque, lo Stagirita afferma talvolta che un nome è omonimo, ciò è dovuto al fatto che gli enti cui tale nome si applica sono omonimi. Si tratta dunque di un modo di esprimersi abbreviato, che presuppone e può essere riformulato secondo la definizione completa di *Cat.* 1⁷³.

Abbiamo dunque constatato come la concezione aristotelica dell'omonimia si definisca nel quadro di un confronto polemico con il platonismo: essa è probabilmente preparata da una revisione critica della dottrina platonica dell'eponimia, alla quale tornerà a essere accostata, nella forma di un'omonimia ἀπ' ἐνός καὶ πρὸς ἕν, dalla tradizione commentaristica neoplatonica. Inoltre, la distinzione tra omonimi, sinonimi e paronimi che apre le *Categorie* si presenta come alternativa alla *divisio nominum* attribuita a Speusippo. Sembra possibile affermare che queste due classificazioni differiscano relativamente al loro ambito applicativo primario (le cose per Aristotele, i nomi per Speusippo), anche se non è chiaro quali risultati filosoficamente significativi

⁷⁰ Cfr. IRWIN, *Homonymy*, cit., p. 536.

⁷¹ Cfr. C. SHIELDS, *Order in Multiplicity*, cit., pp. 12-13, n. 7; pp. 75-102.

⁷² Cfr. *ivi*, pp. 101-102.

⁷³ Cfr. MANN, *The Discovery of Things*, cit., spec. pp. 71-74. Cfr. p. 72: «Thus a term can be a homonym (or, we might say, can be a homonymous term) in a derivative and secondary way. Saying that “good” is a homonym seems like a readily understandable, albeit imprecise, shorthand formulation for the fuller claim».

conseguissero a tale diversità di impostazione. In ogni caso, è assodato che, per lo Stagirita, sono le cose reali a essere omonime. Tuttavia, bisogna anche tenere presente che nell'omonimia entrano in gioco tre elementi: gli enti, il predicato e le definizioni. Ora, benché siano soltanto gli enti a essere omonimi in senso proprio, tuttavia per Aristotele è possibile parlare di omonimia, in senso ampio e derivativo, anche in riferimento agli altri due elementi coinvolti. Infatti, talvolta lo Stagirita tratta i nomi come omonimi⁷⁴, e in qualche occasione, anche se più raramente, attribuisce questa stessa proprietà anche alle definizioni⁷⁵.

Avendo approfondito l'origine e l'ambito di pertinenza dell'omonimia aristotelica, è ora possibile affrontare l'altro tema fondamentale che abbiamo precedentemente individuato, relativo al carattere esaustivo o meno della distinzione tra omonimi e sinonimi. Cercare di rispondere a questa domanda consente infatti di apprezzare la complessità della nozione aristotelica di omonimia, poiché richiede di confrontarsi con i passi che sembrano attestarne vari tipi. In un certo senso, dunque, per Aristotele anche l'omonimia "si dice in molti modi"⁷⁶, e da questa multivocità ha origine, indirettamente, la dottrina dell'analogia dell'essere. Tuttavia, prima di affrontare direttamente tale argomento, è opportuno soffermarsi con più attenzione su alcuni aspetti della definizione aristotelica degli omonimi, in maniera tale da prevenire imprecisioni o fraintendimenti nel corso della nostra indagine.

⁷⁴ Cfr. ad esempio ARISTOT., *Soph. El.*, 17, 175a36-37; 22, 178a25-28. Cfr. anche P. FAIT in *Aristotele, Confutazioni sofistiche. Organon VI*, a cura di P. Fait, Laterza, Bari 2007, pp. 109-110.

⁷⁵ Cfr. ARISTOT., *Phys.*, VII 4, 248b 17: «ἀλλ' ἐνίων καὶ οἱ λόγοι ὁμώνυμοι». Cfr. anche *Top.*, I 15, 107b 6-7: «Πολλάκις δὲ καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς λόγοις λανθάνει παρακολουθοῦν τὸ ὁμώνυμον».

⁷⁶ Cfr. JOANNES PHILOPONUS, *In Categorias*, 16, 21: «αὐτὸ τὸ ὁμώνυμον ὁμώνυμόν ἐστι· πολλαχῶς γὰρ λέγεται». Cfr. anche R. SALIS, *I molti sensi dell'omonimia in Aristotele: le origini della dottrina dell'analogia dell'essere*, in *La dottrina dell'analogia dell'essere nella «Metafisica» di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*, a cura di R. Salis, Il Poligrafo (Subsidia Mediaevalia Patavina, 14), Padova 2019, pp. 35-47.

3. Alcune osservazioni circa le espressioni κατὰ τοῦνομα e λόγος τῆς οὐσίας

Nelle righe introduttive delle *Categorie* si afferma, come abbiamo visto, che si dà omonimia quando si attribuisce un medesimo nome (ὄνομα) a più cose, mentre la definizione (λόγος τῆς οὐσίας) corrispondente al nome (κατὰ τοῦνομα) è diversa. Da una parte abbiamo dunque un certo predicato in comune, dall'altra ci sono diverse definizioni "corrispondenti al nome". Innanzitutto, è opportuno notare che, a differenza dell'attenzione riservatagli dai commentatori antichi⁷⁷, nella letteratura recente l'espressione "corrispondente al nome" viene frequentemente tralasciata nel momento in cui si riporta il contenuto del passo in questione, il che genera una certa ambiguità relativamente all'oggetto della definizione che è in gioco in questo caso. Spesso, infatti, si afferma che gli omonimi sono le cose che hanno il nome in comune, ma la definizione dell'essenza diversa⁷⁸: questa formulazione, secondo la quale a essere definite sono le realtà cui si applica il medesimo predicato, non è certo sbagliata, ma è perlomeno imprecisa, giacché non menziona il fatto che tale definizione è κατὰ τοῦνομα. Altri interpreti affermano che le realtà omonime sono quelle a cui il medesimo predicato si applica in sensi diversi⁷⁹. In tal modo, la definizione a cui si fa riferimento sembra corrispondere al contenuto semantico del predicato: è quest'ultimo a essere definito ora in un modo, ora in un altro, nel momento in cui viene attribuito a cose tra loro omonime. Anche questa modalità di presentazione non è scorretta, ma neppure del tutto fedele alla lettera aristotelica. Tale ambiguità sembra particolarmente evidente nella lettura del passo aristotelico avanzata da Christopher Shields: infatti, c'è un'interessante differenza nel modo in cui lo studioso riporta la definizione dei sinonimi e quella degli omonimi. I sinonimi sono presentati nel modo seguente: «x and y are sinonimously F iff (i) both are

⁷⁷ La necessità che la definizione degli omonimi contenga tale espressione è tematizzata in PORPH., *In Cat.*, 63, 1 – 64, 21; DEXIP., *In Cat.*, 20, 20-27; AMMON., *In Cat.*, 19, 17-20; PHILOP., *In Cat.*, 19, 9-20; OLYMPIOD., *In Cat.*, 32, 16-24; EL., *In Cat.*, 138, 20 – 139, 6; BOETH., *In Cat.*, 165A - 166A.

⁷⁸ Cfr. M. BERNARDINI in *Aristotele. Organon*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016, p. 23: «Nel capitolo 1 si spiega che cosa sono gli omonimi: realtà che hanno in comune solo il nome, mentre la definizione della loro essenza è diversa (*Cat.* 1, 1a1-6)»; p. 54, n. 1; p. 55, n. 5; M. ZANATTA (a cura di), *Organon di Aristotele. Volume primo: Categorie, Dell'interpretazione, Analitici primi*, UTET, Torino 1996, pp. 116-119.

⁷⁹ Cfr. J.L. ACKRILL (ed.), *Aristotle. Categories and De Interpretatione*, Clarendon Press, Oxford 2002 (1963¹), p. 71: «Roughly, two things are homonymous if the same name applies to both but not in the same sense, synonymous if the same name applies to both in the same sense». Cfr. anche W.R. MANN, *The Discovery of Things. Aristotle's Categories and Their Context*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 2000, pp. 41-42.

F and (ii) the definitions corresponding to “F” in “x is F” and “y is F” are the same»⁸⁰. Di seguito, la definizione degli omonimi è fornita da Shields in due versioni, una “discreta” e una “comprensiva”. Mettendole insieme, si ottiene che due cose sono omonimicamente F se e soltanto se (i) hanno il nome in comune e (ii.i) le loro definizioni non hanno niente in comune e perciò non si sovrappongono in alcun modo, oppure (ii.ii) le loro definizioni non si sovrappongono completamente⁸¹. Ad attirare l’attenzione è il fatto che per i sinonimi Shields fa riferimento alla definizione del predicato F, mentre nel caso degli omonimi parla delle definizioni di x e y, cioè delle realtà alle quali tale predicato si applica, senza che nel testo aristotelico ci siano elementi che giustifichino una simile differenza di formulazione. Ora, abbiamo potuto constatare che, per lo Stagirita, la distinzione tra omonimi, sinonimi e paronimi riguarda le cose realmente esistenti; di conseguenza, le definizioni rilevanti per stabilire se c’è omonimia o meno saranno quelle degli enti ai quali si applica un certo predicato. Tuttavia, non è necessario esaminare le definizioni di ciascuna realtà considerata in assoluto, ma occorre reperire quella “corrispondente al nome” (κατὰ τοῦνομα)⁸², la quale si ottiene rispondendo alla domanda “in che cosa consiste essere F per la realtà x?”. Ad esempio, dobbiamo chiederci che cos’è “l’essere animale” per un uomo e per un dipinto, così da ottenere, in un caso, una sostanza animata sensibile, e, nell’altro, una raffigurazione di un certo tipo⁸³. Nei *Topici* Aristotele propone un altro esempio interessante:

Bisogna poi esaminare se i generi delle cose poste sotto lo stesso nome sono diversi e non subordinati l’uno all’altro. Ad esempio, “asino” è sia l’animale, sia il recipiente: infatti, la loro definizione corrispondente al nome è diversa. In un caso, infatti, si parlerà di un animale di una certa qualità, mentre nell’altro di un recipiente di una certa qualità. Ma qualora i generi siano subordinati l’uno all’altro, non è necessario che le definizioni siano diverse⁸⁴.

⁸⁰ C. SHIELDS, *Order in Multiplicity*, cit., p. 11.

⁸¹ Cfr. *ibidem*.

⁸² Cfr. P. FAIT, *Aristotele, Categorie, I. Omonimi, sinonimi e paronimi*, in *Studi sulle Categorie di Aristotele*, a cura di M. Bonelli e F.G. Masi, Hakkert, Amsterdam 2011, pp. 33-50, spec. p. 40: «Gli omonimi e i sinonimi e, come vedremo, anche i paronimi sembrano essere definiti non in assoluto ma in relazione a un nome (cf. “corrispondente al nome”)».

⁸³ Cfr. ARISTOT., *Cat.* 1, 2-6.

⁸⁴ ARISTOT., *Top.*, I 15, 107a 18-23: «Σκοπεῖν δὲ καὶ τὰ γένη τῶν ὑπὸ τὸ αὐτὸ ὄνομα, εἰ ἕτερα καὶ μὴ ὑπ’ ἄλληλα. οἷον ὄνος τὸ τε ζῷον καὶ τὸ σκεῦος· ἕτερος γὰρ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος αὐτῶν· τὸ μὲν γὰρ ζῷον ποιόν τι ῥηθήσεται, τὸ δὲ σκεῦος ποιόν τι. ἐὰν δὲ ὑπ’ ἄλληλα τὰ γένη ᾗ, οὐκ ἀναγκαῖον ἐτέρους τοὺς λόγους εἶναι». MANN, *The Discovery*, cit., pp. 72-73, nota come il lessico utilizzato da Aristotele in questo esempio dipenda chiaramente da *Cat.* 1 e come ciò attesti che le definizioni ivi formulate di omonimi e sinonimi siano presupposte in *Top.* I 15.

Il termine greco ὄνομα designa tanto l'asino quanto il vaso per il vino: perciò, nel momento in cui, per entrambi, si formula la definizione corrispondente al predicato "asino", ci si trova di fronte a un'evidente differenza, la quale rivela l'omonimia di questi due enti. Dunque, per quanto banale possa sembrare, è opportuno riportare con precisione la definizione aristotelica degli omonimi, secondo la quale tali sono le realtà che hanno il nome in comune, ma la definizione dell'essenza *corrispondente al nome* diversa⁸⁵. Questo dettaglio ha una sua importanza, dal momento che rivela una caratteristica dell'omonimia aristotelica, cioè il fatto di essere *predicate-relative*, strettamente legata al predicato considerato. Ciò consente a due enti di essere omonimi rispetto a un certo predicato e sinonimi rispetto a un altro: ad esempio, un uomo vivente e la statua antropomorfa sono omonimi rispetto al predicato "uomo", ma sinonimi rispetto al genere della sostanza⁸⁶. I commentatori neoplatonici, a partire da Porfirio, hanno sottolineato con attenzione questo aspetto, domandandosi se Aristotele avrebbe potuto omettere l'espressione κατὰ τοῦνομα dalla definizione di omonimi e sinonimi, così come faceva Speusippo. Essi sono unanimi nel sostenere la necessità che la definizione considerata sia coestensiva al nome e convertibile con esso, poiché altrimenti a un nome che si predica sinonimicamente di due enti si potrà far corrispondere due definizioni diverse, come se, ad esempio, al predicato "animale" detto dell'uomo e del cavallo facessimo corrispondere le definizioni specifiche di entrambi. Se dunque si elimina il criterio restrittivo posto dall'espressione "κατὰ τοῦνομα", allora «i sinonimi saranno omonimi e gli omonimi sinonimi»⁸⁷.

I commentatori spiegano che anche due individui di una stessa specie, i quali in assoluto condividono la medesima essenza e definizione, possono essere omonimi sotto un certo aspetto, ad esempio per il nome proprio: sia il figlio di Telamone che quello di Oileo sono entrambi chiamati "Aiace", ma nel momento in cui si vuole distinguerli,

⁸⁵ La presentazione contenuta in FAIT, *Aristotele, Categorie, 1*, cit., p. 39, ci appare particolarmente chiara e puntuale: «Due oggetti X e Y sono omonimi se e solo se: (i) hanno il nome "N" in comune; (ii) la formula dell'essenza di X corrispondente al nome "N" è diversa dalla formula dell'essenza di Y corrispondente al nome "N". Es.: Socrate e *I tre filosofi* hanno in comune il nome greco "zoon" (che in greco significa *animale e dipinto*), ma la formula dell'essenza di Socrate corrispondente al nome "zoon" e la formula dell'essenza de *I tre filosofi* corrispondente al nome "zoon" sono diverse».

⁸⁶ Cfr. SHIELDS, *Order in Multiplicity*, cit., pp. 262-263. Cfr. anche T.H. IRWIN, *Homonimy in Aristotle*, «The Review of Metaphysics», 34/3 (1980), pp. 523-544, spec. p. 524, n. 2; ZANATTA (a cura di), *Organon di Aristotele*, cit., pp. 119, n. 481.

⁸⁷ SIMPL. *In Cat.*, 29, 5-6: «καίτοι εἴ τις οὕτως ἀποδοίη, καὶ τὰ συνώνυμα ὁμώνυμα ἔσται καὶ τὰ ὁμώνυμα συνώνυμα».

occorre fornire un discorso diverso per ciascuno dei due⁸⁸. La pratica di ricorrere al nome proprio degli individui per presentare l'omonimia, assente in Aristotele, è attuata anche da Alessandro di Afrodisia⁸⁹ ed è legittimata dal modo in cui i commentatori interpretano la formula λόγος τῆς οὐσίας inclusa nella definizione di omonimi e sinonimi. Il primo problema relativo a questa espressione è legato alla presenza o meno del genitivo τῆς οὐσίας, dal momento che, pare, né Boeto di Sidone né Andronico di Rodi lo riportassero nei loro commenti⁹⁰. Simplicio ci riferisce che Porfirio (probabilmente nel suo commento perduto πρὸς Γεδάλειον), difendeva l'inclusione dell'espressione τῆς οὐσίας per due ragioni, una di natura testuale e l'altra di natura logica: da una parte essa compare nella maggioranza nei commenti, incluso quello di Ermino; dall'altra svolge un ruolo chiarificatore del termine multivoco λόγος. Quest'ultimo può infatti significare cose diverse: il conteggio dei voti, il discorso interiore, il discorso proferito ad alta voce, la ragione seminale e la formula definitoria⁹¹, così come l'induzione, il sillogismo, l'affermazione e la negazione⁹². L'aggiunta del genitivo τῆς οὐσίας sarebbe dunque necessaria a circoscrivere lo spazio semantico coperto dal sostantivo λόγος, limitandolo al discorso definitorio. Inoltre, Simplicio spiega che Aristotele ha utilizzato proprio il termine λόγος perché è sufficientemente ampio da includere tanto la definizione vera e propria (ὀρισμός), quanto la descrizione (ὑπογραφή)⁹³. Quest'ultima consiste in un discorso che dimostra le caratteristiche proprie di un'essenza e permette di considerare come omonimi anche i generi generalissimi e gli individui, dei quali non è possibile fornire una definizione: infatti, i primi non hanno generi loro sovraordinati, mentre i secondi non possono essere distinti tramite le differenze.

È dunque un'interpretazione ampia del sintagma λόγος τῆς οὐσίας che consente ai commentatori neoplatonici di applicare la definizione degli omonimi contenuta in *Cat.* 1 anche alle categorie (intese come generi generalissimi) e ai singoli individui, in risposta

⁸⁸ Cfr. PORPH., *In Cat.*, 64, 10-21. L'utilizzo dei nomi propri di persona come esempi di omonimia non sembra un'operazione strettamente aristotelica. È noto, invece, che lo Stagirita ammette che due enti possano essere omonimi relativamente a un predicato accidentale (come mostrano alcuni esempi da lui riportati in *Topici* I 15), il che può accadere anche a due individui di una medesima specie. Ad esempio, due uomini potrebbero essere omonimi rispetto al predicato "pesante", se uno è detto tale perché è in sovrappeso, mentre l'altro perché ha un carattere particolarmente difficile da sopportare.

⁸⁹ Cfr. ALEX. *In Top.*, 120, 32 – 121, 3; SIMPL., *In Phys.*, III, 403, 13-24.

⁹⁰ Cfr. SIMPL., *In Cat.*, 29, 28 – 30, 5.

⁹¹ Cfr. SIMPL., *In Cat.*, 29, 13-15. La menzione del λῶγος σπερματικός indica una chiara influenza stoica.

⁹² Cfr. SIMPL., *In Cat.*, 30, 8-9.

⁹³ Cfr. SIMPL., *In Cat.*, 29, 16-21.

a una precisa critica che Nicostrato aveva rivolto ad Aristotele. Tale interpretazione è stata fortemente criticata da John Anton, secondo il quale la formula λόγος τῆς οὐσίας ha, nelle intenzioni dello Stagirita, un significato tecnico molto preciso. Anton sostiene, infatti, che il termine οὐσία designa in questo caso soltanto le sostanze seconde, cioè quegli *items* interni alla sola categoria della sostanza che sono sia predicabili, sia definibili in senso stretto. Di conseguenza, egli rimprovera ai commentatori neoplatonici di avere indebitamente ampliato questa formula al fine di includervi anche la generica descrizione, in modo tale da poter parlare di omonimia anche riguardo a ciò di cui non c'è una definizione vera e propria, come i generi sommi e i singoli individui⁹⁴. La tesi di Anton è stata criticata da Walter Leszl e Concetta Luna. Da un punto di vista strettamente aristotelico, Leszl ha fatto notare che la distinzione tra sostanze prime e seconde entra in gioco soltanto a partire dal quinto capitolo delle *Categorie*, e che di conseguenza il sostantivo οὐσία, per come è impiegato nell'*incipit* dell'opera, deve essere inteso nel senso di "essenza". In tal modo, la definizione dell'essenza di cui si parla in *Cat.* 1 può avere per oggetto anche enti appartenenti a categorie diverse dalla sostanza⁹⁵. Dall'altra parte, Luna ha osservato che le critiche che Anton rivolge all'esegesi dei commentatori neoplatonici sono eccessivamente dure, perché anche se si ammette che tale esegesi si spinge oltre le intenzioni effettive di Aristotele, bisogna comunque riconoscere che ciò è dovuto a fondate necessità esegetiche e filosofiche, suscitate da un'interpretazione sistematica del pensiero dello Stagirita⁹⁶.

Nel confrontarsi con la presentazione di omonimi, sinonimi e paronimi è dunque importante tenere presente che le definizioni ivi menzionate sono quelle che esprimono l'essenza degli enti ai quali si attribuisce un medesimo predicato. Inoltre, per rilevare l'omonimia tra questi enti è necessario esaminarne non la definizione in senso assoluto, bensì quella κατὰ τοῦνομα, corrispondente al predicato considerato. I commentatori

⁹⁴ Cfr. J.P. ANTON, *The Meaning of 'Ο λόγος τῆς οὐσίας in Aristotle's Categories 1a*, «The Monist», 52 (1968), pp. 252-267; *The Aristotelian Doctrine of "Homonyma" in the "Categories" and Its Platonic Antecedents*, «Journal of the History of Philosophy», 6 (1968), pp. 315-326; *Ancient Interpretations of Aristotle's Doctrine of "Homonyma"*, «Journal of the History of Philosophy», 7 (1969), pp. 1-18.

⁹⁵ Cfr. W. LESZL, *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's Treatment of Types of Equivocity and Its Relevance to His Metaphysical Theories*, Antenore, Padova 1970, pp. 88-89, n. 10. Leszl attribuisce ad Anton il pregiudizio di non riconoscere le proprietà – e, dunque, le non-sostanze – come omonime, ma ciò è smentito da quanto Anton stesso afferma esplicitamente in *The Meaning*, cit., p. 264. La tesi di Anton è più ristretta, ed è circoscritta al solo *incipit* delle *Categorie*.

⁹⁶ Cfr. C. LUNA in *Simplicius. Commentaire*, cit., pp. 78-79, spec. p. 79: «On ne peut pas toutefois nier que l'interprétation néoplatonicienne de "λόγος τῆς οὐσίας" dérive logiquement de certaines prémisses, et garantit la cohérence de l'exégèse de l'ensemble du traité des *Catégories*».

neoplatonici hanno riservato grande attenzione a questi elementi, nel tentativo di prevenire alcuni possibili fraintendimenti. Nel far ciò hanno effettivamente plasmato il discorso aristotelico, spingendolo aldilà del ristretto ambito di pertinenza delle *Categorie*⁹⁷: ad esempio, è probabile che lo Stagirita non avrebbe condiviso l'utilizzo dei nomi propri di persona (Aiace, Alessandro) in riferimento all'omonimia. Egli ha infatti una concezione più ristretta del λόγος τῆς οὐσίας, tale da non includere anche la descrizione⁹⁸, per cui è presumibile che non condividerebbe l'ipotesi che formule del tipo «di Salamina, figlio di Telamone, che sfidò Ettore a duello» e «figlio di Oileo, della Focide, arciere dal piede veloce»⁹⁹ possano spiegare che cosa significhi, per due uomini, il fatto di chiamarsi "Aiace". Questi esempi, tuttavia, sono giustificati dall'intento didattico e propedeutico che caratterizza i commentari neoplatonici, e anche dalla necessità di trovare risposte a critiche e paradossi che la tradizione successiva ad Aristotele aveva elaborato. Un esempio è costituito dal paradosso di Nicostrato sulla sinonimia degli omonimi, secondo il quale a tutte le cose omonime si applica tanto il predicato "omonimo", quanto la definizione dell'omonimia, per cui gli omonimi, in quanto omonimi, sono sinonimi: di conseguenza, le cose di cui si predica lo stesso nome sono, in ultima istanza, tutte sinonime. Simplicio ci riferisce che Porfirio aveva replicato a Nicostrato proprio attraverso l'esempio del nome proprio "Aiace", sostenendo che non c'è nulla di assurdo nel fatto che due enti possano essere omonimi da un certo punto di vista e sinonimi da un altro, così come il figlio di Telamone e quello di Oileo sono omonimi rispetto al nome "Aiace" e sinonimi rispetto al predicato "uomo"¹⁰⁰. Questa risposta non è poi sembrata conclusiva ai commentatori successivi, i quali hanno elaborato ulteriori soluzioni per risolvere tale paradosso¹⁰¹.

⁹⁷ Cfr. FAIT, *Aristotele, Categorie 1*, cit., pp. 39-40.

⁹⁸ Cfr. ANTON, *The Meaning*, cit., p. 254: «The ancients apparently failed to appreciate the full technical import of the expression "L of O" mainly because they were over-explicating the two terms of the expression, *logos* and *ousia*. They discussed the terms in the light of considerations that more often than not were not those of Aristotle».

⁹⁹ PHILOP., *In Cat.*, 19, 18-20.

¹⁰⁰ Cfr. SIMPL., *In Cat.*, 30, 22-27.

¹⁰¹ Cfr. AMMONIUS, *In Cat.*, 20, 2-12; PHILOP., *In Cat.*, 20, 34 – 21, 13; SIMPL., *In Cat.*, 30, 27 – 31, 21. LUNA, *Simplicius. Commentaire*, cit., pp. 79-82, ha mostrato come la soluzione formulata da Simplicio sia particolarmente interessante, perché porterebbe alle estreme conseguenze l'idea che l'omonimia è una proprietà delle cose e non delle parole. Tuttavia, la studiosa conclude che neppure Simplicio riesce a disinnescare il paradosso di Nicostrato, al quale ci si potrebbe sottrarre soltanto considerando l'omonimia come una proprietà esclusivamente delle parole. Sullo stesso argomento cfr. K. FLANNERY, *The Synonymy of Homonyms*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 81 (1999), pp. 268-289, il quale propone, come soluzione al paradosso della sinonimia degli omonimi, di espungere il sintagma τῆς οὐσίας dalla

Avendo approfondito alcuni aspetti e chiarito certi dubbi relativamente alle espressioni *κατὰ τοῦνομα* e *λόγος τῆς οὐσίας*, possiamo quindi procedere a esaminare il carattere esaustivo della distinzione tra omonimi e sinonimi e ad affrontare la questione della multivocità dell'omonimia aristotelica.

4. La multivocità dell'omonimia aristotelica

Il problema legato al carattere esaustivo della distinzione tra omonimi e sinonimi e alla conseguente possibilità che l'omonimia si articoli internamente in una varietà di tipi diversi ha origine direttamente nelle righe introduttive delle *Categorie*, in particolare nel modo in cui Aristotele formula la definizione degli omonimi e nell'esempio che le fa corrispondere. Egli afferma, infatti, che il sostantivo ζῷον si predica sinonimicamente di un uomo e di un bue, poiché per entrambi essere uno ζῷον significa essere un animale, cioè una sostanza animata sensibile. Ma lo stesso termine, se attribuito a un uomo e a un dipinto (τὸ γεγραμμένον), si predica in maniera omonimica, giacché, volendo chiarire che cosa significa essere ζῷον per ciascuno, si forniranno due definizioni diverse. Omonime, infatti, sono le realtà che hanno soltanto il nome comune, mentre la definizione dell'essenza corrispondente al nome è diversa. Ora, è stato ampiamente riconosciuto, sin dai commentatori antichi, che questa definizione presenta un'ambiguità di fondo, legata al modo in cui si interpreta l'avverbio μόνον¹⁰², il quale legittima due possibili letture¹⁰³. In base alla prima, che è stata definita "estrema" o "discreta"¹⁰⁴, gli omonimi devono avere in comune *nient'altro che* il nome. In questo caso la distinzione tra omonimi e sinonimi non è esaustiva, poiché, qualora si registrasse una certa sovrapposizione dei discorsi definitivi, allora non sussisterebbe più l'omonimia, ma una situazione intermedia. La differenza tra le definizioni sarebbe dunque una condizione necessaria ma

presentazione degli omonimi in *Cat.* 1 (a partire dalla testimonianza di Simplicio relativamente ad Andronico di Rodi e Boeto di Sidone), ma non da quella dei sinonimi.

¹⁰² Cfr. PORPH., *In Cat.*, 62, 7-11; DEXIP., *In Cat.*, 18, 3-18; AMMON., *In Cat.*, 19, 2-8; PHILOP., *In Cat.*, 18, 17-24; OLYMPIOD., *In Cat.*, 30, 18-26; BOETH., *In Cat.*, 164 C; DAVID (ELIAS), *In Cat.*, 138, 2-10. LUNA in *Simplicius. Commentaire*, cit., pp. 64-65, ha mostrato che le due possibili interpretazioni suggerite dai commentatori non coincidono perfettamente con l'alternativa esaminata dalla critica recente.

¹⁰³ Cfr. W. LESZL, *Logic and Metaphysics*, cit., pp. 94-109; T.H. IRWIN, *Homonymy in Aristotle*, cit., pp. 524-525; C. SHIELDS, *Order in Multiplicity*, cit., p. 11; J.K. WARD, *Aristotle on Homonymy*, cit., p. 16.

¹⁰⁴ Cfr. IRWIN, *Homonymy*, cit., p. 524; SHIELDS, *Order in Multiplicity*, cit., p. 11.

non sufficiente per il darsi dell'omonimia, poiché, in aggiunta, occorrerebbe anche che esse non siano collegate in alcun modo¹⁰⁵. In base alla seconda interpretazione, che è stata definita “moderata” o “comprensiva”¹⁰⁶, gli omonimi hanno lo stesso nome e definizioni differenti, senza che sia necessario che queste ultime divergano totalmente. In tal modo la distinzione tra omonimi e sinonimi è esaustiva, perché tutti i casi in cui enti diversi hanno lo stesso nome ma non la stessa definizione corrispondente al nome saranno casi di omonimia, anche qualora le definizioni considerate presentino dei punti di contatto: in tal caso si tratterà di omonimi “connessi” o “sistematici”. Questa ambiguità è chiaramente presente anche nell'esempio di cui Aristotele si serve per rendere più comprensibile la definizione degli omonimi, cioè quello del predicato ζῷον attribuito sia all'uomo che al dipinto. Infatti, i traduttori e gli interpreti si dividono tra chi lo intende come un esempio di omonimia casuale, dovuta al fatto che, in greco, il termine ζῷον significa tanto l'animale quanto il dipinto (a prescindere dal soggetto raffigurato)¹⁰⁷, e chi invece ritiene che Aristotele parli dell'uomo vivente e di quello dipinto, al quale il predicato “animale” si applica in quanto costituisce una rappresentazione figurativa del primo¹⁰⁸. Irwin e Shields riconoscono esplicitamente l'ambiguità insita nell'esempio aristotelico, ma ritengono più probabile che lo Stagirita intenda parlare dell'uomo dipinto, perché ciò sarebbe compatibile con l'interpretazione moderata dell'omonimia da loro proposta¹⁰⁹. In

¹⁰⁵ Cfr. LESZL, *Logic and Metaphysics*, cit., p. 94.

¹⁰⁶ Cfr. IRWIN, *Homonymy*, cit., p. 524; SHIELDS, *Order in Multiplicity*, cit., p. 11.

¹⁰⁷ Cfr. G. COLLI (a cura di), *Aristotele. Organon*, Adelphi, Milano 2003 (1955¹), p. 5: «Ad esempio, sia l'uomo che un certo oggetto disegnato si dicono animali»; J.L. ACKRILL (ed.), *Aristotle. Categories and De Interpretatione*, Clarendon Press, Oxford 2002 (1963¹), p. 71: «The word translated “animal” originally meant just that; but it had come to be used also of pictures or other artistic representations (whether representations of animals or not)»; LESZL, *Logic and Metaphysics*, cit., p. 86, n. 5: «When he says that “animal” applies to pictures, he is most likely thinking of the normal Greek use of ζῷον (= picture), rather than of pictures of animals in particular»; E.J. ASHWORTH, *Les théories de l'analogie du XIIIe au XVIe siècle*, Vrin, Paris 2008, p. 24: «Je remarque en passant que les latins du Moyen Âge n'étaient pas conscient du fait que le mot “zoon” en grec est un équivoque par le fait du hasard, désignant un animal et une image quelconque»; M. MIGLIORI (a cura di), *Aristotele. Organon*, Bompiani, Milano 2016, p. 55, n. 5.

¹⁰⁸ Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Presses Universitaires de France, Paris 2017⁶ (1962¹), p. 173: «ainsi, un homme réel et un homme en peinture sont homonymes en ce qu'ils n'ont de commun que le nom»; E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2014 (1977¹), pp. 260-261; R. BODÉÜS (ed.), *Aristote. Catégories*, Les Belles Lettres, Paris 2001, p. 1: «Ainsi dit-on animal à la fois l'homme et son portrait»; p. 74, n. 4; M. ZANATTA (a cura di), *Organon di Aristotele. Volume I: Categoriae, Dell'interpretazione, Analitici Primi*, UTET, Torino 1996, p. 119, n. 481; COURTINE, *Inventio analogiae*, cit., p. 170: «Ainsi en grec, on peut nommer ζῷον aussi bien un homme que sa représentation figurée, son image»; WARD, *Aristotle on Homonymy*, cit., p. 13: «He then continues by citing a pair of things that are homonymously called “animal”, a human being and a picture of one».

¹⁰⁹ Cfr. IRWIN, *Homonymy*, cit., p. 525, n. 3: «Unfortunately Aristotle's example of homonyms is too ambiguous to decide between the moderate and the extreme views. He may mean (1) we call both a man

realtà, sembra che questo esempio sia da comprendere nel senso più forte, secondo il quale tanto un uomo, quanto un qualsiasi oggetto dipinto possono essere detti ζῷον. Infatti, dal momento che Aristotele lo introduce al fine di rendere immediatamente comprensibile la definizione degli omonimi appena formulata, è plausibile che egli intenda presentare una situazione evidente di omonimia, in cui all'identità di nome corrisponde una differenza totale delle definizioni. L'interpretazione secondo cui si fa riferimento a un uomo vivente e a uno dipinto non esibisce la natura dell'omonimia in maniera altrettanto chiara, come pure riconoscono, indirettamente, i commentatori neoplatonici. Questi ultimi leggono tutti l'esempio aristotelico come relativo a un uomo vivente e a uno dipinto, perché sono condizionati da un'impostazione platonizzante che li rende particolarmente sensibili al tema della μίμησις e dell'ὁμοιότης, quale quella che sussiste tra gli enti particolari e le Idee di cui questi partecipano. Perciò, essi classificano tale esempio come un caso di omonimia razionale (ἀπὸ διανοίας), in cui l'applicazione del medesimo predicato avviene sulla base di un motivo preciso, cioè la somiglianza che sussiste tra l'uomo e la sua immagine¹¹⁰, mentre spiegano l'omonimia casuale tramite i nomi propri di persona (Aiace, Alessandro etc.). C'è dunque una vicinanza riconoscibile tra la definizione dell'uomo vivente e quella dell'uomo dipinto, che sembra controproducente rispetto all'esigenza di chiarezza richiesta dal contesto di *Cat.* 1. È plausibile, invece, che Aristotele intenda presentare un caso analogo a quello del sostantivo ὄνος, che indica tanto l'asino quanto il vaso, senza che quest'ultimo debba esibire in qualche modo la forma dell'asino¹¹¹. Si tratterebbe dunque di un esempio simile a quello di “bank” in inglese, che significa tanto la banca quanto la riva del fiume, o di “credenza” in italiano, che può indicare un tipo di mobile da interno, così come una convinzione interiore. Inoltre, quando vuole sottolineare l'omonimia che sussiste tra due oggetti di cui uno è la rappresentazione visiva o plastica dell'altro, Aristotele è solito

and a picture of an animal “animal”; or (2) we call a man and a picture (of anything) a zōon. [...] I think (1) is right, but (2) cannot be decisively ruled out». Cfr. anche SHIELDS, *Order in Multiplicity*, cit., p. 15, n. 12.

¹¹⁰ Cfr. PORPH., *In Cat.*, 65, 26-30: «poni che io chiami “uomo” l'animale razionale mortale e un'immagine di un uomo: quando, avendola vista, io dico “questo è un uomo”, è chiaro che non a caso chiamerò uomo anche la figura nell'immagine, ma perché c'è una somiglianza con l'uomo vivente». Porfirio classifica l'esempio aristotelico come un caso di omonimia ἀπὸ τῆς ὁμοιότητος (cfr. *In Cat.*, 66, 23-28). AMMON., *In Cat.*, 22, 2-9, parla di un'omonimia κατὰ τὴν τῶν πραγμάτων ὁμοιότητα e διὰ τὴν τῆς μορφῆς ὁμοιότητα; PHILOP., *In Cat.*, 17, 8-9 parla di omonimia ἀπὸ παραδειγματικοῦ αἰτίου, che interpreta come una specie di omonimia ἀφ' ἐνός; OLYMP., *In Cat.*, 35, 8-14, parla di omonimia καθ' ὁμοιότητα e πρὸς τὴν μορφήν.

¹¹¹ Cfr. ARISTOT., *Top.*, I 15, 107a 18-23.

esplicitare l'oggetto rappresentato, come nel caso dell'occhio di una statua o del medico dipinto (ὁ γεγραμμένος ἰατρός)¹¹².

Indipendentemente dal modo in cui si interpreta l'esempio aristotelico, rimane il fatto che lo Stagirita non precisa che le definizioni delle realtà omonime devono necessariamente essere del tutto diverse tra loro. Ciò implica che la presentazione degli omonimi in *Cat.* 1 sia, in linea di principio, compatibile con altri passi del *corpus aristotelicum* in cui sono proposti esempi più difficili da interpretare. Anzitutto, è lo stesso Aristotele ad avvertirci che le omonimie non sono tutte uguali, ma che alcuni casi sono più difficilmente riconoscibili di altri: nei capitoli 7 e 33 delle *Confutazioni Sofistiche*, ad esempio, egli osserva che i ragionamenti fallaci che si fondano sull'omonimia possono ingannarci se non siamo in grado di distinguere i vari significati di un termine. Infatti, questa operazione in alcuni casi è banale, mentre in altri è complicata anche per i più esperti, soprattutto quando sono in gioco termini come τὸ ὄν e τὸ ἔν, “ciò che è” e l'uno. Questi danno origine a numerose dispute sui nomi che oppongono chi, come Zenone e Parmenide, pensa che essi significhino la stessa cosa in tutti i casi e chi sostiene che si dicono in molti modi¹¹³. Inoltre, all'inizio del quinto libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele afferma che la giustizia e l'ingiustizia sono realtà multivoche, ma la loro omonimia non è evidente come quella insita nel termine κλείς, che indica tanto la chiave, quanto la clavicola. Questa omonimia, infatti, è più chiara (δήλη μᾶλλον), perché i significati sono più lontani (πόρρω), in quanto la loro differenza emerge già dal loro aspetto (κατὰ τὴν ιδέαν). Quella della giustizia, invece, è ravvicinata (σύνεγγυς) e per questa ragione è nascosta (λανθάνει)¹¹⁴. Da una parte c'è, dunque, un chiaro esempio di omonimia casuale, mentre dall'altra ce n'è una più sfumata e difficilmente riconoscibile, a causa della vicinanza dei discorsi definitivi. Aldilà dell'interpretazione del passo in questione (complicata dal fatto che, poco oltre, i due tipi di ingiustizia sono detti essere

¹¹² Cfr. ARISTOT., *De an.* 412b 17-22; *Part. An.*, 641a 1-3. Gli esempi di questo tipo sono utilizzati dallo Stagirita per spiegare che ciò che perde la propria funzione, come un cadavere, un arto separato dal resto del corpo o un flauto di pietra, cessa di essere ciò che era, e può essere considerato tale soltanto per omonimia (πλὴν ὁμωνύμως). Cfr. anche *Meteor.* 389b 25 – 390a 13, *Pol.* 1253a 20-25, *Gen. An.*, 734b 25-27; *Metaph.*, VII, 10, 1035b 23-25; IRWIN, *Homonymy*, cit., pp. 527-529.

¹¹³ Cfr. ARISTOT., *Soph. El.*, 7, 169a 22-25; 33, 182b 13-27.

¹¹⁴ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.*, V 2, 1129a 26-31: «ἔοικε δὲ πλεοναχῶς λέγεσθαι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία, ἀλλὰ διὰ τὸ σύνεγγυς εἶναι τὴν ὁμωνυμίαν αὐτῶν λανθάνει καὶ οὐχ ὡς περ ἐπὶ τῶν πόρρω δήλη μᾶλλον, (ἡ γὰρ διαφορὰ πολλὴ ἢ κατὰ τὴν ιδέαν) οἷον ὅτι καλεῖται κλείς ὁμωνύμως ἢ τε ὑπὸ τὸν αὐχένα τῶν ζώων καὶ ἢ τὰς θύρας κλείουσιν».

sinonimi)¹¹⁵, si tratta di un'indicazione che conferma l'esistenza, per Aristotele, di varie sfumature di omonimia, una convinzione che non è compatibile con un'interpretazione "estrema" o "discreta" di *Cat.* 1.

L'idea che vi sia omonimia anche in presenza di una certa sovrapposizione dei discorsi definitivi sembra già operante in un testo giovanile come i *Topici*¹¹⁶. Nel quindicesimo capitolo del primo libro, il quale contiene un'ampia rassegna di omonimie, Aristotele talvolta evidenzia la maggiore o minore complessità dei diversi casi considerati. Ad esempio, all'inizio del capitolo egli propone di verificare se un termine presenta più contrari (nel qual caso, sarà omonimo), e afferma che talvolta ciò si vede subito (εὐθύς) dalla discordanza dei nomi, come, ad esempio, nel caso dell'acuto, a cui è contrario il grave rispetto alla voce e l'ottuso rispetto agli angoli. Altre volte questa differenza di nome non si dà, ma è immediatamente evidente (κατάδηλος εὐθέως) una diversità nella specie, come il bianco e il nero, che si dicono della voce così come del colore¹¹⁷. Più avanti nel capitolo, invece, lo Stagirita afferma che talvolta l'omonimia si nasconde (λανθάνει) nelle definizioni: ad esempio, "ciò che indica la salute" e "ciò che procura la salute" possono essere entrambi definiti come "ciò che è nella giusta proporzione rispetto alla salute". Tuttavia, prosegue Aristotele, non bisogna accontentarsi di questa definizione, ma esaminare in che cosa consiste nei due casi "essere nella giusta proporzione": se, ad esempio, in un caso indichi "ciò che è tale da procurare la salute" e nell'altro "ciò che è tale da indicare la qualità eventuale del possesso della salute"¹¹⁸. Quest'ultimo caso è dunque meno evidente e più difficile da individuare rispetto agli altri, perché due cose che a prima vista si definiscono allo stesso modo possono essere riconosciute come omonime soltanto in seguito a un'analisi più dettagliata, in grado di far emergere una più sottile differenza tra le definizioni, le quali tuttavia mantengono un punto di riferimento comune, ossia la salute. Come ha evidenziato Julie Ward, tale

¹¹⁵ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.*, V 4, 1130a 32 – 1130b 1: «ὥστε φανερόν ὅτι ἔστι τις ἀδικία παρὰ τὴν ὅλην ἄλλη ἐν μέρει, συνώνυμος, ὅτι ὁ ὀρισμὸς ἐν τῷ αὐτῷ γένει». Michele di Efeso ha suggerito che Aristotele abbia in mente la relazione ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν. Cfr. MICHAEL EPHESIUS, *In librum quintum Ethicorum Nicomacheorum*, 12, 5-7: «ἔθος δὲ Ἀριστοτέλει συνώνυμα λέγειν καὶ τὰ ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν λεγόμενα, ἃ ὡς ἐν τῷ τρίτῳ τῶν Μετὰ τὰ Φυσικὰ».

¹¹⁶ In risposta a un'osservazione di LESZL, *Logic and Metaphysics*, cit., p. 335, Shields osserva che non è possibile stabilire un criterio a partire dal quale distinguere la concezione aristotelica dell'omonimia nelle opere giovanili e in quelle della maturità. Cfr. SHIELDS, *Order in Multiplicity*, cit., p. 15, n. 13: «It is, contrary to Leszl's suggestion, striking how constant Aristotle's framework for homonymy remains throughout his earlier and later works».

¹¹⁷ Cfr. ARISTOT., *Top.*, I 15, 106a 10-29.

¹¹⁸ Cfr. ARISTOT., *Top.*, I 15, 107b 6-12.

esempio è manifestamente simile a, e coerente con, il passo di *Metaph.* Γ 2, in cui l'esempio della salute è presentato come un modello di predicazione πρὸς ἕν, al quale è ricondotto l'ente in quanto ente¹¹⁹. In aggiunta, una concezione ampia e articolata dell'omonimia sembra implicata anche da altri esempi proposti, come quello del “vedere”, che è possibile riconoscere come omonimo a partire dal suo contraddittorio, “non vedere”, il quale può indicare sia il non possedere la vista, sia il non esercitarla attivamente¹²⁰. Ora, è chiaro che queste due accezioni non possiedono definizioni del tutto diverse, perché una certa capacità si definisce a partire dal suo esercizio attuale, come Aristotele osserva altrove¹²¹.

I dati testuali che abbiamo esaminato suggeriscono che lo Stagirita, sin dalla fase iniziale della sua produzione, aderisca a una concezione ampia e “comprensiva” dell'omonimia, tale per cui tutto ciò che non è sinonimo, per ciò stesso è omonimo, sia che le definizioni corrispondenti al predicato divergano totalmente, sia che presentino qualche punto di convergenza. Ciò sembra confermato anche da un passo della *Fisica*, in cui lo Stagirita parla della possibilità di mettere a confronto diversi tipi di moto. In questa sede, egli afferma che tutte le realtà che non sono sinonime, non sono comparabili¹²². Subito dopo, egli ribadisce lo stesso principio formulandolo diversamente: perché, si domanda, non è possibile stabilire tramite un confronto se è più acuto (ὀξύς) lo stilo, il vino o la nete¹²³? «Poiché sono omonimi, non sono comparabili»¹²⁴. Infine, alcune righe dopo prova a chiedersi se il suo principio di partenza, in base al quale «le cose sono confrontabili se non sono omonime» sia falso¹²⁵. Dai vari modi in cui Aristotele formula questa tesi emerge una distinzione di fondo tra omonimi e sinonimi esaustiva, cioè tale per cui ciò che non è sinonimo è automaticamente omonimo. Infatti, se affermare che le cose non omonime sono comparabili potrebbe riferirsi tanto ai sinonimi quanto a una classe intermedia, tale possibilità è esclusa se si precisa anche che le cose non sinonime

¹¹⁹ Cfr. WARD, *Aristotle on Homonymy*, cit. pp. 61-64. Secondo la studiosa, la differenza tra i due esempi è motivata dalla diversa natura delle opere in cui sono menzionati: nei *Topici* si tratta anzitutto di individuare un'omonimia e cogliere l'eventuale presenza di legami non accidentali tra gli enti coinvolti, senza che ciò comporti l'esplicita definizione di una teoria dell'omonimia relativa, la quale invece è richiesta dal tipo di indagine svolta nella *Metafisica*.

¹²⁰ Cfr. ARISTOT., *Top.*, I 15, 106b 13-20.

¹²¹ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Θ 8, 1049b 12-17; *De an.*, B 4, 415 a 18-20.

¹²² Lo stesso principio è enunciato in *Cat.* 8, 11a 12-13; *Top.*, I 15, 107b 12-18.

¹²³ In questo esempio il termine ὀξύς è da intendersi, rispettivamente, come “appuntito”, “aspro” e “stridulo” (la nete è la corda più acuta della cetra).

¹²⁴ ARISTOT., *Phys.* VII 4, 248b 8-9: «ὅτι ὁμώνυμα, οὐ συμβλητά».

¹²⁵ ARISTOT., *Phys.* VII 4, 12-13: «ἢ πρῶτον μὲν τοῦτο οὐκ ἀληθές, ὡς εἰ μὴ ὁμώνυμα συμβλητά».

non sono comparabili. Poiché, dunque, viene stabilita una corrispondenza diretta tra la sinonimia e la comparabilità da una parte, e tra l'omonimia e la non comparabilità dall'altra, ne consegue che dall'esaustività di tale distinzione è possibile dedurre anche quella dell'opposizione tra sinonimi e omonimi.

Tale impostazione della questione richiede di capire se è possibile stabilire una sistematizzazione delle diverse specie di omonimia a partire dai vari tipi di rapporti riscontrabili tra gli enti reciprocamente omonimi. Questo problema, che lo Stagirita non ha affrontato direttamente, accennandovi soltanto in maniera cursoria, ha acquisito un'importanza centrale nelle rielaborazioni dei commentatori, i quali hanno in tal modo definito il quadro teorico entro il quale si è progressivamente sviluppata una dottrina dell'analogia dell'ente.

5. Le specie dell'omonimia (i): la tassonomia di Porfirio

Se si concede che Aristotele consideri esaustiva la distinzione tra omonimi e sinonimi e, dunque, ammetta diversi tipi di omonimia, si pone il problema di stabilire quali essi siano. Ora, lo Stagirita non fornisce alcuna indicazione esplicita al riguardo: è la tradizione commentaristica che ha organizzato le indicazioni sparse nel *corpus* in un quadro organico. Porfirio è il primo a delineare un'articolazione sistematica, a partire soprattutto da due passi aristotelici particolarmente importanti, uno dei quali è tratto dal settimo libro della *Fisica*:

Questo discorso comporta anche che il genere non è qualcosa di unico, ma che al suo interno si nascondono molti tipi, e che tra le omonimie alcune sono molto lontane, altre sono vicine per una certa somiglianza, altre ancora sono prossime o per genere o per analogia, per cui non sembrano neppure reali omonimie¹²⁶.

Qui lo Stagirita afferma esplicitamente che tra le omonimie (τῶν ὁμωνυμιῶν) compaiono situazioni eterogenee, le quali si distinguono sulla base di una maggiore o minore lontananza reciproca degli elementi considerati. In particolare, egli osserva che alcune sono molto distanti tra loro (πολὸν ἀπέχουσαι), altre sono più ravvicinate in virtù

¹²⁶ Cfr. ARISTOT., *Phys.*, VII 4, 249a 21-25: «καὶ σημαίνει ὁ λόγος οὗτος ὅτι τὸ γένος οὐχ ἓν τι, ἀλλὰ παρὰ τοῦτο λαμβάνει πολλά, εἰσὶν τε τῶν ὁμωνυμιῶν αἱ μὲν πολὺ ἀπέχουσαι, αἱ δὲ ἔχουσαι τινα ὁμοιότητα, αἱ δ' ἐγγὺς ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ, διὸ οὐ δοκοῦσιν ὁμωνυμίαι εἶναι οὕσαι».

di una certa somiglianza (ἔχουσαί τινα ὁμοιότητα), altre ancora sono prossime (ἐγγύς) per il genere o per analogia. È opportuno notare la terminologia ricorrente: l'aggettivo ἐγγύς è affine a σύνεγγυς, utilizzato da Aristotele nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea* per descrivere l'omonimia "ravvicinata" della giustizia e dell'ingiustizia¹²⁷. In aggiunta, il verbo λανθάνω è impiegato qui, come in *Top.* I 15 e in *Eth. Nic.* V 2, per evidenziare la difficoltà nel riconoscere certe omonimie¹²⁸. I commentatori hanno associato direttamente questo passo a un altro, contenuto nel primo libro dell'*Etica Nicomachea*:

Perciò il bene non è qualcosa di comune e che si dice secondo un'unica idea. Ma allora in che modo si predica? Infatti non sembra riguardare le cose omonime per caso. Ma forse è tale per il fatto di dipendere da un'unica cosa, o perché tutti i beni contribuiscono a un'unica cosa, o piuttosto per analogia? Infatti, come la vista è nel corpo, così l'intelletto è nell'anima, e altro è in altro¹²⁹.

Qui lo Stagirita sta criticando la dottrina platonica delle Idee, con particolare riferimento all'Idea del Bene. Egli non prende posizione riguardo al modo in cui questo si predica, ma si limita a elencare alcune ipotesi senza propendere per nessuna in particolare e lasciando il compito di dirimere tale questione a un'"altra filosofia" (ἄλλη φιλοσοφία)¹³⁰. Ciò che viene stabilito è soltanto che il bene non costituisce un omonimo casuale: in altre parole, esso non viene predicato di enti diversi in maniera del tutto accidentale. Tale omonimia ἀπὸ τύχης sembra equivalere a quella completa (πάμπαν) menzionata nell'*Etica Eudemia*¹³¹, e Porfirio la associa alle omonimie "distanti" menzionate in *Phys.* VII 4. Tra le ipotesi che vengono vagliate a proposito del bene compaiono la predicazione ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν e l'analogia: la prima viene ricondotta alle omonimie prossime per genere (ἐγγύς γένει) della *Fisica*, mentre l'analogia è citata esplicitamente in entrambi i passi. Per quanto riguarda la somiglianza, essa è indicata come caratteristica distintiva di un determinato tipo di omonimi soltanto nel passo della *Fisica*, a partire dal quale i commentatori parlano di omonimia secondo somiglianza. A quest'ultima essi

¹²⁷ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.*, V 2, 1129a 27.

¹²⁸ Cfr. anche ARISTOT., *An. Post.*, II 13, 97b 30; *Top.* VI 2, 139b 28; VI 10, 148a 37.

¹²⁹ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.*, I 4, 1096b 25-29: «οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ιδέαν. ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις. ἀλλ' ἄρα γε τῷ ἀφ' ἐνός εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἓν σῶματι ὄψις, ἓν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἓν ἄλλω».

¹³⁰ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.*, I 4, 1096b 30-31. Nel passo parallelo di *Eth. Eud.* I 8, Aristotele si riferisce più esplicitamente alla dialettica. Cfr. E. BERTI, *Molteplicità e unità del bene secondo Etica Eudemia I 8*, in ID., *Studi aristotelici*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 195-220, spec. 197-198.

¹³¹ Cfr. ARISTOT., *Eth. Eud.*, VII 2, 1236a 17.

riconducono anche l'esempio di *Cat.* 1, interpretato nel senso dell'uomo vivente e di quello dipinto¹³².

Le omonimie non casuali sono denominate da Porfirio "razionali", sulla base del fatto che Aristotele, in *Phys.* II 5, oppone ciò che è ἀπὸ διανοίας a ciò che è ἀπὸ τύχης. Di conseguenza, la classificazione porfiriana degli omonimi, elaborata a partire dalla lettura sinottica di *Phys.* II 5, *Phys.* VII 4 ed *Eth. Nic.* I 4, è la seguente:

τὰ ὁμώνυμα					
<i>Phys.</i> VII, 4	πολὺ ἀπέχουσαι	ἔχουσαι τινα ὁμοιότητα	ἐγγὺς ἢ γένει		ἐγγὺς ἀναλογία
<i>Eth. Nic.</i> I, 4	ἀπὸ τύχης		ἀφ' ἐνός	πρὸς ἓν	κατ' ἀναλογίαν
Porfirio <i>In Cat.</i> 65,12 – 67,32	ἀπὸ τύχης	καθ' ὁμοίωσιν	ἀφ' ἐνός	πρὸς ἓν	κατ' ἀναλογίαν
		ἀπὸ διανοίας			

Questa suddivisione è stata adottata fedelmente da Simplicio e Boezio, come emerge dai loro commenti alle *Categorie*¹³³. Inoltre, in un passo del suo commento alla *Fisica*, Simplicio presenta tale classificazione in maniera molto chiara:

Tra gli omonimi, dice [Aristotele], c'è una grande differenza: infatti alcuni distano molto, come quelli casuali; altri hanno una certa somiglianza, come le immagini in relazione all'originale, altri ancora sono prossimi o per genere o per analogia. Quelli per genere sono le cose che si dicono a partire da un'unica cosa o in relazione a un'unica cosa: infatti hanno in comune ciò a partire da cui e in relazione a cui sono detti, il quale riproduce l'apparenza di un genere. Sono omonime per analogia le cose che conservano la somiglianza nella definizione e nell'uso, come il principio: infatti la fonte, il cuore, l'unità, il punto e l'elemento che comanda nella città sono detti "principio", benché differiscano tanto tra loro¹³⁴.

¹³² Cfr. PORPH., *In Cat.*, 66, 22-28; OLYMP., *In Cat.*, 35, 13-14: «ὕπὸ τοῦτο τὸ εἶδος τῶν ὁμώνυμων ἀναφέρεται τὸ παράδειγμα τοῦ Ἀριστοτέλους».

¹³³ Cfr. SIMPL., *In Cat.*, 31, 22 – 33, 21; BOETH., *In Cat.*, ed. Migne, p. 163-167.

¹³⁴ Cfr. SIMPL., *In Phys.*, VII, 1096, 28 – 1097, 4: «τῶν γὰρ ὁμώνυμων, φησί, πολλή τις ἐστὶ διαφορὰ· καὶ γὰρ αἱ μὲν πολὺ ἀπέχουσιν ὥσπερ αἱ ἀπὸ τύχης, αἱ δὲ ἔχουσι τινα ὁμοιότητα ὡς αἱ εἰκόνες πρὸς τὰ πρωτότυπα, αἱ δὲ ἐγγὺς εἰσιν ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ, γένει μὲν τὰ ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα· κοινὸν γὰρ τι αὐτοῖς τὸ τε ἀφ' οὗ καὶ τὸ πρὸς ὃ φαντασίαν ἀποτελοῦν γένους. ἀναλογία δὲ ὁμώνυμά ἐστι τὰ τὴν ἐν τῷ λόγῳ καὶ τῇ χρειᾷ ὁμοιότητα σφύζοντα ὡς ἡ ἀρχή· καὶ γὰρ ἡ πηγὴ καὶ ἡ καρδία καὶ μονὰς καὶ σημεῖον καὶ τὸ ἡγούμενον ἐν πόλει ἀρχὴ λέγεται τοσοῦτον ἀλλήλων τῇ φύσει διαφέροντα». Cfr. anche 1114, 23-25.

La posizione adottata da Simplicio su questo tema, strettamente aderente a quella porfiriana, si discosta da quella, ben più complicata, del suo maestro Ammonio, alla quale aderiscono gli altri commentatori condiscepoli, insieme a Simplicio, del filosofo alessandrino. Ammonio, infatti, elabora un'articolazione degli omonimi complessa e ramificata, includendo diversi elementi che non trovano riscontro nel testo aristotelico. In tal modo vengono introdotte molte più specie di omonimia, anche ricorrendo a criteri legati alla temporalità, come la memoria, la fortuna e la speranza¹³⁵. Il commento alle *Categorie* di Boezio, invece, si mantiene fedele all'impostazione porfiriana, consacrandola nella cultura dell'Occidente latino come parte della *logica vetus* e riferimento ineludibile per le successive trattazioni di questo tema¹³⁶. Tuttavia, tra le proposte interpretative recenti, quella di Shields prescinde dal riferimento alla classificazione porfiriana degli omonimi: esaminarla attentamente può dunque rivelarsi utile per riconsiderare criticamente l'interpretazione tradizionale della concezione aristotelica dell'omonimia e la solidità dei suoi fondamenti testuali nel *corpus aristotelicum*.

¹³⁵ Per un'esposizione sinottica delle diverse classificazioni degli omonimi avanzate dai commentatori neoplatonici Cfr. LUNA, *Simplicius, Commentaire*, cit., pp. 98-100.

¹³⁶ Cfr. A. DE LIBERA, *Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être*, «Études philosophiques», 3-4 (1989), pp. 319-345, spec. pp. 322-323 ; E. MORO, *Boezio, interprete delle Categorie aristoteliche*, in *La dottrina dell'analogia dell'essere nella «Metafisica» di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*, a cura di R. Salis, Il Poligrafo (Subsidia Mediaevalia Patavina, 14), Padova 2019, pp. 159-171.

6. Le specie dell'omonimia (ii): la tassonomia di Shields

Il problema della classificazione dei diversi tipi di omonimia è affrontato anche da un autore contemporaneo come Shields, il quale però propone un'organizzazione alternativa rispetto a quelle tradizionali. Egli attribuisce ad Aristotele una concezione “comprensiva” dell'omonimia, cioè tale per cui è sufficiente, affinché due cose siano omonime, che le loro definizioni non combacino totalmente. In base a questa tesi, gli omonimi si distinguono anzitutto in “discreti” e “associati”: i primi sono caratterizzati da definizioni totalmente diverse, mentre i secondi presentano discorsi definitivi parzialmente sovrapposti. Dopo aver tracciato questa distinzione di fondo, Shields riconosce che non è possibile identificare l'omonimia discreta con quella casuale di cui parla lo Stagirita, perché per Aristotele ci sarebbero omonimi discreti, cioè dotati di definizioni completamente diverse, che tuttavia ricevono la propria denominazione per una qualche ragione, e non accidentalmente. Secondo Shields sono tali gli enti che a un certo punto perdono la propria funzione caratterizzante, pur mantenendo intatto l'aspetto esteriore. Gli esempi classici adottati da Aristotele riguardano i cadaveri, oppure gli organi o gli arti, come l'occhio o la mano, amputati dal resto del corpo: essi, infatti, mantengono intatto l'aspetto esteriore (σχῆμα), ma perdono la propria forma essenziale (μορφή), cessando immediatamente di essere quello che erano, e perciò possono continuare a essere chiamati come prima soltanto per omonimia¹³⁷. Lo stesso vale per gli artefatti i quali, per qualche ragione, cessano di svolgere la propria funzione, come un'ascia che diventa improvvisamente inutilizzabile, oppure una sega di legno, che può essere considerata tale in ugual misura rispetto a una dipinta¹³⁸. Infatti, per presentare e rendere più comprensibili queste situazioni, Aristotele cita come esempi le riproduzioni artistiche: una mano di bronzo, un flauto di pietra oppure un medico dipinto possono essere chiamati rispettivamente “mano”, “flauto” o “medico” soltanto per omonimia, perché non sono in grado di svolgere le funzioni connesse a tali predicati. La capacità di espletare una funzione è strettamente legata all'essenza degli enti, la quale, negli organismi viventi, è l'anima, mentre negli artefatti è qualcosa di analogo a essa¹³⁹:

¹³⁷ Cfr. ARISTOT., *De part. An.*, I 1, 640b 33-35: «Καίτοι καὶ ὁ τεθνεὼς ἔχει τὴν αὐτὴν τοῦ σχήματος μορφήν, ἀλλ' ὅμως οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος».

¹³⁸ Cfr. ARISTOT., *Meteor.*, IV 12, 390a 13-14.

¹³⁹ Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, II 1, 413a 1-2: «ὡς δ' ἡ ὄψις καὶ ἡ δύναμις τοῦ ὀργάνου, ἢ ψυχῆ».

Dunque, si è detto in generale che cos'è l'anima: infatti essa è sostanza secondo la definizione esposta, cioè in quanto essenza di un determinato corpo. Così se un qualche strumento, ad esempio una scure, fosse un corpo naturale, la sua sostanza sarebbe di essere scure, e questa sarebbe la sua anima: tolta questa, non ci sarebbe più la scure, se non per omonimia. [...] Occorre poi comprendere ciò che si è detto anche a proposito delle parti del corpo. Se infatti l'occhio fosse un animale, la sua anima sarebbe la vista: infatti essa è la sostanza dell'occhio secondo la definizione (mentre l'occhio è la materia della vista). Se questa viene meno non c'è più l'occhio, se non per omonimia, proprio come quello di pietra e quello dipinto¹⁴⁰.

Il criterio per riconoscere i componenti di questa classe di omonimi discreti, ma non casuali, è chiamato da Shields principio di *functional determination*, in base al quale un oggetto individuale appartiene a una determinata classe se è in grado di svolgere la funzione tipica di essa¹⁴¹. Secondo questa tesi, formulata in diversi passi del *corpus aristotelicum*¹⁴², qualcosa che non è (più) in grado di svolgere quella che dovrebbe essere la sua funzione tipica, trae la propria denominazione per omonimia. Tuttavia, è chiaro che quelli di un cadavere non sono detti “occhi” o “mani” in maniera del tutto accidentale, così come non è evidentemente un caso se una scure, che per qualche ragione non può più essere utilizzata, continua a essere chiamata correntemente “scure”. Per tale ragione, queste omonimie possono facilmente passare inosservate nel discorso comune, per cui Shields le considera “*seductive*”, cioè tali da ingannare anche gli osservatori più acuti. Secondo lo studioso, tanto gli omonimi discreti quanto quelli associati possono essere seduttivi o non-seduttivi: gli omonimi discreti sono non-seduttivi se sono evidenti e banali da riconoscere, mentre sono seduttivi se cadono sotto il principio di *functional determination*. Un caso di omonimia associata non-seduttiva è, per Shields, quello del predicato “sano”, di cui Aristotele si serve spesso come un modello evidente per spiegare gli omonimi associati più difficilmente riconoscibili, e dunque seduttivi, come l'essere, il bene, la giustizia etc. Gli omonimi associati, infine, possono essere *core-dependent* oppure no, a seconda che sia riconoscibile, al loro interno, un elemento dotato di priorità definizionale rispetto agli altri. La griglia degli omonimi che risulta dall'applicazione di tali criteri è la seguente:

¹⁴⁰ ARISTOT., *De an.*, II 1, 412b 11- 23.

¹⁴¹ Cfr. SHIELDS, *Order in Multiplicity*, cit., p. 31-35.

¹⁴² Cfr. ARISTOT., *Pol.*, 1253a 19-25; *Meteor.*, IV 12, 390a 10-15.

Homonyms				
	Non-seductive		Seductive	
Discrete	κλείς, ὄνος ed esempi tratti da <i>Topici I 15 e Confutazioni Sofistiche</i>		Omonimi discreti non accidentali (principio di FD)	
	Core-dependent	Not core-dependent	Core-dependent	Not core-dependent
Associated	Sano		Ente, Bene, Giusto	

Sostenendo che gli omonimi completi non sono tutti casuali, Shields dissocia ciò che si dice *πάμπαν ὁμωνύμως*¹⁴³ da ciò che è omonimo *ἀπὸ τύχης*, concependo quest'ultimo gruppo come un sottoinsieme del primo. Benché Aristotele consideri equivalenti queste due espressioni, di cui si serve per marcare la differenza rispetto agli omonimi che presentano definizioni parzialmente sovrapposte, la proposta di Shields rende ragione dei diversi passi in cui lo Stagirita prende in esame casi di omonimi che sono al contempo totali e, ciononostante, “intenzionali”. In tal modo, la classificazione di Shields si dimostra, rispetto a quelle tradizionali, più precisa nel tematizzare l'omonimia completa, ma in compenso risulta maggiormente indeterminata riguardo all'omonimia relativa. Infatti, se la tradizione commentaristica ha individuato diverse specie di omonimia razionale, caratterizzate da modalità differenti di attribuzione di un medesimo predicato a enti diversi, Shields parla in modo generale di omonimi “associati”: articola questi ultimi in *core-dependent* e non *core dependent* (i quali possono risultare entrambi *seductive* o *non-seductive*), ma concentra la sua attenzione esclusivamente sui primi, i quali includono alcuni tra i concetti filosoficamente più interessanti. Dal momento che gli omonimi *core-dependent* equivalgono alle realtà *ἀφ' ενός καὶ πρὸς ἓν*, si potrebbe credere che gli omonimi associati non *core-dependent* includano quelli per somiglianza e per analogia. Tuttavia, ciò che la tradizione ha interpretato come omonimia *καθ' ὁμοιότητα*, nella prospettiva di Shields rientra in quella discreta ma non casuale, perché riguarda enti che condividono il medesimo *σχῆμα*, ma non la stessa *μορφή*. Essi, pur essendo esteriormente simili, hanno essenze (e dunque anche definizioni) del tutto diverse, non essendo ugualmente in grado di espletare la funzione essenziale al predicato

¹⁴³ Cfr. ARISTOT. *Eth. Eud.*, VII 2, 1236a 17.

loro attribuito. Infatti, se la mano di un cadavere è una mano in misura non superiore rispetto a una di bronzo¹⁴⁴, vale anche l'inverso: una mano di bronzo (cioè una sua riproduzione artistica) è una mano tanto quanto quella di un cadavere, cioè secondo un'omonimia che è totale, per quanto non casuale.

Dunque, non sembra esserci una totale corrispondenza tra la tassonomia classica degli omonimi, elaborata da Porfirio, e quella recente di Shields. Lo studioso, infatti, dissocia l'omonimia totale e quella casuale, che nella griglia porfiriana sono identificate, e propone una diversa articolazione degli omonimi razionali. Da entrambe le parti si riconosce la presenza delle realtà πρὸς ἕν, ma Shields non chiarisce ulteriormente come si articoli l'omonimia associata che egli definisce “non *core-dependent*”, la quale, nel modello porfiriano, è rappresentata dalla somiglianza e dall'analogia. Di conseguenza, è opportuno esaminare più a fondo queste ultime specie di omonimia per come sono considerate dalle due diverse interpretazioni, al fine di soppesarne la coerenza e la fedeltà al testo aristotelico.

7. Omonimi razionali: per somiglianza, analogia e metafora

Come abbiamo visto, i commentatori neoplatonici hanno recuperato un'espressione (καθ'ὁμοιότητα) che Aristotele utilizza spesso nei suoi testi e, a partire soprattutto da *Phys.* VII 4, l'hanno applicata a una determinata specie di omonimi. Nel far ciò, essi hanno inteso la somiglianza in un senso ristretto, quello secondo il quale una certa immagine (dipinta o scolpita) assomiglia al modello di cui è rappresentazione. In tal modo, essi hanno unanimemente interpretato quello di *Cat.* 1 come un esempio di omonimia intenzionale, per il quale un uomo reale e uno dipinto sono entrambi chiamati “uomo” perché uno assomiglia all'altro in quanto è la sua immagine. In realtà, in *Phys.* VII 4 Aristotele si limita a menzionare genericamente la somiglianza come un fattore di vicinanza tra omonimi, senza che ci siano elementi per interpretarla in senso strettamente iconico. Per lo Stagirita la somiglianza è un fenomeno che si riscontra tra enti che hanno in comune almeno una medesima determinazione¹⁴⁵, e l'indagarla e il conoscerla (ἡ τοῦ

¹⁴⁴ Cfr. ARISTOT., *Part. An.*, I 1, 640b – 641a 5.

¹⁴⁵ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Δ 9, 1018a 15-19; I 3, 1054b 3-13.

ὁμοίου σκέψις – θεωρία) costituiscono dei passaggi fondamentali della pratica dialettica e scientifica, essenziali in particolare per la formulazione dei ragionamenti induttivi, dei sillogismi fondati su un'ipotesi e dei discorsi definitivi¹⁴⁶. Per Aristotele è importante essere allenati a cogliere le somiglianze rilevanti tra le cose, in modo da non comportarsi come i Pitagorici e gli Accademici i quali, concentrandosi sulle somiglianze piccole, ma trascurando quelle grandi, finivano con l'accumulare una gran quantità di corrispondenze numeriche fittizie¹⁴⁷. Ora, uno degli strumenti principali di riconoscimento delle somiglianze è, per Aristotele, l'analogia. Infatti, in *Top.* I 17 si afferma che ricercare la somiglianza in enti che appartengono a generi diversi consiste nel notare sia che tra due oggetti sussiste un rapporto identico a quello di un altro oggetto rispetto a qualche altro (ad esempio, la scienza sta a ciò che è conoscibile scientificamente nello stesso rapporto in cui il sensibile sta all'oggetto della sensazione), sia che qualcosa è contenuto in qualcos'altro nello stesso modo in cui un altro oggetto è contenuto in qualche altro (ad esempio, la vista è contenuta nell'occhio così come l'intuizione è contenuta nell'anima, oppure la bonaccia si trova nel mare nello stesso modo in cui la calma dei venti si trova nell'aria)¹⁴⁸. Per riconoscere il simile in mezzo al dissimile è dunque importante "abbracciare con lo sguardo" i rapporti analogici tra le cose (τὸ ἀνάλογον συνορᾶν)¹⁴⁹. Coerentemente con ciò, Aristotele sottolinea più volte la capacità della metafora (in particolare quella fondata sull'analogia) di individuare la somiglianza. Ad esempio, nella *Poetica* si dice che produrre buone metafore consiste nel vedere ciò che è simile¹⁵⁰, e nella *Rhetorica* questa operazione è messa direttamente in rapporto all'indagine filosofica:

Ma bisogna comporre metafore, come s'è detto prima, a partire dalle cose appropriate e non scontate, come anche in filosofia scorgere la somiglianza anche in cose molto distanti è proprio di una persona sagace. Archita, ad esempio, disse che è la stessa cosa l'arbitro e l'altare: poiché da entrambi si rifugia chi ha subito ingiustizia¹⁵¹.

Perciò, Aristotele mostra di concepire la somiglianza come un fenomeno più ampio rispetto al mero rapporto di un'immagine rispetto al modello, e gli usi filosoficamente più

¹⁴⁶ Cfr. ARISTOT., *Top.*, I 18, 108b 7-9. Cfr. anche L.G. CÁRDENAS MEJÍA, *Tò ὁμοιον (la semejanza) en Aristóteles*, «Estudios de Filosofía», 14 (1996), pp. 115-128.

¹⁴⁷ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, N 6, 1093a 26 – 1093b 29.

¹⁴⁸ Cfr. ARISTOT., *Top.*, I 17, 108a 7-17.

¹⁴⁹ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Θ 6, 1038a 37

¹⁵⁰ Cfr. ARISTOT., *Poet.*, 22, 1459a 7-8: « τὸ γὰρ εὔ μεταφέρειν τὸ τὸ ὁμοιον θεωρεῖν ἐστιν ».

¹⁵¹ ARISTOTELES, *Rhetorica*, III 10, 1412a 12-16.

interessanti di questo concetto non sembrano avere a che fare con la somiglianza dell'aspetto esteriore, bensì con la presenza, in cose diverse, di una medesima determinazione, oppure con il fatto che certe cose svolgono la stessa funzione in contesti diversi. Alcune somiglianze possono produrre un ragionamento induttivo tramite il quale si ottengono gli universali (generi e specie): in tal caso, si tratterà di caratteristiche simili che rendono gli enti che le possiedono reciprocamente sinonimi. Altre somiglianze non sono riconducibili a un medesimo genere, e sono perlopiù colte dal ragionamento analogico. In effetti, se si prendono in esame i diversi passi in cui lo Stagirita utilizza l'espressione καθ'ὁμοιότητα, è possibile constatare come essa sia talvolta utilizzata per indicare una somiglianza esteriore¹⁵² (in un'occasione Aristotele specifica anche che sta parlando dell'ὁμοιωσις τῶν σχημάτων)¹⁵³, ma al contempo sia frequentemente riferita al possesso di determinazioni coglibili attraverso un ragionamento analogico¹⁵⁴. Ad esempio, nel settimo libro dell'*Etica Nicomachea* si sostiene che la smodatezza nel perseguire certi beni, come l'onore o il bene di genitori e figli, è denominata incontinenza (ἀκρασία) impropriamente, poiché, diversamente dall'incontinenza vera e propria, essa tende a cose che, per loro stesse, è bene ricercare. Più precisamente, Aristotele scrive che essa è simile per analogia (τῷ ἀνάλογον ὁμοία) alla vera incontinenza, e che perciò è detta tale per somiglianza (καθ'ὁμοιότητα)¹⁵⁵. In altri casi l'uso dell'espressione καθ'ὁμοιότητα, anche se non esplicitamente accostato all'analogia, è compatibile con essa¹⁵⁶. In altri passi, la somiglianza è accostata alla metafora, la quale però sembra cogliere somiglianze più deboli rispetto a quelle necessarie per l'indagine filosofica: ad esempio, all'inizio del nono libro della *Metafisica* si afferma che le figure geometriche sono dette "potenze" in modo omonimico e per una qualche somiglianza (ὁμοιότητι τι)¹⁵⁷ con ciò che è potenza in senso proprio, mentre in *Metaph.* V 12 è scritto esplicitamente che «in geometria si parla di potenza per metafora»¹⁵⁸. Infine, è opportuno segnalare che nell'ottavo libro dell'*Etica Nicomachea* si afferma che, delle tre specie di amicizia esistenti, ossia per la virtù, per il piacere e per l'utile, soltanto la prima è chiamata

¹⁵² Cfr. ad esempio ARISTOT., *Gen. an.*, II 4, 738b 30; III 2, 752b, 28; *Hist. An.*, I 6, 491a 3; *De part. an.* X 7, 638b, 15.

¹⁵³ Cfr. ARISTOT., *Hist. an.*, II 17, 508a, 17.

¹⁵⁴ Cfr. LESZL, *Logic and Metaphysics*, cit., p. 374, n. 48.

¹⁵⁵ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.* VII 6, 1148b 4-14.

¹⁵⁶ Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 8, 420b, 6; II 9, 421 b, 1; *Hist. an.*, IV 11, 537b 23.

¹⁵⁷ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Θ 1, 1046 4-12.

¹⁵⁸ ARISTOT., *Metaph.*, Δ 12, 1019b 33-34: «κατὰ μεταφορὰν δὲ ἡ ἐν γεωμετρίᾳ λέγεται δύναμις».

amicizia in senso proprio, la quale si riscontra tra persone buone in quanto buone, mentre le altre sono dette tali per somiglianza (καθ'ὁμοιότητα)¹⁵⁹. Quest'ultimo fatto è particolarmente interessante, perché in *Eth. Eud.* VII 2 Aristotele afferma esplicitamente che l'amicizia è una realtà πρὸς ἕν, e che quella secondo virtù costituisce il significato focale al quale le altre due si riferiscono¹⁶⁰. Nel passo corrispondente dell'*Etica Nicomachea* non si ripropone il modello πρὸς ἕν a proposito dell'amicizia, e per tale ragione alcuni interpreti suggeriscono che, tra le due opere, lo Stagirita abbia cambiato idea al riguardo¹⁶¹. Tuttavia, è possibile sostenere che la distinzione, operante in questo passo, tra ciò che è πρῶτως καὶ κυρίως e ciò che è relativamente, sia compatibile con una struttura πρὸς ἕν: in tal modo, non sarebbe necessario postulare un cambiamento di posizione da parte di Aristotele, e si potrebbe riconoscere una coerenza di fondo tra i passi corrispondenti delle due *Etiche*¹⁶². Ammesso ciò, si può sostenere che, nel passo dell'*Etica Nicomachea*, emerge il fatto che anche l'omonimia πρὸς ἕν si fonda, in un certo senso, sulla somiglianza (ovviamente non del tipo modello-immagine)¹⁶³ di ciò che è relativamente rispetto a ciò che è πρῶτως καὶ κυρίως.

Dunque, sembra chiaro che lo Stagirita abbia una concezione ampia dell'ὁμοιότης, e che riservi scarsa attenzione all'accezione strettamente iconica di questo concetto la quale, invece, è prediletta dai commentatori neoplatonici, a partire da Porfirio. Egli interpreta il passo di *Phys.* VII 4 come una testimonianza del fatto che Aristotele ammette una classe di omonimi caratterizzati da una somiglianza di tipo iconico, e riconduce a tale classe l'esempio riportato in *Cat.* 1. Tuttavia, che l'accezione di somiglianza considerata da Porfirio sia eccessivamente ristretta per la funzione svolta da questo concetto all'interno della riflessione aristotelica è evidente da un'eloquente domanda retorica che egli formula trattando della metafora. Dopo aver negato che i termini predicati

¹⁵⁹ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.*, VIII 5, 1157a 26-36.

¹⁶⁰ Cfr. ARISTOT., *Eth. Eud.*, VII 2, 1236a 16-32.

¹⁶¹ Cfr. W.W. FORTENBAUGH, *Aristotle's Analysis of Friendship*, «Phronesis», 20 (1975), pp. 51-62; M. WALKER, *Aristotle's Account of Friendship in the Nicomachean Ethics*, «Phronesis», 24 (1979), pp. 180-196.

¹⁶² Cfr., al riguardo SHIELDS, *Order in Multiplicity*, cit., p. 68, n. 28: «In my view, it is unlikely that Aristotle has merely changed his mind about friendship. For he seems to comment on a mistaken form of reasoning which would lead one to accept either univocity or core-dependence (EN 1155b 13-15), rather than on mistaken views about the nature of friendship itself».

¹⁶³ Perciò, tale osservazione si pone in totale consonanza con quanto afferma W. LESZL, *Logic and Metaphysics*, cit., p. 370: «Resemblance by itself is not a weak condition of focal meaning, but it is no condition of it at all», perché si tratta di una somiglianza che riguarda non l'aspetto esteriore delle cose, bensì le loro definizioni.

metaforicamente, come “piedi” detto delle pendici di una montagna, costituiscano degli omonimi per analogia, egli esclude anche che possano essere considerati come degli omonimi per somiglianza: «infatti, quale somiglianza hanno le pendici di un monte rispetto ai piedi di un animale?»¹⁶⁴. Porfirio non sembra dunque accorgersi di come lo Stagirita sia interessato soprattutto a quelle somiglianze, filosoficamente rilevanti, il cui riconoscimento è preliminare alla formulazione di ragionamenti induttivi, così come al riscontro di rapporti analogici¹⁶⁵, ed eventualmente anche πρὸς ἕν, tra enti diversi. Di conseguenza, la tesi di Shields, secondo la quale le riproduzioni artistiche sono, rispetto ai modelli che esse rappresentano, omonimi completi ma non casuali (esattamente come le parti del corpo amputate sono omonime rispetto a quelle ancora in grado di espletare le proprie funzioni essenziali) sembra più coerentemente aristotelica rispetto all’interpretazione neoplatonizzante che vede in questi casi degli esempi di omonimi razionali¹⁶⁶.

Diverso è il caso dell’analogia, a cui Shields non dedica quasi nessuna attenzione, se non per una nota in cui sostiene che essa non costituisca una specie genuina di omonimia¹⁶⁷. Questa tesi si basa su una lettura di *Eth. Nic.* I 4 secondo la quale l’analogia, in quel passo, è contrapposta all’omonimia, per cui non potrebbe costituirne una specie. È chiaro che questa sbrigativa liquidazione dell’analogia non tiene conto di *Phys.* VII 4, dove essa è menzionata chiaramente tra gli omonimi, né del fatto che essa costituisce evidentemente un criterio razionale in base al quale attribuire un medesimo predicato a cose diverse, ed è perciò coerente con una concezione comprensiva dell’omonimia, che lo stesso Shields condivide. In aggiunta, Aristotele mostra chiaramente di considerare

¹⁶⁴ PORPH., *In Cat.*, 67,27: «ποῖαν γὰρ ἔχειν ὁμοιότητα πρὸς ζῴου πόδας ὑπὸρειαν;».

¹⁶⁵ Come invece è esplicitamente riconosciuto da ALEX. APHR., *In Metaph.*, V, 369 14-16: «è definito uno secondo analogia ciò che si rapporta come una cosa sta a un’altra. Quando infatti una cosa sta a un’altra come una terza a una quarta, queste cose sono uno per analogia a causa di tale somiglianza (διὰ τὴν τοιαύτην ὁμοιότητα)».

¹⁶⁶ Questa interpretazione è confermata anche da quanto scrive A. STEVENS, *L’ontologie d’Aristote. Au carrefour du logique et du réel*, Vrin, Paris 2000, p. 85: «Certes, le corps mort et le corps vivant ont encore quelque chose en commun, outre leur nom, comme une certaine matière, une certaine configuration (du moins provisoirement), de même que l’homme vivant et l’homme dessiné présentent certaines ressemblances, mais la matière et la ressemblance extérieure n’empêchent pas l’homonymie car l’essentiel, qu’exprime la définition, n’est pas le même. En outre, si Aristote accorde à certains mots qui ont plusieurs définitions d’échapper à l’homonymie grâce à un certain rapport entre ces définitions, ce n’est pas le cas pour le vivant et le mort, car ils ne s’inscrivent pas dans une série d’antérieurs et postérieurs, ne possèdent pas la référence à une même chose, ne dépendent pas d’une même chose, ni ne possèdent aucune autre rapport logique ou ontologique entre eux».

¹⁶⁷ Cfr. SHIELDS, *Order in Multiplicity*, cit., p. 10, n. 3.

l'analogia come un genuino tipo di unità, il quale però trascende il livello generico, e dunque sinonimico¹⁶⁸. Di conseguenza, essa è opportunamente considerata dai commentatori come una specie di omonimia razionale, in quanto manifesta un effettivo grado di unità reale tra le cose nominate (e dunque non scade nella totale eterogeneità che è propria dell'omonimia casuale), oltrepassando però i confini della sinonimia, e cadendo dunque entro l'ambito dell'omonimia.

Più complessa è invece la collocazione della metafora, a proposito della quale è più difficile stabilire se sia da includere tra i casi di omonimia, e, se sì, in che modo essa si distingua dall'analogia. Secondo Porfirio, la differenza tra analogia e metafora consisterebbe nel fatto di attribuire un nome a qualcosa che in sé lo possiede già oppure no. Dal momento che, tramite la metafora, si trasferisce un nome a indicare qualcosa che possiede già una denominazione propria, essa non rientrerebbe nell'omonimia e non andrebbe confusa con l'analogia¹⁶⁹. Questa tesi, ripresa da Simplicio e Boezio ma non adottata da Ammonio e dalla sua scuola¹⁷⁰, non sembra esprimere correttamente la posizione di Aristotele in merito. Il fatto di assegnare un nome a ciò che ne è privo non può infatti costituire un discrimine tra analogia e metafora, giacché si tratta di un effetto che lo Stagirita attribuisce a entrambe: anzi, egli sembra concepire soprattutto la metafora come il dispositivo che assolve a questa funzione¹⁷¹. Ad esempio, nella *Retorica* suggerisce di trovare dei nomi per gli oggetti che ne sono privi utilizzando delle metafore vicine, che partano da termini dello stesso genere e della stessa specie¹⁷². Inoltre, nel *De anima* egli afferma che l'acuto e il grave riferiti al suono sono tratti *per metafora* dagli oggetti del tatto, poiché tali qualità del suono sembrano avere un'analogia con l'acuto e l'ottuso percepiti dal tatto, in quanto agiscono sull'organo di senso in modo rispettivamente veloce e lento.¹⁷³ L'analogia e la metafora sembrano dunque estremamente vicine, e per questa ragione Walter Leszl non esita a considerare entrambe

¹⁶⁸ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Δ 6, 1016b 31 – 1017a 3.

¹⁶⁹ Cfr. PORPH., *In Cat.*, 66, 29 – 67, 34.

¹⁷⁰ Cfr. AMMON., *In Cat.*, 22 5-6; PHILOP., *In Cat.*, 16, 29 – 17, 2; 22, 1-4.

¹⁷¹ Certamente, anche l'analogia consente di nominare ciò che è anonimo: tuttavia, Aristotele non sembra concepirlo come uno strumento di invenzione linguistica, quanto un tipo di identità funzionale che consente di prendere in esame cose che non sono accomunate da un medesimo nome, a partire dal possesso di una medesima determinazione. Cfr. ad esempio ARISTOT., *An. Post.* II 14, 20-23: «Inoltre, un altro modo è scegliere per analogia. Non è infatti possibile assumere una medesima realtà, che si debba chiamare osso di seppia, spina di pesce e osso, eppure ci saranno cose che conseguono anche a queste, come se ci fosse una certa natura unica che sia tale».

¹⁷² Cfr. ARISTOT., *Rhet.*, III 2, 1405a 35 – 1405b 7.

¹⁷³ Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 8, 420a 29 – b 4.

come specie di omonimia. Egli le distingue osservando che la prima consiste nel rapporto proporzionale che sussiste tra due coppie di enti, mentre la seconda costituisce il dispositivo linguistico mediante il quale, a partire da tale rapporto proporzionale, si attua il trasferimento del nome¹⁷⁴. Inoltre, egli fornisce alcune ragioni per considerare la metafora come una specie di omonimia, anzitutto richiamando alcuni passi aristotelici che suggeriscono una sovrapposizione tra le due. Ad esempio, nel già citato *De an.* II 8, Aristotele prende in considerazione uno degli esempi di omonimia menzionati in *Top.* I 15, quello dell'acuto (che è contrario tanto all'ottuso quanto al grave) e afferma che questo, insieme al grave, si predica *metaforicamente* dei suoni a partire da un'analogia con gli oggetti del tatto; inoltre, nella *Metafisica* egli afferma che quelle geometriche sono dette "potenze" sia per omonimia, sia per metafora. Un altro luogo testuale interessante richiamato da Leszl è *Top.* VI 2, in cui Aristotele contrappone la metafora tanto all'omonimia quanto alla sinonimia: secondo lo studioso, in tal modo essa è presentata come una sorta di *tertium quid* tra univocità e pura equivocità, costituendo perciò un caso di omonimia razionale¹⁷⁵. Un altro argomento portato a sostegno della tesi secondo cui la metafora costituisce una specie di omonimia investe più da vicino la natura degli enunciati metaforici. Infatti, questi risultano falsi se compresi in modo letterale, e similmente l'uso omonimico di un termine compromette il valore di verità di un enunciato. Secondo Leszl, questo proverebbe che la metafora è un tipo di omonimia, perché in un enunciato metaforico del tipo "Achille è un leone", Achille e la copula non vedrebbero mutati il proprio senso letterale, il quale di conseguenza sarebbe compromesso da un uso equivoco del termine "leone", da intendersi come "simile a un leone"¹⁷⁶.

Ora, gli argomenti presentati da Leszl non sembrano decisivi per includere la metafora tra le specie di omonimia. Infatti, lo Stagirita annovera separatamente l'omonimia e la metafora come due tra le principali fonti di errore e ambiguità¹⁷⁷, come risulta anche da *Top.* VI 2. Questo passo non andrebbe caricato di un significato eccessivo in rapporto alla concezione aristotelica della metafora, come risulta chiaro considerando

¹⁷⁴ Cfr. LESZL, *Logic and Ontology*, cit., p. 126. Lo stesso concetto è espresso da P. RICOEUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaka Book, Milano 1981 (1975¹), p. 261: «Infatti, per Aristotele, la metafora non si identifica con l'analogia, cioè con l'eguaglianza dei rapporti; essa è piuttosto, sulla base del rapporto di proporzionalità, il transfert del nome del secondo termine al quarto e viceversa».

¹⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 376.

¹⁷⁶ Cfr. LESZL, *Logic and Ontology*, cit., p. 378.

¹⁷⁷ Cfr. ARISTOT., *An. Post.* II 13, 97b 26-39; *Top.* IV 3, 123a 27-37.

attentamente il contesto, che consiste nell'esame delle cause di oscurità delle definizioni. Tra queste, le principali sono l'omonimia e la metafora, ma non sono le sole: alcuni casi, infatti, pur essendo dovuti all'uso improprio dei termini (e dunque contrapponendosi alla sinonimia), non costituiscono né esempi di omonimia, né di metafora, bensì di uno schema di definizione "peggiore della metafora", perché, a differenza di questa, non rende evidente ciò di cui si sta dando una definizione, come nel caso in cui la legge fosse definita come "misura o immagine di ciò che è giusto per natura"¹⁷⁸. Di conseguenza, in questo passo la metafora non viene presentata come intermedia tra omonimia e sinonimia (anche perché Aristotele mostra di considerarla come una forma di oscurità peggiore rispetto all'omonimia e, di conseguenza, più lontana dal discorso appropriato o letterale), ma l'accostamento di questi tre concetti è qui del tutto contingente e legato al tema centrale del singolo paragrafo. Non se ne può desumere, di conseguenza, che Aristotele concepisca organicamente la metafora come un preciso tipo di omonimia. Per quanto riguarda il secondo argomento addotto da Leszl, si potrebbe osservare che attribuire la falsità letterale di un enunciato metaforico soltanto all'uso omonimico di un predicato, senza che la copula sia minimamente intaccata dal cortocircuito semantico azionato dal registro metaforico, sembra un'idea alquanto impoverita e, in ultima analisi, incompleta del funzionamento della metafora¹⁷⁹.

Ora, per chiarire i rapporti tra la metafora e l'analogia è opportuno partire dalla loro reciproca vicinanza: la metafora si fonda su un'analogia¹⁸⁰, per cui un enunciato metaforico si basa su una proporzione che viene esplicitata dalla similitudine corrispondente. Tuttavia, è facile rendersi conto di come Aristotele utilizzi il termine "metafora" in modo molto ampio: così, se in alcuni casi egli ne parla come del fenomeno linguistico che manifesta un soggiacente rapporto proporzionale (vedi *De an.* II 8), più spesso sembra concepirlo come un'analogia impropria¹⁸¹, connessa a somiglianze più instabili e accidentali rispetto all'uguaglianza di rapporti in cui consiste l'analogia. Infatti,

¹⁷⁸ Cfr. ARISTOT., *Top.* VI 2, 140a 6-11.

¹⁷⁹ Sul ruolo della copula in rapporto a un concetto di "verità metaforica" cfr. RICOEUR, *La metafora viva*, cit., pp. 324-336.

¹⁸⁰ Cfr. AR., *Top.* VI 3, 140a 8-11. Intendiamo qui soltanto la metafora per analogia, cioè il quarto dei tipi di metafora elencati da Aristotele in *Poetica*, 21, 57b 6-33, che per lo Stagirita costituisce il senso eminente. Gli altri tipi sono oggi ricondotti alla sineddoche e alla metonimia.

¹⁸¹ Cfr. F. O'ROURKE, *Aristóteles y la Metafísica de la Metáfora*, «Convivium» 23 (2010), pp. 5-26, spec. p. 16: «Los principios metafísicos son afirmados de todo ente mediante la analogía, mientras que la metáfora es la transferencia proporcional, pero imperfecta, de una perfección o actividad desde un sujeto primario a un sujeto secundario».

sono note le applicazioni metafisiche e scientifiche dell'analogia aristotelica¹⁸²: la metafora, invece, è menzionata molto spesso dallo Stagirita come inadeguata all'indagine filosofico-scientifica e come più appropriata all'ambito poetico¹⁸³. Ad esempio, nella *Metafisica* la dottrina platonica secondo la quale le Idee sono modelli delle cose sensibili, di cui queste ultime partecipano, viene bollata come “un parlare a vuoto e un ricorrere a metafore poetiche”¹⁸⁴, e nei *Meteorologica* Aristotele critica duramente Empedocle per aver detto che il mare è il sudore della terra: «un tale linguaggio è adatto quando ci si esprime in poesia (la metafora, infatti, è poetica), ma non nella scienza della natura»¹⁸⁵. Nell'indagine biologica, dove l'analogia viene riconosciuta come un tipo genuino di identità funzionale, la metafora viene invece accostata a una debole somiglianza a cui non corrisponde l'espletamento di una funzione. Ad esempio, nel *De partibus animalium* si afferma che, in alcuni casi, si parla di corna anche a proposito di animali non vivipari, ma per somiglianza e per metafora, e senza che esse svolgano effettivamente la funzione connessa alle corna¹⁸⁶. Nell'*Etica*, poi, dove il giusto è presentato come il risultato di un preciso calcolo proporzionale, si afferma che parlare di giustizia tra le diverse parti dell'anima (razionale e irrazionale) è possibile soltanto in un senso derivato, cioè per metafora¹⁸⁷.

In conclusione, Aristotele non sembra particolarmente interessato a istituire in maniera sistematica un rapporto diretto tra metafora e omonimia. La prima riguarda l'ambito strettamente linguistico e ha il proprio campo di applicazione privilegiato nel discorso poetico e retorico, mentre l'omonimia è una relazione che riguarda in primo luogo le cose, e solo secondariamente i nomi. La maggioranza delle somiglianze su cui si costruiscono le metafore è estemporanea, contingente e dipendente dal contesto di riferimento, così che la metafora sembrerebbe collocarsi nell'ambito dell'omonimia

¹⁸² Cfr. C. RAPP, “Spotting Similarities between Disparate Items”: *Observations on the Use of Analogy in Aristotle's Metaphysical Thinking*:

https://www.academia.edu/49599330/_Spotting_similarities_between_disparate_items_Analogy_in_Aristotles_metaphysical_thinking

¹⁸³ Cfr. A. VASQUEZ, *Metáfora y Analogía en Aristoteles. Su distinción y uso en la ciencia y la filosofía*, «Tópicos» 38 (2010), pp. 85-116, spec. p. 106: «La postura teórica de Aristóteles con respecto a la metáfora puede resumirse de la siguiente manera: se acepta y recomienda para la retórica y la poética, pero se rechaza para la ciencia y la filosofía».

¹⁸⁴ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, A 9, 991a20-22.

¹⁸⁵ ARISTOTELES, *Meteorologica*, II 3, 357a 24-31.

¹⁸⁶ Cfr. ARISTOT., *De part. an.*, III 2, 662b 22-25.

¹⁸⁷ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.*, V 15, 1138b 6 ; *Eth. Eud.*, IV 15, 1138b 6.

casuale piuttosto che di quella razionale¹⁸⁸. Essa potrebbe forse essere considerata come un'omonimia razionale nel caso in cui esprima adeguatamente un autentico rapporto analogico, cioè nel caso in cui sia una σύντομος ἀναλογία, un'analogia concisa, come affermano Olimpiodoro ed Elia¹⁸⁹. In tal modo potremmo forse parlare di omonimia per metafora nel caso dei termini predicati di enti reciprocamente analoghi: tuttavia, questa terminologia non è aristotelica, giacché lo Stagirita è solito parlare di analogia sia per indicare il piano reale, sia quello predicativo¹⁹⁰. Possiamo dunque lasciare da parte la metafora, senza dimenticare però che il suo complesso rapporto con l'analogia e l'omonimia ha continuato a essere oggetto di riflessione nella tradizione successiva, anche medievale e rinascimentale, nelle forme di *translatio* o *transumptio*¹⁹¹. In questo contesto, la metafora è presentata come un modo tanto dell'equivocità quanto dell'ambiguità, perché consiste nel trasferimento di un termine dall'ambito in cui esso è predicato in modo proprio a quello in cui è predicato in modo improprio e secondario¹⁹².

Nel prendere in esame l'articolazione interna dell'omonimia aristotelica abbiamo messo a confronto due tentativi di classificazione diversi, cioè quelli di Porfirio e di Shields, i quali, come abbiamo potuto verificare, in qualche modo si integrano a vicenda. Abbiamo infatti constatato come la nozione di "omonimia per somiglianza" costituisca un'innovazione introdotta dai commentatori neoplatonici, perché, da un punto di vista aristotelico, la somiglianza tra il modello e l'immagine dà origine a un'omonimia totale. Tuttavia, abbiamo anche visto come quest'ultima possa essere concepita come un tipo di omonimia totale, ma non casuale, in virtù dell'applicazione del principio di *functional determination*. Dall'altra parte, abbiamo sostenuto che Porfirio, nell'impostare la sua

¹⁸⁸ Cfr. LUNA in *Simplicius, Commentaire* cit., p. 97: «l'analogie semble proche du προς ἐν λέγεσθαι dans le sens où elle aussi est, d'une certaine façon, à la limite de l'homonymie et de la synonymie, tandis que la métaphore semble relever de l'homonymie proprement dite au point de s'identifier à elle, malgré l'opposition explicite de Porphyre».

¹⁸⁹ Cfr. OLYMP., *In Cat.*, 35, 3-8; EL., *In Cat.*, 140, 13-19.

¹⁹⁰ Contrariamente a quanto afferma LESZL, *Logic and Metaphysics*, cit., pp. 127-128.

¹⁹¹ Cfr. al riguardo E.J. ASHWORTH, *Metaphor and the Logicians from Aristotle to Cajetan*, «Vivarium», 45 (2007), pp. 311-327; U. ECO, *Dalla metafora all'analogia entis*, in ID., *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2016, pp. 617-665; *Difficoltà della ricezione di Aristotele*, in ID., *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2016, pp. 591-616.

¹⁹² Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Liber I Elenchorum*, tract. II, cap. V, in *Alberti Magni Ratisbonensis Episcopis, Ordinis Praedicatorum Opera Omnia*, Volumen Secundus, ed. Borgnet, Parisiis 1890, p. 544a: «Dicamus igitur quod tres sunt modi secundum aequivocationem in dictione, et juxta illo tres sunt modi in oratione secundum amphibologiam [...] Alius autem est quando soliti sumus per similitudinem translationis in dictione vel oratione sic dicere, quod unum dictio vel oratio significat proprie, aliud autem per similitudinem translationis secundario et improprie».

classificazione, faccia giustamente riferimento al passo di *Phys.* VII 4, a partire dal quale interpreta opportunamente l'analogia e la relazione πρὸς ἓν come tipi di omonimia razionale. Ciò che Porfirio non coglie, invece, è che sia la vicinanza per genere, sia quella per analogia (ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ), menzionate in tale passo, precisano la somiglianza di cui si parla subito prima, e pertanto ne costituiscono dei casi particolari¹⁹³. La somiglianza che produce un avvicinamento tra certe realtà omonime, dunque, non è quella di tipo iconico, bensì quella espressa tanto dal πρὸς ἓν quanto dall'analogia. È a quest'ultima nozione che è dedicato il prossimo capitolo, nel quale si esamina in modo approfondito la concezione aristotelica dell'ἀναλογία al fine di determinare quali aspetti di essa abbiano giocato un ruolo nel processo di costituzione della dottrina dell'analogia dell'essere.

¹⁹³ Cfr. E. BERTI, *Aristotele: analogia dell'essere o dei principi?*, «Archivio di filosofia», 84 (2016), pp. 65-73, spec. pp. 66-67: «Interpreto, come molti traduttori e commentatori, le omonimie “vicine per genere o per analogia”, tali da non sembrare neppure autentiche omonimie, come casi particolari delle omonimie per somiglianza [...]».

CAPITOLO SECONDO

L'ANALOGIA IN ARISTOTELE

1. La nozione aristotelica di analogia

L'esame della concezione aristotelica dell'analogia costituisce un'operazione complicata sia per le numerose occorrenze di questo termine nei testi dello Stagirita e per la varietà di situazioni in cui trova applicazione, sia per l'ingente mole di studi a essa dedicati, all'interno della quale non è semplice orientarsi. Anzitutto, è assodato il fatto che tale concetto trae origine, nel pensiero greco, in seno alla tradizione matematica: esso viene sviluppato in particolare da Eudosso di Cnido e dalla tradizione pitagorica¹, e trova una codificazione negli *Elementi* di Euclide². È altresì noto il fatto che, prima di Aristotele, è stato Platone a intuire la portata metafisica di tale concetto: nel *Timeo* egli afferma che l'analogia è il più bello dei legami, mediante il quale è stato costituito il corpo dell'universo³, e nel sesto libro della *Repubblica* è formulata la celebre analogia tra il Sole e l'Idea del Bene. Attraverso questa, Socrate compie il tentativo di parlare del Bene in sé a partire dal Sole, il "figlio" (ἔκγονος) da Lui generato come analogo a sé (ὄν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ)⁴. Pierre Aubenque ha parlato in questo caso di un "uso pre-tomista" dell'analogia, perché questa sarebbe applicata a un rapporto verticale, cioè a una dipendenza causale che fonda la somiglianza della copia rispetto al modello⁵. Francesco Fronterotta, invece, ha recentemente mostrato, in modo convincente, come tale interpretazione non sia attribuibile allo stesso Platone, per il quale la filiazione del Sole

¹ Cfr. ARCHYTAS, *Fragmenta*, II, in H. DIELS and W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 6th ed., Berlin: Weidmann, 1951, pp. 431-439. Giamblico attribuisce l'introduzione della teoria matematica della proporzione in Grecia allo stesso Pitagora, che l'avrebbe appresa a Babilonia. Cfr. IAMBlichus, *In Nicomachi arithmetica introductionem*, 118, 19-24. Cfr. anche H. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Almqvist & Wiksells Boktyckeri AB, Uppsala 1952, pp. 15-18.

² Cfr. EUCLIDES, *Elementa*, V; XII.

³ Cfr. PLATO, *Timaeus*, 31c 2 – 32c 4. Sull'analogia in Platone cfr. LYTTKENS, *The Analogy*, cit., pp. 18-28, G. LAFONT, *Analogia in Platone? La risposta del "Parmenide" e del "Timeo"*, in *Origini e sviluppi dell'analogia*, a cura di G. CASSETTA (Settimane filosofiche di Vallombrosa, 1), Edizioni Vallombrosa, Roma 1987, pp. 78-93; F. FRONTEROTTA, *ANALOGIA in Platone: occorrenze e significati*, «Archivio di Filosofia», 84 (2016), pp. 49-64.

⁴ Cfr. PLATO, *Repubblica*, VI, 508 b12-c1.

⁵ Cfr., P. AUBENQUE, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens*, «Études philosophiques», 1 (1978), pp. 3-12, spec. p. 12.

rispetto al Bene è motivata esclusivamente dall'identità di funzione svolta da entrambi nei rispettivi ambiti (il mondo sensibile e quello intelligibile). In effetti, Socrate associa immediatamente la generazione del Sole dal Bene al fatto che il rapporto che quest'ultimo intrattiene con l'intelletto e le cose intelligibili è identico a quello che intercorre tra il Sole, la vista e le cose visibili⁶. In Platone, dunque, il concetto di analogia continuerebbe a essere inteso e utilizzato nel senso tradizionale di "uguaglianza di rapporti", senza anticipare un vero e proprio slittamento nel senso dell'*analogia attributionis*. Saranno invece gli sviluppi successivi del platonismo, e soprattutto il pensiero di Plotino, a fornire il quadro per un'interpretazione dell'analogia tra il Sole e il Bene funzionale all'uso di tale concetto nella scolastica medievale. In particolare, secondo Fronterotta è decisivo in tal senso il venir meno, nel Neoplatonismo, della duplicità ontologica fondamentale che caratterizza la posizione specificamente platonica, e la conseguente enfasi sulla provenienza dell'intera realtà da un unico principio primo e inattuabile, il quale può essere conosciuto soltanto a partire dai suoi effetti⁷.

Aristotele ha di certo ben presente il retaggio matematico del concetto di analogia, come dimostra la sua conoscenza degli sviluppi della teoria delle proporzioni. Negli *Analitici Posteriori*, infatti, egli fa riferimento alla regola di permutazione dei termini di una proporzione⁸, alludendo anche al fatto che, tempo prima (ποτε), tale regola veniva dimostrata separatamente per le diverse entità matematiche (numeri, linee, solidi e intervalli di tempo), mentre ai suoi tempi (νῦν) si usava fornire un'unica dimostrazione valida universalmente⁹. Dall'altra parte, però, lo Stagirita riconosce esplicitamente l'importanza e la validità dell'analogia al di fuori dei confini delle discipline matematiche:

La proporzione, infatti, non è propria soltanto del numero in senso stretto, ma di ogni quantità misurabile. Infatti la proporzione costituisce un'uguaglianza di rapporti, e si dà tra almeno quattro termini¹⁰.

⁶ Cfr. PLAT., *Resp.*, VI, 508 b12-c1: «Τοῦτον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα».

⁷ Cfr. FRONTEROTTA, *ANALOGIA in Platone*, cit., pp. 57-64.

⁸ Cfr. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, I 5, 74a 17-25; I 24, 85a 37-b1; II 17, 99a 8-16; *Ethica Nicomachea*, V 6, 1131b 5-7. Cfr. T. HEATH, *Mathematics in Aristotle*, Routledge, Oxford 1949; D. BOSTOCK, *Aristotle's Philosophy of Mathematics*, in *The Oxford Handbook of Aristotle*, edited by C. SHIELDS, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 465-491, spec. p. 470.

⁹ Cfr. ARISTOT., *An. Post.*, I 5, 74a 17-25.

¹⁰ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.*, V 3, 1131a 30-32: «τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ' ὅλως ἀριθμοῦ· ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις».

Questa osservazione, formulata nell'*Etica Nicomachea*, è utilizzata dai medievali per giustificare il fatto di ricondurre all'analogia qualsiasi tipo di rapporto, sia diretto che proporzionale¹¹. Per Aristotele, invece, tale indicazione è alla base di un uso esteso e trasversale della proporzionalità in tutti i campi del sapere, dalla logica all'etica, dalla biologia alla metafisica. In tal modo, egli sviluppa in modo inedito un'analogia qualitativa, in quanto non si limita ad applicarla soltanto ai rapporti esatti che si riscontrano nelle quantità, ma la estende a una vastissima gamma di somiglianze tra le cose, le quali vengono ordinate nella misura in cui sono ricondotte a un'uguaglianza (ἰσότης) di tipo analogico. Per tale ragione, qualsiasi trattazione dell'analogia nel pensiero dello Stagirita deve necessariamente attraversare una parte consistente del *corpus aristotelicum* prendendo in esame passi contenuti in opere diverse. È una via che, senza dilungarci eccessivamente, cercheremo di percorrere anche qui.

¹¹ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Liber II Topicorum*, tract. II, cap. VI, p. 324: «similitudo autem habituum duorum vel plurium ad unum vel unius ad plura vel plurium ad plura faciens proportionem et proportionalitatem secundum omnis proportionis differentias: quia quamvis proportio proprie sit in quantitate, tamen extenso nomine secundum quod locus a proportione accipitur in similitudine habituum quorumque similiter se habentium ad unum et in communi in talibus omnibus est inspectio ad similia secundum inesse, vel in habitudine una sive similia»; THOMAS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, dist. 1, q. 1, a. 1, ad 3: «Ad tertium dicendum, quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo idem est proportio quod certitudo mensurationis duarum quantitatum: et talis proportio non potest esse nisi duorum finitorum, quorum unum excedit secundum aliquid certum et determinatum. Alio modo dicitur proportio habitudo ordinis, sicut dicimus esse proportionem inter materiam et formam, quia se habet in ordine, ut perficiatur materia per formam, et hoc secundum proportionabilitatem quamdam». Cfr. anche THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 23, a. 7 ad 9; *Summa contra Gentiles*, III, 54; *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 1, ad 4.

2. Dalla logica alla biologia

Abbiamo già osservato che l'analogia per Aristotele costituisce anzitutto la modalità attraverso la quale è possibile individuare le somiglianze tra oggetti diversi per genere. Ciò è ben spiegato in *Topici* I 17, dove l'analogia non è menzionata, ma chiaramente esposta¹²: qui l'esame di ciò che è simile è declinato in due operazioni fondamentali. In primo luogo, si tratta di notare che un oggetto è rispetto (πρός) a qualche altro nello stesso rapporto in cui un terzo oggetto è rispetto a un quarto (ἕτερον πρὸς ἕτερόν τι, οὕτως ἄλλο πρὸς ἄλλο); in secondo luogo, bisogna rilevare che una certa determinazione è in (ἐν) un oggetto nello stesso modo in cui un'altra determinazione è in un altro (ἕτερον ἐν ἐτέρῳ τινί, οὕτως ἄλλο ἐν ἄλλῳ). Nel primo modo, la scienza sta a ciò che è conoscibile scientificamente nello stesso rapporto in cui la sensazione è rispetto al sensibile; nel secondo, la vista appartiene all'occhio così come l'intuizione appartiene all'anima, o la bonaccia appartiene al mare così come la calma dei venti appartiene all'aria¹³. Qui Aristotele mostra che l'analogia può darsi in due modi fondamentali: sia tra oggetti diversi che si rapportano reciprocamente nello stesso modo (τὰ ὁμοίως ἐχόντα), sia tra caratteristiche diverse che ineriscono nello stesso modo alle rispettive realtà (τὰ ὁμοίως ὑπαρχόντα). Se più avanti, nei *Topici*, queste modalità vengono in qualche modo distinte, perché danno luogo a schemi argomentativi diversi (il primo è assunto per analogia e senza considerare l'appartenenza di una certa determinazione, mentre il secondo istituisce un confronto a partire dall'appartenenza di una qualche caratteristica)¹⁴, lo Stagirita mostra ciononostante di considerarle come le modalità fondamentali in cui si presentano i rapporti analogici. Infatti, quando si tratta di chiarire in che cosa consiste l'analogia tramite un esempio, egli menziona all'occorrenza l'una o l'altra modalità, oppure anche tutte e due insieme¹⁵.

¹² Cfr. I. DURING, *Aristotele*, Mursia, Milano 1976, p. 97: «Sebbene manchi il termine, abbiamo qui davanti agli occhi il metodo dell'analogia»; T.M. OLSHEWSKY, *Aristotle's Use of Analogy*, «Apeiron», 2/2 (1968), pp. 1-10, spec. p. 1: «He early introduced proportion as a tool for studying resemblance, the method being made explicit in the Topics, 1-17».

¹³ Cfr. ARISTOTELES, *Topica*, I 17, 108a 7-17.

¹⁴ Cfr. ARISTOT., *Top.*, V 8, 138b 23-26: «Διαφέρει δ' ὁ ἐκ τῶν ὁμοίως ἐχόντων τοῦ ἐκ τῶν ὁμοίως ὑπαρχόντων, ὅτι τὸ μὲν κατ' ἀναλογίαν λαμβάνεται, οὐκ ἐπὶ τοῦ ὑπάρχειν τι θεωρούμενον, τὸ δ' ἐκ τοῦ ὑπάρχειν τι συγκρίνεται».

¹⁵ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.*, I 4, 1096b 28-29: «ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ»; *Metaphysica*, Δ 6, 1016b 34-35: «κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο»; Θ 6, 1048b 6-8: «λέγεται δὲ ἐνεργεῖα οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τόδ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε». Questa duplice caratterizzazione della proporzionalità è peraltro

La capacità dell'analogia di cogliere la somiglianza è ricondotta, nella *Poetica* e nella *Rhetorica*, a un tipo preciso di metafora o traslato. Questo è definito come il trasferimento (ἐπιφορά) di un nome estraneo che può verificarsi da genere a specie, da specie a genere, da specie a specie o per analogia: «per analogia dico quando il secondo elemento sta al primo così come il quarto sta al terzo: si dirà infatti il quarto al posto del secondo o il secondo al posto del quarto»¹⁶. Per comporre metafore efficaci occorre saper vedere ciò che è simile in oggetti diversi¹⁷, tuttavia non eccessivamente distanti, né troppo vicini l'uno all'altro, affinché la metafora non risulti incomprensibile o scontata¹⁸. Il suo valore, infatti, è legato alla sua capacità di suscitare un apprendimento inatteso, di generare in chi ascolta una nuova conoscenza “attraverso il genere” (διὰ τοῦ γένους)¹⁹, cioè a partire da una caratteristica che accomuna cose apparentemente irrelate²⁰. In questo la metafora per analogia si rivela lo strumento più efficace²¹, perché è capace di “porre l'azione davanti agli occhi”, utilizzando espressioni che indicano atto, movimento, vigore. Se infatti affermare che un uomo è tetragono è una metafora (perché entrambi sono perfetti), ma non manifesta vigore, al contrario dire di un uomo che “mantiene fiorente l'età migliore” esprime efficacemente azione (ἐνέργεια)²², e in tal modo Omero si serve spesso dell'analogia per rendere animato l'inanimato²³. Ugualmente, anche in filosofia è possibile, se si è sagaci, cogliere la somiglianza in oggetti molto distanti tra loro, come Archita di Taranto, il quale affermava che un arbitro e un altare sono la stessa

registrata anche da Tommaso d'Aquino: cfr. THOMAS DE AQUINO, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, IX, lec. 5, par. 1828-1829: «non omnia dicimus similiter esse actu, sed hoc diversimode. Et haec diversitas considerari potest per diversas proportiones. Potest enim sic accipi proportio, ut dicamus, quod sicut hoc est in hoc, ita hoc in hoc. Utpote visus sicut est in oculo, ita auditus in aure. Et per hunc modum proportionis accipitur comparatio substantiae, idest formae, ad materiam; nam forma in materia dicitur esse. Alius modus proportionis est, ut dicamus quod sicut habet se hoc ad hoc, ita hoc ad hoc; puta sicut se habet visus ad videndum, ita auditus ad audiendum. Et per hunc modum proportionis accipitur comparatio motus ad potentiam motivam, vel cuiuscumque operationis ad potentiam operativam».

¹⁶ ARISTOTELES, *Poetica*, 21, 1457b 16-19: «τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω, ὅταν ὁμοίως ἔχη τὸ δεύτερον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον· ἐρεῖ γὰρ ἀντὶ τοῦ δευτέρου τὸ τέταρτον ἢ ἀντὶ τοῦ τετάρτου τὸ δεύτερον».

¹⁷ Cfr. ARISTOT., *Poet.*, 22, 1459a 7-8: «τὸ γὰρ εἶ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστίν».

¹⁸ Cfr. ARISTOTELES, *Rhetorica*, III 10, 1410b 21-27.

¹⁹ Cfr. ARISTOT., *Rhet.* 1410b 9-15. Cfr. anche *Top.*, VI 3, 140a 8-11.

²⁰ Cfr. C. RAPP, “Spotting similarities between disparate items”. *Observations on the use of analogy in Aristotle's metaphysical thinking*, draft available at https://www.academia.edu/49599330/Spotting_similarities_between_disparate_items_Analogy_in_Aristotle's_metaphysical_thinking, spec. p. 8.

²¹ Cfr. ARISTOT., *Rhet.*, III 10, 1411a 1-2: «τῶν δὲ μεταφορῶν τεττάρων οὐσῶν εὐδοκιμοῦσι μάλιστα αἱ κατ' ἀναλογίαν».

²² Cfr. ARISTOT., *Rhet.*, III 11, 1411b 24-30.

²³ Cfr. ARISTOT., *Rhet.*, III 11, 1411b 30-31; 1412a 5.

cosa, perché hanno in comune il fatto di accogliere presso di loro il supplice che ha subito ingiustizia²⁴.

Oltre a essere un importante dispositivo di individuazione di somiglianze rilevanti, da un punto di vista sia retorico sia filosofico, l'analogia rappresenta per Aristotele anche un livello di comunanza che consente di ricondurre a un certo grado di unità cose che appartengono a generi diversi, senza per questo attenuare la loro irriducibile alterità. È così che si può affermare, in metafisica, che tutti gli enti hanno gli stessi principi, oppure, nell'indagine biologica, esaminare sinotticamente parti proprie di animali diversi per genere, ma che ciononostante assolvono alla medesima funzione. In ambito epistemologico, come è spiegato negli *Analitici Secondi*²⁵, ciò consente alle scienze dimostrative di servirsi di premesse o principi non soltanto propri, ma anche comuni, cioè universalmente validi. Mediante i primi si assume l'esistenza degli oggetti di una determinata scienza e se ne dà definizione: sono di questo tipo, ad esempio, "la linea è tale" o "il retto è tale", nel caso delle matematiche. Ciò garantisce l'esistenza di più scienze indipendenti e irriducibili tra loro, ciascuna caratterizzata dal rispettivo statuto epistemologico. Dall'altra parte, i principi comuni (come, ad esempio, "se da cose uguali si sottraggono cose uguali, si ottengono cose uguali") sono tali non perché da essi derivino direttamente tutti gli assiomi su cui si basano le diverse scienze speciali, rendendo così possibile un'unica *mathesis universalis*, come volevano gli Accademici; bensì in virtù di un'analogia, cioè in quanto si applicano di volta in volta a un dato genere subordinato. I principi comuni sono perciò ugualmente validi se applicati ai numeri, alle grandezze spaziali o ad altro ancora, poiché le varie formulazioni particolari di uno stesso principio intrattengono il medesimo rapporto nei confronti dei rispettivi oggetti. In altre parole, "da numeri uguali a cui si sottraggono numeri uguali risultano numeri uguali" sta ai numeri così come "da grandezze uguali a cui si sottraggono grandezze uguali risultano grandezze uguali" sta alle grandezze²⁶.

Più avanti, nella stessa opera, l'analogia è nuovamente indicata come un metodo per cogliere caratteristiche comuni a più cose. Tra i modi per impostare correttamente un'indagine scientifica, infatti, uno consiste nell'individuare una medesima determinazione che appartiene analogicamente a parti diverse. Ad esempio, l'osso di

²⁴ Cfr. ARISTOT., *Rhet.*, III 11, 1412a 11-15.

²⁵ Cfr. ARISTOT., *An. Post.*, I 10, 76a 37-b 1.

²⁶ Cfr. R. MEDDA in *Aristotele. Organon*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016, p. 890, n. 119.

seppia (σῆπιον), la spina di pesce (ἄκανθα) e l'osso (ὀστούν), pur non costituendo un'unica realtà, svolgono la medesima funzione nei rispettivi contesti, comportandosi perciò *come se* costituissero un'unica e medesima natura²⁷. Questo passo ci introduce direttamente nell'ambito biologico, dove l'analogia è applicata in maniera talmente pervasiva che alcuni autori hanno colto una discrepanza tra la teoria epistemologica aristotelica, dove essa riveste un ruolo modesto, e l'effettiva pratica scientifica, nella quale invece costituisce uno strumento euristico di grande importanza²⁸. In quest'ambito lo Stagirita se ne serve per conferire un'unità dinamica alla grande quantità di determinazioni che pullulano in natura e di cui la divisione in generi e specie fatica a rendere adeguatamente conto. Per quanto, infatti, sarebbe preferibile indagare ciascuna specie singolarmente, Aristotele riconosce che così facendo si finirebbe per studiare ripetutamente le medesime proprietà, dilungandosi inutilmente: considerare le determinazioni comuni anche a livello generico e analogico permette dunque di rendere la ricerca più efficiente²⁹. Nella sua indagine egli muove dalla registrazione delle somiglianze e delle differenze tra gli animali, per poi ricondurle a tre possibili livelli di identità: per specie, per genere e secondo analogia³⁰. Sono identiche per specie le parti proprie di individui che appartengono alla stessa specie, come il naso e l'occhio di un uomo rispetto al naso e all'occhio di un altro uomo: «infatti, come il tutto sta al tutto, così ognuna delle parti sta a quella che le corrisponde»³¹. Gli animali, poi, che appartengono allo stesso genere, ma sono diversi per specie, presentano parti che differiscono soltanto secondo l'eccedenza e il difetto, perché sono dotati degli stessi caratteri, però in misura

²⁷ Cfr. ARISTOT., *An. Post.*, II 14, 98a 20-23. Cfr. anche *Meteorol.*, IV 9, 387b 1-6.

²⁸ Cfr. E. MELANDRI, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004 (1968¹), pp. 211-214, spec. p. 213: «c'è pertanto un contrasto tra l'Aristotele biologo e l'Aristotele logico: il primo ammette l'uso dimostrativo dell'analogia, il secondo la esclude pari pari dall'*organon*»; G. TRAVAGLINI, *La metafora, l'analogia e le figure dei sensi in Aristotele*, «Rivista di estetica», 40 (2009), pp. 121-148. Entrambi questi autori sembrano però enfatizzare la discontinuità tra i due approcci a partire da una piena identificazione di analogia e metafora, che, come abbiamo già sostenuto, non è del tutto attribuibile ad Aristotele. Sul ruolo dell'analogia nella biologia aristotelica cfr. ARISTOTELE, *La vita*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Bompiani, Milano 2018, pp. 43-50; 928-930.

²⁹ Cfr. ARISTOTELES, *De partibus animalium*, I 4, 644a 34-b 1. Sulla funzione "economica" svolta dall'analogia nell'indagine biologica cfr. P. HUNEMAN, *Sur la conception aristotélicienne de l'analogie*, in *L'usage opératoire de l'analogie en sciences*, éditée par R. Durand, J. Marie, L'Harmattan, 2007, pp. 30-60, spec. pp. 51-57.

³⁰ Cfr. ARISTOTELES, *Historia animalium*, II 1, 497b 5-25; II 10-12, 502b 28-504a 4; III 7, 516b 20-29; *De partibus animalium*, I 4, 644a 12-29; I 5, 645b: «Τὰ μὲν γὰρ ἔχουσι τὸ κοινὸν κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' εἶδος».

³¹ ARISTOT., *Hist. an.*, I 1, 486a 20-21: «ὁμοίως γὰρ ὡσπερ τὸ ὅλον ἔχει πρὸς τὸ ὅλον, καὶ τῶν μορίων ἔχει ἕκαστον πρὸς ἕκαστον».

che, pur non portando frutto, concorrono con quelli che li portano a maturazione, come il fico e il fico selvatico⁴¹. Inoltre, tutti gli animali hanno una parte analoga al petto dell'uomo, alcuni più largo, altri più stretto; le zampe dei quadrupedi polidattili sono analoghe alle mani umane perché essi se ne servono allo stesso modo (con l'eccezione dell'elefante, per il quale questo ruolo è svolto dalla proboscide), e così via, attraverso i nodi di una rete onnicomprensiva da percorrere al fine di allargare la nostra conoscenza del mondo naturale. L'identità analogica, poi, è rinvenibile non soltanto tra i diversi generi animali, ma anche tra gli altri animali e l'uomo: i primi infatti differiscono dal secondo, per alcuni tratti, in eccedenza e difetto, mentre per altri aspetti secondo l'analogia, in particolare per le virtù intellettuali: «come infatti arte, sapienza e perspicacia sono nell'uomo, così alcuni tra gli animali hanno questa o quella facoltà naturale dello stesso tipo»⁴². Di conseguenza, diversi atteggiamenti e comportamenti che nell'uomo hanno una chiara rilevanza morale, come mitezza e durezza, coraggio e viltà, impeto e scaltrezza, e anche una certa perspicacia prossima alla ragione, sono presenti negli animali secondo una somiglianza analogica⁴³.

3. Etica e politica

Questo aspetto ci dà l'occasione per passare all'esame dell'ambito etico-politico, nel quale l'analogia è impiegata abbondantemente, in quanto esso si costruisce su una combinazione di rapporti e prestazioni proporzionalmente misurati. Abbiamo già visto che, all'inizio dell'*Etica Nicomachea*, lo Stagirita menziona l'analogia come una delle modalità possibili, alternative all'omonimia ἀπὸ τύχης, in cui cose diverse possono essere dette "beni"⁴⁴. Tuttavia, dopo aver posto il problema, Aristotele liquida la questione considerandola non pertinente alla presente trattazione, perché, anche se esistesse un bene unico e comune, è chiaro che non potrà essere messo in pratica. L'attenzione dovrà dunque essere rivolta a quel bene che è praticabile ed è ricercato per sé stesso e non in vista di altro, mentre tutti gli altri beni sono perseguiti, oltre che per loro stessi, anche in

⁴¹ Cfr. ARISTOTELES, *De generatione animalium*, I, 1, 715b 16-21.

⁴² ARISTOT., *Hist. an.*, VIII 1, 588a 29-41: «ὥς γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ τέχνη καὶ σοφία καὶ σύνεσις, οὕτως ἐνίοις τῶν ζώων ἐστὶ τις ἑτέρα τοιαύτη φυσικὴ δύναμις».

⁴³ Cfr. ARISTOT., *Hist. an.*, 588a 3-9.

⁴⁴ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.*, I 4, 1096b 25-29.

vista di quello, cioè della felicità. Dopo aver chiarito che quest'ultima consiste nel bene dell'attività più propria dell'uomo, ovvero l'attività dell'anima secondo ragione e secondo la virtù migliore e più perfetta, nel secondo libro dell'*Etica Nicomachea* l'autore stabilisce che la virtù è lo stato abituale per cui l'uomo è buono e compie bene la sua opera, e spiega come essa costituisca una certa medietà, dal momento che tende al giusto mezzo⁴⁵. Quest'ultimo, però, può essere inteso in due modi, ossia secondo la cosa (κατὰ τὸ πρᾶγμα) e in rapporto a noi (πρὸς ἡμᾶς): il primo dista in modo uguale da ciascuno degli estremi ed è identico per tutti, mentre il secondo non è unico, né identico per ciascuno. Il giusto mezzo secondo la cosa è il risultato di ciò che Aristotele chiama proporzione aritmetica (ἀριθμητικὴ ἀναλογία), la quale consiste nell'uguaglianza tra la differenza del primo termine con il secondo e quella del terzo con il quarto ($A-B = C-D$), e si può istituire anche fra tre termini, come quella per cui si ottiene 6 come intermedio tra 2 e 10. La virtù morale, tuttavia, costituisce una forma di medietà in rapporto a noi, cioè tale da non poter essere stabilita a priori e una volta per tutte, ma da determinare in ogni circostanza tenendo presente il momento, le persone, il fine e il modo adeguati. Essa è il risultato di quella che Aristotele chiama proporzione geometrica, o anche uguaglianza razionale:

L'uguaglianza è duplice: una è per il numero, l'altra è secondo il merito. Per numero dico ciò che è lo stesso e uguale per numero o grandezza, mentre secondo il merito è quella fondata sul rapporto: ad esempio, numericamente il tre supera il due come questo supera l'uno, mentre per il rapporto il quattro supera il due come questo supera l'uno. Il due e l'uno, infatti, sono ugual parte di quattro e due, giacché entrambi sono la metà⁴⁶.

Il tema in relazione al quale emerge l'importanza dell'analogia nella riflessione etico-politica dello Stagirita è quello della giustizia (τὸ δίκαιον) e delle sue varie specie particolari. Il giusto è infatti, secondo Aristotele, qualcosa di proporzionale (ἀνάλογόν τι), e la proporzione è un'uguaglianza di rapporti tra almeno quattro termini⁴⁷. Ciò si verifica sia nelle proporzioni discontinue ($A:B=C:D$), sia in quelle continue, che

⁴⁵ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.*, II 5, 1106b 27-28: «μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, στοχαστικὴ γε οὕσα τοῦ μέσου».

⁴⁶ ARISTOTELES, *Politica*, V 1, 1301b 29-35: «ἔστι δὲ διττὸν τὸ ἴσον· τὸ μὲν γὰρ ἀριθμῶ τὸ δὲ κατ' ἀξίαν ἐστὶν. λέγω δὲ ἀριθμῶ μὲν τὸ πλήθει ἢ μεγέθει ταῦτο καὶ ἴσον, κατ' ἀξίαν δὲ τὸ τῷ λόγῳ, οἷον ὑπερέχει κατ' ἀριθμὸν μὲν ἴσῳ τὰ τρία τοῖν δυοῖν καὶ ταῦτα τοῦ ἐνός, λόγῳ δὲ τὰ τέτταρα τοῖν δυοῖν καὶ ταῦτα τοῦ ἐνός· ἴσον γὰρ μέρος τὰ δύο τῶν τεττάρων καὶ τὸ ἐν τοῖν δυοῖν· ἄμφω γὰρ ἡμίση».

⁴⁷ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.*, V 6, 1131a 30 – 31: «ἢ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις».

parrebbero avere solo tre termini ($A:B=B:C$), ma in realtà ne hanno comunque quattro, giacché in esse il medio compare due volte.

Aristotele prende in esame principalmente tre specie di giustizia: quella distributiva (τὸ διανεμητικὸν δίκαιον), quella correttiva (τὸ διορθωτικὸν δίκαιον) e il contraccambio (τὸ ἀντιπεπονθός). La prima entra in gioco quando si tratta di ripartire onori, ricchezze o altro tra i membri della comunità politica. Essa consiste nell'uguaglianza che si realizza tra le persone coinvolte e le cose ripartite giustamente: «infatti come stanno tra loro le prime, così stanno tra loro le seconde»⁴⁸. In tal caso l'uguaglianza è frutto di una proporzione geometrica:

I matematici chiamano tale proporzione “geometrica”: infatti, in quella geometrica l'intero sta all'intero come ciascun termine sta a quello corrispondente. [...] Dunque questo tipo di giusto è proporzionale, mentre l'ingiusto è ciò che è contro la proporzione⁴⁹.

Scontri e rivendicazioni nascono in risposta all'ingiustizia, cioè a causa di una disuguaglianza non proporzionale⁵⁰, dovuta al fatto che persone uguali ricevono cose disuguali, e persone disuguali ottengono cose uguali. La ribellione è dunque mossa essenzialmente dal desiderio di uguaglianza⁵¹ e i mutamenti costituzionali sono il prodotto della ricerca di un equilibrio tra l'uguaglianza numerica vigente in democrazia (in cui, per il fatto di essere uguali sotto un certo rispetto, ci si crede assolutamente uguali) e la disuguaglianza vigente nell'oligarchia (in cui, per il fatto di essere disuguali sotto un certo rispetto, ci si concepisce come assolutamente disuguali)⁵².

La seconda specie di giustizia analizzata da Aristotele è quella correttiva, così chiamata perché stabilisce la correttezza nei contratti, nelle transazioni, e più generalmente nelle relazioni tra persone. La differenza rispetto al giusto distributivo consiste nel fatto che in quel caso ci si basa sulla proporzione geometrica, mentre qui è all'opera quella aritmetica, poiché il giusto viene stabilito senza tenere conto del valore sociale dei soggetti coinvolti. Non cambia nulla, infatti, chi sia stato a derubare o a

⁴⁸ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.*, V 6, 1131a 20-21.

⁴⁹ ARISTOT., *Eth. Nic.*, V 6, 1131b 16-17: «καλοῦσι δὲ τὴν τοιαύτην ἀναλογίαν γεωμετρικὴν οἱ μαθηματικοί· ἐν γὰρ τῇ γεωμετρικῇ συμβαίνει καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον ὅπερ ἑκάτερον πρὸς ἑκάτερον. [...] τὸ μὲν οὖν δίκαιον τοῦτο, τὸ ἀνάλογον· τὸ δ' ἄδικον τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον».

⁵⁰ Cfr. ARISTOT., *Pol.*, V 1, 1301b 26-27: «πανταχοῦ γὰρ διὰ τὸ ἄνισον ἢ στάσις, οὐ μὴν εἰ τοῖς ἀνίσοις ὑπάρχει ἀνάλογον».

⁵¹ Cfr. ARISTOT., *Pol.*, V 1, 1301b 28-29.

⁵² Cfr. ARISTOT., *Pol.*, V 1, 1301a 29-39.

commettere adulterio, se un uomo dabbene o uno dappoco: «la legge guarda solo la differenza prodotta dal danno, e tratta le due parti come uguali»⁵³. Il giudice si limita a riconoscere chi ha commesso ingiustizia e chi l'ha subita, e si sforza di ristabilire l'uguaglianza restituendo a chi ha perso tanto quanto chi ha guadagnato detiene in misura superiore al giusto mezzo. Per Aristotele il giusto correttivo si distingue dal contraccambio, contrariamente ai Pitagorici, i quali consideravano quest'ultimo come il giusto in senso assoluto (ἀπλῶς). Lo Stagirita, invece, concepisce il contraccambio come la modalità di giustizia che sta alla base degli scambi essenziali al costituirsi della comunità:

Ma nelle comunità fondate sullo scambio questo tipo di giusto, cioè il contraccambio secondo la proporzione e non secondo l'uguaglianza è ciò che tiene unite le parti. La città si regge infatti sul contraccambiare secondo proporzione⁵⁴.

Ciò che rende gli scambi conformi alla proporzione è la congiunzione secondo la diagonale, cioè il fatto che se A è l'architetto, B il calzolaio, C una casa e D le scarpe, il primo riceve dal secondo il prodotto del suo lavoro e gli cede il proprio, non prima però che entrambi gli oggetti siano stati parificati nel loro valore. Se questo passaggio non viene rispettato, infatti, uno degli estremi si avvantaggerà in maniera squilibrata. Perciò, occorre che i valori dei rispettivi prodotti siano equiparati prima che i termini coinvolti siano inseriti nello schema della proporzione (εἰς σχῆμα δ' ἀναλογίας): in tal modo lo scambio potrà avvenire giustamente e con profitto per entrambi.

Dunque è necessario che un architetto stia a un calzolaio come questi calzari qui stanno a una casa o a del cibo. Se infatti non si verifica ciò, non ci sarà scambio né comunità. Ma questo non si verificherà se non saranno resi uguali in qualche modo⁵⁵.

Nel contraccambio, dunque, l'analogia produce un'equilibrata interdipendenza tra i cittadini della πόλις, i quali mettono a frutto le proprie capacità per rispondere ai rispettivi bisogni e raggiungere così l'autosufficienza. Il contadino e l'architetto, il

⁵³ ARISTOT., *Eth. Nic.*, V 7, 1132a 1-5: «οὐδὲν γὰρ διαφέρει, εἰ ἐπιεικῆς φαῦλον ἀπεστέρησεν ἢ φαῦλος ἐπιεικῆ, οὐδ' εἰ ἐμοίχευσεν ἐπιεικῆς ἢ φαῦλος· ἀλλὰ πρὸς τοῦ βλάβους τὴν διαφορὰν μόνον βλέπει ὁ νόμος, καὶ χρῆται ὡς ἴσοις».

⁵⁴ ARISTOT., *Eth. Nic.*, V 8, 1132b 31-34: «ἀλλ' ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον, τὸ ἀντιπεπονθὸς κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητα. τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἡ πόλις».

⁵⁵ ARISTOT., *Eth. Nic.*, V 8, 1133a 22-25: «δεῖ τοίνυν ὅπερ οἰκοδόμος πρὸς σκυτοτόμον, τοσαυτὰ ὑποδήματα πρὸς οἰκίαν ἢ τροφήν. εἰ γὰρ μὴ τοῦτο, οὐκ ἔσται ἀλλαγή οὐδὲ κοινωνία. τοῦτο δ', εἰ μὴ ἴσα εἶη πως, οὐκ ἔσται».

tessitore, il calzolaio e tutti gli altri si rappporteranno in maniera tale da mantenere intatta l'uguaglianza (perché il valore di ciò che è scambiato è lo stesso), ma si tratterà di un'uguaglianza proporzionale perché gli oggetti scambiati riflettono la differenza tra le figure che li producono. Alla difficoltà di equiparare cose tanto diverse, come una casa e delle calzature⁵⁶, si è poi rimediato attraverso l'invenzione della moneta, la quale costituisce una sorta di intermedio (πὼς μέσον) in grado di misurare tutto, e quindi anche «quante calzature equivalgano a una casa o a del cibo»⁵⁷. Tale analogia o proporzione, in virtù della quale figure diverse sopperiscono ai reciproci bisogni, ha un valore costitutivo per la *polis*, perché questa non può sussistere se ogni cittadino produce e scambia la stessa cosa⁵⁸, come peraltro era già stato riconosciuto da Platone nella *Repubblica*⁵⁹.

Nella riflessione etica l'analogia svolge un ruolo importante anche in relazione al tema dell'amicizia, che è strettamente legato a quello della giustizia: entrambe costituiscono infatti forme di uguaglianza, per cui Aristotele le considera quasi identiche e tali da presentare differenze reciprocamente corrispondenti⁶⁰. Inoltre, il caso dell'amicizia è particolarmente degno di nota, perché esemplifica quanto per Aristotele l'analogia e la relazione πρὸς ἓν siano, se non identificabili o sovrapponibili, perlomeno reciprocamente integrabili⁶¹. Da una parte, infatti, si afferma che i tre tipi fondamentali di amicizia (secondo virtù, l'utile e il piacere), non vanno considerati sinonimi, cioè come specie di uno stesso genere, né del tutto omonimi, ma in rapporto al primo tra loro, cioè l'amicizia secondo virtù⁶². Dall'altra, essi vengono distinti ulteriormente a seconda che si fondino sull'uguaglianza oppure sulla superiorità: nel primo caso l'amicizia è costruita su una proporzione aritmetica, quale quella che intercorre tra due persone reciprocamente amiche per una qualche uguaglianza di virtù; nel secondo essa si fonda sull'uguaglianza proporzionale (o “proporzione geometrica”) e consiste nella relazione tra chi comanda e chi è comandato e tra chi fa del bene e chi è beneficato, come Dio e l'uomo, il marito e la

⁵⁶ Cfr. ARISTOTELES, *Magna Moralia*, I 33, sez. 12, 1-9, 1194a 19-26.

⁵⁷ ARISTOT., *Eth. Nic.*, V 8, 1133a 21-22: «πόσα ἄττα δὴ ὑποδήματ' ἴσον οἰκία ἢ τροφή».

⁵⁸ ARISTOT., *Magn. Mor.*, I 33, sez. 11, 1-5, 1194a 13-16: «καὶ συνέχει δὴ αὐτὴ ἡ ἀναλογία τὴν πολιτείαν».

⁵⁹ Cfr. ARISTOT., *Magn. Mor.*, I 33, sez. 10, 1-2, 1194a 7-8. Cfr. PLAT., *Resp.*, II, 370c 7 – d 3.

⁶⁰ Cfr. ARISTOT., *Eth. Eud.*, VII 1, 1234b 30-31: «ἢ ταῦτόν ἄρα ἡ ἐγγύς τι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ φιλία». Cfr. anche *ivi*, VII 9, 1241b 13-17; *Eth. Nic.*, VIII 11, 1159b 25-26.

⁶¹ Cfr. M.-D. PHILIPPE, *Analogon and Analogia in the Philosophy of Aristotle*, «The Thomist: A Speculative Quarterly Review»; 33 (1969), pp. 1-74, spec. p. 46: «These various ways of considering unity in diversity do not necessarily exclude one another; on the contrary, they can complete one another yet remain distinct, each having its proper character».

⁶² Cfr. ARISTOT., *Eth. Eud.*, VII 2, 1236a 16-1236b 6.

moglie, il padre e il figlio⁶³. Questa è un'amicizia in un certo senso impropria, perché caratterizzata da assenza di reciprocità o da reciprocità ineguale. Infatti, è sciocco rimproverare il dio o un comandante perché non corrispondono all'amicizia nel modo in cui sono amati, ed è sconveniente per un superiore amare chi è indegno di lui, dal momento che «chi è superiore deve sempre o amare di meno o non amare»⁶⁴. L'amicizia secondo superiorità si basa su una proporzione inversa, conforme allo schema $A:B=D:C$, dove A è il superiore, B l'inferiore, C ciò che il superiore dà all'inferiore (sia esso amore, affetto, amicizia) e D ciò che l'inferiore dà al superiore: in questo modo il rapporto di superiorità che intercorre tra l'uno e l'altro si riflette nel rapporto tra ciò che il primo riceve dal secondo e ciò che il secondo riceve dal primo. Tuttavia, osserva Aristotele, «l'inferiore inverte la proporzione e compie una congiunzione in diagonale»⁶⁵, in virtù della quale egli pretende per sé ciò che spetterebbe al superiore e assegna a questo ciò che spetterebbe a lui, cercando in tal modo di compensare la propria inferiorità. Per evitare che si tratti di ingiustizia e che l'amicizia e la comunità finiscano per costituire un'incombenza eccessivamente gravosa per il superiore, si provvede a riequilibrare il loro rapporto reciproco attraverso un termine esterno, costituito ad esempio dall'onore, il quale andrà a ristabilire l'uguaglianza e la proporzione compensando il profitto mancato.

Il nostro esame ha già portato alla luce una sorprendente varietà di situazioni in cui l'analogia trova applicazione, a conferma della grande duttilità e dinamicità che lo Stagirita le attribuisce. Queste diverse sfaccettature, originate anche dall'estrema varietà di ambiti in cui essa è applicata, si ripresentano nell'indagine fisica e metafisica, che passiamo ora a esaminare.

⁶³ Cfr. ARISTOT., *Eth. Eud.*, VII 2, 1238b 15-25.

⁶⁴ ARISTOT., *Eth. Eud.*, VII 4, 1239a 11-12: «ἀεὶ δὲ τὸν ὑπερέχοντα ἢ ἦττον ἢ μὴ φιλεῖν ἀξιοῦν».

⁶⁵ ARISTOT., *Eth. Eud.*, VII 10, 1242b 15-16: «ὁ δ' ὑπερεχόμενος τοῦναντίον στρέφει τὸ ἀνάλογον, καὶ κατὰ διάμετρον συζεύγνυσιν».

4. *Fisica e Metafisica*

Abbiamo già analizzato il passo della *Fisica* nel quale l'analogia è menzionata come un criterio di vicinanza tra omonimi⁶⁶. In aggiunta, in quest'opera lo Stagirita si serve di tale nozione anche in maniera operativa, cioè in funzione della dimostrazione delle proprie teorie fisiche, come ad esempio nel contesto della trattazione del tempo⁶⁷ e del vuoto. In quest'ultimo caso l'analogia è utilizzata per confutare quanti ne affermano l'esistenza a partire dall'illustrazione dell'azione frenante del medio attraverso il quale passa un mobile. Infatti, se A è il mobile che attraversa il medio B in un tempo C, e poi attraversa il medio D in un tempo E, essendo B e D di uguale lunghezza, il tempo impiegato si ottiene in proporzione (κατὰ τὴν ἀναλογίαν) rispetto alla forza frenante del medio, dovuta alla sua rarefazione o compattezza. Così se B è acqua e D è aria, la velocità con cui A attraversa D sarà tanto maggiore di quella con cui attraversa B, quanto D è più rarefatta e meno compatta di B⁶⁸. L'impossibilità del vuoto discende dal fatto che la sua esistenza implicherebbe la commensurabilità tra il tempo di percorrenza (H) del medio vuoto (Z) e quello (E) del medio pieno (D), secondo un'analogia per cui $Q:D=E:H$ ⁶⁹.

Aldilà di questi usi più strettamente legati all'indagine sulla natura, nella *Fisica* e nella *Metafisica* l'analogia è tematizzata nei due modi fondamentali che abbiamo già incontrato nelle altre opere, cioè come uno strumento per riconoscere le somiglianze in enti appartenenti a categorie diverse, oppure come il livello stesso di unità superiore a quella generica. Quest'ultima accezione è paradigmaticamente presentata nel sesto capitolo del libro Δ della *Metafisica*, dedicato alla presentazione dei diversi modi in cui si dice l'uno. Dopo aver trattato quella fondata sulla continuità, Aristotele distingue l'unità secondo il numero, la specie, il genere e l'analogia. Sono uno quanto al numero, egli afferma, le cose la cui materia è una sola, quanto alla specie le cose la cui definizione è una sola, quanto al genere le cose che appartengono alla stessa categoria. Le forme posteriori di unità implicano sempre quelle anteriori, ma non viceversa: tutto ciò che è uno secondo il numero è tale necessariamente anche per la specie, ma ciò che è uno per la specie non è necessariamente tale anche per il numero; le cose uniche per specie lo

⁶⁶ Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, VII 4, 249a 21-25.

⁶⁷ Cfr. ARISTOT., *Phys.*, IV 11, 219a 17-18. Cfr. HUNEMAN, *Sur la conception aristotélicienne*, cit., pp. 47-51.

⁶⁸ Cfr. ARISTOT., *Phys.*, IV 8, 215b 3.

⁶⁹ Cfr. ARISTOT., *Phys.*, IV 8, 215b 20-216a 11.

sono anche per genere, ma non accade necessariamente l'inverso. Ascendendo dal numero alla specie e al genere si assiste a una decrescita di intensità: l'unità secondo il genere è tale in grado minore rispetto a quella per la specie e soprattutto a quella per il numero. Ma c'è un livello di unità estremamente ampio, che trascende la stessa divisione tra i generi, cioè quello secondo l'analogia (κατ'ἀναλογίαν), riscontrabile in cose che intrattengono il medesimo rapporto reciproco: «sono uno secondo analogia le cose che stanno tra loro come una terza a una quarta»⁷⁰. Alcuni interpreti hanno ritenuto problematica l'applicazione del carattere transitivo dell'unità anche all'analogia: già Alessandro di Afrodisia scriveva che «ci si potrebbe chiedere in che modo ciò che è uno per numero possieda anche l'unità per analogia, ma non viceversa»⁷¹. Il traduttore inglese del commento di Alessandro espunge questa frase perché la giudica priva di senso e aliena dal ragionamento aristotelico⁷², mentre Ross attribuisce a una svista il fatto che Aristotele abbia esteso anche all'analogia il principio per cui l'unità maggiore implica quella minore⁷³. Il problema consiste nel concepire un ente individuale come uno per analogia, la quale invece sembra costituire un tipo di unità riscontrabile soltanto nei rapporti tra enti diversi. Altri autori hanno invece difeso l'idea che ciò che è uno secondo il numero è in sé stesso uno anche secondo l'analogia, sia osservando che ciò, per quanto non esplicitamente affermato da Aristotele, discende necessariamente dal suo ragionamento⁷⁴, sia difendendone la coerenza logica. Questa sarebbe salva ammettendo che qualcosa che è parte di una relazione analogica può essere considerato in sé stesso, cioè a prescindere

⁷⁰ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Δ 6, 1016b 34-35: «κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο».

⁷¹ ALEX., *In Metaph.*, 369, 19-20: «ἐπιζητήσαι δ' ἂν τις πῶς τὰ κατ' ἀριθμὸν ἓν καὶ ἀναλογία τὸ ἓν ἔχει, οὐ μὴν ἀνάπαλιν».

⁷² Cfr. W.E. DOOLEY in *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle Metaphysics 5*, translated by W.E. Dooley, Bloomsbury, London 1993, p. 142, n. 140: «These words do not relate to anything in Aristotle's text; they are moreover simply incomprehensible in themselves. For it is impossible to conceive how a thing that is numerically one, and thus enjoys the most obvious kind of unity, that of self-identity, could be described as one by analogy, a unity that exists only in the intellect, which establishes a relation among things that are, in their own existence, totally different».

⁷³ Cfr. *Aristotle's Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1924, p. 305: «This, however, is hardly adequate, and it seems more likely that it is by mere inadvertence that Aristotle has extended the principle of "the greater unity implies the less" to a case in which it is hard to attach any definite meaning to it».

⁷⁴ Cfr. K. FLANNERY, *Analogy in Alexander of Aphrodisias*, in *La dottrina dell'analogia dell'essere nella «Metafisica» di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*, a cura di R. Salis, Il Poligrafo, Padova 2019, pp. 119-142, spec. p. 125: «But with all the very due respect to my fellow Jesuit, it seems to me that Aristotle's text – and, in particular, the words: "The latter kinds of unity are always found when the former are", together with the subsequent statements that "things that are one in number are one in species" and that "things that are one in species are all one in genus" – does raise the very question that Alexander raises and addresses».

dagli altri membri di tale relazione, come unico per analogia. In tal modo ciò sarebbe attribuibile a tutte le cose: infatti, tutti gli enti sono parte perlomeno del rapporto analogico fondato sulla relazione di auto-identità (per cui qualcosa sta a sé stesso come qualcos'altro sta a sé stesso) e di inclusione generica (per cui, ad esempio, una certa sostanza sta al genere della sostanza così come una certa qualità sta al genere della qualità)⁷⁵.

A prescindere da tale dibattito, rimane che in questo passo della *Metafisica* Aristotele presenta chiaramente l'analogia come ciò attraverso cui è possibile ricondurre a unità enti che appartengono a generi diversi⁷⁶. Essa è dunque capace di «abbracciare l'intero essere e di assicurare quindi una qualche unità, salva restando la multivocità dell'essere, alla realtà nel suo complesso»⁷⁷. Questa idea di proporzionalità ontologica è presente anche in un passo dell'ultimo libro della *Metafisica*, dove si afferma che

Tutte le cose sono imparentate l'una con l'altra, e sono uno per analogia; in ciascuna categoria dell'ente, infatti, c'è l'analogo: come il retto sta nella lunghezza, così il piano sta nella superficie, e ugualmente il dispari nel numero e il bianco nel colore⁷⁸.

Se gli enti matematici, per Aristotele, non possono svolgere il ruolo di cause, né tantomeno causare il bene nelle cose, come ritenevano gli Accademici, tuttavia lo Stagirita riconosce a questi ultimi di aver mostrato che il bene è presente nelle realtà matematiche, in virtù di un'analogia per cui il retto, il piano, il dispari e il bianco, in qualche modo, svolgono nei rispettivi generi la funzione propria del bene⁷⁹. Secondo Edward Halper e Alexander Edwards l'analogia paga questa sua onnicomprensività con una certa banalità e povertà informativa⁸⁰: ciò è tuttavia vero soltanto per quel livello più

⁷⁵ Cfr. E.C. HALPER, *One and Many in Aristotle's Metaphysics. Books Alpha – Delta*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2009, pp. 135-138. Cfr. anche ALEX., *In Metaph.*, V, 369, 22-23: «sono analoghe, infatti, le cose che appartengono al medesimo genere, ad esempio come l'uomo sta all'uomo, così il cavallo al cavallo; come l'uomo è animale, così il cavallo è animale».

⁷⁶ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 369, 23-26: «Anche le cose che appartengono alla stessa specie sono analoghe, ma quelle che sono uno per analogia non sono tali anche per il genere. Sono uno per analogia: come la sorgente sta al fiume, così il cuore sta all'animale, ma queste cose – la sorgente e il cuore oppure il fiume e l'animale – non appartengono certo allo stesso genere».

⁷⁷ E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2014, p. 365.

⁷⁸ ARISTOT., *Metaph.*, N 6, 1093b 17-21: «οἰκεῖα ἀλλήλοις πάντα, ἐν δὲ τῷ ἀνάλογον· ἐν ἐκάστη γὰρ τοῦ ὄντος κατηγορία ἐστὶ τὸ ἀνάλογον, ὡς εὐθὺ ἐν μήκει οὕτως ἐν πλάτει τὸ ὀμαλόν, ἴσως ἐν ἀριθμῷ τὸ περιττόν, ἐν δὲ χροίᾳ τὸ λευκόν».

⁷⁹ Cfr. BERTI, *Aristotele*, cit., p. 333. Questo uso dell'analogia è menzionato anche in ARISTOT., *De generatione et corruptione*, II 6, 333a 27-31.

⁸⁰ Cfr. HALPER, *One and Many*, cit., pp. 137-138; A. EDWARDS, *Aristotle's Concept of Analogy*, «Dionysius», 34 (2016), pp. 62-87, spec. p. 84.

generale di proporzionalità ontologica che ricomprende tutti gli esseri in quanto si rapportano a sé stessi e al proprio genere, mentre in contesti più circoscritti, come abbiamo già constatato, l'analogia ha un importante potenziale euristico.

Il livello di generalità che essa consente interessa l'indagine metafisica anche in relazione al tema dei principi comuni a tutti gli enti. Come infatti, in ambito epistemologico, è possibile parlare di principi comuni a tutte le scienze soltanto analogicamente (in quanto cioè le varie applicazioni di un tale principio intrattengono il medesimo rapporto con i rispettivi oggetti)⁸¹, ugualmente avviene in ambito metafisico. Aristotele, infatti, nega che vi possano essere veri e propri principi universali quali le Idee platoniche, perché gli enti sono tutti diversi e perciò hanno principi diversi⁸², pertanto non è chiaro come potranno esservi cause ed elementi comuni a tutti i generi di enti, dal momento che «non c'è nulla di comune aldilà delle sostanze e delle altre categorie»⁸³. Affermare che tutte le cose hanno gli stessi principi è possibile soltanto se si parla in universale e secondo analogia (ἄν καθόλου λέγη τις καὶ κατ' ἀναλογίαν):

Di queste cose, dunque, gli elementi e i principi sono gli stessi (ma di cose diverse sono diversi), ma non bisogna dire che lo siano in questo modo di tutte le cose, bensì per analogia, come se si dicesse che i principi sono tre: la forma, la privazione e la materia. Ma ciascuno di questi è diverso per ciascun genere, per esempio nel colore sono bianco, nero e superficie; oppure luce, tenebra e aria, dai quali sono composti il giorno e la notte⁸⁴.

I principi analogicamente comuni individuati da Aristotele comprendono tre elementi, ossia materia, privazione e forma, riconducibili alla potenza e all'atto⁸⁵, e la causa motrice, che a sua volta può essere considerata in quanto prossima (e allora è

⁸¹ Cfr. ARISTOT., *An. Post.*, I 10, 76a 37-b 1.

⁸² Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 5, 1071a 19-21: «Quegli universali [*scil.* le Idee], dunque, non ci sono: degli individui è infatti principio l'individuo».

⁸³ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 4, 1070b 1-2: «παρὰ γὰρ τὴν οὐσίαν καὶ τὰλλα τὰ κατηγορούμενα οὐδὲν ἔστι κοινόν».

⁸⁴ ARISTOT., *Metaph.*, Λ 4, 1070b 16-21: «τούτων μὲν οὖν ταῦτα στοιχεῖα καὶ ἀρχαί (ἄλλων δ' ἄλλα), πάντων δὲ οὕτω μὲν εἰπεῖν οὐκ ἔστιν, τῷ ἀνάλογον δέ, ὥσπερ εἴ τις εἴποι ὅτι ἀρχαί εἰσὶ τρεῖς, τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις καὶ ἡ ὕλη. ἀλλ' ἕκαστον τούτων ἕτερον περὶ ἕκαστον γένος ἔστιν, οἷον ἐν χρώματι λευκὸν μέλαν ἐπιφάνεια· φῶς σκότος ἀήρ, ἐκ δὲ τούτων ἡμέρα καὶ νύξ».

⁸⁵ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 5, 1071a 4-6: «Inoltre i principi sono gli stessi per analogia in un altro modo, ossia come potenza e atto». Cfr. anche THOMAS DE AQUINO, *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, cap. 6: «Materia enim et forma et priuatio, siue potentia et actus, sunt principia substantie et aliorum generum».

anch'essa diversa per le diverse cose e comune soltanto per analogia)⁸⁶ oppure in quanto prima (e allora è numericamente identica per tutte le cose)⁸⁷. La priorità della sostanza sulle altre categorie⁸⁸ fa sì che i suoi principi siano in un certo senso quelli di tutti gli esseri, cioè nella misura in cui gli enti non sostanziali non possono sussistere separatamente da essa⁸⁹. Ciononostante, le categorie accidentali hanno dei principi propri, diversi da quelli delle sostanze e a essi analoghi, per cui si può dire che c'è una materia per ogni genere⁹⁰ e che le differenze costituiscono «l'analogo della sostanza in ciascuna cosa»⁹¹, in quanto esse rappresentano il principio determinante nelle categorie accidentali⁹².

Le nozioni di potenza e atto sono strettamente connesse all'analogia in entrambe le sue modalità applicative: infatti, come abbiamo già visto, (i) tali nozioni costituiscono i principi analogicamente comuni a tutti gli esseri; in secondo luogo, (ii) l'analogia è lo

⁸⁶ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 4 1070b 27: «anche la causa prossima, in quanto motore, è diversa per cose diverse»; *Metaph.*, Λ 5, 1071a 22-23: «Peleo è causa di Achille e di te tuo padre, e questa lettera B qui di questa sillaba BA qui».

⁸⁷ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 4, 1070b 34-35: «inoltre, oltre a queste, vi è ciò che muove tutte le cose come primo fra tutte». Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di E. Berti, Laterza, Bari-Roma 2017, p. 537 n. 36: «Oltre al motore prossimo Aristotele rileva la necessità di un motore primo, che muove tutto, cioè il primo motore immobile, che è identico per tutte le cose non per analogia, come gli altri principi, ma per numero, cioè come individuo unico». Nel presentare il Primo Motore, Aristotele afferma che il primo della serie dei desiderabili e di quella degli intelligibili coincidono, e che «il primo è sempre ottimo o analogo all'ottimo». Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 71072a 35.

⁸⁸ In ARISTOT., *Metaph.*, Γ 2 la sostanza è definita il principio (ἀρχή) delle altre categorie, ciò da cui esse dipendono e in virtù di cui sono dette "enti". In Z 1 essa è presentata come l'ente in senso primo (πρώτως) e senza qualificazioni (ἀπλῶς), anteriore alle altre categorie secondo la definizione, la conoscenza e il tempo. In Z 4 si afferma che la definizione e l'essenza appartengono in senso primo e semplice alle sostanze e in modo derivato (ἐπομένως) alle altre categorie. In Λ 5-6 le sostanze sono presentate come prime tra gli enti (πρῶται τῶν ὄντων), cioè distrutto il quale vengono meno tutte le altre cose. In fine, in N 1 si afferma che tutte le categorie sono posteriori (ὑστερον) alle sostanze.

⁸⁹ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 5, 1071a 33-36: «i principi sono gli stessi in questo modo, cioè per analogia, in quanto materia, forma, privazione e causa motrice, e in quest'altro senso, per cui le cause delle sostanze sono cause di tutte le cose perché distrutte quelle, sono distrutte. Inoltre c'è il primo in atto».

⁹⁰ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, N 2, 1089b 27-28: «certamente deve esserci una certa materia per ciascun genere, salvo che è impossibile che sia separata dalle sostanze». Cfr. anche THOM. AQ., *De princ.*, 6: «tamen materia substantie et quantitatis, et similiter forma et priuatio, differunt genere, sed conueniunt solum secundum proportionem in hoc quod, sicut se habet materia substantie ad substantiam in ratione materie, ita se habet materia quantitatis ad quantitatem».

⁹¹ ARISTOT., *Metaph.*, H 2, 1043a 5.

⁹² Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, H 2, 1043a 5-7: «e come nelle sostanze il predicato della materia è l'atto stesso, così anche nelle altre definizioni lo è ciò che è tale massimamente». C. RUTTEN, *L'analogie chez Aristote*, «Revue de philosophie ancienne», 1 (1983), pp. 31-48 ha sostenuto che in questo passo l'analogia aristotelica si sviluppa in una struttura verticalizzata e focalizzata, attraverso la quale le differenze parteciperebbero in gradi diversi dell'unica attualità sostanziale. Tale interpretazione è stata puntualmente contestata da E. BERTI, *L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi*, in *Origini e sviluppi dell'analogia*, a cura di G. Casetta, Edizioni Vallombrosa, Roma 1987, pp. 94-115, spec. pp. 98-102.

strumento concettuale che ci permette di comprenderle. Ciò è mostrato già nel primo libro della *Fisica*, dove si afferma che tutti gli enti generati per natura o sono contrari o derivati da contrari⁹³, e si generano a partire da un sostrato. Questo è conoscibile “per analogia” (κατ’ἀναλογίαν), perché il rapporto che intercorre tra il bronzo e la statua, tra il legno e il letto e tra il materiale amorfo e qualsiasi cosa abbia una forma è il medesimo che intercorre tra il sostrato da una parte e la sostanza, l’oggetto determinato e l’ente dall’altra⁹⁴. Lo stesso discorso è riproposto nel libro H della *Metafisica*, dove si afferma che

Non bisogna cercare la definizione di tutto, ma anche abbracciare con lo sguardo l’analogia (τὸ ἀνάλογον συννοεῖν), cioè il fatto che, come chi costruisce una casa sta rispetto al costruttore di case, così sta anche lo sveglio rispetto a chi dorme, chi vede rispetto a chi ha gli occhi chiusi ma ha la vista, ciò che è ricavato dalla materia rispetto alla materia e il lavorato rispetto al grezzo. Con una delle due parti di questa differenza sia definito l’atto, con l’altra ciò che è in potenza⁹⁵.

Soltanto attraverso l’induzione (ἐπαγωγή), cioè a partire dal riconoscimento dell’uguaglianza di rapporto tra diverse coppie di termini, è possibile cogliere intellettivamente nozioni come quelle di atto e potenza, le quali non possono essere definite, dal momento che riguardano l’essere nella sua totalità e al di sopra delle divisioni tra le categorie. Atto e potenza sono nozioni analogiche non soltanto perché in cose diverse è possibile individuare i termini loro corrispondenti, ma anche perché nei vari casi l’attualizzazione di una potenzialità avviene in modi particolari e non sempre identici:

Le cose, tuttavia, non sono dette in atto tutte allo stesso modo, ma solo per analogia: come questo è in questo o rispetto a questo, così quello è in quello o rispetto a quello. Alcune cose, infatti, lo sono come movimento rispetto a potenza, altre come sostanza rispetto a una certa materia⁹⁶.

Come si può notare, Aristotele presenta il carattere analogico dell’atto e della potenza in un modo che richiama da vicino l’indagine sulla somiglianza di cui parla in

⁹³ Cfr. ARISTOT., *Phys.*, I, 5, 188b 25.

⁹⁴ Cfr. ARISTOT., *Phys.*, I, 7, 191a 7-12: «ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ’ ἀναλογίαν. ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφήν [ἢ ὕλη καὶ] τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν». Cfr. al riguardo K.C. COOK, *The Underlying Thing, the Underlying Nature and Matter: Aristotle’s Analogy in Physics I 7*, «Apeiron», 22 (1989), pp. 105-119.

⁹⁵ ARISTOT., *Metaph.*, Θ 6, 1048a 36-b 6: «καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὄρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συννοεῖν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὄρων πρὸς τὸ μῦον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκρυμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θατέρω μορίῳ ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη θατέρω δὲ τὸ δυνατόν».

⁹⁶ Ivi, 1048b 6-9: «λέγεται δὲ ἐνεργεῖα οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ’ ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τόδ’ ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε· τὰ μὲν γὰρ ὡς κινήσις πρὸς δύναμιν τὰ δ’ ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην».

Topici I 17, cioè come qualcosa che si può riscontrare tra oggetti che si rapportano reciprocamente nello stesso modo (τὰ ὁμοίως ἔχόντα) oppure come caratteristiche diverse che ineriscono nello stesso modo ai rispettivi oggetti (τὰ ὁμοίως ὑπαρχόντα)⁹⁷. Ciò sembra quasi confermare a chi si impegna nello studio dell'analogia nel pensiero aristotelico che tale nozione, per quanto estesamente e variamente impiegata, conserva nelle opere dello Stagirita un nucleo concettuale stabile e coerente.

5. Il dibattito sull'analogia in Aristotele

Il nutrito dibattito intorno alla nozione aristotelica di ἀναλογία è certamente motivato dal fatto che, come abbiamo potuto constatare, essa è diffusamente presente nel *corpus* di Aristotele, il quale la utilizza spesso e in contesti estremamente diversi, servendosene anche in passaggi rilevanti della sua indagine filosofica⁹⁸. Questo aspetto la rende infatti un concetto di per sé interessante e degno di essere esaminato attentamente. Tuttavia, ciò che tutti i contributi di tale dibattito hanno in comune è il fatto di prendere posizione rispetto all'interpretazione dell'unità πρὸς ἓν in termini di analogia, sulla quale si fonda la dottrina dell'analogia dell'essere⁹⁹. Ci si domanda, cioè, se tale interpretazione possa essere in qualche modo attribuita già allo Stagirita¹⁰⁰. L'aspetto paradossale della concezione aristotelica dell'analogia sta dunque nel fatto che una sua adeguata comprensione sembra passare necessariamente attraverso il confronto con una dottrina sconosciuta ad Aristotele e fondata su un uso di tale nozione non esplicitamente presente nei suoi testi. In effetti, l'esigenza di approfondire l'uso propriamente aristotelico dell'analogia emerge nel momento in cui si comincia ad avvertire lo scarto rispetto alle rielaborazioni posteriori di tale concetto, a partire dalla tradizione tomista rinascimentale. Nel *De nominum analogia*, infatti, Tommaso de Vio osservava che

⁹⁷ Cfr. ARISTOT., *Top.* I 17, 108a 7-17.

⁹⁸ Cfr. HALPER, *One and Many*, cit., p. 145: «Despite his disparaging view of analogy, Aristotle often uses it. Indeed, analogy plays a key role in his biological and physical writings as well as in the *Metaphysics*».

⁹⁹ Cfr. EDWARDS, *Aristotle's Concept*, cit., p. 63: «I argue that this disagreement may be reduced to the question of Aristotle's "concept" of analogy and, specifically, to the grounds on which it is tenable to claim that Aristotle conceives of focal (πρὸς ἓν) unity as a kind of analogical unity».

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 85: «The decision is of some importance, for it bears directly on the question of whether the theory of *ad unum* analogy articulated during the Middle Ages has any "genuine" basis in the text of the *Metaphysics*, in the sense of being exegesis of Aristotle's own doctrine».

l'analogia di proporzionalità propria è superiore alle altre, oltre che per dignità, anche per il nome, perché è fedele all'uso terminologico greco (e dunque aristotelico). Gli altri tipi di analogia, invece, sarebbero chiamati così impropriamente, cioè in quanto il significato originario è stato esteso a designare qualsiasi tipo di rapporto¹⁰¹.

La questione si ripropone nell'Ottocento, nella forma di un problema che interessa primariamente gli studiosi di Aristotele. Due posizioni opposte sono sostenute rispettivamente da Adolf Trendelenburg e Franz Brentano: il primo, nel suo volume sulla dottrina delle categorie in Aristotele¹⁰², si basa accuratamente sui testi dello Stagirita per presentare l'ἀναλογία come uno schema proporzionale, in grado di raccogliere in unità l'eterogeneità dell'essere senza costringerlo entro i confini di un genere. Il secondo scrive una dissertazione *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, nella quale, riallacciandosi alla tradizione tomista, cerca di mostrare come nello stesso testo aristotelico sia presente la duplicità dell'analogia nel senso della proporzionalità e dell'attribuzione¹⁰³. Quasi un secolo dopo, la questione è riesaminata criticamente ed esaustivamente da George Muskens, autore di una dissertazione dottorale dal titolo *De vocis ἀναλογίας significatione ac usu apud Aristotelem*, nella quale egli va a toccare i punti cruciali della questione. Anzitutto, l'autore sostiene che «vox “ἀναλογία” ferme ubique vocabulo proportionalitatis (evenredigheid) interpretanda est»¹⁰⁴. Di conseguenza, se nella scolastica medievale tale termine è stato utilizzato in senso più ampio, «Aristoteli id non est imputandum»¹⁰⁵, dal momento che ciò che si intende con l'espressione *analogia attributionis* è indicato dallo Stagirita in altri modi: πρὸς τι, πρὸς ἓν, ἀφ'ἑνός. Muskens osserva anche che non è chiaro dove si collochi l'analogia tra le altre forme di predicazione, giacché Aristotele sembra ora porla accanto alla sinonimia e all'omonimia, ora considerarla una specie dell'omonimia¹⁰⁶.

¹⁰¹ Cfr. THOMAS DE VIO, *De nomenclatura analogia*, I, cap. III.

¹⁰² A. TRENDELENBURG, *De Aristotelis Categoriis*, Petschii, Berolini 1833; trad. it. *La dottrina delle categorie in Aristotele*, a cura di G. Reale e V. Cicero, Vita e pensiero, Milano 1994.

¹⁰³ F. BRENTANO, *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Fribourg im Breisgau 1862; trad. it. *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, a cura di G. Reale e S. Tognoli, Vita e Pensiero, Milano 1995. Sul rapporto tra Brentano e Aristotele cfr. R. GEORGE, G. KOEHN, *Brentano's Relation to Aristotle*, in *The Cambridge Companion to Brentano*, ed. by D. Jacqueline, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 20-44; E. MARIANI, *Nient'altro che l'essere. Ricerche sull'analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia*, Edizioni ETS, Pisa 2012, spec. pp. 97-122.

¹⁰⁴ G.L. MUSKENS, *De vocis ἀναλογίας significatione ac usu apud Aristotelem*, Wolters, Groningae, Bataviae 1943, p. 91.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 92.

Tali aspetti della questione riemergono nel dibattito recente sull'analogia aristotelica, che si sviluppa a partire dal moltiplicarsi, nella seconda metà del secolo scorso, di importanti studi su temi fondamentali del pensiero dello Stagirita, come la concezione dell'essere e della filosofia prima. Gli interventi su questo tema avanzati negli ultimi settant'anni possono essere raccolti in tre orientamenti interpretativi principali. Da un lato abbiamo autori che negano *in toto* la possibilità di attribuire ad Aristotele in qualsivoglia modo la dottrina dell'*analogia entis* e l'interpretazione del $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ in termini analogici che ne sta alla base. Gli autori principali che hanno sostenuto questa tesi sono anzitutto Pierre Aubenque¹⁰⁷ ed Enrico Berti¹⁰⁸, i quali l'hanno ribadita in più occasioni. Il primo ha sostenuto che un'analogia dell'essere è contraria non soltanto alla lettera, ma anche allo spirito dell'aristotelismo, e che si tratta di una dottrina pseudo-aristotelica, tale da non poter essere rintracciata né esplicitamente, né implicitamente nei testi dello Stagirita. Il secondo ha osservato che in certi casi Aristotele accosta somiglianza e analogia, applicando dunque quest'ultima anche a situazioni caratterizzate da un rapporto verticale: tuttavia, anche in questi casi egli continuerebbe a concepirla coerentemente in termini di proporzionalità¹⁰⁹. Altri interpreti hanno poi sostenuto questa posizione, sia in studi specificamente incentrati sul pensiero aristotelico¹¹⁰, sia in ricerche che, con uno sguardo più ampio, hanno indagato la genesi dell'analogia dell'essere, individuando nell'opera dei commentatori neoplatonici e dei filosofi arabi le radici di tale dottrina¹¹¹.

¹⁰⁷ P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Presses Universitaires de France (Quadrige), Paris 20176 (1962¹); *Ambiguïté ou analogie de l'être?*, in *Le langage. Actes du XIIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, I, 1966, pp. 11-14; *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens*, «Les études philosophiques», 1 (1978), pp. 3-12; *Néoplatonisme et analogie de l'être*, in «Cahiers de Fontenay», 19-22 (1981), pp. 63-76; *Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être*, «Les Études philosophiques», 3-4 (1989), pp. 291-304.

¹⁰⁸ E. BERTI, *L'analogia dell'Essere nella tradizione aristotelico-tomista*, in AA. VV., *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 13-33; *L'analogia in Aristotele*, cit., *passim*; *Aristotele: analogia dell'essere o dei principi?*, «Archivio di Filosofia», 84 (2016), pp. 65-73; *L'analogia in Aristotele*, «Aristotelica», 1 (2022), pp. 5-27.

¹⁰⁹ Cfr. in particolare BERTI, *Aristotele: analogia*, cit., *passim*.

¹¹⁰ Cfr. J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1963 (1951¹), spec. p. 107-135; OLSHEWSKY, *Aristotle's Use*, cit.; PHILIPPE, *Analogon and Analogia*, cit.; W. LESZL, *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's Treatment of Types of Equivocity and its Relevance to His Metaphysical Theories*, Antenore, Padova 1970; EDWARDS, *Aristotle's Concept*, cit.

¹¹¹ A. DE LIBERA, *Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être*, «Études philosophiques», 3-4 (1989), pp. 319-345; P. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie. De prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Vrin, Paris 2004, spec. pp. 347-365; J. LONFAT, *Archéologie de la notion d'analogie d'Aristote à saint Thomas d'Aquin*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 71 (2004), pp. 35-107; J.F. COURTINE, *Différence ontologique et analogie de l'être*, in ID.,

Diametralmente opposta è la tesi di quanti, ponendosi in continuità con la tradizione tomista e la rilettura brentaniana, ritengono legittimo considerare il $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ come una relazione analogica, ammettendo pertanto che si parli di “analogia dell’essere” anche in riferimento ad Aristotele¹¹². Il contributo più recente in cui tale tesi è sostenuta è quello di Matthew Wood, il quale si confronta criticamente con gli argomenti di Aubenque per poi aderire alla posizione di Brentano¹¹³. Egli sembra tuttavia motivare ciò semplicemente a partire dal fatto che in *Metaph.* Δ 6 l’analogia è presentata da Aristotele come un tipo di unità più ampio rispetto a quello generico, il che non sembra una ragione sufficiente per concepire anche il $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ come una relazione analogica.

In aggiunta a queste due posizioni sono state avanzate varie proposte intermedie, le quali muovono dalla constatazione del fatto che il $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ e l’*αναλογία* sono due nozioni diverse, così che non è possibile attribuire direttamente allo Stagirita una concezione analogica dell’ente. Una volta riconosciuto questo, però, esse si dimostrano poco intransigenti nel tenere distinta la posizione aristotelica dalle interpretazioni successive, ad esempio continuando a riferirsi ai $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ come a “termini analoghi”. In alcuni casi ciò avviene per mera inerzia terminologica¹¹⁴; in altri è frutto di una precisa presa di posizione. Ad esempio, Giovanni Reale ha proposto di continuare a utilizzare il termine “analogia” per descrivere i rapporti delle categorie accidentali alla sostanza e dei diversi tipi di sostanza a quella immobile, pur nella consapevolezza che «Aristotele non usa questo termine in questo senso specifico»¹¹⁵. Secondo Reale è sufficiente chiarire l’area semantica del termine analogia, per non confonderlo con il suo uso nella scolastica

Le catégories de l’être, Presses Universitaires de France (Epiméthée), Paris 2003 pp. 191-211 ; *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005.

¹¹² Cfr. D. DUBARLE, *La doctrine aristotélicienne de l’analogie et sa normalisation rationnelle*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 53 (1969), pp. 212-232; HUNEMAN, *Sur la conception aristotélicienne*, cit.; M. WOOD, *Aristotelian Ontology and Its Contemporary Appropriation: Some Thoughts on the Concept of Analogy*, «Dionysius», 31 (2013), pp. 25-40, spec. p. 25: «Though some scholars reasonably doubt whether the concept of analogy is immediately evident in Aristotle’s extant works, I nonetheless contend that it constitutes an implicit paradigm for understanding the relationship between the different modalities of being enumerated in both the *Categories* and *Metaphysics*».

¹¹³ Cfr. WOOD, *Aristotelian Ontology*, *passim*.

¹¹⁴ Cfr. E. DE STRYCKER, *Prédicats univoques et prédicats analogiques dans le “Protreptique” d’Aristote*, «Revue philosophique de Louvain», 92 (1968), pp. 597-618, spec. p. 598, n.2: «nous nous en tiendrons au terme usuel de “prédicat analogique”, étant bien entendu qu’il signifie pour nous simplement le type de prédicats qu’Aristote décrit dans le texte de *Met.* Γ 2». Anche Maurizio Migliori, nella sua edizione del *De generatione et corruptione* del 1976, commentando il passo di *De gen. et corr.* I 6, in cui il contatto viene accostato ai termini che hanno molti significati, parla di “analoghi”: tale osservazione è rimasta anche in seguito alla recente revisione di questo testo a opera di Lucia Palpacelli. Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, a cura di M. Migliori e L. Palpacelli, Bompiani, Milano 2013, pp. 261-261, n. 16.

¹¹⁵ G. REALE, *Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele*, Laterza, Bari 1997, p. 119.

medievale: in tal modo, egli parla di una “doppia struttura analogica” (orizzontale e verticale) dell’essere aristotelico, e definisce le categorie come “omonimi per analogia”. La soluzione proposta da Reale sembra tuttavia costituire un compromesso poco soddisfacente tra la fedeltà alla lettera aristotelica e il desiderio di riconoscere la grande importanza assunta dalla nozione di analogia nella tradizione tomista. Non si capisce infatti perché il riconoscimento di quest’ultima dovrebbe legittimare l’applicazione dell’analogia al riferimento delle categorie alla sostanza e ai rapporti tra i diversi generi di sostanze, se si è appunto riconosciuto che Aristotele non li concepisce in questi termini. In aggiunta, l’espressione “omonimi per analogia” è fuorviante, dal momento che nella tradizione commentaristica essa indica le cose unite da un rapporto di proporzionalità, e non le realtà πρὸς ἓν.

Altri autori si propongono di mostrare come Aristotele, in un modo o in un altro, abbia anticipato l’interpretazione analogica dell’ente. Alcuni, come Hampus Lyttkens e Mary Hesse, pur senza porre questo aspetto in relazione alla dottrina del πρὸς ἓν, sostengono che già Aristotele oscillerebbe tra il concepire l’analogia come proporzionalità a quattro termini e il considerarla una corrispondenza diretta tra due cose¹¹⁶. Lyttkens, in particolare, ha sostenuto che nei vari ambiti in cui tale concetto è applicato da Aristotele (ad esempio, come identità di funzione in biologia, oppure come distribuzione proporzionale dei beni in etica), è già in atto il passaggio dalla vera e propria ἀναλογία al semplice λόγος, per cui l’analogia finirebbe per indicare anche un rapporto diretto tra due oggetti. Un altro autore, Christian Rutten, ha sostenuto che in *Metaph.* H 6 Aristotele “focalizzi” e “verticalizzi” l’analogia, perché le differenze sarebbero presentate come l’analogo della sostanza nella misura in cui parteciperebbero secondo gradi diversi dell’unica attualità sostanziale. In tal modo, secondo Rutten, lo Stagirita giungerebbe a fondare su una nozione comunicabile e partecipabile di ἐνέργεια l’unità predicamentale e *al contempo trascendentale* dell’essere, anticipando così la metafisica dell’atto di Tommaso d’Aquino¹¹⁷. Tuttavia, come è stato mostrato da Berti¹¹⁸, il testo aristotelico è spiegabile senza ricorrere ad alcun tipo di partecipazione, ma sulla base di una semplice

¹¹⁶ Cfr. H. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World. An Investigation of Its Background and Interpretation of Its Use by Thomas of Aquino*, Almqvist & Boktryckeri AB, Uppsala 1952, pp. 29-59; M. HESSE, *Aristotle's Logic of Analogy*, «The Philosophical Quarterly», 61 (1965), pp. 328-340. Hesse parla di un’oscillazione tra *formal* e *substantive analogy*.

¹¹⁷ Cfr. RUTTEN, *L’analogie*, cit., p. 48.

¹¹⁸ Cfr. BERTI, *L’analogia in Aristotele*, cit., pp. 98-102.

analogia di proporzionalità, in virtù della quale la sostanza e le differenze sono entrambe atto delle rispettive materie. Si tratta in questo caso di un'analogia continua¹¹⁹, nella quale la sostanza compare due volte, sia come atto della propria materia, sia come materia delle differenze, le quali in tal modo costituiscono l'atto di un atto. Pertanto, anche qualora vi fosse partecipazione, sarebbe la sostanza a partecipare delle differenze e non viceversa, giacché la prima è in potenza rispetto alle seconde.

In modo simile a Rutten, anche per Virgilio Melchiorre l'analogia aristotelica, pur rimanendo sempre un dispositivo di tipo proporzionale, rinvierebbe necessariamente a una struttura focale e partecipativa, come inevitabile soluzione ai problemi posti dalla stessa riflessione dello Stagirita¹²⁰. Ciò sarebbe confermato dal fatto che Aristotele presenta l'unità sostanziale in termini di ἐνέργεια e che individua un rapporto di analogia tra i principi (soggetto, privazione e forma) propri delle diverse categorie. Ora, se è ragionevole l'idea che la proporzionalità si integri con la relazione πρὸς ἓν, fondandosi in un certo senso su quest'ultima, la quale costituisce la struttura che dà unità all'essere, non si capisce però per quale motivo si dovrebbe concepire il πρὸς ἓν in termini di partecipazione o "metessi". Benché Melchiorre sia consapevole degli esiti platonizzanti di tale interpretazione, tuttavia egli la presenta come «una conclusione che certo Aristotele non trae esplicitamente e che tuttavia sembra darsi nell'implicito o nell'impensato (o forse nel rimosso?) del testo»¹²¹. Tali riferimenti all'"impensato" o al "supposto" e all'"interdetto" rendono d'altronde l'argomentazione alquanto nebulosa.

Infine, Paul Grenet sostiene che Tommaso d'Aquino ha potuto trovare in Aristotele, se non la dottrina dell'*analogia entis*, perlomeno tutto quanto era necessario per elaborarla: la relazione *ad unum*, la dottrina dell'atto e della potenza, la causalità efficiente, l'idea di una gerarchia tra sostanze e di un ente primo che è causa di tutti gli altri enti, i quali sono accomunati dal fatto di intrattenere con questo relazioni

¹¹⁹ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.*, V 6, 1131a 32 – b 3.

¹²⁰ Cfr. V. MELCHIORRE, *L'analogia in Aristotele*, in *Aristotele. Perché la metafisica. Studi su alcuni concetti-chiave della «filosofia prima» aristotelica e sulla storia dei loro influssi*, a cura di A. Bausola e G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 91-116, spec. p. 114: «Una lettura che voglia invece rispondere alle domande del libro Γ, che si dia cioè ad una considerazione più propriamente ontologica, deve ora avvertire che l'analogia di proporzionalità non sta in sé e che resterebbe infondata se non supponesse uno strato più profondo, qual è indicato appunto dall'analogia di attribuzione o, se si vuole, dall'"analogia di riferimento a un unico principio"».

¹²¹ Cfr. *ivi*, p. 102.

proporzionate alla capacità di ciascuno¹²². Secondo lo studioso, tali elementi avrebbero poi dato origine all'*analogia entis* grazie al successivo apporto del neoplatonismo e al diffondersi del monoteismo islamico e cristiano. Come Grenet, diversi interpreti, soprattutto di orientamento tomistico, hanno enfatizzato il retaggio coerentemente aristotelico dell'*analogia tommasiana*, la quale ne costituirebbe in qualche modo il pieno compimento¹²³.

6. Elementi di vicinanza tra *αναλογία* e *πρὸς ἓν*

Aldilà di tutte le possibili soluzioni che sono state avanzate, rimane il fatto che il testo aristotelico non contiene in sé la dottrina dell'*analogia dell'essere*, per come la troviamo in Tommaso d'Aquino, né quelle soluzioni decisive al suo costituirsi che la tradizione successiva, a partire da Alessandro di Afrodisia, ha elaborato. Pertanto, ha ragione Edwards quando afferma che chi sostiene il contrario sta assumendo sin dall'inizio ciò che dovrebbe invece impegnarsi a dimostrare¹²⁴. Ciononostante, un dibattito così ricco di proposte interpretative non si spiega soltanto con l'influenza che, storicamente, Tommaso d'Aquino ha esercitato sulla ricezione dell'opera aristotelica. È chiaro, infatti, che c'è anche una ragione filosofica che dà origine a tale dibattito, cioè il fatto che il *πρὸς ἓν* e l'*αναλογία* sono due nozioni vicine¹²⁵, in quanto condividono alcuni elementi concettuali che, evidentemente, hanno facilitato quella sovrapposizione che è alla base dell'*analogia entis*. Tali caratteristiche consistono nel fatto che entrambe i) si fondano su un rapportarsi a qualcosa (*πρός*); ii) producono un'unità trans-generica, che Aristotele presenta come "generica" in un senso improprio; iii) sembrano occupare una posizione intermedia tra la sinonimia e l'omonimia casuale. Anzitutto, dunque, (i) in

¹²² P. GRENET, *Saint Thomas d'Aquin a-t-il trouvé dans Aristote l'"analogia entis"?*, in AA. VV., *L'attualità della problematica aristotelica. Atti del convegno franco-italiano su Aristotele (Padova, 6-8 aprile 1967)*, Antenore, Padova 1970, pp. 153-175, spec. pp. 170-175.

¹²³ Cfr. L. MILLET, *Analogie et participation chez saint Thomas d'Aquin*, «Les Etudes philosophiques», 3-4 (1989), pp. 371-383; S.A. LONG, *Analogia Entis. On the Analogy of Being, Metaphysics, and the Act of Faith*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2011, spec. pp. 27; 74-75.

¹²⁴ Cfr. EDWARDS, *Aristotle's Concept*, cit., pp. 85-86: «In fact, it is entirely groundless unless we are assuming from the outset that Aristotle conceives of focal reference as disproportionate analogy. But we cannot assume what we are trying to prove».

¹²⁵ Cfr. LESZL, *Logic and Metaphysics*, cit., p. 373: «In dealing with the logic of focal meaning and of analogy, I have assumed that Aristotle regards them as very close, indeed, as two main subtypes of the main type of homonymy, intentional homonymy».

entrambi i casi abbiamo a che fare con un certo tipo di rapporto, ora πρὸς ἕν, ora ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο. Questo aspetto ha una certa importanza per Tommaso d'Aquino, il quale riconosce nel *proportionari*, cioè nel fatto di rapportarsi a qualcosa, ciò che accomuna i diversi tipi di analogia¹²⁶, i quali si distinguono poi a seconda che rivelino *proportiones diversas ad idem subiectum* oppure *unam proportionem ad diversa subiecta*¹²⁷. Questa comune natura relazionale è perciò sembrata sufficiente ad alcuni per tenere insieme tali nozioni, e certi studiosi suggeriscono che l'estensione del concetto di analogia sino a designare anche il rapporto diretto tra due cose costituisca un passaggio decisivo in direzione dell'*analogia entis*. Secondo Lyttkens questa tendenza è già operante in Aristotele, mentre per Kevin Flannery è Alessandro di Afrodisia che, enfatizzando la natura dell'*αναλογία* nel senso dell'*ἄλλο πρὸς ἄλλο*, estenderebbe tale concetto sino a includere anche il πρὸς ἕν¹²⁸. Tuttavia, questo aspetto non è considerato da tutti sufficiente: «Malheureusement, il ne suffit pas qu'il y ait rapport pour qu'il y ait, au sens propre du terme, analogie: il faut qu'il y ait en outre égalité de rapports»¹²⁹.

In secondo luogo, (ii) bisogna tenere presente che tanto l'*αναλογία* quanto il πρὸς ἕν danno origine a tipi di unità trans-generici, cioè più ampi rispetto al grado di unità proprio di un singolo genere. Infatti, entrambe pongono in relazione enti che appartengono a categorie diverse, i quali, in un caso, si rapportano reciprocamente nello stesso modo, mentre nell'altro sono accomunati dal riferirsi, in modi diversi, a una medesima natura. Così, anche tale caratteristica è talora sembrata sufficiente per raccogliere entrambe le nozioni sotto il titolo di analogia:

Dans la mesure où les analogies ontologico-linguistique et de proportion ont pour fonction, à chaque fois, de rendre possible une prédication transgénérique, on voit qu'il n'est à première vue pas illégitime de les rapprocher sous le titre d'analogie, même si l'on doit se garder de les confondre¹³⁰.

In aggiunta, in entrambi i casi Aristotele tratta queste nozioni come tipi di unità in qualche modo corrispondenti a quella generica, lasciando intendere, però, di utilizzare il

¹²⁶ Cfr. THOM. AQ., *In Metaph. Exp.*, XI, lec. 3, par. 2197: «et propter hoc huiusmodi dicuntur analogia, quia proportionantur ad unum».

¹²⁷ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, I, lec. 7. Cfr. HALPER, *One and Many*, cit., p. 144, n. 92: «As Aquinas draws the distinction, either two things are related to one thing differently or two things are related to two other things in the same way».

¹²⁸ Cfr. FLANNERY, *Analogy in Alexander*, cit.

¹²⁹ AUBENQUE, *Ambiguïté ou analogie*, cit., p. 12.

¹³⁰ HUNEMAN, *Sur la conception*, cit., pp. 38-39.

termine “genere” impropriamente e in senso lato. Ad esempio, in *Metaph.* Γ 2 si afferma che

di ciascun genere c'è un'unica sensazione e un'unica scienza, come ad esempio la grammatica, essendo una, conosce teoreticamente tutte le voci: perciò è proprio di una scienza *unica per il genere* conoscere teoreticamente quante siano le specie anche dell'ente in quanto ente, e le specie delle specie¹³¹.

Qui Aristotele parla di quella che studia l'essere in quanto essere come di una scienza unica per il genere, subito dopo aver affermato a chiare lettere che l'essere consiste in un'irriducibile pluralità di generi. Perciò questo passo ha messo in difficoltà gli interpreti, ma è piuttosto evidente che qui lo Stagirita utilizza il termine “genere” in senso lato, al fine di mostrare che c'è una scienza che si occupa dell'essere in quanto essere in un modo corrispondente a quello in cui le scienze particolari prendono a oggetto i rispettivi generi subordinati¹³². Ciò, d'altronde, è stato compreso e segnalato chiaramente dagli esegeti antichi e medievali, tra i quali Alessandro di Afrodisia¹³³, Simplicio¹³⁴ e Tommaso d'Aquino¹³⁵.

Il fatto di produrre un'unità trans-generica, la quale viene ricondotta, per ragioni di chiarezza, a quella di un genere, concepito però impropriamente e in senso ampio, è una caratteristica che lo Stagirita attribuisce non solo al πρὸς ἓν, ma anche all'analogia. Ciò è affermato chiaramente in *Top.* I 18, dove si osserva che l'indagine della somiglianza è utile per formulare le definizioni anche di oggetti molto distanti tra loro. Quelli proposti sono esempi standard di analogia, cioè la bonaccia del mare e l'assenza di vento nell'aria da una parte, e il punto e l'unità dall'altra. Anche in casi come questi è possibile, per

¹³¹ ARISTOT., *Metaph.*, Γ 2, 1003b 19-22: «ἅπαντος δὲ γένους καὶ αἰσθησις μία ἐνὸς καὶ ἐπιστήμη, οἷον γραμματικὴ μία οὕσα πάσας θεωρεῖ τὰς φωνάς· διὸ καὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ὅσα εἶδη θεωρῆσαι μίας ἐστὶν ἐπιστήμης τῷ γένει, τὰ τε εἶδη τῶν εἰδῶν».

¹³² Cfr. BERTI, in *Aristotele. Metafisica*, a cura di E. Berti, Laterza, Bari-Roma 2017, p. 172, n. 12: «Qui Aristotele afferma che la filosofia, intesa come scienza dell'ente in quanto ente, è una scienza unica, come le sono le scienze di un unico genere di cose (la grammatica) o i sensi di un unico genere di sensibili (la vista rispetto ai colori), non perché gli enti rientrino in uno stesso genere, ma perché, come ha detto sopra, gli enti rientrano in generi che sono tutti relativi ad uno, cioè alla sostanza».

¹³³ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, IV, 245 1-5: «Di ciascun genere, dice infatti, c'è, nelle cose sensibili, un'unica sensazione, e nelle cose conoscibili scientificamente un'unica scienza, assumendo in senso più ampio il termine “genere” al posto di “un'unica natura”: infatti, tutte le cose che comunicano tra loro secondo un'unica natura sono generi in senso lato, e sono tali anche le cose che hanno l'essere a partire da una certa cosa unica».

¹³⁴ Cfr. SIMPLICIUS, *In Phys.*, 1096, 31 – 1097, 1: «Le cose che si dicono a partire da un'unità e in riferimento a un'unità sono vicine per il genere: infatti hanno in comune ciò dal quale dipendono e al quale sono riferite, il quale riproduce l'apparenza di un genere».

¹³⁵ Cfr. THOM., *In Metaph. Ar. Exp.*, IV, lec. 4, par. 583: «non quod sint vere genera; sed ratione suae communitatis quamdam similitudinem generum habent».

Aristotele, formulare una definizione, assumendo come genere la determinazione comune a tali cose (rispettivamente la calma e il principio):

Così, presentando come genere ciò che è comune a tutte le cose, non sembrerà di aver definito impropriamente. Ed è più o meno così che sono soliti fare coloro che definiscono: dicono infatti che l'unità è principio del numero e il punto principio della linea. È chiaro dunque che pongono il genere in ciò che è comune a entrambi¹³⁶.

Pertanto, anche in realtà che non appartengono allo stesso genere, ma che sono legate da rapporti proporzionali, è possibile intravedere un'unità in qualche modo corrispondente a quella generica. È quanto viene affermato anche in *An. Post.* II 14, dove si osserva che l'osso di seppia, la spina di pesce e l'osso, pur appartenendo a generi diversi e non essendo designati da un nome comune, si comportano, essendo legati da rapporti analogici, come se costituissero un'unica natura (ὥσπερ μιᾶς τινοῦ φύσεως τῆς τοιαύτης οὐσης)¹³⁷. Lo stesso concetto è applicato da Aristotele anche all'ambito poetico e retorico: può capitare, infatti, che non esista una parola che esprima ciò che è comune alle cose reciprocamente analoghe: ad esempio, l'azione con cui il sole “getta le fiamme” non ha un nome specifico, ma, poiché intrattiene con il sole lo stesso rapporto riscontrabile tra il seminare e il grano, qualcuno ha potuto renderla con l'espressione “seminare la divina fiamma”¹³⁸. L'elemento comune agli oggetti ai quali si applica una metafora per analogia, e tramite il quale si produce un apprendimento in chi ascolta, è esplicitamente chiamato “genere” in *Rhet.* III 10, dove si afferma che

soprattutto la metafora fa questo: quando infatti si chiama la vecchia “stoppia”, si produce un apprendimento e una conoscenza *attraverso il genere* (διὰ τοῦ γένους): infatti entrambe sono sfiorite¹³⁹.

È chiaro che qui il termine “genere” è utilizzato in modo improprio¹⁴⁰, coerentemente con i passi dell'*Organon* menzionati poco sopra, a conferma di come

¹³⁶ Cfr. ARISTOT., *Top.* I 18, 108b 27-31: «ὥστε τὸ κοινὸν ἐπὶ πάντων γένος ἀποδιδόντες δόξομεν οὐκ ἄλλοτριῶς ὀρίζεσθαι. σχεδὸν δὲ καὶ οἱ ὀριζόμενοι οὕτως εἰώθασιν ἀποδιδόναι· τήν τε γὰρ μονάδα ἀρχὴν ἀριθμοῦ φασιν εἶναι καὶ τὴν στιγμὴν ἀρχὴν γραμμῆς. δηλὸν οὖν ὅτι εἰς τὸ κοινὸν ἀμφοτέρων γένους τιθέασιν».

¹³⁷ Cfr. ARISTOT., *An. Post.* II 14, 98a 20-23. Cfr. anche A. STEVENS, *L'ontologie d'Aristote. Au carrefour du logique et du réel*, Vrin, Paris 2000, p. 134: «On fait donc “comme si” les genres étudiés ensemble étaient un seul genre».

¹³⁸ Cfr. ARISTOT., *Poet.*, 21, 1457b 25-30.

¹³⁹ Cfr. ARISTOT., *Rhet.*, III 10, 1410b 12-14: «ἢ δὲ μεταφορὰ ποιεῖ τοῦτο μάλιστα· ὅταν γὰρ εἴπῃ τὸ γῆρας καλάμην, ἐποίησεν μάθησιν καὶ γνῶσιν διὰ τοῦ γένους· ἄμφω γὰρ ἀπηνθηκότα».

¹⁴⁰ Cfr. C. RAPP, “Spotting similarities between disparate items”. *Observations on the use of analogy in Aristotle's metaphysical thinking*, draft available at

l'analogia condivisa con il $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$ il fatto di produrre un tipo di unità definibile come "generica" soltanto impropriamente e in senso lato¹⁴¹.

Infine, (iii) la terza caratteristica comune a entrambe queste nozioni è la loro collocazione all'interno di una classificazione dei modi di predicazione. Anche su questo aspetto c'è un ricco dibattito: per quanto riguarda il $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$, come abbiamo già visto, si è discusso se esso costituisca una specie di omonimia non casuale o piuttosto *un tertium quid* tra omonimia e sinonimia. Similmente, l'incertezza riguardo alla collocazione dell'*αναλογία*, già registrata da Muskens, si riflette nelle diverse posizioni sostenute dagli interpreti, i quali si dividono tra chi la concepisce come una specie di omonimia razionale¹⁴², chi sostiene che è intermedia tra omonimia e sinonimia¹⁴³ e chi nega che abbia senso accostarla a tali nozioni¹⁴⁴. Sembra però che l'ipotesi più corretta sia quella di considerarle entrambe come forme di omonimia razionale, a partire dall'eshaustività dell'opposizione aristotelica tra omonimia e sinonimia. Infatti, dal momento che entrambe costituiscono tipi di unità più ampi rispetto a quello di un singolo genere, non rientrano entro i confini della sinonimia, e di conseguenza costituiscono forme di omonimia, nelle quali però l'applicazione del predicato non è del tutto casuale, ma è dovuta a una qualche ragione. In più, tanto il $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$ quanto l'*αναλογία* si applicano anzitutto alle cose reali, e conseguentemente ai predicati loro attribuiti, esattamente come avviene per i sinonimi e gli omonimi: non è dunque possibile contrapporle a questi ultimi a partire da tale aspetto.

https://www.academia.edu/49599330/Spotting_similarities_between_disparate_items_Analogy_in_Aristotles_metaphysical_thinking, spec. p. 8: «Which genus? Well, obviously not the genus in an established species-genus taxonomy, but the genus in the sense of any common property that is suggested by the metaphor or analogy».

¹⁴¹ Cfr. MELCHIORRE, *L'analogia*, cit., p. 107: «Aristotele, negli esempi citati, rinvia ad una comunità di genere: il declinare o lo sfiorire sono comuni alla vecchiaia e alla stoppia; il bisogno e l'invocazione sono comuni tanto a chi prega quanto a chi mendica ecc. Ma non siamo, anche a questo riguardo e come per la salute e la medicina, in un rinvio che dai quattro termini della proporzione risale verso l'uno?».

¹⁴² Cfr. OWENS, *The Doctrine*, cit., pp. 123-125; PHILIPPE, *Analogon and Analogia*, cit., spec. p. 15; LESZL, *Logic and Metaphysics*, cit., pp. 373-386; EDWARDS, *Aristotle's Concept*, cit.

¹⁴³ Cfr. HESSE, *Aristotle's Logic*, cit., p. 337: «As far as Aristotle's own analysis goes this conclusion seems unavoidable. We are left with an analogical relation which, in the most significant cases, is not reducible to identities and differences, and therefore has to be taken as an irreducible middle term between univocity and equivocity».

¹⁴⁴ Cfr. OLSHEWSKY, *Aristotle's Use*, cit., p. 8: «But where the entire tradition has gone astray is in its failure to recognize that – properly speaking – analogia does not directly concern itself with terms at all. Analogia is a device for showing a relationship of similarity that exists among things. [...] they could be said to be analogous terms in some indirect sense, but this sense would in no way be comparable to the way in which terms are said to be – directly and properly – equivocal or univocal». Cfr. Anche STEVENS, *L'ontologie d'Aristotele*, cit., p. 134.

Dati tali elementi comuni, risulta chiaro come il $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ e l' $\alpha\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ costituiscano due nozioni vicine e in un certo senso confinanti. Ciò ha sicuramente facilitato il passaggio storico e interpretativo tramite il quale si è cominciato a parlare della prima in termini analogici, ponendo così le basi per la dottrina dell'*analogia entis*. Tuttavia, questa operazione non è giustificata dal solo testo aristotelico, e il proiettarvi direttamente un'idea di "analogia dell'essere" non è corretto né filologicamente, né filosoficamente: più appropriato è invece mostrare in che modo esso possa essere riconosciuto come il punto di partenza di una tradizione i cui frutti si manifestano in un contesto storico e filosofico molto lontano da quello dello Stagirita. Se, dunque, la relazione $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ e l' $\alpha\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ non sono sovrapponibili, tuttavia per Aristotele esse sono perlomeno reciprocamente integrabili, al fine di conferire all'essere la massima unitarietà possibile perché possa divenire oggetto di conoscenza:

unity by analogy could be a necessary complement to unity $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ as long as analogy allows us to look at the primitive multiplicity of beings in a unified way by making sense of the categorial multiplicity itself¹⁴⁵.

¹⁴⁵ L.M. CASTELLI, *Problems and Paradigms of Unity. Aristotle's Account of the One*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2014, p. 223.

CAPITOLO TERZO

LA MULTIVOCITÀ DELL'ESSERE

1. L'essere si dice in molti modi

La ragione profonda di una dottrina dell'analogia dell'essere sta nel rendere manifesta l'unità che è propria dell'essere in quanto tale, e che impedisce la totale dispersione dei modi in cui esso si predica. Ciò però presuppone che l'essere sia riconosciuto come molteplice e dunque non riconducibile all'unità propria di un genere. L'idea dell'essere come genere è automaticamente associata da Aristotele ai Platonici, dei quali afferma che si sono ingannati per il fatto di aver impostato la questione in termini "antiquati" (ἀρχαϊκῶς), cioè parmenidei, nella misura in cui hanno creduto di dover far intervenire il non-essere dall'esterno per poter rendere ragione della molteplicità¹. Al contrario, lo Stagirita nega che l'essere, così come anche l'uno, sia un genere, argomentando tale tesi a partire dal principio per cui non è possibile predicare un genere delle sue differenze². Se infatti l'essere e l'uno fossero i generi sommi che racchiudono in sé la totalità delle cose, l'esito sarebbe che nessuna differenza potrebbe "essere" ed "essere una". Di conseguenza, venendo meno il principio di differenziazione interna, non si potrebbe più rendere ragione della molteplicità e si dovrebbe ammettere che "il Tutto è uno", conformemente alla dottrina di Parmenide³. La posizione di Aristotele consiste invece nel riconoscere la molteplicità dell'essere come originaria e irriducibile, ma allo

¹ Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, N 2, 1088b 35 – 1089a 6: «Sono dunque molte le ragioni della deviazione verso queste cause, ma soprattutto l'aver posto il problema in modo antiquato. Sembrò infatti a quelli che tutti gli enti sarebbero stati uno, cioè l'essere stesso, se non si fosse risolto e contrastato il discorso di Parmenide: "infatti non proverai mai questo, che l'essere non è", ma che fosse necessario mostrare che il non ente è: infatti, in questo modo gli enti deriveranno dall'essere e da qualcos'altro, se sono molti».

² Cfr. ARISTOTELES, *Topica*, VI 6, 144a 31 – b3. Per un'attenta analisi degli argomenti tramite i quali Aristotele nega che l'essere e l'uno siano generi cfr. E. BERTI, *Il problema della sostanzialità dell'essere e dell'uno*, in ID., *Studi Aristotelici*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 221-252, spec. pp. 228-237; *Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotele*, in *Individual, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*, A. Bottani, M. Carrara, P. Giaretta, Springer Science+Business Media, Dordrecht 2002, pp. 79-107, spec. pp. 84-92.

³ Cfr. BERTI, *Being and Essence*, cit, p. 89: «As Aristotle says at the end of the passage in *Metaph.* B, "if one or being is a genus, no difference will be either a being or a one" (998b26-27). The consequence of Plato's thesis that Being and One are genera is therefore that there are no more differences, and that all things are one, which is the monism of Parmenides».

stesso tempo compatibile con un certo grado di unità, assicurato dal comune riferimento delle categorie alla sostanza.

Il passo in cui il tema della multivocità dell'essere è affrontato nella prospettiva più ampia è *Metaph. Δ 7*⁴. Qui si distingue anzitutto tra essere per accidente e per sé: sono esempi di essere per accidente “il giusto è musico”, “l'uomo è musico” e “il musico è uomo”, cioè casi in cui accade che due attributi appartengano a un medesimo soggetto, oppure che un attributo appartenga a un soggetto, oppure che un soggetto venga predicato dell'attributo che gli appartiene⁵. Dall'altra parte, l'essere si dice per sé anzitutto secondo le figure della predicazione (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας), cioè le categorie, perché ha tanti significati quanti sono i modi in cui si predica:

Poiché dunque dei predicati alcuni significano che cos'è, altri quale, altri quanto, altri in relazione a che cosa, altri l'agire o il patire, altri il dove e altri il quando, l'essere ha lo stesso significato per ciascuno di questi⁶.

Nell'essere per sé Aristotele include inoltre anche il vero (al quale si contrappone il non-essere nel senso di falso) e l'essere come atto e potenza⁷. Qui il πολλαχῶς che contraddistingue l'essere viene dunque precisato in un τετραχῶς, all'interno del quale, però, è la divisione delle categorie ad assumere un ruolo centrale. Ciò emerge anzitutto dal fatto che nel libro E l'essere per accidente e l'essere come vero vengono estromessi dall'indagine metafisica. Infatti, del primo non è possibile alcuna scienza perché la sua causa rimane indeterminata, mentre il secondo consiste in un'affezione del pensiero razionale (διανοίας τι πάθος), nella misura in cui è affermazione di ciò che è realmente unito e negazione di ciò che è realmente diviso (mentre il falso costituisce la contraddizione dell'uno e dell'altro). Di conseguenza, entrambi risultano dipendenti

⁴ Non si affrontano qui gli annosi problemi legati all'interpretazione di questo capitolo. Per una disamina del dibattito cfr. A. MARMODORO, *Metaphysica Δ 7: diverse soluzioni esegetiche a confronto*, «Documenti e studi sulla tradizione esegetica medievale», 12 (2001), pp. 1-60. Per un contributo recente cfr. S. WEINER, *Aristotle's Metaphysics V 7 Revisited*, «Apeiron», 48/4 (2015), pp. 407-426. Cfr. anche BERTI in *Aristotele, Metafisica*, Laterza, Bari-Roma 2017, p. 248, n. 68.

⁵ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Δ 7, 1017a 19-22: «Pertanto, le cose dette essere per accidente si dicono in questo modo, o perché entrambi appartengono allo stesso ente, o perché qualcosa appartiene a quell'ente, oppure perché questo, al quale appartiene ciò di cui è predicato, esso stesso è».

⁶ ARISTOT., *Metaph.* Δ 7, 1017a 24-27: «ἐπει οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ, ἐκάστω τούτων τὸ εἶναι ταῦτο σημαίνει».

⁷ Cfr. anche ARISTOT., *Metaph.*, E 2, 1026a 33 – b2; N 2, 1089a 26-31.

dall'essere per sé, rispetto al quale non introducono alcuna natura aggiuntiva⁸. Infine, l'essere come atto e potenza, al quale invece è dedicata l'indagine svolta nel libro Θ, è coestensivo rispetto alla divisione delle categorie, dal momento che in ciascuna si dà l'ente in atto e l'ente in potenza⁹. Di conseguenza, la struttura profonda nella quale si articola la multivocità dell'essere consiste nella divisione delle categorie, che in *Metaph.* Δ 7 viene menzionata senza però esplicitare la dipendenza delle categorie accidentali dalla sostanza¹⁰. Che le cose stiano così è anche confermato dall'*incipit* del libro Z, dove lo Stagirita richiama esplicitamente la trattazione svolta in *Metaph.* Δ 7:

L'ente si dice in molti modi, conformemente alla divisione che abbiamo operato prima nei discorsi a proposito dell'"in quanti modi": significa infatti, da una parte, "che cos'è" e un qualcosa di determinato, e dall'altra "quale" o "quanto" o ciascuna delle altre cose predicate in questo modo. Dal momento che l'ente si dice in altrettanti modi, è manifesto che tra questi il primo ente è il "che cos'è", il quale significa la sostanza (infatti, qualora diciamo di che qualità è una certa cosa diciamo che è buona o cattiva, ma non che è di tre cubiti o che è un uomo; qualora invece diciamo che cos'è non diciamo che è bianca, né calda, né di tre cubiti, ma che è un uomo o un dio), mentre le altre cose sono dette enti perché di ciò che è in questo modo sono quantità, altre qualità, altre affezioni e altre qualcos'altro¹¹.

Aristotele inaugura dunque il libro Z richiamando la multivocità dell'essere per come era stata esposta nel trattato *περὶ τοῦ ποσαχῶς* (cioè il libro Δ). Tuttavia, nel far ciò egli menziona esclusivamente la divisione delle categorie, senza richiamare gli altri tre modi fondamentali che aveva precedentemente distinto. Ciò è funzionale a introdurre la trattazione usiologica svolta nei libri Z ed H, alla quale seguirà l'esame dell'altro significato per sé dell'essere, quello secondo l'atto e la potenza; ma rappresenta anche una conferma della centralità che la divisione delle categorie riveste in rapporto alla multivocità dell'essere. In aggiunta, a differenza di *Metaph.* Δ 7, stavolta è indicata

⁸ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, E 2, 1027b 34 – 1028a 4. Circa le diverse interpretazioni sollevate da questo passo cfr. BERTI in *Aristote, Métaphysique Epsilon*, Introduction, traduction et commentaire par E. Berti, Vrin, Paris 2015, pp. 197-202.

⁹ Cfr. J. YU, *What is the Focal Meaning of Being in Aristotle?*, «Apeiron», 34, n. 3 (2001), pp. 205-231, spec. p. 223: «Potential being and actual being are not separate entities besides categorial beings which are the basic structural components of reality, but are dynamic aspects of each categorial being».

¹⁰ Cfr. *Aristote, Métaphysique Delta*, Introduction, traduction et commentaire par R. Bodéüs et A. Stevens, Vrin, Paris 2014, p. 120: «[...] nulle part dans ce court paragraphe, Aristote n'évoque le faite que certains étants son par eux-mêmes tandis que d'autres sont par l'intermédiaire de ceux-là [...]».

¹¹ ARISTOT., *Metaph.*, Z 1, 1028a 10-20: «Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς· σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν (ὅταν μὲν γὰρ εἴπωμεν ποιὸν τι τόδε, ἢ ἀγαθὸν λέγομεν ἢ κακόν, ἀλλ' οὐ τρίτην ἢ ἄνθρωπον· ὅταν δὲ τί ἐστίν, οὐ λευκὸν οὐδὲ θερμὸν οὐδὲ τρίπηχον, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἢ θεόν), τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι».

chiaramente l' anteriorità della sostanza rispetto alle altre categorie: essa è «l' ente primo e non un certo ente, ma ente senza ulteriori qualificazioni»¹², mentre le altre cose sono tali perché sono qualità, quantità o affezioni della sostanza. Quanto affermato qui si pone in diretta continuità con il contenuto di *Metaph.* Γ 2, dove si osserva che alcune cose sono dette enti perché sono sostanze, altre in quanto affezioni della sostanza, altre perché sono vie che portano a essa, altre perché sono corruzioni, privazioni, qualità, cause produttrici e generatrici della sostanza e delle cose dette in relazione a essa¹³. La trattazione svolta in *Metaph.* Γ 2 e quella di *Metaph.* Z 1 risultano dunque complementari. In Γ 2, infatti, viene affermato esplicitamente che gli accidenti sono legati alla sostanza da un rapporto di tipo πρὸς ἓν, parallelamente al caso delle cose sane e di quelle mediche, benché la natura di tale rapporto venga soltanto tratteggiata e non presentata nel dettaglio¹⁴. Ciò che viene stabilito è che esso impedisce l' omonimia radicale dell' essere in virtù di un comune riferimento a una natura prima che funge da principio (ἀρχή) delle altre. In che modo ciò avvenga è precisato appunto in *Metaph.* Z 1, dove l' anteriorità della sostanza è declinata nelle tre dimensioni della definizione, della conoscenza e del tempo. In *Metaph.* Δ 11 quest' ultima è denominata anteriorità “secondo la natura e la sostanza” (κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν)¹⁵, e consiste nel fatto che la sostanza è condizione di esistenza per gli accidenti, dal momento che questi non esistono separatamente da essa, mentre l' esistenza di quella non implica l' inerenza in altro. Le prime due esprimono invece un' anteriorità logica e gnoseologica, in virtù della quale la definizione degli accidenti deve necessariamente contenere un riferimento alla sostanza¹⁶, e la conoscenza di una cosa si ottiene soltanto

¹² ARISTOT., *Metaph.*, Z 1, 1028a 30-31: «τὸ πρότως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη».

¹³ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Γ 2, 1003b 6-10: «τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας».

¹⁴ Cfr. M.T. FERREJOHN, *Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science*, «Phronesis», 25/2 (1980), pp. 117-128, spec. p. 118: «[...] he never explains in adequate detail just how the different applications of ὄν are all supposed to “point towards a one”». Cfr. anche P. AUBENQUE, *Le problème de l' être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Presses Universitaires de France, Paris 2017⁶ (1962¹), p. 194 : «[...] les différents sens de l' être se réfèrent tous à un même terme, l' être est un πρὸς ἓν λεγόμενον. Mais cette réponse est-elle autre chose qu' une nouvelle forme de la question?».

¹⁵ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Δ 11, 1019a 2-3. In ARISTOTELES, *Categoriae*, 12, 14a 26-29, l' anteriorità secondo il tempo è attribuita alle cose più antiche rispetto ad altre; in *Metaph.* Δ 11, 1018b 14-19 essa è attribuita alle cose passate più antiche, ma anche a quelle future più vicine al presente. Sulla priorità ontologica cfr. anche ARISTOTELES, *Physica* IV 1, 208a 35 – 209a 1.

¹⁶ È quella che in *Metaph.*, Z 5, 1031a 4-5 viene indicata come definizione “per aggiunzione” (ἐκ προσθέσεως).

nel momento in cui se ne coglie il che cos'è¹⁷. Di conseguenza, la struttura *πρὸς ἓν* che in *Metaph.* Γ 2 viene individuata sul piano dell'essere, in *Metaph.* Ζ 4 e 5 viene riscontrata anche su quello dell'essenza e della definizione¹⁸. Pertanto, conclude Aristotele, «ciò che in passato e ora e sempre è ricercato ed è ogni volta causa di difficoltà, cioè che cos'è l'ente, è questo: che cos'è la sostanza»¹⁹, il che risulta coerente a quanto affermato in *Metaph.* Γ 2:

Ma in tutti i casi la scienza riguarda ciò che è primo e in senso proprio, dal quale le altre cose dipendono e in virtù del quale sono dette. Se dunque questo è la sostanza, bisognerà che il filosofo possieda i principi e le cause delle sostanze²⁰.

Metaph. Γ 2 non è l'unico passo del *corpus aristotelicum* nel quale è tematizzata la relazione *πρὸς ἓν*. Essa è richiamata in modo evidente in *Eth. Eud.* VII 2, dove viene applicata all'amicizia (φιλία):

È necessario, perciò, che ci siano tre specie di amicizia, e che né si dicano tutte secondo un unico modo, cioè come specie di un unico genere, né in modo del tutto omonimico. Si dicono infatti in relazione a un'amicizia unica e prima, come nel caso del medico: infatti, diciamo “medica” l'anima e così il corpo, lo strumento e l'opera, ma diciamo tale in senso proprio soltanto ciò che è primo, ovvero ciò di cui possediamo la definizione. Ad esempio, lo strumento è “medico” in quanto il medico potrebbe servirsene, ma nella definizione del medico non è presente quella dello strumento. Da una parte, dunque, in tutti i casi si ricerca ciò che è primo; dall'altra, dal momento che l'universale è primo, essi assumono anche che il primo sia universale, il che è falso²¹.

Questo passo presenta la medesima struttura di *Metaph.* Γ 2, poiché in entrambi la relazione *πρὸς ἓν* è introdotta a partire dall'esclusione dell'unità καθ' ἓν, cioè la sinonimia, qui opportunamente indicata come il tipo di relazione che intercorre tra il

¹⁷ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Ζ 1, 1028a 36 – b2: «E allora soprattutto riteniamo di conoscere ciascuna cosa, quando conosciamo che cos'è l'uomo o il fuoco, piuttosto che il quale o il quanto o il dove, giacché abbiamo conosciuto anche ciascuna di queste cose nel momento in cui quando conosciamo che cos'è il quanto o il quale».

¹⁸ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Ζ 4, 1030a 17 – b3; Ζ 5, 1031a 1-14.

¹⁹ ARISTOT., *Metaph.*, Ζ 1, 1028b 2-4: «[...] και δὴ και τὸ πάλαι τε και νῦν και ἀεὶ ζητούμενον και ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία».

²⁰ ARISTOT., *Metaph.*, Γ 2, 1003b 16-19: «πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη, και ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἦρτηται, και δι' ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἢ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς και τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον».

²¹ ARISTOTELES, *Ethica Eudemia*, VII 2, 1236a 16-25: «ἀνάγκη ἄρα τρία φιλίας εἶδη εἶναι, και μήτε καθ' ἓν ἀπάσας μηδ' ὡς εἶδη ἑνὸς γένους, μήτε ἀμπαν λέγεσθαι ὁμωνύμως. πρὸς μίαν γάρ τινα λέγονται και πρώτην, ὥσπερ τὸ ἰατρικόν. και <γὰρ> ψυχὴν ἰατρικὴν και σῶμα λέγομεν και ὄργανον και ἔργον, ἀλλὰ κυρίως τὸ πρῶτον. πρῶτον δ' οὗ λόγος ἐν ἡμῖν ὑπάρχει. οἷον ὄργανον ἰατρικόν, ᾧ ἂν ὁ ἰατρὸς χρήσαιτο· ἐν δὲ τῷ τοῦ ἰατροῦ λόγῳ οὐκ ἔστιν ὁ τοῦ ὄργανου. ζητεῖται μὲν οὖν πανταχοῦ τὸ πρῶτον· διὰ δὲ τὸ καθόλου εἶναι [τὸ] πρῶτον λαμβάνουσιν και πρῶτον καθόλου, τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος».

genere e le specie a esso subordinate, e un'omonimia che in questo caso, a differenza di quanto avviene in *Metaph.* Γ 2, viene qualificata come “totale” (πάμπαν)²². La relazione πρὸς ἓν è invece caratterizzata dal fatto che realtà diverse sono rapportate a un primo (πρῶτον), il quale deve essere menzionato nella loro definizione corrispondente al predicato. Così, qualcosa è definibile come “medico” in quanto si rapporta in un certo modo con ciò che è detto medico in senso proprio (κυρίως): ad esempio, lo strumento è ciò di cui il medico (ιατρός) può servirsi per operare. Ugualmente, le diverse specie di amicizia sono riferite alla prima tra loro, cioè l'amicizia secondo virtù²³.

Owen ha notoriamente sostenuto che, nel momento in cui Aristotele compone l'*Etica Eudemia*, probabilmente in una fase giovanile della sua produzione, non avrebbe ancora applicato l'unità πρὸς ἓν all'essere. Infatti, in *Eth. Eud.* I 8 si nega espressamente l'esistenza di una scienza unica dell'essere e del bene²⁴, un'affermazione che Owen interpreta in aperto contrasto con *Metaph.* Γ 2. Egli propone di risolvere tale contraddizione ipotizzando che in una fase matura Aristotele abbia rivalutato la concezione platonica di una metafisica generale, ammettendo che l'essere non si predichi in modo completamente omonimo, ma esibisca un certo grado di unità che egli chiama *focal meaning*²⁵. In risposta a questa tesi, invece, diversi interpreti hanno negato che in Aristotele sia riscontrabile un simile cambiamento di opinione, e sono state avanzate diverse considerazioni a favore di una generale coerenza, da parte dello Stagirita, a proposito della dottrina del πρὸς ἓν. In particolare, si è cercato di confutare la tesi di Owen in merito a tre aspetti principali: (i) si è sostenuto che la relazione πρὸς ἓν sia in qualche modo rinvenibile anche nell'*Organon*, in maniera tale che al suo interno non sarebbe riconoscibile alcun elemento che contraddica quanto Aristotele afferma nella *Metafisica*; (ii) si è osservato che la scienza unica dell'essere la cui esistenza viene in più occasioni negata da Aristotele non è la stessa scienza che viene presentata in *Metaph.* Γ 1-2; (iii) si

²² A partire da questo passo (dove si menziona un'omonimia “totale”) e da *Eth. Nic.* I 4 (dove si parla di omonimia “casuale”) è possibile interpretare i passi in cui Aristotele distingue il πρὸς ἓν dall'omonimia (come in *Metaph.* Γ 2 e in *Gen. corr.* I 6) alla luce di una contrapposizione tra omonimia completa e relativa. Cfr. C. SHIELDS, *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1999, pp. 9-42.

²³ Cfr. ARISTOT., *Eth. Eud.*, VII 2, 1236b, 2-3.

²⁴ Cfr. ARISTOT., *Eth. Eud.*, I 8, 1217b 33-35: «E come l'essere, conformemente alle cose dette prima, non è qualcosa di uno, così neanche il bene, e non c'è un'unica scienza dell'ente, né del bene». Cfr. anche ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, II 7, 92b 14.

²⁵ Cfr. G.E.L. OWEN, *Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle*, in *Aristotle and Plato in the mid-fourth century: papers of the Symposium Aristotelicum*, edited by I. During, G.E.L. Owen, Elanders Boktryckeri Aktiebolag (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 11), Göteborg 1960, pp. 163-190.

è negato la possibilità di attribuire già a Platone la dottrina del πρὸς ἓν e di interpretare la trattazione svolta in *Metaph.* Γ 2 nei termini di una rivalutazione dell'idea platonica di una *mathesis universalis*.

Prendiamo in esame i primi due punti, dal momento che il terzo è stato già affrontato precedentemente. Per quanto riguarda il primo, abbiamo già analizzato un passo di *Top.* I 15²⁶ in cui l'esempio della salute è utilizzato da Aristotele per presentare le situazioni in cui l'omonimia si nasconde nelle definizioni (ἐν αὐτοῖς τοῖς λόγοις λανθάνει), e ne abbiamo rilevato la compatibilità con l'esempio riportato in *Metaph.* Γ 2²⁷. In aggiunta, in *Top.* II 3 si allude esplicitamente a un tipo di multivocità diverso dall'omonimia:

Di nuovo, bisogna considerare quanto si dice in molti modi, non secondo omonimia, ma in un altro modo, come ad esempio un'unica scienza si occupa di molte cose o in quanto fine e ciò che è in rapporto al fine, come la medicina, che è scienza del procurare la salute e del sottoporre a una cura, oppure in quanto entrambi sono dei fini, come quando si dice che la scienza dei contrari è la stessa (un contrario infatti è fine in misura per niente maggiore all'altro contrario), oppure in quanto è scienza di ciò che è per sé e per accidente, come è per sé il fatto che il triangolo abbia gli angoli uguali a due retti, mentre è per accidente che li abbia un triangolo equilatero²⁸.

Questo passo è stato interpretato in modi diversi. Irwin ha sostenuto che in questo caso Aristotele individui una classe di realtà multivoche non omonime, perché nell'espressione “un'unica scienza si occupa di molte cose” la multivocità sarebbe causata dall'aggettivo “molte”, che egli non ammette essere omonimo²⁹. Shields ha invece sostenuto che si tratti di un caso di omonimia associata, in quanto le diverse situazioni alle quali l'espressione “un'unica scienza si occupa di molte cose” si applica presentano una diversità che compromette la sinonimia, ma al contempo conservano un legame reciproco che impedisce l'omonimia totale³⁰. Inoltre egli nega, *contra* Irwin, che

²⁶ Cfr. ARISTOT., *Top.*, I 15, 107b 6-12.

²⁷ Cfr. J.K. WARD, *Aristotle on Homonymy. Dialectic and Science*, Cambridge University Press, New York 2008, pp. 61-64.

²⁸ Cfr. ARISTOT., *Top.* II 3, 110b 16-24: «Πάλιν ὅσα μὴ καθ' ὁμωνυμίαν λέγεται πολλαχῶς ἀλλὰ κατ' ἄλλον τρόπον, οἷον ἐπιστήμη μία πλειόνων ἢ ὡς τοῦ τέλους καὶ τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον ἰατρικὴ τοῦ ὑγίαιαν ποιῆσαι καὶ τοῦ διαιτῆσαι, ἢ ὡς ἀμφοτέρων τελῶν, καθάπερ τῶν ἐναντίων ἢ αὐτὴ λέγεται ἐπιστήμη (οὐδὲν γὰρ μᾶλλον τέλος τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου), ἢ ὡς τοῦ καθ' αὐτὸ καὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκός, οἷον καθ' αὐτὸ μὲν ὅτι τὸ τρίγωνον δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει, κατὰ συμβεβηκός δὲ ὅτι τὸ ἰσόπλευρον». Alessandro di Afrodisia interpreta questo passo come riferito all'ambiguità (ἀμφιβολία). Cfr. ALEX., *In Top.*, 152, 7 – 154, 31.

²⁹ Cfr. T.H. IRWIN, *Homonymy in Aristotle*, «The Review of Metaphysics», 34/3 (1980), pp. 523-544, spec. pp. 529-531.

³⁰ Cfr. SHIELDS, *Order in Multiplicity*, cit., pp. 26-28.

Aristotele ammetta una classe di multivoci non-omonimi³¹, e, *contra* Owen, che dall'*Organon* si possa ricavare un qualsiasi indizio che confermi la tesi secondo cui in un certo momento Aristotele non avrebbe considerato l'essere come un omonimo $\pi\rho\acute{o}\varsigma \epsilon\acute{\nu}$ ³².

La presenza del $\pi\rho\acute{o}\varsigma \epsilon\acute{\nu}$ nell'*Organon* è stata sostenuta anche da Jiyuan Yu. Egli ha preliminarmente osservato che nelle sue opere Aristotele presenta l'essere in due modi diversi, che gli denomina rispettivamente “multiplicity account” e “focal meaning account”. In base al primo, l'essere si dice in modi diversi quante sono le categorie, il che sembrerebbe pregiudicare la possibilità di un'unica scienza dell'essere; quest'ultima sarebbe invece garantita dal secondo, per il quale le categorie sono unificate dal loro comune riferimento alla sostanza. Se Owen cerca di spiegare la compresenza di tali concezioni dell'essere attraverso l'ipotesi di un'evoluzione dalla prima alla seconda, Yu mostra come esse siano rilevabili già nell'*Organon*, e ne dichiara la reciproca compatibilità. Egli prende in esame in particolare due passi, ovvero *Top.* I 9 e *Cat.* 4. Nel primo le diverse categorie sono ricavate a partire da una procedura che lo studioso indica come “*same-category predication*”, in base alla quale ciascun oggetto viene definito attraverso la predicazione di specie e generi che si interrompe quando si ottiene il genere ultimo, cioè la categoria di appartenenza dell'oggetto. Ciò che contraddistingue tale procedura è che l'oggetto di partenza e i vari predicati che gli vengono attribuiti appartengono alla medesima categoria. In *Cat.* 4, invece, si assiste a una procedura diversa, denominata “*substance-subject predication*”, la quale esprime l'inerenza di un predicato accidentale in una sostanza. Secondo Yu, queste due modalità di presentazione delle categorie sono diverse ma complementari, perché la prima rende ragione della loro differenza, mentre la seconda esprime la loro relazione alla sostanza. Da ciò sarebbe possibile concludere che il $\pi\rho\acute{o}\varsigma \epsilon\acute{\nu}$ è implicitamente presente già nelle *Categorie*, e che pertanto la sua introduzione in *Metaph.* Γ 2 non assume la portata rivoluzionaria che Owen le attribuisce³³. Sarebbe invece la concezione aristotelica della scienza, secondo

³¹ Cfr. *ivi*, p. 28: «There are no non-homonymous multivocals».

³² Cfr. *ivi*, p. 223: «Given that we have clear evidence revealing Aristotle's acceptance of core-dependent homonymy as a general phenomenon in the earlier works, including the *Organon*, and given that we have no specific evidence that he refused to regard being as a core-dependent homonym, we have no reason at all to suppose that Aristotle at any stage of his career refused to regard being as a core-dependent homonym. His silence on the issue is simply silence».

³³ Cfr. YU, *What is the Focal Meaning*, cit., pp. 211-217, spec. p. 216: «If this is correct, we should be able to say that in the *Categories* there is an implied focal meaning account of being. Thus, the focal meaning of being introduced in *Metaphysics* IV 2 is not new. It also becomes problematic to say that there is one earlier period in which Aristotle believes that various senses of being are not connected». Sulla stessa linea

Yu, a subire un'evoluzione attraverso il passaggio da un modello "single-genus" a uno che include anche il *focal meaning*³⁴. Anche Shields ammette questa possibilità, per la quale comunque ritiene non esserci evidenze³⁵, ma al contempo insiste sul fatto che la scienza unica dell'essere di cui Aristotele nega l'esistenza nelle opere giovanili non è identica a quella che egli stesso presenta all'inizio di *Metaph.* Γ³⁶. La stessa tesi è sostenuta da Leszl³⁷ e da Berti³⁸. Entrambi hanno mostrato in modo convincente che i passi nei quali Aristotele nega l'esistenza di un'unica scienza dell'ente e del bene a partire dal fatto che questi si dicono in molti modi sono da comprendere all'interno del contesto anti-platonico nel quale sono inseriti. In particolare, lo Stagirita mostra di utilizzare contro gli Accademici uno degli argomenti che essi avevano formulato per dimostrare l'esistenza delle Idee, cioè quello ἐκ τῶν ἐπιστημῶν, secondo il quale esiste un'Idea di tutto ciò di cui c'è scienza. Aristotele ha dunque di mira la concezione platonica della scienza e l'univocità che essa presuppone³⁹.

In conclusione, Aristotele si mostra coerente, nel corso della sua produzione filosofica, nel concepire la multivocità dell'essere come irriducibile, ma al contempo compatibile con il peculiare tipo di unità garantito dal comune riferimento delle categorie accidentali alla sostanza, al quale, nella *Metafisica*, applica la denominazione "πρὸς ἓν". Al contempo, però, lo Stagirita non riserva a tale nozione una trattazione approfondita che sia in qualche modo commisurata all'importanza strutturale che essa riveste all'interno del suo progetto metafisico. Egli mostra invece di richiamarla velocemente nel momento in cui ciò è richiesto dall'argomentazione, in una maniera che sembra suggerire

cfr. W. LESZL, *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's Treatment of Types of Equivocity and its Relevance to His Metaphysical Theories*, Antenore, Padova 1970, pp. 349-353.

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 224-229.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 224.

³⁶ Cfr. SHIELDS, *Order in Multiplicity*, cit., pp. 223-224: «What is noteworthy, however, is Owen's quoting Aristotle as introducing a *general science of being* in *Metaphysics* iv. i. Aristotle does not introduce such a science; rather, he announces a science of *being qua being*, where this is not clearly the science whose existence he had earlier denied. For the "qua" locution delimits the scope of the inquiry in a way fully compatible with Aristotle's earlier denial of a science of being».

³⁷ Cfr. LESZL, *Logic and Metaphysics*, cit., pp. 343-360.

³⁸ Cfr. BERTI, *Molteplicità e unità del bene secondo Etica Eudemia I 8*, in ID., *Studi aristotelici*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 195-220.

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 202-203: «Di conseguenza, se si concepisce la scienza come facevano gli Accademici – ed è così che bisogna fare, dato che Aristotele ritorce contro di essi uno dei loro argomenti -, cioè se si ammette che la scienza suppone l'univocità, è chiaro che non ci può essere una scienza unica né dell'essere né del bene. [...] Del resto, sia per il suo oggetto che per la sua struttura. La scienza unica dell'essere ammessa in *Metaph.* Γ è completamente differente da quella che ammettevano gli Accademici. Non c'è quindi nessuna contraddizione tra la negazione di una scienza unica dell'essere nell'*EE* e la sua accettazione nella *Metafisica*».

che egli presupponesse una certa familiarità al riguardo da parte dei suoi uditori. Questa prudenza nel caratterizzare più precisamente tale nozione gioca un ruolo in rapporto alle origini dell'analogia dell'essere, attraverso la quale si è cercato di determinare il rapporto che fonda l'unità dell'essere in quanto essere. Ciò è anche alla base dell'interesse che l'ontologia aristotelica ha suscitato in alcuni studiosi contemporanei legati all'ambiente analitico, i quali spesso si sono confrontati criticamente con essa, contestando la validità del principio secondo cui l'essere si dice in molti modi⁴⁰. Quest'ultimo, inoltre, è stato spesso esaminato in relazione a un'altra questione, strettamente connessa, ovvero quella della distinzione tra l'uso copulativo e quello esistenziale dell'essere e del suo ruolo all'interno del pensiero di Aristotele. A questo tema sono dedicati i prossimi due paragrafi.

⁴⁰ Lo stesso SHIELDS, *Order in Multiplicity*, cit., pp. 217-270, ha negato che Aristotele riesca effettivamente a stabilire che l'essere è un *core-dependent homonym* e ha invece sostenuto che esso è sinonimo. Uno degli argomenti principali a sostegno della sua tesi è ricavato da Shields a partire da un'analisi di *Metaph.* B 3 e *Top.* VI 6. Da questa egli trae la conclusione che l'argomentazione attraverso la quale Aristotele stabilisce che l'essere non è un genere è intimamente contraddittoria e pertanto non ottiene il risultato annunciato. Per una risposta a Shields cfr. BERTI, *Being and Essence*, cit., pp. 84-92, spec. p. 89: «To all appearances, the objection Shields makes against the argument of Aristotle is valid. It has nevertheless a defect: it is not addressed to what Aristotle actually says, but rather to what Shields conjectures that Aristotle says».

2. Essenza ed esistenza in Aristotele

Contrariamente a quanto affermato dal filosofo inglese John Stuart Mill⁴¹, sembra che una certa consapevolezza circa la distinzione tra l'uso esistenziale e l'uso copulativo-essenziale del verbo essere sia emersa alquanto presto nella storia della metafisica, e che Aristotele sia uno degli autori che hanno contribuito a tracciarla. Che lo Stagirita abbia familiarità con le applicazioni predicative (tra cui quella essenziale) del verbo essere è fuori discussione; più controverso è invece il suo atteggiamento nei confronti dell'esistenza, considerato anche il fatto che non disponeva di un termine apposito per esprimerla. A questo riguardo, alcuni interpreti si sono spinti fino a sostenere che per Aristotele gli enunciati esistenziali costituiscono la versione ellittica di corrispondenti predicazioni essenziali, nelle quali devono essere parafrasati per poter essere pienamente compresi. Questa interpretazione ha preso il nome di *ellipsis claim*. Tuttavia, alcuni passi aristotelici sembrano distinguere in maniera sufficientemente chiara i due usi, presentando quello esistenziale come autonomo e comprensibile in quanto tale. Ciò avviene, in primo luogo, nel momento in cui l'uso sintattico completo del verbo essere (soggetto + verbo) viene contrapposto a quello incompleto (soggetto + verbo + predicato). Ad esempio, in *De Interpretatione* 10, nel presentare l'affermazione (κατάφασις) come un enunciato composto da un nome o un nome indeterminato e da un verbo⁴², Aristotele distingue le affermazioni secondo la forma X è / X non è da quelle secondo la forma X è F / X non è F. In quest'ultimo caso, spiegato a partire dagli esempi “un uomo è giusto” – “un uomo non è giusto”, Aristotele afferma che la voce “è” viene applicata come un terzo elemento che si aggiunge al soggetto e al predicato, «sia che si tratti di un nome, sia che si tratti di un verbo»⁴³, espressione forse dovuta a una qualche incertezza, da parte dello Stagirita, nello stabilire con precisione la funzione svolta dalla copula rispetto alla coppia nome-verbo su cui si fonda l'affermazione. Dall'altra parte, il caso in cui il verbo essere è utilizzato in forma completa viene presentato come il tipo più semplice di affermazione. Che questo sia da intendersi in senso esistenziale pare l'opzione più ragionevole, che non

⁴¹ Cfr. J.S. MILL, *System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, I, 4.1, Longmans, Green and Co. London 1956, p. 50; trad. it. *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, a cura di M. Trinchero, vol. I, UTET, Torino 1988, pp. 144-146.

⁴² Cfr. ARISTOTELES, *De interpretatione*, 10, 19b 11-12.

⁴³ ARISTOT., *De int.*, 10, 19b 21-22.

trova smentita nel testo aristotelico, né sembra sollevare difficoltà particolari: l'enunciato "un uomo è – un uomo non è" significa precisamente che un uomo esiste oppure no, senza che Aristotele alluda alla necessità di chiarire ulteriormente tali formulazioni, o di ricondurle a predicazioni di natura essenziale⁴⁴.

Nel capitolo successivo, la distinzione tra uso sintattico completo e incompleto viene riproposta in riferimento al celebre esempio "Omero è poeta". Il capitolo è dedicato all'articolazione delle diverse connessioni tra soggetto e predicato: in particolare, nel considerare quando sia possibile applicare separatamente due attributi che insieme costituiscono un predicato composto, Aristotele distingue due situazioni. Qualora i due predicati implicino una contraddizione, questa operazione non è possibile: ad esempio, non si può passare da "X è un uomo morto" (espressione impropria tollerata dall'uso dei parlanti) a "X è un uomo", dal momento che tra i due predicati intercorre una contraddizione, poiché un morto non è più un uomo, o è tale soltanto per omonimia⁴⁵. Se invece i due predicati non comportano una contraddizione, in tal caso è talvolta possibile attribuirli separatamente, talvolta no. A questo punto, com'è noto, lo Stagirita dichiara illegittimo concludere "Omero è" a partire dall'enunciato "Omero è poeta"⁴⁶: infatti, in questa espressione il verbo essere viene predicato per accidente (κατὰ συμβεβηκός). La tesi sostenuta in questo passo sembrerebbe a prima vista consistere nel divieto di ricavare un enunciato esistenziale a partire da uno predicativo. Nell'affermazione "Omero è", infatti, il verbo essere sembra effettivamente veicolare un significato esistenziale, per quanto in un senso particolare: secondo Charles Kahn, l'esistenza attribuita qui a Omero costituisce quella propria degli esseri viventi, per cui "è", in questo caso, significa "è vivo"⁴⁷; dall'altra parte, Gabriele Galluzzo ha proposto di applicare a questo passo la nozione di *sometime existence*, introdotta da Jonathan Barnes. In questo senso, predicati come "poeta" avrebbero un *existential import* debole, dal momento che si limitano a

⁴⁴ Cfr. G. GALLUZZO, *Aristotle and Essentialism about Existence*, forthcoming, p. 3: «In all these sentences, "is" is used as a verb and its use must be existential. There is no indication in the text that such sentences should be taken as elliptical for predicative sentences. Quite the contrary, sentences of the form "_ is" – "_ is not" are taken to be complete in meaning and perfectly understandable on their own».

⁴⁵ Conformemente al ragionamento sviluppato da Aristotele in *De An.*, II 1, 412b 20-21 e in *Metaph.* Z 10, 1035b 23-25.

⁴⁶ Cfr. ARISTOT., *De int.*, 21a 25-28.

⁴⁷ Cfr. C.H. KAHN, *The Greek Verb "To Be" and the Concept of Being*, in *Id.*, *Essays on Being*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 16-40, spec. p. 38: «[...] εἶναι ἀπλῶς is not in general "to exist". On the contrary, it is either an indeterminate expression, since for Aristotle there is no one, single meaning of to be, or else it refers specifically to the being of substances, as the primary instance of being in general. Substances for Aristotle are, in the last analysis, living beings».

richiedere che il soggetto a cui sono attribuiti sia esistito in un certo tempo: essi, dunque, non implicano che il soggetto esista nel presente, ma continuano a essere veri se predicati di soggetti che sono esistiti nel passato, ma che non esistono più⁴⁸.

Concludendo il capitolo, Aristotele riassume questa tesi e, in chiusura, afferma succintamente che dal fatto che “ciò che non è” è oggetto di opinione non consegue che esso sia: infatti, «l’opinione su di esso non è che sia, ma che non sia»⁴⁹. Questa idea è ripresa in maniera più estesa e chiara in un passo degli *Elenchi Sofistici*⁵⁰, in cui sono presentate le fallacie *secundum quid*, cioè quelle che conseguono al fatto di intendere in modo assoluto qualcosa detto in un senso ristretto. Ciò avviene, ad esempio, quando si passa dall’affermare “[ciò che non è] è oggetto di opinione” al concludere “[ciò che non è] è”: come afferma esplicitamente Aristotele, questa inferenza non è valida, perché «l’essere qualcosa non è la stessa cosa dell’essere in senso assoluto»⁵¹. Qui viene tracciata chiaramente la contrapposizione tra εἶναι τι ed εἶναι ἀπλῶς, la quale, insieme all’uso completo e incompleto del verbo “essere”, costituisce un ulteriore strumento di cui Aristotele si serve per marcare la differenza tra enunciati esistenziali e predicativi⁵².

In aggiunta, lo Stagirita distingue questi due piani presentandoli come la risposta a due domande diverse: quella εἰ ἔστι e quella τί ἐστιν. Il passo principale in cui questa è presentata è l’*incipit* del libro B degli *Analitici Secondi*⁵³, dove Aristotele distingue quattro oggetti di ricerca: (i) il “che”, cioè il fatto che una certa proprietà appartenga a un soggetto; (ii) il “perché”, cioè la causa per cui una certa proprietà appartiene a un soggetto; (iii) il “se è”, cioè l’ipotesi che un certo ente sia; (iv) il “che cos’è” quell’ente che si è verificato che è. In relazione al terzo oggetto di ricerca, Aristotele utilizza come esempio la domanda “se un centauro o un dio sono o non sono”, e precisa: «intendo se

⁴⁸ Cfr. GALLUZZO, *Aristotle and Essentialism*, cit. par. 7.

⁴⁹ Cfr. ARISTOT., *De int.*, cit., 21a 32-33, p. 251.

⁵⁰ Cfr. ARISTOTELES, *Sophistici elenchi*, 5, 166b 37 – 167a 20.

⁵¹ ARISTOT., *Soph. el.*, 167a 2.

⁵² Aristotele fa ampio uso della coppia εἶναι τι – εἶναι ἀπλῶς, senza limitarla alla designazione di essenza ed esistenza. Ad esempio, in *Metaph.* E 1, 1025b 9-10, Aristotele afferma che le scienze particolari vertono su un genere particolare dell’essere, e non sull’essere semplicemente (ἀπλῶς) o in quanto ente (ἢ ὄν). Questa distinzione, come ha sostenuto Berti in Aristotele, *Métaphysique Epsilon*, Vrin, Paris 2015, pp. 24-25 e 83, può indicare da una parte l’essere senza alcuna qualificazione, comprendente quindi i quattro significati fondamentali distinti in *Metaph.* Δ 7, e dall’altra l’essere in quanto essere, cioè l’essere secondo le categorie. Inoltre, in *Metaph.* Z 1 questa coppia è utilizzata per sottolineare la priorità della sostanza rispetto alle categorie accidentali. Cfr. Arist. *Metaph.* Z 1, 1028a 31: «l’ente in senso primo, il quale non è un certo tipo di ente (οὐ τί ὄν), ma è ente senza ulteriori qualificazioni (ὄν ἀπλῶς), sarà la sostanza».

⁵³ Cfr. ARISTOT., *An. Post.*, B 1,

sono o non sono in assoluto, non già se sono bianchi o no»⁵⁴. Anche qui, sembra chiaramente posta la questione dell'esistenza di ciò che è ricercato, mantenendola distinta, per quanto strettamente connessa, da quella dell'essenza. Infatti, soltanto dopo aver risposto positivamente alla domanda circa il “se è”, è possibile confrontarsi con quella sul “che cos'è”. Tale distinzione è richiamata anche nel libro E della *Metafisica*⁵⁵, dove si afferma che le scienze particolari non spiegano né l'essenza né l'esistenza del genere su cui vertono: in altre parole, esse non rendono ragione né del “se è”, né del “che cos'è”, ma assumendoli in vari modi (alcune tramite la sensazione, come la fisica; altre per ipotesi, come le matematiche) dimostrano le proprietà per sé del genere di cui si occupano. Anche qui, Aristotele tiene distinte le due questioni, enfatizzandone al contempo la stretta interconnessione: infatti, «appartiene allo stesso tipo di pensiero razionale rendere chiaro sia il “che cos'è” sia se <l'oggetto> è»⁵⁶.

In altri passi del *corpus Aristotelicum* la distinzione tra uso esistenziale e uso copulativo dell'essere non viene tracciata esplicitamente, ma sembra presupposta dall'argomentazione aristotelica. In *Categorie* 10, ad esempio, Aristotele intende mostrare che, tra diversi tipi possibili di opposizione (relativi, contrari, possesso e privazione, affermazione e negazione), soltanto le cose dette come affermazione e negazione sono sempre una vera e l'altra falsa. Ciò accade anzitutto perché, diversamente dall'affermazione e dalla negazione, le altre coppie di contrari (ad esempio salute e malattia, doppio e metà, vista e cecità) si dicono senza connessione, e tutto ciò che è detto senza connessione non è né vero né falso⁵⁷. Ma Aristotele va oltre e dimostra che questo scarto è riscontrabile anche se formuliamo coppie di enunciati che si oppongono nei modi suddetti, e in particolare partendo dall'ipotesi che il soggetto, ad esempio Socrate, *sia o non sia*. Da questa prospettiva, è di nuovo evidente che l'opposizione secondo affermazione e negazione è l'unica a presentare in tutti i casi una alternativa vera e l'altra falsa. Infatti, se consideriamo la coppia di proposizioni contrarie “Socrate è sano” – “Socrate è malato”, qualora Socrate *sia*, una delle due alternative è vera (e l'altra falsa),

⁵⁴ ARISTOT., *An. Post*, B1, 89b 33.

⁵⁵ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, E 1, 1025b 16-18.

⁵⁶ ARISTOT., *Metaph.*, E 1, 1025b 18-19. Cfr. BERTI in *Aristote. Métaphysique Epsilon*, cit., p. 92: «Aristote connaît la distinction entre essence et existence, qu'il exprime ou moyen de la distinction entre la question “qu'est qu'une chose est (τί ἐστίν) et “si cette chose est” (εἰ ἔστι), mais il ne les considère pas comme des choses indépendantes l'une de l'autre, de sorte qu' “il appartient au même type de pensée rationnelle de rendre claire aussi bien l'essence que l'existence”».

⁵⁷ Cfr. ARISTOteles, *Categoriae*, 10, 13b 10-12.

mentre se Socrate non è, sono entrambe false. Le cose sono più complicate con le proposizioni opposte per possesso e privazione, come ad esempio “Socrate ha la vista” e “Socrate è cieco”: se Socrate non è, allora sono entrambe false, e lo stesso può verificarsi anche qualora Socrate *sia*, ad esempio quando non ha ancora la vista per natura⁵⁸. Invece, avendo a che fare con un’affermazione e una negazione, come “Socrate è malato” e “Socrate non è malato”, si ottiene sempre un’alternativa vera e una falsa, a prescindere dal fatto che Socrate sia o non sia: nel primo caso sarà vera una delle due alternative; nel secondo, sarà vera la proposizione “Socrate non è malato”. Qui Aristotele intende alquanto chiaramente l’esistenza o la non esistenza del soggetto come un criterio a partire dal quale saggiare il valore di verità delle proposizioni considerate. In questo caso, l’uso esistenziale è veicolato attraverso la costruzione sintattica del genitivo assoluto con valore ipotetico (ὄντος Σωκράτους, lett. “essendo Socrate”, cioè “se Socrate esiste”), talvolta rafforzata, nell’alternativa negativa, dall’avverbio ὄλως (“se Socrate non esiste *affatto*”).

Si è ben presto notato che la tesi avanzata in *Cat.* 10, secondo cui le affermazioni sono dotate di *existential import* (per cui un’affermazione, quando vera, richiede l’esistenza del soggetto rispetto al quale viene formulata), sembra contraddire *De interpr.* 11, dove Aristotele nega che si possa legittimamente compiere il passaggio da “Omero è poeta” a “Omero è”. Sono state avanzate diverse interpretazioni per cercare di evitare questa contraddizione: ad esempio, si è sostenuto che tale inferenza è legittima con i predicati essenziali (“Omero è un uomo”), ma non con quelli accidentali (“Omero è poeta”). Tuttavia, questa proposta non è in grado di rendere ragione del testo aristotelico, in quanto *Cat.* 10 si serve di esempi di predicazione accidentale (“Socrate è malato”). Altri hanno sostenuto che in *De interpr.* 11 Aristotele non ha intenzione di parlare dell’esistenza, ma si limita a presentare un ulteriore caso in cui non è possibile scomporre i predicati composti: così, “è poeta” costituirebbe un predicato composto, al di fuori del quale “è” sarebbe privo di un significato proprio, e in questo senso Aristotele preciserebbe che “è” si predica accidentalmente di “poeta” in “Omero è poeta”. Questa proposta, più convincente, si scontra con quanto è detto nelle righe successive, dove viene introdotto l’esempio, affrontato più chiaramente in *Soph. El.* 5, secondo cui non è possibile muovere da “[ciò che non è] è oggetto di opinione” a “[ciò che non è] è”. In questo caso, infatti, il passaggio è evidentemente da un enunciato predicativo a uno esistenziale, il che implica

⁵⁸ Cfr. ARISTOT., *Cat.*, 10, 13b 23-25.

che l'esempio "Omero è poeta", di poco anteriore, vada interpretato allo stesso modo⁵⁹. Per risolvere questa difficoltà, come abbiamo già accennato, Galluzzo ha proposto di concentrarsi su "poeta", il quale costituirebbe un predicato applicabile anche a enti non attualmente esistenti: esso, perciò, non richiederebbe l'esistenza presente del soggetto a cui è attribuito, ma soltanto la *sometime existence* di questo. In tal modo, Aristotele considererebbe l'inferenza da enunciati del tipo "X è F" a enunciati del tipo "X è" come generalmente valida, con alcune eccezioni, dovute a tipi particolari, non standard, di predicati⁶⁰: alcuni di questi, come "poeta", richiedono soltanto la *sometime existence* del loro soggetto; altri, come "oggetto di opinione", risultano completamente privi di *existential import* (e quindi sono predicabili anche del non-ente). Galluzzo si spinge fino a ipotizzare che questo discorso possa rendere ragione anche della verità di certi enunciati formulati a proposito degli enti che non possono mai esistere, come l'ircocervo. In questo caso, il predicato "un animale in parte capra, in parte cervo" sarebbe tale da richiedere soltanto la presenza del soggetto nella mente, come prodotto dell'immaginazione⁶¹.

Come abbiamo potuto constatare, pur in mancanza di un termine apposito per esprimere l'esistenza, Aristotele distingue effettivamente quest'ultima dall'essenza, servendosi, a questo proposito, innanzitutto di una distinzione di tipo sintattico, tra uso completo e incompleto del verbo essere. Benché alcuni autori, come Charles Kahn e Lesley Brown, abbiano messo in guardia dall'interpretare *tout court* ogni uso completo del verbo *einai* in senso esistenziale, questa distinzione sintattica costituisce nondimeno un'indicazione importante per muoversi correttamente tra questi due piani. A ciò si aggiunge la coppia concettuale εἶναι τι / εἶναι ἀπλῶς, che lo Stagirita utilizza talvolta per indicare rispettivamente l'essenza e l'esistenza, marcando chiaramente la differenza che intercorre tra queste due⁶². Infine, essenza ed esistenza sono concepite come risposte a due domande diverse, ma strettamente legate, quella circa il "sé è" (εἰ ἔστι) e quella sul "che cos'è" (τί ἐστίν): infatti, soltanto dopo che ci si è accertati che qualcosa è, ci si può

⁵⁹ Per una breve discussione di queste interpretazioni cfr. GALLUZZO, *Aristotle and Essentialism*, cit., par. 7.

⁶⁰ Aspetto già segnalato da L. BROWN, *The Verb To Be in Greek Philosophy: Some Remarks*, in S. Everson (ed.), *Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 212-236, spec. p. 234: «In general, Aristotle believes (I think) that the inference from "X is F" to "X is" is a perfectly safe one (just like that from "Jane teaches French" to "Jane teaches"), but that for some values of F (being thought about, being dead) the inference is unsafe, but the blame, as it were, lies on the particular value of F, not on a move from one meaning of "is" to another».

⁶¹ Cfr. GALLUZZO, *Aristotle and Essentialism*, cit. par. 7.

⁶² Cfr. ARISTOT., *Soph. el.* 5, 167a 2: «l'essere qualcosa non è la stessa cosa dell'essere in senso assoluto».

domandare che cos'è. Il legame reciproco tra tali questioni e tra gli ambiti che esse coprono è esplicitamente dichiarato nella *Metafisica*: «appartiene allo stesso tipo di pensiero razionale rendere chiaro sia il “che cos'è” sia se <l'oggetto> è»⁶³. Da questa prospettiva, Kahn e Brown hanno ragione di enfatizzare la continuità tra le varie sfumature predicative ed esistenziali del verbo εἶναι, purché questa continuità non conduca a pensare che Aristotele non operi una vera e propria distinzione, oppure che concepisca gli enunciati esistenziali come versioni ellittiche di enunciati essenziali, e in quanto tali li consideri comprensibili soltanto tramite una parafrasi⁶⁴.

3. Il dibattito contemporaneo su essenza ed esistenza in Aristotele

Il desiderio di comprendere accuratamente il ruolo svolto dalle accezioni copulativa ed esistenziale dell'essere all'interno della metafisica aristotelica, e il modo in cui queste si intersecano con la dottrina della multivocità dell'essere (espressa soprattutto in *Metaph.* Δ 7 e nella dottrina del *focal meaning* di *Metaph.* Γ 2), ha alimentato un dibattito secolare che, lungi dall'esaurirsi, negli ultimi decenni ha conosciuto un'importante intensificazione. Già Giorgio Colli, nella sua edizione dell'*Organon* di Aristotele del 1955, traendo spunto da *De Interpretatione* 16b 21-25, prendeva posizione in questo dibattito negando alla distinzione tra copula ed esistenza alcun significato all'interno dei testi aristotelici, i quali, al contrario, ci restituirebbero una concezione fortemente unitaria dell'essere e del giudizio. Ciò non implicherebbe che Aristotele sia ignaro dei valori copulativo ed esistenziale del verbo essere, ma piuttosto che questi non siano fondamentali, bensì che derivino in maniera accidentale dal fondamento unitario dell'essere, che per Colli consiste nel fatto di esprimere una pura determinazione⁶⁵. Di conseguenza, l'essere non è principalmente esistenza, perché all'interno di una proposizione non aggiunge alcunché al soggetto, ma semplicemente lo determina,

⁶³ ARISTOT., *Metaph.* E, 1025b 18-19.

⁶⁴ Quest'ultima possibilità, formulata da G.E.L. Owen, è stata ammessa da Kahn, ma non da Brown. Cfr. *infra*.

⁶⁵ Cfr. G. COLLI in *Aristotele. Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003 (1955¹), pp. 762-763: «In realtà, il distinguere nella logica aristotelica l'essere copulativo dall'essere esistenziale non ha a nostro avviso alcun fondamento. L'analisi del giudizio porta a stabilire, come suoi elementi, da un lato l'oggetto e dall'altro la determinazione: ma si è visto che l'unica determinazione pura risulta l'“è”, e quindi in ogni caso il giudizio consiste nel riversarsi dell'“è” sull'oggetto».

rendendolo pensabile come oggetto; allo stesso modo, l'essere non è primariamente copula, perché è anzitutto determinazione piuttosto che vincolo o fattore unificante. Secondo Colli, ciò che si avvicina maggiormente a questa distinzione è il fatto che l'oggetto che viene determinato dal verbo essere sia semplice ("Socrate è") o composto ("Socrate è bianco"): tuttavia, egli rivendica il fatto che in entrambi i casi il significato di "essere" rimane identico⁶⁶.

Nonostante la forte tesi di Colli⁶⁷, questa coppia concettuale ha continuato ad alimentare un intricato dibattito tra gli studiosi di Aristotele, soprattutto in ambito anglosassone. Ciò non desta sorpresa, se si pensa che è questo il contesto in cui storicamente si è posto l'accento sull'"ambiguità" intrinseca del verbo essere e ci si è impegnati a fondo nell'opera della sua disambiguazione⁶⁸. Il primo a sollevare la questione è stato John Stuart Mill, che ha lamentato l'ingente quantità di "speculazioni frivole sulla natura dell'essere" prodotta dalla confusione tra senso copulativo ed esistenziale⁶⁹. Successivamente, le analisi di Gottlob Frege e Bertrand Russell hanno prodotto la cosiddetta "*Frege-Russell ambiguity thesis*", secondo cui qualsiasi discorso intorno all'essere deve partire dalla distinzione tra l'"è" della predicazione, dell'esistenza, dell'identità e dell'inclusione. Tale idea si è imposta a tal punto che si è cominciato a ricercarne la presenza nei testi filosofici antichi e medievali, utilizzandola come un criterio a partire dal quale giudicare la solidità delle ontologie del passato.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 763: «Tale oggetto può essere semplice o composto: questa è l'unica distinzione tra i giudizi in cui l'"è" risulta copulativo e quelli in cui esso si dice esistenziale. Il suo significato è tuttavia identico nei due casi».

⁶⁷ Ribadita, in maniera più sintetica, in G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1978² (1969¹), p. 72: «In altre parole, la distinzione tra essere esistenziale ed essere copulativo è vuota di significato: per un verso l'oggetto integrato fa già parte dell'astrazione e quindi il suo esistere è appunto il suo essere (né altrove sarà mai qualcosa di diverso), e per l'altro la funzione -copulativa- dell'essere non ha alcuna base se non un fraintendimento di parole aristoteliche. Nell'oggetto composto l'"è" non congiunge ciò che è staccato, non ha alcun senso dinamico, non è unificante, ma esprime un'unione già conseguita, che ha le radici nell'immediato».

⁶⁸ Cfr. quanto afferma C.H. KAHN, *The Greek Verb "To Be"*, cit., p. 18: «Yet we cannot blink the fact that, in English and American philosophy at any rate, the concept of Being is likely to be regarded with great suspicion, as a pseudoconcept or a mere confusion of several distinct ideas».

⁶⁹ Cfr. J.S. MILL, *System of Logic*, I, 4.1: «Many volumes might be filled with the frivolous speculations concerning the nature of Being (το ὄν, οὐσία, Ens, Entitas, Essentia, and the like), which have arisen from overlooking this double meaning of the word to be; from supposing that when it signifies to exist, and when it signifies to be some specified thing, as to be a man, to be Socrates, to be seen or spoken of, to be a phantom, even to be a nonentity, it must still, at bottom, answer to the same idea; and that a meaning must be found for it which shall suit all these cases. The fog which rose from this narrow spot diffused itself at an early period over the whole surface of metaphysics».

Una decina d'anni dopo la pubblicazione della traduzione colliana delle opere logiche dello Stagirita, due saggi hanno dato un impulso importante a questo versante degli studi aristotelici: *Aristotle on the Snares of Ontology* di Gwilym Ellis Lane Owen (1965) e *The Greek Verb "To Be" and the Concept of Being* di Charles Kahn (1966). All'inizio del suo saggio Owen afferma, forse contro Frege e Russell, che la molteplicità dell'essere segnalata in diversi passi del *corpus aristotelicum*⁷⁰ va considerata come un problema di omonimia e non di ambiguità. Il significato di "essere" implicato in questi casi è per Owen quello esistenziale: «In these contexts "being" or "to on" means "what there is" or "what exists"»⁷¹. Nel corso del saggio vengono individuate, senza pretese di esaustività, tre accezioni fondamentali di esistenza rintracciabili nelle opere aristoteliche, distinte mediante l'espedito grafico degli asterischi: being* indica l'esistenza intesa come proprietà degli oggetti individuali, riscontrabile all'interno di enunciati del tipo "Socrate è"; being** indica l'esistenza come proprietà dei concetti, i quali vengono istanziati da almeno un oggetto individuale, ed è espressa dal quantificatore esistenziale ($\exists x F(x)$). Questa accezione è riscontrabile in enunciati del tipo "i centauri non esistono", oppure "esiste un dio?"⁷². Infine, Being*** servirebbe a verificare la plausibilità, la non-contraddittorietà, e, quindi, la realtà di certe entità astratte e filosoficamente rilevanti, come il tempo e il vuoto.

Nonostante l'attenzione riservata all'accezione esistenziale, è nella predicazione essenziale che Owen individua il valore fondamentale dell'essere aristotelico: infatti, la sua proposta è che per Aristotele "esistere" equivalga a "essere una certa cosa", e che perciò ogni enunciato esistenziale costituisca la versione ellittica di una predicazione essenziale. Owen formula questa tesi in risposta a quello che egli definisce il problema della *overworked paraphrase*, consistente nella tendenza aristotelica a utilizzare la stessa espressione per parafrasare sia "esistere" sia "essere una certa cosa". Questa tesi troverebbe riscontro testuale in due passi di *Metaph.* H 2, in cui lo Stagirita si serve della nozione di solidità in riferimento al ghiaccio, sia per esprimerne l'esistenza, sia per esplicitarne l'essenza. Infatti, dapprima Aristotele afferma che esistere come ghiaccio significa essere condensato ($\pi\epsilon\pi\omicron\kappa\nu\tilde{\omega}\sigma\theta\alpha\iota$) in un certo modo⁷³; poco più avanti, invece,

⁷⁰ Tra i quali *Ethic. Eud.* I 8, *Metaph.* Γ 2 e *Metaph.* Δ 7.

⁷¹ G.E.L. OWEN, *Aristotle on the Snares of Ontology*, in *New Essays on Plato and Aristotle*, edited by R. Bambrough, Routledge, London-New York 2013 (1965¹), pp. 69-95, spec. p. 70.

⁷² Cfr. ARISTOT., *An. Post.*, 89b 32.

⁷³ Cfr. ARISTOT., *Metaph.* H 2, 1042b 27-28.

affermerrebbe che il ghiaccio è, in quanto tale, solidificato (πεπυκνωμένον)⁷⁴. La soluzione al problema della *overworked paraphrase* starebbe nell'individuazione della parafrasi adeguata del verbo essere: per Aristotele, l'affermazione secondo cui qualcosa è (esiste) sarebbe pienamente intelligibile soltanto nel momento in cui la si traduce in una predicazione essenziale, cioè si afferma che quella cosa è essenzialmente un certo tipo di ente. In questo caso, per il ghiaccio esistere significa essere solidificato⁷⁵.

Su posizioni non distanti da Owen si colloca Charles Kahn, il quale, con il suo saggio del 1966, ha inaugurato la sua lunga ricerca sul verbo greco εἶναι, che troverà espressione nel volume *The Verb "Be" in Ancient Greek* del 1973 e in una serie di altri contributi⁷⁶. La prospettiva da cui parte Kahn è di natura linguistica e mira a fornire un *account* del verbo essere in greco che superi la "dicotomia tradizionale" di copula ed esistenza. Secondo Kahn, infatti, questa costituisce uno strumento inadeguato per studiare il verbo εἶναι e, di conseguenza, le dottrine filosofiche antiche che elevano l'essere a oggetto di indagine. Innanzitutto, in greco il verbo essere sarebbe dotato di un'estensione semantica non esauribile dalla dicotomia tradizionale, dal momento che presenta alcune accezioni che non sono né copulative né esistenziali e altre che, in un certo senso, le coprono entrambe. Ma il difetto più importante di tale distinzione consiste nel fatto di opporre due criteri eterogenei, uno sintattico – la struttura predicativa della frase – e uno semantico – il significato esistenziale del verbo essere⁷⁷. Infatti, se il criterio sintattico distingue tra forma completa e incompleta, quello semantico contrappone significato esistenziale e predicativo. La dicotomia tradizionale sovrappone questi due piani, perché si basa sulla convinzione che all'uso completo corrisponda sempre il significato esistenziale. Coerentemente con questa critica, Kahn si è notoriamente spinto fino a negare che la riflessione greca antica (almeno fino ad Aristotele) abbia conosciuto la nozione di esistenza, perlomeno quella esplicitamente tematizzata in epoca moderna. Questo non significa misconoscere che gli antichi greci avessero cognizione di questioni di carattere esistenziale, bensì implica il negare che essi concepissero l'esistenza come

⁷⁴ Cfr. ARISTOT., *Metaph.* H 2, 1043a 7-12.

⁷⁵ Cfr. OWEN, *Aristotle and the Snares*, cit., pp. 81-82.

⁷⁶ Molti dei quali raccolti in KAHN, *Essays*, cit.

⁷⁷ Cfr. KAHN, *The Greek Verb "To Be"*, cit., p. 19; *A Return to the Theory of the Verb Be and the Concept of Being*, in ID., *Essays*, cit., pp. 109-142, spec. p. 112.

una nozione primitiva e indipendente dall'essenza⁷⁸. Essa acquisterebbe uno statuto autonomo e caratteri peculiari nel momento in cui l'ontologia greca viene rivista radicalmente alla luce di una metafisica creazionistica, ponendo le condizioni affinché fosse concepita come un *quid additum*, qualcosa di aggiunto all'essenza nell'atto creativo. Questa nozione si sarebbe poi rafforzata nella riflessione moderna fino a culminare, in epoca contemporanea, nella concezione di Quine, secondo il quale l'esistenza è pienamente espressa dal quantificatore⁷⁹. Di conseguenza, in un primo momento Kahn individua l'uso fondamentale del verbo greco *einai* nell'accezione veridica (*the veridical usage*), per cui "è" significa "è così", "è il caso che", "è vero che": ciò troverebbe conferma nell'affermazione aristotelica, contenuta in *Metaph. Θ 10*, secondo cui il vero costituisce il significato più proprio dell'essere⁸⁰. Tuttavia, più recentemente Kahn ha ridimensionato il ruolo del *veridical usage*, riconoscendo nella funzione predicativa il fondamento degli altri usi del verbo essere, in particolare quelli esistenziale e veridico⁸¹. Questo lo avvicina ancor di più alla posizione di Owen, del quale accetta integralmente l'idea che sta alla base dell'*ellipsis claim*:

Similarly, I suggest, *X is* can be derived from *X is Y* by zeroing the predicate. This is one way of formulating the thesis that I have modestly referred to as my version of the Copernican Revolution: replacing existence by predication at the center of the system of uses for *einai*. Logically speaking, every absolute or existential use of *einai* can be seen as an abridged form of some predication. *X is* is short for *X is Y* for some Y⁸².

⁷⁸ Cfr. ID., *Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, in ID., *Essays*, cit., pp. 62-74, spec. p. 65: «I must make clear that my thesis about the non-emergence of existence as a distinct topic is not intended as a denial of the obvious fact that the Greek philosophers occasionally discuss questions of existence. My thesis is rather that the concept of existence is never thematized: it does not itself become a subject for philosophical reflection».

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 64. Per questa ragione, Kahn non sembra concordare con Owen nell'attribuire ad Aristotele il being*: cfr. al riguardo ID., *The Greek Verb*, cit., p. 40.

⁸⁰ Cfr. ID., *The Greek Verb*, cit., p. 23. Kahn considera autentico questo passo, rifiutando la proposta di emendazione avanzata da Ross e Jaeger nelle rispettive edizioni critiche.

⁸¹ Cfr. ID., *A Return to the Theory*, cit. p. 116: «I claim, then, that is precisely the predicative function of *einai* that serves as logical for the system of uses for *einai*, and that it is the conceptual unity of this system that justifies the theme of Being as a subject for philosophical research. More generally, I claim that the three notions of predication, existence, and truth belong together in any theory of how language functions as an attempt to depict reality – or, more neutrally, as a medium for conveying information. It is this network of interdependent concepts that explains why ontology, the theory of to on, emerged as a branch of Greek philosophy. And the conceptual coherence of the Greek discussion will emerge most clearly if the predicative function of the verb is recognized as fundamental».

⁸² ID., *A Return to the Theory*, cit., p. 112.

A partire dai risultati delle ricerche di Kahn, Lesley Brown ha formulato una proposta volta a risolvere certi problemi lasciati aperti dall'*ellipsis claim*, che analizza discutendo la lettura del *Sofista* di Platone avanzata da Gregory Vlastos. Brown condivide con Kahn l'insoddisfazione per la proiezione della dicotomia di copula ed esistenza sul pensiero greco e allo stesso tempo è persuasa che non sia possibile tracciare una distinzione netta tra uso completo e incompleto del verbo *einai*. Di conseguenza, la studiosa suggerisce che “essere” in greco si comporti allo stesso modo di verbi come “insegnare” o “mangiare”, i quali sono pienamente comprensibili sia in forma completa che incompleta. Queste sono strettamente interconnesse, nella misura in cui la forma completa (ad esempio “Jane insegna”) è implicata da quella incompleta (“Jane insegna francese”), ma non per questo ne costituisce la versione ellittica. Su questa base, Brown sostiene che non ci sia una vera e propria soluzione di continuità tra i vari usi di *einai*, e che quindi l'operazione di distinzione a cui certi interpreti si sono meticolosamente dedicati non sia né necessaria né utile. Ciò è più evidente in quei casi che sembrano collocarsi nell'intersezione tra uso completo e incompleto, ma rimane valido anche per gli usi più facilmente classificabili, i quali continuerebbero a implicarsi reciprocamente⁸³. Questa idea si applicherebbe anche ad Aristotele, il quale, secondo Brown, si sofferma maggiormente sull'interconnessione tra “essere qualcosa” ed “essere *simpliciter*” che sulla loro distinzione, attribuendo inoltre molta più importanza alla molteplicità di significati corrispondenti alle categorie⁸⁴.

Su questi temi è intervenuto recentemente anche Stephen Menn con un articolo apparso in bozza nel 2008, ma pubblicato soltanto nel 2021. All'interno di un'ampia discussione sul contenuto e la funzione di *Metaph. Δ 7*, inteso come programma di lavoro dell'indagine condotta nei libri successivi della *Metafisica*, lo studioso si confronta con le posizioni di Owen, Kahn e Brown per fornire una proposta di spiegazione degli enunciati esistenziali alternativa al paradigma essenzialista. Secondo Menn, infatti, per Aristotele la spiegazione dell'enunciato “X è (esiste)” non è fornita da una predicazione essenziale, bensì da una predicazione che renda l'esistenza di X oggetto di una indagine di tipo causale⁸⁵. Per fare ciò occorre spostare X dalla posizione di soggetto a quella di

⁸³ Cfr. L. BROWN, *The Verb To Be in Greek Philosophy: Some Remarks*, in S. Everson (ed.), *Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 212-236, spec. p. 226.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 234-235.

⁸⁵ Cfr. S. MENN, *Aristotle on the Many Senses of Being*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 59 (2021), pp. 187-263: «it is Aristotle's consistent view that to analyze 'F exists', and in particular to make it

predicato e individuare il suo soggetto per sé: ad esempio, spiegare l'esistenza dell'eclisse (X) significa studiare l'enunciato "la luna è eclissata" (S è X*, dove X* è ricavato paronimicamente da X), o anche "la luna è oscurata per opposizione" (S è P, dove P è un predicato equivalente a X*, ma formulato in modo da evitare ripetizioni). In tal modo viene impostata la ricerca del termine medio che renda ragione del possesso, da parte di S, della caratteristica espressa da X, secondo uno schema ricavato dagli *Analitici Secondi*. A partire da questa prospettiva, Menn critica direttamente l'interpretazione di *Metaph. H 2* proposta da Owen, e in particolare l'esempio del ghiaccio⁸⁶: questo testo, infatti, lungi dal veicolare l'idea che per il ghiaccio esistere significhi essere solidificato, chiarisce proprio che esso risulta dal fatto che è l'acqua a essere solidificata. Dunque, in questo passo Aristotele afferma che l'esistenza di X (ad esempio, il ghiaccio) non è espressa da una predicazione essenziale della forma X è G (il ghiaccio è solidificato), bensì da un enunciato del tipo S è G⁸⁷ (l'acqua è solidificata), che consente di istituire un'indagine di tipo causale volta a individuare la differenza ultima che spieghi il possesso, da parte dell'acqua, dello stato solido (cioè la totale perdita di calore)⁸⁸. Queste considerazioni conducono quindi a respingere l'interpretazione di Owen:

...so for ice to be is for water to be ice, i.e. for water to have been solidified or condensed in a particular way – and not, as Owen says, for ice to be solidified in this way.[...] So H2 gives no support to Owen's claim that Aristotle is interested in a notion of being*, where for F to be* is for it to be G, for ice to be* is for it to be solidified; rather, he is working with the familiar notion of being from the Posterior Analytics, where for F to be** is for some S to be F, or for some S to be G if F is equivalent to SG, for ice to be** is for some water to be ice, or to be solidified⁸⁹.

amenable to causal investigation, we need not to expand the predicate-term "is" but rather to move the subject-term "F" to predicate position»; (17) «To look for the cause of "F exists" is not to look for something that supplies existence to F [...] but rather for something that supplies F-ness to some subject, and primarily to the per se subject of F». Questa tesi era già stata avanzata da D. CHARLES, *Some Comments on Prof. Enrico Berti's "Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotle"*, in A. Bottani, M. Carrara and P. Giarretta (eds.), *Individuals, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*, Springer Science+Business Media, Dordrecht 2002, pp. 109-126.

⁸⁶ Secondo Menn l'errore di Owen deriva dalla discontinuità che questi attribuiva alla trattazione aristotelica contenuta negli *Analitici Secondi* e quella contenuta nella *Metafisica*, mentre la lettura corretta seguirebbe proprio dal riconoscimento della forte continuità tra questi testi e della rigorosa concatenazione degli argomenti presentati da Aristotele tra *Metaph. Z17* ed *H6*. Cfr. *ivi*, p. 27: «But what 1043a 2-4 also brings out is that Aristotle is immediately relying on Z17, which is in turn relying on the Posterior Analytics, and that Z17 and the Posterior Analytics take the οὐσία of F, the cause of F's being, as the cause of S's being F, or the cause of S's being F, or the cause of S's being P if F can be spelled out as SP».

⁸⁷ Essendo X equivalente a SG. Cfr. *ID.*, *Aristotle on the Many*, cit. pp. 27-28.

⁸⁸ È da notare che nel suo saggio Owen rifiuta esplicitamente, *ante litteram*, l'interpretazione in seguito avanzata da Menn, proprio perché comporterebbe il rifiuto dell'idea che gli enunciati esistenziali richiedono una parafrasi di tipo essenziale. Cfr. Owen, *Aristotle and the Snares*, cit., p. 81.

⁸⁹ *ID.*, *Aristotle on the Many*, cit. pp. 27-28.

Gabriele Galluzzo si è riallacciato alla proposta di Menn, con l'obiettivo di mostrare che questa posizione non conduce necessariamente a negare ad Aristotele una concezione essenzialista in rapporto all'esistenza, come sostenuto dallo studioso statunitense. Galluzzo distingue due tipi di essenzialismo: uno debole, secondo il quale l'esistenza si applica univocamente a tutti gli enti, i quali poi, esistendo, rientrano in una qualche classe di oggetti, e uno forte, secondo il quale esistere assume un significato diverso a seconda della categoria a cui un certo ente appartiene. Aristotele adotterebbe la versione più forte, come risulta dalla sua tesi secondo cui l'essere non è un genere: tutte le cose esistono non in quanto sottostanno a un unico genere onnicomprensivo, ma essendo inserite in generi diversi e tra loro irriducibili. Ora, Menn ammette che "esistere" si applica con sensi diversi alle categorie accidentali in modo soltanto indiretto, cioè in quanto queste costituiscono diverse modalità predicative riferite alla sostanza, esprimenti diverse caratteristiche presentate da questa. Da tale prospettiva, ad esempio, la musicalità esiste come qualità soltanto perché esiste un uomo musicale, e non perché esistere per la musicalità consiste nell'essere essenzialmente una qualità. Galluzzo contesta questa posizione, in quanto Aristotele, negando che l'essere sia un genere, sembra intendere che le diverse categorie esprimano direttamente vari significati di esistere; inoltre, in *Topici I 9* viene fornita una presentazione delle categorie in cui queste vengono ricavate tutte allo stesso modo, cioè come risposte alla domanda "che cos'è?" posta relativamente a enti diversi. Di conseguenza, Galluzzo conclude che Aristotele adotta effettivamente un approccio essenzialistico nei confronti dell'esistenza, ma ciò non significa che egli consideri gli enunciati esistenziali come in sé incompleti e quindi bisognosi di una parafrasi, secondo quanto stabilito dai sostenitori dell'*ellipsis claim*. Inoltre, l'attribuzione ad Aristotele di un trattamento essenzialistico dell'esistenza non risulta incompatibile con la proposta di Menn, la quale mostra tuttalpiù che l'appartenenza a un genere è un fatto suscettibile di essere ulteriormente spiegato attraverso un'indagine di tipo causale⁹⁰.

La grande quantità e varietà di passi aristotelici di cui rendere ragione si riflette nell'ampiezza e complessità del dibattito. In particolare, la stretta connessione tra essenza ed esistenza ammessa da Aristotele pone gli interpreti di fronte al difficile compito di articolare tale rapporto in maniera soddisfacente. A questo riguardo, negli ultimi anni si

⁹⁰ Cfr. GALLUZZO, *Aristotle and Essentialism*, cit., par. 5.

sta affermando la convinzione che attribuire allo Stagirita un trattamento essenzialistico dell'esistenza non implichi *ipso facto* la riduzione di questa all'essenza. Al contrario, egli sembra ammettere come perfettamente comprensibili gli enunciati esistenziali, sostenendo al contempo che l'essere non è un genere, e che perciò "esistere" assume significati diversi per cose diverse, a seconda della categoria a cui appartengono.

Il problema della reciproca articolazione di uso essenziale ed esistenziale dell'essere è particolarmente importante per il costituirsi della dottrina dell'*analogia entis*, soprattutto nella sua dimensione teologica. Questa, infatti, si fonda sulla cesura tra Dio, nel quale essenza ed esistenza si identificano, e le creature, nelle quali tali aspetti sono distinti in misure diverse. Nel corso della tradizione che separa Aristotele da Tommaso d'Aquino si assiste, infatti, a una progressiva divaricazione dei concetti di essenza ed esistenza finché, perlomeno a partire da Avicenna, la seconda comincia a essere concepita come un aspetto indipendente dalla prima. In Tommaso l'analogia esprime la dipendenza da e il riferimento di tutte le creature a Dio, attraverso l'applicazione al piano teologico di quella che in Aristotele è la relazione $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$. È dunque opportuno verificare se nelle opere dello Stagirita siano presenti alcuni elementi a partire dai quali sia possibile concepire il rapporto tra sostanze sensibili e quelle intelligibili come un esempio di $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$.

4. Relazione πρὸς ἓν e Primo Motore Immobile

Uno dei temi fondamentali del pensiero aristotelico che è stato oggetto di dibattito sin dall'antichità riguarda il tipo di causalità che il Primo Motore Immobile esercita sul resto del cosmo. Già Simplicio osservava:

Poiché alcuni ritengono che Aristotele affermi che il primo motore, che egli proclama essere un intelletto ed eterno e un dio, sia soltanto causa finale e non anche efficiente del cosmo, e soprattutto del cielo, in quanto eterno e perciò ingenerato, giacché spesso lo hanno udito dire anche che muove in quanto amato e proclamare che esso muove come causa finale, è bene mostrare che anche in questo egli concorda con il suo maestro nel dire che dio è causa non soltanto finale ma anche efficiente del cielo e di tutto il cosmo⁹¹.

Simplicio ha di mira l'interpretazione di Alessandro di Afrodisia⁹², secondo la quale il Primo Motore Immobile è esclusivamente causa finale del cosmo, a partire soprattutto da *Metaph.* Λ 7, dove si afferma che il Primo Motore causa ὡς ἐρώμενον. Se in certi casi la stretta aderenza alla lettera del testo aristotelico rappresenta per Simplicio un segno di accuratezza e precisione dell'esegesi alessandrista, qui è giudicata un difetto⁹³, perché impedisce di cogliere la profonda consonanza (συμφωνία) tra Platone e Aristotele in rapporto a tale tema. Questa emergerebbe invece dal fatto che entrambi concepiscono il Primo Motore come causa al contempo efficiente e finale.

Il dibattito circa il carattere finale o efficiente del Primo Motore aristotelico è tuttora lungi dall'essersi esaurito⁹⁴. Al contrario, esso è stato recentemente ravvivato dalla formulazione di alcune proposte critiche verso la cosiddetta interpretazione tradizionale,

⁹¹ SIMPLICIUS, *In Physicam*, 1360, 24-31: «Ἐπεὶ δὲ τινες οἴονται τὸν Ἀριστοτέλη τὸ πρῶτως κινεῖν, ὅπερ καὶ νοῦν καὶ αἰῶνα καὶ θεὸν ἀνυμνεῖ, τελικὸν μόνον, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ποιητικὸν αἴτιον λέγειν τοῦ κόσμου καὶ μάλιστα τοῦ οὐρανοῦ ὡς αἰδίου ὄντος καὶ διὰ τοῦτο ἀγενήτου, ἀκούοντες αὐτοῦ πολλάκις λέγοντος, καὶ ὅτι κινεῖ ὡς ἐρώμενον, καὶ πολλάκις ὡς τελικὸν αἴτιον ἀνευφημοῦντος, καλῶς ἔχει κἀν τούτῳ δεῖξαι συμφώνως αὐτὸν τῷ σφετέρῳ καθηγεμόνι μὴ τελικὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ ποιητικὸν αἴτιον τὸν θεὸν λέγοντα, τοῦ τε κόσμου παντὸς καὶ τοῦ οὐρανοῦ». Cfr. anche SIMPLICIUS, *In De caelum*, 154, 7-10.

⁹² Come emerge da SIMPL., *In Cael.*, 271, 4-15.

⁹³ Cfr. P. GOLITSIS, *Alexandre d'Aphrodise, Simplicius et la cause efficiente de l'univers*, in *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique aristotélicienne*, études réunies par A. Balansard, A. Jaulin, Peeters, Leuven 2017, pp. 217-235, spec. p. 219: «Les critiques que Simplicius adresse à Alexandre, dans son Commentaire au traité Du ciel comme dans son Commentaire à la Physique, sont toutes liées au fait que l'Aphrodisien interprète Aristote à la lettre».

⁹⁴ Cfr. E. BERTI, *Continua il dibattito sulla causalità del motore immobile*, in *Κάλλος καὶ ἀρετή. Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, a cura di D. Iozzia, R.L. Cardullo, Bonanno, Catania 2014, pp. 205-213, spec. p. 213: «Il motivo per cui queste discussioni non finiranno mai è che Aristotele ha detto pochissimo sul motore immobile, poche pagine in tutto l'immenso *corpus* delle sue opere, perché probabilmente il tema non gli interessava più di tanto. Esso invece interessò moltissimo ai suoi commentatori [...]».

secondo la quale il Motore Immobile sarebbe causa finale⁹⁵, oppure efficiente solo in quanto finale⁹⁶. Contro questa, Sarah Broadie ed Enrico Berti hanno argomentato a favore della causalità efficiente, attribuendo di conseguenza all'ὡς ἐρώμενον di *Metaph.* Λ 7 un valore puramente metaforico⁹⁷. Dall'altra parte, altri studiosi hanno risposto a tali proposte alternative attraverso una rivalutazione dell'interpretazione tradizionale, della quale si è cercato di far emergere meglio la validità e la coerenza rispetto ai testi aristotelici⁹⁸.

Oltre al problema circa la natura della causalità del Primo Motore, ci si è interrogati sulla possibilità di applicare anche ai rapporti tra le sostanze sensibili e quelle intelligibili (culminanti, appunto, nel Primo Motore Immobile) la medesima relazione πρὸς ἓν che per Aristotele lega le categorie accidentali alla sostanza. Ciò sembrerebbe legittimato dal fatto che in *Metaph.* Λ 7 si afferma che il Primo Motore è il principio (ἀρχή) dal quale dipendono (ἤρτηται) il cielo e la natura⁹⁹: ciò, infatti, sembra riecheggiare la terminologia utilizzata in *Metaph.* Γ 2 per descrivere la dipendenza delle categorie accidentali dalla sostanza¹⁰⁰. Un altro passo rilevante è *Metaph.* Λ 10, dove Aristotele propone l'esempio dell'esercito e del generale. Egli introduce infatti due modi possibili in cui la natura del

⁹⁵ Cfr. ad es. J. OWENS, *The Relation of God to World in the Metaphysics*, in *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du Vie Symposium Aristotelicum*, éditée par P. Aubenque, Vrin, Paris 2015 (1979¹), pp. 207-228.

⁹⁶ Cfr. W.D. ROSS in *Aristotle's Metaphysics*, A Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1953 (1924¹), pp. cxxxiii-cxxxiv.

⁹⁷ Cfr. S. BROADIE, *Que fait le premier moteur d'Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la "Métaphysique")*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 183 (1993), pp. 375-411. Berti ha in un primo momento sostenuto che il Primo Motore è causa finale di sé stesso e causa efficiente del cielo: cfr. E. BERTI, *Da chi è amato il Motore immobile? Su Aristotele, Metaph. XII 6-7*, «Méthexis», 10, 1997, pp. 59-82. Successivamente, lo studioso ha eliminato qualsiasi riferimento alla causalità finale, sostenendo dunque che è in gioco soltanto una causalità di tipo efficiente. Cfr. E. BERTI, *Ancora sulla causalità del motore immobile*, «Méthexis», 20 (2007), pp. 7-28.

⁹⁸ C. NATALI, *Causa motrice e causa finale nel libro "Lambda" della Metafisica di Aristotele*, «Méthexis», 10 (1997), pp. 105-123; R.L. CARDULLO, *L'analogia techné/physis e il finalismo universale in Fisica II*, in *La Fisica di Aristotele oggi. Problemi e prospettive*, a cura di R.L. Cardullo, G.R. Giardina, CUECM, Catania 2005, pp. 51-109, spec. pp. 97-103; K. FLANNERY, *Sull'interpretazione di Enrico Berti della causalità del primo motore immobile*, «Humanitas», 66/4 (2011), pp. 615-643; A. ROSS, *The Causality of the Prime Mover in Metaphysics A*, in *Aristotle's Metaphysics – New Essays*, ed. by C. Horn, De Gruyter, Boston/Berlin 2016, pp. 207-227.

⁹⁹ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, 1072b 13-14: «ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις».

¹⁰⁰ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Γ 2, 1003b 16-17: «πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται». A proposito dell'interpretazione dei commentatori neoplatonici cfr. J.F. COURTINE, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin (Problèmes et controverses), Paris 2005, p. 198: «Ainsi pour les Commentateurs, Aristote met en lumière le privilège de l'οὐσία vis-à-vis de toutes les autres catégories, dans la mesure où celles-ci dépendent toutes de la première, à partir de quoi, et grâce à quoi, elles sont et elles sont dites ; mais il emploie aussi la même expression, destinée à marquer la dépendance, dans le livre Λ, à propos de l'οὐσία première, séparée et immobile : ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις».

tutto (τοῦ ὅλου φύσις) può possedere il bene e l'ottimo, ovvero come qualcosa di separato (κεχωρισμένον) e buono per sé stesso, oppure come ordine immanente (τάξις), così come un esercito possiede il bene sia per l'ordine in cui è disposto, sia per lo stratega che lo comanda. Tra i due, tuttavia, è buono anzitutto (μᾶλλον) lo stratega, perché è l'ordine a essere tale in virtù dello stratega, e non il contrario¹⁰¹. Così, fuor di metafora, Aristotele osserva che tutte le cose sono coordinate in qualche modo (πάντα δὲ συντέτακται πως), il quale non è identico per tutte, ma neppure del tutto diverso, giacché esiste effettivamente una qualche relazione reciproca tra di loro: «infatti, tutte le cose sono coordinate a un'unica cosa»¹⁰². Ciò che lo Stagirita intende dire è probabilmente che le cose sono tutte parte di un unico cosmo, per quanto in modi diversi, così come avviene all'interno di un'unica casa, dove i liberi agiscono conformemente a un certo ordine, mentre gli schiavi e le bestie si comportano in una maniera segnata da una maggiore casualità¹⁰³. Tuttavia, dall'affermazione secondo cui πρὸς ἓν ἅπαντα συντέτακται è stata ricavata la conclusione che per Aristotele tutti gli enti starebbero in un rapporto πρὸς ἓν rispetto al Primo Motore¹⁰⁴. Ad esempio, nel commentare questo passo Tommaso d'Aquino applica lo schema ermeneutico dell'analogia:

Et tamen licet non sint eodem modo ordinata, non ita se habent, quod unum eorum non pertineat ad alterum; sed est aliqua affinitas et ordo unius ad alterum. Plantae enim sunt propter animalia, et animalia sunt propter homines. Et quod omnia sint ordinata adinvicem, patet ex hoc, quod omnia simul ordinantur ad unum finem¹⁰⁵.

Per l'Aquinate, dal testo aristotelico emergerebbe dunque che i diversi enti si dispongono gli uni nei confronti degli altri non in maniera univoca (*eodem modo*), né equivoca, cioè in modo da non essere affatto relazionati, bensì secondo una certa *affinitas*, consistente in un ordine dell'uno all'altro (*ordo unius ad alterum*), il quale in ultima

¹⁰¹ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 10, 1075a 13-15.

¹⁰² ARISTOT., *Metaph.*, Λ 10, 1075a, 18-19: «πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται».

¹⁰³ L'esempio della casa segue immediatamente l'affermazione per cui πρὸς ἓν ἅπαντα συντέτακται. Terminato l'esempio, Aristotele indica il fatto che le cose vanno tutte verso la disgregazione come esempio degli aspetti comuni a tutte le cose in rapporto all'intero (ὅν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον).

¹⁰⁴ Cfr. BERTI in *Aristotele, Metafisica*, cit., p. 547, n. 115. Cfr. anche COURTINE, *Inventio analogiae*, cit., pp. 198-199: «Il est donc légitime de reconduire les catégories jusqu' à la première d'entre elles, et de reconduire les οὐσίαι jusqu'à celle qui est absolument première; de même Aristote ordonne-t-il toutes les catégories selon l'unité d'un rapport πρὸς ἓν, et il indique bien par ailleurs, toujours en Λ (1075a 18-19) : πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται (« toutes les choses sont ordonnées et tournées vers un »), où l'unité de référence est bien celle du premier moteur immobile».

¹⁰⁵ THOMAS DE AQUINO, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, XII, lec. 12, par. 2632.

istanza dipende dal fatto che tutti si rapportano a Dio come al fine ultimo (*omnia simul ordinantur ad unum finem*).

Anche alcuni interpreti contemporanei hanno preso spunto da questi e altri elementi per giustificare l'applicazione della relazione $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ al rapporto tra i diversi generi di sostanze, nella misura in cui l'hanno giudicata come un requisito necessario per rendere effettiva l'unità della metafisica aristotelica. Ad esempio, Joseph Owens ha sostenuto che tale applicazione sarebbe implicata dal modo in cui lo Stagirita imposta l'indagine nei primi sei libri della *Metafisica*, ma poi viene completamente disattesa nel libro Λ , dedicato all'indagine sulla sostanza immobile¹⁰⁶. Inoltre Michael Frede, riprendendo una tesi di Günther Patzig¹⁰⁷, ha difeso l'unità della metafisica aristotelica sostenendo che la sostanza divina costituisca il significato focale dell'essere, a partire dal quale gli altri modi di essere vanno spiegati¹⁰⁸. Lo studioso interpreta i rapporti tra i diversi generi di sostanze secondo il duplice ordine di anteriorità implicato dal $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$, ovvero quella logica e quella ontologica. Egli, infatti, osserva che in *Metaph. Λ 7* Aristotele presenta il Primo Motore non solo come il principio dal quale dipende l'essere di tutte le cose, ma anche come il primo nella serie degli intelligibili¹⁰⁹, il che secondo Frede significa che nessun ente può essere compreso al di fuori della sua dipendenza da Dio. Ciò, unitamente al meccanismo per cui gli enti inferiori imitano le realtà superiori (che Frede presumibilmente ricava, senza segnalarlo, da passi come *De an.* II 4, *Gen. corr.* II 10 e *Metaph.* IX 8), suggerirebbe

a scale of perfection in which the less perfect is to be understood in terms of the more perfect and ultimately the unmoved mover, as if everything was like him in the limited way it could be¹¹⁰.

¹⁰⁶ Cfr. J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1963 (1951¹), spec. pp. 300-301, 443, 460-473.

¹⁰⁷ Cfr. G. PATZIG, *Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles*, «Kant-Studien», 52 (1960-1961), pp. 185-205.

¹⁰⁸ Cfr. M. FREDE, *The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics*, in *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, pp. 81-96, spec. p. 88: «[...] sensible substances are dependent on separate substances qua substances, and this in the sense that their way of being a substance, and hence their way of being, has to be explained in terms of the way separate substances are substances».

¹⁰⁹ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 7, 1072a 26-27.

¹¹⁰ FREDE, *The Unity of General*, cit., p. 89. A partire soprattutto da tali considerazioni, E. BERTI, *Il concetto di «primo» nella Metafisica di Aristotele*, in *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2014, pp. 651-672, spec. p. 657, ha commentato l'interpretazione di Frede osservando che essa, pur essendo formulata da un autore formatosi nel contesto della filosofia analitica, «converge singolarmente col platonismo».

Quella divina sarebbe dunque sostanza in modo perfetto, perché consisterebbe in una “forma sostanziale” e un’attualità priva di quelle qualificazioni che invece si aggiungono alle forme delle sostanze sensibili, le quali esistono unitamente alla materia ed esercitano determinate funzioni vitali in maniera discontinua. Inoltre, soltanto le sostanze divine sarebbero tali da esibire pienamente i due requisiti fondamentali della sostanzialità, ovvero la separatezza e la determinatezza, il che, di nuovo, ne farebbe le istanze paradigmatiche dell’essere¹¹¹.

La posizione di Frede è condivisa anche da Alejandro Vigo¹¹². Egli sostiene che Aristotele interpreti i rapporti tra i diversi generi di sostanze in termini di successione ($\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς)¹¹³, da intendersi come un tipo di relazione simile al $\pi\rho\delta\varsigma$ ἔν, ma più forte, nella misura in cui comporterebbe non soltanto la dipendenza di molte cose da una sola, ma anche forme intermedie di dipendenza tra i membri della serie¹¹⁴. L’unità di successione implicherebbe inoltre non soltanto una priorità ontologica, ma anche una logica. Secondo Vigo, ciò non trasformerebbe automaticamente la metafisica aristotelica in un sistema deduttivo di tipo neoplatonico, perché in un contesto aristotelico la priorità logica consiste nel semplice fatto che qualcosa non può essere compreso *in modo completo* senza il riferimento a qualcos’altro¹¹⁵. Questa sembra essere anche la tesi di Giovanni Reale, il quale in più occasioni si sofferma a distinguere l’unità $\pi\rho\delta\varsigma$ ἔν, riscontrabile soltanto tra le categorie dell’essere, e quella $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς, attraverso la quale vengono unificati i diversi generi di sostanza. Tuttavia, l’effetto che egli attribuisce loro è il medesimo: come le categorie accidentali dipendono dalla sostanza e possono essere conosciute soltanto a partire da questa, così i diversi generi di sostanze dipendono per consecuzione da quella

¹¹¹ Cfr. *ivi*, 90-91.

¹¹² Cfr. A.G. VIGO, *Prioridad y proyecto ontológico en Aristóteles. A propósito de una interpretación reciente*, «Méthexis», 4 (1991), pp. 115-127; *First Philosophy*, in *The Bloomsbury Companion to Aristotle*, edited by Claudia Baracchi, Bloomsbury, London 2013, pp. 147-188, spec. pp. 155-159.

¹¹³ Per l’applicazione dell’unità $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς alle sostanze cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Γ 2, 1005a 11; Λ 1, 1069a 20.

¹¹⁴ Cfr. A.G. VIGO, *Prioridad y Proyecto*, cit., p. 125 n. 21: «El modelo *tô*i ephexês constituye una versión “fuerte” de la unidad *prós hén*, el cual, además de la dependencia de múltiples términos respecto de un término básico, involucra también sucesivas relaciones de dependencia entre los diferentes términos secundarios». Curiosamente, Vigo fa riferimento ad ALEX., *In Metaph.*, 263, 25-35, dove Alessandro sembra invece qualificare la successione come una forma di unità più debole rispetto al $\pi\rho\delta\varsigma$ ἔν, giacché fondata sulla semplice presenza di un termine anteriore e uno posteriore, come nel caso dei numeri.

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 126.

divina e possono essere conosciute “a fondo” soltanto a partire da essa¹¹⁶. Reale ha inoltre proposto di considerare entrambe queste relazioni come tipi di analogia, una “orizzontale” per riferimento all’unità della sostanza e una “verticale” come unità per consecuzione¹¹⁷.

Che i diversi generi di sostanze siano unificati da un rapporto di successione o consecuzione è una tesi condivisa anche da Berti, ma con esiti diametralmente opposti a quelli di Vigo¹¹⁸. Egli sostiene infatti che la relazione τῷ ἐφεξῆς implichi soltanto una priorità ontologica, la quale tuttavia sarebbe pienamente sufficiente a conferire unità alla metafisica aristotelica. Non sarebbe infatti possibile affermare, come fanno Frede e Vigo, che nella nozione di tutte le sostanze è contenuto un riferimento a quelle immobili, né che queste ultime sono enti in modo paradigmatico.

Ora, tale dibattito è alimentato, come spesso accade a proposito di Aristotele, dalla scarsità di indicazioni precise da parte dello Stagirita, il quale né applica il πρὸς ἓν al rapporto tra i diversi generi di sostanze, né lo esclude esplicitamente, e neppure chiarisce in che cosa consista precisamente la differenza tra πρὸς ἓν e τῷ ἐφεξῆς. Aristotele sembra però sottolineare il fatto che le sostanze intelligibili sono principi, cioè condizione di esistenza delle altre cose, in quanto ne causano il movimento (in maniera efficiente o finale che sia), il che non è evidentemente il modo in cui, sul piano predicamentale, la sostanza è principio delle altre categorie. Così, se una struttura πρὸς ἓν è rinvenibile anche nel rapporto tra i diversi generi di sostanze, si tratta comunque di un tipo diverso di struttura πρὸς ἓν rispetto a quella applicata in *Metaph.* Γ 2, come ha osservato Laura Castelli¹¹⁹. La studiosa, infatti, ha contestato la tesi di Owen, secondo la quale nel libro Λ della *Metafisica* non si fa alcuna menzione del πρὸς ἓν¹²⁰, a partire dal fatto che in *Metaph.* Λ 10 la dipendenza causale degli enti dal Primo Motore Immobile è espressa proprio in questi termini¹²¹. Si tratta però appunto di una dipendenza di tipo causale e non

¹¹⁶ Cfr. G. REALE, *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2004, p. 983, n. 18: «E come, solo conoscendo la *sostanza*, si possono conoscere gli altri significati (orizzontali), perché ad essa tutti si riferiscono e da essa sono condizionati, così, analogamente, solo conoscendo la *sostanza prima*, si conosceranno a fondo le altre sostanze, perché da quella dipendono e da quella sono condizionate».

¹¹⁷ Cfr. ID., *Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele*, Laterza, Bari 1997, p. 122.

¹¹⁸ Cfr. E. BERTI, *Il problema della sostanzialità dell'essere e dell'uno*, in *Studi Aristotelici*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 221-252; *Il concetto di «primo»*, cit., *passim*.

¹¹⁹ Cfr. L.M. CASTELLI, *Problems and Paradigms of Unity. Aristotle's Account of the One*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2014, pp. 221-224.

¹²⁰ Cfr. OWEN, *Logic and Metaphysics*, pp. 181: «there is no mention of πρὸς ἓν λεγόμενα in Λ and none of analogy in Γ».

¹²¹ Cfr. CASTELLI, *Problems and Paradigms*, cit., p. 222.

definizionale, come nel caso dei *πρὸς ἓν λεγόμενα*¹²². Inoltre, in *Metaph.* Λ 5 entrambe queste strutture *πρὸς ἓν* sono menzionate accanto all'analogia, il che sembrerebbe suggerire che lo Stagirita le reputi tutte e tre necessarie per assicurare l'unificazione causale dell'essere¹²³.

In Aristotele non è dunque possibile riscontrare l'applicazione alla serie delle sostanze della *medesima* struttura *πρὸς ἓν* che, sul piano predicamentale, lega le categorie accidentali alla sostanza. Tale applicazione è un gesto interpretativo che viene compiuto all'interno della tradizione commentaristica, come risulta evidente dai commenti alle *Categorie* di Dexippo e Simplicio. Entrambi, infatti, hanno cercato di difendere la dottrina aristotelica delle categorie dalla critica di Plotino, il quale ne limitava la validità al solo mondo sensibile, mentre la negava a proposito del mondo intelligibile. Entrambi rispondono a tale critica anzitutto osservando che le *Categorie* costituiscono una trattazione introduttiva, che in aggiunta non si occupa degli enti in quanto tali, bensì soltanto in quanto sono significati dai nomi. In più, essi obiettano che, per Aristotele, tra il mondo sensibile e quello intelligibile non c'è sinonimia, ma neppure una completa omonimia, bensì una relazione intermedia. Dexippo afferma infatti che nel libro Λ della *Metafisica* Aristotele riconduce tutti i generi di sostanza a un unico ordine (*πρὸς μίαν σύνταξιν*) e un unico principio (*πρὸς μίαν ἀρχήν*)¹²⁴, e Simplicio afferma che tra i due piani sussiste la comunanza (*κοινωνία*) propria delle realtà ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν¹²⁵. Ciò giustifica, per entrambi questi autori, che le categorie, le quali propriamente appartengono al mondo sensibile, possano essere predicate di quello intelligibile per analogia¹²⁶: in tal modo, il *πρὸς ἓν* e l'analogia vengono associati nell'articolare la dimensione verticale del

¹²² Cfr. *ivi*, p. 224: «It is certainly true that the *πρὸς ἓν* structure envisaged in XII is not the same structure as the structure of Owen's *πρὸς ἓν λεγόμενα*. In fact, the ultimate dependence of the world on the first unmoved mover is causal dependence on an individual substance and not definitional dependence of all beings on substance».

¹²³ Cfr. *ivi*, p. 223. Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 5, 1071a 33-36: «[I principi] sono gli stessi in questo modo qui, cioè per analogia, in quanto sono materia, forma, privazione e motore; oppure in questo modo qui, cioè perché le cause delle sostanze sono cause di tutte le cose, giacché distrutte quelle, sono distrutte tutte le cose; inoltre c'è il primo in atto».

¹²⁴ Cfr. DEXIPPUS, *In Categorias*, 41, 15-16: «ἀπέθηκε δὲ αὐτάς ὁμοῦ πρὸς μίαν σύνταξιν καὶ πρὸς μίαν ἀρχήν ἀνήγαγε». Il riferimento è ovviamente ad ARISTOT., *Metaph.*, Λ 10, 1075a 11-25.

¹²⁵ Cfr. SIMPLICIUS, *In Categorias*, 74, 28-31.

¹²⁶ Cfr. DEXIP., *In Cat.*, 41, 18-27; SIMPL., *In Cat.*, 74, 22-31; 75, 8-12. Su questi autori cfr. H. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Almqvist & Boktryckeri AB, Uppsala 1952, pp. 72-77; C. LUNA in *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Traduction commentée sous la direction de Ilsetraut Hadot*, Fascicule III, Brill, Leiden 1990; COURTINE, *Inventio analogiae*, cit., pp. 216-229.

reale, al fine di esprimerne una certa continuità (συνέχεια), sia ontologica che gnoseologica. Dexippo e Simplicio non compiono questa operazione in maniera completamente autonoma e originale, ma in quanto sono inseriti in una tradizione esegetica già veneranda, che ha tra i suoi esponenti più illustri Alessandro di Afrodisia. Al pensiero di questo autore possiamo ora dedicare un esame approfondito, al fine di valutare se in qualche modo egli abbia effettivamente posto certe condizioni funzionali al successivo sviluppo dell'interpretazione analogica dell'essere, e se sì, in che modo.

TERZA PARTE
ALESSANDRO DI AFRODISIA

Alessandro di Afrodisia e l'analogia dell'essere: *status quaestionis*

Che Alessandro di Afrodisia abbia giocato un ruolo non secondario nel processo di elaborazione della dottrina dell'analogia dell'essere è cosa nota. Il suo contributo in questo senso è stato perlopiù associato a una "platonizzazione" di Aristotele: in altre parole, attraverso la sua opera di esegeta, Alessandro finirebbe con l'intervenire sul testo commentato attraverso decisioni terminologiche e concettuali tali da avvicinare sensibilmente quest'ultimo a un orizzonte platonico. In tal modo, egli avrebbe facilitato e accelerato l'appropriazione del sistema filosofico dello Stagirita da parte dei commentatori neoplatonici, necessaria allo sviluppo di una dottrina dell'analogia dell'essere. Questa interpretazione è stata inaugurata da Pierre Aubenque, il quale ha sostenuto che nella lettura alessandrista di *Metaph.* Γ 2 sia riconoscibile il tentativo "riduzionista" di limitare l'ambiguità costitutiva del πρὸς ἕν. Ciò risulterebbe da alcune scelte esegetiche, a cominciare dallo stretto accostamento dei πρὸς ἕν λεγόμενα ai sinonimi (i): per Alessandro, infatti, in entrambi i casi si dà partecipazione a un termine primo, sulla quale si fonda la possibilità di un'unica scienza rivolta allo studio di molte cose diverse. La distinzione tra le due classi di termini è legata semplicemente al darsi o meno di un'equivalenza (ἰσοτιμία) tra gli elementi coinvolti, la quale è riscontrabile tra i sinonimi, ma non tra le cose che si dicono ἀφ' ἑνός τε καὶ πρὸς ἕν¹. In secondo luogo, (ii) l'Esegeta preciserebbe, modificandolo, il rapporto che sta alla base del πρὸς ἕν: l'ambiguità essenziale del πρὸς lascerebbe spazio a un λόγος determinabile, presentato attraverso il lessico platonico della comunanza e della partecipazione. Infine, Alessandro individuerrebbe nell'essere in quanto essere il nucleo fondativo dei suoi diversi significati (ruolo che Aristotele aveva attribuito all'essenza). In tal modo, egli finirebbe per attribuire all'essere un'unità riconducibile al καθ'ἑν, senza tuttavia arrivare a compiere il gesto estremo di concepirlo esplicitamente alla stregua di un singolo genere².

Tale linea interpretativa è stata ripresa e approfondita da Jean-François Courtine e Joël Lonfat: questi hanno ribadito come l'esegesi di Alessandro introduca gli elementi fondamentali allo sviluppo della dottrina dell'analogia dell'essere, i quali troveranno espressione matura nell'opera di commentatori neoplatonici come Siriano, Ammonio e

¹ Cfr. ALEXANDER, *In Metaphysicam*, 241, 15-21.

² Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Presses Universitaires de France (Quadrige), Paris 2017⁶ (1962¹), pp. 199-201.

Asclepio³. In primo luogo, ci sarebbe l'accentuazione del carattere teologico della metafisica. Già Philip Merlan era ricorso al commento di Alessandro per sostenere la tesi secondo la quale l'espressione aristotelica "ente in quanto ente" sarebbe riferita in particolare al divino⁴. Pur non condividendo la posizione di Merlan, Courtine e Lonfat pongono l'accento sul fatto che, a partire da Alessandro, la metafisica prende la forma di un'indagine protologica, cioè (sulla base di una sostanziale equivalenza tra protologia e teologia) rivolta eminentemente allo studio dell'ente divino, dal quale sarebbe poi possibile ricavare deduttivamente la conoscenza universale della totalità del reale⁵. In tal modo, l'Esegeta conferirebbe una struttura chiaramente ontoteologica alla scienza ricercata aristotelica, la quale per sé consisterebbe invece in un'indagine di tipo "katholou-protologico"⁶.

La seconda novità apportata da Alessandro starebbe nella riformulazione del contenuto di *Metaph. Γ 2* attraverso il lessico platonico della partecipazione e della comunanza. L'uso dei verbi κοινώνέω e μετέχω nell'esposizione della dottrina del πρὸς ἔν farebbe sì che quest'ultimo sia concepito come una partecipazione graduale, e in tal senso "analogica" (per quanto questo termine non compaia), a un *primum*⁷. In tal modo, Alessandro introdurrebbe nella struttura del πρὸς ἔν aristotelico un ordine secondo

³ Cfr. J.F. COURTINE *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005, pp.183-184 : «Alexandre en fait ouvre la voie au renversement complet, qu'esquissera ensuite Syrianus (mort autour de 437) et qui sera accompli par Asclépius».

⁴ Cfr. P. MERLAN, *Metaphysik: Name und Gegenstand*, «The Journal of Hellenic Studies», 77 (1957), pp. 87-92; *On the Term Metaphysics and Being qua Being*, «The Monist», 52 (1968), pp. 174-194.

⁵ Cfr. COURTINE, *Inventio analogiae*, cit., p. 131: «[...] les Commentateurs s'efforcent de reconduire l'universalité de la recherche de l'être à une priorité plus originelle que la fonderait. Ainsi Alexandre d'Aphrodise peut-il mettre en avant la philosophie comme la science qui est καθόλου και πρότη (universelle, c'est-à-dire première), parce qu'elle est ἐπιστημη τῶν αἰδίων τε και ἀκινήτων και θείων, mais aussi bien, selon la même ligne de pensée, parce qu'elle se tourne περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν ἄλλ' οὐ τι ὄν. Avec ce contresens relatif à la « protologie » aristotélicienne, la route est déjà clairement tracée, qui conduit aux formulations beaucoup plus tranchées d'Asclépius».

⁶ Cfr. ID., *Différence ontologique et analogie de l'être*, in *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, pp. 191-211, spec. p. 204 : « [...] on peut soutenir qu'Alexandre a déjà mis en place l'essentiel du dispositif sur la lancée de son interprétation résolument ontothéologique de la structure « katholou-protologique » de la métaphysique aristotélicienne». Per l'interpretazione della metafisica come un'indagine «katholou – protologica» cfr. R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, Presses Universitaires de France, Paris 1988.

⁷ Cfr. COURTINE, *Différence ontologique*, cit., p. 201: «[...] on verra qu'Alexandre s'engage décidément dans cette direction avec son interprétation du πρὸς ἔν και ἄφ' ἐνός en termes de participation graduée : si tous les genres, tous les étants reçoivent l'être de quelque chose d'un, ils les reçoivent, et ils l'ont (pour l'avoir reçu) à proportion de leur essence, de leur capacité, de leur réceptivité». Cfr. anche ivi, p. 207; *Inventio analogiae*, cit., pp. 200 ; 203-204 ; J. LONFAT, *Archéologie de la notion d'analogie d'Aristote à saint Thomas d'Aquin*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 71 (2004), pp. 35-107, spec. pp. 56-57.

anteriorità e posteriorità, anche attraverso la reciproca contaminazione delle relazioni $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$, $\acute{\alpha}\phi' \ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$ e $\tau\tilde{\omega} \ \acute{\epsilon}\phi\acute{\epsilon}\xi\eta\varsigma$, con l'effetto di accentuare la disposizione gerarchica di tutti gli enti in rapporto all'ente primo⁸. Tale dicitura è riferibile tanto alla sostanza rispetto alle altre categorie, quanto alla $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\eta \ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, cioè quella divina, dalla quale dipendono gli altri generi di sostanza⁹. Infine, Alessandro mostrerebbe di accostare strettamente i $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ alla predicazione $\kappa\alpha\theta'\acute{\epsilon}\nu$, con l'intento di irrobustire l'unità dell'essere aristotelico in una direzione univocizzante¹⁰.

Che questa interpretazione¹¹, tramite la quale si fa di Alessandro l'iniziatore di una deriva univocista e teologizzante del progetto metafisico aristotelico, sia imprudente e deformata da ragioni prospettiche, è stato ben mostrato da Gweltaz Guyomarc'h in un pregevole volume incentrato sulla concezione alessandrista della metafisica¹². Per quanto lo studioso non neghi che Alessandro sia responsabile, per certi aspetti, dell'avvicinamento del pensiero aristotelico a quello platonico¹³, egli sostiene la necessità di valutare l'esegesi alessandrista in maniera ben più prudente e contestualizzata, e risponde in modo puntuale agli interpreti che abbiamo menzionato. In primo luogo, secondo Guyomarc'h occorre distinguere tra aspetto protologico e teologico: se, infatti, è chiaro che Alessandro concepisce la metafisica come una protologia generale, dal momento che egli insiste a più riprese sul carattere "primo" di tale filosofia, in quanto rivolta all'indagine sulle cause e sui principi *primi*, ciò non è tuttavia sufficiente per ridurre la metafisica a teologia¹⁴. Il commento di Alessandro al libro α della *Metafisica* mostra chiaramente come egli includa tra i principi primi anche i costituenti fondamentali

⁸ Cfr. LONFAT, *Archéologie*, cit., spec. pp. 55-57.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 54-55: «Il affirme que, de même que toutes les autres catégories dépendent de l'οὐσία en tant que fondement par lequel non seulement les autres catégories sont dites "être", mais sont, de même les multiples types d'οὐσία ne sont pas purement homonymiques, mais leurs différents sens s'unifient selon un rapport $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$, dans lequel le rôle du premier est tenu par la substance première ($\pi\rho\tilde{\omega}\tau\eta \ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) ; les autres οὐσία dépendent donc de la substance première de la même manière que les différents catégories dépendent de l'οὐσία : c'est d'elle qu'elles tirent leur dénomination et leur existence». A sostegno di queste affermazioni Lonfat cita due passi del *Commento alla Metafisica*, in particolare 247, 8-15 e 251 21-24, in cui però l'Esegeta non afferma esplicitamente quanto sostenuto dallo studioso.

¹⁰ Cfr. COURTINE, *Différence ontologique*, cit., p. 206 ; *Inventio analogiae*, cit., p. 202 ; LONFAT, *Archéologie*, cit., p. 57.

¹¹ Riproposta in E. MARIANI, *Nient'altro che l'essere. Ricerche sull'analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia*, ETS, Pisa 2012, spec. pp. 25-62.

¹² Cfr. G. GUYOMARC'H, *L'unité de la métaphysique selon Alexandre d'Aphrodise*, Vrin, Paris 2015.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 100; 107; 166.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 99: «La métaphysique se donne donc d'abord comme une enquête sur les premiers, comme protologie générale, avant d'être précisée en théologie». Si tratta della stessa critica che COURTINE, *Inventio Analogiae*, cit., pp. 129-130, n. 3, muove a Pierre Aubenque a proposito di Aristotele.

della realtà, in particolare la materia e la forma dei composti sostanziali¹⁵. Di conseguenza, la teologia (intesa come indagine sulle sostanze intelligibili e divine) è una componente sicuramente importante della metafisica alessandrista, ma non per questo totalizzante, anzi in un certo senso secondaria, non perché subalterna, ma perché conseguente al carattere protologico di tale disciplina¹⁶. L'idea di una teologizzazione della metafisica da parte di Alessandro è dunque «une thèse définitivement intenable»¹⁷, perché fondata sulla confusione di riduzione e riconduzione, due operazioni distinte, la seconda delle quali soltanto è attuata dall'Esegeta al fine di includere l'indagine teologica all'interno del proprio progetto metafisico¹⁸.

Anche la tesi secondo cui la lettura alessandrista di *Metaph.* Γ 2 sia riconoscibile come “platonizzante” è fortemente contestata da Guyomarc'h. In primo luogo, secondo lo studioso, l'uso del verbo μετέχω non è immediatamente tacciabile di platonismo, ma è riconducibile a un passo di *Top.* IV 1, dove Aristotele afferma che «la definizione di “partecipare” è “accogliere il discorso definitorio di ciò che è partecipato”»¹⁹. Ugualmente, non è possibile sostenere che l'Esegeta avvicini i πρὸς ἓν λεγόμενα ai sinonimi: infatti, in primo luogo, il passo ripetutamente citato dagli interpreti che sostengono quest'idea costituisce la ripresa pressoché letterale di un'affermazione aristotelica²⁰; in secondo luogo, la lettura alessandrista di *Metaph.* Γ 2 si caratterizza piuttosto per lo sforzo di ribadire la non genericità dell'essere, mostrando al contempo la compatibilità di tale aspetto con l'unità della metafisica. Pertanto, ritenere che Alessandro dimostri di concepire l'essere in quanto essere come un καθ'ἓν, avvicinando così l'Esegeta alla posizione di Siriano, secondo il quale le realtà πρὸς ἓν pendono maggiormente verso i sinonimi²¹, «c'est là se livrer à une lecture téléologique, et tenir

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 111-117.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 116-117.

¹⁷ *Ivi*, p. 150.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 195.

¹⁹ ARISTOTELES, *Topica*, IV 1, 121a 11-12: «ὅρος δὲ τοῦ μετέχειν τὸ ἐπιδέχεσθαι τὸν τοῦ μετεχομένου λόγον». Cfr. ALEXANDER, *In Topica*, 301, 9 – 302, 2. Allo stesso modo M. BONELLI, *Alessandro di Afrodisia esegeta di Aristotele: una buona esegesi?*, in *Studi su Aristotele e l'aristotelismo*, a cura di E. Cattanei, F. Fronterotta e S. Maso, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2015, pp. 93-197, spec. pp. 98-100, ritiene giustificato, da un punto di vista aristotelico, l'uso del verbo μετέχω in questo passo.

²⁰ ARISTOTELES, *Metaphysica*, Γ 2, 1003b 14-15: «καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγονται καθ' ἓν».

²¹ SYRIANUS, *In Metaphysicam*, 57, 19-20: «μᾶλλον ἀποκλίνει πρὸς τὰ συνώνυμα».

pour rien la différence de rapport à Platon et à Aristote qui sépare Alexandre des néoplatoniciens»²².

La presentazione del pensiero metafisico dell'Esegeta proposta da Guyomarc'h, al contempo dettagliata ed esaustiva, ne fa uno degli autori principali a cui faremo riferimento in questa sezione del nostro lavoro. L'esame dei passaggi attraverso i quali Alessandro articola l'unitarietà della metafisica spinge lo studioso francese ad analizzare nel dettaglio alcuni temi centrali per la nostra indagine, come l'unità dell'essere in quanto essere, la relazione $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ e il rapporto tra il Primo Motore Immobile e il mondo sublunare, con i quali dovremo necessariamente confrontarci. Nel farlo, esamineremo la concezione alessandrista della metafisica come uno dei fattori prodromici della dottrina dell'analogia dell'essere, secondo una prospettiva ribaltata rispetto a quella di Guyomarc'h (il quale analizza i temi di fondo dell'analogia dell'essere al fine di chiarire la concezione alessandrista della metafisica) e molto più simile a quella di Courtine, arricchita però dalle opportune considerazioni critiche che abbiamo registrato. Tra le interpretazioni di questi due studiosi c'è una differenza metodologica di fondo, che abbiamo già tematizzato nella sezione precedente, ossia quella che passa tra l'approfondimento del pensiero di un singolo autore e il considerarlo in rapporto a una tematica più ampia, che si sviluppa ben oltre il suo contributo particolare. Questa seconda impostazione, che caratterizza il lavoro di Courtine, è maggiormente soggetta alle deformazioni prospettive denunciate da Guyomarc'h, e deve perciò mantenersi più prudente nel ricondurre Alessandro a un'impostazione platonica. Se è vero che l'Esegeta, come osserva Marwan Rashed, «risque costamment de faire verser son aristotélisme dans un platonisme»²³, è tuttavia opportuno verificare preliminarmente se sia possibile rendere ragione delle sue affermazioni a partire dagli stessi testi di Aristotele²⁴. È riconosciuto,

²² GUYOMARC'H, *L'unité de la métaphysique*, cit., p. 203. A p. 202 lo studioso osserva che la tesi di Aubenque, secondo la quale Alessandro identificherebbe l'essere in quanto essere, e non più l'essenza, come il "fondamento dei significati", «est introuvable dans le corpus alexandrinien».

²³ M. RASHED, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, de Gruyter, Berlin 2007, p. V.

²⁴ Un altro esempio a questo riguardo viene da ALEX., *In Metaph.*, IV, 240, 20, in cui si osserva che «niente sta al di sopra dell'essere» ($\acute{\alpha}\lambda\lambda' \ \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu \ \upsilon\pi\acute{\epsilon}\rho \ \tau\acute{o} \ \acute{\omicron}\nu$). Tale affermazione compare al termine di un ragionamento nel quale Alessandro cerca di mostrare che quelli indagati dalla filosofia prima sono i principi e le cause *per sé* dell'essere in quanto essere. Egli perviene a questa conclusione dimostrando che non si può applicare loro nessuno dei due sensi di "causa accidentale" distinti da Aristotele in *Phys.*, II 3, 195a 32-35, perché né sono accidenti di ciò che è causa per sé, né sono cause per sé di qualcosa di superiore, non essendoci appunto nulla di superiore all'ente. Ora, secondo COURTINE, *Inventio analogiae*, cit., p. 131, n. 2, questa costituisce la "tesi centrale dell'esegeta", la quale modificherebbe profondamente il senso dell' $\acute{\alpha}\nu\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha} \ \acute{\epsilon}\pi\iota \ \tau\acute{o} \ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ in rapporto ai commentatori neoplatonici successivi. GUYOMARC'H, *L'unité*

infatti, come lo stile esegetico di Alessandro si fonda sul principio per cui occorre spiegare *Aristotelem ex Aristotele*, sulla base di una comprensione del *corpus aristotelicum* come una totalità organica e internamente coerente²⁵. Tale presupposto sistematico non impedisce certo all'Esegeta di riconoscere le oscurità dell'argomentazione aristotelica, bensì, al contrario, funge da stimolo per appianarle e chiarirle attraverso il ricorso ad altri passi, grazie anche a una conoscenza estremamente dettagliata dell'opera del maestro²⁶. Tale operazione di accostamento e reciproca integrazione di passi eterogenei e non necessariamente compatibili tra loro, funzionale alla conferma dell'unità e della coerenza di fondo del pensiero dello Stagirita, pone spesso l'Esegeta di fronte a difficoltà non irrilevanti, per risolvere le quali egli non esita anche a intervenire sulla sintassi del testo commentato²⁷. In più, con questo metodo può capitare che siano introdotte aggiunte o modifiche che producono uno scarto rispetto al testo di partenza, offrendo così l'occasione per lo sviluppo di letture che si discostano dal senso originale²⁸. È infatti in

de la métaphysique, cit., pp. 35-36, invece, contesta questa interpretazione, e osserva che tale affermazione può essere giustamente compresa soltanto se ricondotta alla polemica alessandrista contro la concezione stoica del “qualcosa” come genere superiore all'essere. Ora, estrapolare un breve passo di esegesi locale e farne la “tesi centrale” del pensiero di un autore è chiaramente esagerato e, in questo caso, funzionale alla presentazione di Alessandro come precursore delle interpretazioni neoplatoniche. Dall'altra parte, non è nemmeno così chiara la natura polemica di tale osservazione, la quale, pur essendo compatibile con la critica che altrove l'Esegeta rivolge esplicitamente agli Stoici (cfr. *In Top.*, IV, 301, 16-22), non pare costituire essa stessa un intervento in tal senso. Quanto affermato qui da Alessandro sembra infatti difficilmente estrapolabile dal ragionamento particolare da cui deriva e dal riferimento alla *Fisica* ivi contenuto; tuttalpiù, egli potrebbe riecheggiare altre affermazioni aristoteliche, ad esempio quelle secondo le quali l'ente è comune a tutte le cose (*Metaph.* Γ 2, 1004b 20: «κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστιν») e al di là delle sostanze e delle altre categorie non c'è nulla di comune (*Metaph.*, Λ 4, 1070b 1-2: «παρὰ γὰρ τὴν οὐσίαν καὶ τὰλλα τὰ κατηγορούμενα οὐδὲν ἐστὶ κοινόν»).

²⁵ Sullo stile esegetico di Alessandro cfr. R.W. SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, herausgegeben von W. Haase und H. Temporini, Band II.36.2, De Gruyter, Berlin-New York 1987, pp. 1176-1243, spec. pp. 1179-1181; P. DONINI, *Alessandro di Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica*, in ID., *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, edited by M. Bonazzi, De Gruyter, Berlin-New York 2011, pp. 87-106; S. FAZZO, *Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino nelle Quaestiones di Alessandro di Afrodisia*, ETS, Pisa 2002, spec. pp. 18-36; EAD., *Alessandro di Afrodisia e il sistema aristotelico di età imperiale. Stato dell'arte e prospettive di ricerca*, in *Studi sull'ellenismo e filosofia romana*, a cura di F. Alesse, A. Fermani, S. Maso, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2017, pp. 123-151, spec. pp. 137-146; BONELLI, *Alessandro di Afrodisia esegeta*, cit.; GUYOMARC'H, *L'unité de la métaphysique*, cit., pp. 49-61; P. GOLITSIS (ed. by), *Alexander of Aphrodisias. Commentary on Aristotle, Metaphysics (Books I-III). Critical Edition with Introduction and Notes*, De Gruyter, Berlin 2022, pp. XXXIX-XLVI.

²⁶ Cfr. DONINI, *Alessandro di Afrodisia e i metodi*, cit., p. 91; FAZZO, *Alessandro di Afrodisia e il sistema*, cit., pp. 138-139.

²⁷ Cfr. DONINI, *Alessandro di Afrodisia e i metodi*, cit., pp. 94-99.

²⁸ Cfr. ivi, p. 91: «Alessandro a volte accosta del tutto arbitrariamente passi che non sono fra loro confrontabili; inoltre, anche in lui le deformazioni del pensiero aristotelico ci sono: ma ciò che importa è che sono sempre deformazioni di testi davvero presenti nel corpus».

queste operazioni di “import-export”²⁹ di tesi o concetti tratti dalle diverse opere dello Stagirita, e negli eventuali interventi per renderli reciprocamente coerenti, che si apre lo spazio per un’evoluzione interpretativa, la quale può produrre risultati anche sorprendentemente innovativi³⁰. Il tratto essenziale del neo-aristotelismo di Alessandro³¹ sta dunque nel fatto di contribuire a innovare la tradizione aristotelica dall’interno, proprio nel tentativo di preservarla e di rafforzarla nel confronto con le scuole filosofiche rivali. Di conseguenza, la riformulazione che l’Esegeta propone di alcuni testi aristotelici gioca sicuramente un ruolo importante per il modo in cui questi vengono reinterpretati nella tradizione successiva, anche se non bisogna proiettare sullo stesso Alessandro i risultati di questa tradizione³². Ciò perché i suoi commenti e i termini in cui egli ha impostato la discussione di importanti passi del *corpus aristotelicum* hanno goduto di una considerevole attenzione da parte dei commentatori neoplatonici, orientandone così la comprensione e anche l’utilizzo. È soltanto alla luce di tali considerazioni che è possibile concordare con quanto scrive Courtine a proposito del commento alessandrino a *Metaph.* Γ 2:

Ainsi est-il aisé de traduire le commentaire d’Alexandre dans la langue de Thomas d’Aquin par exemple, et de parler d’une attribution analogique *per prius et posterius*, selon une *ratio, partim eadem, partim diversa*³³.

Queste parole sono condivisibili se intese non a stabilire un collegamento diretto tra il commento di Alessandro e quello di Tommaso d’Aquino, ma come un invito a riconoscere nel passo alessandrino il luogo in cui il tema ivi discusso è impostato in un modo che, indirettamente, raggiunge l’Aquiniano e ne influenza l’interpretazione. È questa la tesi che intendiamo proporre in rapporto alla dottrina dell’analogia dell’essere, che Tommaso formula non certo per diretta influenza di Alessandro³⁴, ma a partire dal

²⁹ Cfr. GUYOMARC’H, *L’unité de la métaphysique*, cit., p. 59.

³⁰ Cfr. DONINI, *Alessandro di Afrodisia e i metodi*, cit.

³¹ Per la nozione di “neo-aristotelismo” in riferimento all’opera di Alessandro cfr. C. CERAMI, *Alexander of Aphrodisias*, in *Brill’s Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, edited by A. Falcon, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 160-179.

³² Pertanto, condivido pienamente quanto affermato da BONELLI, *Alessandro di Afrodisia esegeta*, cit., p. 97: «occorre distinguere tra ciò che Alessandro ha detto e ciò che di Alessandro hanno fatto appunto i successori. Si tratta di due cose diverse, e mentre mi pare innegabile che i filosofi platonici successivi abbiano tentato di interpretare ciò che Alessandro ha detto su Aristotele “platonicamente”, molto più complicato è a mio avviso mostrare che Alessandro abbia interpretato Aristotele “platonicamente”».

³³ COURTINE, *Inventio analogiae*, cit., pp. 203-204. Cfr. anche *Différence ontologique*, cit., p. 207.

³⁴ Come osserva anche J.C. DOIG, *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, Martinus Nijhoff, The Hague 1972, p. 35, n. 2, Tommaso d’Aquino non conosce

confronto con una tradizione che ha riconosciuto nell'Esegeta un punto di riferimento importante³⁵. Sosterremo tale tesi attraverso un confronto privilegiato, ma non esclusivo, con il *Commento alla Metafisica*, prendendo in esame anche altri commenti, come quelli ai *Topici* e agli *Analitici Primi*, nonché alcuni dei cosiddetti trattati personali e degli scritti aporetici raccolti sotto il titolo di *Quaestiones*. Ciò è permesso dal fatto che, come la critica ha recentemente riconosciuto, le opere di Alessandro costituiscono tutte il risultato di uno sforzo di tipo esegetico, volto dunque al chiarimento della posizione aristotelica ortodossa in rapporto a un determinato problema³⁶: per tale ragione si è anche proposto di eliminare la tradizionale distinzione tra opere di commento e trattati personali³⁷. Nel nostro lavoro ci confronteremo anche con i contributi più recenti che hanno cercato di cogliere il ruolo svolto da Alessandro in rapporto allo sviluppo della dottrina dell'analogia dell'essere, individuandolo ora nell'accento alla nozione di “omonimia πρὸς ἓν”³⁸, ora nell'ampliamento della nozione aristotelica di ἀναλογία³⁹. Attraverso la nostra indagine emergerà l'importanza, in relazione alla dottrina dell'analogia dell'essere, dei seguenti elementi introdotti dall'esegesi alessandrista:

- i) la difesa di una concezione unitaria della metafisica, alla quale è riconosciuto uno statuto epistemologico forte, sul modello delineato negli *Analitici Secondi*;

direttamente le opere di Alessandro di Afrodisia. Egli ne è a conoscenza attraverso la mediazione di Averroè, e, perlomeno nel caso del *De caelo*, di Simplicio (il cui commento è tradotto in latino nel 1260 da Guglielmo di Moerbeke), e di conseguenza prende in considerazione Alessandro soprattutto in relazione alla noetica e alla cosmologia. Il *Commento alla Metafisica* è stato tradotto da Sepúlveda soltanto nel 1527, tuttavia, come osserva GUYOMARC'H, *L'unité de la métaphysique*, cit., pp. 13-14, la complessa vicenda di traduzione delle opere dell'Afrodisiense ha fatto sì che molte delle sue tesi caratteristiche penetrassero nella tradizione medievale latina. Circa l'influenza di Alessandro sulla tradizione successiva cfr. SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias: Scholasticism*, cit., spec. pp. 1220-1223; GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 12-17; E. BERTI, *Substance et essence entre Aristote et Thomas d'Aquin*, «χώρα. Revue d'études anciennes et médiévales», 18-19 (2021), pp. 351-368; *Alexander of Aphrodisias in the Middle Ages and the Renaissance*, edited by P.B. Rossi, M. Di Giovanni, A.A. Robiglio, Brepols, Turnhout 2021.

³⁵ Cfr. A. BERTOLACCI, “The Excellent among the Earlier Scholars”. *Alexander of Aphrodisias in Avicenna's Metaphysics*, in *Alexander of Aphrodisias in the Middle Ages*, cit., pp. 33-58; M. DI GIOVANNI, *New Wine in Old Vessels. Alexander of Aphrodisias as a Source for Averroes' Metaphysics*, in *Alexander of Aphrodisias in the Middle Ages*, cit., pp. 59-93.

³⁶ Cfr. RASHED, *Essentialisme*, cit., p. 3; BONELLI, *Alessandro di Afrodisia esegeta*, cit., p. 93, n. 4; GUYOMARC'H, *L'unité de la métaphysique*, cit., p. 54.

³⁷ Cfr. RASHED, *Essentialisme*, cit., p. 3.

³⁸ R. SALIS, *I molti sensi dell'omonimia in Aristotele: le origini della dottrina dell'analogia dell'essere, in La dottrina dell'analogia dell'essere nella «Metafisica» di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*, a cura di R. Salis, Il Poligrafo, Padova 2019, pp. 35-47.

³⁹ K. FLANNERY, *Analogy in Alexander of Aphrodisias*, in R. SALIS (a cura di), *La dottrina dell'analogia dell'essere*, cit., pp. 119-142.

- ii) l'attenzione alla metafisica nel suo duplice carattere di universalità ed eminenza;
- iii) la formulazione, a partire da *Metaph. α 1*, del “principio della causalità del massimo” e la sua applicazione trasversale;
- iv) l'esegesi di *Metaph. Γ 2*, e in particolare:
 - iv.i) Il collegamento con l'*incipit* delle *Categorie* e l'attribuzione ai πρὸς ἔν λεγόμενα di uno statuto intermedio tra omonimi e sinonimi;
 - iv.ii) Il collegamento con *Eth. Nic. I 4* e il conseguente “raddoppiamento” dell'unità attribuita all'essere, di tipo ἀφ' ἑνὸς τε καὶ πρὸς ἕν, assieme all'introduzione del lessico della “contribuzione” (συντέλεια);
 - iv.iii) L'uso del lessico della partecipazione e della comunanza (senza che ciò costituisca di per sé un'operazione platonizzante);
- v) l'applicazione della relazione πρὸς ἕν anche al rapporto tra le sostanze sensibili e il (o i) Motore(i) Immobile(i).
- vi) il ricorso alla nozione di “assimilazione a Dio nella misura del possibile” (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν) per articolare una concezione gradazionista della realtà, culminante con il Primo Motore Immobile.

CAPITOLO PRIMO

LA CONCEZIONE ALESSANDRISTA DELLA METAFISICA

1. L'unità della *Metafisica*

La critica recente ha rivolto sempre maggior attenzione al carattere fondamentalmente unitario che Alessandro di Afrodisia conferisce alla metafisica¹. Tale impostazione si applica a entrambe le accezioni del termine *πραγματεία*, con il quale l'Esegeta designa tanto la disciplina o trattazione delle tematiche metafisiche, quanto il trattato, ovvero il supporto materiale nel quale è svolta tale indagine. Alessandro talvolta non distingue chiaramente tra i due usi e sembra piuttosto mantenere irrisolta l'oscillazione, rendendo così difficile, in alcuni casi, la traduzione di tale termine². Questa ambiguità, tuttavia, è rivelativa dell'atteggiamento che contraddistingue l'Esegeta nei confronti del testo commentato³: egli prende posizione a favore dell'unità e della coerenza

¹ C. GENEQUAND, *L'objet de la métaphysique selon Alexandre D'Aphrodisias*, «Museum Helveticum», 36 (1979), pp. 48-57, spec. pp. 54-55, pone l'accento sulla «dualité d'objet de la métaphysique» che risulta da ALEX., *In Metaph.*, 266, 8-14, dove si afferma che è la medesima scienza a essere prima in entrambi i sensi (*ἀμφοτέρως*), in quanto cioè conosce teoreticamente sia le sostanze prime, sia universalmente ogni sostanza e gli enti che da essa dipendono. Pertanto, secondo Genequand, in Alessandro è riconoscibile *in nuce* la distinzione medievale tra *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*. Questa idea è ripresa anche da M. BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Bibliopolis, Napoli 2001, p. 18; 59. La studiosa sostiene che in Alessandro non sia presente un'unica concezione della metafisica, ma che egli ne elabori diverse, tra loro non compatibili (cfr. spec. p. 232). Con le medesime difficoltà testuali e interpretative si confronta anche DONINI, *Unità e oggetto della metafisica secondo Alessandro di Afrodisia*, in *Alessandro di Afrodisia e la «Metafisica» di Aristotele*, a cura di G. Movia, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 15-51, secondo il quale, tuttavia, la concezione alessandrista della metafisica rimane fondamentalmente unitaria. Cfr. p. 16: «[...] la tesi di una distinzione tra due livelli nella scienza che noi chiamiamo metafisica (distinzione peraltro solo episodicamente presente nelle pagine del commento) potrebbe essere compatibile con un'interpretazione strettamente unitaria dell'oggetto della metafisica aristotelica, che è invece e comunque la convinzione personale di Alessandro esposta nella grandissima parte dell'opera». Nei contributi più recenti di Gweltaz Guyomarc'h e Pantelis Golitsis si considera inadeguata l'attribuzione di una distinzione tra *metaphysica generalis* e *specialis* ad Alessandro, del quale si sottolinea invece l'impostazione coerentemente unitaria. Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 185: «[...] l'Exégète s'efforce encore de penser l'unité ou l'articulation de ce que les concepts de *metaphysicae generalis* et *specialis* vont, précisément, disjoindre». Cfr. anche P. GOLITSIS (edited by), *Alexander of Aphrodisias. Commentary on Aristotle, Metaphysics (Books I-III). Critical Edition with Introduction and Notes*, De Gruyter, Berlin-Boston 2022, p. XXIX.

² Cfr. ad esempio ALEXANDER, *In Metaphysicam*, 18, 10-11; 237, 1. Pur in assenza del termine *πραγματεία*, l'ambiguità è ben presente anche nell'*incipit* del commento al libro B, dove si afferma che la scienza ricercata, che Aristotele chiama anche sapienza e scienza teologica, è da lui *intitolata* anche *Metafisica*. Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 171, 6: «Ἡ μὲν ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη καὶ προκειμένη νῦν αὐτῇ ἐστὶν ἡ σοφία τε καὶ ἡ θεολογική, ἣν καὶ Μετὰ τὰ φυσικὰ ἐπιγράφει».

³ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 63: «Une manière de répondre serait de soutenir que l'ambiguïté est, sinon volontaire, du moins éloquente».

del trattato aristotelico anche mostrando come la disposizione dei libri che lo compongono sia funzionale al percorso tematico tracciato al suo interno. Nel fare ciò, Alessandro contribuisce certamente alla costituzione e trasmissione del testo della *Metafisica*, svolgendo un ruolo, all'interno della tradizione aristotelica, la cui importanza è stata recentemente enfatizzata da Silvia Fazzo⁴. Basandosi sulle ricerche che hanno approfondito la situazione dell'aristotelismo in epoca romana⁵, la studiosa ha sostenuto che soltanto a partire da Alessandro abbiamo testimonianza della *Metafisica* come una singola opera composta da quattordici libri. Ciò impone, secondo Fazzo, di ridimensionare il ruolo tradizionalmente attribuito ad Andronico di Rodi nella costituzione del *corpus* aristotelico, e di riconsiderare l'importanza dei riferimenti, contenuti nel commento alessandrino, a Eudoro e Aspasio⁶, tradizionalmente identificati come autori di commenti perduti alla *Metafisica*⁷. Invece, altri interpreti hanno osservato che riconoscere all'opera esegetica di Alessandro la sua innegabile importanza non dovrebbe indurre a sottominuire il ruolo dei commentatori precedenti, i quali, pur se non producono commenti sistematici, perlomeno si confrontano con (e talvolta intervengono su) parti del testo della *Metafisica*, preparando così il terreno all'esegeta di Afrodisia⁸. In

⁴ S. FAZZO, *Aristotelianism as a Commentary Tradition*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 47 (2004), pp. 1-19, spec. p. 4, n. 13; *The Metaphysics from Aristotle to Alexander of Aphrodisias*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 55 (2012), pp. 51-68; *Alessandro di Afrodisia e il Sistema*, cit. spec. pp. 142-144; *Alexandre d'Aphrodise comme témoin du texte de la Métaphysique d'Aristote*, in *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique aristotélicienne*, études réunies par A. Balansard, A. Jaulin, Peeters, Leuven 2017, pp. 9-23; *The First Account of the Metaphysics in Fourteen Books: Alexander of Aphrodisias' "Fragment Zero"*, in EAD., *Alexander Arabus. Studi sulla tradizione araba dell'aristotelismo greco*, Petite Plaisance, Pistoia 2018, pp. 207-225.

⁵ Cfr. H.B. GOTTSCHALK, *Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, herausgegeben von W. Haase, De Gruyter, Berlin 1987, pp. 1079-1174; J. BARNES, *Roman Aristotle*, in *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, edited by J. Barnes, M. Griffin, Clarendon Press, Oxford 1997, pp. 1-69.

⁶ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 41, 29; 59, 6-8; 379, 3-8. Cfr. FAZZO, *The Metaphysics from Aristotle*, cit., p. 65: «[...] scholars willing to attribute to Eudorus a commentary on the *Metaphysics* are led to do the same with Aspasio, even though the remaining two references to Aspasio in Alexander's commentary are not enough to prove their case. [...] the source could be any kind of writing about Pythagorean doctrines». In ALEX., *In Metaph.*, 59, 6-8, viene menzionato un tale Evarmosto; tuttavia, il riferimento è incerto, e c'è la possibilità che il testo sia corrotto e che il termine originale fosse un avverbio come εὐαρμόστως. Cfr. FAZZO, *The Metaphysics from Aristotle*, cit., p. 63; *Alexandre d'Aphrodise comme témoin*, cit., pp. 16-17, n. 18.

⁷ A partire da P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus im 1. und 2. Jh. n. Chr.*, De Gruyter, Berlin 1984.

⁸ Cfr. R. CHIARADONNA, *Platonist Approaches to Aristotle: from Antiochus of Ascalon to Eudorus of Alexandria (and beyond)*, in *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC. New Directions for Philosophy*, edited by M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 28-52, spec. p. 29: «Even though the early commentators were not the cause of the increasing interest in Aristotle, and even though the circulation of Aristotle's school treatises did not depend on Andronicus' "edition", the

ciò è particolarmente interessante il lavoro di Mirjam Kotwick, nel quale si riconosce in modo dettagliato e filologicamente fondato l'importanza decisiva di Alessandro per la tradizione testuale della *Metafisica*, ma al contempo si sostiene che il testo in quattordici libri risalga già al primo secolo a.C.⁹, e che l'Esegeta lavori a partire da un unico esemplare (denominato ω^{AL})¹⁰.

La costruzione dell'unità della *πραγματεία* metafisica è condotta pertanto sui due livelli della composizione del trattato e dell'articolazione della scienza. In primo luogo, talvolta Alessandro si sofferma a giustificare la paternità aristotelica e la collocazione dei singoli libri in rapporto all'opera nel suo complesso, senza che questa operazione acquisti ancora quella struttura ben definita e sistematicamente applicata che ritroviamo nei commentari neoplatonici¹¹. Basandosi unicamente su considerazioni interne al testo commentato¹², Alessandro rileva che i primi due libri (A e α) svolgono una funzione introduttiva e costituiscono perciò dei *προλεγόμενα*¹³. In A viene fornito un primo inquadramento della sapienza come scienza delle cause e dei principi primi e vengono esaminate e criticate le opinioni sui principi avanzate dai filosofi precedenti, mentre in α si dimostra che il regresso nella catena causale non può proseguire all'infinito. L'unico dubbio circa l'autenticità di A riguarda il fatto che in esso Aristotele utilizza la prima persona plurale nel trattare la dottrina delle Idee, come se questa fosse da lui condivisa: Alessandro risolve la questione osservando che la stessa cosa è riscontrabile nel modo in cui sono formulate alcune aporie di B, del quale ritiene certa la paternità aristotelica¹⁴.

early commentators certainly inaugurated a new way of reading Aristotle, and this fact should in no way be underestimated». Cfr. anche GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 74-79.

⁹ Cfr. M.E. KOTWICK, *Alexander of Aphrodisias and the Text of Aristotle's Metaphysics*, California Classical Studies, Berkeley 2016, p. 18: «In the first century BC, there existed an edition of the *Metaphysics* containing our 14 books (Ω)».

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 33-70, e in particolare pp. 34-38.

¹¹ Cfr. DONINI, *Alessandro di Afrodisia e i metodi*, cit.; R.W. SHARPLES, *The School of Alexander?* In *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, edited by R. Sorabji, Bloomsbury, London 2020 (1990¹), pp. 89-118, spec. pp. 101-103.

¹² Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 82-84.

¹³ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 172, 20. Il termine corrispondente utilizzato da Aristotele è invece *προοιμιασμένα*, participio perfetto medio-passivo di *προοιμιάζω*, "introdurre il discorso, fungere da proemio". Cfr. ARISTOTELES, *Metafisica*, B 1, 995b 5.

¹⁴ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 196, 21-24: «Da ciò, come già da molte altre cose, risulta chiaro che anche quel libro è di Aristotele ed è parte di questa trattazione. È infatti simile il modo in cui là ha parlato di quelle cose e le ha menzionate anche qui: infatti, in entrambi i casi ha composto i discorsi sulla teoria delle Idee come se fosse una propria dottrina». Sull'autenticità di B secondo Alessandro cfr. GUYOMARC'H, in *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire à la Métaphysique d'Aristote. Livres Petit Alpha et Beta*, éditée par L. Lavaud, G. Guyomarc'h, Vrin, Paris 2021, p. 114 : «[...] tout au plus s'agit-il de savoir s'il est le premier livre ou non. Il ne fait en revanche pas de doute que le livre est d'Aristote et qu'il appartient à la *Métaphysique*».

Ben più complessa è la situazione del libro α , a proposito del quale circolavano dubbi più consistenti in merito all'autenticità e alla collocazione all'interno della *Metafisica*. L'autenticità è ribadita da Alessandro immediatamente all'inizio del suo commento, mentre la collocazione richiede uno sforzo più importante per essere giustificata. Già alla fine del commento ad A l'Esegeta osserva che la chiusura del libro sembrerebbe rinviare direttamente alle aporie di B, ma interpreta l'affermazione di Aristotele, secondo cui occorre tornare su alcune aporie che potrebbero emergere da *queste stesse cose* ($\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu$)¹⁵, come un invito a riconsiderare il tema dei principi e delle cause, di cui ha appena trattato e che costituisce il *trait d'union* tra i due libri¹⁶. In tal modo, α introdurrebbe la prima delle aporie, cioè quella relativa al regresso all'infinito delle cause¹⁷. In ogni caso, l'Esegeta riconosce apertamente i nodi problematici di questo libro, ovvero il suo *incipit* (cioè il fatto che in una variante il testo si apre con ὅτι, il che potrebbe suggerire l'interruzione di un discorso precedente) e la sua brevità ($\mu\iota\kappa\rho\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$): essi sembrerebbero indicare che α non costituisca un libro completo, ma soltanto una parte. Inoltre, il modo in cui esso si conclude potrebbe indurre a considerarlo piuttosto come un'introduzione alla fisica, perché vi si afferma che occorre cercare che cosa sia la natura ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$)¹⁸: Alessandro giustifica questo punto interpretando il termine φύσις in senso ampio, come riferito alla realtà nel suo complesso, e suggerendo la possibilità di concepirlo come un'introduzione all'intera filosofia teoretica ($\theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\sigma\omicron\phi\iota\alpha$)¹⁹. Con il libro B, invece, avrebbe inizio la vera e propria indagine metafisica, giacché lì Aristotele comincerebbe a occuparsi degli argomenti a essa pertinenti: per tale ragione, riporta Alessandro, alcuni hanno ritenuto che fosse il primo libro dell'opera²⁰. Tale funzione di cominciamento sembrerebbe tuttavia ancora frenata dalla natura esclusivamente logico-dialettica dell'argomentazione condotta al suo interno²¹: è invece

¹⁵ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, 993a 25.

¹⁶ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 136, 12-17.

¹⁷ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 137, 5-12.

¹⁸ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, α , 995a 17-20.

¹⁹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 138, 6-9; 169, 20-26. Cfr. 259, 20-22, in cui si afferma che il filosofo teoretico ($\acute{\omicron}\ \theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma\ \phi\iota\lambda\acute{\omicron}\sigma\sigma\omicron\phi\omicron\varsigma$) si occupa delle proprietà dell'essere in quanto essere, le quali appartengono a tutti gli enti. Cfr. anche GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 83-84; L. LAVAUD, in *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire*, cit., pp. 17-21.

²⁰ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 172, 18-22.

²¹ Il modo effettivo in cui Alessandro valuta il libro B è oggetto di dibattito. Infatti, se certe sue considerazioni iniziali paiono valorizzare l'indagine in esso sviluppata (173, 27-174, 4; 177, 8-14), altre sembrano mirare a svalutare quanto viene affermato da Aristotele (210, 20-21; 218, 17), il quale in alcuni passi, anche importanti, viene corretto apertamente (206, 12 – 207, 4). Tra gli interpreti, alcuni ne hanno dedotto che Alessandro sminuisca in certa misura la discussione condotta in B, essendo più interessato ai

il libro Γ a segnare una svolta, poiché è in esso che lo Stagirita scioglie le difficoltà e stabilisce le proprie convinzioni²². In Γ, infatti, si realizza l'identificazione di σοφία ed ἐπιστήμη περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν²³, e si compie il passaggio dalla semplice assunzione (segnalata dal verbo λαμβάνω)²⁴ dell'esistenza della scienza ricercata²⁵ alla sua dimostrazione (segnalata dal verbo δείκνυμι)²⁶, condotta attraverso la giustificazione dell'unità ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν dell'essere in quanto essere. Infine, anche del libro Δ Alessandro garantisce l'autenticità e la collocazione: la prima risulta evidente sia dallo stile (λέξις) che dai contenuti in esso espressi; la seconda emerge dal fatto che in Δ Aristotele tratta delle proprietà comuni dell'ente, che precedentemente ha mostrato essere compito precipuo del filosofo primo. Sbagliano dunque quanti lo considerano incompleto perché non esaurirebbe la trattazione di tutti i πολλαχῶς λεγόμενα: non è infatti questo l'intento di Aristotele, ma soltanto l'esame «sulle cose cui si applica l'espressione “in molti modi” in quanto appartengono all'ente in quanto è ente, il quale pure si dice in molti modi»²⁷. Il commento di Alessandro ai libri rimanenti della *Metafisica* non ci è pervenuto²⁸, ma dal sommario riportato nella sezione introduttiva del commento grande di Averroè al libro Λ

risultati ottenuti nel libro successivo. Cfr. P. LAI, in *Alessandro di Afrodisia e Pseudo-Alessandro. Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2014 (2007¹), pp. 361-366; G. MOVIA, *I problemi della metafisica. Sul commento di Alessandro di Afrodisia al libro B della Metafisica di Aristotele*, in *Alessandro di Afrodisia e la «Metafisica»*, cit., pp. 79-91, spec. 80-81. Per una rivalutazione positiva del ruolo di B secondo Alessandro cfr. I KUPREEVA, *Aporia and Exegesis: Alexander of Aphrodisias*, in *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, edited by G.E. Karamanolis, V. Politis, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 228-247; G. GUYOMARC'H, in *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire*, cit., pp. 111-137.

²² Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 238, 13: «[...] μετὰ τὰς ἀπορίας ἄρχεται τοῦ προκειμένου τοῦ Γ βιβλίου, λοιπὸν ἐν τούτῳ λέγων τε καὶ κατασκευάζων τὰ αὐτῶ δοκοῦντα καὶ λύων τὰ ἠπορημένα».

²³ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 239, 11-12: «Dopodiché mostra che questa stessa scienza è la sapienza, sulla quale verte il presente discorso». Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 91: «Or Γ est aussi le livre de l'unification des objets de la métaphysique».

²⁴ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 239, 6; 239, 25; 243, 20; 244, 10.

²⁵ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 171, 5, dove si parla di ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη.

²⁶ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 239, 10; 239, 27; 240, 34; 244, 11; 244, 24, 245, 1; 245, 22; 246, 28 etc.

²⁷ ALEX., *In Metaph.*, 345, 9-11: «ἀλλὰ περὶ τῶν τὸ πολλαχῶς ἐχόντων, διότι τῶ ὄντι καθὸ ὄν ἐστὶν ὑπάρχει καὶ αὐτῶ λεγόμενῳ πολλαχῶς».

²⁸ Come ha osservato GOLITSIS in *Alexander of Aphrodisias, Commentary*, cit., p. XXIII, benché la tradizione diretta in lingua greca non ci abbia trasmesso nulla del commento successivo al libro Δ, la testimonianza di Averroè per il commento a Λ, quella di Siriano per il commento ai libri M e N e tre riferimenti ad Alessandro contenuti nel commento di Asclepio al libro Z suggeriscono che Alessandro abbia commentato interamente la *Metafisica*. Cfr. anche l'indicazione fornita da Alessandro al termine del suo commento a *Metaph.* Δ 7, in ALEX., *In Metaph.*, 372, 34-37: «Aristotele affronterà il discorso sull'ente per accidente e sull'ente come vero nel libro successivo a questo, sull'ente per sé nei libri Z e H, sull'ente in potenza e in atto nel libro Θ».

viene confermata l'impostazione unitaria dell'opera e il suo compimento in Λ , dove sono trattati i principi dell'essere in quanto essere e della sostanza, ovvero la sostanza prima²⁹.

Sull'unitarietà della *πραγματεία*-trattato si fonda quella della *πραγματεία*-disciplina. La concezione alessandrista della metafisica si costruisce così progressivamente, seguendo i vari passaggi dell'argomentazione aristotelica sviluppati nel corso dell'intera opera, dei quali si è mostrata la necessità e l'importanza: «La *métaphysique*, comme science articulée, progresse comme progresse la *Métaphysique*»³⁰. Possiamo dunque procedere a esaminare in che modo, nel suo commento, Alessandro tematizzi lo statuto e l'unitarietà propri della “scienza ricercata”.

2. Commento a *Metaph.*, A 1

Il *Commento alla Metafisica* esordisce immediatamente con l'analisi della frase di apertura dell'intera opera: «Tutti gli uomini desiderano per natura sapere»³¹. Nel commentare queste pagine iniziali, l'Esegeta riorganizza l'argomentazione aristotelica in modo tale da strutturare un percorso che, progressivamente, conduce all'annuncio della scientificità della sapienza. La prima tappa consiste nel constatare che «la conoscenza è maggiormente degna di onore dell'azione»³² e che «sapere è in assoluto migliore e più degno d'onore dell'agire»³³. Ciò consegue al fatto che l'azione, anche quella virtuosa, è sempre orientata ad altro da sé, cioè ha sempre a che fare con qualcosa di estrinseco, sia esso un fine da perseguire o una passione da controllare: infatti, osserva Alessandro, gli esseri viventi privi di passioni, come gli dèi, non hanno bisogno di comportarsi virtuosamente³⁴. La conoscenza teoretica e la scienza (*θεωρία καὶ ἐπιστήμη*), invece, sono desiderabili per loro stesse. Ciò sarebbe dimostrato anche dal fatto che, tra due uomini

²⁹ Cfr. AVERROES, *Tafsir ma ba'd at-tabi'a*, texte arabe inédit établi par M. Bouyges, Imprimerie catholique, Beyrouth 1948, pp. 1393-1406 ; ed. fr. *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote. Livre Lambda*, traduit de l'arabe et annoté par A. Martin, Les Belles Lettres, Paris 1984, pp. 25-43. Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 197: «L'orientation théologique de la métaphysique ne veut donc pas dire sa théologisation et cela rend raison du caractère médiate ou déduit de l'objet théologique».

³⁰ GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 195-196.

³¹ ARISTOT., *Metaph.*, A 1, 980a 21: «Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει».

³² ALEX., *In Metaph.*, 2, 2-3: «τιμιώτερα ἐστὶ γνῶσις πράξεως».

³³ Ivi, 18: «τὸ εἰδέναι ἄρα τοῦ πράσσειν ἀπλῶς ἄμεινόν τε καὶ τιμιώτερον».

³⁴ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 2, 6-7. Sulle implicazioni cosmologiche di questa dottrina cfr. RASHED, *Essentialisme*, cit., pp. 294-304.

che si occupano della stessa cosa, dei quali uno la conosce soltanto e l'altro agisce producendola, il primo sia manifestamente più stimabile del secondo. È evidente una certa circolarità in quest'ultima osservazione, poiché è chiaro che essa è ricavata dal principio della superiorità della conoscenza sull'azione, e non può dunque essere impiegata per confermarlo. In ogni caso, secondo Alessandro da ciò emergerebbe che, anche nell'ambito dell'azione (καὶ ἐν τοῖς πρακτοῖς), la conoscenza è più stimabile, e che, di conseguenza, sapere al massimo grado (τὸ μάλιστα εἰδέναι) è la cosa più degna d'onore³⁵. Tale criterio è utile per mettere in ordine le varie forme di conoscenza menzionate nel testo aristotelico secondo un grado ascendente di capacità conoscitiva: dalla sensazione al ricordo, dall'esperienza alla tecnica, dalla scienza alla sapienza. In particolare, ci si potrebbe chiedere se sia migliore l'esperienza o l'arte, perché sul piano dell'azione e delle sue conseguenze concrete è possibile che riesca meglio chi possiede soltanto la prima rispetto a chi ha soltanto la seconda. Ciò è legato al fatto che l'esperienza è più vicina all'individuale, e «le azioni e le operazioni riguardano tutte l'individuo»³⁶: ad esempio, curare i malati significa curare Callia o Socrate, e non l'uomo in universale, se non per accidente³⁷. Ciononostante, il principio della preferibilità della conoscenza rispetto all'azione trae conferma anche dal confronto tra τέχνη ed ἐμπειρία. In primo luogo ciò avviene, osserva Alessandro, a partire dall'opinione comune (ἐκ τῆς κοινῆς προλήψεως), perché Aristotele riporta che gli uomini sono soliti chiamare sapienti coloro che possiedono l'arte piuttosto che quanti possiedono soltanto l'esperienza, proprio perché i primi eccellono maggiormente per la conoscenza³⁸. Successivamente, Aristotele mostra invece la ragione profonda della superiorità del conoscere rispetto all'agire, sempre a partire dal confronto tra esperienza e arte: se la prima, infatti, si limita alla conoscenza del "che" (τὸ ὅτι), cioè del mero fatto, la seconda ha accesso al "perché" (διότι), cioè alla conoscenza della causa. Tale aspetto, da cui dipende l'ordine delle diverse forme di conoscenza (le quali, su questa base, possono essere considerate più o meno sapienti)³⁹, caratterizza soprattutto la σοφία, giacché essa è in grado massimo conoscenza delle cause

³⁵ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 2, 18-21.

³⁶ ARISTOT., *Metaph.*, A 1, 981a 16-17: «αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἕκαστόν εἰσιν».

³⁷ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, A 1, 981a 18-20.

³⁸ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 5, 17-22.

³⁹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 8, 11-15: «Infatti, l'esperienza è più sapiente della sensazione, poiché è già una certa conoscenza razionale (la capacità di cogliere l'universale è infatti razionale), mentre la tecnica lo è più dell'esperienza, perché è capace di conoscere già anche la causa. La conoscenza teoretica del simile avviene infatti secondo la conoscenza della causa».

prime⁴⁰, e perciò costituisce il culmine del percorso conoscitivo umano così come è delineato da Aristotele. Il fatto che quest'ultimo faccia riferimento ai trattati di etica⁴¹ offre l'occasione ad Alessandro per enumerare le virtù dianoetiche presentate in *Eth. Nic.* VI 3⁴²: arte (τέχνη), scienza (ἐπιστήμη), saggezza (φρόνησις), intelletto (νοῦς) e sapienza (σοφία), quest'ultima definita come «intelletto e scienza delle cose più degne di onore per natura»⁴³. Attraverso il riferimento aggiuntivo ad *An Post.* I 2, l'Esegeta qualifica la scienza come ἐξίς ἀποδεικτική, disposizione dimostrativa: ciò implica che essa ricavi tramite sillogismi (συλλογιστική) le conclusioni da premesse prime, immediate e più note; apprenda le cose che sono in modo universale e necessario; e conosca la causa per cui una cosa esiste⁴⁴. La scelta di riportare queste definizioni è sicuramente motivata dall'intenzione di Alessandro di attribuirle alla σοφία di cui Aristotele sta trattando in queste pagine, conferendo così sin da subito alla metafisica uno statuto epistemologico forte, di scienza dimostrativa che procede per sillogismi⁴⁵. Se infatti questo è il *proprium* della scientificità, allora non può mancare a quella che più di tutte le altre ne esibisce la natura: «tutti ritengono che la scienza in senso più proprio e in sommo grado, quella che chiamiamo sapienza in senso assoluto, riguardi le cause prime e i principi primi»⁴⁶.

Nelle pagine iniziali del suo commento, Alessandro guida dunque il lettore fino al riconoscimento del fatto che la metafisica è non solo una scienza, ma l'istanza suprema della scientificità, κυριώτατά τε καὶ μάλιστα ἐπιστήμη: essa rispetterebbe pienamente i criteri delineati negli *Analitici Secondi* e avrebbe per oggetto le cause e i principi primi. Nell'introdurre quest'ultimo aspetto, Alessandro fornisce un'indicazione di grande interesse:

Da questa trattazione dobbiamo dunque attenderci la conoscenza dei principi e delle cause prime: queste sarebbero ad esempio i principi dell'ente, in virtù dei quali esiste ciascuno degli enti di cui predichiamo l'essere. Tali sono le sostanze prime e nel

⁴⁰ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 6, 3-4.

⁴¹ Cfr. ARISTOT., *Metaph.* A 1, 981b 25-26.

⁴² Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VI 3, 1139b 14-17.

⁴³ ALEX., *In Metaph.*, 7, 25-26: «σοφίαν δὲ νοῦν καὶ ἐπιστήμην τῶν τιμιωτάτων τῆ φύσει».

⁴⁴ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 7, 17-21: «ἐπιστήμην δὲ ἐξίς ἀποδεικτικὴν, ἀποδεικτικὴν δὲ τὴν ἐκ προτέρων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων τοῦ συμπεράσματος συλλογιστικὴν, ἢ ὑπόληψιν περὶ τῶν καθόλου καὶ ἐξ ἀνάγκης ὄντων, ἢ γνῶσιν τῆς αἰτίας δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἔστιν». Cfr. ARISTOT., *An. Post.* I 2, 71b 11-12; 22; *Eth. Nic.*, VI 6, 1140b 31.

⁴⁵ Cfr. BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., pp. 41-44.

⁴⁶ ALEX., *In Metaph.*, 8, 1-3: «[...] τὴν κυριώτατά τε καὶ μάλιστα ἐπιστήμην, ἣν καὶ ἀπλῶς σοφίαν καλοῦμεν, περὶ τὰ πρῶτα αἷτια καὶ τὰς πρώτας ἀρχὰς πάντες ὑπολαμβάνουσιν εἶναι».

senso più proprio: queste, infatti, sono principi delle sostanze, e le sostanze lo sono di tutte le altre cose, come Aristotele mostrerà⁴⁷.

Tale osservazione testimonia la concezione unitaria della metafisica, di cui Alessandro è fautore, tanto sul piano tematico quanto su quello “editoriale”. Essa è infatti parte di una serie di rimandi interni al libro Γ volti a sottolineare la continuità e coerenza del percorso tracciato all’interno dell’opera⁴⁸. Inoltre, qui viene offerto uno sguardo d’insieme ai livelli in cui si articola tale scienza, al fine di farne emergere l’unitarietà strutturale a fronte della molteplicità di oggetti che essa prende in esame. Tra le linee di indagine che confluiscono nella metafisica c’è anzitutto quella ontologica, dal momento che le “cause prime” sarebbero quelle dell’ente, in virtù delle quali (δι’ ἄς) esiste ogni cosa di cui si predica l’essere. La scelta dei termini non è casuale, perché permette all’Esegeta di richiamare in un colpo solo *An. Post.* I 2, in cui si afferma che avere scienza di qualcosa consiste nel conoscere la causa in virtù di cui la cosa è (δι’ ἣν τὸ πρῶγμα ἐστίν)⁴⁹, e *Metaph.* Γ 2, in cui si afferma che la sostanza è ciò da cui le altre cose dipendono e in virtù di cui sono dette enti (ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι’ ὃ λέγονται)⁵⁰. Di seguito, si mostra come l’indagine ontologica si sviluppi naturalmente in quelle usiologica e teologica: le sostanze sono infatti principi degli enti appartenenti alle altre categorie, e le sostanze divine, che sono tali primariamente e nel senso più proprio (πρῶται καὶ κυριώταται), sono i principi degli altri tipi di sostanze. In tal modo l’Esegeta anticipa quanto è stabilito nel libro Γ, laddove si afferma che

Il filosofo, al quale pertiene la trattazione dell’ente in quanto ente, deve ricercare i principi e le cause delle sostanze: infatti, se la sostanza è davvero il principio e la causa dell’essere delle altre cose, allora i suoi principi saranno principi anche di tutto l’ente⁵¹.

⁴⁷ ALEX., *In Metaph.*, 9, 8-12: «χρηὶ οὖν ἐκ τῆσδε τῆς πραγματείας ἀπαιτεῖν τὴν γνῶσιν τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων· αὐταὶ δ’ ἂν εἶεν τοῦ ὄντος οἷον ἀρχαί, δι’ ἃς τῶν ὄντων ἕκαστόν ἐστιν ὃν τὸ εἶναι κατηγοροῦμεν· τοιαῦται δὲ αἱ πρῶται καὶ κυριώταται οὐσίαι· αὐταὶ μὲν γὰρ τῶν οὐσιῶν ἀρχαί, αἱ δὲ οὐσία τῶν ἄλλων ἀπάντων, ὡς δεῖξεν».

⁴⁸ Cfr. DONINI, *Unità e oggetto della metafisica*, cit., p. 17: «Si vede da questo testo che Alessandro traduce immediatamente e senza problemi la scienza dei principi e delle cause prime di cui in Alpha parla Aristotele in “scienza dei principi dell’essere”, il che è la mossa necessaria e sufficiente per unificare in principio tutti gli oggetti possibili e apparentemente disparati che i libri della *Metafisica* nominano come contenuto della scienza filosofica di cui fanno questione».

⁴⁹ Cfr. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, I 2, 71b 9-11. Questo passo è echeggiato anche nelle righe introduttive della *Fisica*, che Alessandro cita poco più avanti: cfr. ALEX., *In Metaph.*, 13, 25-27.

⁵⁰ Cfr. ARISTOT., *Metaph.* Γ 2, 1003b 16-17: «ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι’ ὃ λέγονται».

⁵¹ ALEX., *In Metaph.*, 244, 21-24: «τῶν οὐσιῶν ἄρα τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ζητητέον τῷ φιλοσόφῳ, ὃ ἢ πραγματεία περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν· αἱ γὰρ ταύτης ἀρχαὶ καὶ τοῦ ὄντος ἂν παντὸς εἶεν, εἴ γε τοῖς ἄλλοις ἢ οὐσία ἀρχὴ τε καὶ αἰτία τοῦ εἶναι».

Il riferimento privilegiato a Γ diventa ancora più evidente poco più avanti, nel momento in cui Alessandro, commentando il passo aristotelico nel quale si afferma che il sapiente conosce in qualche modo tutte le cose in quanto possiede in grado massimo la scienza universale⁵², osserva: «massimamente universale è la scienza che ha per oggetto gli enti in quanto enti: infatti, l'ente è comune a tutte le cose esistenti»⁵³. Già nel commento a *Metaph.* A è dunque presente l'espressione ὄν ἢ ὄν (riproposta anche più avanti)⁵⁴, che nel testo aristotelico non compare prima dell'*incipit* di Γ, dove lo Stagirita afferma anche che «comune a tutte le cose è l'ente»⁵⁵: ciò conferma l'impegno di Alessandro per mostrare l'unità dell'opera e dell'indagine condotta al suo interno, facendo emergere il legame strutturale che tiene insieme i libri A e Γ⁵⁶. Nel commentare quest'ultimo, poi, egli si assicurerà di confermare quanto aveva anticipato, affermando che Aristotele «mostra che questa scienza [*scil.* dell'essere in quanto essere] è la sapienza, sulla quale verte il presente discorso»⁵⁷.

⁵² Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, A 2, 981a 21-22

⁵³ ALEX., *In Metaph.*, 11, 7-8: «μάλιστα δὲ καθόλου ἐστὶν ἐπιστήμη ἡ περὶ τῶν ὄντων ἢ ὄντα· κοινὸν γὰρ τὸ ὄν πᾶσι τοῖς ἐν ὑπάρξει».

⁵⁴ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 134, 7-8.

⁵⁵ ARISTOT., *Metaph.*, Γ 2, 1004b 20: «κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστίν».

⁵⁶ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 102.

⁵⁷ ALEX., *In Metaph.*, 239, 12: «[...] δείκνυσιν ὅτι αὕτη ἡ ἐπιστήμη σοφία, περὶ ἧς ἦν ὁ ἐνεστὼς λόγος».

3. Commento a *Metaph.*, A 2

Passando ad analizzare il secondo capitolo del libro A, l'Esegeta si confronta con la presentazione dei caratteri peculiari del sapiente e della sapienza. Il commento riproduce l'argomentazione aristotelica, impegnata nel duplice compito di elencare le presupposizioni comuni su questo tema e di valutarle⁵⁸, ma dal modo in cui il contenuto del capitolo è riformulato, si possono constatare alcune differenze rilevanti. Lo Stagirita individua le seguenti convinzioni a proposito del sapiente: (i) egli sa tutte le cose per quanto possibile (ὡς ἐνδέχεται), cioè non avendo scienza di ciascuna di esse individualmente; (ii) è capace di conoscere le cose difficili (τὰ χαλεπὰ) e non facili a conoscersi per l'uomo; (iii) è più preciso (ἀκριβέστερος) e capace di insegnare le cause (διδασκαλικώτερος τῶν αἰτιῶν). Inoltre, si rileva che la sapienza (iv) è desiderabile per sé stessa e in vista del sapere, e che essa (v) è più capace di comandare (ἀρχικωτέρα), dal momento che chi è meno sapiente è tenuto a obbedire a chi lo è di più⁵⁹. Nell'esaminare questi punti Alessandro si distacca talvolta dal testo commentato, a partire dall'esame della prima caratteristica del sapiente. Se Aristotele, infatti, attribuisce a quest'ultimo la capacità di conoscere tutte le cose (ἐπίστασθαι πάντα), ciononostante egli corregge parzialmente tale affermazione con una chiara clausola restrittiva: il σοφός conoscerà tutte le cose *per quanto possibile*, cioè nella misura in cui non avrà scienza di ciascuna di esse individualmente⁶⁰. Alessandro, invece, sottolinea in modo particolare l'aspetto dell'universalità, poiché afferma che il sapiente conosce tutte le cose da un punto di vista comune e universale (κοινῇ καὶ καθόλου) e ne dà spiegazione in modo onnicomprensivo (περιληπτικῶς); l'indicazione restrittiva posta da Aristotele, invece, viene derubricata a criterio di demarcazione tra la sapienza e le scienze particolari. Lo Stagirita, infatti, utilizza l'espressione avverbiale καθ' ἕκαστον per delimitare la conoscenza propria del sapiente, la quale non si estenderà a considerare tutte le cose una per una. L'esegeta, invece, modifica tale espressione in καθ' ἕκαστην e se ne serve come un aggettivo riferito

⁵⁸ ARISTOT., *Metaph.*, A 2, 982a 6-7, le denomina «ὀπολήψεις [...] περὶ τοῦ σοφοῦ». ALEX., *In Metaph.*, 9, 19-23 parla di κοινὰ καὶ φυσικὰ τῶν ἀνθρώπων προλήψεις, le quali coincidono con le nozioni comuni (κοινὰ ἔννοια). In tal modo l'Esegeta traduce il concetto aristotelico nel lessico filosofico comune nel dibattito a lui contemporaneo, senza che con ciò egli ottenga necessariamente l'effetto di "stoicizzare" il discorso aristotelico. Cfr. GUYOMARC'H, in *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire*, cit., p. 166, n. 3.

⁵⁹ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, A 2, 982a 4-16.

⁶⁰ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, A 2, 982a 8-10: «[...] ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται, μὴ καθ' ἕκαστον ἔχοντα ἐπιστήμην αὐτῶν».

a un tipo di scienza o arte distinto dalla sapienza vera e propria: «[...] e non come chi possiede una scienza o arte particolare»⁶¹. Alessandro comprende dunque il discorso aristotelico come inteso a distinguere tra due tipi di σοφός, caratterizzati da livelli diversi di conoscenza, al fine di sottolineare la piena universalità, comunanza e onnicomprensività della vera sapienza. In tal modo, però, viene meno il riferimento polemico che, nelle intenzioni di Aristotele, doveva marcare la differenza tra la σοφία e la dialettica platonica: con questo e altri interventi, Alessandro sembra così favorire un avvicinamento tra la metafisica aristotelica e la *mathesis universalis* accademica⁶². In particolare, nel commentare queste pagine egli sembra impegnato a rafforzare la caratterizzazione della metafisica aristotelica in preparazione alla critica sviluppata in *Metaph.* A 9, dalla quale emergerebbe il carattere fallimentare del progetto platonico di una scienza universale in contrapposizione alla corretta impostazione di tale disciplina da parte di Aristotele.

Il rafforzamento della figura del sapiente emerge anche dal modo in cui Alessandro parafrasa le ulteriori convinzioni comuni. Dopo aver posto attenzione all'universalità che contraddistingue la scienza propria del σοφός, Alessandro riporta che quest'ultimo (ii) conosce le cose eccellenti e difficili (τὰ περιττὰ καὶ χαλεπά) e non facili a conoscersi; è (iii) rigoroso ed eccellente rispetto a ciascun contenuto di pensiero (ἀκριβῆ καὶ περιττὸν περὶ ἕκαστον τῶν νοουμένων) e del tutto immune da errore (ἀναμάρτητον); (iv) esercita l'insegnamento indicando le cause; (v) conosce oggetti scelti in vista della conoscenza stessa, i quali (vi) sono più fondamentali e stabili (ἀρχικώτερα καὶ ἐπιστατικώτερα), e sono dunque indagati dalla scienza che è più capace di governare e dirigere (ἀρχικωτέρα τε καὶ ἀρχιτεκτονικωτέρα). Il ritratto del sapiente proposto da Alessandro è dunque più nutrito rispetto a quello delineato da Aristotele. Da una parte, infatti, l'Esegeta introduce alcune aggiunte che non trovano riscontro nel testo commentato, ad esempio osservando che il sapiente è «eccellente rispetto a ciascun contenuto di pensiero e massimamente immune da errore»⁶³. Dall'altra parte, Alessandro distingue tra il requisito dell'esattezza e quello della capacità di insegnamento delle cause (che Aristotele sembra tenere

⁶¹ ALEX., *In Metaph.*, 9, 31-32: «[...] καὶ μὴ ὡς ὃν καθ' ἑκάστην ἐπιστήμην ἢ τέχνην σοφός».

⁶² Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 119-121; p. 166-167.

⁶³ ALEX., *In Metaph.*, 10, 6-7: «περιττὸν περὶ ἕκαστον τῶν νοουμένων καὶ ἀναμάρτητον σοφὸν λέγουσιν». Tale osservazione potrebbe forse fare riferimento alle numerose caratterizzazioni del saggio stoico: Alessandro potrebbe dunque avere intenzione di presentare i capitoli iniziali della *Metafisica* come un modello alternativo.

insieme), concludendo esplicitamente che le caratteristiche proprie del sapiente risultano essere sei⁶⁴. Inoltre, è opportuno notare la diretta corrispondenza istituita tra i caratteri che contraddistinguono la disciplina e quelli propri del suo oggetto: la desiderabilità della scienza che è fine a sé stessa, di cui parla Aristotele, è associata da Alessandro al valore intrinseco degli oggetti che essa indaga, i quali sono scelti esclusivamente per la conoscenza; e che essa sia ἀρχικωτέρα τε καὶ ἀρχιτεκτονικωτέρα dipende dal fatto che verte sulle cose più fondamentali e stabili.

Questo aspetto è evidente anche nel commento al lemma successivo, dove Aristotele termina la rassegna delle convinzioni comuni e stabilisce i caratteri del sapiente. Infatti, qui Alessandro comincia col ribadire l'assoluta universalità della sapienza, tradotta nuovamente nel lessico della totalità: «conoscere *tutte* le cose appartiene nel grado più alto a chi possiede la scienza *universale*»⁶⁵. Anche in questo passo l'Esegeta trascura la clausola restrittiva apposta da Aristotele, il quale stabilisce che il sapiente conosce “in qualche modo” (πῶς) tutte le cose⁶⁶, e mette in rapporto l'universalità della scienza con l'assoluta comunanza del suo oggetto, dal momento che essa verte sugli enti in quanto enti (ὄντα ἢ ὄντα). Il carattere dell'universalità è di seguito associato da Alessandro a quello della priorità: se infatti Aristotele afferma che le cose più universali sono le più difficili da conoscere in quanto maggiormente distanti dalla sensazione, l'Esegeta osserva che, in effetti, «gli enti più semplici e primi sono lontani dai sensi»⁶⁷. Quest'affermazione è probabilmente motivata dalla volontà di tracciare un collegamento tra la prima e la terza caratteristica della sapienza stabilite da Aristotele, cioè la sua universalità e il fatto che è più precisa perché verte sui principi: in tal modo sia la scienza, sia gli oggetti che essa studia sono qualificati al contempo come universali e primi, coerentemente con quanto affermato da Aristotele in *Metaph.* E 1⁶⁸. Tale priorità è poi precisata da Alessandro a partire dalla distinzione tra ciò che è primo per noi e ciò che è tale per natura (τῆ φύσει): il fatto che nel testo aristotelico si parli delle “cose più

⁶⁴ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 10, 16.

⁶⁵ ALEX., *In Metaph.*, 11, 5-6: «τὸ γὰρ πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ὑπάρχει».

⁶⁶ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, A 2, 982a 23.

⁶⁷ ALEX., *In Metaph.*, 11, 10-11: «τὰ γὰρ τῶν ὄντων ἀπλούστατά τε καὶ πρῶτα πορρωτάτω τῶν αἰσθήσεων».

⁶⁸ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, E 1, 1026a 23-32. Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 246, 10-12 «essa è al contempo prima e universale: infatti, nelle cose che si dicono a partire da un'unità e in riferimento a un'unità il primo è anche universale, in quanto è causa dell'essere anche per le altre cose, come egli stesso dirà nel libro E di quest'opera». Cfr. anche ALEX., *In Metaph.*, 266, 6-14.

difficili a conoscersi *per gli uomini*” è interpretato nel senso che tali realtà universali sono, nell’ordine della conoscenza, prime *in se* e ultime *quoad nos*. Ciò è ribadito più avanti, quando si rileva che le cause e i principi sono massimamente conoscibili e che sono ciò in virtù di cui le altre cose sono tali⁶⁹. La necessità di chiarire quale tipo di universalità sia compatibile con la priorità spinge poco dopo l’Esegeta a distinguere tra questi due aspetti:

infatti, il primo e l’universale non sono la stessa cosa: invero la causa prima, che è motrice, della quale si propone qui di parlare, è anteriore a tutte le cose, ma non universale nel modo in cui lo sono i generi⁷⁰.

Con tale precisazione si intende prevenire un’obiezione rispetto all’*incipit* della *Fisica*⁷¹, dove Aristotele presenta il percorso da ciò che è più chiaro per noi a ciò che è più chiaro in sé come un passaggio dall’universale al particolare. Alessandro chiarisce opportunamente che in quel caso lo Stagirita intende sostenere la necessità di evolvere da una conoscenza universale, nel senso di confusa e indeterminata, propria della percezione sensibile, a una particolare in quanto chiara e distinta. Non è però questa l’universalità che pertiene ai principi di cui si occupa la sapienza, esemplificati paradigmaticamente dal Primo Motore Immobile⁷². Essi sono tali, piuttosto, perché dalla loro conoscenza dipende quella delle altre cose, come viene ricordato poco dopo⁷³.

Dal momento che verte sulle cose massimamente prime, la sapienza è di conseguenza scienza esattissima (ἀκριβεστάτη). Infatti, spiega Alessandro esplicitando il riferimento aristotelico agli *Analitici Secondi*, più una scienza è vicina ai principi primi, minore è il numero di questi che essa presuppone: pertanto, se più esatte sono le scienze che si avvicinano maggiormente ai principi, è evidente che esattissime saranno quelle che li conoscono direttamente, in virtù delle quali anche le scienze più vicine saranno più esatte delle altre⁷⁴. Anche questo punto suscita alcune osservazioni: in primo luogo, è

⁶⁹ ALEX., *In Metaph.*, 13, 19-20: «ταῦτα γὰρ μάλιστα ἐπιστητά, δι’ ἃ γε καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστητῶν ἕκαστον ἐπιστητόν».

⁷⁰ ALEX., *In Metaph.*, 12, 10-12: «οὔτε γὰρ τὸ πρῶτον καὶ τὸ καθόλου ταυτόν· τὸ γοῦν πρῶτον αἴτιον τὸ κινητικόν, περὶ οὗ νῦν αὐτῷ λέγειν πρόκειται, πρὸ πάντων μὲν ἐστίν, οὐ μὴν οὕτως καθόλου ὡς τὰ γένη».

⁷¹ Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, I 1, 184a 10-26.

⁷² Cfr. GUYOMARC’H, *L’unité*, cit., p. 123: «Le premier moteur n’est pas un Universel substantivé, n’est pas une Idée. La métaphysique est une science universelle, mais c’est aussi une science d’un Premier qui n’est universel en aucun des sens évoqués».

⁷³ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 13, 23-25.

⁷⁴ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 11, 19-21: «εἰ δ’ αἰ ἐγγυτέρω τῶν ἀρχῶν διὰ τὴν τῶν ἀρχῶν γνῶσιν ἀκριβέστεραι, δῆλον ὡς ἀκριβέσταται ἂν εἶεν αἰ τῶν ἀρχῶν αὐτῶν ἐπιστήμαι, δι’ ἃς καὶ αἰ ἐγγυὲς αὐτῶν ἀκριβέστεραι τῶν ἄλλων».

opportuno rilevare un piccolo spostamento, poiché l'avverbio μάλιστα, che nel testo aristotelico qualifica la sapienza (di cui si dice che “più di tutte verte sui principi”), sta qui a indicare il grado di priorità che caratterizza il suo oggetto, ovvero le cose “massimamente prime”. Ciò conferma un'impostazione ontologica ed epistemologica di stampo gradualistico che è già ben presente e che troverà giustificazione nel commento a *Metaph. α* 1. Coerente con tale impostazione è l'idea che la scienza esatissima sia in qualche modo ciò da cui le altre discipline traggono la propria esattezza: essa suggerisce il fatto che l'Esegeta attribuisca alla sapienza un ruolo fondativo rispetto alle altre scienze. Ciò è confermato da un'osservazione contenuta più avanti, all'inizio del commento a *Metaph. A* 3, laddove l'Esegeta sostiene che Aristotele, affermando che il sapere dipende dalla conoscenza delle cause prime, stabilisce con ciò che «anche le altre scienze traggono il fatto di essere scienze dalla sapienza che conosce teoreticamente le cause prime»⁷⁵. Tale indicazione non trova riscontro nel testo commentato, ed è perciò una conclusione ricavata dallo stesso Alessandro: egli estende il ragionamento aristotelico, secondo il quale la conoscenza di una cosa dipende in ultima istanza da quella delle sue cause prime, ai rapporti tra la sapienza e le scienze particolari. In tal modo, l'Esegeta fa dipendere la scientificità di queste ultime dalla prima, contribuendo così a compromettere lo statuto autonomo delle scienze stabilito da Aristotele e ad avvicinare ulteriormente la filosofia prima al modello della dialettica platonica⁷⁶.

Dopo una digressione di carattere aporetico sul rapporto tra i principi della dimostrazione e quelli dell'essere, e una breve discussione sulla capacità di insegnare propria del sapiente⁷⁷, l'Esegeta si concentra sul fatto che la sapienza è, tra le scienze, quella che più di tutte comanda (ἀρχικωτάτη). Nelle parole di Aristotele, ciò è legato al fatto che essa «conosce in vista di che cosa deve essere compiuta ciascuna azione»⁷⁸, giacché «anche il bene e l'“in vista di cui” fanno parte delle cause»⁷⁹. Alessandro, invece, enfatizza maggiormente questo passaggio parlando di quella finale come della causa in senso più proprio (κυριωτάτη αἰτία), poiché tutte le cose naturali sono e divengono in

⁷⁵ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 20, 1-3: «καὶ ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις τὸ εἶναι ἐπιστήμῃς παρὰ τῆς σοφίας τῆς τῶν πρώτων αἰτίων θεωρητικῆς παραγίνεσθαι».

⁷⁶ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 151-152; G. MOVIA in *Alessandro di Afrodisia e Pseudo-Alessandro. Commentario*, cit., p. XVIII.

⁷⁷ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 12, 25-13, 17.

⁷⁸ ARISTOT., *Metaph.* A 2, 982b 5-6: «ἢ γνωρίζουσα τίνοσ ἐνεκέν ἐστὶ πρακτέον ἕκαστον».

⁷⁹ ARISTOT., *Metaph.*, A 2, 982b 10: «καὶ γὰρ τὰγαθὸν καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τῶν αἰτίων ἐστίν».

vista di un fine e mirano a esso per una tendenza loro connaturata. Di conseguenza, se la scienza che conosce il fine ha più autorità su quella che produce qualcosa, allora, conclude Alessandro, sarà massimamente in grado di comandare quella che conosce teoricamente il fine di tutte le cose e ciò in vista di cui esse sono e divengono: «tutti gli enti, infatti, tendono al supremo dei beni, e il bene è la causa prima»⁸⁰. La medesima tesi è ripetuta nel commento a *Metaph. a 2*, nel momento in cui si esamina l'impossibilità di un regresso all'infinito nella serie delle cause finali: questo, infatti, finirebbe per rimuovere la natura del bene dalle cose, giacché lo scopo in vista del quale gli enti naturali divengono è il bene. A questo punto Alessandro, dopo aver citato l'*Etica Nicomachea*, osserva: «ed è il bene supremo quello a cui tutte le cose tendono»⁸¹. Come è stato osservato⁸², questi passi suggeriscono un riferimento di tipo teologico al Primo Motore Immobile come a ciò al quale aspirano tutti gli enti soggetti alla generazione e alla corruzione: il riferimento sarebbe dunque a *Metaph. Λ 7*, dove si afferma che esso muove ὡς ἐρώμενον⁸³. Guyomarc'h ha ipotizzato che Alessandro intenda semplicemente indicare il fine proprio a ciascun ente naturale⁸⁴, ma sembra piuttosto evidente come l'Esegeta istituisca una differenza di grado tra il piano delle cause finali e il bene supremo, oggetto della scienza più di tutte autorevole e prima (ἀρχικωτάτη καὶ πρώτη). Lo stesso studioso francese riconosce infatti che il riferimento al κυριώτατον ἀγαθόν οὗ πάντα ἐφίεται, se non inteso come un riferimento al Primo Motore, ne uscirebbe svalutato e finirebbe per risultare bizzarro⁸⁵. Laurent Lavaud ha invece posto attenzione al fatto che, qualificando il fine ultimo come “bene supremo”, Alessandro ha modo di presentare il Primo Motore come culmine sia del sistema teleologico della natura, sia dell'ordine delle azioni umane⁸⁶. Ciò, d'altronde, è in sintonia con quanto si afferma poco oltre nel commento: «ma se tutte le cose tendono al proprio fine come al bene, il fine in senso proprio e ciò a cui tendono tutte

⁸⁰ ALEX., *In Metaph.*, 15, 4-5: «πάντα γὰρ τὰ ὄντα τοῦ κυριωτάτου τῶν ἀγαθῶν ἐφίεται καὶ τὰγαθοῦ, τὰγαθὸν δὲ τὸ πρῶτον αἴτιον».

⁸¹ ALEX., *In Metaph.*, 160, 12: «καὶ ἔστι τὸ κυριώτατον ἀγαθόν, οὗ πάντα ἐφίεται».

⁸² Cfr. MOVIA, *Alessandro di Afrodizia e Pseudo-Alessandro. Commentario*, cit., pp. XVII; LAVAUD, in *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire*, cit., p. 33: «Même si Alexandre ne le précise pas, on peut subodorer qu'il s'agit là de l'intellect divin, premier moteur immobile auquel est suspendu tout le kosmos, et vers lequel est ultimement orienté tout acte».

⁸³ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 7, 1072b 3.

⁸⁴ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 115-116.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 116, n. 1.

⁸⁶ Cfr. LAVAUD, in *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire*, cit., p. 33.

le cose soggette al movimento sarà il Bene e il migliore tra gli enti»⁸⁷; ed è pienamente coerente con il celebre passo del *De anima* in cui Alessandro menziona il bene in grado massimo e in senso primo (μάλιστα καὶ πρώτως), il quale è causa per gli altri beni di essere tali in ragione del loro contributo a esso⁸⁸. Pertanto, Alessandro sembra sviluppare il nesso tra causa finale e sapienza sino a presentare quest'ultima come conoscenza del fine supremo di tutti gli enti, articolando così ulteriormente la dimensione al contempo prioritaria e universale del suo oggetto. Il riferimento alla dimensione teologica della metafisica viene ripreso poco dopo, nel commento al passo in cui si afferma che la sapienza è θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη perché è la scienza posseduta nel modo più perfetto dal dio e perché ha il dio come oggetto in quanto questo è un principio e una causa⁸⁹. Nello sviluppare questo punto, l'Esegeta osserva:

Infatti la scienza più divina è per ciò stesso la più degna di onore, e quella di cui ci occupiamo è la più divina in quanto nel più alto grado *simile all'attività degli esseri divini* (è infatti ragionevole che la divinità agisca, e non c'è un'altra attività degna degli dèi oltre a questa), ma anche perché è conoscenza delle cose divine, se è vero che è conoscenza delle cause prime e dei principi e che il dio è il primo principio e la causa delle altre cose. Con queste considerazioni Aristotele ha mostrato che questa trattazione è detta a ragione "teologica"⁹⁰.

Il riferimento è alla nozione di assimilazione a Dio (ὁμοίωσις θεῶ)⁹¹: l'indagine metafisica è teologica perché costituisce l'attività umana attraverso la quale ci si assimila il più possibile alla divinità. Alessandro condensa qui un tema che sviluppa più estesamente in altri scritti, ma è ragionevole pensare che la caratteristica che avvicina la sapienza all'ἐνέργεια propria degli dèi sia la sua autosufficienza, cioè l'essere fine a sé stessa⁹². In aggiunta, la dimensione teologica della metafisica è dovuta al fatto che essa

⁸⁷ ALEX., *In Metaph.*, 22, 18-20: «εἰ δὲ πάντα τοῦ οἰκείου τέλους ὡς ἀγαθοῦ ἐφίεται, τὸ κυρίως τέλος καὶ οὗ πάντα ἐφίεται τὰ ἐν κινήσει εἴη ἂν τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ τῶν ὄντων ἄριστον».

⁸⁸ Cfr. ALEX., *De an.*, 89, 2-4: «[...] ἀλλὰ καὶ τὸ μάλιστα καὶ πρώτως ἀγαθὸν καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς αἴτιον τοῦ εἶναι τοιούτοις· τὰ γὰρ ἄλλα ἀγαθὰ τῇ πρὸς τοῦτο συντελεῖα κρίνεται».

⁸⁹ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, A 2, 983a 5-9.

⁹⁰ ALEX., *In Metaph.*, 18, 5-11: «ἡ γὰρ θειοτάτη κατὰ τοῦτο μάλιστα τιμιωτάτη· ἡ δὲ τοιαύτη θειοτάτη κατὰ τε τὸ μάλιστα ὁμοίαν τῇ τῶν θείων ἐνεργείᾳ εἶναι (ἐνεργεῖν μὲν γὰρ εὐλογον τὸ θεῖον, οὐκ ἄλλη δὲ τις ἐνέργεια θεῶν ἀξία παρὰ τὴν τοιαύτην), ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ τῶν θείων γνῶσιν εἶναι, εἶγε τῶν πρώτων αἰτίων γνῶσις ἐστι καὶ τῶν ἀρχῶν, ὁ δὲ θεὸς ἀρχὴ πρώτη καὶ αἰτία τῶν ἄλλων. διὰ τούτων δὲ ἔδειξεν ὅτι καὶ εὐλόγως ἦδε ἡ πραγματεία θεολογικὴ καλεῖται».

⁹¹ Come ho cercato di mostrare in G. GAMBI, *L'assimilazione a Dio in Alessandro di Afrodisia*, «Universa. Recensioni di filosofia», 10, (2021) numero speciale, pp. 39-58, spec. pp. 54-55.

⁹² Cfr. W.E. DOOLEY in *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Metaphysics I*, edited by W.E. Dooley, Bloomsbury, London 1989, p. 38, n. 75. Cfr. anche ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La provvidenza*, a cura di S. Fazzo e M. Zonta, BUR Rizzoli, Milano 2016² (1998¹), p. 135: «Anche tra le azioni umane, è più elevata e nobile non quella che viene compiuta in vista di un'altra cosa, ma quella che viene compiuta per se stessa».

conosce Dio in quanto è la causa prima delle altre cose: anche qui si può notare una maggiore enfasi rispetto al modo in cui si esprime Aristotele, il quale si limita a osservare che il dio «sembra a tutti far parte delle cause ed essere un certo principio»⁹³. Alessandro sottolinea invece con maggior decisione il carattere principale del Primo Motore, che in quanto tale è conosciuto dalla sapienza. Ciò trae conferma anche da un'affermazione contenuta nel commento al libro B: «tale è anche il fine della sapienza: infatti la conoscenza del supremo e del migliore tra gli enti, il quale è ente al massimo grado, è il bene più grande e il fine di quella»⁹⁴.

In conclusione, nel commento ai primi due capitoli del libro A Alessandro ripercorre il testo aristotelico al fine di determinare in che cosa consista la “scienza ricercata” che è oggetto dell’intera opera. Dalla sua riformulazione emerge una disciplina caratterizzata in modo più forte rispetto al modello aristotelico, a partire dallo statuto dimostrativo e sillogistico che le viene attribuito. Ciò trova conferma anche in un passo del commento al libro B, in cui l’Esegeta riassume i contenuti di questi capitoli in modo tale da ribadire come essa si collochi al vertice del sistema delle scienze:

Infatti, nel libro A, precedente a questo, ha enunciato alcune nozioni comuni a proposito del sapiente, tra le quali rientra il fatto che deve essere quella più atta a comandare e a dirigere, ma anche esattissima e massimamente sapiente; deve essere conoscenza delle cose più difficili, ma anche conoscenza di tutte le cose per quanto è possibile, e pure capace di insegnare. [...] In quanto, infatti, la sapienza è la scienza più atta a dominare e a dirigere e in quanto è signora delle altre scienze, sarebbe la conoscenza del fine. Questo infatti è il bene e ciò in vista del quale sono le altre cose, perché sono coloro che guardano al bene a stabilire ciò che bisogna fare. Dunque la scienza sovrana, la più perfetta e la migliore è la conoscenza della migliore tra le cause, quella in vista della quale sono le altre cose. Secondo questo, sembrerà dunque essere conoscenza del fine⁹⁵.

La riflessione intellettuale, infatti, trova il proprio compimento nell’atto stesso grazie al quale essa viene attuata».

⁹³ ARISTOT. *Metaph.*, A 2, 983a 8-9: «ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις». Cfr. anche BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., p. 58.

⁹⁴ ALEX., *In Metaph.*, 183, 11-13: «τοιούτον γὰρ καὶ τὸ τῆς σοφίας τέλος· ἡ γὰρ τοῦ κυριωτάτου τε καὶ ἀρίστου τῶν ὄντων καὶ μάλιστα ὄντος γνῶσις μέγιστον οὐσα ἀγαθὸν ἐκείνη τέλος».

⁹⁵ ALEX., *In Metaph.*, 184, 15-27: «εἶπε γὰρ ἐν τῷ πρὸ τούτου τῷ μείζονι τίνες κοιναὶ περὶ τοῦ σοφοῦ προλήψεις, ἐν οἷς ἦν τὸ δεῖν ἀρχικωτάτην καὶ ἀρχιτεκτονικωτάτην αὐτὴν εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀκριβεστάτην καὶ μάλιστα εἰδυῖαν, ἀλλὰ καὶ τῶν χαλεπῶν γνωστικῆν, ἀλλὰ καὶ πάντα εἰδυῖαν ὡς ἐνδέχεται, ἀλλὰ καὶ διδασκαλικῆν. [...] καθ’ ὅσον μὲν γὰρ ἡ σοφία ἡγεμονικωτάτη τέ ἐστι καὶ ἀρχιτεκτονικωτάτη ἐπιστήμη, καὶ καθάπερ δέσποινα τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν, ἡ τοῦ τέλους ἂν γνῶσις εἴη· τοῦτο γὰρ τὸ ἀγαθὸν καὶ τούτου χάριν ἄλλα· πρὸς γὰρ τὸ τέλος ὁρῶντες ἐπιτάσσουσιν ἃ δεῖ ποιεῖν. ἀρχικωτάτη οὖν καὶ τελειωτάτη καὶ ἀρίστη ἡ τοῦ ἀρίστου τῶν αἰτίων γνῶσις, τοιούτον δὲ οὐδ’ ἄλλο. κατὰ μὲν οὖν τοῦτο δόξει ἡ σοφία εἶναι τοῦ τέλους γνωστικῆ».

Lo statuto epistemologico della sapienza è espresso dal grado superlativo degli aggettivi che le vengono attribuiti: scienza esattissima (ἀκριβεστάτη), massimamente sapiente (μάλιστα εἰδυῖα), la migliore e più perfetta (τελειοτάτη καὶ ἀρίστη), essa è conoscenza delle realtà massimamente prime (τῶν μάλιστα πρώτων γνῶσις) ed è in grado massimo scienza universale⁹⁶. In quanto tale, essa è la scienza che più di tutte comanda e dirige (ἀρχικωτάτη καὶ ἀρχιτεκτονικωτάτη), poiché nell'ambito della causa finale, la quale è causa in senso più proprio (κυριωτάτη αἰτία), essa conosce il bene supremo (κυριώτατον ἀγαθόν), che è fine per tutte le cose. Alessandro parla dunque esplicitamente della metafisica come di una scienza "architetonica", un'espressione ricavata dai testi aristotelici⁹⁷ la quale rimanda alla contrapposizione tra colui che dirige e coloro che obbediscono, ma che lo Stagirita non attribuisce mai direttamente alla scienza ricercata. L'Esegeta compie invece questo passo, declinando tale carattere architetonico secondo il ruolo fondativo che essa, in quanto signora delle altre scienze (δέσποινα τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν), svolge nei loro confronti⁹⁸. È questo l'aspetto che anche Tommaso d'Aquino metterà in risalto sin dalle prime righe del proemio al suo *Commento alla Metafisica*, affermando che la scienza che è *rectrix* di tutte le altre rivendica a ragione il titolo di sapienza⁹⁹. In tal modo, Alessandro rende più sottile la distanza tra la metafisica aristotelica e la dialettica platonica¹⁰⁰. Tale vicinanza non disinnesci però la contrapposizione tra le due: questa, al contrario, è mantenuta sullo sfondo del commento alessandrino a *Metaph.* A 9, al fine di far emergere i punti di forza della prima in risposta alle debolezze strutturali della seconda, come intendiamo mostrare.

⁹⁶ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 11, 7: « μάλιστα δὲ καθόλου ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ περὶ τῶν ὄντων ἢ ὄντα ».

⁹⁷ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.*, I 1, 1094a 14; VI 8, 1141b 23; VII 12, 1152b 2; *Metaph.* Δ 1, 1013a 14.

⁹⁸ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 152-154.

⁹⁹ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Prooemium: « Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rectrix, quae nomen sapientiae recte vindicat ».

¹⁰⁰ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 166. Anche Simplicio coglie questo aspetto nel momento in cui, nel suo commento alla *Fisica*, attribuisce ad Alessandro un modo platonico di esprimersi. Cfr. SIMPL., *In Phys.*, 12, 5-9: « Dal momento che dei principi primi alcuni sono propri di ciascuna scienza, come le definizioni e gli assiomi della geometria, mentre altri sono comuni a tutte, Alessandro dice che chi ha intenzione di acquisire la conoscenza scientifica deve conoscere questi principi comuni, esprimendosi con ciò in modo platonico. Infatti Platone non voleva chiamare scienze in senso proprio quelle che traggono una certa conclusione a partire da un'ipotesi ».

4. Commento a *Metaph.*, A 9

La caratterizzazione della sapienza che Alessandro ricava dal commento ai primi due capitoli di *Metaph.* A, oltre a essere strutturalmente orientata al contenuto del libro Γ , è anche propedeutica all'esame della critica aristotelica ai platonici e agli argomenti con i quali questi giustificavano l'esistenza delle Idee. Come è noto, Alessandro fa lievitare notevolmente questa parte del suo commento, perché, di fronte allo stile ellittico e contratto dell'argomentazione aristotelica, sente il bisogno di attingere ad altre opere dello Stagirita, in particolare il $\Pi\epsilon\rho\iota\ \iota\delta\acute{\epsilon}\omega\nu$, pervenutaci unicamente proprio grazie alla parafrasi che Alessandro inserisce in questa sezione del suo commento¹⁰¹. Dal momento che non possediamo il testo a cui l'Esegeta ricorre se non attraverso la sua stessa testimonianza, non è possibile verificare direttamente se la sua analisi sviluppi in modo originale l'argomentazione aristotelica. Tuttavia, alcuni indizi suggeriscono che egli concepisca la discussione degli argomenti accademici come l'occasione per il confronto tra il modello platonico e quello aristotelico di scienza universale, condotto da Alessandro a partire dai risultati ottenuti nel commento ai primi due capitoli e facendo riferimento, anche se non sempre in maniera esplicita, alla trattazione svolta nel libro Γ . Pertanto, nel presentare l'inadeguatezza della concezione platonica degli universali e della scienza che mira ad abbracciare la totalità del reale, Alessandro mostra di tenere sullo sfondo il modello aristotelico di scienza dell'essere in quanto essere presentato in *Metaph.* Γ , e la relazione $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ che la rende possibile, come controparte dottrinale implicita, pietra di paragone di una corretta impostazione epistemologica e metafisica.

Nel parafrasare il trattato *Sulle idee*, l'Esegeta esordisce presentando l'argomento platonico "dalle scienze", con il quale si riteneva di dimostrare l'esistenza delle Idee a partire dal fatto che si danno delle scienze e che queste non possono avere come oggetto gli enti sensibili¹⁰². L'inadeguatezza di tale argomento è ricondotta da Alessandro al fatto che esso dimostra effettivamente soltanto che esiste qualcosa al di là degli enti sensibili e singolari, senza che nulla imponga che si tratti di un'Idea; inoltre, esso dimostrerebbe che esistono Idee anche degli artefatti, cosa che gli Accademici rifiutavano. Nel formularlo,

¹⁰¹ Su Alessandro come fonte delle dottrine non scritte di Platone cfr. R. SANTI, *Dialettica e metafisica in Platone secondo la testimonianza di Alessandro di Afrodisia (In Metaph. A 6 e 9)*, in *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., pp. 53-75.

¹⁰² Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 79, 3 – 80, 7.

Alessandro individua il *proprium* della concezione platonica della scienza nel fatto che questa, nel suo operare, fa riferimento a qualcosa di unico e identico (πρὸς ἓν τι καὶ τὸ αὐτὸ ἐπαναφέρειν). Essa avrebbe dunque, platonicamente, la medesima struttura referenziale che contraddistingue il modello aristotelico di scienza dell'essere in quanto essere, come emerge da *Metaph.* Γ 2. La differenza starebbe nel fatto che l'ἓν, la natura alla quale è ricondotta la molteplicità, non costituisce in questo caso un ente sensibile e determinato, ma una sostanza eterna e per sé sussistente, che funge da modello per gli enti sensibili, cioè l'Idea. L'esempio che fa Alessandro è quello della medicina, la quale perciò non sarebbe semplicemente scienza della salute (ὑγίεια), bensì della Salute in sé (αὐτοῦγίεια); similmente la geometria, in quanto scienza dell'uguale e del commensurabile, avrebbe accesso all'Uguale in sé e al Commensurabile in sé. Benché quello della medicina sia un esempio *standard*, ci si può limitare a notare, con un certo interesse, che per presentare la concezione platonica della pratica scientifica Alessandro si serve dello stesso esempio impiegato da Aristotele in *Metaph.* Γ 2 per giustificare l'esistenza delle scienze che studiano le realtà πρὸς ἓν, tra le quali rientra anche l'essere. Poco più avanti si afferma la stessa cosa a proposito della τέχνη, la quale, nel suo operare, riferirebbe gli oggetti che produce a qualcosa di unico: anche in questo caso l'espressione utilizzata è πρὸς ἓν τι ἀναφέρειν, la quale denota la messa in atto di una ἀναφορά πρὸς ἓν τι καὶ τὸ αὐτὸ, un riferimento o riconduzione ad alcunché di unico e identico.

Successivamente, vengono presentati gli argomenti giudicati “più rigorosi”, il primo dei quali si fonda sulla distinzione tra omonimia e sinonimia e mira a dimostrare l'esistenza di Idee dei relativi, ad esempio quella dell'Uguale, in virtù della quale possiamo predicare l'uguaglianza delle cose sensibili¹⁰³. In realtà, per come la pone Alessandro, non viene tracciata semplicemente una distinzione tra omonimia e sinonimia, ma si parla di una predicazione non omonimica, tramite la quale si mostra un'unica natura (δηλοῦν τινὰ φύσιν):

Nei casi in cui un medesimo termine è predicato di molte cose in modo non omonimico, ma per indicare un'unica natura, esso è detto con verità di quelle o perché sono propriamente ciò che è significato dal predicato, come quando chiamiamo “uomo” Socrate e Platone, oppure perché esse sono immagini di realtà vere, come quando predichiamo “uomo” di quelli dipinti (in quei casi indichiamo infatti le immagini degli uomini significando in tutte la stessa natura), oppure in

¹⁰³ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 82, 11 – 83,23.

quanto una di quelle cose è il modello e le altre sono le immagini, come se dicessimo “uomini” Socrate e le sue immagini»¹⁰⁴.

Sembra quindi che da una parte ci sia l'omonimia in senso stretto, che si potrebbe definire casuale¹⁰⁵, e dall'altra un tipo di predicazione caratterizzata dal fatto di esibire un'unica natura. Tale predicazione non omonimica, poi, viene ulteriormente distinta in due specie: da una parte un medesimo predicato è attribuito a cose che lo esprimono appropriatamente (e questa è la sinonimia, come è evidente dall'esempio indicato, per cui “uomo” si predica di Socrate e Platone); dall'altra c'è la relazione di esemplarità, che a sua volta è distinta in due casi particolari: (i) nel primo, che potremmo chiamare *multorum ad unum*¹⁰⁶, si predica uno stesso termine di cose diverse in quanto esse assomigliano in vari modi a ciò di cui sono immagini (come quando predichiamo “uomo” di quelli dipinti); (ii) nel secondo, che potremmo definire *unius ad alterum*, si predica un termine al contempo del modello e dell'immagine (come quando predichiamo “uomo” di Socrate e delle sue immagini). Walter Leszl identifica tutta la predicazione non omonimica qui presentata con la sinonimia, e di conseguenza concepisce le due versioni della relazione esemplare come specie, rispettivamente “derivativa” e “mista”, di sinonimia, anche perché quest'ultima è esplicitamente menzionata nella *recensio altera* di questo passo¹⁰⁷. In aggiunta, egli osserva che l'espressione ὡς μίαν τινὰ δηλοῦν φύσιν rende adeguatamente l'idea della predicazione univoca, «la quale comporta l'uso di un termine la cui definizione è sempre la definizione di una stessa natura o essenza (οὐσία ο φύσις), come Aristotele spiega in *Categoriae*, I»¹⁰⁸. Ora, la lettura di Leszl riguarda l'argomento platonico riformulato attraverso una griglia concettuale di tipo aristotelico, all'interno della quale l'alternativa tra omonimia e sinonimia è esclusiva. Se invece si sposta l'attenzione su Alessandro, si può ipotizzare che egli interpreti questo passo a partire dalla convinzione che si dia qualcosa di intermedio tra omonimia pura e sinonimia. Tale

¹⁰⁴ ALEX., *In Metaph.*, 82, 11 – 83, 6: «ἐφ' ὧν ταῦτόν τι πλειόνων κατηγορεῖται μὴ ὁμωνύμως, ἀλλ' ὡς μίαν τινὰ δηλοῦν φύσιν, ἤτοι τῷ κυρίως τὸ ὑπὸ τοῦ κατηγορουμένου σημαινόμενον εἶναι ταῦτα ἀληθεύεται κατ' αὐτῶν, ὡς ὅταν ἄνθρωπον λέγωμεν Σωκράτην καὶ Πλάτωνα, ἢ τῷ εἰκόνας αὐτὰ εἶναι τῶν ἀληθινῶν, ὡς ἐπὶ τῶν γεγραμμένων ὅταν τὸν ἄνθρωπον κατηγοροῦμεν (δηλοῦμεν γὰρ ἐπ' ἐκείνων τὰς τῶν ἀνθρώπων εἰκόνας τὴν αὐτὴν τινὰ φύσιν ἐπὶ πάντων σημαίνοντες), ἢ ὡς τὸ μὲν αὐτῶν ὄν τὸ παράδειγμα, τὰ δὲ εἰκόνας, ὡς εἰ ἀνθρώπους Σωκράτη τε καὶ τὰς εἰκόνας αὐτοῦ λέγοιμεν».

¹⁰⁵ Come altrove Alessandro fa esplicitamente. Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 241, 25-26.

¹⁰⁶ Prendendo in prestito la terminologia scolastica in rapporto all'analogia.

¹⁰⁷ Cfr. W. LESZL, *Il “De ideis” di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Leo S. Olschki, Firenze 1975, pp. 185-188. Sulla cosiddetta *recensio altera* del *Commento alla Metafisica* di Alessandro cfr. GOLITSIS in *Alexander of Aphrodisias, Commentary*, cit., pp. XLVII - LIV.

¹⁰⁸ LESZL, *Il “De ideis”*, p. 188.

convinzione viene esplicitata nel commento a *Metaph.* Γ 2, dove si afferma che le realtà dette ἄφ' ἑνός τε καὶ πρὸς ἕν, le quali si collocano in una posizione intermedia (μεταξύ) tra i sinonimi e gli omonimi casuali, sono caratterizzate dal fatto che in esse viene constatata in qualche modo (πῶς ἐνορᾶσθαι) una certa natura comune¹⁰⁹. Poco oltre, Alessandro ribadisce che nelle cose che si dicono in questo modo «si riscontra (ὁρᾶται) in qualche modo la stessa natura»¹¹⁰. Pertanto, la presentazione del tipo di predicazione opposta a quella omonimica nei termini per cui essa “mostra un’unica natura” è, perlomeno secondo la terminologia alessandrista, sufficientemente ampia da accogliere al suo interno, oltre alla sinonimia, anche un tipo intermedio di predicazione. In tal modo, l’Esegeta sembrerebbe intendere la relazione di esemplarità come la versione platonica di tale predicazione intermedia, tramite la quale si mirava a giustificare l’esistenza delle Idee, così come il loro ruolo nel garantire l’esistenza e la conoscibilità degli enti sensibili, in quanto loro paradigmi. In effetti, in questo passo Alessandro sembra enfatizzare la funzione paradigmatica delle Idee, forse più di quanto facesse lo stesso Aristotele. Infatti, nel momento in cui viene fornita la ragione per la quale questo argomento sarebbe migliore dei precedenti, Alessandro dichiara che esso non si limita a dimostrare semplicemente l’esistenza di qualcosa di comune aldilà dei singolari, bensì arriva a mostrare l’esistenza di un modello (παράδειγμα) degli enti sensibili: come ha suggerito Leszl, è probabile che tale osservazione sia propria di Alessandro, e non sia ricavata dal testo del *De ideis*¹¹¹. Il modello menzionato è appunto l’Idea, in riferimento alla quale (πρὸς ὃ) le cose di quaggiù (τὰ ἐνθάδε) vengono all’essere (γίνεται) e sono chiamate (λέγεται) in un determinato modo. Altrove l’Esegeta afferma che Platone concepiva le Idee come le realtà dalle quali gli enti sensibili sono e ricevono un nome (ἄφ' ὧν καὶ τὰ αἰσθητὰ εἶναι τε καὶ λέγεσθαι)¹¹², e come le cause dell’essere per gli enti che sono in relazione a esse (αἰτίαι τοῖς πρὸς αὐτὰς οὖσι τοῦ εἶναι)¹¹³. Il modo in cui l’Esegeta si esprime è volutamente applicabile tanto all’Idea platonica quanto alla sostanza aristotelica: in entrambi i casi si esercita una causalità nell’essere rispetto alle cose che

¹⁰⁹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 241, 20.

¹¹⁰ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 244, 2.

¹¹¹ Cfr. LESZL, *Il “De ideis”*, cit., p. 184: «Questa considerazione mostra insieme che la spiegazione di Alessandro è inadeguata e che essa, appunto perché inadeguata, non può derivare dal *De Ideis*».

¹¹² Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 50, 15-16.

¹¹³ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 89, 9.

sono in relazione (πρός) a esse¹¹⁴. In tal modo viene istituito un confronto serrato tra i due modelli al fine di saggiarne la capacità di spiegare il reale, legata in un caso alle nozioni di esemplarità e partecipazione, e nell'altro alla relazione πρὸς ἔν.

Nel seguito del commento emerge come anche questo argomento “più rigoroso” sia, in ultima istanza, fallimentare, perché va incontro a diverse aporie. Similmente, in altre occasioni l'Esegeta insiste sull'inadeguatezza delle Idee come principio ontologico ed epistemologico. Infatti, nel corso del suo commento, Alessandro osserva che esse non sono cause efficienti, dal momento che non concorrono a produrre il movimento, ma sembrano essere causa di stabilità e immobilità per gli enti¹¹⁵; non sembrano essere cause finali¹¹⁶, e nemmeno cause formali o materiali, perché non sono immanenti alle cose¹¹⁷, bensì sono paradigmi, modelli, cause esemplari. Ma questo titolo le condannerebbe all'irrelevanza nei confronti degli enti di quaggiù, come l'Esegeta argomenta presentando molteplici ragioni¹¹⁸. In primo luogo, infatti, (i) se le Idee sono modelli e le cose che si generano in relazione a esse sono immagini, allora tutte le cose che sussistono per natura sarebbero relative; inoltre (ii), dato che i modelli esistono in funzione di ciò che si genera in relazione a essi, le Idee varranno meno delle cose che si generano grazie a loro, perché esisterebbero in funzione di quelle¹¹⁹; in più, affermare che le Idee sono modelli e le cose di quaggiù partecipano di esse è un parlare a vuoto che si serve di metafore poetiche, dal momento che la nozione di modello è desunta dall'attività dei pittori. Infine, (iv) anche ammettendo che le Idee esistano, queste non potrebbero essere modelli in assenza di una causa efficiente che produca in riferimento a esse¹²⁰. Perciò, conclude Alessandro,

Dopo aver indagato in che modo le Idee siano causa delle cose di quaggiù e di che cosa [siano cause], egli ha mostrato che esse non possono essere cause né del movimento, né della scienza e della conoscenza, né dell'essere delle cose di quaggiù;

¹¹⁴ GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 218-219 osserva che Alessandro utilizza più abbondantemente, rispetto allo Stagirita, la preposizione πρὸς nel descrivere il rapporto degli enti sensibili alle Idee.

¹¹⁵ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 62, 16-19; 96,14-16; 100, 20-22.

¹¹⁶ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 63, 3-32.

¹¹⁷ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 96, 17-35; 100, 7-19.

¹¹⁸ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 85, 15 -86, 23; 100, 38 – 103, 4.

¹¹⁹ È un'obiezione dalla quale Alessandro si trova a dover difendere anche la propria dottrina della provvidenza. Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La provvidenza*, ed. Fazzo – Zonta, cit., pp. 143-145.

¹²⁰ Cfr. MOVIA, *Introduzione*, p. XXXIX: «È chiaro che sia l'obiezione di Aristotele, sia il ragionamento svolto da Alessandro a suo supporto mettono in ombra la circostanza che la tematica modello-immagine è affrontata da Platone nella prospettiva del semi-creazionismo».

queste, invece, non derivano da quelle in nessuno dei modi in cui qualcosa si genera a partire da qualcosa¹²¹.

Di conseguenza, per Alessandro le Idee sono sprovviste di un effettivo potere causale nei confronti degli enti sensibili, e la relazione di esemplarità, la quale costituisce il tipo intermedio di predicazione elaborato dai platonici, si rivela infine inadeguata, dal momento che fallisce nel garantire la possibilità di una scienza che arrivi a conoscere effettivamente i principi di tutto l'essere. Tale fallimento emerge ulteriormente in un altro argomento platonico esaminato da Alessandro, cioè quello della ἔκθεσις (esposizione), in base al quale si riteneva possibile ipostatizzare in un'unica Idea i caratteri comuni a tutti gli enti, riconducendoli a un unico e medesimo principio dell'intera realtà¹²². Secondo l'Esegeta, anche ammettendo i presupposti di tale ragionamento, tutte le cose non si risolverebbero in unità, ma continuerebbero a essere molte, pur essendo riferite a qualcosa di unico (πρὸς ἓν τι γεγονόςτα πολλὰ μέντοι ὄντα καὶ μένοντα). In questo passo è riassunto lo scarto fondamentale che sussiste tra l'impostazione platonica e quella aristotelica: se la prima si propone di esorcizzare la molteplicità risolvendola nell'unità, la seconda riconosce l'irriducibilità della molteplicità dell'essere, la quale tuttavia non compromette la possibilità del darsi di una scienza che ne faccia il proprio oggetto, in virtù del comune riferimento alla sostanza. La dottrina platonica si limiterebbe semplicemente a giustapporre le Idee alla molteplicità delle cose sensibili, lasciando inspiegata quest'ultima:

Non è stato dimostrato, infatti, che i molti e singoli uomini sono l'Uomo in sé (questo infatti è diverso da quelli), né che tutti gli enti sono l'Essere in sé o l'Uno in sé, ma che l'Uno e l'Essere sono qualcosa di comune al di sopra di quelli, che sono molti¹²³.

È invece da tale capacità di rendere ragione della molteplicità senza eliminarla che risulta la superiorità del modello aristotelico di sostanza¹²⁴.

¹²¹ ALEX., *In Metaph.*, 101, 13-16: «Ζητήσας πῶς αἱ ιδέαι αἰτίαι τῶν ἐνταῦθα καὶ τίνος, καὶ δείξας ὅτι οὔτε τῆς κινήσεως οἷόν τε αὐτὰς αἰτίας εἶναι οὔτε τῆς ἐπιστήμης καὶ γνώσεως τῶν ἐνταῦθα οὔτε τοῦ εἶναι, ἀλλ' οὔτε κατὰ τινα τῶν ἐκ τίνος λεγομένων τρόπων γίνεσθαι [τι] τὰ ἐνταῦθα ἔστιν ἐξ ἐκείνων [...]».

¹²² Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 124, 20 – 125, 16.

¹²³ ALEX., *In Metaph.*, 125, 13-16: «οὐ γὰρ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ καθ' ἕκαστα ἄνθρωποι αὐτοάνθρωπος ὄντες δείκνυνται (ἄλλος γὰρ ἐκεῖνος τούτων), οὐδὲ πάντα τὰ ὄντα αὐτοὸν καὶ αὐτοέν, ἀλλὰ κοινόν τι ἐπ' αὐτοῖς οὔσι πολλοῖς τὸ ἓν τε καὶ τὸ ὄν».

¹²⁴ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 219: «Mais si la substance aristotélicienne, pour Alexandre, peut être légitimement considérée comme « cause de l'être », c'est bien parce que le concept de substance est en mesure d'assumer une tâche théorique, décrivant adéquatement le réel, que les Idées ne parviennent à

I rimandi alla trattazione contenuta nel libro Γ si fanno più evidenti nella sezione conclusiva del commento a *Metaph. A*, a cominciare dal passo in cui è tematizzata la differenza tra la concezione platonica e quella aristotelica degli universali: secondo quest'ultima, gli aspetti comuni (κοινά) che trascendono il piano degli enti sensibili e singolari esistono solo come generi e specie. Su questo tema l'Esegeta interviene in più occasioni, compreso un passo del commento al quarto libro dei *Topici* in cui la concezione aristotelica degli universali è presentata come la via mediana tra quella platonica, secondo la quale i generi sono realtà esistenti per sé, e quella stoica, che consisterebbe nel considerarli come meri concetti privi di esistenza¹²⁵. Per Alessandro, invece, generi e specie trascendono il piano del particolare sensibile, pur senza rendersene indipendenti, per cui hanno un'esistenza effettiva, per quanto legata alla loro inerenza a una molteplicità di enti¹²⁶. Ora, nel momento in cui generi e specie sono predicati di qualcosa, sono predicati in modo sinonimico, ma ciò risulta impossibile per quelle realtà che si dicono in molti modi (πολλαχῶς λεγόμενα):

Accade, infatti, che alcuni predicati comuni non possano essere generi delle cose alle quali vengono attribuiti: tali sono le cose che si dicono in molti modi. Aristotele intenderebbe soprattutto questi per via dell'essere, di cui quelli [*scil.* i Platonici], assumendolo come una sorta di genere comune della totalità degli enti, facevano un'Idea, l'Essere in sé e l'Uno in sé, sotto la quale ponevano tutte le cose. Ora, se l'uno non è un genere, ma fa parte delle cose che si dicono in molti modi, è chiaro che gli enti non potranno manifestare una somiglianza essenziale in virtù di questo¹²⁷.

exercer. La substance est ainsi cause de l'être des autres étants sans pour autant supprimer le fait d'accidentalité et la multiplicité du monde».

¹²⁵ ALEX., *In Top.*, 355, 12 -16: «[...] perché i generi né sono in qualche modo sussistenti per sé, né sono puri concetti senza esistenza, come quello di centauro, ma la loro esistenza è in quelle cose delle quali sono predicati, e nel momento in cui sono eliminate e corrotte le cose in cui sono, è necessario che si corrompa assieme a esse anche ciò che del genere è in quelle cose». Alcuni tra i più rilevanti testi dell'Esegeta in merito al tema degli universali sono ALEX., *Quaestiones*, 1.3, 7,20 – 8,28; 1.11, 21,12 – 22, 20; *De an.*, 90, 2-10. Sul modo in cui Alessandro comprende la posizione platonica al riguardo cfr. D. LEFEBVRE, *Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à la Métaphysique d'Aristote A*, 9, 990a 34-b 8. *Sur le nombre et l'objet des Idées*, «Les études philosophiques», 2008/3, pp. 305-322, spec. 314-322.

¹²⁶ Cfr. R. CHIARADONNA, *Catégories et Métaphysique chez Alexandre d'Aphrodise: l'exégèse de Catégories 5*, in *Alexandre d'Aphrodise et la Métaphysique*, cit., pp. 157-177, spec. pp. 164-170. Sulla concezione alessandrista degli universali cfr. anche S. PINES, *A New Fragment of Xenocrates and Its Implications*, «Transactions of the American Philosophical Society», 51 (1961), pp. 3-34; M.M. TWEEDALE, *Alexander of Aphrodisias' Views on Universals*, «Phronesis», 29 (1984), pp. 279-303; SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias: Scholasticism*, cit., spec. pp. 1199-1202; *Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts*, «Phronesis», 50 (2005), pp. 43-55; R. SORABJI, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook. Volume 3: Logic and Metaphysics*, Duckworth, London 2004, pp. 149-156; RASHED, *Alexandre d'Aphrodise entre logique*, cit., pp. 253-260.

¹²⁷ ALEX., *In Metaph.*, 126, 31-37: «συμβαίνει γὰρ ἔνια τῶν κοινῶς κατὰ τινῶν κατηγορουμένων μὴ δύνασθαι γέννη εἶναι τούτων ὧν κοινῶς κατηγορεῖται· τοιαῦτα γὰρ τὰ πολλαχῶς λεγόμενα. λέγοι δ' ἂν μάλιστα αὐτὰ διὰ τὸ ὄν, ὃ ἐκεῖνοι μὲν ὡς γένος τι κοινὸν τῶν ὄλων λαμβάνοντες ἰδέαν ἐποίουν τὸ αὐτοὸν καὶ αὐτοῦν,

Qui è esplicito il riferimento alla dottrina della multivocità dell'essere, in relazione alla quale la proposta platonica, dal punto di vista di Alessandro, rivela tutti i suoi difetti di impostazione. Su questo tema egli ritorna anche più avanti, nel momento in cui critica il tentativo platonico di individuare gli stessi identici principi per tutti gli enti¹²⁸: una simile operazione è infatti possibile soltanto se si distinguono preliminarmente, come fa Aristotele, i diversi modi in cui si dice l'essere, dal momento che questo non è un genere, ma è un *πολλαχῶς λεγόμενον* i cui significati sono tutti riferiti al primo tra loro, ossia la sostanza, di cui soltanto è possibile trovare i principi. Questi, poi, saranno in qualche modo principi anche degli enti diversi dalla sostanza, giacché essa esercita una causalità effettiva su di essi (a differenza delle Idee nei confronti degli enti sensibili), essendo per loro il sostrato di inerenza:

Soltanto per la sostanza è possibile trovare tali principi, come elementi e proprietà intrinseche, dai quali si dice che una cosa è formata. Solo la sostanza, infatti, è sostrato degli enti, mentre le altre cose sono nella sostanza e sono sue modificazioni. È vano, dunque, cercare o credere di aver trovato tali principi di cose che non li possiedono¹²⁹.

Non è dunque possibile accusare Aristotele di malafede, per il fatto che egli obietta ai platonici che i principi dell'intera realtà sono inconoscibili, ma poi si impegna lui stesso nell'indagine sui principi dell'essere in quanto essere:

[Aristotele] non parlerebbe contraddicendosi poiché ricerca i principi e le cause dell'essere in quanto essere dopo aver dimostrato, con questi discorsi, che sono inconoscibili. Egli infatti mostrerà che non ci sono certi principi comuni a tutti gli enti, come ritenevano coloro che cercavano di ricondurre tutte le cose all'Uno attraverso somiglianze comuni. Invero, i principi dell'ente in quanto ente da lui ricercati sono principi comuni di tutte le cose; ma quelli della sostanza, non essendo principi nello stesso modo anche degli enti all'infuori della sostanza, diventano in qualche modo principi anche di quelli per il fatto che ciascuno degli altri enti riceve l'essere dalla sostanza¹³⁰.

καὶ εἰς τοῦτο πάντα ὑπῆγον. εἰ δὲ μή ἐστι γένος τὸ ἓν, ἀλλὰ τῶν πολλαχῶς λεγομένων, δῆλον ὡς οὐδὲ ὁμοιότης ἂν τοῖς οὖσιν οὐσιώδης κατὰ τοῦτο εἴη».

¹²⁸ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 128, 12 – 129, 9.

¹²⁹ ALEX., *In Metaph.*, 129, 6-9: «τὰς γὰρ τοιαύτας ἀρχὰς τὰς ὡς στοιχεῖα καὶ ἐνυπάρχοντα καὶ ἐξ ὧν λέγεται τι εἶναι, μόνης τῆς οὐσίας εὐρεῖν ἔστιν· μόνη γὰρ αὕτη τῶν ὄντων ὑποκείμενον, τὰ δ' ἄλλα ἐν ταύτῃ καὶ ταύτης τι. τὸ οὖν τῶν οὐκ ἐχόντων τοιαύτας ἀρχὰς ἢ ζητεῖν ἢ οἶεσθαι εὐρηκέναι μάταιον». Cfr. anche GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 168: «De ce point de vue, c'est en définitive à Γ que renvoie ici Alexandre, et à ses analyses sur la substance comme "cause de l'être"».

¹³⁰ ALEX., *In Metaph.*, 134, 7-14: «οὐ μαχόμενος δὲ αὐτῷ λέγοι ἂν ζητῶν μὲν τὰς τοῦ ὄντος ἢ ὄν ἀρχὰς τε καὶ αἰτίας, δεικνὺς δὲ διὰ τούτων ὅτι ἄγνωστοί εἰσιν. δείξει γὰρ ὅτι μηδὲ εἰσι πάντων τῶν ὄντων κοιναὶ τινες ἀρχαί, ὡς ἠγοῦντο οἱ εἰς τὸ ἓν πάντα πειρώμενοι διὰ τῶν κοινῶν ἀνάγειν ὁμοιοτήτων. ἀλλ' εἰσὶν αἱ ζητούμεναι ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ἀρχαὶ κοιναὶ πάντων ἀρχαὶ αὗται· ἀλλ' αἱ τῆς οὐσίας οὐκ οὔσαι

Tale critica non tiene dunque conto dell'operazione di distinzione dei significati fondamentali dell'essere e del riconoscimento del costitutivo riferimento delle categorie πρὸς τὴν οὐσίαν, in virtù del quale Aristotele fornisce l'impostazione corretta che consente di perseguire un'effettiva conoscenza dei principi. Questa, infatti, è ricavabile soltanto dall'indagine sulla sostanza, aristotelicamente intesa come sostrato di inerenza degli enti non sostanziali, i principi della quale saranno inoltre principi anche di tutti gli altri enti a partire dall'effettiva causalità nell'essere che essa esercita nei loro confronti, ciò che, invece, mancherebbe alle Idee platoniche¹³¹.

In conclusione, Alessandro approfitta dell'esame della critica aristotelica alla dottrina platonica delle Idee per far emergere come questa si riveli incapace di ricondurre a unità gli enti sensibili e di fondare una scienza in grado di indagare i principi della realtà nel suo complesso. Dai termini utilizzati e dai riferimenti più o meno espliciti alla trattazione contenuta in *Metaph. Γ* emerge l'intenzione dell'Esegeta di evidenziare come la dottrina aristotelica della sostanza e della relazione πρὸς ἓν riescano laddove il tentativo platonico fallisce. La sezione finale del commento a *Metaph. Α* ribadisce il riferimento strutturale al contenuto di *Γ* e conferma, dunque, l'impostazione unitaria dell'esegesi alessandrista della *Metafisica*. Alessandro concepisce il libro *Γ* come il luogo nel quale l'esistenza e l'unitarietà della πραγματεία metafisica cessano di essere un presupposto per diventare un dato acquisito¹³². Tale passaggio si interseca con i temi fondamentali della dottrina dell'analogia dell'essere, giacché esso avviene proprio a partire dalla dimostrazione dell'unità πρὸς ἓν che è propria dell'ente in quanto tale. Per tali ragioni, il nostro esame della concezione alessandrista della metafisica impone di passare ad analizzare il commento al libro *Γ* della *Metafisica*, confrontandoci anche con quei passi rispetto ai quali gli interpreti hanno sollevato problemi di coerenza. Prima è però opportuno un veloce sguardo all'*incipit* del commento alessandrista al libro *B*.

ὁμοίως καὶ τῶν ἄλλων τῶν παρὰ τὴν οὐσίαν ὄντων ἀρχαί, γίνονται πῶς κακείνων ἀρχαὶ τῶ καὶ τῶν ἄλλων τῶν ὄντων ἕκαστον παρὰ τῆς οὐσίας τὸ εἶναι ἔχειν».

¹³¹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 244, 21-24: «Dunque il filosofo, al quale pertiene la trattazione sull'ente in quanto ente, deve indagare i principi e le cause delle sostanze. Se infatti la sostanza è davvero principio e causa dell'essere per le altre cose, allora i suoi principi saranno principi anche di tutto l'essere». Cfr. anche GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 216: «La doctrine de la substance serait ainsi conçue comme réussissant là où échouait la théorie platonicienne, la substance venant prendre en charge ce que ne parvenaient pas à faire les Idées».

¹³² Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 91: «Or *Γ* est aussi le livre de l'unification des objets de la métaphysique [...]».

5. L'incipit del commento a *Metaph.*, B

La dimostrazione del carattere unitario della metafisica passa attraverso l'articolazione dei suoi diversi oggetti e, di conseguenza, la giustificazione della varietà dei nomi che le vengono attribuiti. Tale operazione, la quale trova compimento nel libro Γ ed è preparata, come abbiamo visto, già nel corso del commento ad A, è tematizzata da Alessandro anche nell'*incipit* del commentario al libro B:

La scienza ricercata e che viene presentata ora è la stessa sapienza e la scienza teologica, cui Aristotele dà anche il titolo di metafisica perché segue la fisica nell'ordine rispetto a noi. Egli la chiama anche sapienza prima, perché conosce teoreticamente le realtà prime e più degne di onore. Per questo stesso motivo è anche scienza teologica; infatti il suo discorso in questi libri riguarda principalmente la causa e la forma, la quale secondo lui è una sostanza totalmente immateriale, che egli chiama anche primo Dio e intelletto¹³³.

Tale esordio è motivato dalla convinzione che col libro B abbia inizio la vera e propria indagine metafisica, dopo la parte introduttiva svolta nei primi due libri, la quale viene recuperata per sottolineare nuovamente i caratteri di universalità ed eminenza della scienza ricercata. Questi confluiscono nel termine “sapienza”: infatti, essa è stata presentata al contempo come scienza delle cause e dei principi primi¹³⁴ e scienza universale e onnicomprensiva¹³⁵, ed è stato già anticipato in che modo la sua universalità si accordi con la sua priorità¹³⁶. L'Esegeta ha inoltre già accennato come a quest'ultima corrisponda una posteriorità πρὸς ἡμᾶς¹³⁷: ciò è qui ribadito al fine di giustificare l'appellativo “metafisica”, dal momento che essa è posteriore alla fisica nell'ordine delle

¹³³ ALEX., *In Metaph.*, 171, 5-11: «Ἡ μὲν ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη καὶ προκειμένη νῦν αὐτὴ ἐστὶν ἡ σοφία τε καὶ ἡ θεολογική, ἣν καὶ Μετὰ τὰ φυσικὰ ἐπιγράφει τῷ τῆ τάξει μετ' ἐκείνην εἶναι πρὸς ἡμᾶς. λέγει δὲ αὐτὴν καὶ πρώτην σοφίαν, ὅτι τῶν πρώτων καὶ τιμιωτάτων ἐστὶ θεωρητικὴ. διὰ τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο καὶ θεολογική· περὶ γὰρ τοῦ αἰτίου καὶ εἶδους, ὃ πάντῃ ἄυλός ἐστιν οὐσία κατ' αὐτόν, ἣν καὶ πρῶτον θεὸν καὶ νοῦν καλεῖ, ὁ λόγος ἐν τούτοις προηγουμένως αὐτῷ γίνεται».

¹³⁴ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 8, 1-3: «[...] tutti ritengono che la scienza in senso proprio e in massimo grado, che chiamiamo sapienza in senso assoluto, verte sulle cause e i principi primi». Cfr. anche 18, 8-11; 19, 33 – 20, 3.

¹³⁵ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 9, 30-31; 11, 7-8.

¹³⁶ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 9, 8-12: «Da questa trattazione dobbiamo dunque attenderci la conoscenza dei principi e delle cause prime: queste sarebbero ad esempio i principi dell'ente, in virtù dei quali esiste ciascuno degli enti di cui predichiamo l'essere. Tali sono le sostanze prime e nel senso più proprio: queste, infatti, sono principi delle sostanze, e le sostanze lo sono di tutte le altre cose, come Aristotele mostrerà».

¹³⁷ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 11, 11-13: «ha aggiunto “per gli uomini” in contrapposizione alla natura: infatti quelli sono per natura più conoscibili degli enti sensibili».

scienze¹³⁸. Di seguito viene menzionata l'espressione "sapienza prima" (πρώτη σοφία), la quale è di per sé equivalente a "filosofia prima"¹³⁹. Tuttavia, non è forse un caso se l'Esegeta la introduce subito dopo aver tematizzato la posteriorità πρὸς ἡμᾶς della metafisica. Infatti, tale espressione è ricavata da un passo di *Metaph.* Γ 3, dove Aristotele afferma che «la fisica è una certa sapienza, ma non è la prima»¹⁴⁰, dal momento che c'è qualcuno che sta più in alto del fisico, il quale, poiché studia *l'universale* e la *sostanza prima*¹⁴¹ (oppure: possiede una conoscenza universale *in quanto* conosce teoreticamente la sostanza prima)¹⁴², dovrà occuparsi anche degli assiomi. Questi, infatti, appartengono a tutti gli enti e sono perciò propri dell'ente in quanto ente¹⁴³. Pertanto, Alessandro potrebbe aver utilizzato l'espressione πρώτη σοφία per ribadire ulteriormente, attraverso il riferimento al passo aristotelico dal quale è ricavata, il carattere al contempo universale e primo della metafisica, nonché la sua posteriorità *quoad nos*.

Il fatto che la sapienza sia "prima" consente di attribuirle il titolo di scienza teologica, senza tuttavia che ciò si traduca in una completa riduzione della metafisica a teologia. Come è stato osservato¹⁴⁴, infatti, Alessandro utilizza con parsimonia l'aggettivo θεολογική, il quale compare soltanto tre volte nel commento, mentre utilizza ben più estesamente le denominazioni "sapienza" e "filosofia prima"¹⁴⁵. Che quest'ultima

¹³⁸ P. AUBENQUE, *Le problème de l'être*, cit., pp. 66-68, ha sostenuto che i commentatori greci, a partire da Alessandro di Afrodisia, compirebbero un passo ulteriore rispetto ad Aristotele nell'estendere la distinzione tra una priorità τῆ φύσει e una πρὸς ἡμᾶς dal semplice ambito conoscitivo ed epistemologico a quello ontologico, con l'obiettivo di giustificare l'identificazione di metafisica e filosofia prima (identificazione che Aubenque rifiuta). Tale riflessione è stata riproposta anche da COURTINE, *Inventio analogiae*, cit., pp. 127-132, il quale ha sostenuto che Alessandro inaugurerebbe una riflessione sulla τάξις della *Metafisica* propedeutica alla formulazione ben più forte e teologicamente connotata di Asclepio (cfr. ASCLEP., *In Metaph.*, I, 10-18). GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 68-72, ha raccomandato prudenza nel valutare l'atteggiamento di Alessandro a questo proposito, dal momento che l'Esegeta associa sempre la distinzione tra ciò che è primo per natura e ciò che è tale per noi alla questione della conoscibilità. Dall'altra parte, il fatto che Alessandro utilizzi tale distinzione, pur rimanendo all'interno del solo ambito epistemologico, per marcare la differenza tra fisica e metafisica, riconducendola talvolta anche a quella tra il sensibile e l'intelligibile, costituisce uno sviluppo interpretativo rispetto ad Aristotele, il quale si serve di tale coppia concettuale solamente all'interno di una medesima scienza. Cfr. ARISTOT., *An. Pr.*, II 23, 68b 35-36; *An. Po.*, I 2, 72a 1-4; I 3, 72b 27-30; *Top.* VI 4, 141b 5-14; *Phys.* I 1, 184a 16-18; *Metaph.*, Z 3, 1029b 7-8; *Eth. Nic.*, I 2, 1095b 2-4.

¹³⁹ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 68.

¹⁴⁰ ARISTOT., *Metaph.*, Γ 3, 1005b 1-2: «ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη».

¹⁴¹ Come traduce G. REALE, *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2004, p. 143.

¹⁴² Come consegue alla traduzione di BERTI, in ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di E. Berti, Laterza, Bari-Roma 2017, p. 135: «[...] a colui che conosce teoreticamente in modo universale, cioè a colui che conosce la sostanza prima, spetterà anche l'indagine intorno a questi».

¹⁴³ ARISTOT., *Metaph.*, Γ 3, 1005a 19-26.

¹⁴⁴ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 66-67.

¹⁴⁵ Cfr. *ibidem*.

espressione sia da intendere come coestensiva a “scienza dell’ente in quanto ente” è d’altronde confermato da un passo del *Commento agli Analitici Primi*, nel quale Alessandro, in maniera autonoma rispetto al testo commentato, osserva:

Se invece si assumesse che la scienza dell’ente in quanto ente è scienza della prima causa motrice, e la scienza della prima causa motrice è per l’appunto la filosofia prima, da tali premesse si concluderebbe che la scienza dell’ente in quanto ente è la filosofia prima¹⁴⁶.

Il tema della compatibilità dell’universalità della sapienza con il fatto che essa conosca teoreticamente la causa prima¹⁴⁷ rappresenta il nodo centrale del commento al libro Γ, che ora possiamo cominciare a esaminare.

6. Commento a *Metaph.*, Γ

Il commento al quarto libro della *Metafisica* è preceduto da un’importante sezione introduttiva nella quale l’Esegeta riassume il contenuto dei libri precedenti, così da far emergere il filo conduttore che lega le tappe iniziali della speculazione aristotelica alla trattazione contenuta in Γ, di cui Alessandro ha chiaramente l’intenzione di sottolineare la centralità¹⁴⁸. Sin dalle prime righe, la molteplicità di nomi della metafisica (sapienza, filosofia prima, teologia) è ricondotta al fatto di conoscere teoreticamente “l’ente in quanto ente”, un’espressione che compare già nel commento alessandrino al primo libro e che in Γ emerge quale baricentro fondamentale dell’indagine condotta in quest’opera. Il fatto che la sapienza verta sulle cause e i principi primi sembra costituire, in questa sede, quasi una conseguenza della sua indagine sull’ente: è infatti in quanto enti al

¹⁴⁶ Cfr. ALEX., *In An. Pr.*, 357, 32 – 358, 1: «πάλιν εἶ τις λάβοι, ὅτι ἡ τοῦ ὄντος ἐπιστήμη ἢ ὄν ἐπιστήμη ἐστὶ τοῦ πρώτου αἰτίου κινουῦντος, ἢ δὲ γε ἐπιστήμη ἢ τοῦ πρώτου αἰτίου κινουῦντος ἢ πρώτη ἐστὶ φιλοσοφία, καὶ συνάγοι, ἐκ τούτων, ὅτι ἡ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ἐπιστήμη ἢ πρώτη ἐστὶ φιλοσοφία».

¹⁴⁷ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 15, 32-33: «Aristotele è solito chiamare la stessa scienza sapienza e filosofia prima».

¹⁴⁸ Come giustamente rilevato da BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., pp. 35-38. Data la stretta consequenzialità che Alessandro istituisce tra i diversi libri alla luce della sua interpretazione unitaria dell’opera, colpisce quanto affermato da A. MADIGAN in *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Metaphysics 4*, edited by A. Madigan SJ, Bloomsbury, London 2014 (1993¹), p. 2, secondo il quale Alessandro «has nothing to say about the place of *Metaphysics 4* in Aristotle’s intellectual itinerary, or about how Aristotle came to the notion of a general science of being as being». Queste parole devono probabilmente essere lette alla luce del riferimento, immediatamente precedente, ai *contemporary developmental theorists*, mentre non sono condivisibili se riferite alla lettura interna della *Metafisica* sviluppata da Alessandro.

massimo grado (μάλιστα ὄντα) che essa li considera¹⁴⁹. Poco più avanti, Alessandro ritorna su questo aspetto osservando che l'identità di sapienza e scienza dell'essere risulta dalla dimostrazione del fatto che la natura di cui il sapiente ricerca i principi primi è proprio l'ente in quanto ente¹⁵⁰. Tale dimostrazione è condotta dall'Esegeta nel modo seguente¹⁵¹: le cause e i principi supremi, oggetto di indagine da parte del sapiente, devono essere cause per sé e non per accidente di una certa natura, la quale si distingue dagli oggetti delle scienze particolari. Ora, è impossibile che le cause prime siano cause accidentali in entrambe le accezioni distinte da Aristotele nella *Fisica*¹⁵²: infatti, né possono costituire gli accidenti delle cause per sé, al modo in cui Policlete lo è della statua (perché ciò equivarrebbe a non essere affatto causa), né possono essere cause per sé di qualcosa di diverso e superiore, perché «niente sta al di sopra dell'essere»¹⁵³. Su queste considerazioni, organizzate in forma sillogistica, Alessandro fonda, in maniera forse non del tutto lineare¹⁵⁴, l'identità della sapienza, in quanto indagine sulle cause e i principi primi, e della scienza dell'ente in quanto ente. Su tale base egli può dunque affermare che, diversamente dalla dialettica e dalla sofistica, «la sapienza conosce *scientificamente* ciò che appartiene in comune all'ente in quanto ente»¹⁵⁵.

Pertanto, afferma Alessandro, la sapienza, «alla quale [Aristotele] dà anche il nome di filosofia e filosofia prima»¹⁵⁶, verte anzitutto (πρῶτον) sull'ente in generale (τὸ ὄν καθόλου). Di conseguenza, poi, il filosofo dovrà occuparsi anche dell'uno, dal momento che esso è identico all'ente secondo il soggetto (κατὰ τὸ ὑποκείμενον τὸ αὐτό), così come dei molti, i quali sono opposti all'uno¹⁵⁷, e di ciò che appartiene in comune all'ente in quanto ente, ossia degli assiomi: un elenco che può fungere tanto da indice del libro Γ quanto da programma di ricerca del filosofo primo¹⁵⁸. Com'è evidente, l'Esegeta articola questi diversi oggetti a partire dal riferimento agli *Analitici Secondi*, insistendo sulla

¹⁴⁹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 237, 9-10.

¹⁵⁰ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 239, 9-15.

¹⁵¹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 239, 34 – 240, 30.

¹⁵² Cfr. ARISTOT., *Phys.*, II 3, 195a 32-35.

¹⁵³ ALEX., *In Metaph.*, 240, 20: «ἀλλ' οὐδὲν ὑπὲρ τὸ ὄν». Per il dibattito intorno a questa affermazione cfr. COURTINE, *Inventio analogiae*, cit., p. 131, n. 2; GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 35-36.

¹⁵⁴ Cfr. M. CASU in *Alessandro di Afrodizia e Pseudo Alessandro, Commentario*, cit., p. 810, n. 24: «l'argomento di 240, 17-21 sembra incorrere in una petizione di principio, perché assume che le cause prime siano cause dell'essere in quanto essere, il che doveva appunto essere dimostrato».

¹⁵⁵ ALEX., *In Metaph.*, 238, 26-27: «ἡ δὲ σοφία ἐπιστημονικῶς τούτων ἐστὶ τῶν κοινῶς τῷ ὄντι ἢ ὄν ὑπαρχόντων θεωρητική». Cfr. anche 258, 25 – 260, 29.

¹⁵⁶ ALEX., *In Metaph.*, 238, 4: «[...] ἦν καὶ φιλοσοφίαν ὀνομάζει καὶ πρώτην φιλοσοφίαν».

¹⁵⁷ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 238, 8-9: «Infatti, è compito della stessa scienza conoscere gli opposti».

¹⁵⁸ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 91.

centralità del γένος ὑποκείμενον costituito dall'ente considerato universalmente. È infatti a partire dalla coestensività con quest'ultimo che l'uno e i molti e le rispettive specie, così come gli assiomi, rientrano nell'ambito di pertinenza del filosofo primo. Se infatti Alessandro, nel corso del suo commento al libro B, presenta il fatto di essere uno come un accidente per sé (καθ' αὐτὸ συμβεβηκός) di ciascun ente, cioè come una sua proprietà per sé che tuttavia non entra nella definizione¹⁵⁹, nel commento a Γ egli enfatizza in modo particolare l'identità di ente e uno, i quali «sono la stessa cosa e una certa natura unica, però non come resi manifesti con un'unica definizione»¹⁶⁰. La loro prossimità è tale che, secondo Alessandro, lo Stagirita introdurrebbe l'uno al fine di scoprire quali sono le specie dell'essere (πρὸς τὴν εὔρεσιν τῶν εἰδῶν τοῦ ὄντος): infatti, dal momento che sono identici secondo il soggetto, ne consegue che, quante sono le specie dell'uno, altrettanto saranno quelle dell'essere¹⁶¹. Seguendo il ragionamento aristotelico, l'Esegeta presenta tale rapporto di coimplicazione a partire da quello che sussiste tra il principio e la causa, i quali sarebbero coestensivi nella misura in cui tutto ciò che è principio è anche causa e viceversa¹⁶². Ma come il principio e la causa si predicano delle stesse cose pur possedendo definizioni diverse (si dice principio ciò che è primo rispetto a ciò che da esso deriva, mentre la causa è ciò in virtù di cui altre cose esistono), lo stesso vale per l'ente e l'uno:

Dicendo che qualcosa è, significhiamo la sua esistenza (ὑπαρξίς), mentre dicendo che è una, significhiamo la sua separazione (χωρισμός) dalle altre cose e dalla molteplicità: una cosa, però, è contemporaneamente ente e differente dalle altre, ed è una e non una molteplicità¹⁶³.

¹⁵⁹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 176, 29-30: «e [sarà accidente per sé] di ciascun ente il fatto di essere uno in quanto è qualcosa di determinato [...]». Cfr. BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., pp. 65-70, spec. p. 69: «quindi, l'essere uno è chiaramente identificato da Alessandro come un attributo essenziale dell'ente, anche se non definizionale».

¹⁶⁰ ALEX., *In Metaph.*, 247, 24-25: «[...] ταῦτα εἶναι καὶ μίαν τινὰ φύσιν, οὐ μέντοι ὡς ἐνὶ λόγῳ δηλούμενα».

¹⁶¹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 246, 28-35.

¹⁶² Tuttavia, non sembra che principio e causa siano perfettamente coestensivi nella maniera esposta da Alessandro. Egli si basa su quanto afferma ARISTOT., *Metaph.*, Δ 1, 1013a 17: «in altrettanti modi si dicono anche le cause: infatti tutte le cause sono principi». Gli interpreti hanno però rilevato che questa affermazione non garantisce che tutti i principi siano a loro volta cause, ma induce a pensare a quella delle cause come a un sottoinsieme della più ampia classe dei principi. Cfr. BERTI in *Aristotele, Metafisica*, cit., p. 244, n. 3; A. STEVENS, *L'ontologie d'Aristote. Au carrefour du logique et du réel*, Vrin, Paris 2000, spec. p. 36; GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 139, n. 4.

¹⁶³ ALEX., *In Metaph.*, 247, 19-21: «διὰ μὲν τοῦ ὄν εἰπεῖν τι τὴν ὑπαρξίν σημαίνοντες αὐτοῦ, διὰ δὲ τοῦ ἔν τὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων χωρισμὸν καὶ τὸν ἀπὸ τοῦ πλήθους· ἅμα δὲ ὄν τί ἐστι καὶ διαφέρον τῶν ἄλλων καὶ ἔστιν ἓν καὶ οὐ πλῆθος».

L'ente e l'uno sono dunque realtà eteronime, cioè tali da essere predicate delle stesse cose, pur presentando diverse definizioni e nozioni della mente (ἐπιβολαί τῆς διανοίας). Un'altra ragione per cui l'uno e l'ente sono identici è data, secondo Alessandro, dal fatto che la sostanza è ente e uno per sé e non per accidente, ed è dunque non soltanto ciò per cui le altre cose sono enti, ma anche ciò per cui esse sono delle unità. Esamineremo più attentamente questo aspetto nel momento in cui ci concentreremo sulla priorità della sostanza. Qui è sufficiente rilevare come il fatto che essa sia essenzialmente (ἔπερ), primariamente (πρώτως) e in senso proprio (κυρίως) tanto un ente quanto un'unità è indicato dall'Esegeta come un'ulteriore prova dell'identità di essere e uno¹⁶⁴. Tale aspetto gioca inoltre un ruolo importante anche per l'inclusione delle specie dell'uno e della molteplicità nell'ambito di indagine del filosofo primo. Infatti, soffermandosi a commentare il passo aristotelico in cui si afferma che le specie dell'uno sono a loro volta dei πολλαχῶς λεγόμενα¹⁶⁵, Alessandro sviluppa questo discorso applicando a identico, simile e uguale la medesima struttura πρὸς ἓν che caratterizza l'essere e l'uno, cioè quella fondata sullo schema delle categorie, la quale fa sì che possano essere studiati tutti dalla medesima scienza:

Essi si dicono in molti modi: l'identico, il simile e l'uguale in senso proprio sono nella sostanza, ma ciascuno di quelli si trova anche nelle altre categorie; tuttavia, non per questo sarà di pertinenza di un'altra scienza conoscere teoreticamente il genere dell'ente corrispondente a ciascuna di essi, ma di un'unica¹⁶⁶.

In effetti, è lo stesso Aristotele a richiamare la divisione delle categorie e il riferimento al primo (πρὸς τὸ πρῶτον ἀναφορά) anche a proposito delle specie dell'uno¹⁶⁷: quello che lo Stagirita non precisa, come invece fa Alessandro, è che il primo significato di ciascuna specie dell'uno ricada nella categoria della sostanza¹⁶⁸. Anzi, nelle *Categorie* si rileva invece come l'uguale in senso proprio si collochi nella quantità¹⁶⁹,

¹⁶⁴ ALEX., *In Metaph.*, 249, 8-9: «infatti, la sostanza di ciascuna cosa è, ugualmente, essenzialmente un ente ed essenzialmente un'unità. Anche così si potrebbe mostrare che l'ente e l'uno sono la stessa cosa».

¹⁶⁵ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Γ 2, 1004 a, 22-31.

¹⁶⁶ ALEX., *In Metaph.*, 255, 9-13: «οὐ μὴν ἐπεὶ πολλαχῶς λέγεται, καὶ τὸ μὲν κυρίως ταῦτόν ἐν οὐσίᾳ καὶ τὸ κυρίως ὁμοίον καὶ τὸ κυρίως ἴσον, ἔστι δὲ ἕκαστον αὐτῶν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις κατηγορίαις, ἤδη καὶ ἑτέρας ἔσται ἐπιστήμης τὸ καθ' ἕκαστον αὐτῶν γένος τοῦ ὄντος θεωρεῖν, ἀλλὰ μιᾶς».

¹⁶⁷ Cfr. anche ARISTOT., *Metaph.* Δ 10, 1018a 35-38.

¹⁶⁸ Cfr. MADIGAN in *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Metaphysics 4*, cit., pp. 150-151, n. 153; CASU in *Alessandro di Afrodisia e Pseudo Alessandro, Commentario*, cit., p. 816, n. 173. Cfr. anche L. CASTELLI, *Problems and Paradigms of Unity. Aristotle's Account of the One*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2014, pp. 209-211.

¹⁶⁹ Cfr. ARISTOT., *Cat.*, 6, 6a 26-35.

mentre il simile nella qualità¹⁷⁰. L'Esegeta, invece, giustappone due interpretazioni diverse: da un lato presenta l'"identico in quanto identico" come l'unità secondo la sostanza, il "simile in quanto simile" come l'unità secondo la qualità e "l'uguale in quanto uguale" come quella nella quantità¹⁷¹; dall'altro, riscontra in tutte le specie dell'uno, e *anche in quelle del molteplice*, il medesimo riferimento alla sostanza¹⁷². Egli non sembra avvedersi della tensione tra queste due spiegazioni, né prende in esame le difficoltà che sorgono in modo particolare dalla seconda¹⁷³. Quest'ultima sembra invece essere l'opzione privilegiata da Alessandro, dal momento che egli le dedica maggiore spazio e sembra enunciarla in maniera più convinta. In tal modo, egli estende in maniera trasversale la distinzione di fondo tra sostanza e categorie accidentali, riconducendo alla prima anche i contrari dell'uno¹⁷⁴: è nella sostanza, afferma, che risiedono anche il diverso e la molteplicità in senso proprio¹⁷⁵.

Il fatto che tanto l'uno quanto il molteplice, così come le loro rispettive specie, presentino una struttura focale che ha il proprio cardine nella sostanza, è correlato all'estensione universale di tali proprietà. Dall'identità dell'uno e dell'ente consegue infatti che l'uno e le sue specie si applichino non soltanto a una porzione determinata dell'essere, bensì all'essere in quanto tale, che per Alessandro equivale a dire la totalità degli enti¹⁷⁶: per tale ragione, essi sono di pertinenza della "filosofia universale e comune"¹⁷⁷. La conoscenza dei contrari da parte del filosofo è poi ricondotta al fatto che chi studia una determinata natura deve occuparsi anche della privazione corrispondente: in tal modo, a colui che indaga l'ente e l'uno compete anche lo studio del non-ente e della molteplicità, e di conseguenza di tutti gli enti, in quanto essi sono riconducibili a tali coppie fondamentali di contrari. Similmente, la metafisica è anche scienza degli assiomi perché questi ultimi appartengono a tutti gli enti e non a un settore particolare

¹⁷⁰ Cfr. ARISTOT., *Cat.*, 8, 11a 15-19.

¹⁷¹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 249, 33 – 250, 3.

¹⁷² Cfr. BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., pp. 190-197; A. JAULIN, *L'être et l'un selon le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à Γ 2*, in *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique*, cit., pp. 131-156, spec. 148-153.

¹⁷³ Cfr. BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., p. 197.

¹⁷⁴ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 255, 29-31: «La stessa cosa avviene a proposito dell'identico, del diverso e del simile: anche per le cose di cui questi si predicano c'è il riferimento alla sostanza, giacché in quella si trovano l'identico e il diverso in senso proprio».

¹⁷⁵ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 263, 7-8: «Ora, la prima unità, come anche il primo ente, è la sostanza, e anche la molteplicità è anzitutto nella sostanza».

¹⁷⁶ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 257, 10-11; 259, 20-23; 261, 26: «Perciò è compito di un'unica scienza lo studio degli enti in generale».

¹⁷⁷ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 258, 24.

dell'essere¹⁷⁸. Ciò sarebbe confermato dal fatto che tutte le scienze, ciascuna delle quali verte su un determinato genere dell'ente, se ne servono nella misura in cui è loro utile. È dunque in virtù dell'appartenenza degli assiomi a tutti gli enti in quanto tali che le scienze sono in grado di utilizzarli per le dimostrazioni relative al genere sul quale vertono¹⁷⁹. Tale appartenenza o inerenza (ὑπάρχειν) degli assiomi alla totalità degli enti può essere interpretata, come giustamente osservato da Maddalena Bonelli¹⁸⁰, in termini di verità: in effetti, nel commento al libro B Alessandro afferma che il principio di non contraddizione (PNC) è il più comune di tutti gli assiomi in quanto è vero di tutte le cose¹⁸¹. La studiosa osserva anche come l'idea di un principio che sia il “più comune di tutti” sia un contributo personale di Alessandro (nella misura in cui non compare nei passi aristotelici dedicati al PNC) che potrebbe alludere a una gerarchia dei principi basata sulla loro generalità¹⁸². Tuttavia, nella sezione del libro Γ dedicata al principio di non contraddizione l'Esegeta cessa di caratterizzarlo come κοινότατον: non è più il grado di comunanza a costituire il criterio di demarcazione tra gli assiomi, ma il fatto che quello costituisce, conformemente al modo in cui si esprime Aristotele, il principio “più sicuro” (βεβαιοτάτη ἀρχή). L'Esegeta dichiara infatti che chi persegue la scienza di un qualche genere e di una qualche natura deve necessariamente conoscerne i principi più sicuri, cioè quelli più noti, evidenti e incontestabili (ἀναμφισβητητότερα)¹⁸³. Tali sono i principi primi e supremi, «in virtù dei quali ciascuna delle altre cose che si trovano in quel genere ha l'essere»¹⁸⁴.

¹⁷⁸ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 265, 8-9.

¹⁷⁹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 265, 24-25: «per questo, dunque, tutti si servono degli assiomi: perché è in quanto le cose di cui trattano sono enti che quelli appartengono a esse: infatti, l'essere è comune a tutte queste cose».

¹⁸⁰ Cfr. BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., pp. 247-248.

¹⁸¹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 175, 13-14: «καὶ κοινότατόν γε τὸ τῆς ἀντιφάσεως ἀπάντων τῶν ἀξιωματῶν ἀληθὲς γὰρ ἐπὶ πάντων».

¹⁸² Cfr. BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., pp. 258-259. Altri esempi di assiomi forniti da Alessandro sono: “cose uguali a una medesima cosa sono uguali tra loro”; “se da uguali si tolgono uguali i rimanenti sono uguali”; “ogni tendenza è diretta verso un bene vero o verso un bene apparente”. Cfr. M. CRUBELLIER, *Alexandre sur le statut du principe de contradiction*, in *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique*, cit., pp. 113-130, spec. p. 119, n. 20: «Les axiomes éthiques n'ont pas d'équivalent chez Aristote».

¹⁸³ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 268, 11-16.

¹⁸⁴ ALEX., *In Metaph.*, 268, 21-22: «δι' ὧς καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν ἐν ἐκείνῳ τῷ γένει τὸ εἶναι ἔχει». BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., p. 261, ha denunciato la problematicità di questo passaggio, nel quale sembra che si attribuisca agli assiomi una causalità ontologica nei confronti delle cose che da loro dipendono. Altrove, in effetti, Alessandro sembra fare confusione tra principi della dimostrazione e principi dell'essere: cfr. *In Metaph.*, 12, 25 – 13, 9 (al riguardo cfr. MOVIA, in *Alessandro di Afrodisia e Pseudo Alessandro, Commentario*, p. XVI). Si potrebbe forse anche ipotizzare un'interpretazione meno impegnativa, secondo la quale, ad esempio, i principi sono ciò in virtù di cui si attribuisce il predicato “ente” a tutte le cose esistenti.

Allo stesso modo, chi possiede la scienza dell'ente considerato in generale deve conoscere i principi più sicuri di tutte le cose: «costui è il filosofo e il sapiente»¹⁸⁵. Quest'ultimo, precisa Alessandro, non si occupa degli assiomi nel senso che ne fornisce la dimostrazione (essi, infatti, sono indimostrabili)¹⁸⁶, bensì indicandone la natura (cioè mostrando che sono principi della dimostrazione)¹⁸⁷, il modo in cui li acquisiamo, come vanno usati, e altre questioni per le quali si rimanda al trattato aristotelico Περὶ ἀποδείξεως. È piuttosto sulla dimostrazione in quanto tale (e non su quella degli assiomi) che il filosofo discute, istruendo poi quanti si occupano delle scienze particolari circa il modo in cui bisogna dimostrare¹⁸⁸.

Il principio di non contraddizione è dunque il più sicuro di tutti (πασῶν ἀρχῶν βεβαιότητα): esso, infatti, è per sé noto (γνώριμὸν) ed evidente (ἐναργῆ), è anipotetico (ἀνυπόθετον) e assolutamente incontestabile (ἀναμφισβήτητον), ed è tale da dover essere compreso affinché si possa conoscere qualsiasi ente¹⁸⁹. Uno degli aspetti più interessanti del modo in cui Alessandro caratterizza tale principio consiste nel rapporto che egli istituisce tra questo e gli altri assiomi. Infatti, esso è introdotto come τῶν ἀξιωματικῶν πάντων ἀρχή: non nel senso che li dimostra, «ma perché spesso lo utilizziamo come conferma e garanzia di questi»¹⁹⁰. Come esempio di tale funzione confermativa, l'Esegeta propone un caso di *reductio ad absurdum* nel quale il principio “cose simili a una stessa cosa sono simili tra loro” sarebbe confermato dal fatto che la sua negazione conduce a violare il PNC, ammettendo che le medesime cose possono essere contemporaneamente simili e non simili a una stessa cosa¹⁹¹. Gli interpreti si sono interrogati su tale ricorso alla nozione di conferma (σύστασις), contributo originale di Alessandro che non trova riscontro nel *corpus aristotelicum*, domandandosi se esso contribuisca in certa misura ad avallare l'idea di una derivazione degli assiomi dal PNC, e, specularmente, una

¹⁸⁵ ALEX., *In Metaph.*, 268, 25: «ἔστι δὲ οὗτος ὁ φιλόσοφος τε καὶ ὁ σοφός».

¹⁸⁶ Sulla impossibilità di dimostrare i principi secondo Alessandro cfr. BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., pp. 241-242; GUYOMARC'H, *L'unité*, pp. 158-161, spec. p. 161: «Bien que non démontrables, et en dépit de leur évidence propre, les axiomes peuvent et doivent être décrits et définis par la philosophie première».

¹⁸⁷ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 266, 32-33.

¹⁸⁸ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 266, 18-28. Cfr. anche 268, 1-6.

¹⁸⁹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 269, 10-17.

¹⁹⁰ ALEX., *In Metaph.*, 271, 13-14: «[...] ἀλλ' ὅτι πολλάκις εἰς σύστασιν αὐτῶν καὶ πίστιν τούτου προσχρόμεθα».

¹⁹¹ Su questo esempio cfr. M. MIGNUCCI, *Alessandro interprete di Aristotele: luci e ombre del commento a Metaph. Γ*, in *Alessandro di Afrodisia e la «Metafisica»*, cit., pp. 93-116, spec. pp. 99, n. 22; K. FLANNERY, *Logic and Ontology in Alexander of Aphrodisias's Commentary on Metaphysics IV*, in *Alessandro di Afrodisia e la «Metafisica»*, pp. 117-134, spec. p. 120.

subordinazione delle scienze speciali alla metafisica. Mario Mignucci ha infatti suggerito che Alessandro, nel sostenere che la negazione di un qualsiasi assioma conduce alla negazione del PNC, finirebbe con l'ammettere la derivabilità, a partire da quello, di tutti i principi. Non per questo l'Esegeta arriverebbe a sostenere esplicitamente la subordinazione delle scienze alla filosofia, «ma certamente fa un passo in quella direzione»¹⁹². Questa tesi è stata respinta da Bonelli¹⁹³ e Crubellier¹⁹⁴, mentre Guyomarc'h, pur dubitando della derivabilità degli assiomi dal PNC, riconosce che «Alexandre fait clairement un pas vers l'idée platonicienne d'une "super-science" à laquelle sont subordonnées les autres»¹⁹⁵. Pertanto, senza esagerare la portata di questi passi, è tuttavia possibile rilevare come l'inquadramento dei rapporti tra PNC e gli altri assiomi da parte dell'Esegeta si inserisca nel quadro del generale irrobustimento che egli conferisce allo statuto epistemologico della metafisica.

Dalla nostra analisi emerge chiaramente come Alessandro giustifichi la grande varietà degli oggetti studiati dalla metafisica riconducendoli tutti al suo γένος ὑποκείμενον, cioè l'ente in quanto ente, rispetto al quale sono coestensivi e dal quale ricavano una struttura focale che ha nella sostanza il suo termine primo¹⁹⁶. La condizione di possibilità di una simile scienza riposa dunque sul tipo peculiare di unità che caratterizza il genere (inteso in senso lato) su cui verte: «come l'essere si dice uno, così sembra esserci un'unica scienza dell'ente in quanto ente»¹⁹⁷. Infatti, il passaggio dalla semplice assunzione alla dimostrazione dell'esistenza di quella si colloca a livello della discussione sull'unità ἀφ' ἑνός τε καὶ πρὸς ἓν che è propria dell'essere. Nel presentare quest'ultima, Alessandro si concentra sull'affermazione aristotelica secondo la quale è compito di un'unica scienza conoscere non soltanto le realtà reciprocamente sinonime,

¹⁹² M. MIGNUCCI, *Alessandro interprete di Aristotele*, cit., pp. 93-116,

¹⁹³ Cfr. BONELLI, *Alessandro di Afrodizia e la metafisica*, cit., pp. 269-270: «Ma se le cose stanno così, tra principio di non contraddizione e gli altri principi non vi è, come si è pensato, una relazione di dipendenza: piuttosto, il principio di non contraddizione si rivela uno strumento di conferma della verità degli altri principi».

¹⁹⁴ Cfr. M. CRUBELLIER, *Alexandre sur le statut*, cit., pp. 128-129.

¹⁹⁵ GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 165.

¹⁹⁶ Il fatto che gli assiomi siano comuni all'ente in quanto tale e che ogni scienza li declini all'interno di ciascun genere determinato rende legittimo pensare che la struttura πρὸς ἓν dell'essere si applichi anche gli assiomi. Cfr. al riguardo BONELLI, *Alessandro di Afrodizia e la metafisica*, cit., p. 254: «Di conseguenza, è lecito pensare che la filosofia si serva degli assiomi comuni, applicandoli al proprio "genere". Innanzitutto alle sostanze: [...] Nel caso degli esistenti, l'utilizzazione degli assiomi comuni è complicata dalle difficoltà che ho sollevato a proposito della soluzione πρὸς ἓν καὶ ἀφ' ἑνός. La conseguenza è che, per ogni assioma, vi saranno dieci versioni, una per ogni categoria».

¹⁹⁷ ALEX., *In Metaph.*, 238, 19-20: «ὡς δὲ λέγεται τὸ ὄν ἓν, οὕτω μία ἐπιστήμη δοκεῖ τοῦ ὄντος ἢ ὄν».

ma anche quelle che si dicono in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità, dal momento che anche queste ultime, in qualche modo, si dicono secondo un unico significato (καθ' ἓν). Pertanto, come le cose dette "sane" costituiscono l'oggetto della medicina, così l'ente in quanto ente è conosciuto da un'unica scienza: essa prende in esame le cose non in quanto musicali o mediche, bensì in quanto enti, cioè nella misura in cui condividono la natura dell'ente (τῆς τοῦ ὄντος κεκοινώνηκε φύσεως)¹⁹⁸. Ciò risulterebbe, secondo Alessandro, dal fatto che in esse è visibile un'unica natura, della quale tuttavia non partecipano in ugual misura, come avviene invece nel caso dei sinonimi. In ragione di tale disparità, la scienza delle cose che si dicono ἀφ' ἑνός καὶ πρὸς ἓν verte anzitutto sulla realtà prima alla quale le altre sono riferite. Aristotele la caratterizza come «ciò da cui le altre cose dipendono e in virtù di cui sono dette enti»¹⁹⁹, e aggiunge che se essa è la sostanza, allora il filosofo dovrà possederne i principi e le cause. Alessandro, invece, insiste maggiormente sulla causalità nell'essere esercitata dalla sostanza nei confronti delle altre categorie: «infatti, se la sostanza è davvero causa e principio dell'essere per le altre cose, i suoi principi saranno principi anche di tutto l'ente»²⁰⁰. Tale enfasi è dovuta alla concezione gradualistica della realtà all'interno della quale Alessandro inquadra anche la sua comprensione dell'unità dell'essere²⁰¹: la sostanza è l'ente in senso proprio, e per tale ragione è ciò in virtù di cui anche le altre cose sono enti²⁰². La scienza dell'essere è dunque al contempo universale e prima:

Essa è allo stesso tempo prima e universale: infatti, nelle realtà che si dicono in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità il primo è anche universale, in quanto è causa dell'essere anche per le altre cose, come egli stesso dirà nel libro E di quest'opera²⁰³.

¹⁹⁸ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 243, 31 - 244, 8.

¹⁹⁹ ARISTOT., *Metaph.*, Γ 2, 1003b 16-17: «ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται».

²⁰⁰ ALEX., *In Metaph.*, 244, 23-24: «αἱ γὰρ ταύτης ἀρχαὶ καὶ τοῦ ὄντος ἂν παντὸς εἶεν, εἴ γε τοῖς ἄλλοις ἢ οὐσία ἀρχὴ τε καὶ αἰτία τοῦ εἶναι».

²⁰¹ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 222: «Le principe de causalité du maximum est la structure cachée qui guide la compréhension alexandrinienne de la relation ἀφ' ἑνός τε καὶ πρὸς ἓν».

²⁰² Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 244, 17-20.

²⁰³ ALEX., *In Metaph.*, 246, 10 - 13: «ἅμα τέ ἐστι πρώτη καὶ καθόλου· ἐν γὰρ τοῖς ἀφ' ἑνός τε καὶ πρὸς ἓν λεγομένοις τὸ πρῶτον καὶ καθόλου, τῷ καὶ τοῖς ἄλλοις αὐτὸ εἶναι αἴτιον τοῦ εἶναι, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τῷ E τῆσδε τῆς πραγματείας ἐρεῖ». Cfr. anche 266, 8-14: «Μα ἐστὶν ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη καὶ ἀρχὴ καὶ ἀίτιον τῶν ἄλλων, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τῷ E τῆσδε τῆς πραγματείας ἐρεῖ». Cfr. anche 266, 8-14: «Ma è la stessa scienza che diventa prima in entrambi i casi: infatti, quella che conosce teoreticamente le sostanze prime conosce anche tutte le altre cose il cui essere dipende da quelle; e quella che conosce in generale l'ente in quanto ente, poiché l'ente è tra le cose che si dicono in riferimento a un'unità e in dipendenza da un'unità, conoscerà soprattutto questa natura, alla quale si riferiscono anche le altre cose delle quali discute, e dalla quale hanno l'essere».

Il fatto che la metafisica verta massimamente sulla sostanza non comporta che essa possa disinteressarsi degli enti non sostanziali, oppure ridurli completamente alla sostanza. La metafisica si occupa infatti di tutte le cose che condividono la natura dell'ente: pertanto, «la trattazione che pertiene al filosofo non riguarda soltanto la sostanza, ma in generale tutto l'ente in quanto ente»²⁰⁴, giacché «è compito della stessa trattazione avere scienza sia delle cose che hanno l'essere dalla sostanza, sia della sostanza»²⁰⁵. In tal modo la metafisica può essere considerata come una scienza unica per il genere, se si intende quest'ultima espressione in senso più ampio (κοινότερον), cioè come equivalente a “un'unica natura”. È infatti in virtù del grado di unità garantito dal meccanismo della riconduzione a un'unica natura (πρὸς μίαν φύσιν ἀναφορά) che può esistere una scienza capace di conoscere teoreticamente l'essere e l'uno (nonché le loro rispettive specie e gli assiomi), benché questi non costituiscano in senso proprio dei generi:

[...] anche in queste realtà, le altre cose si diranno in riferimento al primo. Infatti, ciò è dovuto al loro riferimento a un'unica natura e al fatto che si dicono in dipendenza da un'unità e tendono a un'unità. C'è un'unica scienza di quelli, cioè dell'ente e dell'uno, anche se non sono generi e predicati universalmente allo stesso modo di tutti gli enti, e neppure nature separate dalle cose di quaggiù, non avendo, come i generi, l'essere nelle cose di cui si predicano (infatti i generi non sono separati dalle cose di cui sono generi) [...]. Infatti, c'è un'unica scienza non soltanto delle cose tali da essere dette secondo un unico significato, ma anche di quelle dette in molti modi nella maniera che abbiamo detto.²⁰⁶

²⁰⁴ ALEX., *In Metaph.*, 244, 33-34: «[...] μὴ μόνον περὶ τῆς οὐσίας αὐτῶ ἢ πραγματεία ἀλλὰ καὶ καθόλου περὶ παντὸς τοῦ ὄντος ἢ ὄν».

²⁰⁵ ALEX., *In Metaph.*, 257, 7-9: «τῆς αὐτῆς εἶναι περὶ τε τούτων ἂ ἀπὸ τῆς οὐσίας τὸ εἶναι ἔχει καὶ περὶ τῆς οὐσίας ἔχει ἐπιστήμην». Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 190: «L'étude des étants non-substantiels est clairement orientée vers celle de la substance, mais non pas subrogée par elle».

²⁰⁶ ALEX., *In Metaph.*, 263, 10-19: «[...] καὶ γὰρ ἐν τούτοις πρὸς τὸ πρῶτον τὰλλα ρηθήσεται. διὰ γὰρ τὸ πρὸς μίαν φύσιν τὴν ἀναφορὰν αὐτῶν εἶναι καὶ ἀφ' ἐνὸς λέγεσθαι καὶ πρὸς ἓν τι συντείνειν. ἡ μία ἐστὶν αὐτῶν ἐπιστήμη τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ἐνός, εἰ καὶ μὴ ἐστὶ γένη τε καὶ καθόλου ὁμοίως κατὰ πάντων τῶν ὄντων κατηγορούμενα, ἀλλὰ μηδὲ φύσεις τινὲς κεχωρισμέναι τῶν τῆδε, οὐχ ὥσπερ τὰ γένη ἐν τοῖς ὄντων κατηγορεῖται τὸ εἶναι ἔχει (ἀχώριστα γὰρ τὰ γένη τούτων ὄν ἐστὶ γένη) [...]. οὐ γὰρ μόνων τῶν τοιούτων τῶν καθ' ἓν οὕτω λεγομένων μία ἐπιστήμη, ἀλλὰ καὶ τῶν πολλαχῶς λεγομένων ὄν εἰρήκαμεν τρόπον».

7. Questioni di coerenza (i)

Nei paragrafi precedenti abbiamo tentato di far emergere in maniera esaustiva la prospettiva unitaria che pervade la trattazione alessandrista circa lo statuto epistemologico della scienza ricercata e che è alla base dell'impegno esegetico del filosofo di Afrodizia. Tuttavia, la lettura del commento al libro Γ pone di fronte anche a una serie di passi che suscitano un sentimento di "leggera inquietudine"²⁰⁷ in rapporto a questa tematica, perché l'Esegeta, confrontandosi con il testo aristotelico, sembra giustapporre diverse proposte di articolazione interna della metafisica, delle quali non è sempre evidente la reciproca compatibilità. Se, tra gli studiosi, Genequand si è limitato a segnalare un passo che a suo dire contiene un primo abbozzo della distinzione medievale tra *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*²⁰⁸, Bonelli ha individuato ben cinque classificazioni diverse²⁰⁹, inaugurando così un dibattito che tocca sia questioni di interesse filosofico, sia aspetti di natura filologica, cioè relativi al testo effettivamente commentato dall'Esegeta. Tra i passi che hanno attirato l'attenzione degli interpreti, il principale (il quale è stato definito "una delle pagine più sconcertanti dell'intero commentario")²¹⁰ costituisce il commento a *Metaph.* Γ 2, 1003b 21-22. Il lemma a cui fa riferimento Alessandro, tuttavia, diverge, anche se di poco, rispetto al testo in nostro possesso²¹¹: se infatti Aristotele vi afferma che è compito di una scienza unica per il genere studiare le specie dell'essere e le sottospecie di queste ($\tau\acute{\alpha} \tau\epsilon \epsilon\acute{\iota}\delta\eta \tau\tilde{\omega}\nu \epsilon\acute{\iota}\delta\tilde{\omega}\nu$), Alessandro legge che è compito delle specie di questa scienza studiare le specie dell'essere ($\tau\grave{\alpha} \delta\acute{\epsilon} \epsilon\acute{\iota}\delta\eta \tau\tilde{\omega}\nu \epsilon\acute{\iota}\delta\tilde{\omega}\nu$). Egli giustifica persino tale affermazione evidenziando l'identità di rapporto tra la scienza e le sue specie da una parte, e l'oggetto della scienza e le sue specie dall'altra ($a:b=c:d$), per poi ricorrere alla regola di permutazione dei termini di una proporzione (come evidenziato dall'espressione $\epsilon\nu\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\xi$), in virtù della quale è identico il rapporto

²⁰⁷ Cfr. DONINI, *Unità e oggetto*, cit., p. 20: «Tuttavia il passo ora tradotto dalla pagina 266 implica anche qualcosa di più e di leggermente inquietante».

²⁰⁸ Cfr. GENEQUAND, *L'objet*, cit., p. 55.

²⁰⁹ Cfr. BONELLI, *Alessandro di Afrodizia e la metafisica*, cit., pp. 199-235.

²¹⁰ Cfr. DONINI, *Unità e oggetto*, cit., p. 24.

²¹¹ Come rilevato da BONELLI, *Alessandro di Afrodizia e la metafisica*, cit., p. 204, n. 13, molti studiosi contemporanei di Aristotele conservano l'idea di Alessandro, secondo la quale è compito delle specie della metafisica conoscere le specie dell'ente. Ciò è soprattutto evidente nelle edizioni della *Metafisica* di David Ross e Giovanni Reale, i quali traducono al modo di Alessandro pur basandosi sul testo dei manoscritti che riportano il $\tau\epsilon$ al posto del $\delta\acute{\epsilon}$ letto dall'Esegeta. Questa opzione è respinta tanto da Bonelli quanto da DONINI, *Unità e oggetto*, cit., pp. 24-25, n. 39.

tra la scienza e il suo oggetto da una parte, e le rispettive specie dall'altra (a:c=b:d)²¹². Il passo in questione è il seguente:

Tramite le cose ora dette ha mostrato che è compito della filosofia prima la divisione dei generi dell'ente, che egli stesso ha compiuto nelle *Categorie*. Allo stesso tempo, con questi discorsi ci ha anche mostrato in che modo la filosofia sia una scienza unica: in quanto è universale. Ma le sue specie sono tante quante quelle dell'essere. Le sue specie sono infatti la filosofia prima, che è chiamata anche sapienza in senso proprio, essendo scienza delle realtà eterne, immobili e divine. Da una parte, infatti, c'è la sapienza universale e prima, se davvero essa si occupa dell'ente in quanto ente e non di un ente particolare; al di sotto di questa stanno poi una certa filosofia prima, che verte sulle sostanze prime; la fisica, che si occupa degli enti naturali, nei quali è già presente il movimento e il mutamento, e una certa scienza conoscitiva delle cose praticabili: infatti, ci sono anche enti di questo tipo. Che sia unica per il genere la filosofia che tratta dell'ente in quanto ente, lo ha mostrato anche con ciò che ha detto sin dall'inizio del libro: "essa non è identica a nessuna delle scienze particolari", cioè quella che si occupa dei principi, delle cause prime e della sostanza. Essa è allo stesso tempo prima e universale: infatti, nelle realtà che si dicono in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità il primo è anche universale, in quanto è causa dell'essere anche per le altre cose, come egli stesso dirà nel libro E di quest'opera²¹³.

Questo passo ha suscitato molte perplessità sia dal punto di vista testuale, sia relativamente al contenuto. Tra gli aspetti problematici che sono stati rilevati si possono segnalare i seguenti: i) Alessandro attribuisce alla filosofia prima la divisione dei generi dell'essere, un'operazione che Aristotele avrebbe di fatto compiuto all'interno delle *Categorie*; ii) dopo aver affermato che la filosofia possiede tante specie quante sono quelle dell'essere, Alessandro delinea una tripartizione delle specie della filosofia che non fa menzione delle categorie; iii) l'inclusione di una scienza dei *πρακτά* risulta sorprendente in un contesto aristotelico; iv) Alessandro sembra individuare due diversi livelli di priorità: quello di una filosofia "primissima"²¹⁴, che è universale e studia l'essere in quanto essere, e quello della scienza teologica, che si occupa invece di un ente

²¹² Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 245, 25-29.

²¹³ ALEX., *In Metaph.*, 245, 33 – 246, 13: «διὰ δὲ τῶν νῦν εἰρημένων δέδεικται ὅτι τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἢ εἰς τὰ γένη τοῦ ὄντος διαίρεσις, ὃ πεποίηκεν αὐτὸς ἐν ταῖς Κατηγορίαις. ἅμα δὲ καὶ ἐνεδείξατο ἡμῖν διὰ τούτων καὶ πῶς ἐστὶ μία ἐπιστήμη ἢ φιλοσοφία· τῷ γὰρ καθόλου. εἶδη δὲ αὐτῆς ὅσα τὰ τοῦ ὄντος· εἶδη γὰρ αὐτῆς ἢ τε πρώτη φιλοσοφία, ἣτις καὶ κυρίως σοφία καλεῖται, οὕσα ἐπιστήμη τῶν αἰδίων τε καὶ ἀκινήτων καὶ θείων. ἢ μὲν γὰρ σοφία ἐστὶν ἢ καθόλου τε καὶ πρώτη, εἰ γε αὐτὴ ἐστὶν ἢ περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν ἄλλ' οὐ τί ὄν· ἐστὶ δὲ ὑπὸ ταύτην ἢ μὲν τις πρώτη φιλοσοφία ἢ περὶ τὰς πρώτας οὐσίας, ἢ δὲ φυσικὴ οὕσα περὶ τὰ φυσικά, ἐν οἷς ἤδη κίνησις καὶ μεταβολή, ἢ δὲ τίς ἐστὶ τῶν πρακτῶν θεωρητικὴ· τοιαῦτα γὰρ καὶ τῶν ὄντων τινά. ὅτι δὲ μία τῷ γένει ἢ περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν πραγματευομένη φιλοσοφία, ἐδήλωσε καὶ ἐξ ὧν εὐθύς ἀρχόμενος τοῦ βιβλίου εἶπεν "αὕτη δὲ ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῆ," ἢ περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὴν οὐσίαν πραγματευομένη. ἅμα τέ ἐστὶ πρώτη καὶ καθόλου· ἐν γὰρ τοῖς ἀφ' ἑνός τε καὶ πρὸς ἑν λεγομένοις τὸ πρῶτον καὶ καθόλου, τῷ καὶ τοῖς ἄλλοις αὐτὸ εἶναι αἴτιον τοῦ εἶναι, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τῷ E τῆσδε τῆς πραγματείας ἐρεῖ».

²¹⁴ DONINI, *Unità e oggetto*, cit., p. 35.

determinato costituito dalle sostanze prime, cioè quelle intelligibili, immobili e divine, andando quindi a disarticolare gli oggetti che una prospettiva unitaria della metafisica dovrebbe appunto ricondurre a unità²¹⁵. Infine, nelle pagine seguenti l'Esegeta indica ulteriori articolazioni delle specie della metafisica, le quali divergono da quella qui proposta²¹⁶.

Anzitutto (i), dunque, a fare problema è il riferimento alle *Categorie* e il fatto che, subito dopo averle menzionate, l'Esegeta propone una divisione delle specie della metafisica che non sembra modellata sullo schema categoriale: Donini ha osservato che la teologia e la fisica possono essere ricondotte a una scienza della sostanza, ma non è chiaro a quale categoria Alessandro assocerebbe i *πρακτά*²¹⁷. Cionondimeno, lo studioso ha ipotizzato che il riferimento al trattato aristotelico sia da inquadrare all'interno del ruolo decisivo attribuito a esso dai filosofi di età imperiale, sia peripatetici sia appartenenti alle altre scuole²¹⁸. Di recente, invece, Golitsis ha suggerito di considerare questo passaggio²¹⁹ come un commento aggiunto in un secondo momento a margine dallo stesso Alessandro, e successivamente copiato all'interno del testo principale²²⁰. Ciò renderebbe più scorrevole il discorso interrotto da tale inciso, perché collegherebbe la menzione delle specie della filosofia²²¹ alla loro enumerazione, anche se non viene chiarito appunto in che senso tale enumerazione rispetterebbe la distinzione delle categorie effettuata nel trattato omonimo. In secondo luogo (ii), colpisce il fatto che Alessandro annoveri una scienza delle azioni, dunque la filosofia pratica, accanto alla teologia e alla fisica quale specie della metafisica, a partire dal fatto che «ci sono anche

²¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 29: «[...] più che mai in questo passo è ribadito che alla distinzione degli oggetti di scienza che Aristotele assegna in luoghi diversi alla metafisica deve corrispondere esattamente la dissociazione delle scienze relative agli oggetti: [...] la scienza generale dell'essere non potrà mai coincidere con la scienza delle sostanze prime e questa sarà solo una specie, più precisamente una sottospecie, comunque una parte di quella. Le pagine 245-46 del commentario presentano dunque una concezione della "filosofia prima" che, per rendere conto (a quanto sembra) della lezione di 1003a 22, contraddice frontalmente la tesi generale elaborata nelle altre parti del commento».

²¹⁶ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 249, 17-28; 251, 24-28.

²¹⁷ Cfr. DONINI, *Unità e oggetto*, cit., pp. 29-30.

²¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 36. Sul ruolo delle *Categorie* in età imperiale cfr. M.J. GRIFFIN, *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford 2015.

²¹⁹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 245, 33-37.

²²⁰ Cfr. GOLITSIS, *Alexander of Aphrodisias, Commentary*, cit., p. XLV. Lo studioso motiva questa proposta a partire dal fatto che essa è isolata, poiché da nessun'altra parte, nel commentario, Alessandro attribuisce alla filosofia prima la divisione delle categorie. Cfr. però ALEX., *In An. Pr.*, 4, 14-18: «Inoltre, nel separare per la definizione le cose confuse, la filosofia produce distinzioni tra gli oggetti di pensiero e *ottiene il numero dei generi sotto i quali sono posti tutti gli enti*, poiché i nove generi esistono nella sostanza che fa da sostrato e non possono sussistere separatamente da quella».

²²¹ Cioè quella precede immediatamente il passo che abbiamo tradotto.

enti di questo tipo»²²². Non si tratta tuttavia di un'osservazione isolata: già nel commento a B l'Esegeta osservava che «anche la fisica e la filosofia pratica, le quali differiscono secondo la specie senza essere contrarie, stanno sotto un'unica scienza»²²³; nel commento a *Top.* I 2, inoltre, si afferma che «per scienze filosofiche Aristotele intende la fisica, l'etica, la logica e la metafisica»²²⁴. Come ha osservato Guyomarc'h²²⁵, la tripartizione della filosofia qui proposta ricalca quella stoica in logica, fisica ed etica, sostituendo però la metafisica alla logica, che Alessandro considera come strumento, e non come parte, della filosofia²²⁶. Nel porre l'etica accanto alla fisica e alla teologia, l'Esegeta non era d'altronde del tutto sprovvisto di riferimenti aristotelici su cui basarsi: i passi segnalati dagli interpreti sono *Top.* I 14, dove si afferma che «ci sono tre specie di premesse e di problemi: alcune premesse sono etiche, altre fisiche e altre ancora logiche»²²⁷, e la classificazione delle scienze contenuta in *Metaph.* E 1, che Alessandro potrebbe aver recuperato e semplificato nella forma di una distinzione tra scienze pratiche e teoretiche (senza menzionare la matematica)²²⁸. Oltre a questi due passi aristotelici, tuttavia, è possibile che Alessandro faccia riferimento ad almeno altri due luoghi testuali tratti dalle opere dello Stagirita, i quali ci sembrano riconoscibili a partire dall'importanza assunta, nel pensiero dell'Esegeta, dalla distinzione tra l'ambito pratico e quello teoretico. Questa

²²² ALEX., *In Metaph.*, 246, 6: «τοιαῦτα γὰρ καὶ τῶν ὄντων τινά». Cfr. MOVIA, *Introduzione*, in *Alessandro di Afrodisia e Pseudo-Alessandro, Commentario*, cit., pp. LXIV-LXV: «Inoltre la filosofia pratica difficilmente può essere ricondotta sotto una sola categoria, e, per di più, la sua appartenenza alla scienza generale dell'essere fa coincidere quest'ultima con la filosofia nella sua massima generalità, comprensiva cioè non solo delle scienze teoretiche, ma anche di quelle pratiche. D'altra parte, l'inclusione dello studio dei prakta, cioè degli oggetti delle azioni (246, 5-6), tra le suddivisioni della scienza generale dell'essere, coincidente con la dottrina delle categorie, ha il pregio di riconoscergli piena dignità di scienza filosofica».

²²³ ALEX., *In Metaph.*, 181, 17-19: «ἀλλὰ καὶ ἡ φυσικὴ καὶ ἡ πρακτικὴ φιλοσοφία διαφέρουσαι κατ' εἶδος, οὐ μὴν οὔσαι ἐναντίαι, ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην εἰσίν».

²²⁴ ALEX., *In Top.*, 28, 25-26: «κατὰ φιλοσοφίαν δὲ ἐπιστήμας εἶπε τὴν φυσικὴν, τὴν ἠθικὴν, τὴν λογικὴν, τὴν μετὰ τὰ φυσικά».

²²⁵ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 179.

²²⁶ Cfr. ALEX., *In An. Pr.*, 1,1 – 6,12; *In Top.*, 94, 7-10. Al riguardo cfr. G. GUYOMARC'H, *Métaphysique et Organon selon Alexandre d'Aphrodise. L'utilité de la logique pour la philosophie première*, in *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique*, cit., pp. 83-109.

²²⁷ ARISTOT., *Top.*, 105b, 19-21. Cfr. il commento di Alessandro: ALEX., *In Top.*, 93, 20 – 95, 16.

²²⁸ Forse per influenza del *Protrettico* di Aristotele. Cfr. al riguardo. M. RASHED, *Alexandre d'Aphrodise lecteur du Protrettique*, in J. Hamesse, *Les prologues médiévaux*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 1-37, spec. pp. 33-34; *Essentialisme*, cit., p. 318: «En outre, Alexandre pense dériver de cette œuvre une répartition des objets réels qui évacue, sans doute en partie contre Ptolémée, les *mathematica* de leurs rangs. Seules demeurent les substances astrales – dont l'étude marque le sommet de la *physique* – et les substances sublunaires. À la tripartition, apparaissant ici et là chez Aristote, métaphysique-mathématiques-physique, se substitue donc une bipartition métaphysique-physique, tandis que le statut de la science des astres, l'astronomie, oscille entre l'une et l'autre. Il ne s'agit pas là d'une taxinomie de maître d'école, mais de la conséquence d'une thèse philosophique s'il en est».

sembra infatti essere concepita da Alessandro come un dispositivo concettuale in grado di estendersi fino a coprire l'intero ambito di ciò che è sottoposto alla ragione, pur mantenendo ferma la preminenza della θεωρία sulla πράξις in rapporto alla verità²²⁹. Ciò è ben spiegato in un passo del *De anima*:

Le cose sottoposte alla facoltà razionale differiscono reciprocamente in quanto alcune riguardano l'agire e sono nel divenire e possono essere sia in questo modo che in un altro; le altre invece sono eterne e necessarie, e le une sono oggetto di opinione, le altre di scienza. Perciò anche fra le facoltà dell'anima razionale ce n'è una capace di opinione e un'altra di scienza. Ciascuna delle due è chiamata intelletto, ma l'uno è pratico e capace di opinione e di deliberazione [...]; l'altro è scientifico e teoretico. Infatti esaminiamo certe cose in vista dell'azione, altre della conoscenza²³⁰.

La πράξις è dunque riconducibile all'ambito dell'opinione e della deliberazione, nella misura in cui ha a che fare con ciò che può essere sia in un modo sia in un altro (ένδεχόμενα καὶ οὕτως καὶ μὴ οὕτως γίνεσθαι); la θεωρία riguarda invece gli enti eterni e necessari, che in quanto tali possono essere propriamente oggetto di scienza (έπιστητά). Alessandro istituisce inoltre un legame di tipo etimologico tra i termini θεωρία e θεῖον per sostenere che la prima è propriamente conoscenza del divino, intendendo tanto le sostanze immateriali, quanto le realtà naturali, effetti della divina arte della natura²³¹. A partire da tali considerazioni, si può ipotizzare che l'Esegeta, nell'includere teologia, fisica ed etica all'interno della metafisica, faccia implicitamente ricorso alla distinzione tra pratico e teoretico come a un dispositivo che esaurisce il campo dello scibile umano, e quindi come un modo ulteriore per ribadire l'universalità della filosofia prima. Se questo è il caso, sembra naturale pensare che egli menzioni la filosofia pratica tra le specie della metafisica a partire soprattutto da *An. Post.* I 33. Qui Aristotele esordisce distinguendo

²²⁹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 1, 4 – 8, 18; 144, 17 – 145, 26.

²³⁰ ALEX., *De an.*, 81, 5-13: «διαφέρει δὲ ἀλλήλων τὰ ὑποκείμενα τῇ λογικῇ δυνάμει τῶ τὰ μὲν πρακτικά τε εἶναι καὶ ἐν γενέσει καὶ ἐνδεχόμενα καὶ οὕτως καὶ μὴ οὕτως γίνεσθαι, τὰ δὲ αἰδία τε καὶ ἀναγκαῖα, καὶ τὰ μὲν αὐτῶν εἶναι δοξαστά, τὰ δὲ ἐπιστητά. διὸ καὶ τῶν τῆς λογικῆς ψυχῆς δυνάμεων ἢ μὲν τίς ἐστὶ δοξαστική, ἢ δὲ ἐπιστημονική. καλεῖται δὲ ἑκατέρα νοῦς, ἀλλ' ὁ μὲν πρακτικὸς τε καὶ δοξαστικὸς καὶ βουλευτικὸς, ὃς ἀρχὴ γίνεται πράξεως, ὅταν ἢ βούλησις τε καὶ ὄρεξις συνοδεύσῃ τοῖς ὑπ' αὐτοῦ κριθεῖσιν, ὁ δὲ ἐπιστημονικὸς τε καὶ θεωρητικὸς. τὰ μὲν γὰρ ζητοῦμεν πράξεως χάριν, τὰ δὲ γνώσεως». Cfr. anche *In An. Pr.*, 1, 13-18.

²³¹ Cfr. ALEX., *In An. Pr.*, 3, 17-21: «Infatti, non la conoscenza di ogni cosa che capita è degna della filosofia (certe cose è certamente meglio ignorarle), ma soltanto quella delle realtà divine e degne d'onore, cioè di quelle create dalla natura, essendo questa una certa arte divina. È infatti chiaro dal nome stesso che conoscere teoreticamente consiste nella vista e conoscenza delle realtà divine: significa infatti vedere le cose divine». Cfr. anche *In Top.*, 236, 23-24: «la prassi riguarda infatti ciò che è attuabile mediante l'azione e dipende da noi, mentre la conoscenza teoretica riguarda le realtà divine».

tra l'oggetto della conoscenza scientifica (ἐπιστητόν) e l'oggetto di opinione (δοξαστόν), e afferma che c'è scienza soltanto di ciò che è universale e necessario, il quale non può essere altrimenti da come è. Subito dopo, tuttavia, egli osserva: «alcune cose, però, sono vere ed enti (τινα ἀληθῆ μὲν καὶ ὄντα), ma possono essere in altro modo (ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν)»²³²; di esse non potrà dunque esserci scienza, ma soltanto opinione. Ora, in questo passo Aristotele afferma che ci sono certe cose (τινα) le quali, pur appartenendo all'ambito di ciò che può essere diversamente da come è (un ambito che Alessandro associa strettamente alla πράξις), cionondimeno sono enti (ὄντα) e vere (ἀληθῆ), nella misura in cui possono essere oggetto di opinione. L'impressione, perciò, è che Alessandro, nell'includere l'etica (più precisamente: “una scienza che sia τῶν πρακτῶν θεωρητική, cioè tale da occuparsi di tutto ciò che attiene all'ambito della πράξις) tra le specie della metafisica a partire dal fatto che «ci sono anche enti di questo tipo (τοιαῦτα γὰρ καὶ τῶν ὄντων τινά)»²³³, stia sostanzialmente citando *An. Post.* I 33. Non è ovviamente possibile verificare direttamente come l'Esegeta commentasse tale passo, poiché, come è noto, il suo commentario agli *Analitici Secondi* è disgraziatamente andato perduto. Tuttavia, Giovanni Filopono ci riferisce che Alessandro, nello spiegare tale passaggio, si domandava perché Aristotele avesse aggiunto “καὶ ὄντα”, e rispondeva che tale precisazione era dovuta al fatto che il vero può darsi anche a proposito di ciò che non esiste, come quando si afferma: “l'ircocervo non esiste” (una spiegazione ritenuta non valida da Ammonio)²³⁴. La testimonianza di Filopono rende dunque ancora più verosimile l'ipotesi che stiamo sostenendo, perché ci conferma l'attenzione rivolta da Alessandro alla formulazione stessa del passo in questione. Da quest'ultimo, l'Esegeta ha verosimilmente ricavato la convinzione che anche la disciplina che si occupa di ciò che può essere diversamente da come è (ossia la πράξις) ha a che fare con degli ὄντα, e potrà di conseguenza svolgere un certo ruolo in seno alla scienza che conosce tutti gli enti in quanto tali.

Se la nostra ipotesi si rivelasse fondata, essa potrebbe portare un contributo significativo al dibattito sul perché Alessandro includa l'etica tra le specie della metafisica nel passo da cui siamo partiti. Il nostro ragionamento potrebbe tuttavia non fermarsi qui ma spingersi oltre, sempre muovendo dalla distinzione tra πράξις e θεωρία. Questa è

²³² ARISTOT., *An. Post.*, I 33, 88b 32-33: «ἔστι δὲ τινα ἀληθῆ μὲν καὶ ὄντα, ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν».

²³³ ALEX., *In Metaph.*, 246, 6.

²³⁴ Cfr. PHILOP., *In An. Post.*, 323, 8-11.

infatti applicata dall'Esegeta anche all'ambito dei beni, come risulta da un passo del commento a *Metaph.* B:

Inoltre non ogni bene è per sua natura qualcosa da compiersi attraverso l'azione, ma c'è il bene che deve essere compiuto e il bene che è oggetto di conoscenza e non deve essere compiuto, il quale è presente anche negli oggetti matematici; infatti, la verità che riguarda quelli, essendo un bene, è un fine per loro. Tale è anche il fine della sapienza: infatti la conoscenza del supremo e migliore degli enti e di ciò che è al più alto grado, essendo il bene più grande, è il fine di quella²³⁵.

Da una parte, dunque, c'è il bene praticabile, oggetto della filosofia pratica, dall'altra il bene teoretico, ciò la cui conoscenza costituisce un bene. La filosofia prima, infatti, persegue il bene sommo, ovvero la conoscenza dell'ente supremo e migliore di tutti, che altrove nel commento Alessandro chiama appunto "bene supremo" (κυριώτατον ἀγαθόν)²³⁶. Ora, se si ammette che, nel passo che stiamo esaminando²³⁷, la menzione delle cose (in particolare dei beni) praticabili, di cui l'etica è appunto scienza²³⁸, porta con sé il riferimento al bene non praticabile, ovvero all'oggetto della scienza teoretica (qui identificato con la scienza della sostanza, sia naturale che divina), è forse possibile pensare che Alessandro formuli tale tripartizione delle specie della metafisica tenendo presente anche *Eth. Nic.* I 4. Qui Aristotele critica la dottrina platonica di un' Idea del bene a partire dal fatto che esso si dice in tanti modi quanti si dice l'essere:

«infatti si dice nella categoria della sostanza, ad esempio il dio e l'intelletto, e nella qualità le virtù, e nella quantità la giusta misura, e nella relazione l'utile, e nel tempo il momento opportuno, e nel luogo la dimora, e così via [...]»²³⁹.

Poco oltre, infatti, Aristotele lascia da parte la questione dell'esistenza di un bene unico e comune, giudicandola di pertinenza di "un'altra filosofia" (ἄλλη φιλοσοφίας), perché in ogni caso non si tratterebbe di un bene praticabile (οὐκ ἂν εἴη πρακτόν), che è invece il principale oggetto di indagine nell'*Etica Nicomachea*. Tale distinzione tra bene

²³⁵ ALEX., *In Metaph.*, 183, 8-13: «ἔτι δὲ καὶ οὐ πᾶν ἀγαθὸν τῇ αὐτοῦ φύσει πρακτέον ἐστίν, ἀλλ' ἐστὶ τὸ μὲν πρακτέον ἀγαθόν, τὸ δὲ θεωρητικὸν καὶ οὐ πρακτέον, ὃ ἐστὶ καὶ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς· ἢ γὰρ ἀλήθεια ἢ περὶ ἐκεῖνα ἀγαθὸν οὐσα ἐκείνοις τέλος. τοιοῦτον γὰρ καὶ τὸ τῆς σοφίας τέλος· ἢ γὰρ τοῦ κυριωτάτου τε καὶ ἀρίστου τῶν ὄντων καὶ μάλιστα ὄντος γνώσις μέγιστον οὐσα ἀγαθὸν ἐκείνη τέλος».

²³⁶ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 15, 4; 160, 12.

²³⁷ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 245, 33 – 246, 13.

²³⁸ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 244, 16-17: «Similmente, anche la scienza dei beni ha per oggetto, in senso proprio e al massimo grado, il più perfetto dei beni».

²³⁹ ARISTOT., *Eth. Nic.*, I 4, 1096a 24-27: «καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῶ αἰ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῶ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρὸς, καὶ ἐν τόπῳ δίαίτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα».

praticabile e non praticabile può essere letta alla luce della coppia pratico-teoretico, se si interpreta il riferimento aristotelico a “un’altra filosofia” come un rinvio alla metafisica, e in particolare alla trattazione delle sostanze immobili e divine che culmina nel libro Λ ²⁴⁰. Se dunque ammettiamo che la tripartizione in teologia, fisica ed etica sia riconducibile alla medesima distinzione tra bene pratico e bene teoretico all’opera in *Eth. Nic.* I 4, possiamo pensare che Alessandro tenga presente anche questo passo nel formularla. Si tratta evidentemente di un’ipotesi, dal momento che l’Esegeta non fornisce alcun tipo di spiegazione al riguardo. Essa è però rafforzata dal fatto che, come mostreremo, nel commentare la sezione iniziale di *Metaph.* Γ 2 Alessandro si richiama in modo evidente a *Eth. Nic.* I 4: il riferimento privilegiato a tale passo è dunque già pienamente attestabile, mentre si tratterebbe di estenderlo anche al passaggio che stiamo esaminando. Un vantaggio di questa lettura sarebbe quello di giustificare il riferimento alle categorie e fornire una risposta alla domanda, formulata da Donini, su quale sia la categoria a cui si possa ricondurre il “variegato mondo dei *prakta* aristotelici”²⁴¹: se il bene è infatti coestensivo all’essere, il riferimento alle cose praticabili non designerebbe alcuna categoria in particolare, ma tutte sarebbero coinvolte (a eccezione della categoria della sostanza, la quale include beni non praticabili come il dio e l’intelletto). In ogni caso, la questione rimane aperta e, come osserva Guyomarc’h, su di essa deve ancora essere condotta una ricerca approfondita²⁴².

²⁴⁰ È questo il modo in cui interpreta Tommaso d’Aquino: cfr. THOM. *Sent. Eth.*, I, lec. 8: «Dicit ergo primo quod *haec*, scilicet qualiter bonum dicatur secundum unam vel diversas rationes de bonis, oportet nunc relinquere, quia per certitudinem determinare de hoc pertinet magis ad aliam philosophiam, scilicet ad metaphysicam».

²⁴¹ Cfr. DONINI, *Unità e oggetto*, cit., p. 30.

²⁴² Cfr. GUYOMARC’H, in *Alexandre d’Aphrodise, Commentaire*, cit., p. 160, n. 2.

8. Questioni di coerenza (ii)

Il nucleo problematico del passo che stiamo esaminando è tuttavia costituito dal quadro generale della metafisica che ci viene restituito: infatti, Alessandro identifica anzitutto una filosofia il cui compito è quello di dividere l'essere nelle categorie, la quale è presentata come universale e prima nella misura in cui verte sull'ente in quanto ente e non su un ente particolare. A questa egli subordina poi una *certa* (τις) filosofia prima, che studia le sostanze prime; la fisica, che si occupa degli enti sottoposti al movimento e al mutamento, e, appunto, la filosofia pratica. Alessandro sembra dunque segnalare, in modo sorprendente, l'esistenza di due "filosofie prime", a ciascuna delle quali tale titolo si applica per una ragione diversa: all'una in quanto anteriore e più comprensiva, all'altra perché verte sulle prime tra le sostanze²⁴³. Il confine tra i due livelli di priorità delineati è confuso, inoltre, dal fatto che Alessandro lo attraversa ripetutamente rendendo contorto il discorso: egli parte infatti dalla scienza universale per poi introdurre, come prima tra le sue specie, la filosofia che si occupa delle realtà eterne, immobili e divine, a proposito della quale afferma che è chiamata sapienza in senso proprio (κυρίως); tuttavia, subito dopo egli torna a menzionare la filosofia "generica", che è universale e prima in quanto verte sull'ente in quanto ente e non su un ente particolare, per poi elencarne le tre specie, la prima delle quali è appunto "una certa filosofia prima". Per risolvere le difficoltà sollevate da questo testo sono state avanzate diverse proposte di intervento, la prima delle quali è stata suggerita da Bonelli. La studiosa ha infatti proposto l'atetesi delle righe 245, 37 – 246, 2, al fine di ottenere il passo diviso ordinatamente in due parti: la prima dedicata alla filosofia generale e la seconda all'enumerazione delle sue specie²⁴⁴. Tale intervento è stato però duramente contestato, soprattutto da Donini, il quale critica la scelta di intervenire in maniera così importante senza precisare quale possa essere stata l'origine di una tale interpolazione²⁴⁵. Egli stesso ha proposto una leggera modifica nella punteggiatura alla riga 9 di pagina 246, sostituendo la virgola immediatamente successiva alla citazione da Aristotele con un punto²⁴⁶. La ragione di tale intervento è che, secondo

²⁴³ Cfr. DONINI, *Unità e oggetto*, cit., pp. 28-29.

²⁴⁴ Cfr. BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., pp. 216-217.

²⁴⁵ Cfr. DONINI, *Unità e oggetto*, cit., pp. 27-28, n. 46. La proposta di Bonelli è stata criticata anche da GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 181.

²⁴⁶ Tale proposta è stata accolta nella traduzione italiana: cfr. *Alessandro di Afrodisia e Pseudo-Alessandro, Commentario*, cit., p. 585: «Che la filosofia che tratta dell'essere in quanto essere sia una per il genere,

Donini, in questo passo Alessandro sta delineando un'articolazione della metafisica che contrasta con la prospettiva unitaria da lui condivisa nel resto del commento: tuttavia, senza questa modifica nella punteggiatura, si assisterebbe alla ricomparsa, nel bel mezzo del passo in questione, proprio di quella prospettiva unitaria che qui verrebbe in qualche modo contraddetta, giacché Alessandro tornerebbe ad affermare che è la stessa scienza a occuparsi delle sostanze immobili e dell'essere in quanto essere. Sostituendo il punto alla virgola, invece, si otterrebbe un quadro internamente coerente, per quanto sempre in contrasto con la tesi unitaria dominante nel resto dell'opera²⁴⁷. Sia Bonelli che Donini, poi, denunciano l'incompatibilità di questa classificazione delle specie della metafisica rispetto a quelle introdotte successivamente. Nelle pagine seguenti, infatti, si trova sia l'affermazione che la metafisica deve occuparsi tanto delle specie dell'essere quanto di quelle dell'uno²⁴⁸, sia la distinzione di tre filosofie, ciascuna rivolta allo studio di un tipo di sostanza: quelle ingenerate e incorruttibili, incorporee e immobili; quelle eterne e in movimento; quelle soggette alla generazione e alla corruzione²⁴⁹. Infine, di recente Golitsis ha proposto di considerare le righe 2-4 di pagina 246²⁵⁰ come lo scolio di un lettore che controbatte ad Alessandro oppure lo fraintende, perché altrimenti, secondo lo studioso, saremmo posti di fronte al paradosso di distinguere tra *κυρίως σοφία* e *πρώτη σοφία*, in contrasto con l'uso standard di *κυρίως* e *πρώτη* come sinonimi²⁵¹.

Una lettura unitaria di questo passo, senza il ricorso ad alcuna modifica del testo, è stata invece proposta da Guyomarc'h. Lo studioso francese fonda la propria interpretazione sull'applicazione della relazione *ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν*, menzionata nelle righe finali²⁵², direttamente al rapporto tra la "scienza generica", la filosofia universale e prima, e le sue specie. Le specie della metafisica si distribuirebbero dunque secondo lo stesso modello uni-referenziale che è proprio dell'ente e del sano: come ci sono diverse

Aristotele lo ha chiarito con ciò che disse fin dal principio del libro: "questa scienza non è identica a nessuna delle scienze che si dicono particolari". La scienza che tratta dei principi primi e della sostanza è al contempo prima e universale...». La lettura di Donini è condivisa anche da MOVIA, *Introduzione*, cit., pp. LXIV-LXV.

²⁴⁷ Cfr. DONINI, *Unità e oggetto*, cit., pp. 32-34.

²⁴⁸ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 249, 17-28.

²⁴⁹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 251, 24-38.

²⁵⁰ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 246, 2-4: «Da una parte, infatti, c'è la sapienza universale e prima, se davvero essa si occupa dell'ente in quanto ente e non di un ente particolare; al di sotto di questa stanno poi una certa filosofia prima, che verte sulle sostanze prime».

²⁵¹ Cfr. GOLITSIS in *Alexander of Aphrodisias, Commentary*, cit., p. XXVIII, n. 29.

²⁵² Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 246, 10-13: «Essa è allo stesso tempo prima e universale: infatti, nelle realtà che si dicono in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità il primo è anche universale, in quanto è causa dell'essere anche per le altre cose, come egli stesso dirà nel libro E di quest'opera».

scienze che possono occuparsi a vario titolo delle cose sane (ad esempio la dietetica o la farmacologia), ma soltanto la medicina è massimamente e in senso proprio scienza della salute, così la metafisica è anzitutto scienza della sostanza, e quest'ultima primariamente scienza della sostanza divina²⁵³. A partire da tale criterio, sarebbe possibile leggere nel passo in questione il passaggio dalla distinzione tra due scienze alla loro unificazione: la frase di cui Donini modifica la punteggiatura proprio per scongiurare la ricomparsa dell'interpretazione unitaria costituirebbe il compimento di tale unificazione, in maniera parallela a quanto avviene in un passo successivo, lo stesso che anche Donini riconosce come il momento in cui l'Esegeta si riallinea alla sua concezione unitaria *standard*:

Infatti anche la fisica è una certa sapienza e filosofia, ma non la prima. Prima sarà quella che conosce teoreticamente le sostanze prime e quella che conosce ogni sostanza in universale e gli enti che sono tali in quanto sono qualcosa di quella. *Ma è la stessa scienza che diventa prima in entrambi i casi*: infatti, quella che conosce teoreticamente le sostanze prime conosce anche tutte le altre cose il cui essere dipende da quelle; e quella che conosce in generale l'ente in quanto ente, poiché l'ente è tra le cose che si dicono in riferimento a un'unità e in dipendenza da un'unità, conoscerà soprattutto questa natura, alla quale si riferiscono anche le altre cose delle quali discute, e dalla quale hanno l'essere. Che quella che nel primo libro Aristotele chiamava "sapienza" sia la stessa che ora chiama "filosofia comune" e "prima" è chiaro anche dal fatto che dice: "anche la fisica è una sapienza, ma non la prima". Aveva detto, infatti, che lo studio di queste cose è compito della sapienza prima, ma ora dice che questa è la filosofia e chiama la medesima scienza "filosofia prima" e "sapienza prima e suprema"²⁵⁴.

Questo passo si colloca più avanti nel commentario, essendo parte dell'analisi di *Metaph. Γ 3*: ciò ci permetterebbe, secondo Guyomarc'h, di accordargli un'importanza particolare, considerandolo come uno stadio dello sforzo esegetico di Alessandro che opera la sintesi di quelli precedenti: il carattere progressivo che contraddistingue un'opera di commento impedisce infatti di porre tutti i passi sullo stesso piano, ma impone di riconoscere la funzione assolta da ogni capitolo in rapporto all'opera nel suo

²⁵³ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 183-185.

²⁵⁴ ALEX., *In Metaph.*, 266, 5-18: «ἔστι μὲν γὰρ καὶ ἡ φυσικὴ σοφία τις καὶ φιλοσοφία, ἀλλ' οὐχ ἡ πρώτη. πρώτη δ' ἂν εἴη ἢ τε περὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν θεωροῦσα καὶ ἡ καθόλου περὶ πάσης οὐσίας καὶ τῶν τῷ αὐτῆς τι εἶναι ὄντων καὶ αὐτῶν. ἀμφοτέρως δὲ ἡ αὐτὴ γίνεται πρώτη· ἢ τε γὰρ περὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν θεωροῦσα καὶ περὶ τῶν ἄλλων πάντων θεωρεῖ, οἷς ἐκ τούτων ἤρτηται τὸ εἶναι, ἢ τε κοινῶς περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν θεωροῦσα, ἐπεὶ τὸ ὄν τῶν ἀφ' ἑνός τε καὶ πρὸς ἓν λεγομένων, μάλιστα ἂν περὶ ταύτης τῆς φύσεως θεωροίη, πρὸς ἣν καὶ τὰ ἄλλα περὶ ὧν ποιεῖται τὸν λόγον ἀναφέρεται, καὶ ἀφ' οὗ τὸ εἶναι ἔχει. ὅτι δὲ ἦν ἐν τῷ πρώτῳ σοφίαν ἔλεγε, ταύτην νῦν φιλοσοφίαν κοινήν τε καὶ πρώτην λέγει, δῆλον καὶ ἐκ τοῦ εἰπεῖν ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσικὴ, ἀλλ' οὐ πρώτη. ἦν γὰρ τῆς πρώτης σοφίας ἡ περὶ τούτων θεωρία, λέγει δὲ νῦν ταύτην εἶναι τὴν φιλοσοφίαν, τὴν αὐτὴν τε φιλοσοφίαν λέγει πρώτην καὶ σοφίαν τὴν πρώτην τε καὶ κυριωτάτην».

complesso²⁵⁵. Se dunque in alcuni passi la concezione unitaria della metafisica sembra subire dei ripensamenti, ciò avviene non perché essa venga abbandonata, ma piuttosto perché è esaminata nelle sue implicazioni e anche nelle difficoltà che potrebbe ingenerare²⁵⁶.

La proposta interpretativa di Guyomarc'h non risolve tutti i problemi suscitati dal passo che abbiamo esaminato, e non elimina la possibilità che esso richieda effettivamente un'operazione filologica di aggiustamento. Tuttavia, essa mostra in modo convincente come sia possibile leggere anche queste pagine in funzione della concezione unitaria della metafisica, e non in contrapposizione a essa. Più importante, tale lettura evidenzia in modo particolare il ruolo decisivo dell'unità ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν per l'impianto filosofico dell'Esegeta, mostrando come essa garantisca non soltanto l'unitarietà dell'ente, di cui la metafisica si occupa, ma strutturi anche l'articolazione di quest'ultima, riferendo alla scienza della sostanza, e soprattutto di quella immobile e divina, tutte le specie a essa subordinate. Dalla nostra analisi è emerso inoltre come Alessandro riscontri la struttura ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν in tutti gli oggetti di cui si occupa il filosofo primo, e attribuisca a essa la garanzia della loro estensione universale, cioè della loro appartenenza a tutti gli enti. Tale struttura è inoltre associata dall'Esegeta al principio della causalità del massimo: infatti, la natura prima alla quale le realtà πρὸς ἓν sono riferite è la causa del possesso, da parte loro, della proprietà espressa dal predicato, in quanto essa stessa la esprime al massimo grado. La formulazione di tale principio è ricavata da Alessandro nel corso del commento a *Metaph. α 1*, di cui egli fornisce un'interpretazione che diventerà canonica nella tradizione peripatetica e sarà condivisa dallo stesso Tommaso d'Aquino.

²⁵⁵ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 178: «Il n'est donc pas absurde de considérer que notre troisième texte répond bien plus à la thèse la plus constante de l'Exégète sur l'unité de la métaphysique, et de lui donner, pour cette raison, davantage de poids».

²⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 185: «Loin des atermoiements qu'on a cru y déceler, ces passages sont cohérents avec le reste de l'interprétation unitaire, quoique peut-être de façon contournée, voire en indiquant comme en filigrane les autres interprétations possibles qui auraient tenté Alexandre». Guyomarc'h sottolinea inoltre la compatibilità tra la tripartizione in teologia, fisica ed etica presentata a 245, 33 – 246, 13 sia con la distinzione delle filosofie corrispondenti ai tre tipi di sostanze (immobile ed eterna, eterna e mobile, e soggetta a generazione e corruzione), perché le ultime due specie sono entrambe riconducibili alla fisica; sia con l'articolazione delle specie della metafisica a partire da quelle dell'essere e dell'uno, la quale sarebbe di per sé interna alla scienza dell'ente in quanto ente e non interferirebbe con il problema della coordinazione di priorità e universalità della metafisica. Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 175-177.

CAPITOLO SECONDO

ALLE ORIGINI DELL'ANALOGIA DELL'ESSERE

1. Aristotele, *Metaph.*, α 1

A conclusione di *Metaph.* α 1, Aristotele, dopo aver riconosciuto che la filosofia può essere considerata anche come scienza della verità (ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας), afferma:

Ma non conosciamo il vero senza la causa. Ciascuna cosa poi, secondo la quale anche alle altre appartiene la realtà sinonima, è essa stessa quella realtà più di tutte le altre cose (ad esempio, il fuoco è caldissimo, e per l'appunto è causa del calore anche per le altre cose). Di conseguenza, è anche verissimo ciò che è causa, per le cose posteriori, del loro essere vere. Perciò, è necessario che i principi delle realtà che sono sempre siano sempre verissimi (infatti, non sono veri talvolta, né qualcosa è per loro causa dell'essere, ma quelli lo sono per le altre cose), cosicché ciascuna cosa, come si rapporta all'essere, così si rapporta alla verità¹.

In questo passo trova formulazione il cosiddetto principio della causalità del massimo, che i filosofi medievali hanno espresso attraverso la formula *propter quod alia, id maximum tale*. I principali problemi interpretativi che emergono sono i seguenti: (i) che cosa si intende con realtà sinonima (τὸ συνώνυμον); (ii) in che modo tale regola può essere applicata alla verità e all'essere; (iii) che cosa si intende con “principi delle realtà che sono sempre”. Anzitutto, Aristotele sembra circoscrivere questa regola alle sole proprietà che appartengono al medesimo genere, presentando in ciascun caso sia lo stesso nome, sia la medesima definizione, conformemente al modo in cui la sinonimia è presentata in *Cat.* 1. Ciò è confermato dal fatto che lo Stagirita riconosce alle sole proprietà sinonime di poter essere confrontate tra loro e disposte secondo una scala di intensità². In tal modo, l'esempio del calore è perfettamente chiaro: ciò che è causa del fatto che le altre cose sono calde, è esso stesso caldo al massimo grado. Alessandro sembra aver ben compreso tale aspetto, dal momento che si preoccupa di segnalare la necessità non soltanto che le cose calde siano reciprocamente sinonime, ma anche che la

¹ ARISTOTELES, *Metaphysica*, α 1, 993b, 23-31: «οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας· ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον (οἷον τὸ πῦρ θερμότατον· καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος)· ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι. διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας (οὐ γὰρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείνας αἰτίον τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκεῖναι τοῖς ἄλλοις), ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας».

² Cfr. ARISTOTELES, *Categoriae*, 8, 11a 12-13; *Top.*, I 15, 107b 12-18; *Physica*, VII 4, 248b, 4-21.

causa per cui esse sono tali sia essa stessa calda. La frizione, ad esempio, può essere causa del calore, ma soltanto in modo omonimico: essa non è congenere alle cose calde, non essendo calda a sua volta³. Ora, non è chiaro come tale principio possa valere anche per l'essere e la verità, i quali notoriamente non costituiscono proprietà sinonime. Eppure, Aristotele sembra ricavare come conseguenza (ὥστε) il fatto che ciò che è causa della verità delle altre cose, è esso stesso verissimo (ἀληθέστατον). Inoltre, dato che ogni cosa si rapporta all'essere così come si rapporta alla verità, egli conclude che i "principi degli esseri eterni" sono verissimi, dal momento che non sono veri in modo discontinuo e che sono causa dell'essere per le altre cose. A partire da tali affermazioni si è sviluppata una lettura gradualistica del contenuto di questo passo, della quale Alessandro è il principale responsabile. Tale interpretazione è condivisa anche da Tommaso d'Aquino, nonché da alcuni interpreti contemporanei⁴, e si lega direttamente alle sorti dell'analogia dell'essere. Un esempio di ciò è fornito da quanto afferma l'Aquinate nel suo commento:

Facit autem mentionem de univocatione, quia quandoque contingit quod effectus non pervenit ad similitudinem causae secundum eandem rationem speciei, propter excellentiam ipsius causae. Sicut sol est causa caloris in istis inferioribus: non tamen inferiora corpora possunt recipere impressionem solis aut aliorum caelestium corporum secundum eandem rationem speciei, cum non communicent in materia. Et propter hoc non dicimus solem esse calidissimum sicut ignem, sed dicimus solem esse aliquid amplius quam calidissimum⁵.

Se Alessandro interpreta (correttamente) la menzione della sinonimia in contrapposizione alla causalità equivoca esemplificata dalla frizione, Tommaso la pone in relazione con la causalità analogica esercitata dal sole nei confronti dei corpi inferiori. In tal modo egli integra il principio enunciato da Aristotele con la dottrina dionisiana dei nomi divini: se la causa del possesso di una determinata proprietà da parte delle altre cose supera queste ultime in virtù della propria eccellenza (*propter excellentiam ipsius causae*), di modo che esse non arrivano a eguagliarla secondo la medesima nozione, allora non sarà sufficiente applicare alla causa l'attributo al grado superlativo (*calidissimum*), giacché essa la possiede in misura ancora superiore (*amplius quam calidissimum*). L'esempio del sole è inoltre suggerito a Tommaso dal fatto che egli interpreta

³ Cfr. ALEXANDER, *In Metaphysicam*, 147, 22-27.

⁴ Cfr. G. REALE, *Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2008 (1961¹), p. 47, n. 114; cfr. anche ID., in *Aristotele, Metafisica*, cit., p. 787 n. 15, dove si parla di "corrispondenza fra il grado di verità e il grado d'essere delle cose".

⁵ THOMAS DE AQUINO, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, II, lec. 2, par. 293.

l'espressione aristotelica "realtà che sono sempre" (ἀεὶ ὄντα) come riferita ai corpi celesti, i principi dei quali saranno necessariamente verissimi: infatti, essi superano *in veritate et entitate* sia gli enti generabili e corruttibili, i quali ora sono, ora non sono; sia gli stessi corpi celesti, dei quali costituiscono la causa incausata non solo in rapporto al moto, ma anche all'essere⁶.

Tuttavia, si può dubitare del fatto che Aristotele intendesse fare riferimento ai tre generi di sostanze presentati all'inizio di *Metaph.* Λ⁷. Per molti aspetti, infatti, le righe finali di *Metaph.* α 1 sembrano riprendere *An. Post.* I 2, come è evidenziato dalla frase introduttiva («Ma non conosciamo il vero senza la causa»)⁸, la quale ne richiama direttamente l'*incipit*:

Ma riteniamo di avere scienza di ciascuna cosa in senso proprio, e non in modo sofisticato e accidentale, quando riteniamo di conoscere la causa in virtù della quale l'oggetto è, di sapere che è causa di quello, e che tale oggetto non può stare diversamente⁹.

In questo capitolo Aristotele tratta della conoscenza scientifica, presentata come il risultato di una determinata concatenazione di proposizioni, che egli denomina sillogismo scientifico. Quest'ultimo è caratterizzato dal fatto di essere costruito a partire da premesse vere, prime e immediate, le quali devono inoltre essere più note (γνωριμώτερα), anteriori (πρότερα) e cause (αίτια) della conclusione (τοῦ συμπεράσματος)¹⁰. Il fatto che le premesse siano al contempo anteriori e più note significa che esse non solo si collocano in una posizione precedente alla conclusione nella costruzione del sillogismo, ma sono

⁶ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, II, lec. 2, par. 295: «Ex quo ulterius concludit quod principia eorum, quae sunt semper, scilicet corporum caelestium, necesse est esse verissima. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia non sunt quandoque vera et quandoque non, et per hoc transcendunt in veritate generabilia et corruptibilia, quae quandoque sunt et quandoque non sunt. Secundo, quia nihil est eis causa, sed ipsa sunt causa essendi aliis. Et per hoc transcendunt in veritate et entitate corpora caelestia: quae etsi sint incorruptibilia, tamen habent causam non solum quantum ad suum moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic philosophus expresse dicit».

⁷ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 1, 1069a 30 – 1070b 2.

⁸ ARISTOT., *Metaph.* α 1, 993b, 23.

⁹ ARISTOT., *An. Post.* I 2, 71b 9-12: «Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰόμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν».

¹⁰ Cfr. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, I 2, 71b 29-33: «è necessario che siano cause, più note e anteriori: cause perché, quando conosciamo la causa, allora conosciamo scientificamente; anteriori, se veramente sono cause, e conosciute anteriormente non soltanto nel secondo modo, cioè in quanto vengono comprese, ma anche perché si sa che sono».

anche maggiormente conoscibili¹¹. È nello spiegare ciò che Aristotele introduce il medesimo principio formulato nel passo di *Metaph. α 1*:

[...] è necessario non soltanto conoscere anteriormente le cose prime, tutte o alcune, ma anche conoscerle in misura maggiore: infatti, a ciò in virtù di cui una determinazione appartiene a qualcos'altro, essa appartiene sempre in misura maggiore: ad esempio, è stimato più caro ciò a causa del quale amiamo. [...] Infatti è necessario essere convinti dei principi, di tutti o di alcuni, più che della conclusione¹².

È dunque evidente che nelle righe conclusive di *Metaph. α 1* Aristotele si richiama al ragionamento da lui stesso sviluppato in *An. Post. I 2*: qui lo Stagirita esordisce affermando che la scienza consiste nella conoscenza della causa e si ottiene attraverso un procedimento sillogistico all'interno del quale le premesse causano la conclusione, e perciò sono anteriori e più note, in virtù del medesimo principio enunciato in *Metaph. α 1*. Pertanto, con “principi delle realtà eterne”, Aristotele non alluderebbe alle cause dei corpi celesti, bensì ai principi delle dimostrazioni scientifiche, le quali “sono sempre” (ἀεὶ ὄντα) nella misura in cui sono vere in tutti i casi, e non soltanto talvolta¹³. Ciò sarebbe anche confermato da un altro passo della *Metafisica*, in cui si parla esplicitamente di “realtà immobili” a proposito del teorema secondo cui la somma degli angoli interni di un triangolo equivale a due angoli retti, del quale non si può dire che sia valido certe volte, e certe altre no (ποτέ μὲν... ποτέ δὲ οὐ)¹⁴. I principi delle dimostrazioni sono “causa dell'essere” (αἰτιὸν τοῦ εἶναι)¹⁵ delle cose a loro posteriori perché sono causa del darsi

¹¹ Cfr. R. MEDDA in *Aristotele, Organon*, Bompiani, Milano 2016, pp. 852-853, n. 24.

¹² ARISTOT., *An. Post. I 2*, 72a 27-37: «ἀνάγκη μὴ μόνον προγινώσκειν τὰ πρῶτα, ἢ πάντα ἢ ἓνια, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· αἰεὶ γὰρ δι' ὃ ὑπάρχει ἕκαστον, ἐκεῖνο μᾶλλον ὑπάρχει, οἷον δι' ὃ φιλοῦμεν, ἐκεῖνο φίλον μᾶλλον. [...] μᾶλλον γὰρ ἀνάγκη πιστεύειν ταῖς ἀρχαῖς ἢ πάσαις ἢ τισὶ τοῦ συμπεράσματος».

¹³ Cfr. BERTI in *Aristotele, Metafisica*, cit., p. 78, n. 17.

¹⁴ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Θ 10, 1052a, 4-9: «È anche manifesto che a proposito delle realtà immobili non può esserci inganno secondo il quando, se si assume che ci siano realtà immobili. Ad esempio il triangolo, se si ritiene che non cambi, non si crederà che a volte abbia [gli angoli interni uguali a] due retti e a volte no (infatti cambierebbe) [...]». Cfr. E. BERTI, *Substance et essence entre Aristote et Thomas d'Aquin*, «χώρα», 18 (2020), pp. 351-368, spec. p. 360: «Ce passage montre que les êtres non sujets au temps (ποτέ μὲν... ποτέ δὲ οὐ), sont des énoncés, en particulier les énoncés de la géométrie, par exemple que la somme des angles d'un triangle vaut deux droits, ou les énoncés de l'arithmétique, par exemple qu'aucun nombre pair n'est premier. Si ces énoncés sont vrais, ils le sont toujours, par conséquent leurs principes, c'est-à-dire les principes de la géométrie et de l'arithmétique, sont «les choses les plus vraies». Cela explique très bien pourquoi, comme Aristote le dit dans *Metaph. II*, «les principes des êtres éternels sont toujours nécessairement les plus vrais»».

¹⁵ In un primo momento Enrico Berti ha sostenuto la tesi che l'espressione “causa dell'essere” costituisca effettivamente un riferimento teologico al Primo Motore Immobile. Cfr. E. BERTI, *Il problema della sostanzialità dell'essere e dell'uno*, in ID., *Studi aristotelici*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 221-252, spec. p. 248, n. 113 e n. 114. Successivamente, lo studioso ha aderito alla posizione secondo la quale l'intero passo riguarda i principi delle dimostrazioni. Cfr. BERTI in *Aristotele, Metafisica*, cit., p. 78, n. 17 e n. 18.

stesso delle conclusioni, e di conseguenza sono verissimi: non in quanto massime istanze di una qualche “verità ontologica”¹⁶, ma in quanto anteriori dal punto di vista conoscitivo, condizioni di conoscibilità di ciò che è scientificamente (e dunque eternamente) vero. In tal modo il principio della causalità del massimo si applica all’attributo “vero” nel senso circoscritto che Aristotele ha in mente in questo passo: non si tratta infatti di una verità coestensiva all’essere, in virtù della quale ciascun ente è intrinsecamente vero in misura corrispondente alla propria condizione ontologica, ma della verità predicabile delle proposizioni che compongono un sillogismo scientifico, le quali sono dette tali sinonimicamente, e il cui grado maggiore o minore di verità dipende dalla loro anteriorità o posteriorità logica¹⁷.

2. Il principio di causalità del massimo in Alessandro di Afrodisia

Alessandro, tuttavia, legge questo passo diversamente dall’interpretazione che abbiamo proposto. Egli afferma:

Da una parte, infatti, è verissimo ciò che è causa, anche per le altre cose, del loro essere vere, dall’altra i principi sono cause della verità nelle cose che esistono in virtù di essi. Ciascun ente partecipa infatti della verità tanto quanto partecipa dell’essere: invero, il falso non è un ente. Per questa ragione le realtà eterne sono enti al massimo grado, e conoscere quelle è verità al massimo grado, se veramente è scienza. Ma se le realtà eterne sono enti al massimo grado, le cause del loro essere sempre sono tali in misura ancora maggiore: infatti, è perché sono causa di queste che esse sono enti in misura maggiore, e anzi sono massimamente enti¹⁸.

E ancora:

E quelle che sono al massimo grado cause degli enti, essendo esse stesse enti, sono tali più di quelli in quanto ne sono la causa, e veri in misura ancora maggiore. Si era

¹⁶ Cfr. REALE, *Il concetto di “filosofia prima”*, cit., p. 47, n. 114.

¹⁷ Cfr. BERTI, *Substance et essence*, cit., p. 357-358 : «Par conséquent, les causes de la vérité de ces énoncés sont leurs principes, c’est-à-dire les principes à partir desquels ils peuvent être démontrés. Donc, ce sont les principes de la démonstration qui sont appelés «la chose la plus vraie» (ἀληθέστατον), et dans cette expression il ne s’agit pas d’un degré de vérité, mais d’un rapport d’antériorité et de postériorité logique».

¹⁸ ALEX., *In Metaph.*, 147, 8-14: «ἀληθέστατον μὲν γὰρ ὁ καὶ τοῖς ἄλλοις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι, αἱ δὲ ἀρχαὶ αἴτια τῆς ἐν τοῖς δι’ αὐτὰς οὖσιν ἀληθείας· ἕκαστον γὰρ τῶν ὄντων ἐφ’ ὅσον τοῦ εἶναι μετέχει, ἐπὶ τοσοῦτον καὶ τῆς ἀληθείας· τὸ γοῦν ψεῦδος μὴ ὄν. διὸ τὰ αἰδία μάλιστα ὄντα, καὶ μάλιστα ἢ ἐκείνων γνῶσις ἀλήθεια, εἴ γε ἐπιστήμη. εἰ δὲ τὰ αἰδία μάλιστα ὄντα, ἔτι μᾶλλον ὄντα τὰ τούτοις αἴτια τοῦ εἶναι αἰεὶ· διὰ γὰρ τὸ εἶναι αἴτια τούτοις ἐκεῖνα τούτων μᾶλλον ὄντα καὶ μάλιστα ὄντα».

infatti stabilito che ciascuna cosa possiede tanto di verità quanto partecipa dell'ente¹⁹.

Nella lettura alessandrista, dunque, il principio di causalità del massimo viene applicato tanto alla verità quanto all'essere, senza che ci si interroghi sulla legittimità di tale operazione rispetto al fatto che Aristotele sembra limitare tale principio alle proprietà sinonimiche. Anzi, il ragionamento aristotelico viene sviluppato fino a parlare di μάλλον ὄντα e μάλιστα ὄντα, espressioni che non compaiono nel testo commentato²⁰. La distinzione tra l'esempio del fuoco e quello della frizione, tracciata da Alessandro per spiegare il ricorso alla sinonimia, sembra dunque avere l'unico scopo di indicare, come condizione necessaria di applicabilità del principio, il fatto che la causa presenti in sé stessa la medesima proprietà riscontrabile negli effetti²¹. Tale criterio si dimostra così sufficientemente ampio da risultare applicabile non solo alle proprietà sinonimiche, le quali si predicano καθ'ἑν, ma anche a quelle ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἑν, le quali *in qualche modo* si dicono secondo un unico senso. Nel commento a *Metaph.* Γ 2, infatti, Alessandro afferma che le realtà di questo tipo sono caratterizzate dal fatto che *in tutte loro* è possibile constatare *un'unica natura*, anche se essa viene partecipata secondo misure diverse²². Egli non si limita pertanto a estendere questo principio dalle realtà sinonimiche a quelle πρὸς ἑν, ma è soprattutto in queste ultime, le quali si dispongono secondo un ordine di anteriorità e posteriorità, che egli ne trova testimonianza: infatti, la natura alla quale tutte le altre sono riferite è causa del possesso, da parte loro, della proprietà che essa esprime al massimo grado. Per quanto riguarda invece le realtà subordinate a quella natura, Alessandro afferma che esse *partecipano* di tale proprietà, cioè la *possiedono* soltanto parzialmente e in una certa misura. È chiaro che l'Esegeta, interpretando il verbo ἔχω nel senso del μετέχειν, si distacca dalla lettera del testo aristotelico: se infatti lo Stagirita si esprime in modo tale da evidenziare l'identità di rapporto che ogni cosa intrattiene con

¹⁹ ALEX., *In Metaph.*, 147, 27 – 148, 2: «καὶ τὰ τῶν ὄντων δὴ μάλιστα αἴτια, ὄντα καὶ αὐτά, ὄντα μάλλον ἐκείνων τῶ αἴτια αὐτῶν εἶναι, καὶ ἀληθῆ ἔτι μάλλον· ἦν γὰρ κείμενον τὸ ἢ ἕκαστον τοῦ ὄντος μετέχει, οὐτο καὶ τῆς ἀληθείας ἔχειν».

²⁰ Alessandro potrebbe aver tratto spunto da *Metaph.*, Z 1, 1028 26, dove sia afferma che le sostanze μάλλον φαίνεται ὄντα (il che tuttavia è da tradurre con “sembrano anzitutto degli enti”); oppure anche da *Metaph.*, Θ 8, 1050b 5-6: «τὰ μὲν γὰρ ἄδια πρότερα τῆ οὐσίας τῶν φθαρτῶν».

²¹ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 109-110.

²² Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 244, 33 – 244, 3: «τρόπον δέ τινα καὶ ταῦτα πρὸς μίαν φύσιν τὴν ἀναφορὰν ἔχοντα καθ' ἑν λέγεται, καθ' ὅσον ἐν πᾶσι πως αὐτοῖς ὁρᾶται ἢ φύσις αὕτη, ἀφ' ἧς καὶ δι' ἦν οὕτως καλεῖται, εἰ καὶ μὴ ὁμοίως καὶ ἐπίσης αὐτῆς πάντα μετέχει».

l'essere da una parte e la verità dall'altra (ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας)²³, l'Esegeta inserisce il suo ragionamento all'interno di una cornice di tipo quantitativo, per la quale ogni ente possiede o prende parte all'essere e alla verità in misure diverse²⁴. In tal modo, quella che in Aristotele è una regola epistemologica, in Alessandro diventa un principio cosmologico che esprime la struttura gerarchica del reale, piegando l'ontologia aristotelica in una direzione gradazionistica o "scalare"²⁵: un'operazione che, come gli interpreti hanno segnalato, avvicina il discorso aristotelico a un orizzonte platonico²⁶. Tuttavia, come in altri casi, quella messa in atto da Alessandro è un'operazione fedelmente aristotelica nelle intenzioni, ma dai risultati facilmente riutilizzabili in un contesto platonico: essa, infatti, è effettivamente fondata sulle opere dello Stagirita, a partire dalle quali, però, accade che l'Esegeta faccia interagire passi tra loro eterogenei. Inoltre, il ricorso al lessico della partecipazione trae giustificazione dall'uso che ne fa lo stesso Aristotele nelle sue opere. Aldilà della sua dura critica alla dottrina delle Idee, infatti, lo Stagirita utilizza correntemente il verbo μετέχω: sia in senso tecnico, cioè per indicare, in ambito logico, il "ricevere la definizione di ciò che è partecipato"²⁷; sia per esprimere genericamente il fatto che qualcosa prende parte a un determinato aspetto del reale. È in questo senso che nelle sue opere Aristotele afferma, ad esempio, che gli esseri viventi si riproducono al fine di partecipare del divino per quanto possono (τοῦ θείου μετέχωσιν ἢ δύνανται)²⁸, oppure che un certo ente possiede stabilmente la perfezione e vi partecipa (ἔχει καὶ μετέχει τοῦ ἀρίστου), mentre altri possono soltanto avvicinarsi a essa²⁹. È probabilmente a partire da tali esempi che Alessandro ricorre al verbo μετέχω per esprimere il fatto che certe cose possiedono una medesima proprietà in misure diverse

²³ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 106 ; BERTI, *Substance et essence*, cit., pp. 358-359.

²⁴ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 149, 6-9: «Con queste considerazioni mostra che il vero è strettamente legato all'ente: perciò aggiunge "quanto ciascuna cosa possiede di essere, tanto possiede di verità", il che equivale a dire "come infatti ciascuna cosa ha e partecipa dell'essere, così anche della verità"». Anche alcune traduzioni moderne, come quella di Reale, di Tricot e di Duminil-Jaulin seguono la lettura di Alessandro.

²⁵ Cfr. RASHED, *Essentialisme*, cit., pp. 309-323.

²⁶ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 107: «Dans son commentaire, Alexandre, en revanche, propose une interprétation nettement quantitative de la dernière proposition du chapitre et exploite au maximum les tendances platonisantes du texte aristotélicien»; LAVAUD in *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire*, cit., p. 27: «Il est tentant de voir dans cette lecture verticale e scalaire de la causalité une forme de « platonisation » de la théorie aristotélicienne des causes».

²⁷ Cfr. ARISTOTELES, *Topica*, IV 1, 121a 11-12: «ὄρος δὲ τοῦ μετέχειν τὸ ἐπιδέχεσθαι τὸν τοῦ μετεχομένου λόγον». Cfr. anche ALEX., *In Top.*, 301, 9-14.

²⁸ Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, II 4, 415a 25 – b 7.

²⁹ Cfr. ARISTOTELES, *De caelo*, 292b 10-19. Cfr. anche ARISTOTELES, *Ethica Eudemia*, I 7, 1217a 22-29; *Metaph.*, A 1, 980b, 27; *Metaph.*, E 1, 1025b, 6.

per effetto dell'azione causale esercitata dalla realtà che esprime tale proprietà al massimo grado. Tuttavia, in tal modo egli finisce anche per predisporre gli strumenti concettuali e lessicali di cui gli esegeti neoplatonici potranno avvalersi per ricondurre il pensiero aristotelico al proprio orizzonte di riferimento³⁰.

Pertanto, leggendo *Metaph. α 1* a partire dalla distinzione dei tre generi di sostanze introdotta in *Metaph. Λ 1*, Alessandro interpreta gli ἀεὶ ὄντα di cui parla Aristotele come αἰδία, cogliendovi dunque un rimando ai corpi celesti e al loro ruolo mediatore rispetto all'azione provvidenziale che scaturisce dal Primo Motore Immobile, garanzia dell'eternità del cosmo e delle specie del mondo sublunare³¹:

Intende dire che è necessario che la conoscenza di questi principi sia sempre verissima. Se infatti ciò che è, è vero, allora ciò che è sempre sarà sempre vero, e ciò che è più vero di ciò che è sempre vero sarà sempre verissimo. Ma tali sono le cause delle realtà che sono sempre, come ad esempio le cause di questo universo e degli astri e dei quattro corpi la cui eternità è secondo la specie, e delle realtà eterne che si trovano nei singolari e nelle cose soggette a generazione, perché anche queste sono eterne. Infatti, le cause degli enti di questo tipo, per il fatto di essere sempre (infatti non si dà che le cause delle realtà eterne non siano eterne) saranno sempre vere, e poiché sono cause delle realtà eterne e sempre vere, saranno vere più di quelle, perciò saranno le più vere. Si è posto infatti che ciò che è causa dell'essere per alcune cose, è causa anche del loro essere vere, e che è verissimo perché esiste sempre e perché nulla è per quello causa dell'essere, ma quello lo è per le altre cose³².

³⁰ A questo proposito si è espresso in modo appropriato BERTI, in *Aristotele, Metafisica*, cit., p. 78, n. 18: «Alessandro [...] interpreta “sta in rapporto all’essere” (*ekhei tou einai*) come “partecipa dell’essere” (*metekhei tou einai*). Al seguito di lui numerosi interpreti moderni attribuiscono ad Aristotele una concezione partecipazionistica e gradazionistica dell’essere, la quale invece è propria del platonismo e del neoplatonismo». La stessa idea è formulata in riferimento alla dottrina alessandrista dell’intelletto agente da P. DONINI in *Alessandro di Afrodisia, L’anima*, a cura di P. Accattino e P. Donini, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 292: «Se si adotta l’interpretazione ora delineata, non c’è più alcun bisogno di pensare a una “platonizzazione dell’intelletto agente” da parte di Alessandro: il platonismo non deve necessariamente avere avuto una diretta influenza sul suo ragionamento. Ma questo non implica affatto che Alessandro debba essere allora escluso dalla tradizione che ha influenzato il neoplatonismo: è infatti evidente che agli occhi di un platonico l’interpretazione alessandrista dell’intelletto agente non può non presentarsi immediatamente fruibile e le analogie con i testi platonici come il *Didaskalikos* rimangono innegabili».

³¹ Cfr. al riguardo S. FAZZO, *Aporia e sistema*, cit., pp. 156-157; RASHED, *Essentialisme*, cit., spec. pp. 261-293.

³² ALEX., *In Metaph.*, 148, 22-32: «Τουτέστι τὴν γνώσιν αὐτῶν εἶναι αἰεὶ ἀληθεστάτην· εἰ γὰρ τὸ ὄν ἀληθές, τὸ αἰεὶ ὄν ἀληθές αἰεὶ. ὁ δὲ τοῦ αἰεὶ ἀληθοῦς ἐστὶν ἀληθέστερον, αἰεὶ ἀληθέστατον ἂν εἴη. τοιαῦτα δὲ τὰ αἴτια τῶν ὄντων αἰεὶ, οἷον κόσμου τοῦδε καὶ τῶν ἄστρον, ἢ τῶν τεσσάρων σωμάτων, ὧν κατ’ εἶδος ἡ αἰδιότης, καὶ τῶν ἐπὶ τοῖς καθ’ ἕκαστά τε καὶ ἐν γενέσει αἰδίων· καὶ γὰρ αὐτὰ αἰδία. τὰ γὰρ τῶν τοιούτων αἴτια τῶ μὲν αἰεὶ εἶναι (οὐ γὰρ δὴ τῶν αἰδίων οὐκ αἰδία τὰ αἴτια) αἰεὶ ἔσται ἀληθῆ· τῶ δὲ αἴτια εἶναι τῶν αἰδίων τε καὶ αἰεὶ ἀληθῶν μᾶλλον αὐτῶν ἀληθῆ ἔσται, ὥστε καὶ ἀληθέστατα. κεῖται γὰρ ὅτι τὸ τοῦ εἶναι τισιν αἴτιον, τοῦτο καὶ τοῦ ἀληθέσιν αὐτοῖς εἶναι ἐστὶν αἴτιον, καὶ ὅτι ἀληθέστατον τοῦτο ὡς αἰεὶ ὄν, καὶ ὅτι μηδὲν ἐστὶν αἴτιον τοῦ εἶναι αὐτῶ, ἀλλ’ αὐτὸ τοῖς ἄλλοις».

Il fatto che ai tre gradini fondamentali della realtà corrispondano altrettanti livelli di verità (espressi dal *climax* ἀληθές - ἀεὶ ἀληθές - ἀεὶ ἀληθέστατον) implica che quest'ultima sia concepita in modo ampio, come conseguenza della sua con-dipendenza (συνάρτησις) rispetto all'essere. Se, infatti, Aristotele sembra identificare verità e conoscenza della causa³³, Alessandro estende l'ambito della prima fino a includere anche la conoscenza dei principi incausati e l'opinione che verte sugli enti dei quali non è possibile avere scienza. La prima soluzione deriva dalla lettura unitaria del libro α proposta dall'Esegeta, la quale richiede di porre in relazione la dottrina della conoscenza della causa con quella dell'impossibilità del regresso all'infinito nella catena causale³⁴. Scrive infatti Alessandro:

Non dice che ogni vero è conosciuto a partire dalla causa: così, infatti, ci sarebbero cause all'infinito e nulla sarebbe conoscibile, come mostrerà tra breve; è chiaro però che senza le cause non è possibile conoscere la verità delle cose che hanno cause. Ma vi sono alcune cose conoscibili senza cause: infatti non hanno cause, ad esempio, le realtà prime e i principi, dei quali non c'è causa³⁵.

Le cause e i principi primi sono dunque effettivamente conoscibili (e in ciò consiste il fine della metafisica), ma non costituiscono a loro volta l'effetto di una causa anteriore, e dunque di essi non potrà esservi scienza *stricto sensu*, cioè dimostrazione. Ma noi sappiamo anche che la metafisica è scienza al massimo grado proprio perché conosce teoreticamente le cause e i principi primi. Per l'Esegeta, la soluzione sta nel fatto che la filosofia prima è chiamata da Aristotele *scienza della verità*:

Ma non è per niente assurdo dire che il vero differisce dal vero, se, da una parte, il vero dipende dall'essere, e dall'altra l'essere che appartiene alle cose conoscibili è differente: alcune tra queste, infatti, sono conoscibili scientificamente, altre sono oggetto di opinione. Infatti è necessario, come dirà nel prosieguo, che la materia appartenga alle cose mosse. Infatti non tutti gli enti sono conoscibili scientificamente, benché siano veri, ma la conoscenza di ciascun ente singolarmente per come esso è, è verità. Essi non sono veri per loro stessi (poiché la verità non è nelle cose), ma in quanto la conoscenza dell'ente per come esso è, è verità. Ma se è così, anche la conoscenza dell'ente che è nel modo in cui è al massimo grado è al

³³ Cfr. ARISTOT., *Metaph.* α 1, 993b, 23: «Ma non conosciamo il vero senza la causa».

³⁴ Cfr. LAVAUD in *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire*, cit., p. 27.

³⁵ ALEX., *In Metaph.*, 146, 12-17: «οὐχ ὅτι δὲ πᾶν ἀληθές ἐξ αἰτίας γνωρίζεται λέγει· οὕτως γὰρ ἐπ' ἀπειρόν τε ἂν εἴη τὰ αἴτια, καὶ οὐδὲν γνωστόν ἂν εἴη, ὡς μετ' ὀλίγον δείξει· ἀλλὰ δῆλον ὅτι τούτων τὸ ἀληθές οὐχ οἷόν τε γινῶναι χωρὶς αἰτίας τῶν ἐχόντων αἰτίας. ἔστι δὲ τινα γνωστὰ χωρὶς αἰτίας· τὰ γὰρ οὐκ ἔχοντα αἰτίας τοιαῦτα οἷα τὰ πρῶτα καὶ αἱ ἀρχαί, ὧν οὐκ ἔστιν αἴτια».

massimo grado verità, *se davvero è anche scienza*. Pertanto, poiché il vero consegue all'ente, il massimamente vero conseguirà a ciò che è massimamente ente³⁶.

Se la filosofia prima è in senso proprio scienza della verità, e quest'ultima coincide con la conoscenza di tutti gli enti per come essi sono, ne seguirà che la metafisica si estenderà a conoscere tutti gli enti, da quelli soggetti alla mera opinione sino alle cause incausate delle realtà eterne, rimanendo al contempo scienza in senso proprio. È dunque in Alessandro, probabilmente a partire da una lettura congiunta di *Metaph. α* e *Protrettico*³⁷, che emerge effettivamente l'idea di una verità ontologica (ἀλήθεια-φύσις), cioè di una gradualità della verità corrispondente ai diversi livelli di consistenza ontologica peculiari a ciascun ente. Tuttavia, l'Esegeta si premura anche di precisare che non sono le cose stesse a essere vere³⁸, ma che è tale la conoscenza di esse per come sono³⁹: egli non giunge dunque a compiere un'identificazione di essere e verità, ma insiste sulla loro reciproca implicazione (segnalata tramite i verbi συναρτάω ed ἔπομαι)⁴⁰.

Quella della causalità del massimo costituisce, per Alessandro, una regola dalla validità universale, come dimostrato dal fatto che egli vi ricorre in opere e contesti diversi. Essa compare, ad esempio, nel trattato Περὶ ἀρχῶν⁴¹, nonché in uno dei passi più celebri del suo *De anima*:

³⁶ ALEX., *In Metaph.*, 148, 10-19: «οὐδὲν δὲ ἄτοπον λέγειν ἀληθὲς ἀληθοῦς διαφέρειν, εἴ γε τὸ μὲν ἀληθὲς τοῦ εἶναι ἥρτηται, διαφέρον δὲ τὸ εἶναι τοῖς γνωστοῖς· τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἐπιστητὰ τὰ δὲ δοξαστά. τὴν γὰρ ὕλην, ὡς προελθῶν ἐρεῖ, κινουμένων εἶναι ἀνάγκη. οὐ γὰρ ἐπιστητὰ τὰ ὄντα πάντα, ἀληθῆ δὲ τὰ ὄντα, ἀλλὰ καθ' ἕκαστον ἢ τοῦ ὄντος ὡς ἔχει γνῶσις ἀλήθεια, οὐ κατ' αὐτά (οὐ γὰρ ἐν τοῖς πράγμασιν ἢ ἀλήθεια) ἀλλὰ καθ' ὅσον ἢ τοῦ ὄντος ὡς ἔχει γνῶσις ἀλήθεια. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ἢ τοῦ μάλιστα ὡς ἔχει γνῶσις μάλιστα ἀλήθεια, εἴ γε καὶ ἐπιστήμη. ὥστ' ἐπεὶ τῷ ὄντι ἐπιτετατὸ ἀληθές, τῷ μάλιστα ὄντι ἐπιτετατὸ μάλιστα ἀληθές».

³⁷ Cfr. RASHED, *Alexandre d'Aphrodise lecteur*, cit., pp. 1-13.

³⁸ Conformemente a quanto afferma ARISTOT., *Metaph.* E 4, 1027b 25-27.

³⁹ Cfr. RASHED, *Essentialisme*, cit., p. 316: «Alexandre introduit ainsi un parallèle entre le degré d'achèvement ontologique de la chose, selon qu'elle participe ou non de la matière (sublunaire), et son degré de vérité. Néanmoins, alors que la matière se soustrait même à la science, elle ne se soustrait pas à la vérité. C'est donc que la vérité est susceptible de degrés allant de la simple opinabilité à la science apodictique. La vérité que l'on accorde aux étants inférieurs, matériels, ne tient pas à un contenu formel qui se coulerait dans le moule de la science, mais tout simplement au fait que ces étants, d'une certaine manière, *sont*. Par conséquent, d'une certaine manière, ils sont *vrais*». Cfr. anche LAVAUD in *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire*, cit., pp. 27-28.

⁴⁰ Cfr. LAVAUD in *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire*, cit., pp. 25-26 ; GUYOMARC'H, *L'unité*, cit. p. 110.

⁴¹ Cfr. ALEX. *De princ.*, 24-25; trad. fr. ALEXANDRE D'APHRODISE, *Les principes du Tout selon la doctrine d'Aristote*. Introduction, texte arabe, traduction et commentaire par C. Genequand, Vrin, Paris 2017, p. 60: «Le moteur du corps circulaire que ce dernier désire sera donc cette chose qui est véritablement le plus haut degré de la générosité et la meilleure, et puisqu'elle est dans cet état, elle doit être plus élevée et plus noble que tous les vivants et que les corps divins, car ce qui est cause pour toutes choses de ce qu'elles possèdent la perfection propre à leur nature a plus de titre qu'elles à l'élévation et à la noblesse».

In tutti i casi, infatti, ciò che è una certa realtà al massimo grado e in senso proprio è causa anche per le altre cose del loro essere tali. Ciò che è massimamente visibile (e tale è la luce), è causa dell'essere visibili anche per le altre cose visibili, ma anche ciò che è bene massimamente e in senso primario è causa anche per gli altri beni del loro essere tali: infatti, le altre cose sono giudicate beni a seconda del loro contributo (συντέλεια) a questo. Dunque, ciò che è massimamente e per sua natura intelligibile è a buona ragione causa anche dell'intellezione delle altre cose. Ma se è un ente di questo tipo, sarà l'intelletto agente⁴².

Qui viene raggiunto il culmine della noetica alessandrista, ovvero l'identificazione dell'intelletto agente di *De an.* III 5 con il Primo Motore Immobile di *Metaph.* Λ, a partire dal fatto che esso, in quanto forma totalmente separata dalla materia, è causa dell'intelligibilità delle altre cose. Infatti, subito dopo Alessandro scrive:

In tutti i casi in cui qualcosa è una certa realtà in senso proprio e qualcos'altro lo è secondariamente, ciò che è secondariamente ha l'essere tale da ciò che è in senso proprio. Inoltre, se un intelletto di questo tipo è la causa prima, che è causa e principio dell'essere per tutte le altre cose, esso sarà agente anche per il fatto che è causa dell'essere per tutte le cose pensate⁴³.

A partire da questo passo del *De anima* di Alessandro è possibile proporre alcune considerazioni. In primo luogo, se nel *Commento alla Metafisica* l'Esegeta formula il principio di causalità del massimo a partire dal requisito della causalità (per cui ciò in virtù del quale le altre cose sono vere è esso stesso verissimo), in questo caso egli prende le mosse dal possesso di una certa proprietà al grado massimo per dedurre poi il ruolo causale rispetto agli enti che la possiedono in maniera secondaria (per cui ciò che è massimamente visibile, bene o intelligibile, è, in quanto tale, causa del possesso della proprietà rispettiva da parte delle altre cose). Di conseguenza, Alessandro mostra di utilizzare tale principio in entrambi i sensi: per lui, se qualcosa che presenta una certa proprietà la comunica anche ad altre cose, allora essa la possiede al massimo grado; viceversa, ciò che presenta una certa proprietà al massimo grado costituirà la causa in

⁴² ALEX., *De an.*, 88, 26 – 89, 6: «ἐν πᾶσιν γὰρ τὸ μάλιστα καὶ κυρίως τι ὄν καὶ τοῖς ἄλλοις αἴτιον τοῦ εἶναι τοιούτοις. τό τε γὰρ μάλιστα ὄρατόν, τοιοῦτον δὲ τὸ φῶς, καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς ὄρατοῖς αἴτιον τοῦ εἶναι ὄρατοῖς, ἀλλὰ καὶ τὸ μάλιστα καὶ πρώτως ἀγαθὸν καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς αἴτιον τοῦ εἶναι τοιούτοις· τὰ γὰρ ἄλλα ἀγαθὰ τῇ πρὸς τοῦτο συντελείᾳ κρίνεται. καὶ τὸ μάλιστα δὴ καὶ τῇ αὐτοῦ φύσει νοητὸν εὐλόγως αἴτιον καὶ τῆς τῶν ἄλλων νοήσεως. τοιοῦτον δὲ ὄν εἴη ἂν ὁ ποιητικὸς νοῦς».

⁴³ ALEX., *De an.*, 89, 7-11: «ἐν γὰρ πᾶσιν ἐν οἷς τὸ μὲν κυρίως τί ἐστίν, τὸ δὲ δευτέρως, τὸ δευτέρως παρὰ τοῦ κυρίως τὸ εἶναι ἔχει. ἔτι, εἰ ὁ τοιοῦτος νοῦς τὸ πρῶτον αἴτιον, ὁ αἰτία καὶ ἀρχὴ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις, εἴη ἂν καὶ ταύτῃ ποιητικὸς, ἢ αὐτὸς αἴτιος τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς νοουμένοις».

virtù della quale anche le altre cose la possiedono⁴⁴. In tal modo, l'Esegeta si spinge oltre rispetto al principio enunciato da Aristotele in *Metaph. α 1* (nel quale si parte dalla causalità per concludere all'eminenza) e nel fare ciò influenzerà la tradizione successiva. Tommaso d'Aquino, in particolare, segue l'interpretazione fornita all'interno del *Commento grande alla Metafisica* di Averroè, il quale ha plausibilmente preso spunto dalla lettura alessandrista⁴⁵. Anche l'Aquinate, infatti, formula il principio della causalità del massimo in entrambi i modi, riferendoli indifferentemente ad Aristotele⁴⁶. Inoltre,

⁴⁴ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 108: «En premier lieu, Alexandre considère le principe aristotélicien comme pouvant se lire dans les deux sens. Alexandre soutient en effet aussi bien l'inférence du maximum à la causalité que du statut de cause à la possession maximale de la propriété. Le principe du maximum de la causalité est également un principe de causalité du maximum, et, au fond, peu importe comment on le formule». Ciò non sembra però deducibile già dal modo in cui Alessandro si esprime nel *Commento alla Metafisica*, come sostiene Guyomarc'h, perché in quel passo l'Esegeta sembra coerentemente partire dalla causalità per passare al possesso di una certa proprietà al massimo grado. Ciò è d'altronde riconosciuto anche da BERTI, *Substance et essence*, cit., p. 367, il quale osserva che Alessandro interpreta correttamente il principio di causalità del massimo nel senso della "massimalità della causa". È piuttosto dal confronto tra le diverse formulazioni di tale principio nel *Commento alla Metafisica* e nel *De anima* che è possibile apprezzare il duplice modo in cui l'Esegeta lo interpreta.

⁴⁵ BERTI, *Substance et essence*, cit., pp. 363-364, ha parlato di un'influenza diretta di Alessandro di Afrodisia su Averroè relativamente all'esegesi di questo passo della *Metafisica*. Tuttavia, è forse opportuno mostrarsi un po' più prudenti a tal proposito, dal momento che Averroè è solito esplicitare quando cita Alessandro, cosa che non fa in corrispondenza del suo commento al passo in questione. Inoltre, spiegando l'affermazione aristotelica secondo la quale si conosce il vero quando si conosce la causa, il Commentatore andaluso segnala il riferimento agli *Analitici Secondi*, mostrandosi in questo più preciso di Alessandro. Cfr. AVERROES, *In Aristotelis librum II (α) Metaphysicorum commentarius*, ed. Darms, p. 58, 13-16: «Et dixit: *Et nos non scimus veritatem absque eo quod sciamus suam causam*, id est et quia nos non scimus rem vera scientia nisi quando sciemus eam cum sua causa, ut dictum est in *Posterioribus*». Tuttavia, poco più avanti Averroè identifica i principi delle realtà che sono sempre con i principi dei corpi celesti. Cfr. AVER., *In Aristotelis librum II*, ed. Darms, cit., p. 59, 42-43: «Et innuit per hoc dispositionem principiorum corporum coelestium cum corporibus coelestibus». Questa conclusione, che sembra in certa misura disgiunta dalla parte iniziale del commento, nel quale si esplicitava correttamente il riferimento ad *An. Post. I 2*, potrebbe essere effettivamente interpretata come il risultato dell'influenza di Alessandro, il quale identifica esplicitamente i principi degli enti che sono sempre con le cause del cosmo e degli astri. Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 148, 23-32.

⁴⁶ Dal massimo alla causalità cfr. THOM., *De ent. ess.*, 6: «Sed quia illud quod dicitur maxime et uerissime in quolibet genere est causa eorum que sunt post in illo genere, sicut ignis qui est in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut in II Metaphysice dicitur [...]»; *Sum. Theol.*, I q. 2, a. 3, resp.: «Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur»; *In XII lib. Met. Ar. Exp.*, VI, lec. 1, par. 1164: «Hae namque causae immateriales et immobiles sunt causae sensibilibus manifestis nobis, quia sunt maxime entia, et per consequens causae aliorum, ut in secundo libro ostensum est». Dalla causalità al massimo cfr. *In III Sent.*, dist. 29, q. 1, a. 3, sed contra 3: «Praeterea, quod est causa aliorum in unoquoque genere, maximum est in genere illo, ut dicitur in 2 Metaph.»; *In XII lib. Met. Ar. Exp.*, II, lec. 2, par. 292: «Unumquodque inter alia maxime dicitur, ex quo causatur in aliis aliquid univoce praedicatum de eis; sicut ignis est causa caloris in elementatis. Unde, cum calor univoce dicatur et de igne et de elementatis corporibus, sequitur quod ignis sit calidissimus»; *ivi*, XII, lex. 8, par. 2543: «Propter quod autem unumquodque tale, et illud magis. Et ideo sequitur quod quicquid divinum et nobile, sicut est intelligere et delectari, invenitur in intellectu attingente, multo magis invenitur in intelligibili primo quod attingitur». Cfr. al riguardo V. COUESNONGLE, *La causalité du maximum. L'utilisation par Saint Thomas d'un passage d'Aristote*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 84 (1954), pp. 433-444; BERTI, *Substance et essence*, cit., spec. 352-356; 360-363.

come Alessandro applica tale principio all'essere per ottenere un quadro gradualistico all'interno del quale egli parla di $\mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \delta\omicron\nu\tau\alpha$ e $\mu\tilde{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha\ \delta\omicron\nu\tau\alpha$, così Tommaso trova nel testo aristotelico la giustificazione della causalità non soltanto motrice, ma anche ontologica ($\tau\omicron\tilde{\upsilon}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$) del Primo Motore Immobile⁴⁷, una tesi che altrove egli attribuisce anche ad Alessandro. Scrive infatti il maestro domenicano nel suo commento al sesto libro della *Metafisica*:

Hae namque causae immateriales et immobiles sunt causae sensibilibus manifestis nobis, quia sunt maxime entia, et per consequens causae aliorum, ut in secundo libro ostensum est [...] Ex hoc autem apparet manifeste falsitas opinionis illorum, qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae caeli, sed solum motus eius⁴⁸.

Il principale sostenitore della tesi di cui Tommaso denuncia la falsità è Averroè, al quale, nel commento all'ultimo libro della *Fisica*, Tommaso contrappone proprio Alessandro di Afrodisia. Averroè negava infatti che il corpo celeste traesse la propria eternità dal Primo Motore, perché sosteneva che la materia del cielo fosse esistente in atto e non fosse di conseguenza in potenza al non essere, ma soltanto alla quiete, ricavando così dall'esterno soltanto l'eternità del proprio moto⁴⁹. Ad Alessandro Tommaso attribuisce invece la posizione contraria, secondo la quale il corpo celeste acquisisce tanto l'eternità del moto quanto quella dell'essere: non perché sia in potenza al non essere, ma perché non ha da sé stesso il proprio essere⁵⁰.

⁴⁷ THOM., *In Metaph.*, II, lec. 2, par. 295: «Et per hoc transcendunt in veritate et entitate corpora caelestia : quae etsi sint incorruptibilia, tamen habent causam non solum quantum ad suum moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic Philosophus expresse dicit». Cfr. anche ivi, VI, lec. 1, par. 1164; VII, lec. 17, par. 1661; IX, lec. 9, par. 1879; XII, lec. 7, par. 2534.

⁴⁸ THOM., *In Metaph.*, VI, lec. 1, par. 1164.

⁴⁹ Cfr. THOM., *In octo libros Physicorum Aristotelis*, ed. Maggiolo, lec., 21, par. 1152: «Ad quartam vero dubitationem, solvit Alexander, ut Averroes dicit hic in commento, quod corpus caeleste acquirit aeternitatem a motore separato, quod est infinitae virtutis, sicut et perpetuitatem motus. Unde sicut non est ex infinitate caelestis corporis quod in perpetuum moveatur, ita non est ex infinitate corporis caelestis quod in perpetuum duret; sed utrumque est ex infinitate motoris separati. Hanc autem responsionem Averroes improbare nititur et hic in commento, et in XI Metaphys., dicens quod impossibile est quod aliquid acquirat perpetuitatem essendi ab alio; quia sequeretur quod id quod in se est corruptibile, fieret aeternum. Sed perpetuitatem motus potest aliquid acquirere ab altero: eo quod motus est actus mobilis a movente. Dicit ergo quod in corpore caelesti, quantum est de se, non est aliqua potentia ad non esse, quia eius substantiae non est aliquid contrarium: sed in ipso est aliqua potentia ad quietem, quia motui eius contrariatur quies. Et inde est quod non indiget acquirere perpetuitatem essendi ab alio: sed perpetuitatem motus ab alio acquirere indiget».

⁵⁰ Cfr. THOM., *In Phys.*, VIII, lec., 21, ed. Maggiolo, par. 1154, p. 616 «Sed tamen Averroes, etiam sua intentione supposita, non potest concludere contra Alexandrum, qui non posuit quod corpus caeleste acquirat aeternitatem ab alio, quasi de se habens potentiam ad esse et non esse, sed quasi non habens a se esse. [...] Hoc ergo supposito, plana est solutio secundum intentionem Alexandri, quod sicut corpus caeleste habet moveri ab alio, ita et esse. Unde sicut motus perpetuus demonstrat infinitam virtutem motoris,

Il secondo elemento degno di nota nel passo del *De anima* di Alessandro che abbiamo preso in esame riguarda l'affermazione secondo la quale i beni secondari sono giudicati tali in relazione al loro contributo (συντέλεια) a ciò che è bene al massimo grado e in senso primario (τὸ μάλιστα καὶ πρώτως ἀγαθόν). Questa espressione è chiaramente ricavata dall'Esegeta da *Eth. Nic.* I 4, dove si prende in considerazione l'ipotesi che i diversi beni siano detti tali perché contribuiscono tutti a un unico bene (πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν). Ora, tenendo conto del fatto che nelle righe immediatamente successive viene menzionato l'intelletto agente in qualità di ente massimamente intelligibile e dunque causa dell'intelligibilità delle altre cose⁵¹, e dal momento che nel *Commento alla Metafisica* Alessandro si riferisce al Primo Motore Immobile come al bene supremo a cui tutti gli enti tendono (τὸ κυριώτατον ἀγαθόν, οὗ πάντα ἐφίεται)⁵², si può immaginare che anche in questo caso l'Esegeta alluda a una sorta di orientamento universale nei confronti del bene supremo, soltanto in rapporto al quale gli altri beni possono essere considerati tali⁵³. Tuttavia, sorge un problema: non è chiaro, infatti, in che modo i beni secondari possano “contribuire” al bene primario, se è da quest'ultimo che essi ricavano il fatto di essere tali. Per rispondere a questo interrogativo occorre tenere presente che il termine συντέλεια, come vedremo più avanti, assume per Alessandro un significato tecnico che lo associa strettamente all'ambito delle realtà ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν, andando a esprimere, insieme ad altre formule equivalenti (ἀναφέρω, ἀναφορὰν ἔχειν, συντείνω) il comune riferimento delle realtà secondarie alla natura primaria. Ora, Alessandro annovera esplicitamente il bene tra le realtà ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν⁵⁴, e in aggiunta, stando a quanto ci riferisce Averroè, nel commento a *Metaph.* Λ egli avrebbe negato che

non autem ipsius mobilis; ita et perpetua eius duratio demonstrat infinitam virtutem causae a qua habet esse». Tommaso ricava questa informazione dallo stesso Averroè, il quale, nel suo *Commento alla Fisica*, afferma che Alessandro, in alcuni suoi trattati (in quibusdam suis tractatibus), aveva sostenuto che il corpo celeste ricevesse la propria eternità dal Motore privo di materia. Cfr. AVERROES, *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*; editio Juntina secunda, vol. IV (Venezia, 1562), p. 426K; RASHED, *Essentialisme*, cit., p. 278, n. 749.

⁵¹ Alessandro potrebbe riferirsi al Primo Motore Immobile come ciò che è al contempo πρῶτον νοητόν e πρῶτον ὀρεκτόν, conformemente a quanto afferma ARISTOT., *Metaph.* Λ 7, 1072a, 26-27, su cui l'Esegeta si sofferma anche in *Quaest.* I 1, 4, 7-26.

⁵² Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 160, 12. Cfr. anche 15, 4-5; 183, 11-13.

⁵³ Alessandro potrebbe fare riferimento a *Metaph.*, Λ 10, dove Aristotele afferma che il bene è presente sia nell'ordine del tutto, sia in qualcosa di separato, ma piuttosto (μᾶλλον) in quest'ultimo, al quale tutte le cose sono coordinate (πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται). Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 10, 1075a 11-23. Cfr. anche THOM., *In Metaph. Exp.*, XII, lec. 12, par. 2632.

⁵⁴ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 242, 5-6.

il Primo Motore Immobile sia sinonimo rispetto alle altre cause motrici⁵⁵. Questi ed altri elementi⁵⁶ ci portano a concludere che Alessandro estendesse la relazione $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ anche alla serie delle sostanze, e dunque al rapporto tra il Primo Motore e l'universo che da esso dipende. In Alessandro si renderebbe dunque esplicito per la prima volta un coordinamento, attraverso il $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$, della dimensione "predicamentale" e di quella "trascendentale" dell'ontologia aristotelica, le quali andranno a costituire gli assi fondamentali della dottrina dell'analogia dell'essere⁵⁷. Su questi piani agisce infatti il principio della causalità del massimo, nella misura in cui in entrambi si riscontra il riferimento costitutivo a una natura prima da parte di realtà secondarie, le quali partecipano in misure differenti della proprietà che essa esprime al massimo grado e che pertanto causa anche nelle altre cose⁵⁸.

Questo passo del *De anima* ci riconduce nuovamente ai temi propri di *Metaph.* Γ 2, che è ora opportuno esaminare attentamente a partire dal commento di Alessandro. In esso, infatti, l'Esegeta sviluppa la presentazione delle realtà $\acute{\alpha}\phi' \ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma \ \tau\epsilon \ \kappa\alpha\iota \ \pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ in maniera tale da introdurre alcuni elementi di importanza decisiva per il successivo sviluppo della dottrina dell'analogia dell'essere.

⁵⁵ Cfr. AVERROES, *Tafsīr mā ba'd at-tabī'at*, ed. Bouyges, 1529-1530; trad. fr. AVERROES, *Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, éditée par A. Martin, Les Belles Lettres, Paris 1984, p. 161.

⁵⁶ Cfr. quanto afferma ALEX., *In Metaph.*, 245 10-13; 266, 8-14.

⁵⁷ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 278-279: «Alexandre serait dès lors le premier interprète de la Métaphysique à mettre en œuvre la thèse d'un parallélisme entre la relation horizontale des étants non-substantiels à la substance et la relation verticale des diverses substances à la substance divine. Peut-être à la faveur de l'emploi du verbe « ἀρτάω » par Aristote en Γ 2 et Λ 7, l'Egégète produit une analogie entre la « dépendance » à la substance et la « dépendance » à la substance première».

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 222: «Le principe de causalité du maximum est la structure cachée qui guide la compréhension alexandrinienne de la relation $\acute{\alpha}\phi' \ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma \ \tau\epsilon \ \kappa\alpha\iota \ \pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ ».

3. Lo statuto intermedio degli ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἕν λεγόμενα

Nel commentare la sezione iniziale di *Metaph.* Γ 2, Alessandro adotta alcune soluzioni esegetiche che si riveleranno fondamentali per il successivo sviluppo dell'interpretazione analogica dell'essere. Esse rappresentano la conseguenza della sua lettura sistematica dell'intero *corpus* aristotelico, la quale, in questo caso, si traduce nell'inserimento del passo commentato all'interno di una rete intertestuale di riferimenti che include in modo evidente *Cat.* 1, *Top.* I 15 ed *Eth. Nic.* I 4. Costruendo il proprio commento a partire da tale struttura, l'Esegeta, per la prima volta, delimita la cornice di una dottrina sistematica dell'omonimia, che sarà Porfirio a sviluppare compiutamente. Il riferimento a *Cat.* 1 è suggerito dal fatto che Aristotele distingue i πρὸς ἕν λεγόμενα sia dagli omonimi, sia dai sinonimi: da una parte egli dichiara che l'essere non si dice in modo omonimico (οὐχ ὁμωνύμως), dall'altra afferma che c'è un'unica scienza non soltanto delle cose che si predicano secondo un unico senso, ma anche di quelle che si dicono in modi diversi, tutti però riferiti a un'unica natura⁵⁹. Alessandro organizza tali indicazioni in maniera sistematica nella forma di una διάκρισις attraverso la quale lo Stagirita articolerebbe internamente la classe di oggetti posti sotto un termine comune (τῶν ὑπό τι κοινὸν τεταγμένων)⁶⁰:

Egli compie una divisione tra le realtà poste sotto qualcosa di comune, quali sono gli omonimi e i sinonimi e le realtà che si dicono in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità. Servendosi di tale divisione mostrerà che l'ente non è né genere delle cose di cui si predica (infatti dire ciò solleva alcune difficoltà, come mostra in molte occasioni), né un omonimo (giacché anche dire ciò solleva alcune difficoltà), ma che è intermedio tra gli omonimi e i sinonimi. Sono infatti intermedie tra questi le realtà che si dicono in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità, tra le quali c'è anche l'ente⁶¹.

⁵⁹ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Γ 2, 1003b 12-15: «Infatti è compito di un'unica scienza conoscere teoreticamente non soltanto le realtà che si dicono secondo un unico senso, ma anche quelle dette in riferimento a un'unica natura: infatti, in un certo modo anche queste si dicono secondo un unico senso». Cfr. anche ARISTOT., *Metaph.*, Ζ 4, 1030a 34 – 1030b 3: «[...] poiché è corretto dire ciò non in modo omonimico, né nello stesso modo, ma come il medico per il fatto che è riferito alla stessa e unica cosa; non è tuttavia la stessa e unica cosa, ma neppure in modo omonimico: infatti, il corpo, l'operazione e lo strumento sono detti "medico" né in modo omonimico, né secondo un'unità, ma in riferimento a un'unità».

⁶⁰ In tal modo, Alessandro conferisce alla presentazione dei πρὸς ἕν λεγόμενα un'impostazione che viene adottata anche da Tommaso d'Aquino nel momento in cui deve introdurre la predicazione analogica. Cfr. THOM., *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, 6: «tripliciter aliquid predicatur de pluribus: univoce, equivoce et analogice»; *In I Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 4, resp.: «tribus modis contingit aliquid aliquibus commune esse: vel univoce, vel aequivoce, vel analogice».

⁶¹ ALEX., *In Metaph.*, 241, 3-9: «διαίρειν δὲ ποιεῖται τῶν ὑπό τι κοινὸν τεταγμένων, ὡς ἔχει τὰ τε ὁμόνυμα καὶ τὰ συνώνυμα καὶ τὰ ἀφ' ενός τινος ἢ πρὸς ἕν λεγόμενα. ἢ διαίρειν προσχησάμενος δείξει τὸ ὄν μῆτε

Secondo Alessandro, tale διαίρεσις consente di mostrare che l'ente non è né un genere, né un omonimo, bensì qualcosa di intermedio tra omonimi e sinonimi (μεταξὺ δὲ εἶναι τῶν τε ὁμώνυμων καὶ τῶν συνωνύμων)⁶². L'attribuzione esplicita di una collocazione intermedia alle realtà ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν costituisce uno dei tratti più importanti dell'esegesi alessandrista di *Metaph.* Γ 2⁶³, la cui influenza attraversa la tradizione commentaristica della *Metafisica* fino a raggiungere Tommaso d'Aquino, convinto assertore dello statuto intermedio degli *analogia*⁶⁴. Tuttavia, l'Esegeta rileva anche che in alcuni casi Aristotele si riferisce a tali realtà come a degli omonimi. Ciò è dovuto al fatto che questi ultimi possono essere considerati sia in senso tecnico, conformemente alla definizione enunciata in *Cat.* 1, sia in senso lato, cioè semplicemente in quanto anch'essi fanno parte dei πολλαχῶς λεγόμενα:

In altri passi, in maniera più generale, egli pose tale natura sotto gli omonimi, ma qui, operando una distinzione più accurata, afferma che essa differisce dagli omonimi, e dice in che cosa ne differisce. Tali realtà, infatti, non hanno in comune soltanto il nome, rapportandosi reciprocamente come gli omonimi propriamente detti (cioè quelli casuali), ma hanno anche una qualche causa per la quale sono chiamati allo stesso modo⁶⁵.

Alessandro osserva che, a partire dai testi aristotelici, è possibile sia includere le realtà ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν tra gli omonimi, sia concepirle come una classe intermedia tra omonimi e sinonimi: in tal modo, l'Esegeta evidenzia un aspetto che ha dato adito all'attribuzione di un duplice statuto a questa classe di termini nel corso della tradizione commentaristica⁶⁶. Egli risolve tale apparente incongruenza riconducendola a due diversi

γένος ὄν τῶν καθ' ὧν κατηγορεῖται (ἔχει γὰρ τινὰς ἀπορίας τὸ οὕτω λέγειν, ὡς δεικνυσὶν ἐν πολλοῖς), μήτε ὁμώνυμον (καὶ γὰρ τὸ τοῦτο λέγειν ἀπορίας τινὰς ἔχει), μεταξὺ δὲ εἶναι τῶν τε ὁμώνυμων καὶ τῶν συνωνύμων· εἶναι γὰρ μεταξὺ αὐτῶν τὰ ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα, ὧν ἔστι καὶ τὸ ὄν».

⁶² È possibile che l'Esegeta ponga in relazione tale operazione di divisione con uno dei compiti che egli attribuisce alla filosofia prima. Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 245, 33-35: «Tramite le cose ora dette ha mostrato che è compito della filosofia prima la divisione dei generi dell'ente, che egli stesso ha compiuto nelle *Categorie*». Cfr. anche ALEX., *In An. Pr.*, 4, 14-18.

⁶³ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 206-211.

⁶⁴ THOM., *In Metaph. Exp.*, IV, lec. 1, par. 537: «Manifestum est enim quod quae sic dicuntur, media sunt inter univoca et aequivoca»; Cfr. anche *Sum. theol.* I, q. 13, a. 5, resp.: «Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem».

⁶⁵ ALEX., *In Metaph.*, 241, 21-27: «τὴν δὲ τοιαύτην φύσιν ἐν ἄλλοις μὲν ὑπὸ τὰ ὁμώνυμα κοινότερον ἐτίθει· ἐνταῦθα δὲ ἐπιμελεστέραν ποιούμενος τὴν διαίρεσιν διαφέρειν τε αὐτὴν φησι τῶν ὁμώνυμων, καὶ τίτι διαφέρει λέγει. οὐ γὰρ μόνον ὀνόματος κεκοινώνηκε τὰ τοιαῦτα καὶ οὕτως ἔχοντα πρὸς ἄλληλα, ὡς τὰ κυρίως ὁμώνυμα λεγόμενα, ἃ ἔστι τὰ ἀπὸ τύχης, ἀλλὰ καὶ αἰτίαν τινὰ ἔχει τοῦ ὁμοίως ἀλλήλοις ὀνομάσθαι».

⁶⁶ Cfr. STEVENS, *L'ontologie d'Aristote*, cit., p. 72: «[...] tous les commentaires à la *Métaphysique* soutiennent la tradition du statut intermédiaire, tandis que, parmi les commentaires aux *Catégories*, la

livelli del discorso: parlando in modo generico è possibile concepire tali realtà come omonime, nella misura in cui anch'esse si dicono in molti modi; tuttavia, a uno sguardo più preciso (e dunque anche più oggettivo) esse si distinguono tanto dagli omonimi quanto dai sinonimi, collocandosi in una posizione intermedia. È in tale prospettiva che Alessandro può talvolta affermare che l'ente è omonimo⁶⁷, e al suo seguito altri esponenti della tradizione peripatetica riproporranno questo duplice livello dell'omonimia⁶⁸, compreso lo stesso Tommaso d'Aquino, come abbiamo già segnalato⁶⁹. Ora, è stato osservato che Aristotele non include mai esplicitamente i *πρὸς ἓν λεγόμενα* tra gli omonimi⁷⁰. Alessandro sembra alludere a una pluralità di passi (*ἐν ἄλλοις*), tra i quali Madigan indica *Top.* I 15 e VI 2⁷¹. Che l'Esegeta abbia in mente *Top.* I 15 è estremamente probabile, dal momento che in esso l'omonimia viene identificata con la multivocità (*πολλαχῶς λέγεσθαι*). Inoltre, in quel passo si afferma che il bene, riconosciuto esplicitamente da Alessandro come un *πρὸς ἓν λεγόμενον*⁷², è omonimo proprio in quanto si predica di enti appartenenti a categorie diverse. Infine, nel suo commento a *Top.* I 15 l'Esegeta introduce dei chiari riferimenti a *Eth. Nic.* I 4⁷³, a conferma del fatto che egli legge questi passi come parte di un sistema strutturale di collegamenti intertestuali, che include anche *Metaph.* Γ 2. È possibile, inoltre, che Alessandro abbia in mente anche *Top.* VI 2, dove Aristotele denuncia l'utilizzazione di termini omonimi all'interno delle definizioni come causa di oscurità del discorso. Quale esempio egli riporta infatti la definizione della generazione come "via verso la sostanza" (*ἀγωγή εἰς οὐσίαν*)⁷⁴, parallela

plupart soutiennent celle des multiples homonymies». Cfr. tuttavia ELIAS, *In Porphyrii Isagogen*, 70, 15 – 71, 11; DAVID, *In Porphyrii isagogen commentarium*, 158, 23 – 159, 9.

⁶⁷ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 44, 18; 371, 23. Cfr. anche 226, 8.

⁶⁸ Cfr. ad esempio LUNA in SIMPLICIUS, *Commentaire sur les catégories*, Brill, Leiden 1995, cit., pp. 93-94: «chez Simplicius, l'homonymie a un sens large, qui lui permet d'inclure les réalités *πρὸς ἓν*, et un sens strict, qui empêche les *πρὸς ἓν* d'être des homonymes, et en fait des intermédiaires entre les homonymes et les synonymes».

⁶⁹ Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, I, lec. 14, parr. 223-224. Cfr. anche THOM., *In Metaph. Exp.*, V, lec. 14, par. 964, dove l'Aquinate afferma che *ens aequivoce dicitur*.

⁷⁰ Cfr. A. MADIGAN in *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle*, cit., p. 146, n. 38: «I have been unable to find a text in which Aristotle says this explicitly».

⁷¹ Cfr. *ibidem*.

⁷² Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 242, 5-6.

⁷³ Aristotele porta l'esempio di ciò che produce piacere o salute, per poi menzionare esplicitamente soltanto il bene secondo le categorie della qualità, della quantità e del quando. Alessandro prosegue e completa l'elenco delle categorie, importando alcuni esempi da *Eth. Nic.* I 4 (come il dio e l'intelletto, i quali costituiscono dei beni secondo la sostanza) e proponendone altri *ex novo*. Inoltre, nel momento in cui l'Esegeta afferma che «dal momento che i dieci generi (*δέκα γένη*) sono predicati secondo il bene, è evidente che il bene è omonimo» (ALEX., *In Top.*, 106, 14-16) sembra echeggiare quanto afferma ARISTOT., *Eth. Nic.*, I 4, 1096a 23-24: «Inoltre, siccome il bene si dice negli stessi modi in cui si dice l'essere [...]».

⁷⁴ Cfr. ARISTOT., *Top.*, VI 2, 139b 20.

all'espressione "ὁδοὶ εἰς οὐσίαν" che compare in *Metaph.* Γ 2 e che lo stesso Esegeta riconduce alla generazione⁷⁵: tuttavia, il collegamento è in questo caso meno evidente. Ai due passi suggeriti da Madigan si può forse aggiungere *Phys.* VII 4⁷⁶, dove vengono menzionati degli omonimi "prossimi per il genere" (ἐγγύς γένει) che Simplicio, attento lettore del commento di Alessandro, identifica con gli ἄφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα⁷⁷.

In aggiunta a *Top.* I 15 e (forse) *Phys.* VII 4, nelle righe sopra riportate è chiaramente riconoscibile il riferimento a *Eth. Nic.* I 4, che in questo contesto acquista un'importanza fondamentale. È infatti soprattutto dalla sua interazione con *Metaph.* Γ 2 che l'Esegeta ricava gli strumenti concettuali e terminologici attraverso i quali riformulare la dottrina aristotelica del πρὸς ἓν. Lì Alessandro trova accostate le relazioni ἄφ' ἐνός e πρὸς ἓν, che egli unisce nell'unica classe degli ἄφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα con l'effetto di rafforzare l'unità che è loro propria⁷⁸, enfatizzando il ruolo causale esercitato dalla natura primaria nei confronti delle realtà che da essa dipendono. Dal medesimo capitolo dell'*Etica Nicomachea* egli ricava inoltre la nozione di omonimia casuale (ἀπὸ τύχης), quella di συντέλεια e l'accostamento delle realtà πρὸς ἓν alla predicazione secondo anteriorità e posteriorità. L'omonimia ἀπὸ τύχης è indicata da Alessandro come quella detta in senso proprio (κυρίως), cioè conforme alla definizione di *Cat.* 1, ed è contrapposta alle realtà considerate omonime impropriamente, per le quali invece esiste una causa (αἰτία) in virtù di cui esse ricevono una certa denominazione. In poche battute vengono dunque tracciate le coordinate di fondo su cui Porfirio costruirà la propria articolazione sistematica dell'omonimia a partire dalla distinzione tra ἀπὸ τύχης e ἀπὸ διανοίας.

Lo statuto intermedio delle cose dette in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità risulta dalla distinzione tra i gradi di comunanza (κοινωνία) implicati da ciascun tipo di predicazione: è a partire da tale criterio che viene operata la divisione sopra indicata tra sinonimi, omonimi e realtà ἄφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν. I primi, infatti, sono sottoposti a un genere comune e di conseguenza condividono e partecipano (κοινωνεῖ τε καὶ μετέχει), in maniera del tutto equivalente (ἰσοτίμως καὶ ὁμοίως), dell'essenza

⁷⁵ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 242, 19-20.

⁷⁶ Cfr. ARISTOT., *Phys.*, VII 4, 249a 21-25.

⁷⁷ Cfr. SIMPL., *In Phys.*, 1096, 28 – 1097, 4.

⁷⁸ Cfr. JAULIN, *L'être et l'un*, cit., p. 139, dove la studiosa parla di "redoublement des facteurs d'unité".

significata dal genere che di essi si predica⁷⁹. Dall'altra parte, le realtà omonime manifestano una comunanza meramente superficiale e verbale, giacché non condividono altro che il medesimo nome. A conferma di ciò, Alessandro cita direttamente la definizione enunciata in *Cat.* 1: «se davvero sono omonime le cose delle quali soltanto il nome è comune, mentre la definizione corrispondente al nome è diversa»⁸⁰. Ora, le realtà che si dicono in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità si rivelano essere equidistanti rispetto a entrambe le parti: esse non manifestano l'equivalenza (ἰσοτιμία) propria dei sinonimi, ma nemmeno la pura e indissolubile differenza (ἄκρατός τε καὶ ἄμικτος ἑτερότης) che contraddistingue gli omonimi. Al contrario, esse possiedono una certa comunanza (τις κοινωνία) per il fatto che in tutte può essere in qualche modo constatata (πὼς ἐνορᾶσθαι πᾶσιν) la natura dell'oggetto (τις φύσις ἐκείνου τοῦ πράγματος) dal quale dipendono o al quale sono riferite. Come viene ribadito poco oltre, è proprio perché in esse si può riconoscere la medesima natura, benché partecipata in misure diverse, che anche tali realtà, in un certo modo (τρόπον τινα), si dicono secondo un unico senso (καθ' ἓν), e dunque possono costituire l'oggetto di un'unica scienza⁸¹. Abbiamo già segnalato come diversi studiosi abbiano interpretato il ricorso ai verbi κοινωνέω e μετέχω nell'esegesi di *Metaph.* Γ 2 alla stregua di un'operazione platonizzante⁸², e come altri abbiano replicato richiamando opportunamente il passo di *Top.* IV 1 in cui Aristotele istituzionalizza l'uso logico del verbo “partecipare” nel senso di “accogliere in sé la definizione di ciò che è partecipato”⁸³. Tuttavia, tale giustificazione rende ragione soltanto della dipendenza definizionale delle realtà secondarie dalla natura

⁷⁹ Come ha osservato GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 210, l'enfasi posta da Alessandro sulla perfetta equivalenza dei sinonimi contrasta con i passi (ad esempio *Top.* I 15 e *Phys.* VII 4) nei quali Aristotele afferma che soltanto i sinonimi possono essere comparabili, e pertanto sono suscettibili di esprimere la proprietà loro attribuita secondo diversi gradi di intensità. Lo stesso Alessandro, nel suo commento a *Top.* I 15, distingue il caso delle cose le quali, non ammettendo il più e il meno, sono comparabili soltanto in ciò per cui sono simili, come tutti i cerchi sono confrontabili in quanto sono cerchi ed esprimono tutti a pari titolo la definizione del cerchio; e il caso delle cose che ammettono il più e il meno, e sono perciò confrontabili sia secondo l'aspetto per cui sono simili, sia secondo il grado di intensità con cui lo esprimono, come i colori in rapporto alla chiarezza. Cfr. ALEX., *In Top.*, 111, 7-20.

⁸⁰ ALEX., *In Metaph.*, 241, 14-15: «εἰ γὰρ ὁμώνυμά ἐστιν ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος».

⁸¹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 243, 33 – 244, 3: «τρόπον δὲ τινα καὶ ταῦτα πρὸς μίαν φύσιν τὴν ἀναφορὰν ἔχοντα καθ' ἓν λέγεται, καθ' ὅσον ἐν πᾶσι πῶς αὐτοῖς ὁρᾶται ἢ φύσις αὕτη, ἀφ' ἧς καὶ δι' ἣν οὕτως καλεῖται, εἰ καὶ μὴ ὁμοίως καὶ ἐπίσης αὐτῆς πάντα μετέχει».

⁸² Cfr. AUBENQUE, *Le problème de l'être*, cit., pp. 199-201; COURTINE, *Différence ontologique*, cit., p. 201; 207; *Inventio analogiae*, cit., pp. 200 ; 203-204 ; J. LONFAT, *Archéologie*, cit., pp. 56-57.

⁸³ Cfr. ARISTOT., *Top.*, IV 1, 121a 11-12. Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 201-203; BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., pp. 115-117; *Alessandro di Afrodisia esegeta*, cit., pp. 98-100.

primaria⁸⁴. A questa si aggiunge inoltre una dipendenza esistenziale, legata al fatto che, ad esempio, le cose sane esistono come tali in virtù della salute, o gli enti esistono *tout-court* per la loro inerenza alla sostanza: le realtà secondarie partecipano dunque di una certa proprietà nel senso che la possiedono in misure diverse per effetto della causalità esercitata dalla natura che la esprime al massimo grado, come Alessandro ha già chiarito nel suo commento a *Metaph. α 1*⁸⁵. È dunque anzitutto perché nelle realtà ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν agisce il principio di causalità del massimo che l'Esegeta si serve del verbo μετέχω, avendo chiarito precedentemente come questo vada inteso.

Ora, del modo in cui Alessandro presenta la dottrina aristotelica del πρὸς ἓν è degno di nota non soltanto il ricorso al lessico della partecipazione e della comunanza, ma anche l'idea che, in ciascuna realtà di questo tipo, sia in qualche modo possibile constatare (πὼς ἐνοραῖσθαι) “una certa natura di quell'oggetto” (τις φύσις ἐκείνου τοῦ πράγματος), in virtù del quale esse ricevono tutte la medesima denominazione. Se Aristotele si limita a utilizzare il termine “natura” per indicare ciò in relazione al quale le altre cose sono *dette* (πρὸς μίαν λεγομένα φύσιν), Alessandro ne parla come di qualcosa che è presente, in misure diverse, nelle realtà secondarie, e che in quanto tale può essere osservato, constatato. Ciò è dovuto al fatto che tale formulazione richiama la concezione tripartita della significazione come relazione mediata tra la cosa (πράγμα), il nome e la natura (φύσις) comune significata dal nome⁸⁶, sulla quale Alessandro fonda la sua dottrina della definizione⁸⁷. Perché non ci sia omonimia, infatti, occorre che le cose alle quali si attribuisce un certo predicato manifestino (δηλώω) una certa natura o essenza (φύσις o οὐσία) conforme alla definizione corrispondente al predicato⁸⁸: nel caso dei sinonimi si

⁸⁴ Cfr. ALEX., *In Top.*, 301, 30 – 302, 2: «Aristotele ha detto che ci sono definizioni anche dell'ente e dell'uno, o esprimendosi in maniera generica e comunemente accettata, oppure perché stabilisce che ci sono definizioni anche delle cose che si dicono in molti modi, nel modo in cui si dicono quelle in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità (tali sono l'ente e l'uno), oppure perché, secondo quanti presentano qualcosa come genere di queste cose, vi sarebbero generi anche di esse». La dipendenza definizionale delle realtà secondarie rispetto alla natura primaria è stabilita, nel caso dell'ente, in ARISTOT., *Metaph.*, Z 4, 1030a 17 – 1030b 3.

⁸⁵ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 249, 7-9: «[...] perciò aggiunge “quanto ciascuna cosa possiede di essere, tanto possiede di verità”, il che equivale a dire “come infatti ciascuna cosa ha e partecipa dell'essere, così anche della verità».

⁸⁶ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 212.

⁸⁷ Come riportato anche da SIMPL., *In Cat.*, 10, 8-18; Cfr. al riguardo CHIARADONNA, *Catégories et Métaphysique*, cit., pp. 157-164.

⁸⁸ Cfr. ALEX., *In Top.*, 473, 18-20: «Ma se questa definizione si adatta a tutte le cose poiché manifesta (δηλῶν) una certa essenza e natura della cosa (οὐσίαν τινὰ μίαν καὶ φύσιν πράγματος), allora non ci sarà più omonimia». Cfr. anche ALEX., *Quaestio I* 11, 23, 27-29: «ad esempio, “animale” è una certa realtà

tratta dell'essenza del genere che si predica di essi, della quale partecipano tutti in egual misura⁸⁹; nel caso delle realtà ἄφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν si tratta dello ἓν da cui esse dipendono e al quale sono riferite:

Infatti, in ciò che conserva la salute e in ciò che la produce e in ciò che la riceve è la salute a essere conosciuta: perciò, anche di queste c'è in qualche modo una definizione e la conoscenza di tutte queste è propria di un'unica scienza, cioè la medicina. Compete poi a un'unica scienza anche la conoscenza dell'ente in quanto ente: infatti le cose condividono anche la natura dell'essere non in quanto musicali o mediche, ma in quanto enti⁹⁰.

Alessandro si serve dunque del termine φύσις per inscrivere la presentazione delle realtà πρὸς ἓν all'interno della propria concezione dei meccanismi di significazione (legandolo dunque alla sua posizione nel dibattito sull'oggetto delle *Categorie*)⁹¹: si tratta dell'essenza significata dal predicato, la quale appartiene propriamente alla realtà primaria (ἐκείνου τοῦ πράγματος)⁹², ma in qualche misura si manifesta anche nelle cose che da essa dipendono e alla quale sono riferite. Di conseguenza, la definizione che esprime tale natura e che si addice pienamente alla realtà primaria, si estende in qualche modo anche alle cose che da essa dipendono, conformemente alla tesi aristotelica secondo

(πρᾶγμα τί) e manifesta una certa natura (φύσεώς τινος δηλωτικόν), cioè significa una sostanza animata sensibile (σημαίνει γὰρ οὐσίαν ἔμψυχον αἰσθητικὴν) [...].

⁸⁹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 241, 10-12: «[...] poiché i sinonimi stanno sotto un unico genere comune e condividono e partecipano in egual misura e allo stesso modo dell'essenza manifestata (δηλουμένη οὐσία) dal genere che di essi si predica [...]».

⁹⁰ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 244, 3-8: «καὶ γὰρ ἐν τῷ φυλακτικῷ τῆς ὑγείας καὶ ἐν τῷ ποιητικῷ καὶ ἐν τῷ δεκτικῷ ὑγεία ἐστὶν ἢ θεωρουμένη· διὸ καὶ ἐστὶ πῶς αὐτῶν εἰς λόγος καὶ μιᾶς ἐπιστήμης ἢ πάντων τούτων θεωρία· τῆς γὰρ ἰατρικῆς, καὶ περὶ τοῦ ὄντος δὲ μιᾶς ἐπιστήμης θεωρῆσαι καθὸ ὄν ἐστὶν· οὐ γὰρ καθὸ μουσικὰ ἢ ἰατρικὰ, ἀλλὰ καθὸ ὄντα καὶ τῆς τοῦ ὄντος κεκοινωνήκε φύσεως».

⁹¹ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 212.

⁹² Il termine πράγμα può significare generalmente “cosa”, “oggetto”, “realtà concreta”, ma è anche utilizzato da Alessandro in contesti diversi, il che rende talvolta complesso il modo in cui intenderlo. Esso compare in relazione al dibattito sullo σκοπός delle *Categorie*, nella misura in cui i dieci generi sommi sono concepiti dall'Esegeta come ἀπλᾶ πράγματα; oppure nelle discussioni sullo statuto degli universali. Ad esempio, in ALEX., *Quaestio* I 11, 24, 1-3, si afferma che il genere non è una certa realtà concreta (οὐ πρᾶγμα τί), ma è qualcosa che accade a una certa realtà concreta (συμβεβηκὸς πράγματι τινί). Nel contesto che stiamo esaminando, Alessandro sembra utilizzare tale termine per designare un livello di comunanza più profondo rispetto a quello meramente nominale. Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 243, 27-28: «Infatti c'è un'unica scienza di cose per le quali c'è comunanza non soltanto di nome (οὐ κατὰ τοῦνομα μόνον), ma in cui questa dipende dalla comunanza delle realtà (τῶν πραγμάτων κοινωνία)». Non è da escludere che l'Esegeta abbia in mente anche *Analitici Posteriori* I 2, dove si afferma che avere scienza di qualcosa consiste nel conoscere la causa in virtù di cui l'oggetto è (αἰτία δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστὶν). Parlare della sostanza come πράγμα potrebbe in tal modo alludere al fatto che essa, in quanto è la realtà prima alla quale le altre categorie sono riferite, costituisce propriamente l'oggetto di cui il filosofo primo ricerca le cause. Sull'uso del termine πράγμα in Alessandro cfr. CHIARADONNA, *Catégories et Métaphysique*, cit., pp. 157-164; M. RASHED, *Alexandre d'Aphrodise sur la «chose» (πράγμα) et le «quelque chose» (πρᾶγμα τί)*, in *Alexandre d'Aphrodise et la Métaphysique*, cit., pp. 181-215.

cui anche l'essenza e la definizione possono dirsi in molti modi⁹³. Tale struttura articolata è ciò che Alessandro chiama genere “in senso lato” (κοινότερον)⁹⁴ il quale garantisce un grado di unitarietà sufficiente all'edificazione di un'unica scienza, anche in un caso particolare come quello dell'essere:

Ma il genere, *ovvero la natura comune dell'ente* (ἡ τοῦ ὄντος κοινὴ φύσις), è oggetto di conoscenza per la filosofia comune e generica, perciò le parti dell'ente sono oggetto di conoscenza per le parti della scienza⁹⁵.

Secondo quanto afferma l'Esegeta, tale φύσις è osservabile in ciascuna delle realtà coinvolte nella relazione ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν. Il verbo ὁράω è qui strettamente legato a δηλόω: l'essenza è osservabile nella misura in cui è “manifestata”, cioè significata dal predicato⁹⁶. C'è però forse una ragione aggiuntiva alla base del ricorso, da parte di Alessandro, ai verbi ὁράω ed ἐνοράω, rintracciabile nel *corpus aristotelicum* e in particolare nel *Protrettico*, un'opera che egli teneva in particolare considerazione⁹⁷. In un frammento trasmessoci da Giamblico, Aristotele distingue due accezioni dell'avverbio μᾶλλον: questo si utilizza a proposito di cose accomunate dalla medesima definizione sia a causa dell'eccellenza di una cosa rispetto all'altra, sia per il fatto che una è anteriore e l'altra è posteriore. Ad esempio, si dice che la salute è un bene piuttosto che le cose sane, e che ciò che è una certa natura (φύσις) per sé stesso è oggetto di scelta più di quanto la produce. Subito dopo, lo Stagirita osserva:

«Tuttavia scorgiamo la definizione (τόν λόγον ὁρῶμεν) così, e non in quanto è predicata di entrambi, cioè perché ciascuno dei due è un bene, sia quello predicato delle cose utili sia quello predicato della virtù. Perciò bisogna dire che vive colui che è sveglio piuttosto di chi dorme, e chi esercita un'attività con l'anima rispetto a chi

⁹³ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Z 5, 1031a 8-11. Cfr. il ragionamento sviluppato in ALEX., *In Metaph.*, 374, 39 – 375, 7, spec. 375, 7: «Infatti non si parla di essenza soltanto a proposito delle sostanze».

⁹⁴ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 245, 1-5: «Infatti, dice, di ciascun genere c'è, nelle cose sensibili, un'unica sensazione, e nelle cose conoscibili un'unica scienza, assumendo il termine “genere” in senso più ampio, al posto di “un'unica natura”. Infatti, tutte le cose che comunicano tra loro secondo un'unica natura costituiscono dei generi in senso ampio: tali sono anche le cose che sono in dipendenza da un'unità». Cfr. al riguardo BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., pp. 121-123.

⁹⁵ ALEX., *In Metaph.*, 245, 29-31: «ἔστι δὲ τὸ γένος καὶ ἡ τοῦ ὄντος κοινὴ φύσις ἐπιστητὴ τῇ κοινῇ τε καὶ γενικῇ φιλοσοφίᾳ, καὶ τὰ μέρη ἄρα τοῦ ὄντος ἐπιστητὰ τοῖς τῆς φιλοσοφίας μέρεσιν».

⁹⁶ Alessandro potrebbe avere presente anche *Metaph.* Z 1, dove Aristotele afferma che le realtà accidentali appaiono enti anzitutto perché ineriscono a un ente determinato che funge loro da sostrato, cioè la sostanza individuale, la quale “si manifesta” (ἐμφαίνεται) nella predicazione. Cfr. ARISTOT., *Metaph.* Z 1, 1028a 25-28: «αὐτὰ δὲ μᾶλλον φαίνεται ὄντα, διότι ἔστι τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὀρισμένον (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον), ὅπερ ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ».

⁹⁷ Cfr. RASHED, *Alexandre d'Aphrodise lecteur*, cit.

la possiede soltanto. Infatti, a causa del primo diciamo che anche questo vive, poiché è tale da patire o agire al modo di quello»⁹⁸.

Da questo passo, che costituisce una delle più antiche occorrenze della relazione πρὸς ἔν⁹⁹, l'Esegeta può aver dunque ricavato l'utilizzazione del verbo ὁράω per indicare il riconoscimento dell'essenza significata dal predicato, la quale si rende evidente nella realtà primaria e, a causa di quella (διὰ ἐκεῖνον), si manifesta anche nelle realtà secondarie. Questo può tuttavia non essere l'unico elemento ad aver attirato l'attenzione del filosofo di Afrodisia.

4. Anteriorità e posteriorità

In aggiunta all'uso del verbo ὁράω, un aspetto che emerge in questo passo del *Protrettico* e che Alessandro enfatizza in modo particolare nella sua presentazione degli ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἔν λεγόμενα è il fatto che essi si dispongono secondo un ordine di anteriorità e posteriorità (κατὰ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον). Nel *Protrettico* ciò emerge a proposito del bene, il quale si dice anteriormente della salute rispetto a ciò che è atto a produrla, un esempio che ad Alessandro poteva richiamare tanto *Metaph. Γ 2* quanto *Etica Nicomachea I 4*. In quest'ultimo passo Aristotele critica la dottrina platonica dell'Idea del bene a partire dalla tesi, sostenuta dagli stessi Platonici, per cui non può esserci scienza delle cose in cui si dà un anteriore e un posteriore, tra le quali, per Aristotele, è da includere anche il bene. Ciò risulterebbe dal fatto che esso si predica sia di ciò che è bene per sé stesso, sia di ciò che è tale soltanto relativamente (un argomento che richiama da

⁹⁸ ARISTOTELES, *Protretticus*, ed. Düring, fr. B82, 4 – 83, 3: «καίτοι τὸν γε λόγον ὁρῶμεν ὡς οὐχ ἧ ἔστι κατηγορούμενος ἀμφοῖν, ὅτι ἀγαθὸν ἐκάτερον ἐπὶ τε τῶν ὠφελίμων καὶ τῆς ἀρετῆς. καὶ ζῆν ἄρα μᾶλλον φατέον τὸν ἐγγηγοῦντα τοῦ καθεύδοντος καὶ τὸν ἐνεργοῦντα τῇ ψυχῇ τοῦ μόνον ἔχοντος· διὰ γὰρ ἐκεῖνον καὶ τοῦτον ζῆν φαμεν, ὅτι τοιοῦτός ἐστιν οἷος ἐκεῖνος πάσχειν ἢ ποιεῖν». Nell'interpretazione di questo difficile passo accolgo quanto affermato da M. ZANATTA in *Aristotele, I dialoghi*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 2018 (2016¹), pp. 302-305, n. 132, la cui traduzione non interviene sulla sintassi del testo, a differenza di quella proposta da E. DE STRYCKER, *Prédicats univoques et prédicats analogique dans le "Protreptique" d'Aristotele*, «Revue Philosophique de Louvain», 92 (1968), pp. 597-618, spec. pp. 614-615.

⁹⁹ Cfr. E. BERTI in *Aristotele, Protrettico. Esortazione alla filosofia*, a cura di E. Berti, UTET, Torino 2000, p. 96, n. 115: «Sembra proprio di essere in presenza della famosa dottrina dell'omonimia relativa a uno (*pros hen*) chiarita in vari passi delle opere conservate (*Metaph. IV 2*, *Eth Eud. VII 2*). Anche l'esempio della salute in rapporto alle cose sane è lo stesso che Aristotele usa per illustrare questo tipo di omonimia, con la sola differenza che qui il termine comune è "bene", mentre nelle opere conservate è "sano". Cfr. anche W. LESZL, *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's Treatment of Types of Equivocity and its Relevance to His Metaphysical Theories*, Antenore, Padova 1970, pp. 354-355.

vicino l'esempio indicato nel *Protrettico*)¹⁰⁰, così come dal fatto che si predica in ciascuna categoria dell'essere (e tutte le categorie sono posteriori alla sostanza)¹⁰¹. Tale critica è riproposta dallo Stagirita anche in un passo di *Metaph. B 3*¹⁰², commentando il quale Alessandro afferma:

Essi [sc. I Platonici] dicevano che nelle realtà in cui c'è l'anteriore e il posteriore non esiste qualcosa di comune al di sopra delle cose di cui si predica: perciò dicevano che non c'è l'Idea di queste cose, come Aristotele riporta in altri passi e nel primo libro dell'*Etica Nicomachea*¹⁰³.

Gli esempi più evidenti di realtà di questo tipo, riporta l'Esegeta, sono i numeri e le figure (οἱ ἀριθμοὶ καὶ τὰ σχήματα): se di questi, che i Platonici consideravano enti al massimo grado, risulta che non possono esserci degli universali separati, a maggior ragione non ce ne saranno per gli altri enti¹⁰⁴. Per Alessandro, questo costituisce uno degli snodi principali dai quali emerge l'insuccesso della dottrina platonica delle Idee e la forza della proposta aristotelica: se l'ordine di anteriorità e posteriorità che si riscontra in certe cose impedisce alla prima di ricondurle a unità, la seconda vi riesce attraverso il riconoscimento in esse della relazione ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν, in cui il principio dal quale le altre cose dipendono non costituisce una realtà separata e auto-sussistente:

C'è un'unica scienza di quelli, cioè dell'ente e dell'uno, anche se non sono generi e predicati universalmente allo stesso modo di tutti gli enti, e neppure nature separate dalle cose di quaggiù, le quali non hanno, come i generi, l'essere nelle cose di cui si predicano (infatti i generi non sono separati dalle cose di cui sono generi), ma sussistono per loro stesse, come sembra a quelli che introducono le Idee¹⁰⁵.

In conseguenza di ciò, nel commento a *Metaph. Γ 2* Alessandro include tra le cose dette in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità anche il bene, la figura e il

¹⁰⁰ Cfr. DE STRYCKER, *Prédicats univoques*, cit., p. 611: «La ressemblance entre ce texte et celui du *Protreptique* est frappante, la seule différence étant que l'*Ethique à Nicomaque* ne fait pas intervenir la notion de μάλλον».

¹⁰¹ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, N 1, 1088b 4: «ὕστερον γὰρ πᾶσαι αἱ κατηγορίαι».

¹⁰² Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, B 3, 999a 6-14.

¹⁰³ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 209, 11-14: «ἐν οἷς γὰρ τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, ἐν τούτοις ἔλεγον μὴ εἶναι τι τὸ κοινὸν παρὰ τὰ ὧν κατηγορεῖται. διὰ τοῦτο γοῦν οὐδὲ ιδέαν ἔλεγον εἶναι τούτων, ὡς ἰστορεῖ ἐν τε ἄλλοις καὶ ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Νικομαχείων ἠθικῶν».

¹⁰⁴ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 209, 22-26.

¹⁰⁵ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 263, 12-17: «ἢ μία ἐστὶν αὐτῶν ἐπιστήμη τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ενός, εἰ καὶ μὴ ἐστὶ γένη τε καὶ καθόλου ὁμοίως κατὰ πάντων τῶν ὄντων κατηγορούμενα, ἀλλὰ μηδὲ φύσεις τινὲς κεχωρισμέναι τῶν τῆδε, οὐχ ὥσπερ τὰ γένη ἐν τοῖς ὧν κατηγορεῖται τὸ εἶναι ἔχει (ἀχώριστα γὰρ τὰ γένη τούτων ὧν ἐστὶ γένη), ἀλλ' αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὴν ὑπόστασιν ἔχοντα, ὡς δοκεῖ τοῖς ιδέας εἰσάγουσιν».

numero¹⁰⁶, ossia proprio quelle realtà sulle quali si concentra la critica aristotelica in *Metaph.* B 3 ed *Eth. Nic.* I 4¹⁰⁷.

In più occasioni l'Esegeta tematizza le realtà ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἕν in termini di anteriorità e posteriorità. Ad esempio, nella *Quaestio* I 11 egli richiama un passo del *De anima* di Aristotele¹⁰⁸, commentando il quale afferma:

Se infatti, egli dice, il cavallo, il cane, l'uomo e il dio non appartenessero al medesimo genere in modo che “animale” sia il loro genere, ci sarà una definizione propria di ciascuno di quelli, e “animale” predicato in comune di essi o non significa alcuna natura propria, ma sarà omonimo, oppure, se anche la significa, sarà come sembra essere per le cose che si dicono in molti modi nei quali c'è un anteriore e un posteriore. Infatti, ciò che si predica in comune delle cose così disposte significa una certa natura, la quale tuttavia non è presente allo stesso modo in tutte le cose di cui si predica: perciò questo è posteriore alle realtà poste sotto di esso¹⁰⁹.

Secondo Harry Wolfson, accostando questo passo a quelli, contenuti nel commento ai *Topici*, nei quali Alessandro distingue i casi di omonimia da quelli di ambiguità (ἀμφιβολία), sarebbe possibile concludere che egli finisce con l'identificare le cose ambigue (ἀμφίβολα) e le realtà predicate secondo anteriorità e posteriorità (cioè quelle ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἕν)¹¹⁰. Lo studioso riconosce in tale operazione l'origine della

¹⁰⁶ ALEX., *In Metaph.*, 242, 5-6: «δόξει γὰρ καὶ τὸ ἀγαθὸν τούτων εἶναι καὶ τὸ σχῆμα καὶ ὁ ἀριθμὸς».

¹⁰⁷ Cfr. BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., p. 110, dove la studiosa riconduce opportunamente a *Eth. Nic.* I 4 l'esempio del bene, ma non riconosce il riferimento a *Metaph.* B 3 costituito dagli esempi del numero e della figura, che ipotizza siano riconducibili rispettivamente all'*Etica Nicomachea* e al *De anima*.

¹⁰⁸ Cfr. ARISTOT., *De Anima*, I 1, 402b, 6-8.

¹⁰⁹ ALEX., *Quaestio* I.11, 23, 4-11: «εἰ γὰρ εἴη ταῦτά φησι μὴ ὁμογενῆ, ὁ ἵππος καὶ ὁ κύων καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ θεός, ὡς γένος αὐτῶν τὸ ζῶον εἶναι, ἴδιος ἐκάστου αὐτῶν λόγος ἔσται, τὸ δὲ ζῶον τὸ κοινῶς κατ' αὐτῶν κατηγορούμενον ἢ οὐδεμίαν οἰκείαν σημαίνει φύσιν, ἀλλ' ἔσται ὁμώνυμον, ἢ εἰ καὶ σημαίνει, <ἔχει> ὡς δοκεῖ ἔχειν ἐπὶ τῶν πολλαχῶς λεγομένων τῶν ἐν οἷς ἔστι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. τὸ γὰρ κοινῶς ἐν τοῖς οὕτως ἔχουσι κατηγορούμενον σημαίνει μὲν τινα φύσιν, οὐ μὴν ἐν πᾶσιν ὁμοίως ἔχουσαν τοῖς ὄντων κατηγορεῖται· διὸ ὕστερον τοῦτο τῶν ὑπ' αὐτό». Cfr. anche ALEX., *Ethika Problemata*, 8, 128, 12-16: «Oppure [la virtù si trova] nelle realtà in cui c'è un primo e un secondo, nelle quali, eliminato il primo, viene eliminato l'universale e le altre cose dopo di esso: tra le cose che si dicono in molti modi, esse rientrano tra quelle dette in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità; di conseguenza, se anche la virtù venisse eliminata qualora una certa virtù venisse eliminata, anch'essa rientrerebbe tra le cose dette in questo modo». Cfr. anche ALEX., *In Metaph.*, 249, 31-34; 263, 35 – 264, 4.

¹¹⁰ Cfr. ALEX., *In Top.*, 96, 28 – 97, 1: «Dal momento che l'espressione “in molti modi” è duplice (da una parte si trova nei nomi, e allora sono chiamati “omonimi”, dall'altra nel discorso, nel qual caso siamo soliti chiamarli ambigui [...]); 152, 7-8. Cfr. H.A. WOLFSON, *The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides*, «The Harvard Theological Review», 31/2 (1938), pp. 151-173, spec. p. 153: «In this passage, then, Aristotle, as interpreted by Alexander, includes under πολλαχῶς λεγομένα two types of terms, namely (a) equivocal terms and (b) terms which apply to priority and posteriority. Taking this passage together with the passage in the *Topics* where the two types of πολλαχῶς λεγομένα are (a) equivocal terms and (b) ambiguous terms, we may conclude that ambiguous terms are terms which apply to things according to priority and posteriority».

tendenza, da parte di importanti autori della tradizione araba (al-Fārābī, Avicenna, al-Gazālī, Averroè, nonché Mosè Maimonide) a identificare i termini ambigui (*mushakikkah*) con quelli predicati secondo anteriorità e posteriorità. La tesi di Wolfson è stata recentemente contestata da Alexander Treiger, il quale, pur ammettendo che tale tendenza possa derivare dal commento di Alessandro ai *Topici*, nega che sia lo stesso Esegeta a presentare i termini ambigui come quelli detti secondo anteriorità e posteriorità¹¹¹. Egli mostra invece, in modo convincente, come Alessandro concepisca tanto l'omonimia quanto l'ambiguità come tipi di multivocità (πολλαχῶς λέγεσθαι), conformemente alla trattazione aristotelica contenuta negli *Elenchi sofistici*¹¹². Nel primo caso la multivocità si riscontra nelle parole (ἐν ὀνόμασιν), mentre nel secondo risiede nel λόγος, un termine che Alessandro intende correttamente nel senso di “discorso”, cioè un'espressione complessa nella quale l'ambiguità ha origine da ragioni sintattiche¹¹³. Pertanto, secondo lo studioso non è possibile attribuire ad Alessandro, come fa Wolfson, la sovrapposizione di termini ambigui e ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἕν λεγόμενα. Questa va ricondotta piuttosto alla multivocità del termine λόγος, il quale, oltre a “frase, discorso”,

¹¹¹ Cfr. A. TREIGER, *Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (tašik al-wuğud, analogia entis) and Its Greek and Arabic Sources*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 21 (2010), pp. 165-198, spec. p. 179: «Only the first half of Wolfson's hypothesis can be sustained. The second half is to be rejected on the following grounds. The term *amphibolia* has an entirely different meaning in Alexander (and in fact in the entire Greek tradition) and cannot possibly signify the same thing as *aph' henos kai pros hen*, however understood».

¹¹² Cfr. ARISTOT., *Soph. El.*, 166a 6-23. Cfr. anche ARISTOT., *Top.*, V 2, 129b 30 – 130a 28. Sulla concezione aristotelica dell'ambiguità cfr. P. FAIT in *Aristotele, Le confutazioni sofistiche. Organon VI*, a cura di P. Fait, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 111.

¹¹³ Cfr. TREIGER, *Avicenna's Notion*, cit., pp. 179-180: «That Alexander uses the term *amphibolia* in precisely this meaning is borne out by the fact that his terminology closely matches that of the *Sophistici Elenchi* and moreover that in his *Commentary on the Topics* he refers to the *Sophistici Elenchi* in this context. This is why *aph' henos kai pros hen terms* (and “existent” in particular) are not called “amphibolous” by Alexander or, to the best of my knowledge, anywhere else in the Greek tradition». La tesi sostenuta da Treiger sembra supportata da quanto viene affermato in ALEX., *In Top.*, 378, 1-4: «[...] infatti, il dirsi in molto modi (τὸ πλεοναχῶς λέγεσθαι) non si trova soltanto tra le parole omonime (τῶν ὁμωνύμων φωνῶν), ma anche nel discorso, nel qual caso si chiama ambiguità (ἀμφιβολία), come in “Possa accadere, o Zeus, che io abbatta il cinghiale” [...]». L'esempio utilizzato qui dall'Esegeta chiarisce come egli concepisca in modo coerente l'*amphibolia* come la specie di multivocità prodotta dalla particolare sintassi di espressioni complesse (frasi o periodi). Infatti, nell'esempio “γένοιτο, Ζεῦ, τὸν σὺν καταβαλεῖν ἐμέ”, è presente una subordinata infinitiva, cioè avente il verbo transitivo all'infinito e il soggetto declinato all'accusativo, allo stesso modo dell'oggetto su cui si ripercuote l'azione espressa dal verbo. Di conseguenza, nel leggerla ci troviamo di fronte a due elementi all'accusativo (un sostantivo e un pronome personale), ciascuno dei quali, da un punto di vista meramente sintattico, può fungere da soggetto. Il periodo è dunque un esempio di ambiguità perché ammette anche la seguente traduzione: “Possa accadere, o Zeus, che il cinghiale mi abbatta”. Questa è sintatticamente legittima, per quanto semanticamente improbabile. Qui Alessandro sta citando un verso di un'opera di Euripide oggi perduta, il *Meleagro* (Cfr. *Tragicorum Graecorum Fragmenta, II, Fragmenta adespota, Testimonia volumini I addenda, Indices ad volumina I et II*, editores R. Kannicht et B. Snell, Göttingen 1981, p. 67).

può anche indicare da una parte la relazione, e dall'altra il significato e la definizione. Treiger ipotizza che nella traduzione araba il termine λόγος impiegato da Alessandro sia stato erroneamente tradotto con “*ma'na*” (significato), e che ciò abbia dato origine, in un secondo momento, all'interpretazione dei termini ambigui come quelli in cui il medesimo significato si applica in modi diversi alle cose alle quali sono attribuiti, facilitando così la loro identificazione con gli ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα¹¹⁴.

5. La nozione di συντέλεια

L'enfasi di Alessandro sull'ordine di anteriorità e posteriorità riscontrabile nella relazione πρὸς ἓν sembra funzionale, più che alla contaminazione di questa con l'ἀμφιβολία, al rafforzamento del ruolo causale della realtà primaria rispetto alle cose che da essa dipendono, un risultato ottenuto insieme all'introduzione dell'espressione ἀφ' ενός davanti al πρὸς ἓν per designare le realtà di questo tipo. Tale operazione, assente nel testo commentato da Alessandro in *Metaph.* Γ 2, è da lui attuata attraverso l'unione delle relazioni ἀφ' ενός e πρὸς ἓν, menzionate separatamente da Aristotele in *Eth. Nic.* I 4, e il trasferimento di tale costrutto concettuale nell'esegesi di *Metaph.* Γ 2. Nel fare ciò, Alessandro introduce nel passo che sta commentando anche un ulteriore concetto che in esso non è presente, ovvero quello di συντέλεια (“contributo”), utilizzato da Aristotele nel momento in cui si domanda se i diversi beni possano essere detti tali perché contribuiscono tutti a un'unica cosa¹¹⁵. Come abbiamo già mostrato, l'Esegeta lo accosta strettamente alla relazione πρὸς ἓν, adottandolo come termine tecnico per indicare il riferimento delle realtà secondarie al principio dal quale dipendono, come dimostrato dal fatto che se ne serve per esporre tanto l'esempio della salute quanto quello della medicina. Egli afferma infatti che sia le cose sane, sia quelle mediche rientrano all'interno degli ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα perché hanno in comune una certa natura¹¹⁶. Si chiamano

¹¹⁴ Cfr. TREIGER, *Avicenna's Notion*, cit., pp. 179-181.

¹¹⁵ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.*, I 4, 1096b 27-28: «[...] ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν [...]». Alessandro poteva fare riferimento anche ad ARISTOT., *De part. an.* 667b 19-21: «Τοῦ μὲν οὖν εἰς μίαν ἀρχὴν συντελεῖν καὶ ἀπὸ μιᾶς αἰτίας τὸ μίαν ἔχειν πάντα τὴν αἰσθητικὴν ψυχὴν ἐνεργεία». Qui Aristotele descrive le vene e il loro ramificarsi per tutto il corpo a partire da un unico principio (il cuore), nel quale terminano nuovamente.

¹¹⁶ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 241, 27-28: «κατὰ κοινὴν γὰρ τινα φύσιν τοιαῦτά φησιν εἶναι τὰ τε ὑγιεινὰ καὶ τὰ ἰατρικά».

sane le cose che si rapportano in qualche modo alla salute (πρὸς ὑγίειαν ἔχειν πῶς), ad esempio perché la preservano (come la dieta, gli esercizi ginnici, le passeggiate) o perché la causano (come i farmaci e tutti i rimedi), altre perché ne sono sintomo (come un bel colorito o una buona respirazione), altre ancora perché sono atte a riceverla (come il corpo predisposto a star bene). Di conseguenza, osserva l'Esegeta, «se si dicesse sano ciò che non contribuisce per niente alla salute (τό γε μηδὲν εἰς ὑγίειαν συντελοῦν), questo sarebbe detto tale per omonimia rispetto alle altre cose sane»¹¹⁷. Subito dopo il discorso prosegue con l'esempio di ciò che è medico: è detto tale colui che possiede l'arte medica¹¹⁸ o che è ben disposto a intraprenderla, oppure il risultato della medicina (come quando si dice che qualcosa è stato amputato conformemente all'arte medica); oppure, conclude Alessandro, come ciò che contribuisce alla medicina (πρὸς ἰατρικὴν συντελοῦν), ad esempio lo strumento o il farmaco¹¹⁹. Come sappiamo, il ragionamento qui sviluppato prosegue fino alla dichiarazione dell'esistenza di una scienza che si occupa di tali realtà, la quale è eminentemente “scienza del primo”:

Avendo assunto che delle cose che si dicono in molti modi come quelle in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità c'è un'unica scienza, mostra poi che, nelle cose di tal fatta, nelle quali da una parte qualcosa è primo e detto in senso proprio, mentre le altre dipendono da quello, come accade nelle cose dette in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità, la scienza che riguarda quella natura, alla quale sono riferite anche le altre cose (πρὸς ἣν καὶ τὰ ἄλλα συντελεῖ), è in senso proprio e al massimo grado scienza del primo¹²⁰.

L'occorrenza del termine συντελέω in un passo di tale rilevanza ne sancisce l'applicabilità a ogni esempio di realtà πρὸς ἓν, di cui esprime il comune riferimento

¹¹⁷ ALEX., *In Metaph.*, 241, 33-34: «ὥστε τό γε μηδὲν εἰς ὑγίειαν συντελοῦν, εἰ ὑγιεινὸν λέγοιτο, ὁμωνύμως ἂν εἶη τοῦτο τοῖς ἄλλοις ὑγεινοῖς λεγόμενον».

¹¹⁸ È degno di nota il fatto che, per Alessandro, nell'esempio del medico il significato primario non è costituito dalla ἰατρικὴ τέχνη, ma da colui che la esercita: infatti, qui si afferma che il medico (ὁ ἰατρικός) è κυρίως καὶ μάλιστα ἰατρικόν. Cfr. anche ALEX., *In Metaph.*, 255, 16-17, dove si afferma che le cose mediche ricevono la propria denominazione a partire non semplicemente dalla medicina, bensì dalla *pratica* della medicina (ἀπὸ γὰρ τῆς τοῦ ἰατρικοῦ χρήσεως τὰ ἰατρικά). Cfr. BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., p. 109: «Alessandro osserva che il primo significato è più importante degli altri, in quanto colui che possiede la medicina è medico più delle altre cose, ed è medico in senso proprio (ὁ ἰατρικός, ὁ καὶ κυρίως καὶ μάλιστα ἰατρικόν). Probabilmente Alessandro sottolinea un significato fondamentale per anticipare il discorso sull'esistente: il medico sarebbe analogo alla sostanza, mentre la medicina all'ὄν».

¹¹⁹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 241, 35 – 242, 2.

¹²⁰ ALEX., *In Metaph.*, 244, 10-15: «Λαβὼν ὅτι τῶν πολλαχῶς λεγομένων ὡς ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν ἐπιστήμη μία, ἐξῆς δείκνυσιν ὅτι ἐν τοῖς οὕτως ἔχουσιν, ἐν οἷς τὸ μὲν ἐπιστήμη μία, ἐξῆς δείκνυσιν ὅτι ἐν τοῖς οὕτως ἔχουσιν, ἐν οἷς τὸ μὲν πρῶτόν τί ἐστι καὶ κυρίως λεγόμενον, τὰ δὲ ἀπ' ἐκείνου, ὡς ἔχει ἐν τοῖς ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν λεγόμενοις, τοῦ πρώτου κυρίως καὶ μάλιστα ἐστὶν ἡ περὶ ἐκείνην τὴν φύσιν καταγινομένη ἐπιστήμη, πρὸς ἣν καὶ τὰ ἄλλα συντελεῖ».

all'elemento primario: ciò permette di tradurlo non solo come “contribuire”, ma anche attraverso i verbi che indicano il riferirsi, l'essere orientati a qualcosa. Lo stesso Juan Ginés de Sepúlveda, umanista rinascimentale autore della prima traduzione latina del *Commento alla Metafisica* di Alessandro, utilizza in questo caso i verbi *pertineo* e *refero*¹²¹.

Più avanti, nel commento, la distinzione tra le realtà πρὸς ἓν e le cose disposte in successione (τὰ τῷ ἐφεξῆς) è tracciata da Alessandro proprio a partire dal tipo peculiare di συντέλεια che le caratterizza. Egli afferma che entrambe rientrano tra i πολλαχῶς λεγόμενα, ma mentre nelle prime ciò è dovuto a un certo ordine reciproco (τάξιν τινα ἔχοντα πρὸς ἄλληλα), nelle seconde ciò è legato semplicemente al fatto che presentano un termine anteriore e uno posteriore:

Non è infatti in quanto appartengono al due oppure contribuiscono in qualcosa al due (συντελεῖν τι εἰς δυάδα) che il tre, il quattro e i successivi sono numeri: al contrario, è questo primo numero che contribuisce (συντελεῖ) a quelli che seguono a esso. Perciò, nelle cose multivoche di questo tipo le realtà posteriori sono più perfette, mentre in quelle riferite a un'unità è più perfetta l'unità alla quale le altre cose sono riferite (ἀναφέρεται)¹²².

I τὰ τῷ ἐφεξῆς λεγόμενα sono dunque diversi dai πρὸς ἓν λεγόμενα perché nei primi gli elementi anteriori contribuiscono a quelli posteriori, i quali di conseguenza sono più perfetti, mentre nei secondi ciò che è posteriore contribuisce alla realtà anteriore e più

¹²¹ Cfr. *Alexandri Aphrodisie Commentaria in duodecim Aristotelis libros De prima philosophia, interprete Ioanne Genesio Sepulveda*, Quae omnia recentia hac nostra editione, ut potuit fieri diligentissimae, expolita sunt, atque elaborata, apud Hieronymum Scotum, 1544, p. 53: «Quare si quid sanum appelletur, quod nihil ad sanitatem *pertineat* id aequivoce ad caetera sana dicitur [...]»; p. 54: «[...] scientiam quae circa illam naturam versat, proprie maximeque haberi de primo, quo caetera *pertinent ac referuntur*». Sull'edizione del *Commento alla Metafisica* di Alessandro a opera di Sepúlveda cfr. GOLITSIS, *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire*, cit., pp. CXLIV-CLII. Questo aspetto emerge anche dalla traduzione latina medievale (ad opera di Roberto Grossatesta, poi rivista da Guglielmo di Moerbeke) del passo di *Eth. Nic.* I 4 in cui Aristotele utilizza il verbo συντελέω, reso in questo caso con “contendo”, cioè “tendere a”. Cfr. ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea, translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive “Liber Ethicorum”*, B. *Recensio Recognita*, XXVI.1-3, fasc. quartus, liber I, cap. 4, edidit René-Antoine Gauthier, Brill, Leiden 1973, p. 381, 6-7: «Set qualiter utique dicuntur? Non enim assimilantur a casu equivocis. Set certe ei quod est ab uno esse, vel ad unum omnia *contendere*, vel magis secundum analogiam». Nel suo commento all'*Ethica Nicomachea*, Tommaso d'Aquino utilizza invece il verbo “ordino”. Cfr. THOM., *Sent. Eth.*, I, lec. 7: «Sic ergo dicit, quod bonum dicitur de multis, non secundum rationes penitus differentes, sicut accidit in his quae sunt casu aequivoca, sed in quantum omnia bona dependent ab uno primo bonitatis principio, vel in quantum *ordinantur* ad unum finem».

¹²² ALEX., *In Metaph.*, 263, 30-33: «οὐ γὰρ τῷ τῇ δυάδι ὑπάρχειν ἢ συντελεῖν τι εἰς δυάδα τὰ τρία καὶ τέσσαρα καὶ οἱ ἐφεξῆς εἰσιν ἀριθμοί· τούναντίον γὰρ τὸ οὕτως πρῶτον τοῖς μετ' αὐτὸ συντελεῖ. διὸ ἐπὶ μὲν τῶν οὕτω πολλαχῶς λεγομένων τὰ ὕστερα τελειότερα, ἐπὶ δὲ τῶν πρὸς ἓν τὸ ἓν πρὸς ὃ τὰ ἄλλα ἀναφέρεται».

perfetta¹²³. Subito dopo, Alessandro si domanda se, nel menzionare le cose dette in successione accanto alle realtà πρὸς ἓν, Aristotele non intendesse le realtà ἄφ' ἐνός. Secondo Lonfat, tale affermazione dimostrerebbe come l'Esegeta sovrapponga e identifichi questi due tipi di rapporto, conferendo in tal modo ai πρὸς ἓν λεγόμενα un ordine di anteriorità e posteriorità¹²⁴. Tuttavia, tale interpretazione sembra sopravvalutare l'importanza di un breve passo di esegesi locale, che Alessandro formula, al suo solito, come una possibile interpretazione (δύναται...) presentata per semplice completezza e senza alcuna presa di posizione esplicita. Essa sembra semplicemente suggerita dal fatto che l'espressione aristotelica τὰ μὲν πρὸς ἓν τὰ δὲ τῷ ἐφεξῆς¹²⁵ può richiamare l'endiadi πρὸς ἓν καὶ ἄφ' ἐνός, che per Alessandro costituisce il nome completo di tale classe di termini; inoltre, l'esempio dei numeri era stato precedentemente ricondotto alle realtà ἄφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν¹²⁶. Infine, sembra più corretto affermare che il concepire le cose dette in dipendenza da e in riferimento a un'unità come disposte secondo anteriorità e posteriorità costituisce la ragione a monte per interpretare in tal modo questa particolare occorrenza dell'espressione τῷ ἐφεξῆς, e non l'effetto di tale interpretazione.

Il ricorso al verbo συντελέω all'interno della presentazione della dottrina aristotelica del πρὸς ἓν ha attirato l'attenzione di Bonelli, la quale ha giudicato “la metafora della contribuzione” inadeguata, soprattutto per il caso dell'ente: «in che modo, infatti, si può dire che i colori, i pesi, etc. sono ὄντα in quanto contribuiscono all'οὐσία?»¹²⁷. Una prima risposta a tale interrogativo sta nel riconoscimento dell'uso tecnico della συντέλεια come una delle modalità attraverso cui Alessandro esprime il

¹²³ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 226.

¹²⁴ Cfr. LONFAT, *Archéologie*, cit., pp. 55-56.

¹²⁵ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Γ 2, 1005a 10-11.

¹²⁶ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 242, 5-6. Per le stesse ragioni non mi trovo d'accordo con FLANNERY, *Analogy in Alexander*, cit., pp. 131-142, il quale sostiene che l'Esegeta distingue nettamente tra termini πρὸς ἓν e ἄφ' ἐνός, identificando questi ultimi con quelli τῷ ἐφεξῆς. Alessandro, invece, non identifica la relazione ἄφ' ἐνός e quella di successione *simpliciter*, ma ipotizza soltanto che in questa particolare occasione Aristotele utilizzi l'espressione τῷ ἐφεξῆς per indicare la relazione ἄφ' ἐνός, forse anche a partire da quanto lo Stagirita scrive all'inizio del libro Λ. Cfr. ARISTOT., *Metaph.* Λ 1, 1069a 20-21: «Infatti, se si considera il tutto come un intero, la sostanza sarà la prima parte; se invece lo si considera in successione (τῷ ἐφεξῆς), anche così la sostanza sarà prima, poi ci sarà il quale, poi il quanto». Inoltre, non concordo pienamente con CASU in *Alessandro di Afrodisia e Pseudo Alessandro, Commentario*, cit., p. 563, secondo la quale Alessandro relegherebbe il πρὸς ἓν al rapporto tra sostanza e accidenti e si servirebbe dell'ἄφ' ἐνός per articolare la successione delle sostanze, quindi la dimensione teologica della metafisica. Alessandro sembra piuttosto rilevare una relazione ἄφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν sia sul piano “predicamentale”, sia su quello “trascendentale”. Concordo pertanto con quanto afferma MADIGAN in *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle*, cit., p. 146, n. 33: «Alexander takes these as two ways of speaking about one class, not as two different classes».

¹²⁷ BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., p. 118.

comune riferimento alla realtà primaria (insieme ad altri termini come ἀναφέρω, ἀναφορὰν ἔχειν e συντείνω). L'Esegeta fornisce però un'ulteriore risposta nella *Quaestio* I 8, dove è discussa la possibilità che l'unione della forma alla materia costituisca un esempio di inerenza in un sostrato. Ciò è negato a partire dalla distinzione tra due tipi di contribuzione (συντέλεια): (i) o qualcosa contribuisce soltanto al fatto che qualcos'altro esista realmente (ἐν ὑποστάσει εἶναι συντελεῖ), ma non al fatto che sia una certa cosa particolare (τὸ τῷδέ τι εἶναι); (ii) oppure qualcosa contribuisce tanto alla sussistenza reale, quanto e anteriormente (πρότερον) al fatto che qualcos'altro sia una certa cosa particolare. Il primo caso è chiarito da Alessandro attraverso esempi di proprietà accidentali come il colore, una certa forma (σχῆμα) oppure la conoscenza della grammatica (γραμματική), le quali possono venir meno senza che il sostrato nel quale ineriscono cessi di essere quello che è. Il secondo caso è invece costituito proprio dalla forma, la quale è nella materia non come in un sostrato, ma come parte, nella misura in cui è ciò che contribuisce non solo all'esistenza del composto in cui si trova, ma anche al fatto che esso è una certa cosa determinata¹²⁸. Di conseguenza, venendo meno la forma, ad esempio l'anima umana, il composto cesserebbe sia di essere un uomo, sia di esistere *tout court*, e per tale ragione essa non è presente nella materia come in un sostrato¹²⁹. Ora, il primo tipo di συντέλεια distinto da Alessandro in questo passo investe proprio il rapporto degli enti non sostanziali alla sostanza, alla quali essi contribuiscono nella forma di un'aggiunta di determinazioni. In tal modo, attraverso la metafora della contribuzione e l'introduzione dell' ἄφ' ἐνός davanti al πρὸς ἓν, Alessandro finisce per enfatizzare la superiorità gerarchica della sostanza e la subalternità ontologica degli enti non sostanziali¹³⁰. È a questo aspetto, considerato nel quadro della multivocità dell'essere, che è dedicato il prossimo paragrafo.

¹²⁸ Cfr. ALEX., *Quaestio* I 8, 18, 21-26: «[...] ma l'anima non è in esso come in un sostrato, poiché il suo contributo è al suo essere un uomo, e non all'essere di un certo tipo o di una certa quantità o in un certo posto o qualsiasi cosa di questo tipo, se è secondo la forma che ciascuna cosa è quella che è. Dunque, per tale ragione la forma è nel composto e in un certo ente determinato non come in un sostrato». Traduco questo passo seguendo il testo emendato da Sharples, il quale omette ὄντων τὸ εἶδος τὸ φυσικόν a 18, 23-24. Cfr. R.W. SHARPLES in *Alexander of Aphrodisias, Quaestiones 1.1 – 2.15*, edited by R.W. Sharples, Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle), London 2014 (1992¹), p. 121.

¹²⁹ Cfr. ALEX., *Quaestio* I 8, 18, 17-18: «In che modo, infatti, ciò la cui assenza distrugge l'uomo potrebbe trovarsi nell'uomo come in un sostrato?». Su questa tesi dell'Esegeta cfr. FAZZO, *Aporia e sistema*, cit., pp. 90-106.

¹³⁰ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, pp. 226-227: «L'emploi par Alexandre de cette notion polysémique de contribution, qui revient dans le commentaire à Γ, confirme ainsi le statut accidentel des catégories secondaires. [...] cette contribution ne fait que confirmer la dévaluation des étants non-substantiels».

6. La multivocità dell'essere e l'anteriorità della sostanza

L'esempio del sano e del medico sono notoriamente funzionali all'applicazione dell'unità ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν anche all'essere:

Egli afferma che anche l'ente si comporta allo stesso modo di quelle cose: infatti anch'esso si dice in molti modi e non sta sotto un unico genere, come le cose prima menzionate, ma non per questo si dice in modo omonimico. Infatti non soltanto gli omonimi rientrano tra le cose che si dicono in molti modi, ma anche quelle in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità, come avviene per le cose prima menzionate e così anche per l'ente. Infatti, è detto ente in senso proprio la sostanza, ma sono detti enti anche gli accidenti della sostanza, che sono i nove generi¹³¹.

La centralità attribuita alla divisione dell'essere nelle dieci categorie¹³² pone ad Alessandro il problema di come adattare lo schema categoriale agli esempi forniti da Aristotele, i quali sembrano sfuggire a questo tipo di organizzazione. L'Esegeta riporta infatti come si dicano enti le affezioni della sostanza, ossia le "qualità passive" (caldo, freddo, secco), le vie che portano a essa (la generazione e l'accrescimento), le sue corruzioni (decrescita e vecchiaia) e privazioni (come la cecità), le cause produttrici e generatrici della sostanza e di ciò che si dice in relazione a essa. Questa serie di esempi, osserva Alessandro, non riproduce l'intera gamma delle categorie, ma riporta soltanto alcune proprietà della sostanza, molte delle quali appartengono allo stesso genere. La divisione su cui è costruita tale presentazione è dunque un'altra, anch'essa tracciata nelle *Categorie*¹³³, ossia quella che distingue semplicemente tra sostanza e accidenti, tramite la quale viene rimarcata la netta disparità che sussiste tra la prima e gli enti non sostanziali. Ciò emerge anche dal fatto che l'Esegeta propone due possibili interpretazioni per l'espressione "le cose che si dicono in relazione alla sostanza": essa può indicare o gli accidenti oppure i relativi. Tale accostamento è rivelativo dell'importanza che Alessandro attribuisce alla sostanza e della cesura netta che egli traccia tra ciò che è sostanziale e ciò che non lo è: «tutti gli enti, tranne la sostanza, sono accidenti della

¹³¹ ALEX., *In Metaph.*, 242, 6-12: «ὁμοίως δὲ τούτοις φησὶν ἔχειν καὶ τὸ ὄν· λέγεσθαι μὲν γὰρ καὶ αὐτὸ πολλαχῶς καὶ μὴ ὑφ' ἐν γένος εἶναι, ὡς καὶ τὰ προειρημένα, οὐ μὴν ἤδη καὶ ὁμωνύμως· οὐ γὰρ μόνον τὰ ὁμώνυμα τῶν πολλαχῶς λεγομένων ἐστίν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν, ὡς ἔχει τὰ τε προειρημένα καὶ τὸ ὄν. ὃν γὰρ λέγεται κυρίως μὲν ἡ οὐσία, λέγεται δὲ γε ὄντα καὶ τὰ τῆ οὐσία συμβεβηκότα, ἃ ἐστὶ τὰ ἐννέα γένη».

¹³² Cfr. anche ALEX., *In Metaph.*, 387, 8-10: «egli dice che, poiché l'essere si dice in molti modi (in dieci), ciò che è primo nell'essere e nell'esistenza è sostrato di tutte le altre cose, e tale è la sostanza [...]».

¹³³ Cfr. ARISTOT., *Cat.* 2.

sostanza»¹³⁴. Subito dopo, infatti, viene sottolineata la “forza” di quest’ultima riguardo all’essere e all’ente (ἰσχυρὸς πρὸς τὸ εἶναι τε καὶ τὸ ὄν), dimostrata dal fatto che anche le negazioni della sostanza e di quanto è in rapporto a essa, pur eliminando ciò di cui sono negazione, sono detti enti perché possiedono una relazione con la sostanza: se infatti non ci fosse l’ente, non ci sarebbe neppure negazione, perché ogni negazione è di un qualche ente determinato. Pertanto, conclude Alessandro, avendo dimostrato che l’ente si comporta allo stesso modo di “sano” e di “medico”, ne consegue che c’è un’unica scienza anche di esso (καὶ μία ἐπιστήμη αὐτοῦ)¹³⁵. Inoltre, dal momento che tutti gli enti sono tali πρὸς τὴν οὐσίαν, ne consegue che al filosofo compete anzitutto la ricerca dei principi e delle cause delle sostanze, senza che ciò estrometta gli enti non sostanziali dall’ambito di ricerca del filosofo primo¹³⁶. Poco dopo aver stabilito ciò, Alessandro commenta il passo in cui Aristotele introduce l’uno come termine strettamente legato all’ente da un rapporto di reciproca implicazione. Come abbiamo già visto, Alessandro osserva che “ente” e “uno”, pur essendo identici secondo il sostrato (κατὰ τὸ ὑποκείμενον), sono predicati secondo una diversa nozione (ἐπίνοια), giacché il primo significa l’esistenza (ὑπαρξίς), mentre il secondo indica la separazione (χωρισμός) dalle altre cose e dalla molteplicità¹³⁷. Tale aspetto è ulteriormente sviluppato nel commento a *Metaph.* Δ 7, dove l’Esegeta analizza la presentazione dell’essere per sé:

Egli chiama “figure delle categorie” le dieci categorie: pertanto, afferma che l’ente per sé si dice in dieci modi. E ne indica la causa: infatti, ciò avviene perché l’essere, congiunto a ciascuno degli enti, significa la stessa cosa di ciò a cui è congiunto. Infatti l’ente, essendo omonimo, significa l’esistenza propria di ciascuna cosa: ma se le differenze secondo i generi sommi sono dieci, allora anche l’ente e l’essere si diranno in dieci modi. Infatti, l’ente congiunto alla sostanza significa l’esistenza sostanziale (οὐσιώδη ὑπαρξίς), e congiunto al quanto significa quella di qualcosa come quantità, e al quale quella di qualcosa come qualità, e così allo stesso modo per gli altri generi. Di conseguenza, quando qualcuno di questi è predicato nella sostanza di qualcosa in quanto ne è il genere o la differenza o la definizione, l’“è” congiunto alle cose predicate in questo modo sarà predicato per sé¹³⁸.

¹³⁴ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 192, 3-4: «πάντα γὰρ τὰ παρὰ τὴν οὐσίαν ὄντα τῇ οὐσίᾳ συμβέβηκε».

¹³⁵ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 243, 17-20.

¹³⁶ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 244, 33-34: «la trattazione che pertiene al filosofo non riguarda soltanto la sostanza, ma in generale tutto l’ente in quanto ente».

¹³⁷ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 247, 18-20.

¹³⁸ ALEX., *In Metaph.*, 371, 19-29: «σχήματα δὲ κατηγοριῶν τὰς δέκα κατηγορίας λέγει· δεκαχῶς οὖν φησι τὸ καθ’ αὐτὸ ὄν λέγεσθαι. καὶ αἴτιον τούτου ἀποδίδωσιν· ἐπεὶ γὰρ ἐκάστῳ τῶν ὄντων τὸ εἶναι συντασσόμενον ταῦτόν ᾧ συντάσσεται σημαίνει· τὴν γὰρ οἰκείαν ὑπαρξίν ἐκάστου σημαίνει τὸ ὄν ὁμώνυμον· εἰ δὲ δέκα αἱ κατὰ τὰ ἀνωτάτω γένη διαφοραὶ, δεκαχῶς καὶ τὸ ὄν τε καὶ τὸ εἶναι ῥηθήσεται. τὸ μὲν γὰρ τῇ οὐσίᾳ συντασσόμενον εἶναι τὴν οὐσιώδη ὑπαρξίν σημαίνει, τὸ δὲ τῷ ποσῷ τὴν ὡς ποσοῦ, καὶ τῷ ποιῷ τὴν ὡς ποιοῦ, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων γενῶν ὁμοίως. ὥστε καὶ ὅταν ἐν τῇ οὐσίᾳ τινὸς τούτων τι

La divisione dell'essere per sé è dunque legata all'introduzione di un particolare tipo di esistenza¹³⁹, cioè di un particolare modo di esistere. La funzione copulativa del verbo essere, attraverso la quale si ottiene l'unione di un predicato a un soggetto, è qui ricondotta da Alessandro al suo valore esistenziale, nella misura in cui esprime l'esistenza dell'attributo nel soggetto. Ciò è confermato nelle righe seguenti, dove si afferma che, nell'enunciato "l'uomo è sano", l'"è" indica l'esistenza della salute (τῆς ὑγείας ὕπαρξις), e che lo stesso vale per tutti gli altri esempi proposti da Aristotele ("camminante", "tagliante" e altri consimili)¹⁴⁰. In un passo del *Commento agli Analitici Primi*, inoltre, si afferma che l'enunciato "Socrate è" equivale a "Socrate è un ente" (Σωκράτης ὄν ἐστίν), e che la copula ἐστίν può essere considerata effettivamente come termine di tale proposizione soltanto per brevità (συντομίας χάριν) in quanto unisce al soggetto un predicato (ὄν) al quale essa è in qualche modo equivalente, essendone ricavata per flessione (ἐγκεκλιμένον)¹⁴¹. Nel ricondurre un enunciato di chiaro valore esistenziale alla forma predicativa, Alessandro sembra anche confermare come ogni predicazione porti con sé un valore esistenziale, nella misura in cui, tramite essa, si afferma l'esistenza del predicato nel soggetto¹⁴².

κατηγορεῖται ὡς γένος ἢ ὡς διαφορὰ ἢ ὡς ὀρισμός τινος ὄν αὐτῶν, τὸ ἔστι τὸ τοῖς οὕτω κατηγορουμένοις συντασσόμενον εἴη ἂν καθ' αὐτὸ κατηγορούμενον».

¹³⁹ Pertanto, non pare del tutto corretto annoverare Alessandro tra quanti interpretano *Metaph.* Δ 7 come una classificazione del verbo essere in senso copulativo, come sostiene A. MARMODORO, *Metaphysica Δ 7: diverse soluzioni esegetiche a confronto*, «Documenti e studi sulla tradizione esegetica medievale», 12 (2001), pp. 1-60, spec. pp. 2-11. Cfr. anche W.E. DOOLEY in *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Metaphysics 5*, edited by W.E. Dooley, S.J., Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle), London 2014 (1993¹), p. 144, n. 161.

¹⁴⁰ ALEX., *In Metaph.*, 371, 29-34: «δεικτικὸν δὲ τοῦ τὸ ἔστιν, ᾧ ἂν συντάσσεται, ἐκείνην σημαίνει τὴν φύσιν, παρέθετο τὸ μηδὲν σημαίνει ἄλλο τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνων ἐστίν ἢ τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνει τουτέστι τὸ ἔστιν, ὃ ἐπὶ τῇ ὑγείᾳ συντέτακται, μηδὲν ἄλλο ἢ τὴν τῆς ὑγείας ὕπαρξιν σημαίνει· ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ βαδίζων τὴν τῆς βαδίσεως, καὶ ἐπὶ τοῦ τέμνων τὴν τῆς τομῆς, καὶ ἐπὶ πάντων ὁμοίως». Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 148: «La citation intervient en effet comme justification des exemples de transformation des énoncés « l'homme en marche » en « l'homme marchant », où être, affirme Alexandre, signifie l'existence de la marche pour un sujet».

¹⁴¹ Cfr. ALEX., *In An. Pr.*, 15, 4-22. È da notare che questa tesi di Alessandro diverge dall'*ellipsis claim*, cioè l'approccio interpretativo contemporaneo secondo il quale in Aristotele ogni enunciato esistenziale costituisce la versione ellittica di un corrispondente enunciato essenziale, nella misura in cui, secondo quest'ultima, l'affermazione "Socrate è" costituisce la versione abbreviata di "Socrate è una sostanza", e non di "Socrate è un ente". Tale differenza è probabilmente legata al fatto che, per Alessandro, affermare che "Socrate è un ente" significa automaticamente attribuirgli un'esistenza sostanziale (οὐσιώδη ὕπαρξις).

¹⁴² Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 148: «Le propre de l'analyse d'Alexandre est de distinguer deux niveaux dans cette valeur sémantique, qu'il est tentant de lire comme la distinction entre signification existentielle du verbe être pris absolument, et fonction copulative qui rend possible les propositions et les ouvre à la vérité ou la fausseté. La seconde valeur se maintient d'ailleurs dans la première, puisque l'emploi absolu du verbe être peut se résoudre en une prédication [...]».

Gli studiosi si sono interrogati sull'uso, da parte di Alessandro, del termine ὑπαρξίς all'interno della presentazione della dottrina aristotelica dell'essere soltanto recentemente, giacché l'attenzione a tale concetto si era precedentemente concentrata sul contesto stoico e neoplatonico¹⁴³. Bonelli ha attribuito una grande importanza all'uso che ne fa Alessandro, al punto da sostenere che per lui la filosofia prima ha come oggetto primario l'"esistente in quanto esistente"¹⁴⁴. Guyomarc'h ha invece negato l'equivalenza delle espressioni ὄν e ὑπαρξίς, perché l'Esegeta applica quest'ultima soltanto all'ente per sé, dimostrando di concepirlo in senso forte come fattualità, cioè come il darsi di uno stato di cose, mentre l'espressione ὄν ἢ ὄν si estenderebbe anche a situazioni ontologicamente più precarie, come le privazioni e le negazioni¹⁴⁵. Secondo lo studioso francese, l'introduzione di tale termine nel contesto dell'ontologia aristotelica costituisce senza dubbio un contributo innovativo, legato anche al contesto filosofico in cui opera Alessandro¹⁴⁶. Tuttavia, egli non se ne servirebbe come di un dispositivo di univocizzazione dell'essere aristotelico, bensì come di uno strumento ulteriore per esprimerne la multivocità¹⁴⁷. Pertanto, è opportuno non esagerare l'importanza dell'applicazione di tale termine alla dottrina aristotelica dell'essere, come se all'Esegeta si potesse in qualche modo attribuire un concetto di esistenza in senso "avicenniano", cioè come qualcosa di autonomo rispetto all'essenza¹⁴⁸. Tuttavia, tanto l'innovazione terminologica alla quale ricorre Alessandro, quanto la sua idea che la predicazione per sé

¹⁴³ Cfr. P. HADOT, *Zur Vorgeschichte des Begriffs "Existenz" » YPARXEIN bei den Stoikern*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 13 (1969), pp. 115-127; V. GOLDSCHMIDT, *ΥΠΑΡΧΕΙΝ et ΥΦΙΣΤΑΝΑΙ dans la philosophie stoïcienne*, «Revue des Études Grecques», 85 (1972), pp. 331-344 ; *HYPARXIS e HYPOSTASIS nel neoplatonismo. Atti del I colloquio internazionale del centro di ricerca sul neoplatonismo (Università degli Studi di Catania, 1-3 ottobre 1992)*, a cura di F. Romano e D.P. Taormina, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1994. Cfr. anche R. CHIARADONNA, "Existence" in *Greek Neoplatonism: Remarks on a Historiographical Issue*, in *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne / Studying Arabic Philosophy. Meaning, Limits and Challenges of a Modern Discipline*, edited by J.-B. Brenet and O. Lizzini, Vrin, Paris 2019, pp. 301-315.

¹⁴⁴ Cfr. BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., pp. 89-99.

¹⁴⁵ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 149-151.

¹⁴⁶ Cfr. ivi, p. 129: «La chose est en réalité probablement liée à la tendance du grec tardif à substantiver et à produire, en ce qui concerne le vocabulaire philosophique en particulier, des noms en -σις». Sull'uso di ὑπαρξίς nel dibattito filosofico contemporaneo ad Alessandro cfr. ivi, pp. 133-137; CHIARADONNA, "Existence" in *Greek Neoplatonism*, cit., p. 311: «ὑπαρξίς and ὑπάρχειν are actually so widespread in Imperial and Late Antique philosophical literature that it is cautious to refrain from regarding them as a clear mark of Stoic influence».

¹⁴⁷ Cfr. ivi, p. 149: «La promotion du terme ne doit donc pas s'entendre comme celle d'un certain sens de l'étant au détriment des autres, mais comme l'interprétation alexandrinienne de leur pluralité».

¹⁴⁸ È oggetto di dibattito persino l'ipotesi che la coppia ὑπαρξίς - οὐσία sia intesa dagli stessi neoplatonici come una distinzione netta tra esistenza ed essenza. Cfr. CHIARADONNA, "Existence" in *Greek Neoplatonism*, cit., *passim*.

dell'essere consista nell'affermazione dell'esistenza del predicato in un soggetto, rappresentano una tappa di un più generale processo, nel quale l'accezione esistenziale assume un'importanza sempre maggiore nel modo di concepire l'essere in quanto essere¹⁴⁹. Se infatti, come abbiamo constatato, Aristotele aderisce a una concezione fondamentalmente essenzialistica dell'essere¹⁵⁰, Tommaso mostrerà di concepirlo in termini di esistenza, o meglio di *actus essendi*¹⁵¹. Una simile differenza riveste un peso notevole ai fini di una dottrina dell'analogia dell'essere, soprattutto nella sua dimensione teologica, la quale si fonda sulla cesura tra l'*ens ipsum subsistens*, in cui essenza ed esistenza si identificano, e tutti gli altri enti, per i quali, in misure diverse, questi aspetti divergono. Ora, benché tale slittamento non possa certo essere accreditato ad Alessandro, tuttavia egli dà il suo personale contributo alla fase iniziale di un processo molto più ampio e articolato¹⁵², nella quale l'introduzione di un nuovo termine e le sue applicazioni nel dibattito filosofico pongono le basi di successivi sviluppi interpretativi i cui risultati saranno visibili soltanto a partire dalla tradizione araba medievale¹⁵³.

¹⁴⁹ S. FAZZO, *L'ente nella Metafisica di Aristotele e i suoi avatar dal greco all'arabo*, in EAD., *Alexander Arabus*, Petite plaisance, Pistoia 2018, pp. 179-204, ha sostenuto che nella *Metafisica* Aristotele si focalizzi in maniera pressoché esclusiva sull'uso copulativo dell'essere, mentre l'importanza dell'uso esistenziale costituirebbe integralmente un portato della tradizione successiva, dovuto all'intersecarsi della tradizione aristotelica con quella neoplatonica avicenniana e alla traduzione del greco εἶναι nel latino *esse*, un verbo decisamente connotato in senso esistenziale. Senza arrivare a sostenere una tesi così netta, è comunque possibile constatare un cambiamento nel "peso specifico" che il valore esistenziale riveste relativamente all'essere in quanto essere che è oggetto della metafisica.

¹⁵⁰ Senza negare che egli concepisca gli enunciati esistenziali come comprensibili per sé stessi, al contrario di quanto affermano i sostenitori dell'*ellipsis claim*.

¹⁵¹ Cfr. THOM., *Quaest. ver.*, q. 1, a. 1, s. c. 3: «nomen entis ab actu essendi sumitur»; *Ent. Ess.*, 1: «Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit»; *Quodlib.* IX, q. 2, a. 2, resp.: «Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura». Come mostrato da H. WEIDEMANN, *The Logic of Being in Thomas Aquinas*, in *The Logic of Being. Historical Studies*, edited by S. Knuuttila, J. Hintikka, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1986, pp. 181-200; e G. KLIMA, *Aquinas's Theory of the Copula and the Analogy of Being*, «History of Philosophy & Logical Analysis», 5 (2002), pp. 159-176, Tommaso condivide l'idea che l'uso predicativo del verbo essere significhi l'esistenza del predicato nel soggetto, una concezione che questi autori denominano "inherence theory of predication".

¹⁵² Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 137: «Mais si Alexandre ne sépare pas être et substance, et encore moins existence et essence, il ouvre malgré tout la voie à une pensée de l'existence comme être indéterminé, en étant désormais en mesure d'exprimer, et même de thématiser, ce qui, dans la chose, correspond au fait qu'elle soit».

¹⁵³ Cfr. C. KAHN, *Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, in ID., *Essays on Being*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 62-74, spec. p. 63: «As far as I can see, this development did not take place with Augustine or with the Greek Church Fathers, who remained under the sway of classical ontology. The new metaphysics seems to have taken shape in Islamic philosophy, in the form of a radical distinction between necessary and contingent existence: between the existence of God on the one hand, and that of the created world on the other»; M. ZONTA, *Saggio di lessicografia filosofica araba*, Paideia, Brescia 2014, pp. 129-130: «Dunque, a quanto risulta dalla documentazione sinora emersa, e dal confronto con il materiale lessicale greco, si tende a ritenere che, nelle lingue del Vicino Oriente, il

Poiché dunque il termine ὑπαρξίς in Alessandro non serve a neutralizzare la multivocità dell'ente, bensì a esprimerla, egli se ne serve per ribadire ulteriormente la superiorità della οὐσιώδη ὑπαρξίς su quella propria delle altre categorie¹⁵⁴. Come è noto, infatti, in diverse occasioni l'Esegeta sottolinea la priorità della sostanza rispetto agli accidenti: egli afferma che senza di essa non ci sarebbe alcun ente (μη ἦν οὐσία, οὐδ' ἂν ὄν ἦν), che essa è l'ente primo e in senso proprio (πρώτος καὶ κυρίως), principio e causa dell'essere (ἀρχὴ τε καὶ αἰτία τοῦ εἶναι), dal quale dipende l'essere delle altre cose (ἐκ ταύτης γὰρ ἤρτηται τὸ εἶναι τῶν ἄλλων) e in virtù del quale anche queste ultime sono enti (δι' ὃ καὶ τὰ ἄλλα ὄντα). Egli ne parla come di ciò che è essenzialmente e in senso proprio sia un ente, sia un'unità¹⁵⁵, e la indica come il significato primario anche delle specie dell'uno e del molteplice¹⁵⁶. Conformemente al principio di causalità del massimo, Alessandro collega strettamente il fatto che la sostanza è ente al massimo grado con il ruolo causale che essa esercita nei confronti degli accidenti, un aspetto su cui egli insiste in maniera più marcata rispetto ad Aristotele¹⁵⁷, e che spesso precisa riconducendolo alla causalità materiale:

Egli afferma che, poiché l'essere si dice in molti modi (in dieci), ciò che è primo nell'essere e nell'esistenza è sostrato di tutte le altre cose, e tale è la sostanza: infatti, in quanto distrugge senza essere distrutta, è prima delle altre cose. Ma anche in quanto funge da sostrato e le altre cose esistono per il fatto che sono in essa come nel sostrato, essa è l'ente primo e al massimo grado¹⁵⁸.

termine "esistenza" sia divenuto un concetto filosofico nettamente ed evidentemente autonomo da quello di "essenza" solo con la filosofia arabo-islamica medievale).

¹⁵⁴ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 387, 8-9: la sostanza è «κατὰ τὸ εἶναι πρῶτον καὶ κατὰ τὴν ὑπαρξίν».

¹⁵⁵ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 249, 3-17. Cfr. anche *In Metaph.*, 366, 33-36: «Ma ciò che è uno secondo il numero è inseparabile in ogni aspetto, e soprattutto ciò che è uno per la sostanza. Infatti, ciascuna delle altre cose che hanno l'unità numerica la derivano dalla sostanza». Non mi convince del tutto l'osservazione di GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 223, secondo il quale la sostanza in Alessandro si avvicinerebbe all'*esse ipsum subsistens* di Tommaso d'Aquino. Mi pare più adeguato accostare la presentazione della sostanza da parte dell'Esegeta a quanto scrive l'Aquinate a questo proposito nel suo commento a *Metaph.* Γ 2. Cfr. THOM., *In Metaph. Exp.*, lib. 4, lec. 1, par. 543: «Quantum autem genus est quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione privationis, et habet esse firmum et solidum, quasi per se existens, sicut sunt substantiae. Et ad hoc sicut ad primum et principale omnia alia referuntur».

¹⁵⁶ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 255, 5 – 257, 10. Cfr. anche Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 263, 7-8.

¹⁵⁷ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 217-218: «Ici aussi se creuse l'écart entre le Philosophe et son Exégète : Alexandre va introduire dans son commentaire à Γ le vocabulaire de la causalité (αἰτία ou δι' ὃ), pourtant absent du texte aristotélicien, Aristote y qualifie la substance de « principe », mais sans jamais spécifier outre mesure. [...] Pour Alexandre, au contraire, la causalité de la substance est un acquis, un donné, et l'idée que la substance est cause de l'être des autres étants est sans doute l'une des thèses les plus constantes de l'Exégète».

¹⁵⁸ ALEX., *In Metaph.*, 387, 8-12: «φησὶ δέ, ἐπεὶ τὸ εἶναι πλεοναχῶς (δεκαχῶς γάρ), τὸ κατὰ τὸ εἶναι πρῶτον καὶ κατὰ τὴν ὑπαρξίν φησιν εἶναι τὸ πᾶσιν ὑποκειμένον τοῖς ἄλλοις, τοιοῦτον δὲ τὴν οὐσίαν εἶναι· καθὸ γὰρ συναναιρεῖ μὲν μὴ συναναιρεῖται δέ, πρώτη τῶν ἄλλων. ἀλλὰ καὶ καθὸ ὑπόκειται καὶ καθὸ τᾶλλα ἔστι τῷ ἐν ταύτῃ ὑποκειμένη εἶναι, μάλιστα καὶ πρῶτον ὄν».

In quanto sostrato, la sostanza è anteriore per il criterio della συναναίρεσις, cioè nella misura in cui la sua soppressione implica necessariamente quella degli accidenti, ma non viceversa. Questi ultimi ricevono l'essere tramite la loro peculiare συντέλεια alla sostanza, cioè in virtù del loro inerire in essa come in un sostrato¹⁵⁹. Ora, nonostante la frequenza con cui Alessandro associa la pienezza ontologica della sostanza alla sua funzione di causa materiale degli accidenti, studi recenti hanno posto attenzione a diversi spunti forniti dal *corpus* alessandrino, nei quali si intravede la traccia dei risultati teorici ottenuti all'interno del commento ai libri centrali della *Metafisica*, oggi perduto. Grazie soprattutto agli studi di Rashed e Guyomarc'h¹⁶⁰, è emerso come il nucleo fondamentale del pensiero di Alessandro stia in una posizione essenzialista, all'interno della quale l'elemento centrale è costituito dalla forma, causa dell'essere per il composto sostanziale e dunque anche per gli accidenti. Le indicazioni più chiare a questo proposito vengono dai passi in cui Alessandro cerca di spiegare in che modo la forma e la materia siano entrambe parti della sostanza. Come abbiamo visto, nella *Quaestio* I 8 Alessandro distingue la συντέλεια degli accidenti alla sostanza da quella propria della forma: la prima consiste nell'inerenza in un sostrato, mentre la seconda consiste nel fatto che materia e forma sono parti della sostanza, dal momento che esse contribuiscono non soltanto alla sua sussistenza (πρὸς τὸ εἶναι ἐν ὑποστάσει), ma anche al suo essere qualcosa di determinato (τὸ τῷδέ τι εἶναι)¹⁶¹. Ora, dall'argomentazione di Alessandro risulta chiaro come quest'ultimo tipo di συντέλεια sia anteriore rispetto al primo, dal momento che il sostrato, in qualche modo, può esistere senza ciò che vi inerisce, mentre la materia e la forma non esistono separatamente l'una dall'altra. La capacità della sostanza di accogliere la συντέλεια degli accidenti come loro sostrato è dunque subordinata al fatto che essa sia in sé stessa qualcosa di determinato, il che costituisce il risultato della συντέλεια propria della forma, la quale è parte della sostanza insieme alla materia. Ciò è chiaramente spiegato in un passo della *Mantissa*:

Che poi siano come parti della sostanza, è chiaro dal fatto che la sostanza composta è detta sostanza sia in quanto funge da sostrato, sia in quanto è qualcosa di determinato. Infatti la sostanza è sostrato: ma non è possibile che qualcosa funga da

¹⁵⁹ Cfr. ALEX., *Quaest.*, I 8, 18, 5 – 19, 15; Cfr. anche *In Metaph.*, 373, 11-14: «Ha fornito poi la ragione del fatto che tutte le cose di questo tipo sono sostanze, ovvero perché non si predicano di qualcosa secondo il sostrato, cioè perché non sono tali da avere l'essere in un qualche sostrato, ma al contrario esse stesse fungono da sostrato per le altre cose: infatti, la natura degli accidenti ha l'essere in tali cose».

¹⁶⁰ Cfr. RASHED, *Essentialisme*, cit.; GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., pp. 228-265.

¹⁶¹ Cfr. ALEX., *Quaest.* I 8, 18, 5 – 19, 15. Cfr. anche *Quaest.* I 17; I 26.

sostrato se non è qualcosa di determinato. Per essere sostrato la sostanza è aiutata dalla forma, cosicché le cose grazie alle quali la sostanza in quanto è sostanza ha il fatto di fungere da sostrato, sono esse stesse sostanza¹⁶².

I criteri della sostanzialità sono la capacità di fungere da sostrato e la determinatezza, ma quest'ultima è condizione di possibilità della prima. La materia e la forma, nel contribuire alla costituzione della sostanza come qualcosa di determinato, creano le condizioni affinché questa possa accogliere in sé gli accidenti come loro sostrato. Per tale ragione, anche la materia e la forma sono sostanze:

Infatti, come la materia, così anche la forma naturale è sostanza. Infatti le parti delle sostanze sono sostanze, o piuttosto, poiché ciascuna di quelle è sostanza, anche ciò che risulta da entrambe è sostanza e un'unica natura, non come le cose generate secondo l'arte, le quali sono sostanze secondo il sostrato e la materia, ma come qualità secondo la forma¹⁶³.

È perché materia e forma sono sostanze, che il risultato della loro unione è sostanza ed è di conseguenza capace di accogliere in sé gli accidenti. Tra queste due, poi, è chiaro che vera e propria causa di sostanzialità di ogni composto è la forma, come Alessandro afferma in molteplici occasioni¹⁶⁴. L'Esegeta mostra dunque di integrare insieme il paradigma della sostanzialità proprio delle *Categorie*, in cui si sottolinea la funzione di soggetto di inerenza e di predicazione, e quello di *Metafisica Z*, nel quale è la forma a emergere come sostanza in senso proprio, in quanto causa della sostanzialità della materia e del sostrato. Questi due modelli non sono tuttavia posti da Alessandro sullo stesso piano, ma il primo è subordinato al secondo¹⁶⁵. Tale operazione, di cui purtroppo non possiamo più verificare i passaggi nella sezione del commento in cui essa veniva sviluppata, ha

¹⁶² ALEX., *De anima libri Mantissa*, 122, 11-15: «ὅτι δὲ ὡς οὐσίας ἐστὶ μέρη, δῆλον ἐκ τοῦ τὴν οὐσίαν τὴν συναμφοτέρον καὶ καθὸ ὑπόκειται οὐσίαν λέγεσθαι καὶ καθὸ τὸδε τί ἐστὶ τὸ εἶδος. ἢ γὰρ οὐσία ὑποκείμενον· οὐδὲν δὲ οἷόν τε ὑποκεῖσθαι μὴ τὸδε τι ὄν. εἴη ἂν πρὸς τὸ ὑποκείμενον εἶναι ἢ οὐσία βοηθουμένη ὑπὸ τοῦ εἶδους. ὥστε παρ' ὧν ἔχει τὸ ὑποκεῖσθαι ἢ οὐσία καθὸ ἐστὶν οὐσία, οὐσία ταῦτα».

¹⁶³ ALEX., *De anima*, 6, 2-6: «ὡς γὰρ ἡ ὕλη, οὕτως δὲ καὶ τὸ φυσικὸν εἶδος οὐσία. οὐσίαι γὰρ τὰ μέρη τῆς οὐσίας, μᾶλλον δέ, διότι ἐκότερον ἐκείνων οὐσία, καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία καὶ μία τις φύσις, οὐχ ὡς τὰ κατὰ τέχνην γινόμενα, ἃ κατὰ τὸ ὑποκείμενον τε καὶ τὴν ὕλην εἰσὶν οὐσίαι, κατὰ δὲ τὰ εἶδη ποιότητες».

¹⁶⁴ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 64, 32-33: «A ragione egli ha chiamato la forma "sostanza", poiché è da essa che ciascuna cosa riceve l'essere»; 373, 24-25: «E nel caso dei corpi naturali la forma è per ciascuno causa dell'essere»; 376, 11-12: «Infatti, ciò che è causa, per qualcosa di separato, dell'essere una certa cosa determinata, è sostanza nel senso di forma». Cfr. anche ALEX., *In Metaph.*, 96, 24-25; 165, 9-10; 359, 33-37.

¹⁶⁵ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 260: «L'Aphrodisien ne néglige pas les *Catégories*, même si elles ne forment plus pour lui le noyau dur de son aristotélisme, lequel se déplace vers *Métaphysique Z* et l'hylémorphisme du *De anima*. [...] Seulement, ce qui sauve Alexandre de l'apparente incohérence est qu'il n'accepte pas à un même niveau la description de la substance issue des *Catégories* et celle issue de *Métaphysique Z*. L'Exégète subordonne la première à la seconde».

delle importanti implicazioni sulla concezione alessandrista della metafisica¹⁶⁶. L'indagine sulle cause e i principi della sostanza approda al riconoscimento della forma come sostanza al massimo grado e, in quanto tale, ciò che conferisce la sostanzialità alle altre cose: in primo luogo alla materia e al composto e secondariamente agli accidenti, nella misura in cui la loro inerenza nel sostrato richiede che questo sia già costituito come un certo ente determinato. Il passo successivo, legato alla conoscenza della forma prima, che è tale al massimo grado, è la teologia¹⁶⁷.

7. L'analogia in Alessandro di Afrodisia

La difficoltà nel presentare la concezione alessandrista dell'ἀναλογία è dovuta alla scarsa considerazione che l'Esegeta sembra riservare a tale nozione, ma anche alle valutazioni contrastanti che la critica recente ha formulato al riguardo. Da una parte, infatti, si è osservato che Alessandro non sembra attribuirle molta importanza: ad esempio, Rashed afferma che «l'usage que fait Alexandre de l'analogie est pour ainsi dire inexistant»¹⁶⁸. Jaulin sostiene inoltre che l'enfasi posta sulla relazione ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν e sul conseguente ruolo causale della sostanza rispetto alle altre categorie spiegherebbe perché Alessandro mette da parte l'analogia come strumento di limitazione dell'omonimia dell'essere, insieme all'ἰσοτιμία che essa mantiene tra le categorie¹⁶⁹. Dall'altra parte, Flannery ha suggerito che l'Esegeta, nel commentare *Metaph.* Δ 6, presenti l'unità per analogia in una maniera sufficientemente ampia da includervi anche la relazione πρὸς ἓν esposta in *Metaph.* Γ 2¹⁷⁰. La questione merita dunque di essere presa

¹⁶⁶ Questa tesi è sostenuta da Guyomarc'h contra Rashed, secondo il quale l'essenzialismo di Alessandro lo distoglierebbe dal progetto di una scienza dell'ente in quanto ente per spingerlo a sviluppare una metafisica dell' εἶδος. Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 245.

¹⁶⁷ Cfr. ivi, p. 265: «L'unité et la progression de la *Métaphysique* sont assurées et cohérents : c'est la même science, poursuivant le même objectif, qui doit enquêter sur l'étant en tant qu'étant, la substance et la forme. Il reste donc à voir comment l'enquête théologique vient couronner cet ensemble, ou, en d'autres termes, comment l'étude de la forme substantielle exige de remonter à la substance première, qui est aussi forme premier».

¹⁶⁸ RASHED, *Essentialsime*, cit., p. 27.

¹⁶⁹ Cfr. JAULIN, *L'être et l'un*, cit., p. 153: «Cette absence d'isotimie entre les catégories explique sans doute le peu d'attention accordée par Alexandre à l'analogie pour réduire l'homonymie des terme à sens multiples. Le privilège accordé à l'unité ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν substitue à la structure de l'unité par analogie un schème de causalité de la substance à l'égard des autres catégories, désormais considérées comme des "accidents"».

¹⁷⁰ Cfr. FLANNERY, *Analogy in Alexander*, cit., *passim*.

in esame, per cercare di capire se il modo in cui l'Esegeta tematizza l'ἀναλογία abbia una qualche rilevanza per le origini della dottrina dell'analogia dell'essere.

In *Top.* I 17, Aristotele presenta l'indagine delle somiglianze come uno degli strumenti utili alla formulazione dei sillogismi. Nel suo commento, Alessandro dà un nome al tipo peculiare di somiglianza che è possibile riscontrare tra cose che appartengono a generi diversi: si tratta di una ὁμοιότης κατὰ ἀναλογίαν. In tal modo, l'Esegeta segnala opportunamente ciò che nel testo aristotelico è presente di fatto, ma non è mai nominato esplicitamente¹⁷¹. In questo capitolo, come abbiamo rilevato nella sezione precedente, lo Stagirita individua due modalità fondamentali nelle quali si manifesta la somiglianza di analogia: da una parte, quando una cosa si rapporta a un'altra nello stesso modo in cui una terza si rapporta a una quarta (ἕτερον πρὸς ἕτερόν τι, οὕτως ἄλλο πρὸς ἄλλο); dall'altra, quando una certa determinazione appartiene a qualcosa nello stesso modo in cui un'altra appartiene a qualcos'altro (ἕτερον ἐν ἐτέρῳ τινί, οὕτως ἄλλο ἐν ἄλλῳ). Anche Alessandro riporta questa duplice declinazione della somiglianza analogica:

Egli afferma che bisogna cercare la somiglianza in generi differenti in due modi: in primo luogo, dopo aver preso qualcosa che si rapporta a certe altre dello stesso genere le une rispetto alle altre, bisogna ricercare che cosa stia nello stesso rapporto con certe altre cose appartenenti reciprocamente al medesimo genere, differente però da quello delle cose prima menzionate: qualora si trovi, queste cose saranno simili per analogia pur trovandosi in generi differenti¹⁷².

Ad esempio, la scienza sta alle cose conoscibili scientificamente come la percezione sensibile sta a quelle percepibili, perché entrambe sono capaci di conoscere i contrari (τῶν ἀντικειμένων γνωστικά) nei rispettivi ambiti di pertinenza, pur appartenendo a generi diversi (il che può essere verificato a partire dal fatto che scienza e percezione presentano specie diverse, oppure in quanto una è il prodotto dell'istruzione, mentre l'altra è per natura)¹⁷³. Allo stesso modo, la percezione è analogicamente simile all'intelletto, giacché

¹⁷¹ Cfr. I. DURING, *Aristotele*, Mursia, Milano 1976, p. 97: «Sebbene manchi il termine, abbiamo qui davanti agli occhi il metodo dell'analogia»; T.M. OLSHEWSKY, *Aristotle's Use of Analogy*, «Apeiron», 2/2 (1968), pp. 1-10, spec. p. 1: «He early introduced proportion as a tool for studying resemblance, the method being made explicit in the Topics, 1-17».

¹⁷² Cfr. ALEX., *In Top.* 117, 21-25: «καὶ διχῶς γέ φησι δεῖν τὴν ἐν τοῖς διαφέρουσι γένεσι ζητεῖν ὁμοιότητα. ἢ γὰρ λαμβάνοντάς τι ἔχον σχέσιν πρὸς τινὰ ὁμογενῆ ἀλλήλοις χρητὴν ζητεῖν, τί οὕτως [ἢ] πρὸς ἄλλα τινὰ ὁμογενῆ μὲν ἀλλήλοις ἀνομογενῆ δὲ τοῖς προειρημένοις ἔχει· ἂν γὰρ εὔρεθῃ, ὅμοια ταῦτα ἔσται κατ' ἀναλογίαν ἀλλήλοις ὄντα ἐν γένεσι διαφοροῖς».

¹⁷³ Cfr. ALEX., *In Top.*, 117, 25 – 118, 4. Cfr. anche *In Top.*, 104, 5-6: «ὁμοίως καὶ τὸ αἰσθητὸν καὶ τὸ ἐπιστητὸν· ἐκάτερον γὰρ αὐτῶν ὁμοίως ἔχει πρὸς τὰ ὧν ἐστὶ»; 116, 10 – 117, 2.

la prima è principio dell'opinione, mentre la seconda della scienza, e il piacevole è analogicamente simile a ciò che giova (συμφέρον), dal momento che è produttivo del piacere così come quest'ultimo lo è del bene¹⁷⁴. L'Esegeta prosegue poi introducendo il secondo tipo di somiglianza:

Egli poi ha stabilito un altro punto di partenza per l'indagine del simile in generi differenti, qualora noi, avendo assunto un certo genere che si trova in qualcosa, ricerchiamo un'altra cosa che si trova in un altro genere nello stesso modo: ad esempio, poiché la vista è nell'occhio come l'intelletto è nell'anima (in ciascun caso, infatti, costituiscono la caratteristica principale tra quelle presenti in essi), l'intelletto e la vista sono simili per quest'aspetto¹⁷⁵.

Ugualmente, la salute e la virtù sono simili perché si trovano rispettivamente nel corpo e nell'anima come ciò che li porta a compimento e perfezione; l'assenza di vento si trova nell'aria come la bonaccia è nel mare, e pertanto sono simili, e infine la giustizia è simile alla bellezza, perché entrambe costituiscono tipi di uguaglianza proporzionale (ισότης κατὰ ἀναλογίαν): la prima nei confronti delle ripartizioni e degli scambi dei beni, la seconda in rapporto alle varie parti del corpo¹⁷⁶.

Nel commento al capitolo successivo, Alessandro osserva come il riconoscimento delle somiglianze tra cose diverse per genere sia utile a trovare la definizione di queste ultime, assumendo la loro somiglianza come genere e aggiungendo a questa ciò nel quale tale caratteristica comune è presente. Ad esempio, tanto la bonaccia del mare quanto l'assenza di vento rappresentano casi di "calma" (ἡσυχία): la loro definizione partirà dunque da tale tratto comune, specificando poi "nel mare" oppure "nell'aria" per completare la definizione dell'una o dell'altra. Allo stesso modo, il punto e l'unità potranno essere definiti entrambi come "principio": il primo della linea, il secondo del numero. Alessandro conclude così la trattazione:

¹⁷⁴ Cfr. ALEX., *In Top.*, 118, 4-7.

¹⁷⁵ Cfr. ALEX., *In Top.*, 118, 8-13: «ἄλλην δὲ ὑποτίθεται ἀφορμὴν τῆς τοῦ ὁμοίου ζητήσεως τῆς ἐν διαφέρουσι γένεσιν, ἂν λαβόντες γένος τι ὄν ἐν τινι ζητήσωμεν τί οὕτως ἄλλο ἐν ἄλλῳ γένει ἐστίν. οἷον ἐπεὶ ὡς ὄψις ἐστὶν ἐν ὀφθαλμῷ, οὕτως νοῦς ἐν ψυχῇ (ἐν ἑκατέρῳ γὰρ ὡς κυριώτατον τῶν γινομένων ἐν αὐτοῖς), ὅμοια κατὰ τοῦτο νοῦς τε καὶ ὄψις». J.M. VAN OPHUIJSEN, in *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Topics I*, edited by J.M. Van Ophuijsen, Bloomsbury (Ancient Commentators of Aristotle), London 2001, p. 185, n. 983, osserva che non è del tutto chiara la funzione del termine γένος all'inizio di ALEX., *In Top.*, 118, 10.

¹⁷⁶ Cfr. ALEX., *In Top.*, 118, 13-19.

In generale, la conoscenza del simile è propria soprattutto della scienza e di ogni conoscenza razionale: infatti l'universale è ricavato tramite la somiglianza, e la conoscenza scientifica riguarda l'universale¹⁷⁷.

Questa affermazione sembrerebbe includere l'analogia nell'alveo della scientificità, in quanto parte integrante della medesima indagine sulla somiglianza da cui emerge anche la conoscenza relativa ai generi e alle specie delle cose. Al di fuori di questo passo, tuttavia, la capacità conoscitiva che Alessandro riconosce esplicitamente all'analogia è decisamente più precaria. Nel commento a *Metaph. α*, infatti, essa è contrapposta alla scienza ed è invece accostata all'opinione e al "ragionamento bastardo" di cui parla Platone nel *Timeo*¹⁷⁸, in quanto costituisce la modalità conoscitiva attraverso la quale possiamo in qualche modo cogliere la materia¹⁷⁹. Anche nel commento a *Metaph. Δ 6*, dove Alessandro esamina la serie dei livelli di unità elencati da Aristotele, sembra associare quella per analogia a una certa povertà conoscitiva. A proposito della definizione di questa, egli osserva:

L'unità per analogia è definita come il rapportarsi nello stesso modo in cui una cosa si rapporta a un'altra. Quando infatti qualcosa sta a qualcosa come una terza cosa sta a una quarta, queste sono un'unità per analogia in virtù di tale somiglianza¹⁸⁰.

Di seguito, nel commentare il principio aristotelico per cui l'unità posteriore implica sempre i livelli anteriori ma non viceversa (per cui, ad esempio, tutto ciò che è uno per numero è tale anche per specie, ma non tutto ciò che è uno per specie è tale anche per numero), Alessandro afferma:

Egli dice inoltre che le cose che possiedono l'unità per genere possiedono anche l'unità per analogia: infatti, sono uno per analogia le cose che appartengono allo stesso genere, ad esempio come l'uomo sta all'uomo anche il cavallo sta al cavallo, come l'uomo è animale anche il cavallo è animale. Anche le cose che appartengono alla stessa specie sono analoghe; ma le cose che sono uno per analogia non sono tali anche per genere: sono infatti uno per analogia: come la fonte sta al fiume, così il cuore sta all'animale; ma queste non sono certo dello stesso genere, la fonte e il cuore, il fiume e l'animale¹⁸¹.

¹⁷⁷ ALEX., *In Top.*, 124, 27-29: «ὅλως δὲ ἡ τοῦ ὁμοίου θεωρία οικειοτάτη ἐπιστήμη τε καὶ πάση λογικῇ γνώσει· τὸ γὰρ καθόλου δι' ὁμοιότητος λαμβάνεται, ἡ δὲ τοῦ καθόλου γνώσις ἐπιστημονική».

¹⁷⁸ Cfr. PLAT., *Tim.*, 52 b2. Tale accostamento è operato anche in ALEX., *Quaest. I* 1, 4, 10-11.

¹⁷⁹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 164, 20-22: «δοξαστὴ γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἐπιστητή, καὶ ὡς μὲν ὁ Πλάτων φησί, νόθω λογισμῷ γνωστή, ὡς δὲ Ἀριστοτέλης, ἀναλογία γνωστή καὶ δοξαστή, ὡς καὶ τοῦτο εἶρηκεν ἐν τοῖς Φυσικοῖς».

¹⁸⁰ ALEX., *In Metaph.*, 369, 14-16: «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 ἔν».

¹⁸¹ ALEX., *In Metaph.*, 369, 21-26: «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 ζῶον καὶ ἵππος

Se Aristotele non estende esplicitamente all’analogia tale principio, l’Esegeta compie questo passo e insiste sul fatto che essa è riscontrabile tanto in cose diverse per genere (come la fonte e il cuore, principi rispettivamente del fiume e dell’animale), coerentemente con quanto ricavato dal commento a *Top.* I 17-18, quanto in cose che appartengono allo stesso genere e alla stessa specie. Per chiarire quest’ultimo aspetto, egli fa ricorso alla nozione di auto-identità, in virtù della quale due cose che appartengono allo stesso genere, ad esempio un uomo e un cavallo (oppure la specie “uomo” e la specie “cavallo”) possiedono l’unità per analogia perché uno sta a sé stesso come l’altro sta a sé stesso. Ciò è applicabile anche a due enti identici per specie, come due uomini: ad esempio, Socrate e Platone sono uomini per sinonimia, ma costituiscono anche un’unità analogica nella misura in cui ciascuno è identico a sé stesso. Tale principio, così applicato, non può però valere allo stesso modo per qualcosa di numericamente uno, a meno che non si cominci a tessere relazioni analogiche tra parti o aspetti relativi a un unico individuo, ad esempio affermando che la vista sta all’occhio di Socrate come il suo intelletto sta alla sua anima. Su questo punto Alessandro si limita a esprimere la sua perplessità, affermando che «ci si potrebbe chiedere in che modo ciò che è uno per numero possieda anche l’unità per analogia, ma non viceversa»¹⁸².

Rashed ha osservato che il ricondurre l’unità per analogia alla relazione di auto-identità sancisce la sua irrilevanza nell’economia del pensiero alessandrino: se infatti la prudenza con cui Aristotele tematizza l’analogia in sede logica è controbilanciata dalla fondamentale importanza applicativa che essa dimostra nelle sue opere biologiche (e non

ζῷον. καὶ τὰ ἐν τῷ αὐτῷ δὲ εἶδει ἀνάλογον· οὐ μὴν τὰ ἀναλογία ἐν καὶ γένει· ἀναλογία μὲν γὰρ ἔν, ὡς πηγὴ πρὸς ποταμόν, οὕτω καρδία πρὸς τὸ ζῷον· οὐ μὴν καὶ ὁμογενῆ ταῦτα, πηγὴ καὶ καρδία ἢ ποταμὸς καὶ ζῷον».

¹⁸² ALEX., *In Metaph.*, 369, 19-20: «ἐπιζητήσαι δ’ ἄν τις πῶς τὰ κατ’ ἀριθμὸν ἐν καὶ ἀναλογία τὸ ἐν ἔχει, οὐ μὴν ἀνάπαλιν». Secondo E.C. HALPER, *One and Many in Aristotle’s Metaphysics. Books Alpha – Delta*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2009, p. 138, n. 87, ciò è dovuto al fatto che Alessandro concepisce quella analogica come un’unità di tipo collettivo, cioè riscontrabile soltanto a proposito di una molteplicità di elementi diversi. Lo studioso propone invece di considerare anche un singolo individuo, ad esempio Socrate, come un’unità per analogia, nella misura in cui si rapporta alla categoria della sostanza nello stesso modo in cui qualsiasi altro ente si rapporta al proprio genere. Una tesi simile sembra sostenuta anche da FLANNERY, *Analogy in Alexander*, cit., p. 127, il quale però la attribuisce allo stesso Alessandro. Al riguardo cfr. anche R. SALIS, *Alessandro di Afrodisia e la nascita della dottrina dell’analogia dell’essere*, Online First, 2023, pp. 1-18, spec. pp. 9-10: «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».

solo), lo stesso non si può dire per l'Esegeta¹⁸³. Di questo passo dà invece una valutazione diametralmente opposta Flannery, secondo il quale Alessandro tematizza l'unità per analogia in maniera tale da includervi anche la relazione πρὸς ἓν esposta in *Metaph.* Γ 2¹⁸⁴. Di conseguenza Alessandro ammetterebbe, perlomeno in linea di principio, la possibilità di considerare il πρὸς ἓν come una relazione analogica. I passaggi argomentativi attraverso i quali lo studioso perviene a tale conclusione sarebbero i seguenti. In primo luogo, Flannery istituisce una continuità di fondo tra l'identità κατὰ τὸ ὑποκείμενον dell'essere e dell'uno esposta in *Metaph.* Γ 2¹⁸⁵ e la presentazione dei diversi livelli di unità contenuta in *Metaph.* Δ 6, a partire da un'interpretazione particolare dell'affermazione aristotelica che precede l'elenco dei diversi tipi di unità (τὸ δὲ ἐνὶ εἶναι ἀρχὴ τινὶ ἐστὶν ἀριθμοῦ εἶναι). Infatti, lo studioso osserva che non è necessario tradurre τὸ δὲ ἐνὶ εἶναι nel senso tecnico di "essenza dell'uno", e interpreta il termine ἀριθμῶ come un dativo di limitazione (Flannery accoglie la lezione manoscritta della famiglia *alpha*, nella quale il sostantivo ἀριθμός compare al dativo invece che al genitivo). In tal modo, contrariamente a quanto afferma Berti¹⁸⁶, il discorso di *Metaph.* Δ 6 non sarebbe necessariamente circoscritto alla questione dell'essenza dell'uno (che Aristotele riconduce ai caratteri dell'indivisibilità e dell'essere misura prima delle cose che rientrano in un medesimo genere)¹⁸⁷, ma si porrebbe in continuità con la multivocità che lo Stagirita attribuisce all'uno conformemente a quella propria dell'essere. In secondo luogo, Alessandro presterebbe particolare attenzione al fatto che Aristotele definisce l'analogia attraverso la formula ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο¹⁸⁸: in tal modo, lo Stagirita intenderebbe evidenziare il fatto che i termini di un'analogia sono posti in relazione pur rimanendo

¹⁸³ Cfr. RASHED, *Essentialisme*, cit., p. 29: «Que conclure d'un tel passage, sinon que la question de l'unité, et donc de l'être, est déjà prédéterminée, chez Alexandre, par l'exclusion d'un recours sérieux à l'analogie biologique? Celle-ci n'a rien à voir avec l'étude sérieuse de la substance, mais n'est qu'une fioriture assez gratuite du classement des types d'unité».

¹⁸⁴ Cfr. FLANNERY, *Analogy in Alexander*, cit., p. 119: «I will argue that what Alexander says in his commentary on the passage allows us to conclude that he understands analogy [...] very broadly so as to include the relationship described by Aristotle as "towards one thing or some one nature and not homonymously [...]».

¹⁸⁵ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Γ 2, 1003b 22-36.

¹⁸⁶ Cfr. BERTI in *Aristotele, Metafisica*, cit., p. 247, n. 57.

¹⁸⁷ Sulla duplice "essenza" dell'uno in Aristotele cfr. E. BERTI, *Aristotele, Metaphisica Iota 1-2: univocità o multivocità dell'uno?*, in *Il libro Iota della Metafisica di Aristotele*, a cura di B. Centrone, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, pp. 65-74; HALPER, *One and Many*, cit., spec. pp. 131-135; CASTELLI, *Problems and Paradigms*, cit., pp. 168-214; P. FAIT, *Mapping Oneness onto Being: the Contribution of Metaphysics Iota 1-2 to First Philosophy*, in *La dottrina dell'analogia dell'essere nella «Metafisica» di Aristotele e i suoi sviluppi*, cit., pp. 77-117.

¹⁸⁸ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Δ 6, 1016b 34-35.

distinti l'uno dall'altro (ἄλλο πρὸς ἄλλο). Tale aspetto accomunerebbe entrambe le forme di unità riscontrabili tra enti appartenenti a generi diversi, ossia l'analogia e il πρὸς ἔν¹⁸⁹. Infine, Flannery sostiene che per Alessandro l'analogia non debba presentarsi per forza come una relazione a quattro termini, ma che sia più ampia, tale da includere anche il rapporto diretto tra ciascuna categoria dell'essere e la sostanza. Ciò è affermato a partire da *Eth. Nic.* I 4, dove Aristotele, avendo distinto l'ἄφ' ἐνός, il πρὸς ἔν e l'ἀναλογία come possibili modi in cui si predica il bene, rinvia la trattazione di tali questioni a “un'altra filosofia”. Flannery vede in ciò il riferimento a *Metaph.* Γ 2 e Δ 6:

This appears to be a reference to arguments now found in the *Metaphysics* – that is to say, in *Metaph.* Γ 2 and/or *Metaph.* Δ 6. In the latter (as we have seen), he describes analogy as ἄλλο πρὸς ἄλλο; in the former, the categories (and other things) are said to be related as things said πρὸς ἔν. In neither place, therefore, is the more simple characterization of analogy excluded¹⁹⁰.

Tali considerazioni troverebbero riscontro nel modo in cui Alessandro caratterizza le realtà ἄφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἔν, nelle quali egli rileva “una certa comunanza” (τις κοινωνία): secondo Flannery, quest'ultima risiederebbe nella relazione tra le realtà secondarie e quella primaria, le quali tuttavia rimangono quello che sono in sé stesse, conformemente alla definizione dell'analogia data da Aristotele in *Metaph.* Δ 6¹⁹¹.

La tesi sostenuta da Flannery, per quanto originale, non pare sufficientemente suffragata da evidenze testuali. In effetti, lo studioso sembra proiettare sui testi la sua ipotesi interpretativa, più che ricavarla a partire dai testi stessi. Inoltre, il supporto alla tesi proveniente dagli elementi a cui si richiama l'autore non sembra decisivo: per tali ragioni essa è stata giudicata “un po' generica”¹⁹². Per giunta, Flannery ha tralasciato di menzionare alcuni elementi di cui si sarebbe potuto servire per rafforzare la tesi che egli intendeva dimostrare. Anzitutto, nel momento in cui tematizza la somiglianza di analogia, Alessandro è solito affermare, di due realtà, che sono analogicamente simili: ad esempio la scienza e la percezione sensibile, l'intelletto e la vista, la giustizia e la bellezza. Egli afferma ciò a partire da un sottostante rapporto proporzionale, ma compie comunque un passo ulteriore rispetto ad Aristotele nell'affermare, ad esempio, che «l'assenza di vento

¹⁸⁹ Cfr. FLANNERY, *Analogy in Alexander*, cit., pp. 122-123.

¹⁹⁰ Ivi, pp. 128-129.

¹⁹¹ Cfr. ivi, p. 131: «Alexander appears to be emphasizing the fact that that which is common is not *in* the things falling within such relationships: each remains what each is, even while remaining within the relationship».

¹⁹² Cfr. E. BERTI, *L'analogia in Aristotele*, «Aristotelica», 1 (2022), pp. 5-27, spec. p. 10.

e la calma del mare sono simili»¹⁹³. Questo aspetto potrebbe essere interpretato come una conferma del fatto che per Alessandro l'analogia non si limita soltanto alle proporzioni a quattro termini, ma si estende anche ai rapporti diretti tra due cose, una tendenza che Lyttkens riscontrava già in Aristotele¹⁹⁴. Inoltre, in un passo del commento a *Metaph.* Δ 9, discutendo l'affermazione aristotelica secondo la quale si dicono identiche anche le cose la cui sostanza è una, Alessandro afferma: «In questo gruppo rientrerebbero anche le cose reciprocamente identiche per specie, per genere e secondo analogia: infatti anche in esse c'è una certa comunanza di forma e definizione»¹⁹⁵. Il fatto che qui Alessandro parli, anche a proposito dell'unità analogica, di *κοινωνία τις*, un'espressione esplicitamente utilizzata a proposito degli *ἄφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα*, è un elemento importante su cui Flannery avrebbe potuto attirare l'attenzione.

Tuttavia, anche qualora lo studioso gesuita si fosse avvalso degli ulteriori elementi che abbiamo segnalato, non avrebbe comunque potuto dimostrare in maniera definitiva che Alessandro formula la propria presentazione dell'unità analogica al fine di includervi anche il *πρὸς ἓν*. Innanzitutto perché, come anche Flannery riconosce, l'Esegeta non parla mai della relazione *ἄφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν* in termini analogici. In secondo luogo, perché questi due tipi di relazione presentano una differenza fondamentale, che ne ostacola la sovrapposizione: l'analogia è una relazione "orizzontale", nella quale i termini coinvolti vengono posti sullo stesso piano, a prescindere da differenze di natura gerarchica. Si possono certamente istituire rapporti analogici tra enti posti su piani diversi: è una vera e propria analogia quella che Aristotele riconosce tra l'intellezione che avviene istantaneamente nell'uomo e quella sempiterna in cui consiste la vita divina¹⁹⁶. Tuttavia, il rapporto analogico non esprime lo squilibrio riscontrabile tra i termini della relazione,

¹⁹³ ALEX., *In Top.*, 118, 16: «ὅμοια γαλήνη τε καὶ νηεμία».

¹⁹⁴ Cfr. H. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Almqvist & Boktryckeri AB, Uppsala 1952, p. 40: «From there, it is an easy step to let analogy signify a certain likeness of the properties in question, seeing that we have here not only a likeness of relations, but also a direct correspondence between a calm sea and windlessness».

¹⁹⁵ ALEX., *In Metaph.*, 377, 36 – 378, 1: «εἴη δ' ἂν ἐν τούτῳ περιειλημμένα καὶ τὰ ὁμοειδῆ ἀλλήλοις καὶ τὰ ὁμογενῆ καὶ κατὰ ἀναλογίαν· καὶ γὰρ κοινωνία τις ἐστὶν εἶδους τε καὶ λόγου».

¹⁹⁶ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Δ 7, 1072a 24-25; 9, 1075a 7-10. Cfr. E. BERTI, *L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi*, in *Origini e sviluppi dell'analogia*, a cura di Giuseppe Casetta, Edizioni Vallombrosa, Roma 1987, pp. 94-115, spec. pp. 96; 102-103; ID., *Aristotele: Analogia dell'essere o dei principi?*, «Archivio di filosofia», 84 (2016), pp. 65-73, spec. pp. 72-73.

ma soltanto l'identità di rapporto che sussiste tra quelli¹⁹⁷. Al contrario, il *πρὸς ἓν* esprime proprio il riferimento di una realtà secondaria a una primaria dalla quale dipende¹⁹⁸. Inoltre, Alessandro non attribuisce all'espressione *ἄλλο πρὸς ἄλλο* quella centralità che Flannery rileva, in virtù della quale tale definizione sarebbe applicabile anche al *πρὸς ἓν*. Ciò risulta evidente dal fatto che l'Esegeta, nello spiegare la definizione aristotelica dell'unità per analogia, sottolinea proprio il suo essere una relazione che coinvolge quattro elementi: l'espressione aristotelica *ἄλλο πρὸς ἄλλο* è dunque chiarita nei termini per cui *τι πρὸς τι ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο*¹⁹⁹. Infine, alcune osservazioni formulate a supporto della tesi che stiamo discutendo non sembrano sufficientemente giustificate. Ad esempio, Flannery legge nel rinvio a un'"altra filosofia" che chiude *Eth. Nic.* I 4 il riferimento a *Metaph.* Γ 2 e Δ 6 e lo interpreta come una conferma della possibilità di estendere anche al *πρὸς ἓν* la definizione di analogia come *ἄλλο πρὸς ἄλλο*. Ora, tale conclusione è tutt'altro che evidente anche ammettendo il riferimento sul quale è fondata; tuttavia, anche quest'ultimo non è del tutto esente da dubbi. Infatti, il rimando aristotelico riguarda la trattazione del bene e del modo in cui si predica: è legittimo ipotizzare che Aristotele abbia in mente proprio *Metaph.* Γ 2, dal momento che poco prima afferma che il bene si dice nei modi in cui si predica l'essere; ciò non toglie, tuttavia, che al riguardo siano ammissibili altre interpretazioni²⁰⁰.

La tesi che intendiamo sostenere è invece che le argomentazioni di Flannery possano essere reindirizzate verso un altro obiettivo, in funzione del quale risultano maggiormente adeguate, ovvero l'ipotesi che Alessandro consideri l'analogia come una specie di omonimia non casuale²⁰¹. Due elementi sembrano giustificare tale

¹⁹⁷ Così, per Alessandro, non si dà rapporto di analogia tra le cose sane e la salute, bensì tra la salute e la virtù, nella misura in cui la salute si rapporta al corpo così come la virtù si rapporta all'anima (cioè come perfezioni). Cfr. ALEX., *In Top.*, 118, 13-14.

¹⁹⁸ Cfr. HALPER, *One and Many*, cit., p. 144: «In an analogy, the terms differ, but their relation is the same; in a *pros hen*, one term remains the same, but the relations to it differ».

¹⁹⁹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 369, 14-16. Ciò è opportunamente evidenziato da SALIS, *Alessandro di Afrodisia e la nascita*, cit., p. 10. Le proporzioni continue, cioè quelle a tre termini, sono possibili solo in quanto un termine è inserito due volte ed è considerato come se fossero due diversi, cioè da due prospettive distinte, come afferma ARISTOT., *Eth. Nic.*, V 6, 1131a 32 – b 3.

²⁰⁰ Cfr. ad esempio E. BERTI, *Molteplicità e unità del bene secondo Etica Eudemia I 8*, in ID., *Studi aristotelici*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 195-220, spec. p. 198: «[...] si deve riconoscere che il rinvio dell'*EN* si riferisce anch'esso alla dialettica: infatti, a quanto sembra, Aristotele non ha mai considerato, nella sua metafisica, il problema dell'unità del bene».

²⁰¹ In tal senso si adatta perfettamente quanto afferma FLANNERY, *Analogy in Alexander*, cit., pp. 122-123: «Things one by analogy are "other" and "other" and yet related: *ἄλλο πρὸς ἄλλο*. The relationship is not that which might be said to be present between equivocal terms such as "bank" (the money depository) and

interpretazione. In primo luogo, Alessandro concepisce esplicitamente l’analogia come un tipo di somiglianza che accomuna enti appartenenti a generi diversi (ἐν τοῖς διαφόροις γένεσιν ὁμοιότης κατὰ ἀναλογίαν)²⁰². In base a essa, è possibile predicare, delle realtà analogicamente simili, l’aspetto per il quale esse sono tali: ad esempio, la salute e la virtù sono entrambe condizioni di perfezione (τελειότητες), l’assenza di vento e la bonaccia sono entrambe esempi di calma (ἡσυχία), la giustizia e la bellezza costituiscono casi di uguaglianza proporzionale (ἰσότης κατὰ ἀναλογίαν). In secondo luogo, l’Esegeta riconosce all’analogia il fatto di realizzare “una certa comunanza” (κοινωνία τις) tra cose che non sono identiche né per specie né per genere, utilizzando appunto un’espressione attraverso la quale viene illustrato lo statuto intermedio degli ἀφ’ ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα²⁰³. Il fatto di utilizzarla anche in riferimento all’analogia non implica, per le ragioni che abbiamo detto, il ricondurre una delle due relazioni all’altra. È possibile, invece, che tale espressione designi uno spazio intermedio tra la sinonimia e la pura omonimia, quello dell’omonimia non casuale, per la quale sussiste una qualche ragione che fonda la comune denominazione²⁰⁴: tale spazio sarebbe poi occupato, in modi diversi, tanto dalla relazione ἀφ’ ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν quanto dall’analogia. In tal modo, Alessandro avrebbe fatto propria la lezione di *Phys.* VII 4, dove Aristotele afferma che, se alcune omonimie sono molto lontane tra loro, altre sono più ravvicinate per una certa somiglianza, o per genere o per analogia²⁰⁵. L’Esegeta potrebbe aver individuato nelle espressioni γένει e ἀναλογία dei complementi di limitazione che specificano la ὁμοιότης menzionata subito prima come un fattore di vicinanza tra omonimi. In tal modo, si darebbero dei casi di omonimia “ravvicinata” qualora intervenisse una somiglianza che manifesta una qualche sovrapposizione dei discorsi definitivi, o perché nelle definizioni

“bank” (the confine of a river) – which is not a real relationship in any case: but neither is it a relationship of falling under the same genus or species».

²⁰² Cfr. ALEX., *In Top.*, 118, 20-21: «è così dunque che si scopre la somiglianza secondo analogia in generi diversi». Cfr. anche ALEX., *In Metaph.*, 369, 24-26: «[...] ma le cose che sono uno per analogia non sono tali anche per genere: sono infatti uno per analogia: come la fonte sta al fiume, così il cuore sta all’animale; ma queste non sono certo dello stesso genere, la fonte e il cuore, il fiume e l’animale». Sul rapporto tra analogia e somiglianza in Aristotele cfr. BERTI, *Aristotele: analogia*, cit.

²⁰³ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 241, 18.

²⁰⁴ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 241, 24-27: «οὐ γὰρ μόνον ὀνόματος κεκοινωνήκε τὰ τοιαῦτα καὶ οὕτως ἔχοντα πρὸς ἄλληλα, ὡς τὰ κυρίως ὁμώνυμα λεγόμενα, ἃ ἔστι τὰ ἀπὸ τύχης, ἀλλὰ καὶ αἰτίαν τινὰ ἔχει τοῦ ὁμοίως ἀλλήλοις ὀνομάσθαι».

²⁰⁵ Cfr. ARISTOT., *Phys.* VII 4, 249a 21-25: «Questo discorso comporta anche che il genere non è qualcosa di unico, ma che al suo interno si nascondono molti tipi, e che tra le omonimie alcune sono molto lontane, altre sono vicine per una certa somiglianza, altre ancora sono prossime o per genere o per analogia, per cui non sembrano neppure reali omonimie».

di certe cose è contenuto un riferimento a una realtà prima da cui dipendono (omonimia πρὸς ἔν); oppure perché la loro definizione si ottiene a partire da un aspetto comune (ricavato da un rapporto proporzionale), al quale poi si aggiungono elementi che ne precisano l'ambito di pertinenza. Infatti, se a “calma” si aggiunge “del mare” si ottiene la definizione di bonaccia, mentre se si specifica “dell'aria” si ottiene la definizione dell'assenza di vento (νηνεμία)²⁰⁶; allo stesso modo, se a “principio” si aggiunge “della linea” si ottiene la definizione del punto, mentre se si specifica “del numero” si ottiene la definizione dell'unità²⁰⁷.

Questa interpretazione deve comunque fare i conti con il silenzio di Alessandro, il quale non afferma mai esplicitamente che l'analogia costituisce una specie di omonimia razionale, come invece farà Porfirio. I dati testuali che abbiamo segnalato rendono tuttavia ragionevole tale ipotesi. Possiamo comunque affermare che l'applicazione della definizione di analogia alla relazione πρὸς ἔν, la quale potrebbe essere di conseguenza concepita come un tipo di relazione analogica, non costituisce uno dei modi attraverso i quali Alessandro contribuisce al successivo sviluppo della dottrina dell'analogia dell'essere. È più probabile, invece, che i brevi passi nei quali egli tematizza la nozione di ἀναλογία abbiano suggerito a Porfirio di collocarla tra le specie di omonimia razionale. Se tuttavia la nostra ipotesi si rivelasse fondata, sarebbe possibile verificare come l'Esegeta abbia correttamente interpretato la ὁμοιότης che in *Phys.* VII 4 viene attribuita alle omonimie ravvicinate riconducendola a due nozioni autenticamente aristoteliche (il πρὸς ἔν e l'ἀναλογία), a differenza di Porfirio, il quale vi proietterà il concetto platonico di somiglianza²⁰⁸.

²⁰⁶ Cfr. ALEX., *In Top.*, 124, 21-23: «Dopo aver assunto la calma come ciò che è comune alla bonaccia e all'assenza di vento, se a questa aggiungiamo “nel mare” avremo fornito la definizione di bonaccia; se invece aggiungiamo “nell'aria”, quella dell'assenza di vento».

²⁰⁷ Cfr. ALEX., *In Top.*, 124, 23-27: «Di nuovo, poiché il principio è la stessa cosa nel punto e nell'unità (infatti, come il punto è nella linea, così l'unità è nel numero, giacché entrambi sono principio), se aggiungiamo a “principio” ciò di cui sono principio, li avremo definiti: infatti il punto è principio della linea, mentre l'unità lo è del numero».

²⁰⁸ La differenza fondamentale tra la concezione alessandrista e quella porfiriana dell'analogia sta proprio nel fatto di considerarla o meno come un tipo di somiglianza. Cfr. PORPH., *In Cat.*, 67, 26-27: «né si potrebbe dire che [gli omonimi per analogia] sono omonimi per somiglianza: infatti, quale somiglianza hanno le pendici di un monte rispetto ai piedi di un animale?».

8. L'assimilazione a dio in Alessandro di Afrodisia

Abbiamo già constatato come Alessandro estenda la relazione πρὸς ἓν anche al rapporto tra il piano sensibile e il Primo Motore Immobile. Ciò avviene riguardo ai rapporti tra i diversi generi di sostanze²⁰⁹, ma anche in riferimento all'*ordo bonorum*, ossia al fatto che tutti i beni sono tali in quanto “contribuiscono” al sommo bene²¹⁰. Tuttavia, tale orientamento universale al Primo Motore è espresso da Alessandro anche in un altro modo, cioè riscontrando, nei vari livelli in cui si articola la realtà, misure diverse in cui ciascun ente tende a rendersi simile alla divinità. La nozione di “assimilazione a dio nella misura del possibile” (ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν) ha origine platonica, giacché è ricavata da quanto afferma Platone in alcuni dialoghi. Nel *Teeteto*, ad esempio, Socrate invita l'interlocutore Teodoro a fuggire verso la divinità, presso la quale non esiste il male, sforzandosi di assimilarsi a essa attraverso il perseguimento delle virtù: «fuga è rendersi simili a dio per quanto è possibile, e rendersi simili a dio è diventare giusti e santi mediante saggezza»²¹¹. Tale dottrina, dapprima eretta a principio fondamentale della tradizione platonica²¹², nel contesto filosofico di età imperiale viene fatta propria anche dalle altre scuole filosofiche. Ad esempio, come riporta Diogene Laerzio, Diogene cinico sosteneva che, se il dio non ha necessità di nulla, è proprio di quanti sono simili agli dèi aver bisogno di poche cose²¹³, e in ambito stoico tale nozione viene utilizzata per caratterizzare la figura del saggio come uomo il più possibile *similis deo*²¹⁴. Alessandro, da parte sua, la recupera e la integra in seno all'aristotelismo, attribuendole una funzione strutturale all'interno del proprio sistema filosofico²¹⁵. Egli se ne serve in particolare per la sua esegesi di *Metaph.* Α 7, cioè a

²⁰⁹ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 242, 5-6.

²¹⁰ Cfr. ALEX., *De an.*, 88, 26 – 89, 6; *In Metaph.*, 15, 4-5; 160, 12; 183, 11-13.

²¹¹ PLAT., *Theaet.*, 176 b 1-3: «φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι». La medesima dottrina è richiamata in PLAT. *Phaedr.* 253 a-b; *Resp.* X, 613a; *Tim.*, 90b-d; *Leg.* IV, 716c.

²¹² Cfr. ALBINUS vel ALCINOUS, *Epitome doctrinae Platonicae sive Διδασκαλικός*, 28, 1-4; PLOTINUS, *Enneades*, I 2, 1-3. Sull'assimilazione a Dio nel medioplatonismo cfr. C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano 2019 (2013¹), pp. 215-218.

²¹³ DIOGENES LAERTIUS, *Vitae Philosophorum*, VI, 105, 29-31: «καθάπερ Διογένης, ὃς ἔφασκε θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων τὸ ὀλίγων χρήζειν».

²¹⁴ Cfr. L.A. SENECA, *De constantia sapientis*, 8, 2: «Non potest ergo quisquam aut nocere sapienti aut prodesse, quoniam diuina nec iuuari desiderant nec laedi possunt, sapiens autem uicinus proximusque dis consistit, excepta mortalitate similis deo». Cfr. anche *De tranquillitate animi* 8, 5; *De providentia* 1, 5; *De beneficiis*, VII, 3, 2.

²¹⁵ Come ho cercato di mostrare in GAMBI, *L'assimilazione a Dio*, cit., *passim*.

proposito della causalità del Primo Motore Immobile, del quale Aristotele afferma che muove ὡς ἐρώμενον. Tale sezione del commento alessandrino non ci è pervenuta, ma ne dà testimonianza per alcune parti Averroè nel *Tafsīr*²¹⁶. Dopo aver presentato il testo aristotelico²¹⁷, Averroè riporta la discussione di Alessandro, il quale distingue tra due tipi di finalità, per poi individuare quella che è possibile riscontrare negli enti immobili. Da una parte si dà un fine che è perseguito in quanto è una perfezione appartenente alla categoria della qualità, in vista della quale si muove ciò che si perfeziona grazie a essa: ad esempio, la salute rispetto al corpo. Dall'altra parte, esiste un fine consistente in una perfezione appartenente alla categoria della sostanza, e perciò esterna rispetto a ciò che la persegue, il quale si muove verso di essa al fine di rendersi simile a essa, esistendo, in un certo senso, in virtù di essa. Questo secondo caso è chiarito attraverso gli esempi della relazione tra schiavi e padrone e tra sudditi e re: gli schiavi e i sudditi aspirano a conformarsi alla volontà rispettivamente del padrone e del re, e gli uni esistono come schiavi in virtù del padrone, mentre gli altri esistono come sudditi in virtù del re. Tali esempi richiamano quello aristotelico, presentato in *Metaph.* Λ 10, secondo il quale il generale è buono anteriormente (μᾶλλον) all'ordine dell'esercito, poiché l'ordine esiste in virtù di quello²¹⁸. Ciò potrebbe costituire una conferma del fatto che la nozione di

²¹⁶ Se sia opportuno fare affidamento sulla parafrasi di Averroè quale fedele testimonianza del commento di Alessandro a *Metaph.* Λ costituisce un annoso tema di dibattito. J. FREUDENTHAL, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles und übersetzt*, «Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Berlin 1884, ha per primo identificato l'Alessandro di cui parla Averroè con l'Afrodisiense, sostenendo perciò l'autenticità dei frammenti contenuti nel *Gran Commentario*. Il dibattito su questo problema rimane diviso tra chi ritiene che Averroè trasmetta fedelmente (per quanto non letteralmente) i contenuti di fondo del commento alessandrino e quanti negano che la sua testimonianza sia sufficientemente sicura per poter essere utilizzata come fonte. Tra questi ultimi si colloca BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica*, cit., p. 13. Inoltre, recentemente M. Di GIOVANNI, O. PRIMAVESI, *Who Wrote Alexander's Commentary on Metaphysics Λ? New Light on the Syro-Arabic Tradition*, in *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*, edited by C. Horn, De Gruyter, Berlin 2016, pp. 11-66, hanno cercato di confutare la tesi di Freudenthal, mostrando come il commento citato da Averroè non sia quello autentico di Alessandro, bensì un testo che, pur riportando il contenuto del commento alessandrino, è stato però rimaneggiato da un revisore tardo-antico che avrebbe forse tratto spunto anche dal commento di Asclepio. Più favorevole è invece il giudizio di A. MARTIN in *Averroès, Grand Commentaire*, cit., p. 25, n. 24 e R. SALIS, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 22. GUYOMARCH, *L'unité*, cit., pp. 97-98, ritiene che tale testimonianza possa servire soltanto come conferma di ciò che è attestato anche nelle opere autentiche di Alessandro. È a partire da tale osservazione che facciamo riferimento alla testimonianza del Commentatore andaluso, giacché il collegamento tra la causalità finale del Primo Motore e il desiderio di ogni ente di assimilarsi a esso per quanto possibile è un tema che ritorna a più riprese in diverse opere dell'Esegeta, tra le quali il *De providentia*, il *De principiis* e varie *Quaestiones*.

²¹⁷ Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 7, 1072 a 30-1072 b 4.

²¹⁸ Cfr. ARISTOT., *Metaph.* Λ 10, 1075a, 11-15. In effetti, poco dopo, lo Stagirita confronta l'ordine universale a quello di una casa, all'interno della quale i liberi, gli schiavi e le bestie agiscono secondo gradi discendenti di ordine. Cfr. anche ALEX., *De princ.*, 133-135, ed. Genequand, p. 92.

ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν esprime i diversi modi in cui tutti gli enti sono ordinati πρὸς ἓν al Primo Motore: infatti, subito dopo l'esempio del generale, Aristotele afferma che gli enti sono tutti coordinati a un'unica cosa (πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται)²¹⁹. Per Alessandro ciò equivale ad affermare che essi aspirano ad assimilarsi al primo ente, oggetto di amore per l'universo intero. Infatti, è questo secondo tipo di finalità quello che può esistere negli enti immobili, e in virtù di cui il primo motore muove il primo mobile (cioè il cielo delle stelle fisse) così come l'amato muove l'amante, e per suo tramite muove tutto il cosmo. Spiega infatti Averroè, facendo propria la posizione alessandrista:

Le premier ciel, en effet, est mû par ce moteur sous l'effet du désir qui le porte vers lui, ou, pour mieux dire, de se rendre pareil à lui dans la mesure de ses forces. C'est de la même façon que l'amant tend à se rendre pareil à l'objet de son amour, et que tous les corps célestes se meuvent par désir pour le mouvement du premier corps²²⁰.

Il primo cielo si muove per effetto del desiderio di rendersi simile al primo motore nella misura della sua capacità così come l'amante si sforza di rendersi simile all'amato, e nello stesso modo si muovono tutti i corpi celesti, i quali sono contemporaneamente trasportati dal movimento del primo cielo. In tal modo il Primo Motore fa sì che tutti gli enti siano in virtù di lui: non perché li crea, ma in quanto dà inizio al movimento eterno in cui consiste la vita dell'universo.

Alessandro interpreta dunque l' ὡς ἐρώμενον di *Metaph.* Λ 7 in senso letterale: il Primo Motore Immobile muove in quanto amato nel senso che è effettivamente l'oggetto d'amore di tutti gli enti, i quali traducono questo amore in una tensione a rendersi simili a esso in misura corrispondente alla loro capacità²²¹. Una simile applicazione della nozione di ὁμοίωσις θεῶν è stata giudicata indebita da Berti, in quanto avrebbe un carattere marcatamente platonico²²²; Sharples, invece, ha suggerito che l'Esegeta si limiti a

²¹⁹ Cfr. ARISTOT., *Metaph.* Λ 10, 1075a 18-19. BERTI, in *Aristotele, Metafisica*, cit., p. 547, n. 115 osserva che ciò a cui tutte gli enti sono ordinati non è la stessa cosa, perché essi non hanno tutti lo stesso fine. Al contrario per Alessandro, così come per Tommaso, questa affermazione esprime l'orientamento finalistico di tutte le cose a un unico fine. Cfr. anche THOM., *In Metaph. Exp.*, XII, lec. 12, par. 2632: «Et quod omnia sint ordinata adinvicem, patet ex hoc quod omnia simul ordinantur ad unum finem».

²²⁰ AVERROES, *Tafsīr*, ed. Martin, p. 228. Cfr. anche ALEX., *Quaest.*, II 18; *De princ.*, 74-80, ed. Genequand, pp. 72-73.

²²¹ Cfr. C. NATALI, *Causa motrice e causa finale nel libro "Lambda" della Metafisica di Aristotele*, «Méthexis», 10 (1997), pp. 105-123, spec. p. 121: «Mentre i critici moderni hanno ritenuto che questa fosse solo una espressione metaforica per dire che muove come l'oggetto interno del desiderio, cioè come un fine intenzionato, per Alessandro il Motore immobile è, in senso proprio, oggetto dell'amore degli enti da lui mossi».

²²² Cfr. E. BERTI, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, in *La filosofia in età imperiale*, a cura di A. Brancacci, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 227-243.

estendere nozioni che ritrova in altri passi del *corpus* aristotelico²²³. In effetti, l'idea di imitazione compare esplicitamente in *De generatione et corruptione* II 10, dove si afferma che i quattro elementi si trasformano l'uno nell'altro imitando la continuità del moto circolare che è proprio delle sfere celesti, nonché in altri passi in cui Aristotele parla di una "imitazione" o "partecipazione", da parte degli enti generabili e corruttibili, dell'eternità che è propria dei corpi celesti²²⁴.

L'interpretazione proposta da Alessandro si fonda su alcuni presupposti: egli ammette che i corpi celesti siano dotati di anima, che in essi l'anima e la natura coincidano, che la perfezione della loro natura risieda in un moto circolare eterno e continuo, il quale li renderebbe simili al primo motore perché costituisce, fra i diversi tipi di movimento, quello che più si avvicina al suo essere costantemente in atto pur rimanendo immobile. La giustificazione del fatto che i corpi celesti sono animati è fornita, ad esempio, nella sezione introduttiva del trattato *De principiis*²²⁵:

Le corps divin tout entier est animé puisq'il est le meilleur des corps et qu'il ne peut y avoir de corps meilleur que le meilleur des corps; or, il existe un corps meilleur que tous le corps inanimé, qui est le corps animé, afin que le meilleur ne soit pas le corps inanimé. Il faut donc que l'animé soit le meilleur puisque tout corps doit être soit animé soit inanimé, et ce qui indique que le corps circulaire est le meilleur de tous les corps est le fait qu'il n'est pas corruptible et qu'il se meut du mouvement qui précède tous les mouvements, et aussi qu'il se meut éternellement et régulièrement²²⁶.

²²³ R. SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias and the End of Aristotelian Theology*, in *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, herausgegeben von T. Kobusch, M. Erler, K.G. Saur, Munich 2002, pp. 1-21, spec. pp. 5-6. Dello stesso avviso è M. RASHED in *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (livres IV-VIII): les scholies byzantines*, éditée par M. Rashed, De Gruyter, Berlin 2011, pp. 126-161.

²²⁴ Cfr. ARISTOT., *De gen. corr.*, II 10, 336a 15 – 337 a 33; *De an.* II 4, 415 a 26-30; *Metaph.* IX 8, 1050 b 20-30.

²²⁵ Trattato giunto sino a noi soltanto in arabo, attraverso la mediazione di una traduzione siriana attribuito a Sergio di Rešaina. Sull'autenticità di quest'opera cfr. C. GENEQUAND in *Alexandre d'Aphrodise, Les principes*, cit., pp. 7-10; G. ENDRESS, *Alexander Arabus on the First Cause. Aristotle's First Mover in an Arabic Treatise attributed to Alexander of Aphrodisias*, in *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, a cura di C. D'ancona, G. Serra, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 19-74, spec. pp. 45-46.

²²⁶ ALEX., *De princ.*, 7-8, ed. Genequand, p. 54. Cfr. ALEX., *Quaest.* I 1, 3, 10-14, dove è presentato lo stesso ragionamento. Cfr. anche ALEX., *In Metaph.* 686, 9-35, dove lo pseudo-Alessandro (cioè Michele di Efeso) presenta in maniera inedita la causalità del Motore Immobile, spiegando che il cielo delle stelle fisse lo pensa e lo desidera e perciò tende all'unione con lui. Il termine utilizzato è οἰκειώσις, di matrice stoica, che significa "appropriazione": Il primo cielo, dunque, tenderebbe incessantemente a unirsi al Primo Motore, non riuscendoci (come viene precisato a 695, 37-39) a causa della sua infinità. Tale interpretazione è sorprendente per due ragioni. In primo luogo, perché in tal modo Michele sovrappone la nozione stoica di οἰκειώσις e quella di ὁμοίωσις θεῶν, le quali, in ambiente platonico, erano esplicitamente contrapposte. Cfr. infatti ANONYMI *Commentarius in Platonis Theaetetus*, 7, 14-20: «Mostreremo perciò che Platone non introduce la giustizia a partire dall'appropriazione (οἰκειώσις), ma dalla somiglianza con Dio (πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιότης)». Inoltre, perché tale interpretazione contraddice quanto afferma esplicitamente Alessandro

Se tutti i corpi sono o animati o inanimati, e se quelli animati sono ontologicamente migliori di quelli inanimati, ne seguirà che il migliore tra i corpi animati sarà il corpo migliore in assoluto. Dal momento che il corpo celeste è senza dubbio il corpo migliore di tutti, essendo incorruttibile e muovendosi eternamente di movimento circolare (il quale è anteriore a tutti gli altri movimenti), non potrà non essere animato. Inoltre, per Alessandro l'anima dei corpi celesti coincide con la loro natura. Di questa dottrina, la quale costituisce un contributo originale di Alessandro al dibattito, interno alla scuola peripatetica, circa la materialità dei corpi celesti e la causa del loro movimento²²⁷, ci dà testimonianza Simplicio nel suo commento alla *Fisica*:

Ritiene infatti che, nel cielo, l'anima e la natura siano identiche. E appunto scrive queste cose nel commento al secondo libro del *De Caelo*: “noi tenteremo di mostrare che non è una cosa la natura del corpo divino, e un'altra la sua anima, ma che sono come la pesantezza della terra e la leggerezza del fuoco”. E poco dopo: “Infatti, quale altra, oltre a questa, sarà la sua natura? L'anima è infatti una natura più perfetta, ed è ragionevole che la natura del corpo più perfetto sia anch'essa la più perfetta”. È questo che dice anche ora, avendo detto che il movimento secondo natura del cielo è come quello delle cose mosse secondo l'anima. È chiaro che dice queste cose in accordo alla sua opinione sull'anima, dal momento che egli la considera compiutezza (ἐντελέχεια) non separata dei corpi, tale quale è anche la natura²²⁸.

L'opinione che Simplicio attribuisce ad Alessandro trova conferma in alcuni passi delle sue opere²²⁹. L'Esegeta cerca di giustificare in tal modo come mai i corpi celesti tendono al movimento invece che alla quiete, come accade invece per i corpi sublunari,

in ALEX., *Quaestio* I 25, 40, 17-21: «Il suo desiderio però non è di prenderlo, ma di farsi simile a esso secondo la sua possibilità, e si assimila a quello nel movimento, cioè per l'eternità, l'uguaglianza e l'uniformità del movimento: infatti il moto circolare sempre identico e nello stesso luogo assomiglia in qualche modo alla quiete». Cfr. al riguardo SALIS, *Il commento di pseudo-Alessandro*, cit., spec. pp. 169-181; 401-414.

²²⁷ Questa celebre dottrina è legata al problema, che già Teofrasto sollevava nella sua *Metafisica*, se lo studio dei cieli faccia parte o no della fisica. Come mostra R. SHARPLES, *The Unmoved Mover and the Motion of the Heavens in Alexander of Aphrodisias*, «Apeiron», 17, 1983, pp. 62-66, i peripatetici anteriori ad Alessandro avevano proposto soluzioni varie: Giuliano di Tralle aveva affermato che la natura dei cieli causa il loro moto, mentre la loro anima è causa della sua direzione e uniformità, mentre Ermino aveva sostenuto che la natura dei cieli causa la circolarità del moto, mentre l'anima la sua continuità. Al riguardo cfr. anche I. KUPREEVA, *Aristotelianism in the II Century AD: Before Alexander of Aphrodisias*, in *Brill's Companion*, cit., pp. 138-159.

²²⁸ SIMPL., *In Phys.*, 1219, 1-11: «τὴν γὰρ αὐτὴν οἶεται ψυχὴν εἶναι καὶ φύσιν ἐν τῷ οὐρανῷ. καὶ γράφει γε ἐν τῷ εἰς τὸ δευτέρου τῆς Περὶ οὐρανοῦ ὑπομνήματι ταῦτα: “ἡμεῖς δὲ ἐπιχειροῦμεν δεικνύναι τοῦ θεοῦ σώματος οὐκ ἄλλην μὲν τὴν φύσιν, ἄλλην δὲ τὴν ψυχὴν, ἀλλ’ ὡς ἡ βαρύτες τῆς γῆς καὶ τοῦ πυρὸς ἡ κουφότες” καὶ μετ’ ὀλίγα: “τίς γὰρ ἄλλη παρὰ ταύτην ἂν εἴη φύσις αὐτοῦ; τελειότερα γὰρ φύσις ἢ ψυχὴ· εὐλογον δὲ τοῦ τελειότερου σώματος καὶ τὴν φύσιν εἶναι τελειότεραν”. τοῦτο οὖν ἐστὶ καὶ τὸ νῦν ῥηθὲν ὑπ’ αὐτοῦ τὸ τὴν κατὰ φύσιν κίνησιν τοῦ οὐρανοῦ ὡς ὑπὸ τῶν κατὰ ψυχὴν κινουμένων εἶναι. δῆλον δὲ ὅτι ταῦτα συμφώνως τῇ περὶ ψυχῆς ἑαυτοῦ δόξῃ λέγει ἐντελέθειαν ἀχώριστον τῶν σωμάτων οἰόμενος τὴν ψυχὴν εἶναι, ὅποια τίς ἐστὶ καὶ ἡ φύσις».

²²⁹ Cfr. spec. ALEX., *Quaest.* I 10, II 18, II 25; *De princ.*, 16-23, ed. Genequand, pp. 57-58.

il cui moto è dovuto all'impulso che questi hanno di raggiungere il proprio luogo naturale²³⁰. La strategia adottata da Alessandro prevede l'ampliamento delle nozioni di materia e di natura in modo tale da poterle applicare anche ai corpi celesti²³¹. Se infatti si definisce la materia come "sostrato ultimo disordinato in sé", eliminando il riferimento alla capacità di accogliere i contrari, sarà possibile considerare tale anche il sostrato del corpo celeste²³²; parimenti, se si concepisce la natura essenzialmente come principio di movimento e non necessariamente anche della quiete, allora diventa ammissibile che i corpi celesti siano corpi naturali dotati di un'anima coincidente con la loro natura (a differenza dei corpi sublunari, nei quali queste costituiscono due principi motori differenti). L'anima dei corpi celesti sarà dunque più perfetta di quella dei corpi sublunari, rispetto ai quali sta in un rapporto di omonimia²³³. Pertanto, mentre l'impulso naturale dei corpi generabili li spinge a collocarsi nel loro luogo naturale, giunti nel quale si fermano e si trovano in uno stato corrispondente alla loro perfezione, nei corpi celesti la natura è principio di movimento ma non di quiete²³⁴. Di conseguenza, questa non li spinge a passare da uno stato di imperfezione a uno di perfezione, ma contribuisce al renderli simili al Motore Immobile, il quale, essendo eternamente in atto proprio restando immobile, viene imitato attraverso un altro atto – il movimento locale – eterno, continuo, uniforme e circolare. Questo costituisce per Alessandro un movimento naturale, ma di una natura cui ripugna la quiete, e perciò si tratta di un movimento che è naturalmente eterno e uniforme²³⁵.

Il Primo Motore è caratterizzato da Alessandro come una sostanza incorporea e immateriale, immobile, numericamente unica, eterna (e dunque causa dell'unicità e dell'eternità dell'universo), forma pura del tutto separata dalla materia e dunque eternamente in atto. Esso è al contempo intelligibile in atto e intelletto in atto, per cui è

²³⁰ Cfr. TEOPHRASTUS, *Metaphysica*, II 8, 5 a 24-25: «Ma suscita aporia anche in che modo, pur avendo un desiderio naturale, essi perseguono non la quiete, bensì il movimento».

²³¹ Cfr. al riguardo FAZZO, *Aporia e sistema*, pp. 114-145.

²³² Cfr. ALEX., *Quaest.* I 10, 21, 1-4. Cfr. anche la *Quaestio* I 15. Su questo aspetto Alessandro sembra adottare due prospettive diverse nel *Commento alla Metafisica* e nelle *Quaestiones*: infatti, nel primo afferma che la nozione di sostrato è più ampia di quella di materia, dal momento che il sostrato dei corpi celesti non è materia; nelle *Quaestiones* invece egli si impegna a riformulare la definizione di materia in modo da poterla applicare anche ai corpi celesti, i quali costituiscono per lui corpi naturali a tutti gli effetti. Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 22, 3-4; 369, 5-9; 375, 37 – 376, 2.

²³³ Cfr. ALEX., *De an.*, 28, 26-28.

²³⁴ Cfr. ALEX., *Quaest.* II 25, 76, 16-19, dove Alessandro ipotizza, in stile aporetico, che il corpo celeste possieda in un certo modo anche il principio della quiete, nella misura in cui ruota rimanendo sempre nello stesso posto. La stessa soluzione è menzionata da Michele di Efeso in ALEX., *In Metaph.*, 442 29-34.

²³⁵ Cfr. ALEX., *Quaest.* II 18, 62, 30 – 63, 7.

l'intelletto più perfetto che intende intellettivamente in atto l'intelligibile più perfetto, cioè sé stesso. In tal modo, tra gli esseri questo è il più perfetto e il più nobile, ed è tale, conformemente al principio di causalità del massimo, in quanto è causa del possesso delle perfezioni da parte degli altri enti²³⁶. Tuttavia, non è del tutto chiara la posizione di Alessandro in merito alla questione circa l'unicità o la molteplicità dei motori immobili. Le possibilità sono due: secondo la prima, egli ammetterebbe una serie discendente di motori immobili, ognuno dei quali è desiderato dalla sfera celeste corrispondente, stabilendo certamente una cesura tra il Primo Motore, desiderato dall'anima del primo mobile (cioè il cielo delle stelle fisse), e gli altri, desiderati dalle anime dei cosiddetti "astri erranti". Questa ipotesi, la quale sembra supportata da alcuni passi (contenuti nel *De principiis*²³⁷, nel *De anima*²³⁸ e nella *Quaestio I 25*²³⁹), è stata sostenuta da Donini²⁴⁰, Fazzo²⁴¹ e, dopo un'iniziale prudenza²⁴², anche da Sharples²⁴³. In base alla seconda possibilità, Alessandro distinguerebbe l'unico Motore Immobile dalle anime dei corpi celesti, le quali tenderebbero tutte a quello come oggetto d'amore, in misure diverse a seconda della posizione, dell'anima e del desiderio che è loro proprio. Tale interpretazione è stata sostenuta anzitutto da István Bodnár, il quale, in uno studio recente, la ricava a partire da un'analisi dettagliata di tutti i passi rilevanti del *corpus* alessandrino, compresi i frammenti riportati da Simplicio²⁴⁴. Della stessa opinione sono Genequand²⁴⁵, Endress²⁴⁶ e Guyomarc'h²⁴⁷. È dunque possibile registrare una certa oscillazione, nelle opere di

²³⁶ Cfr. ALEX., *De princ.*, 24-26 ; 97-126, ed. Genequand, p. 60 ; 80-90.

²³⁷ Cfr. ad es. ALEX., *De princ.*, 94, ed. Genequand, p. 78.

²³⁸ Cfr. ad es. ALEX., *De an.*, 87, 25 – 88, 9.

²³⁹ Cfr. ALEX., *Quaest. I 25*, 23-28: «Dal momento che il corpo divino è costituito da numerose sfere, la prima e più esterna si muove di moto semplice e unico per desiderio di quella sostanza, mentre le sette successive si muovono anch'esse ciascuna per brama e desiderio di una sostanza quale quella a loro precedente, e però non si muovono solo di questo movimento».

²⁴⁰ Cfr. DONINI in *Alessandro di Afrodizia, L'anima*, cit., pp. 283-284; *Alessandro di Afrodizia e i metodi*, pp. 93-94.

²⁴¹ Cfr. FAZZO in *Alessandro di Afrodizia, La provvidenza*, cit., p. 189, n.4.

²⁴² Cfr. SHARPLES, *Scholasticism*, cit., pp. 1209-1211.

²⁴³ Cfr. R.W. SHARPLES, *Pseudo-Alexander on Aristotle Metaphysics A*, in *Alessandro di Afrodizia e la metafisica*, cit., pp. 187-218, spec. p. 199: «Here at least there is no doubt as to pseudo-Alexander's view: like the genuine Alexander, he does regard sphere-souls and Unmoved Movers as distinct, and he does hold that there is a separate Unmoved Mover as well as a sphere-soul for every sphere». Cfr. anche la nota 15.

²⁴⁴ Cfr. I. BODNÁR, *Alexander's Unmoved Mover*, in *Nature et sagesse. Les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne. Recueil de textes en hommage à Pierre Pellegrin*, édité par C. Cerami, Peeters, Louvain-la-neuve 2014, pp. 387-416. Cfr. anche I. BODNÁR, *Alexander of Aphrodisias on Celestial Motions*, «Phronesis», 42, 1997, pp. 190-205, spec. p. 192, n. 8: «all the spheres move on account of their desire for the same super-cosmic entity».

²⁴⁵ Cfr. GENEQUAND in *Alexandre d'Aphrodise, Les principes*, cit., p. 30-31 ; p. 131, par. 94.

²⁴⁶ Cfr. ENDRESS, *Alexander arabus*, cit., p. 46.

²⁴⁷ Cfr. GUYOMARC'H, *L'unité*, cit., p. 285, n. 5.

Alessandro, su questa questione: d'altronde, come ha opportunamente rilevato Donini, ciò deriva da una certa ambiguità che è possibile riscontrare anche nei passi aristotelici dove essa è tematizzata²⁴⁸. La seconda interpretazione, tuttavia, concorda maggiormente con l'applicazione della relazione ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν al rapporto tra cosmo sensibile e Primo Motore Immobile. Tra i frammenti riportati da Simplicio, celebre è quello in cui Alessandro si domanda per quale ragione il Primo Motore, essendo numericamente unico, non potrebbe imprimere il moto circolare in una pluralità di corpi, dal momento che muove in quanto è oggetto di desiderio e di amore (ἐφέσει τῇ αὐτοῦ καὶ ὡς ἐρώμενον): nulla, infatti, impedisce che molte cose desiderino una stessa cosa²⁴⁹. Bodnár ha ben spiegato perché tale frammento non è di per sé decisivo²⁵⁰. La stessa idea è però ripresa in un passo del *De principiis*, dove Alessandro, a proposito della causa prima, afferma: «rien n'empêche meme, selon les differentes doctrine, qu'elle ne soit le principe et le terme de plus d'une chose»²⁵¹. L'idea che il Primo Motore sia il *principio* e il *termine* per tutte le cose equivale a considerarlo ciò da cui (ἀφ' οὗ) esse dipendono e ciò a cui (πρὸς ὃ) si riferiscono: tale parallelismo potrebbe forse costituire un ulteriore elemento a favore dell'ipotesi secondo cui l'Esegeta ammette un unico Motore Immobile²⁵².

Indipendentemente dalla soluzione di tale problema interpretativo, è stato chiarito da Bodnár che le sette sfere celesti inferiori al primo mobile, nella cosmologia di Alessandro, sono interessate da due movimenti: uno subito passivamente, in quanto il movimento circolare della sfera delle stelle fisse trascina con sé tutte le altre sfere nel moto diurno che procede da Est a Ovest; l'altro è il movimento proprio di ogni sfera (si parla infatti di “astri erranti”), che è causato o dal desiderio particolare di ogni singola sfera in direzione dell'unico Motore Immobile, oppure dal desiderio di ogni sfera per il

²⁴⁸ Cfr. ARISTOT., *Phys.* VIII 259a 6-13; 259b 28-31; *Metaph.* Λ 8, 1073a 36 – b3; 1074a 15-37. Cfr. DONINI in *Alessandro di Afrodisia, L'anima*, p. 284.

²⁴⁹ Cfr. SIMPL., *In De cael.*, 270, 10-12: «διὰ ποίαν αἰτίαν ἐν ὄν τὸ πρῶτον κινεῖται οὐ δυνήσεται καὶ πλείω κινεῖται κυκλοφορητικὰ σώματα, εἴ γε κινήσει ἐφέσει τῇ αὐτοῦ καὶ ὡς ἐρώμενον· οὐδὲν γὰρ κωλύει πλείω τοῦ αὐτοῦ ἐφέσθαι».

²⁵⁰ Cfr. BODNÁR, *Alexander's Unmoved*, cit., pp. 400-401.

²⁵¹ Cfr. ALEX., *De princ.*, 122-123, ed. Genequand, p. 88.

²⁵² BODNÁR, *Alexander's Unmoved*, cit., pp. 389-390, osserva con interesse (per quanto ciò non costituisca effettivamente una prova a favore della sua tesi, essendo coerentemente interpretabile anche a partire dalla tesi opposta) che in *Quaest.* II 19, 63, 20-21, Alessandro fa riferimento al “primo dio”, per desiderio del quale si muove “la parte del cosmo che è ingenerata e incorruttibile”. L'espressione πρῶτον θεόν compare anche nell'*incipit* del commento a *Metaph.* B. Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 171, 8-11: «Per questo stesso motivo è anche scienza teologica; infatti il suo discorso in questi libri riguarda principalmente la causa e la forma, la quale secondo lui è una sostanza totalmente immateriale, che egli chiama anche primo Dio e intelletto».

proprio motore immobile di riferimento²⁵³. Questo sistema di movimenti eterni e ordinati costituisce per l'Esegeta il meccanismo della provvidenza²⁵⁴, il quale produce i suoi effetti sul mondo sublunare, rendendo così possibile la generazione e la corruzione e garantendo la sussistenza eterna delle specie²⁵⁵. Alessandro distingue due significati del termine “provvidenza” (πρόνοια): da una parte questo indica ciò in cui essa risiede, ossia il movimento dei corpi celesti originato dal loro desiderio di rendersi simili al Motore Immobile²⁵⁶; dall'altra indica ciò su cui essa si esercita, ovvero gli effetti ben ordinati che tale movimento produce per le cose di quaggiù. Nel presentare questi ultimi, Alessandro intende evitare di cadere in due posizioni estreme: da una parte l'idea, tradizionalmente attribuita alla scuola peripatetica, secondo cui l'effetto provvidenziale del movimento degli astri avrebbe un carattere meramente accidentale²⁵⁷, cioè si riverbererebbe sugli enti inferiori senza che i corpi divini ne siano in alcun modo consapevoli; dall'altra, l'idea che la provvidenza costituisca l'attività primaria del divino, che in tal modo sembrerebbe però esistere unicamente in funzione degli enti di quaggiù, facendo venir meno la superiorità e l'autosufficienza che ne contraddistinguono la natura divina. Nel rifiutare la prima ipotesi, Alessandro precisa che è impossibile che i beni di cui gli enti divini sono gli autori avvengano a loro insaputa: infatti, tutti concordano sul fatto che Dio abbia esistenza e bontà perfette, per cui non può mancare di conoscere essenzialmente le cose che da Lui dipendono e di volere i beni che da Lui provengono e di cui esse godono²⁵⁸. Dall'altra parte, è ugualmente sconveniente e assurdo ammettere che gli enti divini esistano in funzione degli enti inferiori e che si preoccupino di ciascun individuo. Infatti, è il mondo sublunare a essere meno perfetto e ad aver bisogno di qualcosa di ulteriore per poter sussistere, mentre gli dèi sono perfetti, e di conseguenza permettono che gli effetti di tale

²⁵³ BODNÁR, *Alexander of Aphrodisias on Celestial*, cit. spec. pp. 190-196.

²⁵⁴ Sul carattere meccanicistico della provvidenza in Alessandro cfr. RASHED, *Essentialisme*, pp. 261-293.

²⁵⁵ Anche per Tommaso d'Aquino ciò costituisce un chiaro esempio di assimilazione a Dio. Cfr. THOM., *Sum Gent.*, III, XXII: «Motus igitur corporum caelestium, in quantum movent, ordinantur ad generationem et corruptionem quae est in istis inferioribus. [...] Intendit enim generans formam generati, quae est generationis finis, non quasi ultimum finem: sed similitudinem esse divini in perpetuatione speciei, et in diffusione bonitatis suae, per hoc quod aliis formam speciei suae tradit, et aliorum sit causa. Similiter autem corpora caelestia, licet sint digniora inferioribus corporibus, tamen intendunt generationem eorum, et formas generatorum in actum educere per suos motus, non quasi ultimum finem: sed per hoc ad divinam similitudinem intendentes quasi ad ultimum finem, in hoc quod causae aliorum existant».

²⁵⁶ È così che Alessandro giustifica l'affermazione attribuita ad Aristotele (la quale però non compare nelle opere che ci sono pervenute) secondo la quale la Provvidenza arriva “fino al cielo della luna”. Cfr. FAZZO in *Alessandro di Afrodisia, La Provvidenza*, cit., pp. 18-42.

²⁵⁷ Cfr. ALEX., *De prov.*, 63, 2 – 69, 11, ed. Fazzo – Zonta, pp. 143-145 ; *Quaestio* II 21.

²⁵⁸ Cfr. ALEX., *De providentia*, 67, 1 – 69, 1, ed. Fazzo - Zonta, p. 145.

perfezione si espandano sul mondo sublunare allo stesso modo in cui una fonte di calore riscalda ciò che le si trova vicino²⁵⁹. L'Esegeta, infatti, presenta la provvidenza come una θεία δύναμις, una potenza divina attiva che dai cieli si spande per tutto il cosmo, distribuendosi in maniera proporzionale alla capacità recettiva di ogni ente. Questo meccanismo cosmologico, la cui spiegazione è ripresa e approfondita nella *Quaestio* II 3, non si limita a rendere ragione della sussistenza delle specie degli enti generabili e corruttibili, ma conserva un ruolo fondamentale nella costituzione tanto dei corpi semplici quanto di quelli composti²⁶⁰. A partire dall'idea che mondo celeste e mondo sublunare sono contigui, nel senso che tra i due non c'è vuoto né soluzione di continuità, Alessandro si sforza di spiegare qual è il ruolo effettivo dell'azione divina nella costituzione e nella reciproca distinzione dei diversi enti e in particolare nella formazione dell'uomo in quanto animale razionale, secondo quanto aveva ammesso esplicitamente nel *De Providentia*²⁶¹. Secondo la ricostruzione di Alessandro, la disposizione del mondo sublunare in quanto distinta in quattro sfere concentriche, corrispondenti ai luoghi naturali dei diversi elementi (fuoco, aria, acqua e terra), ha origine nel momento in cui la potenza divina, sprigionatasi dal movimento degli astri sul circolo dell'eclittica, si riversa sulla materia assolutamente amorfa del mondo sublunare. In tal modo essa suscita nelle diverse parti di questa materia, conformemente alla loro maggiore o minore vicinanza all'origine dell'azione celeste, le determinazioni formali fondamentali (caldo e secco, freddo e umido), le quali, interagendo tra loro, producono gli elementi. Questi, mescolandosi e temperandosi

²⁵⁹ Cfr. ALEX., *De prov.*, 69, 3 – 69, 11, ed. Fazzo – Zonta, p. 145: «In effetti, ciò che è caldo per natura scalda per natura l'oggetto che gli sta vicino e che è in grado di subire questo riscaldamento, senza compiere alcuna azione in vista di quell'oggetto: si limita infatti a restare sé stesso. Allo stesso modo, ciò che si trova per natura nello stato in cui si trova Dio fa sì che tutte le cose che gli stanno vicine, a seconda della loro vicinanza, partecipino della sua potenza. Infatti, esse partecipano del bene nella misura in cui sono in grado di riceverlo, a somiglianza delle cose che si riscaldano in virtù della loro vicinanza a ciò che è caldo».

²⁶⁰ L'importanza di questa *Quaestio* è stata ridimensionata da P. DONINI, *θεία δύναμις in Alessandro di Afrodisia*, in *Commentary and Tradition*, cit., pp. 125-138, il quale ha sottolineato l'originalità della tesi ivi contenuta rispetto alla dottrina chimico-fisica di Aristotele e ha sostenuto che essa costituisca una risposta *ad hoc* nei confronti dei platonici, mentre non verrebbe riproposta da Alessandro nelle altre opere e nei commenti. Tuttavia FAZZO, *Aporia e sistema*, cit., pp. 175-212, ha fatto emergere i legami tra tale *Quaestio* e la dottrina alessandrista della provvidenza. Cfr. spec. p. 178: «Infatti la finalità di fondo è comune ai due scritti [*scil.* la *Quaestio* II 3 e il *De providentia*], seppure a livelli diversi (qui più specialistico, lì più divulgativo e polemico): riallacciare alla dottrina fisica della relazione fra cielo e terra il più recente nucleo dottrinale che la scuola sta elaborando sulla provvidenza». Cfr. infatti quanto afferma ALEX., *Quaest.* II 3, 48, 18-22: «Ma *si era stabilito* che questo potere fosse causa di tali differenze; *si era stabilito* infatti che attraverso questo potere la provvidenza fa dell'uomo un animale razionale, e perciò *si era detto* che tutto ciò che appartiene all'uomo grazie alla ragione e all'intelletto, lo riceve dalla provvidenza divina». Il riferimento è verosimilmente ad ALEX., *De prov.*, 75, 1 e ss., ed. Fazzo – Zonta, p. 149.

²⁶¹ Cfr. ALEX., *De prov.*, 75, 1 e ss., ed. Fazzo – Zonta, p. 149.

reciprocamente, danno origine ai corpi composti, i quali si differenziano in virtù della proporzione tra i corpi semplici che li compongono: la prevalenza di sostanza focosa e calda (che proviene dalla zona del mondo sublunare direttamente comunicante con il cielo, e perciò recepisce la potenza divina in misura maggiore) produce corpi dotati di una facoltà psichica superiore, mentre la prevalenza dell'elemento terroso produce una facoltà psichica limitata²⁶². In tal modo il filosofo di Afrodizia articola gerarchicamente la realtà sulla base della capacità di ogni ente di assimilarsi al divino, cioè di farsi pervadere dalla potenza divina penetrata in misura differenziata fino ai componenti materiali elementari di ogni ente. È questo rapporto proporzionale a conferire all'uomo l'anima razionale, facendone così il riflesso più appropriato del divino al di sotto della luna e collocandolo in cima a tale gerarchia²⁶³, ed è sempre questa proporzione che rende ragione della diversità di caratteri riscontrabile tra gli uomini.

Tuttavia, per Alessandro l'uomo si assimila alla divinità non soltanto in virtù della sua peculiare costituzione materiale, che lo rende il più puro tra gli enti sublunari, ma anche perché, in quanto agente morale, egli può impegnarsi a rendere la propria esistenza il più possibile simile a quella degli enti divini²⁶⁴. Tra le attività umane, quella che più di tutti lo avvicina alla condizione della divinità è la conoscenza della verità, la quale è costituita in senso proprio e al massimo grado dalla scienza presentata da Aristotele nella *Metafisica*²⁶⁵. Ciò emerge dal fatto che Alessandro, nel commento al primo libro della *Metafisica*, afferma che tale scienza è più di tutte simile all'attività degli enti divini (μάλιστα ὁμοία τῇ τῶν θεῶν ἐνεργείᾳ)²⁶⁶, ma è anche dichiarato *apertis verbis* nel prologo del *Commento agli Analitici Primi*:

Per gli dèi, dunque, la conoscenza della verità è continua e ininterrotta. Per gli uomini, invece, non è possibile esercitare tale attività in maniera continua: infatti a essi sono state assegnate in sorte molte condizioni di vita che li distolgono dalle cose più degne d'onore. Eppure, per quanto può, emerso dalle passioni e dalle condizioni umane, l'uomo esercita la divina attività che è giustamente detta conoscenza

²⁶² Cfr. ALEX., *Quaest.* II 3, 49, 9-12.

²⁶³ Cfr. ALEX., *De prov.*, 77, 9-11, ed. Fazzo – Zonta, p. 151: «Per questo, l'uomo è il più divino di tutti gli esseri di quaggiù, ed è il più perfetto degli esseri che sussistono per natura nei corpi mortali di questa terra». Cfr. anche ALEX., *In Metaph.*, 210, 6-8: «Tra gli animali, ad esempio, uno è migliore e l'altro peggiore. Dio è migliore e perciò anche primo. Tra gli altri animali, l'uomo è a sua volta migliore e primo».

²⁶⁴ Sul modo in cui, nel *De fato*, Alessandro rende ragione dello spazio di libertà che si apre all'agire umano rimandiamo a GAMBI, *L'assimilazione a Dio*, cit., pp. 52-55.

²⁶⁵ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 138, 28 – 139, 5: «Egli chiama "ricerca della verità" l'intera filosofia teoretica, non perché essa soltanto tratti della verità [...], ma perché soltanto di questa il fine è la verità e la verità in senso proprio: infatti, essa conosce teoreticamente il vero eterno».

²⁶⁶ Cfr. ALEX., *In Metaph.*, 18, 6-7.

teoretica (θεωρία), contemplando le cose più degne d'onore. Quando agisce secondo questa facoltà dell'anima, egli compie un'attività simile a quelle degli dèi e si renderà simile a essi. Se allora assomigliarsi a Dio è il bene più grande per l'uomo, e se questo gli proviene dalla conoscenza teoretica e dalla verità, e se la conoscenza della verità si ottiene tramite la dimostrazione, quest'ultima sarà ritenuta giustamente degna di moltissimo onore e impegno, e pertanto anche la sillogistica, giacché la dimostrazione consiste in un certo sillogismo²⁶⁷.

Per Alessandro, dunque, la filosofia prima o metafisica, vertice della conoscenza teoretica, incarna l'attività che avvicina maggiormente l'uomo agli dèi, sia perché è eminentemente scienza delle cause e dei principi primi dell'essere, e quindi culmina con la contemplazione del Motore Immobile, dalla cui provvidenza gli uomini ottengono i beni che consentono loro di sussistere e di prosperare, sia perché è simile all'attività divina²⁶⁸, e perciò consente all'uomo di raggiungere l'autentica felicità:

Mediante questa potenza, l'uomo compie anche quelle azioni che gli servono per acquisire quella felicità che gli spetta. Infatti, la conoscenza delle cose divine giunge a noi proprio grazie all'intelletto; ed è questa la conoscenza a noi propria, grazie alla quale ci distinguiamo dal resto degli animali e siamo loro superiori per nobiltà. E questo non solo inquantoché noi, grazie ad essa, siamo in grado di conoscere gli dèi, ossia coloro dai quali riceviamo i beni – mentre tutti gli altri esseri animati si trovano nella stessa condizione dei corpi inanimati, giacché ignorano ciò che ha dato loro l'esistenza; ma anche inquantoché la conoscenza degli dèi è, per coloro che sono dotati della facoltà di conoscere, il maggiore dei beni, poiché i corpi celesti sono i più nobili degli enti²⁶⁹.

²⁶⁷ ALEX., *In An. Pr.*, 6, 1- 12: «τοῖς μὲν οὖν θεοῖς συνεχῆς τε καὶ ἀδιάλειπτος ἡ τῆς ἀληθείας θεωρία· τοῖς δὲ ἀνθρώποις συνεχῶς μὲν οὐχ οἷόν τε κατ' αὐτὴν ἐνεργεῖν· πολλὰ γὰρ αἱ κατὰ τὸν βίον περιστάσεις, αἷς συγκεκλήρωνται, αἱ ἀπάγουσαι αὐτοὺς τῶν τιμιωτέρων· οὐ μὴν ἀλλὰ ἐφ' ὅσον οἷός τε ἐστίν, ἀνακύψας ἀπὸ τῶν παθῶν τε καὶ τῶν ἀνθρωπίνων περιστάσεων κατὰ τὴν θεῖαν τε καὶ δικαίως καλουμένην θεωρίαν ἐνεργεῖ ὄρων τὰ τιμιώτατα. ὅταν δὲ κατὰ ταύτην τὴν δύναμιν τῆς ψυχῆς ἐνεργῆ ὁμοίας ἐνεργείας ἐνεργῶν θεοῖς, ὁμοιοῦτ' ἂν αὐτοῖς. εἰ δὲ τὸ θεῶ ὁμοιοῦσθαι μέγιστον ἀγαθὸν ἀνθρώπῳ, τοῦτο δ' αὐτῷ διὰ θεωρίας τε καὶ τῆς τάληθοῦς γνώσεως περιγίνεται, ἡ δὲ τάληθοῦς γνώσις δι' ἀποδείξεως, δικαίως ἂν πλείστης τιμῆς ἄξιοιτο καὶ σπουδῆς, διὰ δ' αὐτὴν καὶ ἡ συλλογιστικὴ, εἴ γε ἡ ἀπόδειξις συλλογισμὸς τις».

²⁶⁸ Tra i caratteri che la contraddistinguono, quello che maggiormente ne sancisce la vicinanza con l'ἐνέργεια propria dei corpi celesti è la sua autosufficienza, il fatto di essere fine a sé stessa. Cfr. ALEX., *De prov.*, 53, 5 – 55, 1, ed. Fazzo – Zonta, pp. 135-137: «Anche tra le azioni umane, è più elevata e nobile non quella che viene compiuta in vista di un'altra cosa, ma quella che viene compiuta per sé stessa. La riflessione intellettuale, infatti, trova il proprio compimento nell'atto stesso grazie al quale essa viene attuata».

²⁶⁹ ALEX., *De prov.*, 99, 10 e ss., ed. Fazzo – Zonta, p. 163.

CONCLUSIONI

In questo lavoro ci siamo confrontati non con un singolo autore, ma con un'intera tradizione di pensiero. Prendendo le mosse dall'opera di Tommaso d'Aquino, abbiamo potuto individuare i caratteri fondamentali che contraddistinguono la dottrina dell'analogia dell'essere nello stadio maturo della sua elaborazione. Per l'Aquinate l'analogia costituisce un tipo di comunanza (*communitas*) e un modo di predicazione intermedio tra l'univocità e la pura equivocità. Tuttavia, lo stesso Tommaso talvolta riconosce che essa può essere considerata, in senso lato, come una *impura aequivocatio*. La concezione tommasiana dell'analogia è sufficientemente ampia da includere le nozioni aristoteliche di *αναλογία* e *πρὸς ἓν*, cioè la proporzionalità e la relazione *ad unum*, a partire dal fatto che entrambe si fondano su una *proportio*, cioè implicano il rapportarsi a qualcosa. Tuttavia, è soprattutto l'analogia *ad unum* che attira l'attenzione di Tommaso, secondo il quale essa rende ragione, sul piano predicamentale, del riferimento delle categorie alla sostanza, e, su quello trascendentale, del rapporto delle creature a Dio. In tal modo, essa è garanzia della possibilità di un'unica scienza che abbia a oggetto l'essere in quanto essere, così come di una *sacra doctrina* che consideri insieme Dio e la creatura. Sul piano ontologico, l'analogia esprime la dipendenza delle categorie accidentali dalla sostanza sia riguardo all'essere, inteso dall'Aquinate principalmente in termini di esistenza (*actus essendi*), sia riguardo all'essenza e alla definizione. Su entrambi questi piani, la sostanza emerge come ciò che *sufficienter demonstrat naturam entis*, e che in quanto tale conferisce la *ratio entis* agli accidenti. È tuttavia il tema teologico della *praedicatio in divinis* a costituire l'ambito primario di applicazione dell'analogia, che l'Aquinate individua quale *modus praedicandi* adeguato dopo aver preliminarmente escluso l'univocità e l'equivocità. Dalle diverse formulazioni dell'analogia che il maestro domenicano propone, nel corso della sua produzione, riguardo a questo problema, emergono alcune differenze che hanno attirato l'attenzione degli interpreti e che testimoniano un costante tentativo di armonizzare la capacità euristica dell'analogia e la trascendenza divina. Attraverso questa nozione, Tommaso giustifica la possibilità di predicare di Dio le perfezioni che riscontriamo nelle creature, sia in quanto Egli è causa di quelle, sia in quanto esse sono presenti in modo supereminente nella semplicità dell'essenza divina. In questo contesto, un caso particolarmente complesso è

rappresentato dalla predicazione della verità, sulla quale Tommaso ritorna più volte, individuando nell'analogia uno strumento adeguato a comporre in unità i diversi piani che essa coinvolge. Infine, l'analogia è accostata dall'Aquinate alla nozione di "assimilazione" al fine di articolare l'ordine gerarchico del reale corrispondente alle diverse misure in cui gli enti sono in grado di rendersi simili a Dio.

Procedendo a un esame del pensiero aristotelico, ci siamo spostati al capo opposto della tradizione filosofica dalla quale ha avuto origine la dottrina dell'analogia dell'essere. Il risultato principale di questa operazione consiste nel ricostituire un certo legame tra tale dottrina e il retroterra aristotelico dal quale è sorta, dopo che la critica recente ne ha sottolineato in modo particolare il carattere pseudo-aristotelico. Nell'opera di Aristotele sono infatti circoscrivibili i temi di fondo in riferimento ai quali tale dottrina è stata elaborata dalla tradizione successiva, ovvero l'omonimia, l'analogia e la concezione multivoca dell'ente. In particolare, si è cercato di mostrare come dai testi emerga il carattere esaustivo della distinzione tra omonimia e sinonimia: ciò comporta il darsi di diverse specie di omonimia, una delle quali è costituita dall'analogia, la quale esprime un effettivo grado di unità, per quanto più ampio rispetto a quello proprio di un genere. L'altro esempio di omonimia non totale riscontrabile in Aristotele è il $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$, che in *Metaph.* Γ 2 è indicato come il tipo di unità che contraddistingue l'essere, impedendo la totale dispersione dei modi in cui esso si predica e garantendo la possibilità di un'unica scienza che lo assuma a oggetto di indagine. Si è mostrato che l' $\alpha\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ e il $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ per Aristotele non sono identificabili, né riconducibili l'uno all'altra. Tuttavia, il fatto che tali nozioni siano per certi aspetti confinanti ha contribuito ad alimentare il dibattito circa la possibilità di considerare il $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ come una relazione di tipo analogico.

Nell'ultima sezione abbiamo proposto un esame ampio e il più possibile dettagliato del pensiero di Alessandro di Afrodisia. Questa indagine si è svolta seguendo due direttrici principali: la concezione alessandrista della metafisica e l'analisi del modo in cui l'Esegeta affronta i temi costitutivi dell'analogia dell'essere. In primo luogo, si è mostrato che Alessandro adotta un'interpretazione fortemente unitaria della metafisica come disciplina e come opera: ciò risulta evidente dai frequenti rimandi intertestuali che legano insieme i commenti ai libri A e Γ . Dalla trattazione aristotelica svolta nel primo libro della *Metafisica*, Alessandro ricava la presentazione della sapienza come scienza dimostrativa che verte sulle cause e i principi primi dell'essere in quanto essere. Egli

enfatisza il carattere al contempo universale e primo di tale disciplina e il fatto che essa conferisce la scientificità alle scienze particolari. In tal modo, l'Esegeta finisce per avvicinare la filosofia prima aristotelica alla dialettica platonica, in funzione di un confronto tra le due dal quale emerge l'inadeguatezza della seconda e l'effettiva capacità della prima di conoscere la totalità del reale.

Il commento a *Metaph. Γ* rappresenta il baricentro dell'esegesi alessandrista della *Metafisica*, dal momento che in questo libro Alessandro riconosce il passaggio dalla semplice assunzione dell'esistenza di una scienza dell'essere in quanto essere alla sua dimostrazione. Tale passaggio viene effettuato attraverso l'attribuzione dell'unità ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν all'essere, dalla quale trae giustificazione l'unità della scienza che verte su di esso¹. Alessandro riconosce in questo tipo di unità il tratto distintivo dell'indagine metafisica, riscontrandolo non soltanto nel rapporto tra le categorie e la sostanza, ma anche in ciascuno degli oggetti dei quali si occupa il filosofo primo. Infatti, a quest'ultimo pertiene anche la conoscenza dell'uno e dei molti e delle rispettive specie, nonché degli assiomi, a partire dal fatto che in essi è visibile l'unità ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν, in virtù della quale sono coestensivi all'essere, cioè appartengono a tutti gli enti in quanto tali.

In Alessandro filosofia ed esegesi si identificano: egli è un filosofo neo-aristotelico la cui originalità consiste nel fatto di far progredire l'aristotelismo dall'interno attraverso la sua opera di commentatore. A partire da una lettura sistematica del *corpus aristotelicum*, infatti, egli ricava soluzioni a questioni che lo Stagirita non ha mai affrontato (come il tema della provvidenza), oppure pone in relazione passi tratti da opere diverse, muovendo dai quali formula delle interpretazioni che si spingono al di là di quanto lo Stagirita ha esplicitamente sostenuto. Pertanto, abbiamo cercato di mostrare come all'Esegeta non possa essere direttamente attribuita una platonizzazione di Aristotele, per quanto le sue soluzioni interpretative siano state rilette in tale ottica all'interno della tradizione peripatetica successiva. È dunque possibile affermare che Alessandro contribuisce a porre le condizioni del successivo sviluppo dell'interpretazione analogica dell'essere non in quanto interpreta Aristotele da un punto di vista platonico, e neppure perché interviene sulla nozione di ἀναλογία, ampliandola e applicandola al πρὸς ἓν.

¹ Cfr. ALEXANDER, *In Metaphysicam*, 238, 19-20: «come l'essere si dice uno, così sembra esserci un'unica scienza dell'ente in quanto ente».

Piuttosto, egli compie ciò attraverso la particolare interpretazione che fornisce di alcuni snodi cruciali dell'opera dello Stagirita, applicando poi in maniera sistematica i risultati di tale interpretazione. Così, da *Metaph. α 1* Alessandro ricava il principio di causalità del massimo, attraverso il quale sviluppa una concezione gradualistica del reale e della stessa ontologia: egli, infatti, applica senza riserve tale principio non solo alle proprietà sinonimiche, come prescrive Aristotele, ma anche a quelle ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν. La presentazione di queste ultime è condotta nel commento a *Metaph. Γ 2* attraverso il riferimento privilegiato a *Cat. 1*, *Top. I 15* ed *Eth. Nic. I 4*. A partire da tali collegamenti, Alessandro delinea per la prima volta i tratti fondamentali di una concezione sistematica dell'omonimia che troverà espressione nell'esegesi porfiriana delle *Categorie*. Anzitutto, egli include l'ἀφ' ἐνός e il πρὸς ἓν, che trova accostati in *Eth. Nic. I 4*, all'interno di un'unica classe, associando al contempo, per la prima volta, l'esempio della salute al πρὸς ἓν e quello della medicina all'ἀφ' ἐνός. In secondo luogo, egli presenta tale classe di termini come intermedia tra i sinonimi e gli omonimi ἀπὸ τύχης a partire dal fatto che essi, pur dicendosi in molti modi, possiedono una causa (αἰτία) che giustifica la comune denominazione. Allo stesso tempo, l'Esegeta ammette che tali realtà possano essere considerate anche come omonime, per quanto solamente intendendo l'omonimia in senso lato. Infine, come abbiamo cercato di argomentare, è plausibile pensare che egli concepisca l'analogia come un tipo di omonimia non casuale, per quanto ciò non sia affermato esplicitamente nelle sue opere.

L'unione di ἀφ' ἐνός e πρὸς ἓν ha l'ulteriore effetto di attribuire all'essere un'unità "raddoppiata" e di enfatizzare l'ordine di anteriorità e posteriorità corrispondente alla dipendenza degli enti non sostanziali dalla sostanza. A ciò contribuisce anche l'applicazione della nozione di συντέλεια, anch'essa ricavata da *Eth. Nic. I 4* e impiegata per esprimere il riferimento costitutivo delle realtà secondarie a quella primaria, così come il riferimento dei beni secondari al sommo bene, cioè al Primo Motore Immobile. Alessandro articola infatti una concezione gradualistica del reale ricorrendo alla nozione di "assimilazione a dio", che ha origine nella tradizione platonica ma è poi diventata patrimonio comune delle scuole filosofiche di età imperiale. L'Esegeta si serve di tale nozione per esprimere il riferimento πρὸς ἓν di tutti gli enti al Primo Motore Immobile. In tal modo, egli traccia le coordinate di fondo di una dottrina dell'analogia dell'essere estendendo tale nozione dal piano ontologico predicamentale a quello specificamente

teologico e integrandola in una prospettiva gradualistica all'interno della quale ciascuno si assimila al divino nella misura della propria capacità².

Non è certo possibile attribuire ad Alessandro di Afrodisia la paternità *tout court* dell'interpretazione analogica dell'ente. Egli ha piuttosto messo a punto una serie di elementi che in seguito contribuiranno al costituirsi di tale interpretazione. Le sue opere hanno infatti esercitato un'importante influenza sulla tradizione successiva, sia antica che medievale e rinascimentale³. Esse venivano studiate alla scuola di Plotino⁴ e sono tenute in grande considerazione dai commentatori neoplatonici, in particolare da Simplicio, il quale ci dà notizia di molti passi contenuti in opere oggi non conservate⁵. All'interno della tradizione araba, Avicenna lo indica come uno dei seguaci di Aristotele che "parla più appropriatamente"⁶, e Averroè attinge, per quanto può, dai suoi trattati e dai suoi commenti, trasmettendo le sue dottrine anche al mondo latino e fungendo così da tramite nei confronti di Tommaso d'Aquino. La lettura alessandrista ha in tal modo plasmato il modo in cui il pensiero di Aristotele, e in modo particolare la *Metafisica*, è stato compreso, con effetti che sono visibili ancora oggi⁷.

Averroè inoltre ci testimonia, in modo eloquente, la differenza che intercorre tra lui e Alessandro in rapporto all'evoluzione dell'interpretazione analogica dell'ente. All'inizio del *Commento grande* al libro Λ della *Metafisica*, Averroè cita da Alessandro il riassunto del contenuto dei libri precedenti. Nel presentare quello del libro Δ (DĀL), egli afferma che esso verte sui termini multivoci detti *per analogia* (bi-tanāsub), e subito dopo riporta che nella *Metafisica* Aristotele avrebbe spiegato che l'essere si *dice per analogia* (bi-tanāsub)⁸. Ciò non deve tuttavia essere inteso come testimonianza del fatto

² J.F. COURTINE, *Inventio Analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005, p. 215: «C'est, nous semble-t-il, cette perspective des degrés d'être, qui rapporte hiérarchiquement les étants à un premier, selon leur participation plus ou moins déficiente, qui constitue le fondement ultime d'une doctrine de l'analogie; pour qu'il y ait analogie de l'être, il faut que celui-ci se distribue selon un plus et un moins».

³ Cfr. al riguardo *Alexander of Aphrodisias in the Middle Ages and in the Renaissance*, edited by P.B. Rossi, M. Di Giovanni, A.A. Robiglio, Brepols, Turnhout 2021.

⁴ Cfr. PORPHYRIUS, *Vita Plotini*, 14, 10-14: «Nelle sue lezioni gli si leggevano i commentari di Severo, di Cronio, di Numenio, di Gaio o di Attico e tra i Peripatetici quelli di Aspasio, di Alessandro, di Adrasto e di quelli che capitavano».

⁵ Cfr. SIMPLICIUS, *In De caelum*, 378, 21-22, dove Alessandro è presentato come il discepolo più accurato di Aristotele (ὁ ἐπιμελέστατος τοῦ Ἀριστοτέλους σπουδαστῆς ὁ Ἀλέξανδρος).

⁶ Cfr. AVICENNA, *Ilāhiyyāt*, IX, 2, trad. it. *Le cose divine*, a cura di A. Bertolacci, UTET, Torino 2008, p. 719.

⁷ Cfr. E. BERTI, *Aristotele e Alessandro di Afrodisia*, in *Storia della metafisica*, a cura di E. Berti, Carocci, Roma 2019, pp. 47-72, spec. p. 70: «Si può dire pertanto che la metafisica, da molti ritenuta essere la metafisica di Aristotele, in realtà è la metafisica di Alessandro di Afrodisia».

⁸ Cfr. AVERROES, *Tafsīr*, 1400, 9 – 1401, 2 Bouyges, ed. Martin, p. 36.

che Alessandro avesse professato apertamente l'interpretazione analogica dell'ente, ma è legato all'espressione utilizzata da Averroè, cioè bi-tanāsub. Questa significa infatti "secondo un rapporto", ed è quella che il Commentatore utilizza nel suo commento al libro Γ per indicare il riferimento delle categorie accidentali alla sostanza. L'opera di Averroè si colloca infatti in uno stadio ormai maturo del processo di elaborazione della dottrina dell'analogia dell'essere, nel quale la terminologia legata all'analogia è già stata applicata alle realtà πρὸς ἔν. Tale terminologia sarà in seguito ripresa da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, come esito finale di un processo interpretativo che attraversa un'intera tradizione filosofica e al quale Alessandro di Afrodisia contribuisce in maniera decisiva, come abbiamo cercato di mostrare.

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti

Tommaso d'Aquino. Edizioni e traduzioni delle opere

- THOMAS DE AQUINO, *Commentaria in Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum*, in Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, tomus primus, cum synopsis et annotationibus fr. Thomae Mariae Zigliara, ex Typographia Polyglotta, Romae 1882 (2^a ed.: Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1989).
- *De ente et essentia*, in Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, tomus XLIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Editori di San Tommaso, Roma 1976, pp. 315-381; trad. it. *L'ente e l'essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani (Testi a fronte), Milano 2016 (2002¹).
- *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, in Sancti Thomae De Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, tomus XLIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Editori di San Tommaso, Roma 1976, pp. 39-47; trad. it. *I principi della natura a fra Silvestro*, in *Tommaso d'Aquino, L'uomo e l'universo. Opuscoli filosofici*, a cura di A. Tognolo, Rusconi, Milano 1982, pp. 145-163.
- *De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*, in Sancti Thomae De Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, tomus XL, pars D, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Editori di san Tommaso, Roma, 1967, pp. 42-80; trad. it. *Le sostanze separate a fra Reginaldo compagno suo carissimo*, in *Tommaso d'Aquino, L'uomo e l'universo*, cit., pp. 305-400.
- *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, in Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, tomus L, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris 1992, p. 231-297; trad. it. *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Bompiani (Testi a fronte), Milano 2017 (2007¹), pp. 373 – 429.
- *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, a cura di R.M. Cathala e Raimondo Spiazzi, Marietti, Torino - Roma 1964; trad. it. *Commento alla Metafisica di Aristotele*, a cura di Lorenzo Perotto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004-2005.

- *In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio*, cura et studio P.M. Maggiolo O.P., Marietti, Torino-Roma 1965; trad. it. *Commento alla Fisica di Aristotele*, a cura di B. Mondin, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004-2005.
- *Pars Prima Summa Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX*, in Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, tomus IV, cura et studio Fratrum praedicatorum, ex Typographia Polyglotta, Romae 1888.
- *Quaestiones disputatae de potentia*, in S. Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae*, tomus 2, edidit P. M. Pession (10^a ed.), Marietti, Taurini-Romae 1965, pp. 1-276; trad. it. *La potenza divina. Questioni 6-10*, in S. Tommaso d'Aquino, *Le questioni disputate*, vol. IX, a cura di Battista Mondin, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003.
- *Quaestiones disputatae de anima*, in Thomae de Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, tomus 24/1, edidit B. C. Bazán (Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris, 1996).
- *Quaestiones de quolibet*, in Thomae de Aquino *Opera omnia jussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25/1, Préface. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI; t. 25/2: Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII, Indices (Commissio Leonina-Éditions du Cerf, Roma-Paris, 1996).
- *Quaestiones disputatae de veritate*, in Sancti Thomae De Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, tomus XXII, Editori di San Tommaso, Roma 1970-1975; trad. it. *Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2005.
- *Quaestiones disputatae de virtutibus*, in S. Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae*, vol. II (*De potentia – De anima – De spiritualibus creaturis – De unione verbi incarnati – De malo – De virtutibus in communi – De caritate – De correctione fraterna – De spe – De virtutibus cardinalibus*), cura et studio P. Bazzi – M. Calcaterra – T.S. Centi – E. Odetto – P.M. Pession, in Studio Generali Fratrum Praedicatorum Taurinensi S. Theologiae Lectorum, Marietti, Torino – Roma 1965; trad. it. *Le virtù. Quaestiones de virtutibus, I e V*, a cura di M.S. Vaccarezza, Bompiani (Testi a fronte), Milano 2014.
- *Scriptum super I Sententiarum*, in S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, tomus 1, edidit P. Mandonnet, P. Lethielleux, Parisiis, 1929; trad. it. *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, voll. 1-2, a cura di R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000-2001.
- *Scriptum super II Sententiarum*, in S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, tomus 1, edidit P.

- Mandonnet, P. Lethielleux, Parisiis, 1929; trad. it., *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, vol. 3, a cura di C. Pandolfi e R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2000; vol. 4, a cura di R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001.
- *Scriptum super III Sententiarum*, in S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, tomus 3, edidit M. F. Moos, P. Lethielleux, Parisiis 1956; trad. it. *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, voll. 5-6, a cura di L. Perotto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000.
- *Scriptum super IV Sententiarum*, d. 1-22, in S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, tomus 4, edidit M. F. Moos, P. Lethielleux, Parisiis 1947 ; d. 23-50, in S. Thomae Aquinatis *Opera omnia*, t. 7/2: *Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi* (Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1858) p. 872-1259; trad. it. *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, vol. 7, a cura di R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999.
- *Scriptum super Sententiis, Prooemium*: in A. Oliva, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina. Avec l'édition du prologue de son Commentaire des Sentences*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2006.
- *Sententia libri Ethicorum*, in Sancti Thomae De Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, tomus XLVII, vol. 1, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Editori di San Tommaso, Roma, 1969.
- *Summa contra Gentiles*, Sancti Thomae De Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, XIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Typis Riccardi Garroni, Romae 1918; trad. it. *Somma contro i gentili*, a cura di T.S. Centi, UTET, Torino 1975.
- *Super Boethium De Trinitate*, in Sancti Thomae De Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, tomus L, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Commissio Leonina, Roma / Les Éditions du Cerf, Paris 1992, pp. 75-171; trad. it. *Commenti a Boezio*, cit., pp. 59-371.

Aristotele. Edizioni e traduzioni delle opere

- ARISTOTELIS *Analytica Priora et Posteriora*, recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii e typographeo clarendoniano 1964; trad. it. *Aristotele. Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003 (1955¹), pp. 89 – 403; *Aristotele. Organon*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016, pp. 273 – 1077.
- *Categoriae et Liber De interpretatione*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello, Oxonii e typographeo clarendoniano 1949; trad. ingl. *Categories and De Interpretatione*, edited by J. L. Ackrill, Clarendon Press, Oxford 1963; trad. fr. *Catégories*, éditée par R. Bodéüs, Les Belles Lettres, Paris 2001; trad. it. *Aristotele. Organon*, a cura di G. Colli, cit., pp. 3 – 87; *Organon di Aristotele. Volume I: Categorie, Dell'interpretazione, Analitici Primi*, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 1996; *Aristotele. Organon*, a cura di M. Migliori, cit., pp. 5 – 271.
- *De anima*, recognovit, brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii e typographeo clarendoniano 1959 ; trad. it. *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani (Testi a fronte), Milano 2016 (2001¹).
- *De caelo: Aristote. Du ciel*, texte établi et traduit par P. Moraux, Les Belles Lettres, Paris 1965 ; trad. it. *Il cielo*, a cura di A. Jori, Bompiani (Testi a fronte), Milano 2018 (2002¹).
- *De generatione animalium*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit H. J. Drossaart Lulofs, Oxonii e typographeo clarendoniano 1965; trad. it. *La riproduzione degli animali*, in *Aristotele, La vita*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2018, pp. 1419 – 1911.
- *De generatione et corruptione: Aristote. De la génération et de la corruption*, texte établi et traduit par M. Rashed, Les Belles Lettres, Paris 2005; trad. it. *La generazione e la corruzione*, a cura di M. Migliori e L. Palpacelli, Bompiani, Milano 2013.
- *De partibus animalium: Aristote. Les parties des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1956, trad. it. *Le parti degli animali*, in *Aristotele, La vita*, cit., pp. 903 – 1347.
- *Ethica Eudemia: Eudemi Rhodii Ethica*, adiecto *De virtutibus et vitiis libello*, recognovit Franciscus Susemihl, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1884, trad. it., *Aristotele, Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2008, pp. 1 – 430.

- *Ethica Nicomachea*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1890; trad. lat. ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea, translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive "Liber Ethicorum"*, B. *Recensio Recognita*, XXVI.1-3, fasc. quartus, liber I, cap. 4, edidit René-Antoine Gauthier, Brill, Leiden 1973; trad. it. *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza (Classici della filosofia con testo a fronte), Bari 2012⁸; *Aristotele, Le tre etiche*, cit., pp. 431 – 993.
- *Historia animalium*, Aristote. *Histoire des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, voll. 1-3, Les Belles Lettres, Paris 1964 – 1969; trad. it. *Ricerche sugli animali*, in *Aristotele, La vita*, cit., pp. 1 – 901.
- *Magna Moralia: Aristotelis quae feruntur Magna moralia*, recognovit Franciscus Susemihl, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1883; trad. it. *Aristotele, Le tre etiche*, cit. pp. 995 – 1208.
- *Metaphysica: Aristotle's Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, voll. I-II, Clarendon Press, Oxford 1924, trad. it. *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Reale Bompiani, Milano 2004; *Metafisica*, a cura di E. Berti, Laterza, Bari-Roma 2017; trad. fr. *Aristote, Métaphysique Delta*, Introduction, traduction et commentaire par R. Bodéüs et A. Stevens, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris 2014; *Aristote, Métaphysique Epsilon*, Introduction, traduction et commentaire par E. Berti, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris 2015.
- *Meteorologica: Aristotelis meteorologicorum libri quattuor*, recensuit indicem verborum addidit F. H. Fobes, Hildesheim, Olms 1967 (1919¹); trad. it., *Meteorologia*, a cura di L. Pepe, Bompiani (Testi a fronte), Milano 2003.
- *Physica*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii e typographeo clarendoniano, 1956 (1936¹) ; trad. it. *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2011.
- *Poetica: Aristotelis de arte poetica liber*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit Rudolfus Kassel, Oxonii e typographeo clarendoniano, 1965; trad. it. *Poetica*, a cura di D. Lanza, BUR (I classici del pensiero libero. Greci e Latini, 11), Milano 2012.
- *Politica*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii e typographeo clarendoniano, 1957; trad. it. *Politica*, a cura di R. Laurenti, Mondadori (I classici del pensiero), Milano 2008.

- *Protrepticus: Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, edited by I. Düring, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg 1961; trad. it. *Protreptico. Esortazione alla filosofia*, a cura di E. Berti, UTET, Torino 2000; *I dialoghi*, a cura di M. Zanatta, BUR (Classici greci e latini), Milano 2018 (2016¹).
- *Rhetorica*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii e typographeo clarendoniano 1959; trad. it. *Retorica*, a cura di F. Cannavò, Bompiani (Testi a fronte), Milano 2014.
- *Topica et Sophistici elenchi*, recensuit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii e typographeo clarendoniano, 1958; trad. it. *Aristotele. Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003 (1955¹), pp. 405 - 725; *Aristotele. Organon*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016, pp. 1079 – 1825; *Confutazioni sofistiche. Organon VI*, a cura di P. Fait, Laterza, Bari 2007.

Alessandro di Afrodisia. Edizioni e traduzioni delle opere

- ALEXANDER APHRODISIENSIS *Aporiai kai luseis*, in *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, edidit I. Bruns, *Commentaria in Aristotelem Graeca* suppl. 2.2. Reimer, Berlin 1892, pp. 1 – 116; trad. ingl. *Quaestiones* 1.1 – 2.15, edited by R.W. Sharples, Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle), London 1992; *Quaestiones* 2.16 – 3.15, edited by R.W. Sharples, Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle), London 1994.
- *In Aristotelis analyticorum priorum librum I commentarium*, edidit M. Wallies, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 2.1, Reimer, Berlin 1883; *On Aristotle Prior Analytics 1.1-7*, edited by J. Barnes, S. Bobzien, K. Flannery S.J., K. Ierodiakonou, Duckworth, London 1991.
 - *De anima*, in *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, edidit I. Bruns, *Commentaria in Aristotelem Graeca* suppl. 2.1, Reimer, Berlin 1887, pp. 1-100; trad. it. *L'anima*, a cura di P. Accattino e P. Donini, Laterza, Roma-Bari 1996.
 - *De anima libri mantissa*, in *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, edidit I. Bruns, *Commentaria in Aristotelem Graeca* suppl. 2.1, Reimer, Berlin 1887, pp. 101-186; trad. ingl. *Alexander Aphrodisiensis, De anima libri mantissa*, A New Edition

- of the Greek Text with Introduction and Commentary by Robert W. Sharples, De Gruyter, Berlin-Boston 2008; trad. it. *De anima II (Mantissa)*, a cura di P. Accattino, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005.
- *De principiis*, trad. fr. *Les principes du Tout selon la doctrine d'Aristote*. Introduction, texte arabe, traduction et commentaire par C. Genequand, Vrin (Sic et Non), Paris 2017.
- *De providentia*, trad. it. *La provvidenza*, a cura di S. Fazzo e M. Zonta, BUR (classici greci e latini), Milano 2016² (1998¹).
- *Ethika problemata*, in *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, edidit I. Bruns, *Commentaria in Aristotelem Graeca* suppl. 2.2. Reimer, Berlin 1892, pp. 117 – 163; *Ethical Problems*, edited by R.W. Sharples, Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle), London 1990.
- *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, edidit M. Hayduck, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 1, Reimer, Berlin 1891; *Commentary on Aristotle, Metaphysics (Books I-III). Critical Edition with Introduction and Notes*, edited by P. Golitsis, De Gruyter, Berlin 2022; trad. lat. *Alexandri Aphrodisieii Commentaria in duodecim Aristotelis libros De prima philosophia, interprete Ioanne Genesio Sepulveda*, Quae omnia recenti hac nostra editione, vt potuit fieri diligentissimae, expolita sunt, atque elaborata, apud Hieronymum Scotum, 1544; trad. it. *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Movia, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2007; trad. fr. *Commentaire à la Métaphysique d'Aristote. Livres Petit Alpha et Beta*, éditée par L. Lavaud, G. Guyomarc'h, Vrin (Textes philosophiques), Paris 2021; trad. ingl. *On Aristotle Metaphysics 1*, edited by W.E. Dooley, Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle), London 1989; *On Aristotle Metaphysics 4*, edited by A. Madigan, S.J., Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle), London 2014 (1993¹); *On Aristotle Metaphysics 5*, translated by W.E. Dooley, S.J., Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle), London 2014 (1993¹).
- *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, edidit M. Wallies, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 2.2. Reimer, Berlin 1891; trad. ingl. *On Aristotle Topics 1*, edited by J.M. Van Ophuijsen, Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle), London 2001; *On Aristotle Topics 2*, edited by L.M. Castelli, Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle), London 2020; *On Aristotle Topics 3*, edited by L. Castelli, Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle), London 2020; trad. it. MILITELLO, C., *Dialettica*,

genere e anima nel commento di Alessandro di Afrodisia al IV libro dei “Topici” di Aristotele, Vita e Pensiero, Milano 2017.

Altre fonti

- ALBERTUS MAGNUS, *Liber de praedicabilibus*, in Beati Alberti Magni *Opera Omnia*, cura ac labore Augusti Borgnet, vol. I, apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editore, Paris 1890
- *Liber I Elenchorum*, in Alberti Magni Ratisbonensis Episcopis, Ordinis Praedicatorum *Opera Omnia*, Volumen Secundus, ed. Borgnet, Parisiis 1890, pp. 525-654.
- *Liber II Topicorum*, in Alberti Magni Ratisbonensis Episcopis, Ordinis Praedicatorum *Opera Omnia*, Volumen Secundus, ed. Borgnet, Parisiis 1890, pp. 291-329.
- *Metaphysica libros quinque priores*, in Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni *Opera Omnia*, edidit Bernhardus Geyer, tomus XVI pars I, Aschendorff, Münster 1960.
- ALBINUS VEL ALCINOUS, *Epitome doctrinae Platonicae sive Διδασκαλικός: Épitomé (Didascalicus)*, texte établi et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1945.
- AMMONIUS, *In Aristotelis Categorias commentarius*, edidit A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.4, Reimer, Berlin 1895; trad. ingl., AMMONIUS, *On Aristotle Categories*, edited by S.M. Cohen / G.B. Matthews, Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle), London 2014 (1991¹).
- ANONYMUS, *Commentarius in Platonis Theaetetum: Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet (Papyrus 9782)*; nebst drei Bruchstücken philosophischen Inhalts (Pap. n. 8; P. 9766, 9569), bearbeitet von H. Diels und W. Schubart, unter Mitwirkung von J. L. Heiberg, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1905.
- ANSELMUS, *Monologion*, in *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, edidit F.S. Schmitt, F. Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstat 1968, vol. I, pp. 7.87; trad. it. ANSELMO, *Monologio e Proslogio*, a cura di I. Sciuto, Bompiani (Tesi a fronte), Milano 2016 (2002¹).
- ARCHYTAS, *Fragmenta, II*, in H. Diels and W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol.I, Weidmann, Berlin 1951.
- ASCLEPIUS, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, edidit M. Hayduck, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 6.2, Reimer, Berlin 1888.

- AVERROES, *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*; editio Juntina secunda, vol. IV (Venezia, 1562).
- *In Aristotelis librum II (α) Metaphysicorum commentarius*, die lateinische Übersetzung, herausgegeben von G. Darms, Paulusverlag, Freiburg 1966.
- *Tafsīr mā ba'd at-tabī'at*, vol. 3, ed. Bouyges, Imprimerie catholique, Beirut 1948; trad. fr. *Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, éditée par A. Martin, Les Belles Lettres, Paris 1984.
- AVICENNA, *Ilāhiyyāt*, trad. it. *Le cose divine*, a cura di A. Bertolacci, UTET, Torino 2008.
- BOETHIUS, A.M.T.S., *In categorias Aristotelis libri quatuor*, in Manlii Severini Boetii *Opera Omnia*, Patrologiae Latinae Cursus Completus 64, accurante J.P. Migne, Garnier, Paris, 1891.
- DAVID, *Prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium*, edidit A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 18.2., Reimer, Berlin 1904, pp. 80-219.
- DE VIO, T., *De nominum analogia*, I, cap. III, in Thomas de Vio Cardinalis Caietanus, *Scripta Philosophica: De nominum analogia, De conceptu entis*, ed. cur. N. Zammit et H. Hering, Angelicum, Roma 1952.
- DEXIPPUS, *In Aristotelis categorias commentarium*, edidit A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.2, Reimer, Berlin 1888; trad. ingl. DEXIPPUS, *On Aristotle Categories*, edited by J. Dillon, Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle), London 1990.
- DIOGENES LAERTIUS, *Vitae Philosophorum: Lives of eminent philosophers*, edited with introduction by Tiziano Dorandi, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- ELIAS, *In Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria*, edidit A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 18.1, Reimer, Berlin 1900.
- EUCLIDES, *Elementa*, voll. 1-4, edidit E. S. Stamatis / J.L. Heiberg, Teubner, Leipzig 1969 – 1973.
- EURIPIDES, *Meleager*, in *Tragicorum Graecorum Fragmenta, II, Fragmenta adespota, Testimonia volumini I addenda, Indices ad volumina I et II*, editores R. Kannicht et B. Snell, Göttingen 1981.
- IAMBlichus, *In Nicomachi arithmeticae introductionem liber*, edidit U. Klein / H. Pistelli, Teubner, Leipzig, 1894.

- MICHAEL EPHESIUS, *In librum quintum Ethicorum Nicomacheorum*, edidit M. Hayduck, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 22.3, Reimer, Berlin 1901.
- MILL, J.S., *System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, I, 4.1, Longmans, Green and Co. London 1956, p. 50; trad. it. *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, a cura di M. Trinchero, vol. I, UTET, Torino 1988, pp. 144-146.
- OLYMPIODORUS, *Prolegomena et in categorias commentarium*, edidit A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 12.1, Reimer, Berlin 1902.
- PLATO, *Leges*, in *Platonis opera*, vol. 5, edited by J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1967 (1907¹).
- *Phaedrus*, in *Platonis opera*, edited by J. Burnet, vol. 2, Clarendon Press, Oxford 1967 (1901¹); trad. it., PLATONE, *Fedro*, a cura di S. Mati, Feltrinelli (Classici), Milano 2013.
- *Parmenides*; in *Platonis opera*, edited by J. Burnet, vol. 2, Clarendon Press, Oxford 1967 (1901¹); trad. it. PLATONE, *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, BUR (classici greci e latini), Milano 2018 (2002¹).
- *Respublica*, edited by S.R. Slings, Oxford University Press, Oxford 2003; trad. it. PLATONE, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis (Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico), Napoli 1998.
- *Sophista*, in *Platonis opera*, vol. 1, edited by J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1967 (1900¹).
- *Theaetetus*, in *Platonis opera*, vol. 1, edited by J. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1967 (1900¹); trad. it. *Teeteto o Sulla scienza*, a cura di L. Antonelli, Feltrinelli (I Classici), Milano 2009 (1994¹).
- *Timaeus*, in *Platonis opera*, vol. 4, edited by J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1968 (1902¹); trad. it. PLATONE, *Timeo*, a cura di G. Reale, Bompiani (Testi a fronte), Bompiani, Milano 2013 (2000¹).
- PHILOPONUS, J., *In Aristotelis categorias commentarium*, edidit A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 13.1, Reimer, Berlin 1898; trad. ingl. PHILOPONUS, *On Aristotle Categories 1-5*, edited by R. Sirkel / M. Tweedale / J. Harris, Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle), London 2016 (2015¹).
- *In Aristotelis analytica posteriora commentaria cum anonymo in librum*, edidit M. Wallies, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 13.3, Reimer, Berlin 1909.

- PLOTINUS, *Enneades*, in *Plotini Opera*, ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1964-1982; trad. it. *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2018 (2000¹).
- PORPHYRIUS, *Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, edidit A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.1, Reimer, Berlin 1887; trad. ingl. PORPHYRY, *On Aristotle Categories*, S.K. Strange, Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle), London 1992.
- *Vita Plotini*, in *Plotini Opera*, ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1964-1982; trad. it. *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2018 (2000¹), pp. 1-49.
- PROCLUS, *In Platonis Parmenidem Commentaria*, Vol. I-III, edited by C. Steel, Oxford University Press, Oxford, 2007-2009; trad. ingl. *Proclus's Commentary on Plato's Parmenides*, edited by G.R. Morrow / J.M. Dillon, Princeton University Press, Princeton 1987.
- SENECA, L.A., *De constantia sapientis*, in *Seneca, Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, a cura di G. Reale, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2000, pp. 21-43.
- *De providentia*, in *Seneca, Tutte le opere*, cit., pp. 1-20.
- *De tranquillitate animi*, in *Seneca, Tutte le opere*, cit., pp. 197-224.
- SIMPLICIUS, *In Aristotelis de caelo commentaria*, edidit J.L. Heiberg, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 7, Reimer, Berlin 1894.
- *In Aristotelis categorias commentarium*, edidit K. Kalbfleisch, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 8, Reimer, Berlin 1907; trad. fr. *Commentaire sur les Catégories. Traduction commentée sous la direction de Ilsetraut Hadot*, Fascicule III, *Préambule aux Catégories*, Commentaire au premier chapitre des Catégories (p. 21-40, 13 Kalbfleisch), Traduction de Ph. Hoffman (avec la collaboration d'I. Hadot, P. Hadot et C. Luna), Commentaire et notes à la traduction par C. Luna, Brill, Leiden 1990; trad. ingl. SIMPLICIUS, *On Aristotle Categories 1 – 4*, edited by M. Chase, Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle), London 2003.
- *In Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, 2 voll., edidit H. Diels, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 9 – 10 Reimer, Berlin 1882 – 1895; trad. ingl. SIMPLICIUS, *On*

Aristotle Physics 7, edited by C. Hagen, Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle), London 2014 (1994¹).

SPINOZA, B., *Ethica more geometrico demonstrata*, trad. it. *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fagnani, UTET, Torino 2005 (1997¹).

SUÁREZ, F., *Disputationes metaphysicae universam doctrinam duodecim librorum Aristotelis comprehendentes*, in *Francisci Suarez Opera omnia*, a Carolo Berton, Vivès, Parisiis 1866, voll. 25-26 (ristampa anastatica: Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 1998²).

SYRIANUS, *In metaphysica commentaria*, edidit W. Kroll, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 6.1, Reimer, Berlin 1902; trad. ingl. SYRIANUS, *On Aristotle Metaphysics 3-4*, edited by D. O'Meara / J. Dillon, Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle), London 2008.

THEOPHRASTUS, *Metaphysica: Theophrastus, Metaphysics*, with translation, commentary and introduction by W.D. Ross and F.H. Fobes, G. Olms, Hildesheim 1967.

2. Studi

ABRAM, S., *Averroè (Ibn Rušd)*, in Catapano, Martini, Salis (a cura di), *L'analogia dell'essere*, cit., pp. 125-149.

AERTSEN, J., *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden 1996.

— *The Philosophical Importance of the Doctrine of the Transcendentals in Thomas Aquinas*, «Revue Internationale de Philosophie», 52, 204/2 (1998), pp. 249-268.

AMERINI, F., *Il problema dell'essenza delle sostanze e degli accidenti nel Commento alla Metafisica di Tommaso d'Aquino*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 12 (2001), pp. 359-416.

ANTON, J.P., *Ancient Interpretations of Aristotle's Doctrine of "Homonyma"*, «Journal of the History of Philosophy», 7 (1969), pp. 1-18.

— *The Aristotelian Doctrine of Homonyma in the Categories and its Platonic Antecedents*, «Journal of the History of Philosophy», 4 (1968), pp. 315-326.

- *The Meaning of 'Ο λόγος τῆς οὐσίας in Aristotle's Categories Ia*, «The Monist», 52 (1968), pp. 252-267.
- ASHWORTH, E.J., *Les théories de l'analogie du 12. au 16. siècle*, (Conferences Pierre Abélard), Vrin, Paris 2008.
- *Metaphor and the Logicians from Aristotle to Cajetan*, «Vivarium», 45 (2007), pp. 311-327
- AUBENQUE, P., *Ambigüité ou analogie de l'être?*, in *Le langage. Actes du XIIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, I, Baconnière, Neuchatel 1966, pp. 11-14.
- *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Presses Universitaires de France (Quadrige), Paris 2017⁶ (1962¹).
- *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens*, «Les études philosophiques», 1 (1978), pp. 3-12.
- *Néoplatonisme et analogie de l'être*, in «Cahiers de Fontenay», 19-22 (1981), pp. 63-76.
- *Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être*, «Les Études philosophiques», 3-4 (1989), pp. 291-304.
- AUSTIN, J.L., *Ἀγαθόν and εὐδαιμονία in the Ethics of Aristotle*, in J.M.E. Moravcsik, *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Macmillan, London 1968, pp. 261-296.
- *The Meaning of a Word*, in *Philosophical Papers*, ed. by J.O. Urmson and G.J. Warnock, Clarendon Press, Oxford 1961, pp. 23-43.
- BARNES, J., *Homonymy in Aristotle and Speusippus*, «The Classical Quarterly», 21 (1971), pp. 65-80.
- *Roman Aristotle*, in *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, edited by J. Barnes, M. Griffin, Clarendon Press, Oxford 1997, pp. 1-69.
- BERNARDINI, M., *Saggio introduttivo alle Categorie*, in *Aristotele, Organon*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016, pp. 5-52.
- BERTI, E., *Ancora sulla causalità del motore immobile*, «Méthexis», 20 (2007), pp. 7-28.
- *Aristotele: analogia dell'essere o dei principi?*, «Archivio di Filosofia», 84 (2016), pp. 65-73.
- *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2014.
- *Aristotele e Alessandro di Afrodisia*, in *Storia della metafisica*, a cura di E. Berti, Carocci, Roma 2019, pp. 47-72.

- *Aristotele, Metaphysica Iota 1-2: univocità o multivocità dell'uno?*, in *Il libro Iota della Metafisica di Aristotele*, a cura di B. Centrone, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, pp. 65-74.
- *Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotele*, in *Individual, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*, A. Bottani, M. Carrara, P. Giaretta, Springer Science+Business Media, Dordrecht 2002, pp. 79-107.
- *Continua il dibattito sulla causalità del motore immobile*, in *Κάλλος και ἀρετή. Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, a cura di D. Iozzia, R.L. Cardullo, Bonanno, Catania 2014, pp. 205-213.
- *Da chi è amato il Motore immobile? Su Aristotele, Metaph. XII 6-7*, «Méthexis», 10, 1997, pp. 59-82.
- *Il concetto di «primo» nella Metafisica di Aristotele*, in *Aristotele. Dalla dialettica*, cit., pp. 651-672.
- *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, in *La filosofia in età imperiale*, a cura di A. Brancacci, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 227-243
- *L'analogia dell'Essere nella tradizione aristotelico-tomista*, in AA. VV., *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 13-33.
- *L'analogia in Aristotele*, «Aristotelica», 1 (2022), pp. 5-27.
- *L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi*, in *Origini e sviluppi dell'analogia*, a cura di Giuseppe Casetta (Settimane filosofiche di Vallombrosa, 1), Edizioni Vallombrosa, Roma 1987, pp. 94-115.
- *Le problème de l'être et de l'un dans la Métaphysique*, in *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI^e Symposium Aristotelicum*, éditée par P. Aubenque, Vrin, Paris 1979, pp. 89-129, trad. it. *Il problema della sostanzialità dell'essere e dell'uno*, in *Studi Aristotelici*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 221-252.
- *Molteplicità e unità del bene secondo Etica Eudemia I 8*, in Id., *Studi aristotelici*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 195-220.
- *Strategie di interpretazione dei filosofi antichi. Platone e Aristotele*, «Elenchos», 10 (1989), pp. 289-315.
- *Substance et essence entre Aristote et Thomas d'Aquin*, «χώρα. Revue d'études anciennes et médiévales», 18-19 (2021).

- BERTOLACCI, A., "The Excellent among the Earlier Scholars". *Alexander of Aphrodisias in Avicenna's Metaphysics*, in *Alexander of Aphrodisias in the Middle Ages*, cit., pp. 33-58.
- BODNÁR, I., *Alexander of Aphrodisias on Celestial Motions*, «Phronesis», 42, 1997, pp. 190-205.
- *Alexander's Unmoved Mover*, in *Nature et sagesse. Les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne. Recueil de textes en hommage à Pierre Pellegrin*, édité par C. Cerami, Peeters, Louvain-la-neuve 2014, pp. 387-416.
- BONELLI, M., *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Bibliopolis, Napoli 2001.
- *Alessandro di Afrodisia esegeta di Aristotele: una buona esegesi?*, in *Studi su Aristotele e l'aristotelismo*, a cura di E. Cattanei, F. Fronterotta e S. Maso, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2015, pp. 93-197.
- BOSTOCK, D., *Aristotle's Philosophy of Mathematics*, in *The Oxford Handbook of Aristotle*, edited by C. Shields, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 465-491.
- BRENTANO, F., *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Fribourg im Breisgau 1862; trad. it. *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, a cura di G. Reale e S. Tognoli, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- BROADIE, A., *Maimonides and Aquinas on the Names of God*, «Religious Studies», 23 (1987), pp. 157-170.
- BROADIE, S., *Que fait le premier moteur d'Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la "Métaphysique")*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 183 (1993), pp. 375-411.
- BROWN, L., *The Verb To Be in Greek Philosophy: Some Remarks*, in S. Everson (ed.), *Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 212-236.
- BUIJS, J.A., *The Negative Theology of Maimonides and Aquinas*, «The Review of Metaphysics», 41 (1988), pp. 723-738.
- CÁRDENAS MEJÍA, L.G., *Tò ὁμοίον (la semejanza) en Aristóteles*, «Estudios de Filosofía», 14 (1996), pp. 115-128.
- CARDULLO, R.L., *L'analogia techne/physis e il finalismo universale in Fisica II*, in *La Fisica di Aristotele oggi. Problemi e prospettive*, a cura di R.L. Cardullo, G.R. Giardina, CUECM, Catania 2005, pp. 51-109.

- CARL, B.T., *The Transcendentals and the Divine Names in Thomas Aquinas*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 92/2 (2018), pp. 225-247.
- CASTELLI, L.M., *Problems and Paradigms of Unity. Aristotle's Account of the One*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2014.
- CATALDO, P.J., *Plato, Aristotle and the πρὸς ἕν Equivocity*, «The Modern Schoolman», 61 (1984), pp. 237-247.
- CATAPANO, G., MARTINI, C., SALIS, R. (a cura di), *L'analogia dell'essere. Testi antichi e medievali*, Padova University Press, Padova 2020.
- CATAPANO, G., *L'analogia tra essere divino ed essere creaturale nel Commento all'Ecclesiastico di Eckhart*, in *La dottrina dell'analogia dell'essere nella Metafisica di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*, a cura di R. Salis, pp. 287-299.
- CERAMI, C., *Alexander of Aphrodisias*, in *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, edited by A. Falcon, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 160-179.
- CHARLES, D., *Some Comments on Prof. Enrico Berti's "Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotle"*, in A. Bottani, M. Carrara and P. Giarretta (eds.), *Individuals, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*, Springer Science+Business Media, Dordrecht 2002, pp. 109-126.
- CHERNISS, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. I, The John Hopkins Press, Baltimore 1944.
- CHIARADONNA, R., *Catégories et Métaphysique chez Alexandre d'Aphrodise: l'exégèse de Catégories 5*, in *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique*, cit., pp. 157-177.
- *"Existence" in Greek Neoplatonism: Remarks on a Historiographical Issue*, in *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne / Studying Arabic Philosophy. Meaning, Limits and Challenges of a Modern Discipline*, edited by J.-B. Brenet and O. Lizzini, Vrin, Paris 2019, pp. 301-315.
- *Platonist Approaches to Aristotle: from Antiochus of Ascalon to Eudorus of Alexandria (and beyond)*, in *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC. New Directions for Philosophy*, edited by M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 28-52.
- COLLI, G., *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1978² (1969¹).

- COUESNONGLE, V., *La causalité du maximum. L'utilisation par Saint Thomas d'un passage d'Aristote*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 84 (1954), pp. 433-444.
- COURTINE, J.F., *Aux origines néoplatoniciennes de la doctrine de l'analogie de l'être*, in Id., *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, pp. 167-189.
- *Différence ontologique et analogie de l'être*, in Id., *Les catégories de l'être*, Presses Universitaires de France (Epiméthée), Paris 2003 pp. 191-211.
- *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin (Problèmes et controverses), Paris 2005.
- CRUBELLIER, M., *Alexandre sur le statut du principe de contradiction*, in *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique*, cit., pp. 113-130.
- D'ANCONA, C., *La filosofia della tarda antichità*, in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, a cura di C. d'Ancona, vol. I, Einaudi, Torino 2005, pp. 5-47.
- DAVIES, B., *Aquinas on What God is Not*, «Revue Internationale de Philosophie», 52 (1998), pp. 207-225.
- DAVISON, A., *Participation in God. A Study in Christian Doctrine and Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.
- DE LIBERA, A., *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris 2014 (1996¹).
- *Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être*, «Études philosophiques», 3-4 (1989), pp. 319-345.
- DE STRYCKER, E. *Prédicats univoques et prédicats analogiques dans le "Protreptique" d'Aristote*, «Revue philosophique de Louvain», 92 (1968), pp. 597-618.
- DI GIOVANNI, M., *New Wine in Old Vessels. Alexander of Aphrodisias as a Source for Averroes' Metaphysics*, in *Alexander of Aphrodisias in the Middle Ages*, cit., pp. 59-93.
- DI GIOVANNI, M., PRIMAVESI, O., *Who Wrote Alexander's Commentary on Metaphysics A? New Light on the Syro-Arabic Tradition*, in *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*, edited by C. Horn, De Gruyter, Berlin 2016, pp. 11-66.
- DOIG, J.C., *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, Martinus Nijhoff, The Hague 1972.

- DONATO, A., *Il ruolo dell'analogia di attribuzione e di proporzionalità nella dottrina dell'Essere di Tommaso d'Aquino*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 28 (2003), pp. 163-190.
- DONINI, P., *Alessandro di Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica*, in Id., *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, edited by M. Bonazzi, De Gruyter, Berlin-New York 2011, pp. 87-106.
- *Unità e oggetto della metafisica secondo Alessandro di Afrodisia*, in *Alessandro di Afrodisia e la «Metafisica» di Aristotele*, a cura di G. Movia, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 15-51.
- *θεία δύναμις in Alessandro di Afrodisia*, in *Commentary and Tradition*, cit., pp. 125-138.
- DUBARLE, D., *La doctrine aristotélicienne de l'analogie et sa normalisation rationnelle*, «Revue de sciences philosophique et théologique», 53 (1969), pp. 3-40; 212-232.
- DURING, I., *Aristotele*, Mursia, Milano 1976.
- ECO, U., *Dalla metafora all'analogia entis*, in Id., *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2016, pp. 617-665.
- *Difficoltà della ricezione di Aristotele*, in Id., *Scritti sul pensiero medievale*, pp. 591-616.
- EDWARDS, A., *Aristotle's Concept of Analogy*, «Dionysius», 34 (2016), pp. 62-87.
- ENDRESS, G., *Alexander Arabus on the First Cause. Aristotle's First Mover in an Arabic Treatise attributed to Alexander of Aphrodisias*, in *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, a cura di C. D'ancona, G. Serra, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 19-74.
- FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950.
- *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960.
- FAIT, P., *Aristotele, Categorie, I. Omonimi, sinonimi e paronimi*, in *Studi sulle Categorie di Aristotele*, a cura di M. Bonelli e F.G. Masi, Hakkert, Amsterdam 2011, pp. 33-50.
- *Mapping Oneness onto Being: the Contribution of Metaphysics Iota 1-2 to First Philosophy*, in *La dottrina dell'analogia dell'essere nella «Metafisica»*, cit., pp. 77-117.
- FAZZO, S., *Alessandro di Afrodisia e il sistema aristotelico di età imperiale. Stato dell'arte e prospettive di ricerca*, in *Studi sull'ellenismo e filosofia romana*, a cura di F. Alesse, A. Fermani, S. Maso, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2017, pp. 123-151.

- *Alexandre d'Aphrodise comme témoin du texte de la Métaphysique d'Aristote*, in *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique aristotélicienne*, études réunies par A. Balansard, A. Jaulin, Peeters, Leuven 2017, pp. 9-23.
- *Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino nelle Quaestiones di Alessandro di Afrodisia*, ETS, Pisa 2002, spec. pp. 18-36.
- *Aristotelianism as a Commentary Tradition*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 47 (2004), pp. 1-19, spec. p. 4, n. 13.
- *L'ente nella Metafisica di Aristotele e i suoi avatar dal greco all'arabo*, in Ead., *Alexander Arabus*, Petite plaisance, Pistoia 2018, pp. 179-204.
- *The First Account of the Metaphysics in Fourteen Books: Alexander of Aphrodisias' "Fragment Zero"*, in Ead., *Alexander Arabus. Studi sulla tradizione araba dell'aristotelismo greco*, Petite Plaisance, Pistoia 2018, pp. 207-225.
- *The Metaphysics from Aristotle to Alexander of Aphrodisias*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 55 (2012), pp. 51-68.
- FEREJOHN, M.T., *Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science*, «Phronesis», 25/2 (1980), pp. 117-128.
- FLANNERY, K., *Analogy in Alexander of Aphrodisias*, in *La dottrina dell'analogia dell'essere nella «Metafisica»*, cit., pp. 119-142.
- *Logic and Ontology in Alexander of Aphrodisias's Commentary on Metaphysics IV*, in *Alessandro di Afrodisia e la «Metafisica»*, pp. 117-134.
- *Sull'interpretazione di Enrico Berti della causalità del primo motore immobile*, «Humanitas», 66/4 (2011), pp. 615-643.
- *The Synonymy of Homonyms*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 81 (1999), pp. 268-289.
- FORTENBAUGH, W.W., *Aristotle's Analysis of Friendship*, «Phronesis», 20 (1975), pp. 51-62.
- FRANCK, I., *Maimonides and Aquinas on Man's Knowledge of God: A Twentieth Century Perspective*, «The Review of Metaphysics», 38 (1985), pp. 591-615.
- FREDE, M., *The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics*, in *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, pp. 81-96.

- FREUDENTHAL, J., *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles und übersetzt*, Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1884.
- FRONTEROTTA, F., *ANALOGIA in Platone: occorrenze e significati*, «Archivio di Filosofia», 84 (2016), pp. 49-64.
- GALLUZZO, G., *Aquinas's Commentary on the Metaphysics*, in F. Amerini, G. Galluzzo (edited by), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden- Boston 2014, pp. 209-254.
- *Aristotle and Essentialism about Existence*, forthcoming.
- *Il problema dell'oggetto della definizione nel commento di Tommaso d'Aquino a Metafisica Z 10–11*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 12 (2001), pp. 417-465.
- *Il tema della verità nell'Expositio libri Peryermeneias di Tommaso d'Aquino*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 11 (2000), pp. 217-257.
- *Is substance a πρὸς ἕν notion?*, in *La dottrina dell'analogia dell'essere nella «Metafisica»*, cit. pp. 49-75.
- GAMBI, G., *L'assimilazione a Dio in Alessandro di Afrodisia*, «Universa. Recensioni di filosofia», 10, (2021) numero speciale, pp. 39-58.
- *Tommaso d'Aquino*, in Catapano, Martini, Salis (a cura di), *L'analogia dell'essere*, cit., pp. 151-185.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *God, His Existence and His Nature. A Thomistic Solution of Certain Agnostic Antinomies*, Herder Book, London 1938.
- GENEQUAND, C., *L'objet de la métaphysique selon Alexandre D'Aphrodisias*, «Museum Helveticum», 36 (1979), pp. 48-57.
- GEORGE, R., KOEHN, G., *Brentano's Relation to Aristotle*, in *The Cambridge Companion to Brentano*, ed. by D. Jacquette, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 20-44.
- GILSON, É., *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1947, p. 153.
- GOLDSCHMIDT, V., *ΥΠΑΡΧΕΙΝ et ΨΙΣΤΑΝΑΙ dans la philosophie stoïcienne*, «Revue des Études Grecques», 85 (1972), pp. 331-344.

- GOLITSIS, P., *Alexandre d'Aphrodise, Simplicius et la cause efficiente de l'univers*, in *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique aristotélicienne*, études réunies par A. Balansard, A. Jaulin, Peeters, Leuven 2017, pp. 217-235.
- GOTTSCHALK, H.B., *Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, herausgegeben von W. Haase, De Gruyter, Berlin 1987, pp. 1079-1174.
- GRENET, P., *Saint Thomas d'Aquin a-t-il trouvé dans Aristote l'“analogia entis”?*, in *L'attualità della problematica aristotelica. Atti del convegno franco-italiano su Aristotele (Padova, 6-8 aprile 1967)*, Antenore, Padova 1970, p. 170-175.
- GRIFFIN, M., *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- *Why Philosophy Begins with the Categories: Perspectives from the 1st-century Greek Commentators*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXVII (2016), pp. 19-42.
- GUYOMARCH, G., *L'unité de la Métaphysique selon Alexandre d'Aphrodise*, Vrin (Textes et traditions), Paris 2015.
- *Métaphysique et Organon selon Alexandre d'Aphrodise. L'utilité de la logique pour la philosophie première*, in *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique*, cit., pp. 83-109.
- HADOT, P., *Zur Vorgeschichte des Begriffs “Existenz » YPARXEIN bei den Stoikern*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 13 (1969), pp. 115-127.
- HALPER, E.C., *One and Many in Aristotle's Metaphysics. Books Alpha – Delta*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2009.
- HAMBRUCH, E., *Logische Regeln der Platonischen Schule in der Aristotelischen Topik*, Weidemann, Berlin 1904.
- HAMLIN, D.W., *Focal Meaning*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 78 (1977-1978), pp. 1-18.
- HEATH, T., *Mathematics in Aristotle*, Routledge, Oxford 1949.
- HESSE, M., *Aristotle's Logic of Analogy*, «The Philosophical Quarterly», 61 (1965), pp. 328-340.
- HINTIKKA, K.J., *Aristotle and the ambiguity of ambiguity*, «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy», 2 (1959), pp. 137 – 151.

- HOCHSCHILD, J.P., *Proportionality and Divine Naming: Did St. Thomas Change His Mind about Analogy?*, in “The Thomist: A Speculative Quarterly Review”, 77/4 (2013), pp. 531-558.
- HUMBRECHT, T.-D., *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d’Aquin*, Vrin, Paris 2005.
- HUNEMAN, P., *Sur la conception aristotélicienne de l’analogie*, in *L’usage opératoire de l’analogie en sciences*, éditée par R. Durand, J. Marie, L’Harmattan, 2007, pp. 30-60.
- IRWIN, T.H., *Homonymy in Aristotle*, «The Review of Metaphysics», 34/3 (1980), pp. 523-544.
- JAULIN, A., *L’être et l’un selon le commentaire d’Alexandre d’Aphrodise à Γ 2*, in *Alexandre d’Aphrodise et la métaphysique*, cit., pp. 131-156.
- KAHN, C.H., *A Return to the Theory of the Verb Be and the Concept of Being*, in Id., *Essays on Being*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 109-142.
- *Questions and Categories*, in Id., *Essays on Being*, cit., pp. 218-274.
- *The Greek Verb “To Be” and the Concept of Being*, in Id., *Essays*, cit., pp. 16-40.
- *Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, in Id., *Essays*, cit., pp. 62-74.
- KLIMA, G., *Aquinas’s Theory of the Copula and the Analogy of Being*, «History of Philosophy & Logical Analysis», 5 (2002), pp. 159-176.
- *The Semantic Principles Underlying St. Thomas Aquinas’s Metaphysics of Being*, «Medieval Philosophy and Theology», 5 (1996), pp. 87-141.
- KLUBERTANZ, G.P., *St. Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Loyola University Press, Chicago 1960.
- KOTWICK, M.E., *Alexander of Aphrodisias and the Text of Aristotle’s Metaphysics*, California Classical Studies, Berkeley 2016.
- KOYRE, A., *Le chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 55 (1950), pp. 50-59.
- KUPREEVA, I., *Aporia and Exegesis: Alexander of Aphrodisias*, in *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, edited by G.E. Karamanolis, V. Politis, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 228-247.
- *Aristotelianism in the II Century AD: Before Alexander of Aphrodisias*, in *Brill’s Companion*, cit., pp. 138-159.

- LAFONT, G., *Analogia in Platone? La risposta del “Parmenide” e del “Timeo”*, in *Origini e sviluppi dell’alogia*, a cura di G. Casetta (Settimane filosofiche di Vallombrosa, 1), Edizioni Vallombrosa, Roma 1987, pp. 78-93.
- LEFEBVRE, D., *Le commentaire d’Alexandre d’Aphrodise à la Métaphysique d’Aristote A, 9, 990a 34-b 8. Sur le nombre et l’objet des Idées*, «Les études philosophiques», 2008/3, pp. 305-322.
- LESZL, W., *Aristotle’s Conception of Ontology*, Antenore, Padova 1975.
- *Il “De ideis” di Aristotele e la dottrina platonica delle idee*, Leo S. Olschki, Firenze 1975.
- *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle’s Treatment of Types of Equivocity and its Relevance to His Metaphysical Theories*, Antenore, Padova 1970.
- LICATA, G., «*Canis, signum coeleste, et canis, animal latrans*». *Sulla storia di un esempio di equivocità giunto fino a Spinoza*, «Bollettino della società filosofica italiana», 233 (2021), pp. 7-17.
- LONFAT, J., *Archéologie de la notion d’alogie d’Aristotele à saint Thomas d’Aquin*, «Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 71 (2004), pp. 35-107.
- LONG, S.A., *Analogia Entis. On the Analogy of Being, Metaphysics and the Act of Faith*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2011.
- LYTTKENS, H., *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Almqvist & Boktryckeri AB, Uppsala 1952.
- MANDOLINO, G., *Il circolo aristotelico di Baghdad e Avicenna (Ibn Sīnā)*, in G. Catapano, C. Martini, R. Salis (a cura di), *L’alogia dell’essere*, cit., pp. 103-123.
- MANN, W.R., *The Discovery of Things. Aristotle’s Categories and Their Context*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 2000.
- MARIANI, E., *Nient’altro che l’essere. Ricerche sull’alogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia*, Edizioni ETS, Pisa 2012.
- MARITAIN, J., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclee De Brouwer, Paris 1935.
- MARMODORO, A., *Metaphysica Δ 7 : diverse soluzioni esegetiche a confronto*, «Documenti e studi sulla tradizione esegetica medievale», 12 (2001), pp. 1-60.
- MARTINI, C., *Abū Naṣr al-Fārābī*, in Catapano, Martini, Salis (a cura di), *L’alogia dell’essere*, cit., T37, pp. 91-93.

- MCINERNY, R. M., *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, a cura di S. L. Brock Armando, Roma 1999; ed. or. R.M. MCINERNY, *Aquinas and Analogy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1998.
- MELANDRI, E., *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004 (1968¹).
- MELCHIORRE, V., *L'analogia in Aristotele*, in *Aristotele. Perché la metafisica. Studi su alcuni concetti-chiave della «filosofia prima» aristotelica e sulla storia dei loro influssi*, a cura di A. Bausola e G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 91-116.
- MENN, S., *Aristotle on the Many Senses of Being*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 59 (2021), pp. 187-263.
- MERLAN, P., *Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus. I, Zur Erklärung der dem Aristoteles zugeschriebenen Kategorienschrift*, «Philologus», 89 (1934).
- *Metaphysik: Name und Gegenstand*, «The Journal of Hellenic Studies», 77 (1957), pp. 87-92.
- *On the Term Metaphysics and Being qua Being*, «The Monist», 52 (1968), pp. 174-194.
- MIGNUCCI, M., *Alessandro interprete di Aristotele: luci e ombre del commento a Metaph. Γ*, in *Alessandro di Afrodisia e la «Metafisica»*, cit., pp. 93-116.
- MILLET, L., *Analogie et participation chez saint Thomas d'Aquin*, «Études philosophiques», 3-4 (1989), pp. 371-383.
- MONDIN, B., *Storia della metafisica*, vol. 2, ESD, Bologna 1998.
- MONTAGNES, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris 2008 (1963¹).
- MORAUX, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus im 1. und 2. Jh. n. Chr.*, De Gruyter, Berlin 1984.
- MOREAU, J., *La tradizione aristotelica e l'analogia entis*, in AA. VV., *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 91-96.
- MORESCHINI, C., *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2019 (2013¹).
- MORETTI, F., *Il pensiero di Dio. L'analogia nella teologia occidentale*, Mimesis, Milano – Udine 2020, spec. pp. 19-47.

- MORO, E., *Boezio, interprete delle Categorie aristoteliche*, in *La dottrina dell'analogia dell'essere nella «Metafisica» di Aristotele*, cit., pp. 159-171.
- *Tommaso De Vio (Gaetano)*, in Catapano, Martini, Salis (a cura di), *L'analogia dell'essere*, pp. 233-255.
- MOVIA, G., *Introduzione ad Alessandro di Afrodisia e Pseudo Alessandro, Commentario*, cit., pp. V-CXXXI.
- *I problemi della metafisica. Sul commento di Alessandro di Afrodisia al libro B della Metafisica di Aristotele*, in *Alessandro di Afrodisia e la «Metafisica»*, cit., pp. 79-91.
- MUSKENS, G.L., *De vocis ἀναλογίας significatione ac usu apud Aristotelem*, Wolters, Groningae, Bataviae 1943.
- NATALI, C., *Causa motrice e causa finale nel libro “Lambda” della Metafisica di Aristotele*, «Méthexis», 10 (1997), pp. 105-123.
- OLSHESKY, T.M., *Aristotle's Use of Analoga*, «Apeiron», 2/2 (1968), pp. 1-10.
- O'ROURKE, F., *Aristóteles y la Metafisica de la Metáfora*, «Convivium» 23 (2010), pp. 5-26.
- OWEN, G.E.L., *Aristotle on the Snares of Ontology*, in *New Essays on Plato and Aristotle*, edited by R. Bambrough, Routledge, London-New York 2013 (1965¹), pp. 69-95.
- *Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle*, in *Aristotle and Plato in the mid-fourth century: papers of the Symposium Aristotelicum*, edited by I. During, G.E.L. Owen, Elanders Boktryckeri Aktiebolag (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 11), Göteborg 1960, pp. 163-190.
- OWENS, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1963 (1951¹).
- *The Relation of God to World in the Metaphysics*, in *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du Vie Symposium Aristotelicum*, éditée par P. Aubenque, Vrin, Paris 2015 (1979¹), pp. 207-228.
- PATFOORT, A., *La place de l'analogie dans la pensée de S. Thomas d'Aquin*, «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», 76 (1992), pp. 235-253.
- PATZIG, G., *Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles*, «Kant-Studien», 52 (1960-1961), pp. 185-205.
- PENIDO, M.T.L., *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Vrin, Paris 1931.

- PHILIPPE, M.D., *Analogon and Analogia in the Philosophy of Aristotle*, «The Thomist», 33 (1969), pp. 1-74.
- PINES, S., *A New Fragment of Xenocrates and Its Implications*, «Transactions of the American Philosophical Society», 51 (1961), pp. 3-34.
- PINI, G., *The Development of Aquinas's Thought*, in *The Oxford Handbook of Aquinas*, edited by B. Davies & E. Stump, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 491-504.
- PORRO, P., *Contro e dentro l'univocità. Le trasformazioni dell'analogia tra Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto*, in *La dottrina dell'analogia dell'essere nella «Metafisica»*, cit., pp. 247-285.
- *Tommaso d'Aquino*, in *Storia della metafisica*, a cura di E. Berti, Carocci, Roma 2019, pp. 135-156.
- *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2017⁴ (2012¹).
- PRIMAVESI, O., *Aristotle's Metaphysics A. A New Critical Edition with Introduction*, in *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*, edited by C. Steel, OUP, Oxford 2012.
- RASHED, M. (éd.), *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (livres IV-VIII): les scholies byzantines*, éditée par M. Rashed, De Gruyter, Berlin 2011, pp. 126-161.
- RASHED, M., *Alexandre d'Aphrodise lecteur du Protreptique*, in J. Hamesse, *Les prologues médiévaux*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 1-37.
- *Alexandre d'Aphrodise sur la «chose» (πράγμα) et le «quelque chose» (πρᾶγμα τι)*, in *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique*, cit., pp. 181-215.
- *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, de Gruyter, Berlin 2007.
- RAPP, C., “Spotting Similarities between Disparate Items”: *Observations on the Use of Analogy in Aristotle's Metaphysical Thinking* (online):
https://www.academia.edu/49599330/_Spotting_similarities_between_disparate_items_Analogy_in_Aristotles_metaphysical_thinking.
- REALE, G., *Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele*, Laterza, Bari 1997.
- *Il concetto di “filosofia prima” e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2008 (1961¹).

- RICOEUR, P., *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaka Book, Milano 1981 (1975¹).
- ROBIN, L., *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, Alcan, Paris 1908.
- ROMANO, F.; TAORMINA, D.P. (a cura di), *HYPARXIS e HYPOSTASIS nel neoplatonismo. Atti del I colloquio internazionale del centro di ricerca sul neoplatonismo (Università degli Studi di Catania, 1-3 ottobre 1992)*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1994.
- ROSS, A., *The Causality of the Prime Mover in Metaphysics A*, in *Aristotle's Metaphysics – New Essays*, ed. by C. Horn, De Gruyter, Boston/Berlin 2016, pp. 207-227.
- ROSSI, P.B., DI GIOVANNI, M., ROBIGLIO, A.A., (edited by), *Alexander of Aphrodisias in the Middle Ages and the Renaissance*, Brepols, Turnhout 2021.
- RUTTEN, C., *L'analogie chez Aristote*, «Revue de philosophie ancienne», 1 (1983), pp. 31-48.
- SALIS, R., *Alessandro di Afrodizia e la nascita della dottrina dell'analogia dell'essere*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», Online First, 2023, pp. 1-18.
- *Il commento di pseudo-Alessandro al libro A della Metafisica di Aristotele*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
- *I molti sensi dell'omonimia in Aristotele: le origini della dottrina dell'analogia dell'essere*, in *La dottrina dell'analogia dell'essere nella «Metafisica» di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*, a cura di R. Salis, Il Poligrafo (Subsidia Mediaevalia Patavina, 14), Padova 2019, pp. 35-47.
- SANTI, R., *Dialettica e metafisica in Platone secondo la testimonianza di Alessandro di Afrodizia (In Metaph. A 6 e 9)*, in *Alessandro di Afrodizia e la metafisica*, cit., pp. 53-75.
- SHARPLES, R.W., *Alexander of Aphrodisias and the End of Aristotelian Theology*, in *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, herausgegeben von T. Kobusch, M. Erler, K.G. Saur, Munich 2002, pp. 1-21
- *Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts*, «Phronesis», 50 (2005), pp. 43-55.
- *Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, herausgegeben von W. Haase und H. Temporini, Band II.36.2, De Gruyter, Berlin-New York 1987, pp. 1176-1243.
- *Pseudo-Alexander on Aristotle Metaphysics A*, in *Alessandro di Afrodizia e la metafisica*, cit., pp. 187-218.

- *The School of Alexander? In Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, edited by R. Sorabji, Bloomsbury, London 2020 (1990¹), pp. 89-118.
- *The Unmoved Mover and the Motion of the Heavens in Alexander of Aphrodisias*, «Apeiron», 17, 1983, pp. 62-66.
- SHIELDS, C., *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1999.
- SORABJI, R., *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook. Volume 3: Logic and Metaphysics*, Duckworth, London 2004.
- STEEL, C., *Plato as seen by Aristotle (Metaphysics A 6)*, in *Aristotle's Metaphysics Alpha*, cit., pp. 167-200.
- STEVENS, A., *L'ontologie d'Aristote. Au carrefour du logique et du réel*, Vrin, Paris 2000.
- STUBBENS, N.A., *Naming God: Moses Maimonides and Thomas Aquinas*, «Thomist: A Speculative Quarterly Review», 54 (1990), pp. 229-267.
- TANNER, K., *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment*, Fortress Press, Minneapolis 2005.
- TARÁN, L., *Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy*, «Hermes», 106/1, pp. 73-99.
- TAYLOR, R.C., *Maimonides and Aquinas on Divine Attributes. The Importance of Avicenna*, in J. Stern, J.T. Robinson, Y. Shemesh (edited by), *Maimonides' "Guide of the Perplexed" in Translation. A History from the Thirteenth Century to the Twentieth*, University of Chicago Press, Chicago 2019, pp. 333-364.
- TRAVAGLINI, G., *La metafora, l'analogia e le figure dei sensi in Aristotele*, «Rivista di estetica», 40 (2009), pp. 121-148.
- TREIGER, A., *Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (taškik al-wuğud, analogia entis) and Its Greek and Arabic Sources*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 21 (2010), pp. 165-198.
- TRENDELENBURG, A., *De Aristotelis Categoriis*, Petschii, Berolini 1833; trad. it. *La dottrina delle categorie in Aristotele*, a cura di G. Reale e V. Cicero, Vita e pensiero, Milano 1994.
- TWEEDALE, M.M., *Alexander of Aphrodisias' Views on Universals*, «Phronesis», 29 (1984), pp. 279-303.
- VANNI ROVIGHI, S., *Elementi di filosofia*, vol. 2., Carlo Marzorati, Milano 1953.
- TE VELDE, R., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Brill, Leiden 1995.

- TYN, T., *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991.
- VALLAT, P., *Farabi et l'école d'Alexandrie. De prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Vrin, Paris 2004, spec. pp. 347-365.
- VASQUEZ, A., *Metáfora y Analogía en Aristoteles. Su distinción y uso en la ciencia y la filosofía*, «Tópicos» 38 (2010), pp. 85-116.
- VIGO, A.G., *First Philosophy*, in *The Bloomsbury Companion to Aristotle*, edited by Claudia Baracchi, Bloomsbury, London 2013, pp. 147-188.
- *Prioridad y proyecto ontológico en Aristóteles. A propósito de una interpretación reciente*, «Méthexis», 4 (1991), pp. 115-127.
- WALKER, M., *Aristotle's Account of Friendship in the Nicomachean Ethics*, «Phronesis», 24 (1979), pp. 180-196.
- WARD, J.K., *Aristotle on Homonymy. Dialectic and Science*, Cambridge University Press, New York 2008.
- WEIDEMANN, H., *The Logic of Being in Thomas Aquinas*, in *The Logic of Being. Historical Studies*, edited by S. Knuuttila, J. Hintikka, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1986, pp. 181-200.
- WEINER, *Aristotle's Metaphysics V 7 Revisited*, «Apeiron», 48/4 (2015), pp. 407-426.
- WENDLINDER, A., *Speaking of God in Thomas Aquinas and Meister Eckhart. Beyond Analogy*, Routledge, London-New York 2014.
- WIPPEL, J.F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2000.
- *Thomas Aquinas on Our Knowledge of God and the Axiom that Every Agent produces Something like Itself*, in Id., *Metaphysical Themes II*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2007, pp. 152-171.
- *Thomas Aquinas on What Philosophers can Know About God*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 66 (1992), pp. 279-297.
- *Truth in Thomas Aquinas*, in Id., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2007, pp. 65-112.
- WOLFSON, H.A., *The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides*, «The Harvard Theological Review», 31/2 (1938), pp. 151-173.

WOOD, M., *Aristotelian Ontology and Its Contemporary Appropriation: Some Thoughts on the Concept of Analogy*, «Dionysius», 31 (2013), pp. 25-40.

YU, J., *What is the Focal Meaning of Being in Aristotle?*, «Apeiron», 34 (2001), vol. 3, pp. 205-231.

ZONTA, M., *Saggio di lessicografia filosofica araba*, Paideia, Brescia 2014.