

L'analogia dell'essere

Testi antichi e medievali

a cura di Giovanni Catapano, Cecilia Martini Bonadeo, Rita Salis

Con la collaborazione di Sara Abram, Giovanni Gambi,
Giovanni Mandolino, Chiara Maurelli, Enrico Moro

PADOVA
UP

P A D O V A U N I V E R S I T Y P R E S S

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di
Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata (FISPPA)
dell'Università degli Studi di Padova,
su fondi DOR – responsabili Giovanni Catapano e Rita Salis

Prima edizione 2020, Padova University Press
Titolo originale

© 2020 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it
Redazione Padova University Press
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-207-9



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License (CC BY-NC-ND)
(<https://creativecommons.org/licenses/>)

L'analogia dell'essere.

Testi antichi e medievali

a cura di
Giovanni Catapano, Cecilia Martini Bonadeo, Rita Salis

Con la collaborazione di
Sara Abram, Giovanni Gambi, Giovanni Mandolino,
Chiara Maurelli, Enrico Moro

Indice

Presentazione	7
<i>Rita Salis, Giovanni Catapano, Cecilia Martini Bonadeo</i>	
Filosofia antica e tardoantica	
Aristotele	19
<i>Rita Salis</i>	
I commentatori greci di Aristotele	41
<i>Rita Salis</i>	
Severino Boezio	63
<i>Enrico Moro</i>	
Filosofia medievale araba e latina	
Abū Naṣr al-Fārābī	83
<i>Cecilia Martini Bonadeo</i>	
Il circolo aristotelico di Bagdad e Avicenna (Ibn Sīnā)	103
<i>Giovanni Mandolino</i>	
Averroè (Ibn Rušd)	125
<i>Sara Abram</i>	
Tommaso d'Aquino	151
<i>Giovanni Gambi</i>	
Giovanni Duns Scoto	187
<i>Chiara Maurelli</i>	
Meister Eckhart	209
<i>Giovanni Catapano</i>	
Tommaso de Vio (Gaetano)	233
<i>Enrico Moro</i>	
Bibliografia	257

Presentazione*

L'analogia dell'essere costituisce uno dei temi filosofici più discussi e, comprendendo un arco temporale che va dall'antichità sino all'epoca contemporanea, apre alla collaborazione e all'intreccio di prospettive e competenze diverse. Questo è stato lo spirito che ha animato la presente antologia: la cooperazione tra specialisti di epoche e tradizioni differenti, benché complementari, nello studio delle origini e degli sviluppi della dottrina dell'analogia dell'essere dall'età antica e tardoantica sino ai filosofi medievali arabi e latini.

Il volume nasce come prosecuzione dei lavori svolti all'interno del progetto "La dottrina dell'analogicità dell'essere nella *Metafisica* di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardoantico e medievale", finanziato come progetto SID 2017 dal Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata (FI-SPPA) dell'Università di Padova. Nell'ambito del progetto, si è tenuto a Padova nei giorni 21 e 22 gennaio 2019 un convegno internazionale i cui atti sono stati recentemente pubblicati¹. Nel corso del progetto di ricerca, la nozione dell'analogia dell'essere è stata studiata a partire dalle sue origini sino alla Scolastica latina, passando attraverso il pensiero in lingua araba. È stato condotto un lavoro specialistico, atto a studiare le fasi più importanti della dottrina dell'analogia dell'essere relativamente ai diversi filosofi e periodi storici, e volto, al contempo, a individuare la stretta rete di contatti fra le differenti fasi di sviluppo del tema della ricerca. Riprendendo interamente questi presupposti, i curatori della presente antologia hanno raccolto i passi più significativi relativamente alla nascita e allo sviluppo della dottrina dell'analogia dell'essere. Attraverso il loro esame si intende offrire, specialmente a studenti universitari, un efficace strumento per lo studio della dottrina dell'analogia dell'essere e per la sua applicazione ad ambiti anche contemporanei di analisi filosofica.

L'antologia è suddivisa in due sezioni: quella di filosofia antica e tardoantica e quella di filosofia medievale sia araba che latina. La prima sezione comprende

¹ Cfr. *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.

* A cura di Rita Salis, Giovanni Catapano, Cecilia Martini Bonadeo.

traduzioni di passi tratti dalle opere di Aristotele e dai commentatori di Aristotele antichi (Alessandro di Afrodisia, a cura di R. Salis) e tardo-antichi (i greci Siriano, Giovanni Filopono, Asclepio di Tralle e Simplicio di Cilicia, a cura di R. Salis; il latino Severino Boezio, a cura di E. Moro). La sezione di filosofia medievale contiene passi scelti di al-Fārābī (a cura di C. Martini Bonadeo), di filosofi arabi della seconda metà del X e della prima metà dell’XI secolo appartenenti al cosiddetto «circolo aristotelico di Bagdad» (a cura di G. Mandolino), di Avicenna (a cura di G. Mandolino) e di Averroè (a cura di S. Abram); brani tratti da Tommaso d’Aquino (a cura di G. Gambi), Giovanni Duns Scoto (a cura di C. Maurelli), Meister Eckhart (a cura di G. Catapano) e infine da Tommaso de Vio, il “Gaetano” (a cura di E. Moro), con il quale si giunge ormai in età rinascimentale.

I testi greci, arabi e latini vengono riportati a fronte con traduzioni originali annotate. Ciascun capitolo è comprensivo di introduzione. Di alcuni passi si offre la prima traduzione in lingua italiana, che in certi casi è anche la prima in lingua moderna. La Bibliografia finale raccoglie le informazioni relative alle edizioni di riferimento dei testi tradotti e alle altre traduzioni italiane eventualmente disponibili, nonché una selezione di studi critici utili per approfondimenti.

Se è vero che in Aristotele non si parla di analogia dell’essere, è nondimeno possibile sostenere che tale dottrina derivi dal testo aristotelico. Il passo in questione è quello di *Metaph.* IV 2, in cui Aristotele, dopo aver mostrato che la filosofia prima ha come oggetto l’essere in quanto essere², spiega quale sia la natura dell’essere³. La necessità di mostrare l’unità dei molti significati dell’essere deriva quindi dall’unità della scienza dell’essere in quanto essere, che deve vedere preservata l’unità del suo oggetto. Aristotele afferma che l’essere si dice in molti modi e tuttavia riconduce la sua molteplicità di significati ad unità in virtù del fatto che i modi di predicazione dell’essere sono *pros hen*, in relazione a una unità e a una natura, e non si dicono per omonimia (*ouk homônimôs*)⁴. Se dunque l’essere non è univoco (ovvero non è un sinonimo) in quanto ha molti significati, neppure è equivoco (cioè omonimo), bensì si dice *pros hen*. Il problema nasce da questo passaggio: esso, infatti, può essere inteso o nel senso che l’essere non è un omonimo, oppure può significare che l’essere non è semplicemente un omonimo, ovvero che non rientra nel significato più generale di omonimia che è quello esposto da Aristotele nell’esordio delle *Categorie*⁵. Questa

² Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, IV 1, 1003a 20-32 (T4).

³ Cfr. *ivi*, 2, 1003a 33 sgg. (T4).

⁴ Cfr. *ivi*, 1003a 33-34 (T4).

⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Categoriae*, 1, 1a 1-3, dove Aristotele definisce “omonimi” i termini che hanno in comune soltanto il nome, mentre la definizione corrispondente al nome è diversa. L’esempio riportato è quello di “animale” che viene detto di uomo e del dipinto: questi infatti hanno in comune il nome, appunto “animale”, mentre la definizione corrispondente è diversa, in quanto se

seconda possibile interpretazione del passo implica che l'avverbio *homônymôs* vada inteso come se fosse accompagnato dall'avverbio *haplôs* (così lo interpreta Siriano), sicché il senso del discorso aristotelico sarebbe che l'essere non è semplicemente un omonimo, ovvero che non rientra nel significato più generale di omonimia, e che tuttavia l'essere è un omonimo, ma è un omonimo *pros hen*. Tale lettura del passo sarà adottata dai commentatori antichi e ripresa da diversi studiosi moderni e contemporanei. L'esempio con il quale Aristotele spiega l'unità *pros hen* dell'essere è quello famosissimo del "sano" e del "medico": l'essere si dice allo stesso modo in cui diciamo sano tutto ciò che si riferisce alla salute, o in quanto la conserva o in quanto la produce, e al modo in cui diciamo medico tutto ciò che si riferisce alla medicina, o perché la possiede o perché è ben disposto per natura⁶. Questo è il solo significato di "analogia" che si ritrova nel pensiero greco, appunto di proporzione matematica, e in *Metaph.*, V 7, fra le varie forme di unità, Aristotele riporta l'unità per analogia, la quale viene appunto descritta come il rapporto fra cose che stanno fra loro come una cosa sta a un'altra⁷. Nelle opere logiche l'analogia individua ciò che è simile e ciò che non lo è, e l'identità per analogia ritorna nelle opere biologiche ed è utilizzata in psicologia per la spiegazione della percezione. L'analogia compare anche nella poetica e nell'etica, rispettivamente relativamente al linguaggio poetico e al bene, che secondo una delle possibili interpretazioni, verrebbe collocato fra le cose omonime *pros hen*.

Alessandro di Afrodisia, il più importante commentatore antico di Aristotele, introduce una lettura del passo aristotelico di *Metaph.* IV 2 destinata a influenzare la tradizione commentaristica successiva, collocando i termini che si dicono *pros hen* in una posizione intermedia fra i termini omonimi e sinonimi (la stessa interpretazione si trova per esempio in Asclepio)⁸. Alessandro, inoltre, farà riferimento ad altri passi aristotelici in cui la distinzione fra termini omonimi e termini che si dicono *pros hen* non sarebbe espressa in maniera approfondita⁹, come invece in *Metaph.* IV 2¹⁰. L'unità per analogia così come viene descritta da Alessandro nel suo commento alla trattazione che Aristotele ne fa in *Metaph.* V 6, può aiutare a interpretare il passo di *Metaph.* IV 2.

Troviamo un altro rilevante contributo per l'attribuzione dell'omonimia *pros hen* ad Aristotele in Giovanni Filopono, il quale riporta l'importante clas-

si desse, per ciascuno, una definizione dello stesso termine animale, essa sarebbe diversa.

⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*, IV 2, 1003a 34 – b 3 (T4).

⁷ Cfr. *ivi*, V 7, 1017a 22-30 (T6).

⁸ Cfr. ASCLEPIO, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. Hayduck, pp. 228.36 – 229.26 (T31).

⁹ Il riferimento potrebbe essere, per es., ad ARISTOTELE, *Topica*, I 15, 106a 21-22; 106b 4; VI 2, 139b 19-31.

¹⁰ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Hayduck, p. 241.21-24 (T23).

sificazione dei termini omonimi, risalente a Porfirio e comprendente i termini omonimi per analogia¹¹.

In Severino Boezio non compare una dottrina vera e propria dell'analogia dell'essere, eppure il contributo di questo autore risulta determinante rispetto alla sua futura elaborazione. Nel suo *Commento alle Categorie di Aristotele*, profondamente debitore nei confronti del *Commento alle Categorie per domande e risposte* di Porfirio, Boezio trasmette all'Occidente latino, sia nel lessico che nel contenuto, una ripartizione sistematica dei rapporti di equivocità elaborata nell'ambito della tradizione commentaristica greca. Inoltre troviamo in Boezio, sulla scorta di Porfirio, una precisazione della distinzione tra equivocità (*aequivocatio*) e metafora (*translatio*), che risulterà rilevante in rapporto alla questione della trasposizione "analogica" delle categorie logico-ontologiche nell'ambito della predicazione teologica (*praedicatio in divinis*). Infine risulterà rilevante la trattazione boeziana dei denominativi: la possibile interpretazione in chiave partecipazionistica e l'accostamento dei denominativi alle realtà *aph'enos kai pros hen legomena* assegneranno a tale descrizione un ruolo fondamentale nel processo di elaborazione della dottrina dell'analogia dell'essere.

Se la tradizione commentaristica neoplatonica interpreta la predicazione *pros hen* in modo da delineare una concezione unitaria dell'essere differenziata secondo anteriorità e posteriorità e se negli scolastici medievali tale concezione sfocia nella dottrina dell'analogia dell'ente giungendo a compimento in Tommaso d'Aquino, la filosofia araba medievale si colloca nel mezzo fra queste due fasi di elaborazione dottrinale, riprendendo le soluzioni introdotte dagli esegeti neoplatonici e introducendo al tempo stesso importanti contributi, come l'utilizzazione teologica della predicazione *pros hen*. Un ruolo di rilievo ebbe in questa fase Abū Naṣr al-Fārābī, il quale introdusse alcuni elementi utili per l'elaborazione della dottrina dell'analogia dell'essere, come l'assimilazione dei termini paronimi a una classe intermedia di realtà tra quelle sinonime e quelle omonime e la classificazione degli omonimi intenzionali, tra cui i termini *pros hen* e *aph'henos*, tra gli omonimi in senso stretto (ossia accidentali) e i sinonimi. Al-Fārābī sembra inoltre avvicinare i rapporti di paronimia e di omonimia all'analogia continua, ovvero a un'analogia a tre termini (la linea A sta alla linea B come la linea B sta alla linea C), contrapposta a un'analogia "discontinua" (A sta a B come C sta a D).

Averroè considerò Aristotele la massima espressione della saggezza filosofica. Ciò lo indusse a dar vita all'imponente progetto di tornare a cogliere il genuino pensiero aristotelico, liberandolo dalle contaminazioni neoplatoniche e teologiche subite nel tempo. Tradizionalmente si attribuiscono ad Averroè tre

¹¹ Cfr. SIRIANO, in *Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Kroll, p. 56. 13-29; PORFIRIO, *Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. Busse, p. 65.15 sgg.

generi letterari: i commenti “brevi”, “medi” e “grandi”. Nella fase giovanile della sinossi o dell’epitome (commenti “brevi”) Averroè si distacca dal procedimento comune alla tradizione commentaristica: in una breve sintesi delle tematiche aristoteliche che ritiene essenziali in relazione a una determinata disciplina, il filosofo di Cordova non riprende la struttura delle opere aristoteliche, ma riorganizza il discorso integrandolo con le affermazioni scientifiche (*aqāwīl al-‘ilmiyya*), dimostrative (*burhāniyya*) o universali (*kulliyya*) della tradizione scientifica e filosofica, greca e araba, successiva ad Aristotele. La seconda fase esegetica di Averroè è caratterizzata dal commento *ad sensum* (*talhīṣ* o *ṣarḥ ‘alā al-ma‘nā*) o “medio” e rappresenta un’importante evoluzione filosofica: il pensiero di Aristotele, riportato in maniera fedele e coerente, viene liberato dalle contaminazioni della tradizione esegetica araba e si impone nel suo rigore apodittico. Infine nel commento *ad litteram* (*tafsīr* o *ṣarḥ ‘alā al-lafẓ*) o “grande”, il pensiero di Aristotele viene considerato in maniera approfondita sia sul piano dell’analisi filologica sia quanto alla coerenza argomentativa.

Nell’*Epitome della Metafisica* emerge l’intento organizzativo e originale di Averroè: il contenuto dei libri della *Metafisica* viene raccolto in tre sezioni e l’opera è divisa in cinque capitoli. Il primo viene considerato come preliminare alle fondamentali dottrine della metafisica ed è diviso in due parti: un’introduzione in cui si tratta l’argomento, lo scopo e l’utilità della metafisica e un glossario dei ventotto termini propri della metafisica. Il primo termine a essere considerato è «*mawǧūd*» (participio passivo del verbo *waǧada*, «trovare»), che a causa della flessione linguistica è stato ritenuto da alcuni (per esempio Avicenna) un accidente della cosa, nel quale coincidevano l’essere come vero e l’essere esterno all’anima (ovvero l’essenza di una cosa e l’accidente della sua esistenza). È lo stesso Averroè tuttavia che, riprendendo al-Fārābī, mostra che *mawǧūd* in filosofia indica piuttosto la «cosa» (*šayʿ*), l’«essenza» (*dāt*) e ciò che si intende con i termini prototipi (*muṭul awwal*). Averroè sostiene che il termine *mawǧūd* non si predichi per mera omonimia, in quanto ciò impedirebbe l’esistenza di un’unica scienza dell’essere. L’essere tuttavia non è neppure un termine univoco, perché se così fosse esisterebbe un unico genere per tutte le categorie, mentre l’essere, oltre a esprimere ciò che vi è di comune fra le categorie, esprime anche ciò che di esse constatiamo essere diverso e molteplice. La soluzione, secondo Averroè, è intermedia: l’essere non si predica né per omonimia né per sinonimia ma per una delle accezioni dell’anfibologia (*taškīk*), cioè quella che individua i nomi che indicano più cose in relazione a una *secundum prius et posterius*. La stessa interpretazione si trova applicata nel *Commento grande alla Metafisica* al passo aristotelico di *Metaph.* IV 2, 1003a.33 – b.19: la polisemia del termine «ente» si colloca in una posizione intermedia fra la sinonimia e l’omonimia ed è caratterizzata da un comune riferimento a qualcosa di uno (*mansūba ilā šayʿ*)

wāhid) ed è ordinata, in logica, secondo anteriorità e posteriorità (*bi-taqdīm wa ta'hīr*). Quel «qualcosa di uno» può essere un unico fine (espresso dalla nozione di «sano»), un unico agente (espresso dalla nozione di «medico») o un unico soggetto (espresso dalla dipendenza ontologica delle altre categorie rispetto alla sostanza). Le categorie, quindi, sono in relazione con la sostanza non perché la sostanza ne sia l'agente o il fine, ma in quanto ne è il soggetto. Ed essendo la sostanza anteriore rispetto alle categorie, il loro rapporto non esclude ma implica una verticalità stabilendo la dipendenza degli accidenti dalla prima categoria. Ed è proprio in questo senso che il termine «ente» si dice anche in uno dei sensi dell'analogia (*munāsaba*), ed è sulla base di questo principio che si giustificherà il riferimento all'analogia come a ciò che è capace di regolare la dipendenza ontologica degli accidenti dalla sostanza.

I passi tratti dai filosofi arabi appartenenti al cosiddetto «circolo aristotelico di Bagdad» mostrano continuità storica e dottrinale con le esegesi tardoantiche neoplatoniche dell'ontologia di Aristotele. Innanzitutto, i commentatori arabi riprendono dall'esegesi tardoantica delle *Categorie* la suddivisione dei termini omonimi in omonimi fortuiti e intenzionali, includendo fra questi anche un tipo di denominazione di importanza fondamentale, quella «a partire da uno» o «da un unico agente» e «in relazione a uno» o «a un unico fine». Inoltre il nesso fra i molteplici significati dell'essere e l'unità della filosofia prima è riaffermato con la ripresa degli esempi tardoantichi di origine aristotelica del “medico” rispetto alla medicina e del “sano” in relazione al farmaco e al cibo. L'intento di ricondurre i molteplici significati dell'essere a una forma di unità si ritrova in maniera esplicita nei commenti greci e arabi all'*Isagoge* di Porfirio e costituisce il secondo aspetto che attesta la continuità di pensiero fra la tradizione neoplatonica e la tradizione araba. Accanto a questi elementi di continuità compare un'importante novità, ovvero la tesi per cui in logica Aristotele avrebbe presentato l'essere come un termine omonimo, mentre nella *Metafisica* lo avrebbe presentato come un genere.

Contemporaneo e talora avversario degli ultimi esponenti del circolo aristotelico di Bagdad è anche il filosofo Avicenna (in arabo Ibn Sīnā). Nella propria riflessione sulla nozione di essere e sulla sua forma caratteristica di unità, Avicenna riprende anch'egli la tradizione commentaristica tardoantica su cui poggiavano le esegesi degli autori del circolo di Bagdad, in particolare l'idea che l'essere sia una nozione in sé univoca, ordinata tuttavia secondo anteriorità e posteriorità. Al tempo stesso, egli recupera anche la qualificazione di questa forma di unità come anfibologia, già recepita in arabo da al-Fārābī. Questa soluzione è illustrata da un passo delle *Categorie* del *Libro della guarigione*, la più celebre summa filosofica di Avicenna. Il brano avicenniano è interessante anche perché fa da parallelo a un passo celebre della *Metafisica* dello stesso *Libro della*

guarigione (I, 5), dove si legge appunto che l'essere, pur non essendo un genere, è nondimeno una certa «intenzione» (*ma'nā*) per gli enti, ordinata secondo anteriorità e posteriorità.

Se tradizionalmente la dottrina dell'analogia dell'ente trova la sua compiuta formulazione in Tommaso d'Aquino, l'espressione *analogia entis* non ricorre mai nel *corpus* tommasiano. Si pone pertanto il problema di verificare se sia realmente possibile rintracciare in Tommaso questo concetto a fronte dei diversi richiami a esso e delle diverse definizioni presentate a seconda del contesto. Secondo Tommaso l'analogia costituisce una certa comunanza fra univocità e pura equivocità, e consente di ricondurre a unità enti le cui relazioni sono diverse ma comunque in un qualche rapporto con uno stesso elemento. L'analogia ha la capacità di rintracciare una certa unità in quelle situazioni in cui l'unità risulta problematica: la questione ontologica dell'unità dell'essere e quella teologica dei nomi divini. Di conseguenza Tommaso distingue due accezioni fondamentali: un termine viene applicato analogicamente a due cose in quanto queste si relazionano in diversi modi a un terzo elemento anteriore rispetto a entrambe oppure in quanto fra le due esiste un rapporto di dipendenza o subordinazione.

Nel *Commento alle Sentenze* si afferma che è quest'ultima alternativa che si applica al rapporto fra il Creatore e la creatura: essa si trova in un rapporto di totale dipendenza da Dio sia quanto all'essere sia quanto alla nozione. La prima alternativa invece costituisce l'analogia 'orizzontale' che è propria dell'essere, che si predica della sostanza e degli accidenti in quanto entrambi partecipano della *ratio entis* secondo un rapporto di anteriorità e posteriorità. Entrambe queste accezioni dell'analogia saranno riproposte nelle opere della maturità con alcune modifiche, in particolare in relazione allo spostamento verso il riferimento di molti a un *primum* in luogo del rapporto di partecipazione per anteriorità e posteriorità o di dipendenza di uno dei termini dall'altro. Benché il concetto di analogia compaia prevalentemente in contesto teologico, viene utilizzato da Tommaso anche in ambito metafisico, in particolare nel *De principiis naturae* e nel *Commento alla Metafisica*. Se nell'opuscolo giovanile emerge la definizione dell'analogia come modo di predicazione intermedio fra univocità ed equivocità e compaiono termini tecnici utilizzati da Tommaso relativamente all'analogia, come *proportio*, *comparatio* e *convenientia*, nel *Commento alla Metafisica* troviamo un ampio e dettagliato confronto con il testo aristotelico e in particolare con la dottrina dell'essere che si dice in molti modi esposta *Metaph.* IV 2. Andando oltre Aristotele, Tommaso, ponendosi in continuità con quanto sostenuto nel *De principiis naturae*, conferma l'analogia *ad unum subiectum* come quel costruito che è capace di rispondere al problema dell'unità dei molti significati dell'essere e della scienza che lo ha a oggetto.

Il concetto di analogia trova spazio anche nel pensiero del filosofo passa-

to alla storia come fautore dell'univocità dell'essere, Giovanni Duns Scoto. In Scoto emerge anzi un'importante novità: la questione dell'analogia è affrontata attraverso la separazione del piano metafisico dal piano logico. Mentre la metafisica ha a oggetto gli enti semplicemente in quanto esistenti, la logica si occupa del modo in cui comprendiamo e significhiamo gli enti. Fra le cose così come stanno nella realtà e il modo in cui ci relazioniamo con esse e le comprendiamo, secondo Scoto, non vi è corrispondenza.

L'analogia non può più sussistere come predicazione *per prius et posterius*. Sul piano logico possono sussistere soltanto due alternative: l'equivocità o l'univocità. Scoto nega che *ens* possa dirsi primariamente della sostanza e soltanto secondariamente degli accidenti; un termine può indicare in maniera ugualmente primaria nozioni diverse (e in tal caso si predica equivocamente) oppure può indicare un'unica nozione (ed essere quindi un termine univoco). La spiegazione aristotelica della relazione fra i molti significati dell'essere in *Metaph. IV 2* come rapporto d'attribuzione *ad unum* è pertanto, secondo Scoto, da considerarsi una teoria non logica, ma metafisica. Esclusa l'analogia semantica, l'analogia metafisica assume un significato nuovo: Scoto, abbandonando il lessico di origine aristotelica, denomina l'*analogia in re* "unità di attribuzione".

La separazione fra piano logico e piano metafisico e l'esclusione dell'analogia semantica persistono anche quando Scoto introduce l'univocità dell'essere. Se negli scritti giovanili l'analogia metafisica si accompagna all'equivocità logica dell'essere, nelle opere della maturità l'analogia metafisica si accompagna all'univocità logica dell'ente. Negli scritti teologici il rapporto analogia-univocità viene associato al genere: come nel genere, dal punto di vista metafisico, è possibile rintracciare un rapporto gerarchico fra le specie, pur essendoci una sola *ratio* dal punto di vista logico, così fra gli enti può sussistere una relazione analogica pur essendoci un ente logicamente univoco.

L'univocità scotiana non si limita tuttavia al piano logico, ma sfocia nel piano metafisico, essendo l'ente univoco il trascendentale su cui si regge l'intera metafisica. Il problema della conciliazione fra unità di attribuzione e unità per univocità sul medesimo piano metafisico porterà all'individuazione dell'ente univoco trascendentale come minimo comun denominatore necessario per la giustificazione della relazione fra gli enti sostanziali.

La dottrina dell'analogia assume un ruolo fondamentale anche del pensiero di Meister Eckhart. Il concetto eckhartiano di analogia è riassunto nella frase: «gli analogati non hanno positivamente radicato in sé nulla della forma secondo la quale vengono analogati». La forma, per esempio la salute, si trova formalmente in uno dei termini analogati, ad esempio nell'animale, mentre nell'altro termine, per esempio l'urina, la salute è formalmente assente. L'urina si dice "sana" per analogia non perché in essa vi sia qualcosa della salute, ma in quanto

si rapporta in qualche modo alla salute che si trova nell'animale.

Questo concetto di analogia viene applicato tanto al rapporto orizzontale fra la sostanza e gli accidenti quanto al rapporto "verticale" fra Dio e le creature, in entrambi i casi anche in riferimento alla forma, ovvero all'entità, secondo la quale una cosa si dice "ente". Nel primo caso l'entità sussiste formalmente soltanto nella sostanza, mentre gli accidenti sono enti soltanto analogicamente; pertanto nonostante la molteplicità degli accidenti, la cosa è un unico ente. Già sul piano orizzontale emerge dunque con chiarezza la differenza fra termini equivoci, univoci e analoghi: il termine equivoco significa forme di genere diverso; il termine univoco indica forme diverse di un medesimo genere; il termine analogo significa una sola forma anche nel numero, che si trova formalmente in uno solo dei soggetti di cui il termine si predica, mentre gli altri soggetti stanno con essa in un certo rapporto.

Nel piano verticale della relazione fra Dio e le creature la distinzione fra analogia e univocità si mostra anche da una diversa prospettiva, quella riguardante la relazione fra prodotto e produttore. Mentre nel caso dell'analogia il prodotto è sempre meno perfetto rispetto al produttore, negli univoci permane l'uguaglianza. Ciò implica anche un rapporto diverso fra chi dona e chi riceve, fra attivo e passivo: negli analogici, afferma Eckhart, il passivo «ha tutto ciò che ha per pura grazia del superiore», mentre negli univoci «l'inferiore riceve dal superiore non solo per grazia, ma anche per merito».

Il trattato *De nominum analogia*, che conclude questa antologia, è stato considerato uno dei testi più rappresentativi nello sviluppo della dottrina dell'analogia. Tradizionalmente è stato letto come un tentativo di rappresentare in maniera coerente la dottrina tommasiana e tuttavia studi recenti ne hanno rilevato i debiti nei confronti di istanze sorte successivamente alla morte di Tommaso. La soluzione proporzionalista sostenuta dal Gaetano nasce quindi dal confronto, da un lato, con la riconosciuta conciliazione tra univocità ed equivocità emergente dalla scuola scotista, dall'altro, con la posizione preminente riconosciuta all'analogia di attribuzione da gran parte della scuola tomista.

Già all'inizio del *De nominum analogia* troviamo esposto il ruolo assegnato dal Gaetano all'analogia: la sua conoscenza è un requisito necessario per l'approfondimento della metafisica e per evitare errori nell'ambito di altre scienze. Il Gaetano espone tre modi dell'analogia: quello dell'«analogia d'ineguaglianza»; quello dell'«analogia di attribuzione»; infine quello dell'«analogia di proporzionalità». Il primo esprime la relazione tra termini che hanno lo stesso nome e la medesima ragione corrispondente al nome, benché inegualmente partecipata; il secondo indica la relazione tra termini che hanno lo stesso nome e la stessa ragione corrispondente al nome, rispetto alla quale tuttavia si rapportano in forma diversa; il terzo modo, che esprime la relazione tra termini che hanno

lo stesso nome e, proporzionalmente, la medesima ragione corrispondente al nome, è quello che, secondo il Gaetano, supera i primi due per dignità e per nome, e che può darsi in forma metaforica o propria. Nella parte conclusiva del trattato la posizione preminente assegnata all'analogia di proporzionalità propria relativamente alla sua applicazione al piano metafisico e teologico viene ulteriormente giustificata. Al *De nominum analogia* va pertanto riconosciuta un'importanza fondamentale nell'acceso dibattito intorno alla dottrina tommasiana dell'analogia che ha interessato il Novecento.

Lo sviluppo della dottrina dell'analogia delineato in questa antologia mostra, da una parte, la complessità e insieme il fascino della formazione di una dottrina filosofica, che trae alimento da correnti di pensiero diverse che pure confluiscono nel comune intento del progresso filosofico. Dall'altra parte si è cercato di rilevare l'imprescindibile ruolo dello studio diretto delle opere dei filosofi non soltanto nella ricostruzione della storia di un concetto filosofico, ma anche e conseguentemente nel progresso del pensiero, per il quale il confronto diretto con i testi resta la via di accesso privilegiata.

Filosofia antica e tardoantica

Aristotele*

Introduzione

Aristotele nacque a Stagira, una piccola località nella penisola calcidica, nel 384. Era più giovane del maestro Platone di 43 anni. Il padre Nicomaco era medico e fu al servizio del re Aminta III, avo di Alessandro Magno. All'età di diciassette anni Aristotele partì per Atene e cominciò i suoi studi nell'Accademia di Platone, dove rimase per vent'anni. Non possediamo notizie sulla giovinezza di Aristotele. Sappiamo che i genitori discendevano entrambi da famiglie di medici, e quindi si può ipotizzare che Aristotele, appunto in quanto discendente di una famiglia di medici benestante, dovette ricevere la migliore educazione possibile. Il fatto che Aristotele si sia recato nell'Accademia fa pensare che abbia letto le opere di Platone e che si fosse interessato alla sua filosofia¹.

Com'è noto, l'Accademia prendeva il nome dall'eroe Accademo, in quanto era stata fondata nei pressi di Atene, nei giardini a lui dedicati². Possediamo poche notizie sull'organizzazione dell'Accademia. Sappiamo che la scuola platonica sosteneva un ideale di cultura diverso rispetto a quello di Isocrate: quest'ultimo riteneva che ciò che veniva insegnato dovesse essere immediatamente utile, ed il suo proposito era quello di trasformare in breve tempo i giovani in politici e cittadini capaci. Platone mirava a raggiungere lo stesso obiettivo, ma attraverso un lungo addestramento al pensiero scientifico. Secondo il programma educativo esposto nella *Repubblica*, il giovane doveva studiare le scienze matematiche per 10 anni: aritmetica, geometria, stereometria, astronomia e armonia; la ragione di ciò sembra potersi rintracciare nel fatto che chi studiava la geometria non si fermava alle apparenze e operava attraverso concetti, proposizioni di validità

¹ Cfr. I. DÜRING, *Aristotele*, Mursia, Milano 1996, p. 9.

² Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, III.7 (cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, a cura di G. Reale, Testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2005, *ad loc.*)

* A cura di Rita Salis.

generale che venivano elevate alla sfera del pensiero puro³. La tappa successiva consisteva nello studio della dialettica, alla quale dovevano essere dedicati altri cinque anni.

Aristotele giunse ad Atene durante il viaggio di Platone in Sicilia. L'Accademia era allora frequentata da Eudosso di Cnido, astronomo e geometra, il che testimonia come l'Accademia costituisse un luogo di incontro per i dotti greci, i quali potevano discutere con grande libertà di pensiero. Aristotele rimase nell'Accademia sino alla morte del maestro (347-46 a.C.), quando divenne scolarca Speusippo, nipote di Platone. Aristotele si recò quindi ad Asso, in Asia Minore, ospite del signore di Atarneo, Ermia, di cui sposò la nipote Pizia. Ad Asso Aristotele proseguì le sue ricerche e probabilmente conobbe Teofrasto. Nel 343 Aristotele si recò in Macedonia, dove Filippo gli affidò l'educazione del figlio Alessandro. Nel 334 fece ritorno ad Atene dove fondò il Liceo e dove rimase fino al 323, quando, dopo la morte di Alessandro, si rifugiò a Calcide di Eubea, nella casa materna, per sfuggire a un'accusa di empietà. Qui morì nel 322.

Il *corpus aristotelicum* comprende le opere esoteriche ed essoteriche: le prime sono costituite dalle opere di scuola e sono dette 'acroamatiche', ovvero destinate all'ascolto da parte dei frequentatori del Liceo. Esse sono: le opere di logica e dialettica, denominate *Organon* («strumento»): *Categoriae*, *De Interpretatione*, *Anayitica Priora*, *Anayitica Posteriora*, *Topica*, *Sofistici elenchi*; le opere di fisica, fra cui: *Physica*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorologica*, *Historia animalium*, *De partibus animalium*, *De motu animalium*, *De incessu animalium*, *De generatione animalium*, *De anima*, e la raccolta *Parva Naturalia*; libri di filosofia prima: *Metaphysica*; opere di etica e politica: *Ethica Nicomachea*, *Ethica Eudemia*, *Magna moralia* (di dubbia autenticità), *Politica*, *Oeconomica* (non autentica), *Atheniensium respublica* (*Athênaion politeia*); opere di poetica: *Rhetorica*, *Poetica*.

Le opere essoteriche erano invece costituite da dialoghi destinati alla pubblicazione e quindi scritti in uno stile letterariamente più curato. Tra questi, *Grillo o sulla retorica*, *Eudemo o sull'anima*, *Politico*, *Sulla Filosofia*, *Sulla ricchezza*, *Sulla preghiera*. Inoltre Aristotele scrisse altri trattati oggi perduti, tra cui *Sul bene*, *Sulle Idee*, *Sui Pitagorici*.

I passi riportati nell'antologia sono i testi maggiormente studiati in relazione alla dottrina dell'analogia dell'essere. Se l'attribuzione dell'analogia all'essere non è presente in Aristotele (almeno in maniera esplicita), è possibile rintracciare nel *corpus aristotelicum* passi che hanno permesso il sorgere di questa dottri-

³ Cfr. DÜRING, *Aristotele*, cit., p. 10, dove si rimanda altresì a PLATONE, *Respublica*, 527b, in cui si dice che la geometria è la scienza di ciò che è eternamente, e che essa guida l'anima alla verità e produce la retta disposizione alla filosofia, e al famoso aneddoto secondo il quale all'ingresso dell'Accademia sarebbe stata posta l'iscrizione: «Non entri qui nessuno che non conosca la geometria».

na nella successiva tradizione commentaristica, già probabilmente a partire da Alessandro di Afrodisia. Il testo T1 è l'esordio delle *Categorie*, in cui viene presentata la classificazione dei termini in omonimi, sinonimi e paronimi, e costituisce il riferimento imprescindibile per il tema dell'analogia in Aristotele. Dal T2 al T12 vengono riportati i passi più significativi della *Metafisica* aristotelica relativamente al tema dell'analogia dell'essere. Aristotele afferma che l'essere si dice si dice in molti modi (*pollachôs*) non per omonimia ma in riferimento ad uno (*pros hen*). Tale relazione viene spiegata col famoso esempio del "sano" e del "medico": si dice sano tutto ciò che si riferisce alla salute, o perché la conserva o in quanto la produce e allo stesso modo si dice medico tutto ciò che si riferisce alla medicina in quanto possiede l'arte medica o in quanto è ad essa ben disposto (T4). Fra le varie forme di unità Aristotele ammette anche l'unità per analogia, la quale viene descritta come quella che intercorre fra cose che stanno fra loro come una cosa sta ad un'altra, ovvero come proporzione matematica (T5). Se l'"è", dice Aristotele, si predica di tutte le categorie, nondimeno non si predica di esse allo stesso modo, ma si dice della sostanza in senso primario e degli accidenti in senso derivato (T8).

Dal T13 al T15 si riportano passaggi significativi per il tema dell'analogia tratti dalle opere logiche di Aristotele (*Analitici posteriori* e *Topici*). L'analogia è vista come capace di individuare ciò che è simile e ciò che non lo è. L'essere simile è ambiguo, ovvero omonimo, nel caso della causa della somiglianza fra due figure e due colori (T13), e il rapporto fra oggetti diversi viene descritto con l'affermazione che una cosa sta rispetto a un'altra come una terza sta rispetto a una quarta, e osservando che come una cosa è in un'altra così un'altra cosa è contenuta in qualche altra (T14).

Dal T16 al T19 vengono riportati passi delle opere biologiche e di psicologia. Aristotele afferma che le parti degli animali possono differire per il genere e quindi anche per la specie ed essere identiche per analogia (T19) e utilizza l'analogia nella spiegazione della percezione (T18).

Infine il T20 e il T21 riguardano le opere di poetica e di etica, dove Aristotele fa ricorso all'analogia in relazione al linguaggio poetico (T20) e, domandandosi in quale senso si dica il bene, pone fra le risposte possibili, secondo una certa interpretazione, quella per cui il bene rientrerebbe fra le cose omonime che si dicono per analogia (T21).

T1. *Categoriae*, ed. Minio-Paluello, 1, 1a 1-15

Ὅμωνυμα λέγεται ὧν 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 ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶω εἶναι, ἴδιον ἑκατέρου λόγον ἀποδώσει. συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τὸ τε ὄνομα κοινόν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς· τούτων γὰρ ἑκάτερον κοινῶ ὀνόματι προσαγορεύεται ζῶον, καὶ ὁ λόγος δὲ τῆς οὐσίας ὁ αὐτός· ἐὰν γὰρ ἀποδιδῶ τις τὸν ἑκατέρου λόγον τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶω 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.

T2. *Metaphysica*, ed. Ross, II 1, 993b 24-26

ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον (οἷον τὸ πῦρ θερμώτατον· καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος).

T3. *Metaphysica*, ed. Ross, IV 1, 1003a 20-32

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῇ· οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμενα περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν. ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δηλὸν ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν. εἰ οὖν καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων ζητοῦντες ταύτας τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκός ἀλλ' ἢ ὄν· διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον.

T4. *Metaphysica*, ed. Ross, IV 2, 1003a 33 – b 19

Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν

T1. Dalle *Categorie* di Aristotele

Si dicono omonime le cose delle quali soltanto il nome è comune, mentre la definizione corrispondente al nome è diversa: per esempio “animale” è detto l’uomo e l’oggetto disegnato. Di questi, infatti, soltanto il nome è comune, mentre la definizione corrispondente al nome è diversa. Qualora infatti si esplicasse che cos’è per ciascuno di essi l’essere animale, si darà una definizione propria di ciascuno. Si dicono sinonime le cose delle quali il nome è comune e la definizione corrispondente al nome è la stessa: per esempio è detto “animale” l’uomo e il bue. Ciascuno di questi, infatti, è chiamato “animale” con un nome comune, e la definizione è la stessa. Qualora infatti si esplicasse la definizione di ciascuno, che cos’è per ciascuno di essi l’essere animale, si darà la stessa definizione. Si dicono paronime le cose che, differendo per la flessione, derivano da qualcosa la loro denominazione: ad esempio dalla grammatica il grammatico e dal coraggio il coraggioso.

T2. Dalla *Metafisica* di Aristotele

Ma ciascuna cosa secondo la quale anche alle altre cose appartiene il sinonimo è quella stessa cosa al massimo grado rispetto alle altre (per esempio il fuoco è caldissimo, perché è anche la causa del calore per le altre cose)¹.

T3. Dalla *Metafisica* di Aristotele

C’è una scienza che studia l’essere in quanto essere e le proprietà che gli competono per sé. Essa è diversa da ognuna delle scienze particolari: infatti nessuna delle altre scienze studia in universale l’essere in quanto essere, ma dopo averne delimitato una parte, di questa indaga gli accidenti. Così, per esempio, fanno le matematiche. Ora, poiché noi ricerchiamo i principi e le cause supreme, è chiaro che questi devono essere di una natura considerata per se stessa. Se dunque coloro che ricercavano gli elementi degli enti ricercavano questi principi, è necessario che anche quegli elementi non fossero dell’essere accidentale, ma in quanto essere. Pertanto anche noi dobbiamo ricercare le cause prime dell’essere in quanto essere.

T4. Dalla *Metafisica* di Aristotele

L’ente si dice in molti modi, ma sempre in riferimento a uno e rispetto a una natura determinata, non per omonimia², ma nello stesso modo in cui diciamo

¹ Secondo Aristotele le cose che sono sinonime in virtù di una proprietà che posseggono in grado massimo costituiscono la causa in virtù della quale sono tali anche le altre cose che posseggono quella stessa natura.

² Aristotele, secondo l’interpretazione più letterale del testo, nega che l’essere possa dirsi

τὸ δὲ τῷ ποιεῖν τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγείας τὸ δ' ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς, καὶ τὸ ἰατρικὸν πρὸς ἰατρικὴν (τὸ μὲν γὰρ τῷ ἔχειν ἰατρικὴν λέγεται ἰατρικὸν τὸ δὲ τῷ εὐφυνὲς εἶναι πρὸς αὐτήν τὸ δὲ τῷ ἔργον εἶναι τῆς ἰατρικῆς), ὁμοιοτρόπως δὲ καὶ ἄλλα ληψόμεθα λεγόμενα τούτοις, — οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· 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· διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμεν. καθάπερ οὖν καὶ τῶν ὑγιεινῶν ἀπάντων μία ἐπιστήμη ἔστιν, ὁμοίως τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἑν λεγομένων ἐπιστήμης ἔστι θεωρῆσαι μιᾶς ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν· καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγονται καθ' ἑν. δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μιᾶς θεωρῆσαι ἢ ὄντα. πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμῃ, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ' ἔστιν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον.

T5. *Metaphysica*, ed. Ross, V 6, 1016b 31 – 1017a 2

ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμὸν ἔστιν ἓν, τὰ δὲ κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἀριθμῶ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία, εἶδει δ' ὧν ὁ λόγος εἷς, γένει δ' ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας, κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο. ἀεὶ δὲ τὰ ὕστερα τοῖς ἔμπροσθεν ἀκολουθεῖ, οἷον ὅσα ἀριθμῶ καὶ εἶδει ἓν, ὅσα δ' εἶδει οὐ πάντα ἀριθμῶ· ἀλλὰ γένει πάντα ἓν ὅσαπερ καὶ εἶδει, ὅσα δὲ γένει οὐ πάντα εἶδει ἀλλ' ἀναλογίᾳ· ὅσα δὲ ἀναλογίᾳ οὐ πάντα γένει.

“sano” tutto ciò che si riferisce alla salute, o in quanto la conserva o in quanto la produce o in quanto è segno di salute o in quanto rende capaci di riceverla; o nel modo in cui si dice “medico” tutto ciò che si riferisce alla medicina: infatti chiamiamo “medico” quanto possiede l’arte medica o ciò che ad essa è per natura ben disposto o ciò che è opera della medicina. E alla stessa maniera di queste dovranno intendersi altre espressioni. Anche l’essere si dice appunto così, in molti modi, ma tutti in riferimento a un solo principio: alcune cose sono dette enti perché sono sostanze, altre perché sono affezioni della sostanza, altre perché sono vie che conducono alla sostanza: corruzioni, privazioni, qualità, cause produttrici o generatrici della sostanza o cose che si riferiscono alla sostanza, o sono negazioni di qualcuna di queste o della sostanza. Perciò anche il non-ente diciamo che “è” non-ente.

Ora, come di tutte le cose che sono dette “sane” c’è un’unica scienza, così anche negli altri casi. Infatti non soltanto compete ad un’unica scienza lo studio di ciò che si dice in un unico modo, ma anche di quel che si dice in riferimento a un’unica natura: infatti anche questo, in un certo modo, si dice in un unico modo. È dunque chiaro che è unica anche la scienza che dovrà studiare gli enti in quanto enti. Ma in ogni caso scienza è principalmente quella dell’essere che è primo, da cui tutto il resto dipende, e in virtù di cui si dice tutto il resto. Se dunque questo primo è la sostanza, il filosofo dovrà possedere i principi e le cause delle sostanze.

T5. Dalla *Metafisica* di Aristotele

Inoltre alcune cose sono unità quanto al numero, altre quanto alla specie, altre quanto al genere, altre per analogia. Sono unità quanto al numero quelle cose di cui la materia è una; sono unità quanto alla specie quelle cose di cui una è la definizione; sono unità quanto al genere quelle cose di cui è la stessa la figura categoriale; sono unità per analogia quelle cose che stanno tra di loro come una cosa a un’altra. I modi posteriori implicano sempre i modi anteriori: per esempio, le cose che sono unità per il numero lo sono anche per la specie, mentre le cose che sono unità per la specie non tutte lo sono per il numero. Invece tutte le cose che sono unità per la specie lo sono anche per il genere, mentre quelle che lo sono per il genere non tutte lo sono per la specie, ma per analogia; infine le cose che sono unità per analogia non tutte lo sono per il genere.

omonimamente. Già nei commentatori antichi, tuttavia, è presente un’altra possibile lettura del passo, secondo la quale Aristotele negherebbe soltanto che l’essere possa dirsi “semplicemente” omonimo (si veda, per esempio, T28). Tale interpretazione rende possibile l’attribuzione ad Aristotele della tesi per cui, benché l’essere non sia un omonimo in senso generale (ovvero nel significato di “omonima” che compare nelle *Categorie* (T1), nondimeno all’essere sarebbe possibile attribuire un altro significato di omonimia, l’omonimia *pros hen*.

T6. *Metaphysica*, ed. Ross, V 7, 1017a 22-30

καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσα περ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὅσα χῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. ἐπεὶ 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, ἐκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταῦτ' σημαίνει· οὐθὲν γὰρ διαφέρει τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνων ἐστὶν ἢ τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνει, οὐδὲ τὸ ἄνθρωπος βαδίζων ἐστὶν ἢ τέμνων τοῦ ἄνθρωπος βαδίζει ἢ τέμνει, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.

T7. *Metaphysica*, ed. Ross, VII 1, 1028b 2-7

καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτ' ἐστὶ τίς ἢ οὐσία (τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἐν εἶναι φασι· οἱ δὲ πλείω ἢ ἔν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ ἄπειρα), διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστὶν.

T8. *Da Metaphysica*, ed. Ross, VII 4, 1030a 21 – b 3

ὥσπερ γὰρ καὶ τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτως τοῖς δ' ἐπομένως, οὕτω καὶ τὸ τί ἐστὶν ἀπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ πῶς δὲ τοῖς ἄλλοις· καὶ γὰρ τὸ ποιόν ἐροίμεθ' ἂν τί ἐστὶν, ὥστε καὶ τὸ ποιόν τῶν τί ἐστὶν, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς, ἀλλ' ὥσπερ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος λογικῶς φασι τινες εἶναι τὸ μὴ ὄν, οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ μὴ ὄν, οὕτω καὶ τὸ ποιόν. —δεῖ μὲν οὖν σκοπεῖν καὶ τὸ πῶς δεῖ λέγειν περὶ ἕκαστον, οὐ μὴν μᾶλλον γε ἢ τὸ πῶς ἔχει· διὸ καὶ νῦν ἐπεὶ τὸ λεγόμενον φανερόν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει πρώτως μὲν καὶ ἀπλῶς τῇ οὐσίᾳ, εἶτα καὶ τοῖς ἄλλοις, ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστὶν, οὐχ ἀπλῶς τί ἦν εἶναι ἀλλὰ ποιῶ ἢ ποσῶ τί ἦν εἶναι. δεῖ γὰρ ἢ ὁμωνύμως ταῦτα φάναι εἶναι ὄντα, ἢ προστιθέντας καὶ ἀφαιρούντας, ὥσπερ καὶ τὸ μὴ ἐπιστητὸν ἐπιστητὸν, ἐπεὶ τό γε ὀρθόν ἐστὶ μήτε ὁμωνύμως φάναι μήτε ὡσαύτως ἀλλ' ὥσπερ τὸ ἰατρικὸν τῷ

T6. Dalla *Metafisica* di Aristotele

Essere per sé si dicono invece quante cose l'essere significa nelle figure delle categorie; perché quanti sono i modi in cui si dice, altrettanti sono i modi in cui significa l'essere. Giacché, dunque, delle categorie alcune significano il che cos'è, altre la qualità, altre la quantità, altre la relazione, altre l'agire o il patire, altre il dove, altre il quando, l'essere significa la stessa cosa per ciascuna di queste. Poiché in nulla differisce la frase: «l'uomo è risanante» e «l'uomo risana», ovvero «l'uomo è camminante» o «tagliante» e «l'uomo cammina» o «taglia», e lo stesso vale per gli altri casi.

T7. Dalla *Metafisica* di Aristotele

E infine ciò che dai tempi antichi e che ora e sempre si cerca e di cui si fa questione sempre, che cos'è l'essere, equivale a questo: che cos'è la sostanza (e alcuni dicono che la sostanza è unica³, altri che ce n'è più di una, e di questi alcuni sostengono che le sostanze siano in numero finito⁴, altri in numero infinito)⁵. Pertanto anche noi, per così dire in maniera principale, primaria e unica, dobbiamo studiare che cos'è l'essere.

T8. Dalla *Metafisica* di Aristotele

E così come l'«è» si predica di tutte le categorie, ma non allo stesso modo, bensì della sostanza in senso primario e delle altre in senso derivato, così anche il che cos'è si dice in senso assoluto della sostanza e in un certo modo anche delle altre categorie. Infatti noi potremo chiederci che cos'è la qualità e, di conseguenza, possiamo considerare anche la qualità un che cos'è, ma non in senso assoluto, bensì nel modo in cui alcuni affermano dialetticamente del non-essere che è non-essere: non assolutamente, ma in quanto è non-essere. Lo stesso si dica per la qualità. E in verità bisogna ricercare anche come si debba parlare di ciascun caso, ma non più di quanto <si debba ricercare> come stiano le cose. Perciò ora, giacché quel che è stato detto è evidente, anche l'essenza similmente dovrà appartenere in senso primario e assoluto alla sostanza, e poi anche alle altre categorie, così come il che cos'è: non però come essenza in senso assoluto, ma in quanto essenza della qualità o della quantità. Infatti bisogna dire o che le categorie sono esseri per omonimia, oppure che sono esseri se si aggiunge o se si toglie, come anche si dice che il non-conoscibile è conoscibile, poiché il giusto non sta né nel dire in senso omonimo né nel dire nello stesso modo, ma come il termine «medico» si dice in riferimento ad una stessa ed unica cosa, non

³ Il riferimento è ai filosofi ioni e agli eleati.

⁴ Ovvero Empedocle e i Pitagorici

⁵ Cioè Anassagora e gli atomisti.

πρὸς τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἓν, οὐ τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἓν, οὐ μέντοι οὐδὲ ὁμωνύμως· οὐδὲ γὰρ ἰατρικὸν σῶμα καὶ ἔργον καὶ σκευὸς λέγεται οὔτε ὁμωνύμως οὔτε καθ' ἓν ἀλλὰ πρὸς ἓν.

T9. Da *Metaphysica*, ed. Ross, I 2, 1053b 24 – 1054a 13

ἔτι δ' ὁμοίως ἐπὶ πάντων ἀναγκαῖον ἔχειν· λέγεται δ' ἰσαχῶς τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν· ὥστ' ἐπεὶ περ ἐν τοῖς ποιοῖς ἐστὶ τι τὸ ἓν καὶ τις φύσις, ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ποσοῖς, δῆλον ὅτι καὶ ὅλως ζητητέον τί τὸ ἓν, ὥσπερ καὶ τί τὸ ὄν, ὡς οὐχ ἰκανὸν ὅτι τοῦτο αὐτὸ ἢ φύσις αὐτοῦ. ἀλλὰ μὴν ἓν γε χρώμασιν ἐστὶ τὸ ἓν χρῶμα, οἷον τὸ λευκόν, εἶτα τὰ ἄλλα ἐκ τούτου καὶ τοῦ μέλανος φαίνεται γιγνώμενα, τὸ δὲ μέλαν στέρησις λευκοῦ ὥσπερ καὶ φωτὸς σκότος [τοῦτο δ' ἐστὶ στέρησις φωτός]· ὥστε εἰ τὰ ὄντα ἦν χρώματα, ἦν ἂν ἀριθμὸς τις τὰ ὄντα, ἀλλὰ τίνων; δῆλον δὲ ὅτι χρωμάτων, καὶ τὸ ἓν ἦν ἂν τι ἓν, οἷον τὸ λευκόν. ὁμοίως δὲ καὶ εἰ μέλη τὰ ὄντα ἦν, ἀριθμὸς ἂν ἦν, διέσεων μέντοι, ἀλλ' οὐκ ἀριθμὸς ἢ οὐσία αὐτῶν· καὶ τὸ ἓν ἦν ἂν τι οὐ ἢ οὐσία οὐ τὸ ἓν ἀλλὰ διέσις. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν φθόγγων στοιχείων ἂν ἦν τὰ ὄντα ἀριθμὸς, καὶ τὸ ἓν στοιχεῖον φωνῆεν. καὶ εἰ σχήματα εὐθύγραμμα, σχημάτων ἂν ἦν ἀριθμὸς, καὶ τὸ ἓν τὸ τρίγωνον. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων γενῶν, ὥστ' εἶπερ καὶ ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν τοῖς ποιοῖς καὶ ἐν τοῖς ποσοῖς καὶ ἐν κινήσει ἀριθμῶν ὄντων καὶ ἐνός τινος ἐν ἅπασιν ὃ τε ἀριθμὸς τινῶν καὶ τὸ ἓν τι ἓν, ἀλλ' οὐχὶ τοῦτο αὐτὸ ἢ οὐσία, καὶ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν ἀνάγκη ὡσαύτως ἔχειν· ὁμοίως γὰρ ἔχει ἐπὶ πάντων. —ὅτι μὲν οὖν τὸ ἓν ἐν ἅπαντι γένει ἐστὶ τις φύσις, καὶ οὐδενὸς τοῦτο γ' αὐτὸ ἢ φύσις τὸ ἓν, φανερόν, ἀλλ' ὥσπερ ἐν χρώμασι χρῶμα ἓν ζητητέον αὐτὸ τὸ ἓν, οὕτω καὶ ἐν οὐσίᾳ οὐσίαν μίαν αὐτὸ τὸ ἓν.

T10. *Metaphysica*, ed. Ross, Λ 4, 1070a 31-33

Τὰ δ' αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων ἔστιν ὥς, ἔστι δ' ὥς, ἂν καθόλου λέγη τις καὶ κατ' ἀναλογίαν, ταῦτά πάντων.

secondo lo stesso e unico significato, tuttavia neppure in maniera omonima. In effetti nemmeno si dice “medico” un corpo, un’azione, uno strumento né per omonimia né secondo un unico rispetto, ma in virtù del riferimento ad un’unica cosa⁶.

T9. Dalla *Metafisica* di Aristotele

Inoltre è necessario che le cose stiano similmente in tutte le categorie. L’uno e l’essere si dicono nello stesso numero di modi. Di conseguenza, poiché nell’ambito delle qualità l’uno è una certa cosa e una qualche natura, e similmente nell’ambito delle quantità, è chiaro che bisogna ricercare che cosa è l’uno nell’ambito di tutte le categorie, come si ricerca anche che cos’è l’essere, in quanto non è sufficiente dire che questa stessa cosa⁷ è la sua stessa natura. Ma nei colori l’uno è un colore, per esempio il bianco, e gli altri colori appaiono derivati da questo e dal nero; e il nero è privazione del bianco come la tenebra della luce. Sicché, se gli enti fossero colori, gli enti sarebbero un numero, ma di che cosa? Evidentemente di colori, e l’uno sarebbe un certo uno, per esempio il bianco. Similmente se gli enti fossero suoni musicali sarebbero un numero, ma di diesis, e la loro sostanza non sarebbe un numero; e l’uno sarebbe una certa cosa la cui sostanza non sarebbe l’uno, bensì il diesis. E ugualmente se gli enti fossero suoni articolati sarebbero un numero di lettere e l’uno sarebbe una vocale. E se gli enti fossero figure rettilinee, sarebbero un numero di figure e l’uno sarebbe il triangolo. Lo stesso discorso vale anche per gli altri generi, di modo che, se nelle affezioni, nelle qualità, nelle quantità e nel movimento ci sono numeri e un uno, e in tutti i casi il numero è numero di certe cose e l’uno è un certo uno, ma la sostanza non è questo stesso⁸, è necessario che sia così anche nel caso delle sostanze, perché lo stesso accade in tutti i casi simili. Dunque che l’uno sia in tutti i generi una certa natura e che in nessun caso la sua natura sia questo stesso, cioè l’uno, è chiaro; ma come nei colori l’uno stesso che si deve ricercare è un colore, così anche nella sostanza l’uno stesso <che si deve ricercare> è una sostanza.

T10. Dalla *Metafisica* di Aristotele

Le cause ed i principi in un certo senso sono diversi per le diverse cose, mentre in un altro senso, cioè se uno ne parla in universale e per analogia, sono gli stessi per tutte le cose.

⁶ Aristotele afferma che l’essenza appartiene in senso primario alla sostanza e in senso derivato alle altre categorie. La sostanza è infatti essere in senso pieno, mentre le altre categorie, che si dicono in riferimento alla sostanza, sono essere unicamente in virtù del loro rapporto con la sostanza.

⁷ Ovvero la natura dell’essere e dell’uno.

⁸ Non è l’essere uno la sostanza dell’uno.

T11. *Metaphysica*, ed. Ross, Λ 4, 1070b 16-21

τούτων μὲν οὖν ταυτὰ 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 ἐστίν, οἷον ἐν χρώματι λευκὸν μέλαν ἐπιφάνεια· φῶς σκότος ἀήρ, ἐκ δὲ τούτων ἡμέρα καὶ νύξ.

T12. *Metaphysica*, ed. Ross, Ν 6, 1093b 18-21

ἐν ἐκάστη γὰρ τοῦ ὄντος κατηγορίᾳ ἐστὶ τὸ ἀνάλογον, ὡς εὐθὺ ἐν μήκει οὕτως ἐν πλάτει τὸ ὁμαλόν, ἴσως ἐν ἀριθμῷ τὸ περιττόν, ἐν δὲ χροίᾳ τὸ λευκόν.

T13. *Analytica Posteriora*, ed. Ross, Π 17, 99a 1-16

Πότερον δ' ἐνδέχεται μὴ τὸ αὐτὸ αἴτιον εἶναι τοῦ αὐτοῦ πᾶσιν ἀλλ' ἕτερον, ἢ οὐ; ἢ εἰ μὲν καθ' αὐτὸ ἀποδέδεικται καὶ μὴ κατὰ σημεῖον ἢ συμβεβηκός, οὐχ οἷόν τε· ὁ γὰρ λόγος τοῦ ἄκρου τὸ μέσον ἐστίν· εἰ δὲ μὴ οὕτως, ἐνδέχεται. ἔστι δὲ καὶ οὗ αἴτιον καὶ ᾧ σκοπεῖν κατὰ συμβεβηκός· οὐ μὴν δοκεῖ προβλήματα εἶναι. εἰ δὲ μή, ὁμοίως ἔξει τὸ μέσον· εἰ μὲν ὁμώνυμα, ὁμώνυμον τὸ μέσον, εἰ δ' ὡς ἐν γένει, ὁμοίως ἔξει. οἷον διὰ τί καὶ ἐναλλάξ ἀνάλογον; ἄλλο γὰρ αἴτιον ἐν γραμμαῖς καὶ ἀριθμοῖς καὶ τὸ αὐτό γε, ἢ μὲν γραμμῆ, ἄλλο, ἢ δ' ἔχον αὐξησιν τοιανδί, τὸ αὐτό. οὕτως ἐπὶ πάντων. τοῦ δ' ὁμοιον εἶναι χρῶμα χρώματι καὶ σχῆμα σχήματι ἄλλο ἄλλω. ὁμώνυμον γὰρ τὸ ὁμοιον ἐπὶ τούτων· ἐνθα μὲν γὰρ ἴσως τὸ ἀνάλογον ἔχειν τὰς πλευρὰς καὶ ἴσας τὰς γωνίας, ἐπὶ δὲ χρωμάτων τὸ τὴν αἴσθησιν μίαν εἶναι ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον. τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν τὰ αὐτὰ καὶ τὸ μέσον ἔξει κατ' ἀναλογίαν.

T14. *Topici*, ed. Ross, Ι 17, 108a 7-17

Τὴν δὲ ὁμοιότητα σκεπτέον ἐπὶ τε τῶν ἐν ἐτέροις γένεσιν, ὡς ἕτερον πρὸς ἕτερόν τι, οὕτως ἄλλο πρὸς ἄλλο (οἷον ὡς ἐπιστήμη πρὸς ἐπιστητόν, οὕτως αἴσθησις πρὸς αἰσθητόν), καὶ ὡς ἕτερον ἐν ἐτέρῳ τινί, οὕτως ἄλλο ἐν ἄλλῳ (οἷον ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ, νοῦς ἐν ψυχῇ, καὶ ὡς γαλήνη ἐν θαλάσσει, νηνεμία

T11. Dalla *Metafisica* di Aristotele

Dunque queste cose hanno gli stessi elementi e principi, ma diversi nelle diverse cose. Ma non si può dire che sia così per tutte le cose, ma per analogia, come quando si dice che tre sono i principi: la forma, la privazione e la materia. Tuttavia ciascuno di questi è diverso per ciascun genere di cose, per esempio, per il colore, il bianco, il nero e la superficie; giorno e notte, invece, derivano da questi principi: luce, tenebra e aria.

T12. Dalla *Metafisica* di Aristotele

Infatti in ogni categoria dell'essere c'è l'analogo: come il retto sta alla lunghezza, così il piano alla superficie, e allo stesso modo il dispari sta al numero e il bianco al colore.

T13. Dagli *Analitici Posteriori* di Aristotele

È possibile che non vi sia la stessa spiegazione della stessa cosa in tutti i casi, ma una diversa? Oppure no? Forse, se si è dimostrato per sé e non per un segno o per accidente, non è possibile: infatti il termine medio è il discorso definitorio dell'estremo. Se invece non si è dimostrato così, è possibile. È possibile indagare per accidente sia ciò di cui una cosa è la spiegazione sia ciò rispetto a cui è la spiegazione. Ma questi non sembrano costituire dei problemi. Se non è così, il medio sarà in una condizione simile a quella degli estremi: se sono omonimi, il medio sarà omonimo, e se essi sono in un genere, il medio sarà in una condizione simile. Per esempio per quale ragione ciò che è proporzionale si alterna? Infatti la causa è diversa nelle linee e nei numeri ma è anche la stessa: diversa per la linea in quanto linea, la stessa per la linea in quanto ha un tale incremento. Così avviene in tutti i casi. La causa dell'essere un colore simile a un colore e una figura simile a una figura è diversa nei diversi casi. Infatti in questi casi l'essere simile è omonimo, perché da una parte è probabilmente avere i lati proporzionali e gli angoli uguali, mentre dall'altra, nel caso dei colori, è che la percezione è una soltanto o un'altra cosa simile. Le cose che sono le stesse per analogia avranno anche il medio per analogia.

T14. Dai *Topici* di Aristotele

Occorre ricercare la somiglianza nelle cose appartenenti a generi diversi: come una cosa è rispetto a un'altra così un'altra cosa è rispetto a un'altra (per esempio come la scienza è rispetto a ciò che è oggetto di scienza così la sensazione è rispetto a ciò che è oggetto di sensazione), e: come una cosa è in un'altra così un'altra cosa è in un'altra (per esempio come la vista è nell'occhio così l'intelletto è nell'anima, e come si trova la bonaccia nel mare così si trova la calma dei venti

ἐν ἀέρι). μάλιστα δ' ἐν τοῖς πολὺ διεστῶσι γυμνάζεσθαι δεῖ· ῥᾶον γὰρ ἐπὶ τῶν λοιπῶν δυνησόμεθα τὰ ὅμοια συννοεῖν. σκεπτέον δὲ καὶ τὰ ἐν τῷ αὐτῷ γένει ὄντα, εἴ τι ἄπασιν ὑπάρχει ταυτόν, οἷον ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ καὶ κυνί· ἢ γὰρ ὑπάρχει τι αὐτοῖς ταυτόν, ταύτη ὁμοιά ἐστίν.

T15. *Topici*, ed. Ross, V 8, 138b 16-26

Τρίτον δ' ἀνασκευάζοντα μὲν εἰ οὐ ὁμοίως ἐστὶν ἴδιον μὴ ἔστιν ἴδιον· οὐδὲ γὰρ οὐ ὁμοίως ἐστὶν ἴδιον ἔσται ἴδιον. εἰ δ' ἐκείνου ἐστὶν ἴδιον, οὐκ ἔσται θατέρου ἴδιον. οἷον ἐπεὶ ὁμοίως ἐστὶν ἴδιον τὸ καίειν φλογὸς καὶ ἄνθρακος, οὐκ ἔστι δ' ἴδιον φλογὸς τὸ καίειν, οὐκ ἂν εἴη ἴδιον ἄνθρακος τὸ καίειν. εἰ δ' ἔστι φλογὸς ἴδιον, οὐκ ἂν εἴη ἄνθρακος ἴδιον. κατασκευάζοντι δὲ οὐδὲν οὗτος ὁ τόπος ἐστὶ χρήσιμος. 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.

T16. *De generatione et corruptione*, ed. Mugler, I 6, 322b 26 – 323a 12

Ἀρχὴν δὲ λάβωμεν τήνδε. Ἀνάγκη γὰρ τῶν ὄντων ὅσοις ἐστὶ μίξις, εἶναι ταῦτ' ἀλλήλων ἀπτικά· κἂν εἴ τι ποιεῖ, τὸ δὲ πάσχει κυρίως, καὶ τούτοις ὡσαύτως. Διὸ πρῶτον λεκτέον περὶ ἀφῆς.

Σχεδὸν μὲν οὖν, 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. Ὅμως δὲ τὸ κυρίως λεγόμενον ὑπάρχει τοῖς ἔχουσι θέσιν, θέσις δ' οἷσπερ καὶ τόπος· καὶ γὰρ τοῖς μαθηματικοῖς ὁμοίως ἀποδοτέον ἀφήν καὶ τόπον, εἴτ' ἐστὶ κεχωρισμένον ἕκαστον αὐτῶν εἴτ' ἄλλον τρόπον. Εἰ οὖν ἐστίν, ὥσπερ διωρίσθη πρότερον, τὸ ἄπτεσθαι τὸ τὰ ἔσχατα ἔχειν ἅμα, ταῦτα ἂν ἄπτοιτο ἀλλήλων ὅσα διωρισμένα μεγέθη καὶ θέσιν ἔχοντα ἅμα ἔχει τὰ ἔσχατα. Ἐπεὶ δὲ θέσις μὲν ὅσοις καὶ τόπος ὑπάρχει, τόπου δὲ διαφορὰ πρώτη τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἀντικειμένων, ἅπαντα τὰ ἀλλήλων

nell'aria). Bisogna poi esercitarsi soprattutto coi termini che sono molto diversi: infatti per noi sarà più facile per il resto cogliere insieme le somiglianze. Occorre d'altra parte indagare anche sugli enti appartenenti allo stesso genere, <per ricercare> se a tutti appartiene una stessa cosa, per esempio a un uomo, a un cavallo e a un cane; perché in quanto una stessa cosa appartiene a questi, perciò stesso essi sono simili.

T15. Dai *Topici* di Aristotele

In terzo luogo, se si vuole demolire una tesi, vedi se essa non è una proprietà di ciò di cui è ugualmente una proprietà; infatti non sarà una proprietà neppure di ciò di cui è ugualmente una proprietà. Se invece è una proprietà della prima, non sarà una proprietà dell'altra. Per esempio, giacché il bruciare è una proprietà della fiamma sia similmente del carbone, e il bruciare non è una proprietà della fiamma, il bruciare non sarà una proprietà del carbone: se è una proprietà della fiamma, non sarà una proprietà del carbone. Se invece si vuole rafforzare la tesi, questo schema non è per nulla utile. Lo schema che si basa sulle cose che hanno una relazione simile differisce dallo schema che si basa sulle determinazioni che appartengono in maniera simile, in quanto il primo è assunto per analogia, non considerando l'attribuzione di una determinazione, mentre l'altro pone dei paragoni sulla base dell'appartenenza di una determinazione.

T16. Dal *De Generatione et corruptione* di Aristotele

Cominciamo come segue. È infatti necessario che tutte le cose per le quali vi è una mescolanza siano capaci di un contatto reciproco: ed allo stesso modo accade per quelle cose di cui propriamente una agisce e un'altra subisce. Per questa ragione bisogna innanzitutto trattare del contatto.

Certamente come ciascuno degli altri nomi si dice in molti modi, in alcuni casi omonimamente, in altri per derivazione di un modo da altri e che vengono prima, lo stesso accade per il contatto. Nondimeno il contatto detto in senso proprio si applica alle cose che hanno una posizione, e la posizione si applica alle cose che hanno un luogo; infatti nella misura in cui noi attribuiamo agli enti matematici il contatto, dobbiamo attribuire loro anche il luogo, sia che ciascuno di questi esista separatamente o in un altro modo. Se dunque l'essere in contatto, secondo la definizione data in precedenza⁹, è avere insieme gli estremi, saranno in contatto reciproco soltanto quelle cose che, avendo grandezze separate e una posizione, hanno insieme gli estremi. E giacché la posizione appartiene a quelle cose che posseggono anche il luogo, mentre la differenza prima del luogo è l'alto e il basso e gli opposti di questo genere, tutte le cose che sono in contatto

⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Physica*, V 3, 226b 21-23.

ἀπτόμενα βάρος ἂν ἔχοι ἢ κουφότητα, ἢ ἄμφω ἢ θάτερον. Τὰ δὲ τοιαῦτα παθητικὰ καὶ ποιητικὰ· ὥστε φανερόν ὅτι ταῦτα ἄπτεσθαι πέφυκεν ἀλλήλων, ὧν διηρημένων μεγεθῶν ἅμα τὰ ἔσχατά ἐστιν, ὄντων κινητικῶν καὶ κινητῶν ὑπ' ἀλλήλων.

T17. *De anima*, ed. Ross, II 8, 421a 26 – b 8

ἔστι δ', ὥσπερ χυμὸς ὁ μὲν γλυκὺς ὁ δὲ πικρὸς, οὕτω καὶ ὀσμαί, ἀλλὰ τὰ μὲν ἔχουσι τὴν ἀνάλογον ὀσμὴν καὶ χυμόν, λέγω δὲ οἶον γλυκεῖαν ὀσμὴν καὶ γλυκὺν χυμόν, τὰ δὲ τούναντίον. ὁμοίως δὲ καὶ δριμεῖα καὶ αὐστηρὰ καὶ ὀξεῖα καὶ λιπαρὰ ἐστὶν ὀσμή. ἀλλ' ὥσπερ εἶπομεν, διὰ τὸ μὴ σφόδρα διαδήλους εἶναι τὰς ὀσμάς ὥσπερ τοὺς χυμούς, ἀπὸ τούτων εἴληφε τὰ ὀνόματα καθ' ὁμοιότητα τῶν πραγμάτων, ἢ μὲν γλυκεῖα κρόκου καὶ μέλιτος, ἢ δὲ δριμεῖα θύμου καὶ τῶν τοιούτων· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἔστι δ' ὥσπερ ἡ ἀκοή καὶ ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων, ἢ μὲν τοῦ ἀκουστοῦ καὶ ἀνηκούστου, ἢ δὲ τοῦ ὀρατοῦ καὶ ἀοράτου, καὶ ἡ ὄσφρησις τοῦ ὄσφραντοῦ καὶ ἀνοσφράντου. ἀνοσφραντον δὲ τὸ μὲν παρὰ τὸ ὅλως ἀδύνατον <εἶναι> ἔχειν ὀσμὴν, τὸ δὲ μικρὰν ἔχον καὶ φαύλην. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ἄγευστον λέγεται.

T18. *De anima*, ed. Ross, II 7, 431a 20 – b 1

τίνι δ' ἐπικρίνει τί διαφέρει γλυκὺ καὶ θερμόν, εἴρηται μὲν καὶ πρότερον, λεκτέον δὲ καὶ ὧδε. ἔστι γὰρ ἓν τι, οὕτω δὲ ὡς ὁ ὄρος, καὶ ταῦτα, ἓν τῷ ἀνάλογον καὶ τῷ ἀριθμῷ ὄντα, ἔχει <ἐκάτερον> πρὸς ἐκάτερον ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἀλλήλα· τί γὰρ διαφέρει τὸ ἀπορεῖν πῶς τὰ μὴ ὁμογενῆ κρίνει ἢ τὰ ἐναντία, οἶον λευκὸν καὶ μέλαν; ἔστω δὴ ὡς τὸ Α τὸ λευκὸν πρὸς τὸ Β τὸ μέλαν, τὸ Γ πρὸς τὸ Δ [ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἀλλήλα]· ὥστε καὶ ἐναλλάξ. εἰ δὴ τὰ ΓΑ ἐνὶ εἴῃ ὑπάρχοντα, οὕτως ἔξει, ὥσπερ καὶ τὰ ΔΒ, τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἓν, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό—κάκεῖνα ὁμοίως, ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ εἰ τὸ μὲν Α τὸ γλυκὺ εἴῃ, τὸ δὲ Β τὸ λευκόν.

reciproco avranno peso o leggerezza – o entrambe o l'una o l'altra delle due. Ma le cose di questo genere sono tali da subire o agire. Di conseguenza è chiaro che sono per natura in contatto reciproco quelle cose che, essendo grandezze separate, hanno gli estremi insieme e sono capaci di muoversi e di essere mosse reciprocamente.

T17. Dal *De Anima* di Aristotele

Come un sapore è dolce o amaro, così anche gli odori, ma alcune cose hanno l'odore e il sapore analoghi, intendo dire per esempio odore dolce e sapore dolce, altre il contrario. Allo stesso modo un odore è acre, aspro, penetrante e grasso. Ma poiché, come abbiamo detto¹⁰, gli odori non sono del tutto riconoscibili come i sapori, da questi hanno assunto i nomi sulla base della somiglianza degli oggetti, e l'odore dolce è del croco e del miele, l'odore acre è del timo e di altre cose di tal fatta; allo stesso modo avviene negli altri casi. Come l'udito e ciascuna sensazione hanno ad oggetto l'udibile e il non udibile, il visibile e il non visibile, così l'olfatto ha per oggetto l'odorabile e l'inodore. Inodore è sia ciò che lo è perché è del tutto impossibile che abbia odore, sia ciò che ne ha poco o ne ha uno delicato. Allo stesso modo si dice ciò che è senza gusto.

T18. Dal *De Anima* di Aristotele

Con che cosa si determina cosa distingue il dolce e il caldo si è detto anche in precedenza¹¹, ma lo si deve confermare anche in questo modo. Infatti è qualcosa di uno, e lo è così come lo è il limite, e queste cose¹², che sono uno per analogia e per numero, sono l'una in rapporto con l'altra come sono in rapporto l'una con l'altra quelle¹³. In cosa infatti differisce il domandare come si distinguono le cose che non sono dello stesso genere e quelle contrarie, per esempio il bianco e il nero? Poniamo che come A, bianco, sta a B, nero, così C stia a D¹⁴: ne deriverà anche il rapporto inverso¹⁵. Se dunque CA ineriscono in un unico soggetto, si avrà lo stesso caso di DB; essi saranno una e la stessa cosa, ma non sarà la stessa la loro essenza – e così sarà per gli altri casi. Lo stesso discorso varrebbe se A fosse dolce e B bianco.

¹⁰ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, ed. Ross, II 9, 421a 7 sgg.

¹¹ Cfr. *ivi*, III 2, 426b 8 sgg.

¹² Ovvero il dolce e il caldo.

¹³ Ovvero l'amaro e il freddo.

¹⁴ Bianco : nero = dolce : amaro.

¹⁵ Cioè $A : C = B : D$.

T19. *Historia Animalium*, ed. Louis, II 1, 497b 6-22

Τῶν δ' ἄλλων ζώων τὰ μόρια τὰ μὲν κοινὰ πάντων ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, τὰ δὲ γενῶν τινῶν. Ταῦτά δὲ καὶ ἕτερα ἐστὶν ἀλλήλων τὸν ἤδη πολλάκις εἰρημένον τρόπον. Σχεδὸν γὰρ ὅσα γ' ἐστὶ γένει ἕτερα τῶν ζώων, καὶ τὰ πλεῖστα τῶν μερῶν ἔχει ἕτερα τῷ εἶδει, καὶ τὰ μὲν κατ' ἀναλογίαν ἀδιάφορα μόνον, τῷ γένει δ' ἕτερα, τὰ δὲ τῷ γένει μὲν ταῦτά τῷ εἶδει δ' ἕτερα· πολλὰ δὲ τοῖς μὲν ὑπάρχει, τοῖς δ' οὐχ ὑπάρχει.

Τὰ μὲν οὖν τετράποδα καὶ ζωτόκα κεφαλὴν μὲν ἔχει καὶ ἀχένα καὶ τὰ ἐν τῇ κεφαλῇ μόρια ἅπαντα, διαφέρει δὲ τὰς μορφὰς τῶν μορίων ἕκαστον. Καὶ ὁ γε λέων τὸ τοῦ ἀχένου ἔχει ἐν ὀστοῦν, σφονδύλους δ' οὐκ ἔχει· τὰ δ' ἐντὸς ἀνοιχθεῖς ὅμοια πάντ' ἔχει κυνί. Ἐχει δὲ τὰ τετράποδα ζῶα καὶ ζωτόκα ἀντὶ τῶν βραχιόνων σκέλη πρόσθια, πάντα μὲν τὰ τετράποδα, μάλιστα δ' ἀνάλογα ταῖς χερσὶ τὰ πολυσχιδῆ αὐτῶν· χρῆται γὰρ πρὸς πολλὰ ὡς χερσίν. Καὶ τὰ ἀριστερὰ δ' ἦττον ἔχει ἀπολελυμένα τῶν ἀνθρώπων, πλὴν ἐλέφαντος.

T20. *Poetica*, ed. Kassel, 21, 1457b 16-33

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. καὶ ἐνίοτε προστιθέασιν ἀνθ' οὗ λέγει πρὸς ὃ ἐστὶ. λέγω δὲ οἶον ὁμοίως ἔχει φιάλη πρὸς Διόνυσον καὶ ἀσπίς πρὸς Ἄρη· ἐρεῖ τοίνυν τὴν φιάλην ἀσπίδα Διονύσου καὶ τὴν ἀσπίδα φιάλην Ἄρεως. ἢ ὁ γῆρας πρὸς βίον, καὶ ἐσπέρα πρὸς ἡμέραν· ἐρεῖ τοίνυν τὴν ἐσπέραν γῆρας ἡμέρας ἢ ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τὸ γῆρας ἐσπέραν βίου ἢ δυσμὰς βίου. ἐνίοις δ' οὐκ ἔστιν ὄνομα κείμενον τῶν ἀνάλογον, ἀλλ' οὐδὲν ἦττον ὁμοίως λεχθήσεται· οἶον τὸ τὸν καρπὸν μὲν ἀφιέναι σπείρειν, τὸ δὲ τὴν φλόγα ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἀνώνυμον· ἀλλ' ὁμοίως ἔχει τοῦτο πρὸς τὸν ἥλιον καὶ τὸ σπείρειν πρὸς τὸν καρπὸν, διὸ

T19. Dall'*Historia Animalium* di Aristotele

Delle parti degli altri animali alcune sono comuni a tutti, come si è detto in precedenza¹⁶, altre sono comuni a qualche genere. Le parti poi sono identiche e diverse l'una dall'altra nel modo già più volte delineato¹⁷. Infatti pressoché tutti gli animali che sono distinti per genere hanno la maggioranza delle loro parti diverse per la specie; alcune sono indifferenziate soltanto per analogia e sono diverse per genere, le altre sono identiche per genere e diverse per la specie; e molte esistono in alcuni animali ma non in altri. Per esempio i quadrupedi vivipari hanno tutti una testa, un collo e le parti della testa, ma ciascuno di essi differisce per la conformazione delle parti. Il leone ha il collo composto da un solo osso e non ha vertebre¹⁸. Invece tutte le parti interne, se lo si apre, sono simili a quelle del cane. I quadrupedi vivipari hanno al posto delle braccia gli arti anteriori, e così tutti i quadrupedi, ma in quelli polidattili gli arti mostrano la più grande analogia con le mani. Infatti questi si servono di essi come delle mani per molti usi. E le loro membra sinistre sono meno indipendenti di quelle destre degli uomini¹⁹, ad eccezione dell'elefante.

T20. Dalla *Poetica* di Aristotele

Parlo poi di "analogia" quando stanno nello stesso rapporto il secondo termine rispetto al primo e il quarto rispetto al terzo, giacché si dirà il quarto termine al posto del secondo e il secondo al posto del quarto. E a volte essi (*scil.* i poeti) pongono al posto di ciò che uno dice ciò con cui uno si trova in relazione. Intendo dire, per esempio, che stanno nello stesso rapporto la coppa rispetto a Dioniso e lo scudo rispetto ad Ares; si dirà dunque la coppa "scudo di Dioniso" e lo scudo "coppa di Ares"²⁰. Oppure ciò che è la vecchiaia rispetto alla vita è la sera rispetto al giorno; dunque la sera si dirà "vecchiaia del giorno", o, come fa Empedocle, anche la vecchiaia si dirà "sera della vita" o "tramonto della vita". In alcuni casi non c'è un nome già stabilito fra i termini che stanno in una relazione di analogia, ma nondimeno essi saranno descritti nello stesso modo: per esempio lasciar cadere il grano si dice 'seminare', mentre il <cadere> della fiamma dal sole è senza nome; ma questo rispetto al sole sta nella medesima relazione del seminare rispetto al grano, per questo è stato detto: «seminando la

¹⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Historia animalium*, ed. Louis, I 1.

¹⁷ Cfr. *ivi*, 486 b 17 sgg. (cfr., ARISTOTE, *Histoire des animaux*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Vrin, Paris 1987, p. 109 n. 2).

¹⁸ Cfr. ARISTOTELE, *De Partibus animalium*, ed. Louis, IV 10, 686a.21.

¹⁹ La frase, espunta da Dittmeyer, sembra richiamare ARISTOTELE, *De incessu animalium*, ed. Jaeger, 6, 706a 18-19.

²⁰ La proporzione risulta dunque essere la seguente: Dioniso : coppa = Ares : scudo, dove i due termini 'coppa' e 'scudo' si possono scambiare di posto.

εἴρηται “σπείρων θεοκτίσταν φλόγα”. ἔστι δὲ τῷ τρόπῳ τούτῳ τῆς μεταφορᾶς χρῆσθαι καὶ ἄλλως, προσαγορεύσαντα τὸ ἀλλότριον ἀποφῆσαι τῶν οἰκείων τι, οἷον εἰ τὴν ἀσπίδα εἴποι φιάλην μὴ Ἄρεως ἀλλ’ ἄοινον. * *

T21. *Ethica Nicomachea*, ed. Bywater, I 4, 1096b 23-29

τιμῆς δὲ καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτη ἢ ἀγαθά. 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’ ἐνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ’ ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ.

fiamma creata dal dio»²¹. Ma è possibile utilizzare questo modo della metafora anche in un altro modo, chiamando una cosa con un altro nome, togliere qualcosa di ciò che gli è proprio, come se, per esempio, uno chiamasse lo scudo “coppa” non “di Ares” ma “di vino”. * *²²

T21. Dall’*Etica Nicomachea* di Aristotele

Ma le definizioni di onore, saggezza e piacere sono diverse e differiscono proprio in quanto beni. Dunque il bene non è qualcosa di comune secondo una sola idea. Ma allora in che senso si dice? Infatti non sembra appartenere alle cose che sono omonime per caso. Ma forse il bene è omonimo in quanto dipende da uno solo o perché tende ad uno, o piuttosto per analogia? Come infatti la vista è nel corpo, così l’intelletto è nell’anima, e un altro è in un altro.

²¹ L’autore del verso è ignoto.

²² Secondo Kassel a questo punto sarebbe seguita la trattazione dell’ornamento.

I commentatori greci di Aristotele*

Introduzione

La tradizione commentaristica antica e tardoantica relativamente ai testi aristotelici costituisce un campo di studio tutt'oggi aperto e in continua evoluzione. La trasmissione delle dottrine aristoteliche da parte dei commentatori greci ha infatti prodotto una trasformazione del pensiero originale di Aristotele e ha aperto la via a tesi che, pur conservando un legame con la loro originaria formulazione, di fatto la trascendono e aprono il campo a percorsi filosofici del tutto nuovi. Nell'antologia vengono riportati passi di Alessandro di Afrodisia, Siriano, Filopono, Asclepio e Simplicio.

Alessandro di Afrodisia (probabilmente la città in Caria, nell'Asia Minore), il più importante fra i commentatori antichi di Aristotele, tanto da essere chiamato "secondo Aristotele"¹, assume un ruolo fondamentale anche riguardo alla successiva attribuzione ad Aristotele della dottrina dell'analogia dell'essere. Sappiamo dal suo *De Fato* che fra il 198 e il 209 d.C. ottenne la cattedra di filosofia peripatetica². Di Alessandro ci sono pervenute le opere seguenti: i commentari alla *Metafisica*, agli *Analitici primi* (I libro), ai *Topici*, alla *Metafisica*, ai *Meteorologici*, al *De sensu et sensibili*. Il commentario alla *Metafisica* è autentico soltanto per i primi cinque libri, e il commento ai successivi libri, dal sesto al quattordicesimo, è attribuito allo pseudo-Alessandro, da identificare con ogni probabilità con Michele di Efeso, letterato bizantino vissuto fra l'undicesimo e il dodicesimo secolo. Possediamo anche un commentario agli *Elenchi sofistici*, considerato inautentico.

Si conservano soltanto dei frammenti dei commentari sulle *Categorie*, sul

¹ Cfr. SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Kroll, p. 100.6; ELIA, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, ed. Busse, p. 128.13.

² Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De fato*, p. 164.1-3; 13 sgg.

* A cura di Rita Salis.

De Interpretatione, sugli *Analitici primi* (II libro), sugli *Analitici posteriori*, sulla *Fisica* e su *De caelo*, *De vita et morte*, *De anima* e *Metaphysica*, libro XII. Possediamo inoltre i seguenti trattati in lingua greca: *De anima*, *De fato* e *De mixtione*. In arabo si sono conservati il *De providentia* e il *De principiis*. Altri scritti più brevi sono le *Quaestiones* (*Aporiai kai lyseis*) e la *Mantissa*, trasmessa come II libro del *De anima*. Infine sono considerati spuri i *Problemata*, il *De febribus*, e alcuni testi in arabo, fra cui scritti confutatori contro Galeno ed estratti dagli *Elementi di Teologia* di Proclo. Alessandro non è stato soltanto il commentatore di Aristotele, ma a partire dai testi aristotelici ha posto le basi per la costruzione di molte dottrine che, col passare dei secoli, hanno finito per essere attribuite ad Aristotele. Le ricerche più recenti mirano a riconoscere ad Alessandro il ruolo di veicolo di trasmissione di dottrine aristoteliche assunte come punti di partenza per lo sviluppo di tesi che coincidono con contributi originali di Alessandro. I passi riportati (T22-T27) sono tratti dai commentari alla *Metafisica* e ai *Topici*, e dalle *Quaestiones* e costituiscono quelli maggiormente studiati al fine della ricostruzione delle origini della dottrina dell'analogia dell'essere. Alessandro afferma che l'essere si colloca in una posizione intermedia fra omonimi e sinonimi (T23) e richiama alcuni luoghi del *corpus aristotelicum* in cui le cose che si dicono *pros hen* sono state collocate fra gli omonimi, osservando tuttavia che nel libro IV della *Metafisica* Aristotele, avendo fatto una divisione più accurata, distingue le due classi di termini (T22). Soprattutto in tempi recenti il commento di Alessandro al passo di *Metaphysica*, V 6, in cui, fra i diversi significati dell'uno, Aristotele include l'uno per analogia, è stato preso ad esame al fine di proporre una diversa importante lettura dell'origine della dottrina dell'analogia dell'essere (T25). Troviamo inoltre in Alessandro l'accostamento del rapporto analogico alla relazione anteriore-posteriore, che risulterà fondamentale nella tradizione commentaristica successiva (T27).

Siriano (V sec. d.C.) fu professore di filosofia ad Atene e successe a Plutarco di Atene a capo della scuola neoplatonica di Alessandria nel 432³. Marino riferisce che Siriano impartì a Proclo l'insegnamento secondo il *curriculum* prescritto nelle scuole neoplatoniche di Atene ed Alessandria: in meno di due anni (dal 432 al 434) Proclo lesse sotto la guida di Siriano tutti i trattati di Aristotele, attraverso un percorso di studi che, partendo dalla logica, dall'etica, dalla politica e dalla fisica, giungeva alla scienza più alta di tutte, la metafisica, il culmine dell'intero percorso. Lo studio dei testi aristotelici, chiamato da Marino "misteri minori", era propedeutico allo studio dei dialoghi platonici, denominato "misteri maggiori"⁴. Nell'antologia si riporta un passaggio del commentario di Si-

³ Cfr. H.D. SAFFREY, A.PH. SEGONDS, C. LUNA (edd.), *Marinus. Proclus ou sur le bonheur*, Les Belles Lettres, Paris 2001, § 11; 12.

⁴ Cfr. *ivi*, § 13.

riano alla *Metafisica* di Aristotele, particolarmente significativo per il problema delle origini della dottrina dell'analogia dell'essere. Di Siriano non possediamo l'intero commentario alla *Metafisica*: la tradizione manoscritta ci ha trasmesso soltanto il commento ai libri III, IV, XIII e XIV. In particolare nel commentario ai libri XIII e XIV Siriano intende mostrare che le critiche rivolte da Aristotele a Platone sono inefficaci, in quanto in contrasto con la tradizione filosofica greca che vedeva il *corpus aristotelicum* come preparatorio alla teologia platonica. Di Siriano si riporta il passo in cui, commentando l'esordio di *Metaphysica*, IV 2, egli, come altri esegeti, legge la negazione aristotelica dell'omonimia dell'ente⁵ aggiungendo l'avverbio *haplôs* (=semplicemente), aprendo così la possibilità di riferire all'essere una forma di omonimia.

Giovanni Filopono visse nel VI sec. d.C., fu un filosofo cristiano, e fu conosciuto anche come Giovanni il Grammatico. L'epiteto 'Filopono' significa 'amante del lavoro'. Egli operò presso la scuola neoplatonica di Alessandria e fu allievo di Ammonio. I suoi commentari alle opere aristoteliche sono numerosi: alle *Categorie*, agli *Analitici primi*, agli *Analitici secondi*, alla *Fisica*, ai *Meteorologica*, al *De anima* e al *De generatione et corruptione*⁶. Filopono è anche autore di un commentario all'*Introduzione all'Aritmetica* di Nicomaco di Gerasa⁷. La figura di Filopono assume un ruolo di particolare rilievo all'interno della tradizione commentaristica aristotelica. Egli fu infatti un commentatore particolarmente originale: non si limitò a commentare, a chiarire, a spiegare il testo aristotelico, ma riservò ampie parti del suo lavoro a esporre il proprio pensiero in ordine ai problemi trattati da Aristotele. È emblematico il caso del commentario alla *Fisica* aristotelica, in cui Filopono espone la propria concezione del luogo e del vuoto, muovendo pesanti critiche ad Aristotele⁸. Fra le altre opere, è utile ricordare in questa sede il *De aeternitate mundi contra Proclum*, il *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, trattato andato perduto e in parte ricostruibile principalmente attraverso i commentari di Simplicio, e il *De opificio mundi*⁹.

Nell'antologia vengono riportati due passi fondamentali in relazione al problema dell'analogia (T29 e T30), ovvero quelli in cui Filopono espone una im-

⁵ Cfr. T4, n. 2.

⁶ Cfr. FILOPONO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Busse; FILOPONO, *In Aristotelis Analytica posteriora commentaria cum anonymo in librum II*, ed. Wallies; FILOPONO, *In Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria*, ed. Vitelli; FILOPONO, *In Aristotelis Physicorum libros quinque posteriores commentaria*, ed. Vitelli; FILOPONO, *In Aristotelis De anima libros commentaria*, ed. Hayduck; FILOPONO, *In Aristotelis libros De generatione et corruptione commentaria*, ed. Vitelli.

⁷ Cfr. *infra*, n. 10.

⁸ Mi sia consentito di rinviare a questo proposito a R. SALIS, *Luogo, vuoto e movimento a distanza in Giovanni Filopono*, Milella, Lecce 2014.

⁹ FILOPONO, *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. Rabe; FILOPONO, *De opificio mundi*, ed. Reichardt.

portante classificazione dei termini omonimi, risalente a Porfirio¹⁰.

Asclepio di Tralle (VI sec. d.C.) fu discepolo di Ammonio. Il suo commentario alla *Metafisica* di Aristotele comprende i ll. I-VII¹¹. Anche Asclepio ci ha lasciato un commentario all'*Introduzione all'Aritmetica* di Nicomaco di Gerasa, che presenta notevoli somiglianze col commentario di Filopono¹². Di Asclepio si riporta un passo del suo commentario a *Metaphysica*, IV 2 (T31), in cui i termini che si dicono *pros hen* vengono collocati in una posizione intermedia fra i termini omonimi e sinonimi, sulla scorta della lettura alessandrista del testo aristotelico.

Simplicio di Cilicia (VI sec. d.C.) fu un commentatore neoplatonico di Aristotele, allievo di Ammonio, figlio di Ermia ad Alessandria. Simplicio emigrò in Persia dopo il 529. Il suo commentario alla *Metafisica* aristotelica è perduto; conserviamo i commenti alle *Categorie*, al *De caelo*, alla *Fisica* e al *De anima*¹³, la cui autenticità è messa in dubbio da alcuni studiosi. Simplicio, formatosi nella medesima scuola di Filopono, innescò con quest'ultimo una forte polemica a causa della negazione da parte di Filopono dei capisaldi della scuola di Alessandria¹⁴. Nel suo commento alle *Categorie*, Simplicio riporta anch'egli una classificazione dei termini omonimi sulla scorta della classificazione di Porfirio, nella quale rientra ancora una volta la possibilità di collocare le cose che si dicono *pros hen* in una posizione intermedia fra i termini omonimi e sinonimi (T32).

¹⁰ Cfr. PORFIRIO, *Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. Busse, p. 65.15 sgg.

¹¹ Cfr. ASCLEPIO, in *Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. Hayduck.

¹² Cfr. L.G. WESTERINK, *Deux commentaires sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon*, «Revue des Études Grecques», 1964, LXXVII, pp. 526-535.

¹³ Cfr. SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Kalbfleisch; SIMPLICIO, *In Aristotelis De Caelo commentaria*, ed. Heiberg; SIMPLICIO, *In Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, ed. Diels; SIMPLICIO, *In libros Aristotelis De Anima commentaria*, ed. Hayduck.

¹⁴ Si veda a tale proposito C. WILDBERG, *Impetus Theory and the Hermeneutics of Science in Simplicius and Philoponus*, «Hyperboreus», 1999, V, pp. 107-124, spec. pp. 108-110.

T22. Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Hayduck, p. 239.6-25

Λαμβάνει πρῶτον μὲν τὸ εἶναι τινα ἐπιστήμην περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν, τουτέστι τοῦ ὄντος ἢ ὄν θεωρητικὴν τε καὶ ἀποδεικτικὴν τῶν τούτῳ καθ' αὐτὰ ὑπαρχόντων. πᾶσα γὰρ ἡ οὐτινοσοῦν ἐπιστήμη τῶν ἐκείνῳ καθ' αὐτὰ ὑπαρχόντων ἐστὶν ἀποδεικτικὴ. καὶ τὸ μὲν εἶναι τινα περὶ τὸ ὄν ἐπιστήμην ἢ ὄν, προῖων δείξει, νῦν δὲ προστίθησι τῷ εἰρημένῳ τὸ καὶ ἄλλην εἶναι ταύτην τὴν ἐπιστήμην τῶν ἄλλων ἀπασῶν ἐπιστημῶν. ἔπειτα δείκνυσιν ὅτι αὕτη ἡ ἐπιστήμη σοφία, περὶ ἧς ἦν ὁ ἐνεστώς λόγος. τοῦτο δὲ δείκνυσι διὰ τοῦ δεῖξαι τὰς ἀκροτάτας ἀρχὰς τε καὶ αἰτίας, περὶ ἃς ὁ σοφὸς καταγίνεται, πρῶτον μὲν οὐσας φύσεως τινος ἀρχὰς καθ' αὐτάς, ἔπειτα ὅτι ταύτης τῆς φύσεως· τοῦ γὰρ ὄντος ἢ ὄν αἰ τοιαῦται ἀρχαί. ὅτι μὲν οὖν ἡ περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν ἐπιστήμη ἄλλη τῶν λοιπῶν ἐπιστημῶν, δῆλον ἐκ τοῦ ἐκάστην περὶ τὸ ὄν καὶ μέρος τοῦ ὄντος πραγματεύεσθαι· ἡ μὲν γὰρ ἀριθμητικὴ περὶ ἀριθμούς, οἵτινες τὸ ὄν εἰσιν, ἡ δὲ γεωμετρία περὶ γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα καὶ στερεά, ἃ καὶ αὐτὰ τινα ὄντα. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τῶν ἄλλων ἐκάστη περὶ μέρος τι τοῦ ὄντος καταγίνεται καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτὰ θεωρεῖ (τὰ γὰρ συμβεβηκότα τοῦτο σημαίνει νῦν)· τοῦτο γὰρ τῆς περὶ ἕκαστον ἐπιστήμης ἴδιον. ἡ δὲ μὴ περὶ ὄν τι καταγινομένη μηδὲ περὶ μέρος τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἀπλῶς περὶ τὸ ὄν καθὸ ὄν ἐστὶ, δι' ὃ καὶ τὰ τινα ὄντα ὄντα, καὶ τοῦτο ὑποκείμενον ἔχουσα, ἄλλη ἂν ἐκείνων εἴη.

T23. Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Hayduck, pp. 240.33 –241.34

Εἰπὼν εἶναι τινα ἐπιστήμην περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰς τούτου ἀρχὰς τε καὶ αἰτίας, καὶ αὐτὴν οὐσαν τὴν σοφίαν συστήσας, ἐφεξῆς δείκνυσι πῶς οἷόν τε εἶναι περὶ τὸ ὄν ἐπιστήμην μίαν, ἐπεὶ δοκεῖ ὁμώνυμον εἶναι τὸ ὄν, τῶν δὲ ὁμωνύμων οὔτε μία φύσις οὔτε μία τέχνη οὔτε ἐπιστήμη οὔτε αἰ ἀρχαὶ αἰ αὐταί. διαίρεσιν δὲ ποιεῖται τῶν ὑπὸ τι κοινὸν τεταγμένων, ὡς ἔχει τὰ τε ὁμώνυμα καὶ τὰ συνώνυμα καὶ τὰ ἀφ' ἑνὸς τινος ἢ πρὸς ἓν λεγόμενα. ἢ διαιρέσει προσχρησάμενος δείξει τὸ ὄν μῆτε γένος ὄν τῶν καθ' ὧν κατηγορεῖται (ἔχει γὰρ τινὰς ἀπορίας τὸ

T22. Dal commentario di Alessandro di Afrodisia alla *Metafisica* di Aristotele

Dapprima Aristotele assume che vi è una scienza dell'essere in quanto essere, ovvero che indaga l'essere in quanto essere e che dimostra le proprietà che ineriscono a questo di per sé¹. Infatti ogni scienza, qualunque sia il suo oggetto, è dimostrativa di ciò che inerisce a quello di per sé. Egli dimostrerà andando avanti che vi è una scienza dell'essere in quanto essere, ma ora aggiunge a quanto ha detto che questa scienza è diversa da tutte le altre scienze. In seguito mostra che questa scienza è la sapienza, intorno alla quale verte il presente discorso. Mostra ciò spiegando che i principi e le cause supreme, di cui si occupa il sapiente², sono innanzitutto principi per sé di una certa natura, e poi che sono principi di questa natura: tali principi sono infatti principi dell'essere in quanto essere. Che dunque la scienza dell'essere in quanto essere sia diversa dalle restanti scienze risulta chiaro dal fatto che ognuna di esse studia un certo ente e una parte dell'essere: l'aritmetica i numeri, i quali sono un certo tipo di ente, la geometria le linee, le superfici e i solidi, i quali sono anch'essi un certo tipo di enti. Allo stesso modo ognuna delle altre scienze ha come oggetto una certa parte dell'essere e studia le proprietà che ad essa ineriscono per sé ("gli accidenti" qui significano questo)³; ciò infatti è proprio della scienza del particolare. Ma quella che si occupa non di un ente particolare né di una parte dell'essere, ma dell'essere semplicemente in quanto è essere, in virtù del quale gli enti particolari sono enti, la scienza che ha questo soggetto sarà diversa da quelle.

T23. Dal commentario di Alessandro di Afrodisia alla *Metafisica* di Aristotele

Avendo detto che vi è una scienza dell'essere in quanto essere e dei suoi principi e cause, e avendo stabilito che questa è la sapienza, Aristotele mostra poi in che modo sia possibile che vi sia un'unica scienza dell'essere, poiché l'essere sembra omonimo, e degli omonimi non vi sono né un'unica natura, né un'unica tecnica o un'unica scienza, né gli stessi principi. Egli fa una divisione fra le cose poste sotto un termine comune, come sono gli omonimi, i sinonimi e le cose che sono dette in dipendenza da un'unità o in riferimento a un'unità. Utilizzando questa distinzione mostrerà che l'essere non è né il genere delle cose di cui si

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Analityca Posteriora*, I 6, 75a 18-21.

² Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, IV 1, 1003a 26-27. L'interpretazione di Alessandro si giustifica sulla base della sua lezione del testo aristotelico, che doveva riportare *kath' autas* anziché *kath' autên*. Cfr. *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction* by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1924 (rist. 1997), vol. I, 253.

³ Ovvero le proprietà che ineriscono per sé.

οὕτω λέγειν, ὡς δείκνυσιν ἐν πολλοῖς), μήτε ὁμώνυμον (καὶ γὰρ τὸ τοῦτο λέγειν ἀπορίας τινὰς ἔχει), μεταξύ δὲ εἶναι τῶν τε ὁμωνύμων καὶ τῶν συνωνύμων· εἶναι γὰρ μεταξύ αὐτῶν τὰ ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν λεγόμενα, ὧν ἔστι καὶ τὸ ὄν. διαφέρει δὲ τὰ οὕτω λεγόμενα ἐκείνων ἑκατέρου, ὅτι τὰ μὲν συνώνυμα καὶ ὑπὸ τι κοινὸν γένος καὶ ἰσοτιμῶς καὶ ὁμοίως πάντα τῆς ὑπὸ τοῦ κατηγορουμένου γένους αὐτῶν δηλουμένης οὐσίας κοινωνεῖ τε καὶ μετέχει, τὰ δὲ γε ὁμώνυμα οὐδενὸς κοινωνεῖ ἀλλήλοις ἄλλου κατὰ τὸ κοινῶς κατηγορούμενον αὐτῶν ὄνομα ἢ τοῦ ὀνόματος μόνου, εἴ γε ὁμώνυμά ἐστιν ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος· τὰ δὲ ἀφ' ἑνὸς τε καὶ πρὸς ἕν λεγόμενα οὔτε τὴν τῶν συνωνύμων ἰσοτιμίαν πρὸς τὸ κατηγορούμενον σώζει πρὸς ἀλλήλα, οὔτε πάλιν ἔχει τὴν τῶν ὁμωνύμων ἄκρατόν τε καὶ ἄμικτον ἑτερότητα, ἀλλ' ἔστι τις αὐτοῖς κοινωνία κατὰ τὸ εἶναι ταῦτα ἃ λέγεται τῷ εἶναί τινα φύσιν ἐκείνου τοῦ πράγματος, καὶ ταύτην ἐν τούτοις πως ἐνορᾶσθαι πᾶσιν, ἀφ' οὗ ὄντα ἢ πρὸς ὃ λόγον ἔχοντά τινα διὰ τοῦτο καὶ τοῦ ὀνόματος κεκοινωνήκεν αὐτοῦ. τὴν δὲ τοιαύτην φύσιν ἐν ἄλλοις μὲν ὑπὸ τὰ ὁμώνυμα κοινότερον ἐτίθει· ἐνταῦθα δὲ ἐπιμελεστέραν ποιούμενος τὴν διαίρεσιν διαφέρειν τε αὐτὴν φησι τῶν ὁμωνύμων, καὶ τίμη διαφέρει λέγει. οὐ γὰρ μόνον ὀνόματος κεκοινωνήκε τὰ τοιαῦτα καὶ οὕτως ἔχοντα πρὸς ἀλλήλα, ὡς τὰ κυρίως ὁμώνυμα λεγόμενα, ἃ ἔστι τὰ ἀπὸ τύχης, ἀλλὰ καὶ αἰτίαν τινὰ ἔχει τοῦ ὁμοίως ἀλλήλοις ὀνομάσθαι. κατὰ κοινήν γάρ τινα φύσιν τοιαῦτά φησιν εἶναι τὰ τε ὑγιεινὰ καὶ τὰ ἰατρικά. τὰ μὲν γὰρ ὑγιεινὰ τῷ πρὸς ὑγίειαν ἔχειν πως οὕτως ὀνομάσται· τὸ μὲν γάρ τι ὑγιεινὸν λέγεται τῷ φυλάσσειν ὑγίειαν, ὡς δίαται τοιαῦτα, γυμνάσια, περίπατοι, τὸ δὲ τι τῷ ποιεῖν, ὡς τὰ φάρμακα καὶ πάντα τὰ βοηθήματα, τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγείας, ὡς ἡ εὐχρῶια ἢ εὐπνοια, τὸ δὲ τῷ δεκτικὸν ὑγείας εἶναι, ὡς τὸ σῶμα τὸ ἐπιτήδειον πρὸς τὸ ὑγιαίνειν. ὥστε τὸ γε μηδὲν εἰς ὑγίειαν συντελοῦν, εἰ ὑγιεινὸν λέγοιτο, ὁμωνύμως ἂν εἴη τοῦτο τοῖς ἄλλοις ὑγιεινοῖς λεγόμενον.

predica (infatti parlare in questo modo produce alcune difficoltà, come mostra in molti luoghi)⁴; e neppure è un omonimo (perché anche dire questo genera delle difficoltà); ma che esso è un intermedio fra omonimi e sinonimi. Infatti le cose che si dicono in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità, fra le quali vi è anche l'essere, sono fra questi intermedie. Le cose che si dicono in questo modo differiscono da ciascuno di quei due, perché i sinonimi si trovano sotto un genere comune e tutti hanno in comune e partecipano in modo equivalente e alla stessa maniera dell'essenza indicata dal genere che si predica di essi, mentre gli omonimi non hanno in comune tra loro nient'altro, del nome che si predica in comune di essi, che il solo nome, se sono veramente omonime le cose delle quali è comune il solo nome, mentre la definizione dell'essenza corrispondente al nome è diversa. Le cose che invece si dicono in dipendenza da un'unità e in riferimento a un'unità né mantengono l'una rispetto all'altra l'uguaglianza dei sinonimi, rispetto a ciò che si predica di essi, né hanno a loro volta la diversità non mescolata e pura degli omonimi; ma possiedono una comunanza con essi in virtù della quale queste sono quali vengono dette, a causa del fatto che vi è una natura di quell'oggetto, la quale viene in qualche modo osservata in tutte queste cose. Le cose che sono in dipendenza da quello o sono in un certo rapporto con esso per questa ragione ne condividono il nome.

In altri luoghi, in maniera più generale, Aristotele pose tale natura sotto gli omonimi⁵; tuttavia qui, avendo fatto una divisione più accurata, sostiene che essa differisce dagli omonimi, e dice in cosa se ne distingue. Infatti tali cose non partecipano soltanto del nome, stando in rapporto l'una con l'altra come gli omonimi propriamente detti, che sono le cose omonime per caso, ma hanno qualche ragione per essere chiamate allo stesso modo. Egli dice che sia le cose sane sia le cose che riguardano la medicina sono tali perché hanno in comune una certa natura: le cose sane sono chiamate così perché stanno in qualche modo in relazione con la salute; infatti una cosa si dice sana perché conserva la salute, come certe diete, gli esercizi fisici, le passeggiate; un'altra cosa perché la produce, come le medicine e tutti i rimedi; un'altra in quanto è segno di salute, come un aspetto sano o una buona respirazione; un'altra perché è capace di ricevere la salute, come il corpo che è atto all'essere in salute. Di conseguenza, se si dicesse sano ciò che non contribuisce per nulla alla salute, questo sarebbe detto sano per omonimia rispetto alle altre cose sane⁶.

⁴ Cfr., per esempio, ARISTOTELE, *Metaphysica*, III 3, 998b 14 – 999 a 1; 992 b 9-13; *Physica*, I 2-3.

⁵ Cfr., per esempio, Aristotele, *Topica*, I 15, 106a 21-22; 106b 4; VI 2, 139b 19-31. Cfr. M. CASU, *Note al commento al libro Γ (quarto)*, in Alessandro di Afrodisia e pseudo Alessandro, *Commentario alla "Metafisica" di Aristotele*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2007, p. 810 n. 31.

⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, IV 2, 1003a 34 – b 3 (cfr. T4)

T24. Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Hayduck, p. 263.25-35

διαφέρει δὲ τὰ ἐφεξῆς τῶν πρὸς ἓν, ἀμφοτέρω τῶν πολλαχῶς λεγομένων ὄντα, ὅτι τὰ μὲν πρὸς ἓν τῷ ἐκείνου τι εἶναι τοῦ ἐνὸς οὕτω λέγεται, τάξιν τινὰ ἔχοντα πρὸς ἄλληλα, ὡς ἐδείχθη τὰ ὑγιεινὰ τὰ ἰατρικὰ τὰ ὄντα· τὰ δὲ τῷ ἐφεξῆς κατὰ τοῦτό ἐστι τῶν πολλαχῶς λεγομένων μόνον, ὅτι τὸ μὲν πρῶτόν ἐστιν αὐτῶν τὸ δὲ δεύτερον· οὐ γὰρ τῷ τῆς 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. δύναται τὸ τὰ δὲ τῷ ἐφεξῆς δηλωτικὸν εἶναι τοῦ ἀφ' ἐνός· διεῖλε γὰρ τὰ οὕτω λεγόμενα πολλαχῶς εἰς τε τὰ ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν.

T25. Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Hayduck, p. 369.12-26

γένει δὲ λέγει ἓν εἶναι, ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας, τουτέστιν ὧν ἓν τι τῶν ἀνωτάτω γενῶν καὶ μία κατηγορία κατηγορεῖται· πάντα γὰρ ταῦτα ἓν τῷ γένει. τὸ δὲ κατ' ἀναλογίαν ἓν ὠρίσατο τὸ ἔχον ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο· ὅταν γὰρ οὕτως ἔχη τι πρὸς τι ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο, ταῦτα διὰ τὴν τοιαύτην ὁμοιότητα ἀναλογία ἓν. γνώριμον δὲ καὶ ὃ ἐπὶ τούτοις προσέθηκεν, ὅτι αἰεὶ τὰ κατὰ τὸ ὕστερον τὸ ἓν ἔχοντα καὶ τὰ πρῶτα ἔχει, οὐ μὴν ἀνάπαλιν· τὰ γὰρ κατ' ἀριθμὸν ἓν καὶ τῷ εἶδει καὶ τῷ γένει τὸ ἓν ἔχει. ἐπιζητήσαι δ' ἂν τις πῶς τὰ κατ' ἀριθμὸν ἓν καὶ ἀναλογία τὸ ἓν ἔχει, οὐ μὴν ἀνάπαλιν. ἢ οὕτω λέγεται κατὰ τὸ εἶδει ἓν τῷ ἀριθμῷ αὐτὸ αὐτῷ εἶναι· λέγει δὲ καὶ τὰ γένει τὸ ἓν ἔχοντα καὶ ἀναλογία

T24. Dal commentario di Alessandro di Afrodisia alla *Metafisica* di Aristotele

Le cose poste in successione si distinguono da quelle in riferimento ad uno, pur appartenendo entrambe alle cose che si dicono in molti sensi: le cose che si dicono in riferimento ad uno si dicono così in quanto sono qualcosa di quell'uno e hanno un ordine l'uno in rapporto con l'altra, come è stato mostrato per le cose sane, per le cose relative alla medicina e per gli enti. D'altra parte le cose poste in successione si trovano fra quelle che si dicono in molti modi soltanto per questo: perché esse possiedono un primo e un secondo termine. Infatti il tre, il quattro e i successivi sono numeri non per l'appartenenza al due o per il fatto che contribuiscono in qualcosa al due. Al contrario questo primo numero contribuisce a costituire quelli che vengono dopo di esso. Perciò nel caso delle cose che si dicono in molti sensi in questo modo le successive sono più perfette, mentre nel caso delle cose che sono in riferimento ad uno l'uno è ciò cui le altre si riferiscono. È possibile che l'espressione «altre sono poste in successione» sia indicativa delle cose che sono in dipendenza da uno: egli ha infatti diviso le cose che si dicono in molti sensi in questo modo in cose che si dicono in dipendenza da uno e in relazione ad uno⁷.

T25. Dal commentario di Alessandro di Afrodisia alla *Metafisica* di Aristotele

Egli (i.e. Aristotele) afferma che sono uno per genere «le cose di cui la figura categoriale è la stessa», cioè quelle di cui si predica uno dei generi sommi, ovvero una categoria: infatti tutte queste cose sono uno per genere⁸. Definisce l'uno per analogia «ciò che sta come una cosa sta rispetto a un'altra». Quando infatti una cosa rispetto a un'altra cosa sta così come una terza rispetto a una quarta, queste cose sono uno per analogia a causa di tale somiglianza⁹. È noto anche ciò che egli aggiunge su queste cose¹⁰, che le cose che possiedono l'unità secondo l'ultimo modo la possiedono anche secondo il primo, ma non viceversa ... infatti le cose che sono uno secondo il numero lo sono anche per la specie e per il genere¹¹. Egli afferma quindi che le cose che hanno l'unità per genere posseggono anche

⁷ Il riferimento è ad ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, I 1, 1096b 25-29.

⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, V 6, 1016b 33-34 (cfr. T5).

⁹ Cfr. *ivi*, 1016b 34-35. Si veda a tale proposito il recente saggio di 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, passim, il quale afferma che il commento di Alessandro autorizzerebbe a ritenere che, secondo l'esegeta, le cose dette per analogia sono intese in senso ampio tanto da includere anche la relazione *pros hen* di *Metaphysica* IV 2.

¹⁰ Ovvero per le cose che sono uno nei modi descritti.

¹¹ Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, V 6, 1016b 35-36. Dooley espunge le ll. 369.19-21.

ἔχειν· ἀνάλογον γὰρ τὸ ἐν τῷ αὐτῷ γένει, οἷον ὡς ἄνθρωπος πρὸς ἄνθρωπον καὶ ἵππος πρὸς ἵππον, ὡς ἄνθρωπος ζῶον καὶ ἵππος ζῶον. καὶ τὰ ἐν τῷ αὐτῷ δὲ εἶδει ἀνάλογον· οὐ μὴν τὰ ἀναλογία ἐν καὶ γένει· ἀναλογία μὲν γὰρ ἐν, ὡς πηγή πρὸς ποταμόν, οὕτω καρδία πρὸς τὸ ζῶον· οὐ μὴν καὶ ὁμογενῆ ταῦτα, πηγή καὶ καρδία ἢ ποταμὸς καὶ ζῶον.

T26. Da Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, ed. Wallies, pp. 97.19 – 98.3

Εἰπὼν πῶς χρή τὴν διαίρεσιν ποιῆσθαι τῶν πολλαχῶς λεγομένων, ἐπὶ τὸ τὴν μέθοδον ἡμῖν παραδιδόναι, πῶς γνωρίσομεν αὐτά, μέτεισι. τῷ δὲ πότερον πολλαχῶς ἢ μοναχῶς τὸ τῷ εἶδει προσέθηκεν, εὐλόγως· ὅταν γὰρ τῷ εἶδει καὶ τῷ λόγῳ καὶ αὐτῷ τῷ ὀρισμῷ διαφέρῃ ἀλλήλων τὰ σημαινόμενα, τότε ἐστὶν ὁμώνυμα καὶ ἀμφίβολα καὶ πολλαχῶς λεγόμενα. ἐπεὶ πολλαχῶς γε καὶ τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος λέγεται· κατὰ πλειόνων γὰρ ἐκότερον κατηγορεῖται· ἀλλ' ἐπεὶ μὴ τὰ ὧν κατηγορεῖται κατὰ τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον τὸν κατὰ τοῦνομα τὸ κοινὸν διαφέρει, οὐ λέγεται ὁμώνυμα ἢ ἀμφίβολα οὔτε τὸ γένος οὔτε τὸ εἶδος· ὁμώνυμα γὰρ ἐστὶν, ὡς ἐν Κατηγορίαις εἶπεν, “ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὃ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας (98) ἕτερος”, ὃ νῦν εἶδος εἴρηκεν. ὅτι δὲ τῷ εἶδει ἀντὶ τοῦ ‘τῷ λόγῳ’ εἶπεν, αὐτὸς ἐδήλωσε δι’ ὧν ἐπιφέρει, ἂν τε τῷ εἶδει λέγων ἂν τε τῷ ὀνόματι διαφωνῇ.

T27. Da Alessandro di Afrodisia, *Praeter commentaria scripta minora*, p. 23.2-11

δεικνὺς δὲ πῶς ἴδιος ἐκάστης, παραδείγμασιν ἐχρήσατο ὑπὸ ἐν γένος οὓσιν, ὃ καὶ ἀσαφέστερον τὸ λεγόμενον ἐποίησεν. εἰ γὰρ εἴη ταῦτά φησι μὴ ὁμογενῆ, ὃ ἵππος καὶ ὁ κύων καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ θεός, ὡς γένος αὐτῶν τὸ ζῶον εἶναι, ἴδιος

l'unità per analogia¹²: è infatti analogo ciò che appartiene allo stesso genere, per esempio come l'uomo sta all'uomo il cavallo sta al cavallo; come l'uomo è animale, il cavallo è animale. E le cose che appartengono alla stessa specie <posseggono un'unità> analogica; ma le cose che sono uno per analogia non lo sono anche per genere, perché sono uno per analogia <in questo modo>: come la sorgente sta al fiume così il cuore sta all'animale: ma certamente la sorgente e il cuore o il fiume e l'animale¹³ non sono anche genericamente le stesse.

T26. Dal commentario di Alessandro di Afrodisia ai *Topici* di Aristotele

Avendo detto in che modo bisogna operare la divisione delle cose che si dicono in molti sensi, <Aristotele> procede a trasmetterci il metodo col quale noi possiamo riconoscere queste cose. Alla frase: «se in molti modi o in uno soltanto»¹⁴ egli aggiunge «nella specie»¹⁵, in maniera ragionevole: quando infatti le cose significate differiscono fra loro nella specie, nella nozione e nella loro propria definizione, allora sono omonime, ambigue e sono dette in molti sensi. Invero il genere e la specie si dicono in molti modi – entrambi sono predicati di più di una cosa –, ma poiché le cose di cui si predicano non differiscono nella specie e nella nozione che corrisponde al nome che è loro comune, né il genere né la specie sono detti omonimi o ambigui. Omonime, infatti, come <Aristotele> dice nelle *Categorie*, sono «le cose delle quali soltanto il nome è comune, mentre la nozione corrispondente al nome è diversa»¹⁶, che è ciò che ora egli chiama “specie”. Che Aristotele dica “nella specie” al posto di “nella nozione”¹⁷ risulta evidente attraverso ciò che aggiunge quando dice: «se esse differiscono nella specie e nel nome»¹⁸.

T27. Dalle *Quaestiones* di Alessandro di Afrodisia

Ma mostrando come vi sia una <spiegazione> propria di ciascuna <specie di anima>, egli (i.e. Aristotele) si serve di esempi che rientrano sotto un unico genere, il che rende ciò che viene detto addirittura più oscuro¹⁹. Se infatti, egli dice, il cavallo e il cane e l'uomo e il dio non fossero la stessa cosa nel genere, in

¹² Cfr. *ivi*, 1017a 1-2.

¹³ Cfr. *ivi*, 1017a 2-3.

¹⁴ ARISTOTELE, *Topica*, I 15, 106a 9.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ ARISTOTELE, *Categoriae*, 1, 1a 1-2.

¹⁷ Il riferimento è all'espressione *logos tês ousias* in *Categoriae*, 1, 1a 1-2, ovvero alla definizione.

¹⁸ ARISTOTELE, *Topica*, I 15, 106a 12.

¹⁹ Bruns, *in app.*, propone “più chiaramente”; concordo tuttavia con Sharples, che ritiene che il suggerimento di Bruns sia meno giustificato da ciò che segue. Cfr. R.W. SHARPLES, in *Alexander of Aphrodisias: Quaestiones 1.1-2.15*, transl. by R.W. Sharples, Bloomsbury, London-New York 1992, p. 51 n. 134.

ἐκάστου αὐτῶν λόγος ἔσται, τὸ δὲ ζῶον τὸ κοινῶς κατ' αὐτῶν κατηγορούμενον ἦτοι οὐδεμίαν οἰκείαν σημαίνει φύσιν, ἀλλ' ἔσται ὁμώνυμον, ἢ εἰ καὶ σημαίνει, <ἔχει> ὡς δοκεῖ ἔχειν ἐπὶ τῶν πολλαχῶς λεγομένων τῶν ἐν οἷς ἐστὶ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. τὸ γὰρ κοινῶς ἐν τοῖς οὕτως ἔχουσι κατηγορούμενον σημαίνει μὲν τινα φύσιν, οὐ μὴν ἐν πᾶσιν ὁμοίως ἔχουσιν τοῖς ὧν κατηγορεῖται· διὸ ὕστερον τοῦτο τῶν ὑπ' αὐτό.

T28. Siriano, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, p. 56.13-29

Ἵτι μὲν οὖν οὐ συνωνύμως κατηγορεῖται τὸ ὄν τῶν ὄντων ἀπάντων οὐδέ ἐστὶν ἰσότημα τὰ ὄντα ἢ ὄντα, καὶ ἐν ἄλλοις ἔδειξε καὶ νῦν συγχωρεῖ. οὐ μὴν οὐδ' ἀπλῶς ὁμώνυμά φησι τὰ ὄντα, ἀλλ' εἰ καὶ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, ἀλλ' οὖν ὡς πρὸς ἓν καὶ τὴν τῆς οὐσίας ἀναφερόμενον μίαν φύσιν. ὥσπερ γὰρ οὐ συνωνύμως μὲν τὸ ὑγιεινὸν κατὰ τοῦ γυμνασίου καὶ τοῦ σιτίου καὶ τοῦ χρώματος καὶ τοῦ σώματος, πρὸς ἓν δὲ καὶ ἀφ' ἑνὸς τῆς ὑγείας (τὸ μὲν γὰρ ὡς φυλακτικὸν αὐτῆς, τὸ δὲ ὡς ποιητικόν, τὸ δὲ ὡς σημεῖον, τὸ δὲ σῶμα ὡς δεκτικὸν αὐτῆς ὑγιεινὸν λέγεται), καὶ ἰατρικὸν παιδίον τὸ μὲν λέγεται τῷ μεμαθηκέναι καὶ ἔχειν τὴν ἰατρικὴν, τὸ δὲ τῷ εὐφυῆς εἶναι πρὸς μάθησιν, ἤδη δὲ καὶ ἰατρικὸν κέκληται τὸ ἀπὸ τῆς ἰατρικῆς ἐπιτελεσθέν, καὶ οὔτε συνωνύμως οὔθ' ὁμωνύμως κατὰ τούτων τὸ ἰατρικόν, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ διὰ ἀφ' ἑνός· οὕτω καὶ ἐπὶ ἄλλων πολλῶν, οἷον τοῦ ἀγαθοῦ· καὶ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ὁ καιρὸς ἀγαθὸν καὶ <ἡ> ἀρετὴ ἀγαθὸν καὶ τὸ εἶδος. οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ὄντος· πολλαχῶς μὲν γὰρ καὶ τοῦτο λέγεται καὶ οὐ συνωνύμως κατηγορεῖται τῶν πραγμάτων, πρὸς δὲ τὴν οὐσίαν ἀναφέρεται πάντα καὶ ταύτης ἕνεκα λέγεται ὄντα· κυρίως μὲν γὰρ ὄν ἢ οὐσία καὶ πρῶτως καὶ μάλιστα.

modo che “l’essere vivente” sarebbe il loro genere²⁰, vi sarebbe una spiegazione propria di ciascuno di questi; e l’“essere vivente” che viene predicato di questi in comune o non significa nessuna natura propria e sarà omonimo, oppure, anche se significasse <ciò>, la situazione apparirebbe come quella che si ha per le cose che si dicono in molti modi, nelle quali vi è un anteriore e un posteriore. Infatti ciò che viene predicato in comune nelle cose che si trovano in questo stato significa una certa natura, ma non accade allo stesso modo in tutte le cose di cui esso è predicato; perciò è posteriore alle cose che rientrano sotto di esso.

T28. Dal commentario di Siriano alla *Metafisica* di Aristotele

Egli (i.e. Aristotele) ha mostrato in altri luoghi e ammette anche ora che l’essere non si predica sinonimamente di tutti gli enti né che gli enti in quanto enti sono di pari livello. Né infatti gli enti, dice, sono semplicemente omonimi²¹, ma benché l’essere si dica in molti modi, esso è in riferimento ad uno, ovvero ad una natura della sostanza. Il termine “sano” infatti non è detto omonimamente dell’esercizio, del cibo, del colore e del corpo, ma è detto in riferimento ad uno e in dipendenza da uno, la salute (una cosa invero in quanto la preserva, un’altra in quanto la produce, un’altra ancora in quanto ne è segno, e il corpo è detto sano in quanto la riceve); e uno schiavo è detto “medico” per avere appreso e per il fatto che possiede l’arte medica, o per essere naturalmente disposto all’apprendimento, o ancora è chiamato “medico” ciò che viene conseguito dall’arte medica, e “medico” in questi casi non viene predicato né sinonimamente né omonimamente, ma in relazione ad uno e in dipendenza da uno. Così avviene anche in molti altri casi, per esempio “bene”: perché il dio è bene, il momento opportuno è bene, la virtù è bene e così la forma²². In questo modo accade anche per l’essere: infatti anche questo si dice in molti sensi e non si predica sinonimamente delle cose, ma tutte si riferiscono alla sostanza ed è in virtù della sostanza che esse si dicono enti: infatti la sostanza è essere in senso proprio, primo e al massimo grado.

²⁰ Letteralmente: «“l’essere vivente” è il suo genere»; la traduzione proposta ha lo scopo di evidenziare che questi termini rientrano in un argomento che la presente clausola intende negare. Cfr. SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias: Quaestiones*, cit., p. 51 n. 135.

²¹ L’aggiunta dell’avverbio “semplicemente” (*haplôs*) introduce la possibilità che l’essere, per Aristotele, possa dirsi secondo uno sei sensi dell’omonimia. Cfr. T4, n. 2; T30.

²² Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, I 4, 1096a 18-27.

T29. Giovanni Filopono, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Busse, p. 15.11-14

Προέταξε δὲ ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τὰ ὁμώνυμα, ἐπειδήπερ ἀπλούστερά εἰσι καθ' ἓν μόνον κοινωνοῦντα, τὸ ὄνομα, καὶ ὅτι φύσει πρότερά ἐστι τὰ ὁμώνυμα τῶν συνωνύμων· τὸ γὰρ ὄν τῶν κατηγοριῶν ὁμωνύμως κατηγορεῖται καὶ οὐ συνωνύμως.

T30. Giovanni Filopono, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Busse, pp. 16.20 – 17.19

Τὴν τῶν ὁμωνύμων διδασκαλίαν δι' ὁμωνύμων φωνῶν ἐποίησατο· καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ ὁμώνυμον ὁμωνυμὸν ἐστὶ· πολλαχῶς γὰρ λέγεται· τῶν γὰρ ὁμωνύμων τὰ μὲν κατὰ τύχην ἐστίν, ὡς ὅταν ἐν διαφόροις τόποις τύχῳσί τινες τὸ αὐτὸ ἔχοντες ὄνομα, ὡς Ἀλέξανδρος ὁ Πάρις καὶ Ἀλέξανδρος ὁ Μακεδών, τὰ δὲ κατὰ προαίρεσιν καὶ διάνοιαν· καὶ τούτων τὰ μὲν κατὰ μνήμην, ὡς ὅταν τις τὸν ἴδιον υἱὸν ὀνόματι τῶν προγόνων καλέσῃ, τὰ δὲ κατ' ἐλπίδα, ὡς ὅταν τις τὸν ἴδιον υἱὸν προσδοκῶν ἔσσεσθαι φιλόσοφον καλέσῃ Πλάτωνα (καὶ πολλάκις συντρέχει τῷ κατὰ μνήμην τὸ κατ' ἐλπίδα, ὡς ὅταν τοιοῦτον ἐπιτήδευμα μεταχειρισάμενος ὁ πάππος εὐρεθῆ), τὰ δὲ κατὰ ἀναλογίαν, ὡς ὅταν τῇ τινος ἀναλογίᾳ καλέσωμέν τι, οἷον πόδα κλίνης καὶ κορυφὴν ὄρους (ὄν γὰρ λόγον ἔχει πρὸς τὸν ἄνθρωπον ὁ πούς, τοῦτον καὶ πρὸς τὴν κλίνην ὁ τῆς κλίνης πούς), τὰ δὲ ἀφ' ἑνός, ὡς ὅταν ἀπὸ τινος ὠρημένοι καλέσωμεν τῇ ἐκείνου προσηγορίᾳ πάντα τὰ ἐξ αὐτοῦ, ὡς περ ἰατρικὸν σμιλίον καὶ ἰατρικὸν φάρμακον, τὰ δὲ πρὸς ἓν, ὡς ὅταν ἀφορῶντες πρὸς τι ἔσσεσθαι μέλλον τέλος ὀνομάσωμεν αὐτὰ πρὸς ἐκεῖνο, ὡς ὑγιεινὸν γυμνάσιον καὶ ὑγιεινὸν σιτίον· διαφέρει δὲ τοῦ ἀφ' ἑνός, ὅτι ἐκεῖνα μὲν ἀπὸ τινος ἀρχῆς λέγεται, ταῦτα δὲ πρὸς τι τέλος ὄρα· τῶν δὲ ἀφ' ἑνός τὰ μὲν ὡς ἀπὸ παραδειγματικοῦ αἰτίου λέγονται, ὡς ὁ ἐν τῇ εἰκόνι ἄνθρωπος ἀπὸ τινος ἀληθινοῦ ἀνθρώπου, τὰ δὲ ὡς ἀπὸ ποιητικοῦ, ὡς τὸ ἰατρικὸν σμιλίον· ζητητέον δὲ ἐνταῦθα κατὰ ποῖον σημαίνονμενον τῶν ὁμωνύμων ὁ Ἀριστοτέλης τὴν τῶν ὁμωνύμων διδασκαλίαν ποιεῖται· φαμέν οὖν ὡς κατὰ τὸ πρὸς ἓν καὶ ἀφ' ἑνός· ἀπὸ γὰρ τοῦ ἀληθινοῦ ἀνθρώπου ὁ γεγραμμένος ὠνόμασται· τινὲς δὲ ἐζήτησαν διὰ τί μὴ τῷ κατὰ ἀναλογίαν ἐχρήσατο, ὅπερ καὶ ἄμεινον εἶναι δοκεῖ· καὶ φαμέν ὅτι τὸ ἀνάλογον ἐν τέτρασι τὸ ἐλάχιστον θεωρεῖται (λέγομεν γὰρ, εἰ τύχοι, ὅτι τὰ δύο πρὸς τὰ ὀκτώ ἀναλογίαν ἔχει ὡς τὰ δέκα πρὸς τὰ τεσσαράκοντα· τετραπλασίονα γὰρ λόγον ἔχει ἐκάτερα), τὰ δὲ ὁμώνυμα καὶ ἐν δυσίν· εἰκότως ἄρα οὐ περὶ τῶν κατὰ ἀναλογίαν ὁμωνύμων διαλέγεται.

T29. Dal commentario di Giovanni Filopono alle *Categorie* di Aristotele

Nel suo insegnamento Aristotele ha posto gli omonimi prima <dei sinonimi>, perché sono più semplici avendo essi in comune soltanto una cosa, il nome, e in quanto gli omonimi sono anteriori per natura rispetto ai sinonimi: infatti l'essere si predica delle categorie omonimamente, non sinonimamente.

T30. Dal commentario di Giovanni Filopono alle *Categorie* di Aristotele

Egli (i.e. Aristotele) svolge il suo insegnamento sugli omonimi attraverso termini omonimi. Infatti lo stesso termine 'omonimo' è un omonimo, perché si dice in molti sensi. Invero degli omonimi alcuni sono per caso, come quando accade che in luoghi diversi alcuni abbiano lo stesso nome, per esempio Paride è Alessandro e il Macedone è Alessandro; altri per scelta ovvero secondo ragione. Di questi alcuni sono secondo memoria, come quando uno chiama il proprio figlio col nome degli antenati; altri sono secondo speranza, come quando uno chiama il proprio figlio 'Platone' aspettandosi che sia un filosofo (e spesso <gli omonimi> secondo speranza convergono con quelli secondo memoria, come quando si scopre che il nonno è stato coinvolto in tale attività); altri <omonimi> sono per analogia, come quando chiamiamo una cosa per analogia con qualcosa, per esempio i piedi del letto e la cima della montagna (perché la relazione che il piede ha con l'uomo è quella che anche il piede del letto ha col letto). Poi alcuni sono in dipendenza da uno, come quando, prendendo qualcosa come punto di partenza, noi chiamiamo ogni cosa che provenga da questo col suo nome, per esempio uno scalpello è chiamato medico e un farmaco è chiamato medico. Inoltre alcuni <omonimi> sono in relazione ad uno, come quando, guardando a un obiettivo che si intende conseguire, noi chiamiamo qualcosa col suo nome, per esempio il ginnasio sano e il cibo sano. Questo si distingue da ciò che si dice in dipendenza da uno in quanto quest'ultimo è detto in dipendenza da un principio, mentre il primo guarda verso un fine. Fra gli omonimi "in dipendenza da uno" alcuni sono detti dalla causa paradigmatica, per esempio l'uomo in una raffigurazione dall'uomo reale, altri dalla causa efficiente, per esempio è chiamato medico lo scalpello. Occorre ricercare a quale significato degli omonimi Aristotele pensa qui nel suo insegnamento sugli omonimi. Affermiamo dunque che egli pensa <all'omonimia> in relazione a uno e in dipendenza da uno, perché l'uomo dipinto deriva il suo nome dall'uomo reale. Alcuni hanno ricercato la ragione per la quale egli non abbia utilizzato <l'omonimia> per analogia, che sembra essere anche migliore. Sosteniamo che l'analogo è considerato come implicante almeno quattro termini (diciamo infatti, per esempio, che il due rispetto all'otto presenta un'analogia come il dieci rispetto al quaranta, perché l'uno ha con l'altro un rapporto quadruplo²³), ma le cose omonime implicano due cose: dunque egli giustamente non ha trattato degli omonimi per analogia.

²³ Ovvero ciascuno dei termini è quattro volte l'altro.

T31. Asclepio, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. Hayduck, pp. 228.36 – 229.11

Εἰπὼν εἶναι τινα ἐπιστήμην περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰς τούτου ἀρχάς τε καὶ αἰτίας καὶ ταύτην οὕσαν τὴν σοφίαν συστήσας, ἐφεξῆς λέγει, πῶς οἶόν τε εἶναι περὶ τὸ ὄν ἐπιστήμην μίαν, ἐπειδὴ δοκεῖ ὁμώνυμον εἶναι τὸ ὄν, τῶν δὲ ὁμωνύμων οὔτε μία φύσις οὔτε μία τέχνη οὔτε δὲ μία ἐπιστήμη. ἰστέον δὲ ὅτι, καθάπερ εἰρήκαμεν ἐν τῇ θεωρίᾳ, οὔτε συνωνύμως κατηγορεῖται τὸ ἀπλῶς ὄν τῶν ὄντων οὔτε δὲ ὁμωνύμως, ἀλλ' ὡς τὰ ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν. μεταξὺ οὖν ἐστὶ τῶν τε ὁμωνύμων καὶ τῶν συνωνύμων τὰ ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν. οὕτως οὖν καὶ τὸ ὄν κατηγορεῖται τῶν ὄντων ὡς τὰ ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν. τὰ οὖν ἀφ' ἑνὸς τε καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα οὔτε τὴν τῶν συνωνύμων τάξιν φυλάττει (οὐ γὰρ ὁμοτίμως πᾶσι τοῖς εἶδεσι χαρίζεται τοῦ εἶναι) οὔτε δὲ τὴν τῶν ὁμωνύμων πάλιν ἔχει ἄκρατον καὶ ἄμικτον ἑτερότητα.

T32. Simplicio, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Kalbfleisch, pp. 31, 22 – 32, 19

Εἰώθασι δὲ ἐνταῦθα γινόμενοι οἱ ἐξηγηταὶ τοὺς τρόπους τῶν ὁμωνύμων ἀπαριθμεῖσθαι καὶ λέγουσιν ὅτι κατὰ τοὺς ἀνωτάτω τρόπους διχῶς λέγεται τὰ ὁμώνυμα· τὰ μὲν γὰρ ἐστὶν ἀπὸ τύχης, ὡς Ἀλέξανδρος ὁ τε Πάρις καὶ ὁ Μακεδών, τὰ δὲ ἀπὸ διανοίας, ὅταν διανοηθεῖς τις αἰτίας ἕνεκέν τινος τὰ αὐτὰ ὀνόματα ἐπιτιθῆ. ἀλλὰ τὸ μὲν ἀπὸ τύχης, ἅτε τυχαῖον καὶ ἀόριστον, ἀδιαίρετον μένει· τὰ δὲ ἀπὸ διανοίας διαιρεῖται τετραχῆ, εἷς τε τὰ καθ' ὁμοιότητα, οἷς καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τῷ τῶν ὁμωνύμων ἐχρήσατο παραδείγματι εἰπὼν ζῶον ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον, κοινὸν μὲν ἔχοντα τὸ ὄνομα τοῦτο, τὸν δὲ λόγον ἕτερον, διότι ὁ μὲν ἄνθρωπος ζῶον ἐστὶν ὡς οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική, ἡ δὲ εἰκὼν τοῦ ἀνθρώπου ἢ ὁ ἀνδριάς ζῶον οὕτως ὡς ὁμοίωμα οὐσίας ἔμψυχου αἰσθητικῆς. δεύτερος δὲ ἀπὸ διανοίας τρόπος ὁ κατὰ ἀναλογίαν, ὅταν ἀρχὴ λέγεται ὁμωνύμως τῶν μὲν ἀριθμῶν ἢ μονάς, τῆς δὲ γραμμῆς ἢ στιγμῆ, τῶν δὲ ποταμῶν ἢ πηγῆ καὶ τῶν ζῶων ἢ καρδία· ὡς γὰρ πρὸς ἀριθμὸν ἢ μονάς, οὕτως καὶ τὰ ἄλλα ἔχει, ὅπερ ἐστὶν ἀναλογίας ἴδιον. τρίτος δὲ ἀπὸ διανοίας

T31. Dal commentario di Asclepio alla *Metafisica* di Aristotele

Avendo detto che vi è una scienza dell'essere in quanto essere e dei suoi principi e cause ed avendo stabilito che questa è la sapienza, egli (i.e. Aristotele) dichiara di seguito in che modo sia possibile che vi sia una sola scienza dell'essere, dal momento che sembra che l'essere sia un omonimo, e degli omonimi non vi è né un'unica natura né un'unica arte né un'unica scienza. Occorre considerare poi che, come abbiamo detto nella trattazione²⁴, l'essere semplicemente non si predica né sinonimamente né omonimamente degli enti, ma come le cose che sono in dipendenza da uno e in riferimento a uno. Pertanto le cose che sono in dipendenza da uno e in riferimento ad uno si trovano in posizione intermedia fra gli omonimi e i sinonimi. Dunque anche l'essere si predica degli enti così come le cose che sono in dipendenza da uno e in riferimento a uno. Perciò le cose che si dicono in dipendenza da uno e in riferimento a uno né mantengono la posizione dei sinonimi (infatti non si concedono in uguale misura a tutte le specie dell'essere) né a loro volta possiedono la diversità pura e non mescolata degli omonimi.

T32. Dal commentario di Simplicio alle *Categorie* di Aristotele

Arrivati a questo punto, gli esegeti sono soliti enumerare i tipi di omonimi e affermano che relativamente ai tipi più alti gli omonimi si dicono in due modi: alcuni infatti derivano dal caso, come Paride e il Macedone sono "Alessandro"; altri derivano dall'intellezione, quando qualcuno pensi <alla questione> e per una qualche ragione impone lo stesso nome. Ma <gli omonimi> che derivano dal caso, essendo contingenti e indefiniti, permangono indivisi; quelli che derivano dall'intellezione invece si dividono in quattro: uno è per somiglianza, che Aristotele ha usato negli esempi degli omonimi dicendo «'animale' è detto l'uomo e l'oggetto disegnato»²⁵; essi hanno questo nome in comune mentre la definizione è diversa, perché l'uomo è "animale" in quanto sostanza animata dotata di percezione, mentre un'immagine o una statua dell'uomo sono un "animale" in quanto hanno una somiglianza con la sostanza animata dotata di percezione. Il secondo tipo di <omonimia> intenzionale²⁶ è quello per analogia, quando il termine "principio" si dice omonimamente: dei numeri è la monade, della linea è il punto, dei fiumi è una sorgente e degli animali è il cuore. Infatti come la monade sta al numero così accade negli altri casi e questo è il *proprium* dell'analogia. Il terzo modo di omonimia intenzionale²⁷ si ha quando una

²⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, III 2, 1003a 33-34.

²⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Categoriae*, 1, 1a 2-3.

²⁶ Cfr. PORFIRIO, *Isagoge et in Aristotelis Categoriae commentarium*, ed. Busse, pp. 65.29 – 66.2.

²⁷ Cfr. *ivi*, 66.2-12.

τρόπος τὸ ἀπὸ τινος κοινήν ἐν πολλοῖς καὶ διαφόροις πράγμασι γενέσθαι κατηγορίαν, ὡς ἀπὸ τῆς ἰατρικῆς ἰατρικὸν μὲν τὸ βιβλίον, ὅτι ἰατρικῶν ἔχει μαθημάτων παραγραφὴν, ἰατρικὸν δὲ τὸ σμιλίον, ὅτι ὄργανόν ἐστιν τῶν κατὰ τὴν ἰατρικὴν τέχνην τομῶν, ἰατρικὸν δὲ τὸ φάρμακον, ὅτι πρὸς ἰασίν ἐστιν χρήσιμον, ὥστε τὸ μὲν ὄνομα κοινόν, ὃ δὲ λόγος ἐκάστου ἕτερος. τέταρτος δέ, ὅταν διάφορα πρὸς ἓν ἀναφέρηται τέλος, ἀπ' ἐκείνου τῆς προσηγορίας τυγχάνοντα, ὡσπερ σιτίον ὑγιεινὸν καὶ φάρμακον ὑγιεινὸν καὶ γυμνάσιον καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἀπὸ τῆς ὑγείας ὡς ἀπὸ τέλους ὀνομάζεται. τούτους δὲ τοὺς δύο τρόπους τινὲς συνάψαντες ὡς ἓνα τὸν ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν κατηρίθμησαν, τινὲς δὲ οὐδὲ ἐν τοῖς ὁμωνύμοις αὐτὸν τεθείκασιν οὐδὲ ἐν τοῖς συνωνύμοις, ἀλλ' ἀμφοῖν μεταξύ, διότι λόγου μὲν τινος μετέχει ἀπὸ μὲν τῆς ἰατρικῆς τὰ ἰατρικά, ἀπὸ δὲ τῆς ὑγείας τὰ ὑγιεινά (οὐ γὰρ ὄνομα μόνον ἐστὶ κοινόν) καὶ διὰ τοῦτο τοῖς συνωνύμοις ἔοικεν, καθόσον δὲ οὐκ ἐπίσης μετέχει τὰ μετέχοντα (οὐ γὰρ ὁμοίως ἰατρικὸν τὸ βιβλίον τὸ τὴν ἐπιστήμην τὴν ἰατρικὴν περιέχον καὶ τὸ σμιλίον οὐδὲ ὁμοίως ὑγιεινὸν φάρμακον καὶ περιπάτος), διὰ τοῦτο οὖν οὐκ ἔστιν συνώνυμα.

predicazione comune si verifica in molte cose differenti per derivazione da qualcosa, come il libro è medico per derivazione dall'arte medica, in quanto contiene una ricapitolazione di dottrine mediche, ed è medico lo scalpello, perché è strumento delle incisioni secondo l'arte medica; il farmaco è medico perché è utile per la guarigione. Di conseguenza il nome è comune mentre la definizione di ciascuno è diversa. Il quarto modo²⁸ è quando cose diverse sono riferite a un unico fine, e da quello ricevono la denominazione, per esempio il cibo è sano, il farmaco è sano e così il ginnasio e le altre cose quante prendono il nome dalla salute come dal loro fine. Alcuni, unendo questi due modi, li considerano uno solo, quello che deriva da uno ed è in riferimento a uno; altri invece non pongono questo modo fra gli omonimi né fra i sinonimi, ma fra i due, perché esso partecipa di qualche tipo di essenza – le cose mediche derivano dall'arte medica e le cose sane dalla salute (perché non è comune soltanto il nome), e per questa ragione somigliano agli omonimi. Per quanto, invero, i partecipanti non partecipano alla pari (perché il libro contenente la scienza medica non è medico allo stesso modo in cui lo è lo scalpello, né un farmaco e una passeggiata sono sani allo stesso modo), per questa ragione, dunque, essi non sono sinonimi.

²⁸ Cfr. *ivi*, 66.12-21.

Severino Boezio*

Introduzione

In un noto brano del suo secondo commento all'*Interpretazione* aristotelico, Anicio Manlio Severino Boezio (476ca.-525ca.) espresse l'intento di tradurre in latino e commentare tutte le opere di Aristotele e di Platone¹. Un progetto ambizioso, che tuttavia sfortunatamente non gli riuscì mai di portare a termine; di fatto, egli tradusse solo alcuni trattati aristotelici (*Categorie*, *Interpretazione*, *Analitici Primi*, *Topici* e *Confutazioni Sofistiche*), commentando unicamente i primi due scritti dell'*Organon*.

Boezio compose il proprio *Commento alle Categorie*², in quattro libri, intorno al 510, probabilmente prima di porre mano alla traduzione dell'omonimo trattato. Le pagine qui riportate presentano il commento al primo capitolo dello scritto aristotelico³, luogo nel quale lo Stagirita enuncia la celebre distinzione tra sinonimi, omonimi e paronimi (*homônyma*, *synônyma*, *parônyma*, termini resi da Boezio rispettivamente con: *aequivoca*, *univoca*, *denominativa*).

Dopo aver chiarito preliminarmente il senso generale della distinzione aristotelica (*PL*, 64, 163D 44–164A 15), Boezio precisa il significato della definizione dei singoli termini che la compongono (*aequivoca*: *PL*, 64, 164B 16–167A 13; *univoca*: 167A 14–D 49; *denominativa*: 167D 50–168D 51). La riflessione boezia-

¹ ANICII MANLI SEVERINI BOETHI *Commentarii in Librum Aristotelis Peri Hermeneias vel De interpretatione* (Editio secunda), recensuit C. Meiser, in aedibus Teubneri, Lipsiae 1880, II, 3, pp. 79-80.

² ANICII MANLI SEVERINI BOETHI *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, Migne, Parisiis 1847 (*PL* 64), coll. 159A-294C. È possibile che Boezio abbia composto un secondo, e per noi perduto, *Commento alle Categorie*. In particolare, Pierre Hadot (cfr. *Bibliografia*) ha proposto di considerare un estratto del *Codex Bernensis 363* (IX sec., pubblicato in *Rhetores latini minores: ex codicibus maximam partem primum adhibitis*, emendabat C. Halm, in aedibus Teubneri, Lipsiae 1843, 560-592) come un frammento del commento boeziano perduto.

³ ARISTOTELE, *Categoriae*, 1, 1a 1-15.

* A cura di Enrico Moro.

na, che nutre un debito profondo nei confronti di quella svolta da Porfirio nella sezione corrispondente del *Commento alle Categorie per domande e risposte*⁴, non esprime una dottrina compiuta dell'analogia dell'essere. Ciononostante, sotto vari aspetti, essa svolge un ruolo determinante rispetto alla sua futura elaborazione.

In primo luogo, il commento boeziano trasmette all'Occidente latino, sia nel lessico che nel contenuto, una ripartizione sistematica dei rapporti di equivocità elaborata nell'ambito della tradizione commentaristica di lingua greca; una ripartizione ricavata da una lettura congiunta e "concordista" di vari passi aristotelici, tra cui (oltre a *Categoriae*, 1, 1a 1-15): *Metaphysica*, IV 2, 1002a 32 – 1003b 19; *Ethica Nicomachea*, I 4, 1096b 23-29; *Topica*, I 15, 106a 1–107b 37; *Physica*, II 5, 197a 2-3; VII 4, 249a 23-25. La distinzione dei modi di equivocità proposta da Boezio prevede una suddivisione delle *res* equivocate (*PL*, 64, 166D 46-47: *Aequivocae namque res sunt, aequivocatio vero vocabulum*) in due classi fondamentali, a seconda che il possesso del medesimo nome da parte di cose non accomunate dalla stessa definizione (*substantiae ratio*, nel greco di Aristotele *ho logos tês ousias*) sia [1] casuale (*casu, apo tychês*) o [2] intenzionale (*consilio, apo dianoias*). L'equivocità intenzionale, poi, assume connotati diversi a seconda che le realtà in questione: [a] presentino una qualche somiglianza reciproca (*secundum similitudinem, kath'homoiotêta*); [b] esibiscano una relazione analogica (*secundum proportionem, kath'analogian*); [c] discendano «da uno solo» (*ab uno, aph'henos*); [d] si riferiscano «a uno solo» (*ad unum, pros hen*). La classificazione "boeziana", dunque, prevede uno spazio in un certo qual modo intermedio tra le relazioni di univocità da un lato, e di equivocità pura o casuale dall'altro. Tale spazio, circoscritto sulla base del carattere di "intenzionalità" come un settore specifico all'interno del perimetro generico dei rapporti di equivocità, ricomprende al proprio interno la relazione "analogica" (nel senso etimologico che denota l'uguaglianza tra rapporti) tra cose; quest'ultima, a sua volta, costituisce dunque un caso particolare di equivocità intenzionale, accanto a (pertanto non identificabile con) quelli che sorgono in virtù di rapporti di somiglianza, o di derivazione da e riferimento a un unico termine.

In secondo luogo, sulla scorta di Porfirio, Boezio precisa la distinzione tra equivocità (*aequivocatio*) e metafora (*translatio*), chiarendo come la seconda nozione intersechi l'ambito della prima solo parzialmente: precisamente, nel solo caso in cui la *res* destinataria del trasferimento nominale sia altrimenti sprovvista di una denominazione propria. Tale distinzione, insieme alla riflessione

⁴ PORPHYRE, *Commentaire aux Catégories d'Aristote*, édition critique, traduction française, introduction et notes par R. Bodéüs, Vrin, Paris 2008.

svolta dallo stesso Boezio nel capitolo 4 del *De trinitate*⁵, rivestirà una notevole importanza in rapporto alla questione della trasposizione “analogica” delle categorie logico-ontologiche nell’ambito della predicazione teologica (*praedicatio in divinis*).

In terzo luogo, merita di essere sottolineata la trattazione boeziana dei denominativi. Boezio non segue Porfirio nell’attribuire ai denominativi una collocazione intermedia nel quadro derivante dalla duplice opposizione tra equivoci-multivoci e univoci-diversivoci (una collocazione motivata dal fatto che essi partecipano del medesimo nome e della medesima definizione, pur distinguendosi in altra misura sotto entrambi i rispetti). Ciononostante, come il filosofo di Tiro, egli riconduce la relazione di *denominatio* alla presenza concomitante di tre condizioni (*PL*, 64, 168A 13-14: *ut re participet, post ut nomine, postremo ut sit quaedam nominis transfiguratio*), che ne giustificano una possibile interpretazione in chiave partecipazionistica. Combinata all’accostamento dei denominativi alle realtà *aph’henos kai pros hen legomena*, tale descrizione giocherà nei secoli successivi un ruolo di primo piano nel processo di elaborazione e progressiva definizione della dottrina dell’analogia dell’essere.

⁵ *De Sancta Trinitate*, in: ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica, Editio altera*, edidit C. Moreschini, in aedibus K.G. Saur, Monachii-Lipsiae 2005.

T33. Da *In Categorias Aristotelis*, ed. Migne, 164B 16 – 167A 13

DE AEQVIVOCIS

AEQVIVOCA DICVNTVR QVORVM SOLVM NOMEN COMMVNE EST, SECVNDVM NOMEN VERO SVBSTANTIAE RATIO DIVERSA, VT ANIMAL, HOMO ET QVOD PINGITVR. HORVM ENIM SOLVM NOMEN COMMVNE EST, SECVNDVM NOMEN VERO SVBSTANTIAE RATIO DIVERSA. SI QVIS ENIM ASSIGNET QVID SIT VTRVMQVE EORVM, QVO SINT ANIMALIA, PROPRIAM ASSIGNABIT VTRISQVE RATIONEM.

Omnis res aut nomine aut diffinitione monstratur: namque subiectam rem aut proprio nomine vocamus, aut diffinitione quid sit ostendimus. Vt verbi gratia, quamdam substantiam vocamus hominis nomine, et eiusdem definitionem damus dicentes esse hominem animal rationale, mortale; ergo quoniam res omnis aut diffinitione aut nomine declaratur, ex his duobus, nomine scilicet et diffinitione, diversitates quatuor procreantur. Omnes namque res aut eodem nomine et eadem definitione iunguntur, ut homo et animal, utraque enim animalia dici possunt, et utraque una diffinitione iunguntur. Est namque animal substantia animata sensibilis, et homo rursus substantia animata sensibilis, et haec vocantur univoca. Alia vero [col. 164] quae neque nominibus neque diffinitionibus coniunguntur: ut ignis, lapis, color, et quae propriae substantiae natura discreta sunt, haec autem vocantur diversivoca. Alia vero quae diversis nominibus nuncupantur, et uni diffinitioni designationique subduntur, ut gladius, ensis; haec enim multa sunt nomina, sed id quod significant una diffinitione declaratur, et hoc vacatur¹ multivocum. Alia vero quae nomine quidem congruunt, diffinitionibus discrepant: ut est homo vivens et homo pictus; nam utrumque vel animalia vel homines nuncupantur. Si vero quis velit picturam hominemque diffinire, diversas utrisque diffinitiones aptabit, et haec vocantur aequivoca. Quare quoniam quid sint aequivoca dictum est, singulas Aristotelicae diffinitionis sententias persequamur. Aequivoca, inquit, dicuntur res scilicet, quae per se ipsas aequivocae non sunt, nisi uno nomine praedicentur: quare quoniam ut aequivoca sint, ex communi vocabulo trahunt, recte ait, aequivoca dicuntur. Non enim sunt aequivoca, sed dicuntur. Fit autem non solum in nominibus, sed etiam in verbis aequivocatio: ut cum dico complector

¹ PL 64, 164A, l. 8: leggo *vocatur* in luogo di *vacatur*.

T33. Dal Commento alle Categorie

GLI EQUIVOCI

Si dicono equivoche le cose di cui il solo nome è comune, mentre la ragione della sostanza secondo il nome è diversa: come “animale”, l’uomo e ciò che è dipinto. Di queste cose, infatti, il solo nome è comune, mentre la ragione della sostanza secondo il nome è diversa. Se infatti qualcuno determinasse che cos’è ciascuna delle due cose, in quanto sono animali, assegnerà a entrambe una ragione propria¹.

Ogni cosa viene mostrata o con il nome o con la definizione: la cosa soggiacente, difatti, o <la> chiamiamo con il nome proprio, o mostriamo che cos’è con la definizione. Come, per esempio, chiamiamo una certa sostanza con il nome di “uomo”, e diamo la sua definizione dicendo che l’uomo è un “animale razionale mortale”; dunque, dato che ogni cosa viene espressa o con la definizione o con il nome, da queste due cose, vale a dire dal nome e dalla definizione, si generano quattro diverse <classi>. Tutte le cose, difatti, o sono congiunte dallo stesso nome e la stessa definizione, come l’uomo e l’animale: entrambe <le cose>, infatti, possono essere dette “animali”, ed entrambe sono congiunte da un’unica definizione. L’animale, difatti, è una sostanza animata sensibile, e l’uomo, a sua volta, <è> una sostanza animata sensibile, e queste cose sono chiamate “univoche”. Altre cose, invece, [col. 164] non sono congiunte né dai nomi né dalle definizioni, come il fuoco, la pietra, il colore, e le cose che sono separate per la natura della propria sostanza; queste cose sono chiamate “diversivoche”. Altre cose, invece, sono denominate con nomi diversi e vengono sottoposte a un’unica definizione e designazione, come il gladio <e> la spada: questi, infatti, sono nomi molteplici, ma ciò che significano viene espresso con un’unica definizione; e questo è chiamato “multivoco”. Altre cose, invece, concordano sì per il nome, <ma> differiscono per le definizioni: come l’uomo vivente e l’uomo dipinto; difatti, entrambi vengono denominati o “animali” o “uomini”; qualora però qualcuno voglia definire la pittura e l’uomo, attribuirà a entrambe le cose definizioni diverse, e queste cose sono chiamate “equivocche”. Pertanto, dato che è stato detto che cosa sono le cose equivoche, esaminiamo i singoli termini della definizione aristotelica. Dice <Aristotele>: «Si dicono equivoche», vale a dire le cose che non sono equivoche per se stesse, a meno che non vengano predicate con un unico nome: pertanto, dato che ricevono l’essere equivoche dal vocabolo comune, giustamente <Aristotele> dice: «Si dicono equivoche». Non sono, infatti equivoche, ma sono dette tali. Ma l’equivocità si produce non solo tra i nomi, ma anche tra i verbi: come quando dico: “*complector* [io abbraccio] te”, e:

¹ARISTOTELE, *Categoriae*, 1, 1a 1-6.

te, et complector a te. In quibus significationibus cum unum nomen sit complector, alia tamen faciendi ratio est, alia patiendi: atque ideo hic quoque aequivocatio est: unum enim nomen quod est complector, diversis faciendi et patiendi diffinitionibus terminatur. In praepositionibus quoque, et in coniunctionibus frequenter aequivocatio reperitur, atque ideo quod ait: Quorum nomen solum commune est, nomen accipiendum est omnis rerum per vocem significatio, id est, omne vocabulum non proprium solum, aut appellativum, quod ad illud tantum nomen pertinet quod casibus inflecti potest, sed ad omnem rerum significationem, qua rebus imposita vocabula praedicamus. Solum autem duobus modis dicitur: semel cum aliquid unum esse dicimus, ut si dicamus solus est mundus, id est unus; alio vero modo cum dicimus ad quamdam ab altero divisionem, ut si quis dicat solam me habere tunicam, id est, non etiam togam, ad divisionem videlicet togae. Hic ergo Aristoteles posuit dicens, Solum nomen commune est, quasi hoc voluisset intelligi non etiam diffinitio, aequivoca enim iunguntur nomine, sed diffinitione dissentiunt. Commune quoque multis dicitur modis. Dicitur commune quod in partes dividitur, et non iam totum commune est, sed partes eius propriae singulorum, ut domus. Dicitur commune quod in partes non dividitur, sed vicissim in usus habentium transit, ut servus communis vel equus. Dicitur etiam commune quod utendo cuiusque fit proprium, post usum vero in commune remittitur, ut est theatrum, nam cum eo utor, meum est, cum inde discedo, in commune remisi. Dicitur quoque commune, quod ipsum quidem nullis divisum partibus, totum uno tempore in singulos venit, ut vox vel sermo ad multorum aures uno eodemque tempore totus atque integer pervenit. Secundum hanc igitur ultimam communis significationem Aristoteles putat aequivocis rebus commune esse vocabulum. [col.165] Namque in homine picto et in homine vivo totum in utrisque vocabulum dicitur animalis, secundum nomen vero substantiae ratio diversa, hoc hac significatione praemittit, ut si aliter reddantur diffinitiones quam secundum nomen, statim tota diffinitio labet ac titubet. Ac primum de diffinitionis proprietate dicendum est. Illae enim certae

“*complector* [io sono abbracciato] da te”². Benché in tali significazioni vi sia un unico nome, ‘*complector*’, tuttavia una è la ragione del fare, un’altra <quella> del subire: e perciò anche qui vi è equivocità: infatti un unico nome, che è ‘*complector*’, viene determinato dalle definizioni differenti del fare e del subire: e per questo anche in questo caso vi è equivocità: un unico nome, che è ‘*complector*’, viene determinato dalle diverse definizioni del fare e del subire. Anche nelle preposizioni e nelle congiunzioni si trova frequentemente l’equivocità, e perciò quando <Aristotele> dice: «di cui il solo nome è comune», “nome” va inteso <nel senso di> “ogni significazione di cose mediante una voce”, cioè ogni vocabolo, non solo proprio o appellativo, <carattere> che riguarda soltanto quel nome che può essere declinato nei casi; ma <in riferimento> a ogni significazione di cose, con cui predichiamo i vocaboli imposti alle cose. «Solo», poi, si dice in due modi: in un primo modo quando diciamo che qualcosa è uno, come se diciamo che il mondo è solo, cioè uno; in un altro senso, invece, quando diciamo in riferimento a una certa divisione da un’altra cosa, come qualora uno dica che io ho la sola tunica, cioè non anche una toga, <intendendo> evidentemente la divisione rispetto alla toga. Qui, dunque, Aristotele si è espresso dicendo: «il solo nome è comune», come se volesse far intendere «<e> non anche la definizione»: infatti le cose equivoche sono congiunte dal nome, ma differiscono per la definizione. Anche «comune» si dice in molti modi. Si dice “comune” ciò che viene diviso in parti, e non è più tutto comune, ma le sue parti appartengono ai singoli, come la casa. Si dice “comune” ciò che non viene diviso in parti, ma passa alternativamente in uso ai possessori, come lo schiavo o il cavallo. Si dice “comune” anche ciò che, con l’uso, diviene proprio di qualcuno, ma dopo l’uso è rimesso in comune, com’è il teatro: difatti, quando lo uso è mio, <e> quando me ne allontanano l’ho rimesso in comune. Si dice “comune” anche la cosa stessa che, per nulla divisa in parti, giunge tutta in un unico tempo ai singoli, come il suono o il discorso raggiunge, tutt’intero, le orecchie di molti in un unico e medesimo tempo. È secondo quest’ultimo significato di “comune”, dunque, che Aristotele reputa che il vocabolo sia comune alle cose equivoche. [col.165] Difatti, nel caso dell’uomo dipinto e dell’uomo vivo, il vocabolo di “animale” viene detto nella sua totalità di entrambi, ma la ragione della sostanza secondo il nome è diversa. <Aristotele> lo premette con questo significato, di modo che, nel caso in cui siano date definizioni altrimenti che secondo il nome, subito l’intera definizione vacilla e barcolla. E, per prima cosa, occorre dire della proprietà delle definizioni. Definizioni certe, infatti, sono quelle che si

² La forma verbale *complector* può avere significato sia passivo che attivo, a seconda che si tratti della forma passiva della prima persona singolare del presente indicativo del verbo *complecto* (*complectis, complexum, complectère*) o della prima persona singolare del presente indicativo del verbo deponente *complector* (*complecteris, complexus sum, complecti*).

diffinitiones sunt quae convertuntur, ut si dicas quid est homo, animal rationale mortale, verum est; quid est animal rationale mortale? Homo, hoc quoque verum est. At vero si ita quis dicat, Quid est homo? Substantia animata sensibilis, verum est; quid substantia animata sensibilis? Homo, hoc non modis omnibus verum est, idcirco quod equus quoque est substantia animata sensibilis, sed homo non est. Ergo illas constat esse diffinitiones integras quae converti possunt. Sed hoc fit in iis quae non de communi, sed uno tantum, ut cum de hominis nomine redduntur, verbi gratia. Animal est commune nomen, si dixerit quis, Homo est substantia animata sensibilis, procedit: si non convertatur, quia de communi nomine reddita est diffinitio; sin vero de uno nomine redditur, tunc de ipso nomine facienda est diffinitio; sic tamen est recta facienda, ut hominis diffinitio sit animal rationale mortale, non substantia animata sensibilis, illa enim secundum hominis nomen, ista secundum animalis est reddita. Idem etiam in his nominibus quae de duabus rebus communiter praedicantur, si secundum nomen substantiae ratio non reddatur, potest aliquoties fieri, ut ex univocis aequivoca sint, et ex aequivocis univoca; namque homo atque equus cum secundum nomen animalis univoca sint, possunt esse aequivoca, si secundum nomen minime diffinita sint. Homo namque et equus communi nomine animalia nuncupantur, si quis ergo hominis reddat diffinitionem dicens, animal rationale mortale, et equi, animal irrationale hinnibile, diversas reddidit diffinitiones, et erunt res univocae in aequivocas permutatae. Hoc autem idcirco evenit, quod diffinitiones non secundum animalis nomen redditae sunt, quod eorum commune vocabulum est, sed secundum hominis atque equi. Nam si secundum commune nomen quod est animal diffinitio redderetur, ita fieret, homo est substantia animata sensibilis, secundum nomen scilicet animalis; et rursus, equus est substantia animata sensibilis, secundum nomen rursus animalis, secundum idem namque animalis vocabulum equus atque homo univoce praedicantur. Rursus ex equivocis univoca fiunt hoc modo: si quis Pyrrhum Achillis filium et Pyrrhum Epiroten dicat esse univocos, idcirco quod uno nomine et Pyrrhi dicantur, et sint animalia rationabilia atque mortalia. Hic secundum nomen hominis reddita diffinitio, ex aequivocis fecit univoca. Quod si secundum nomen Pyrrhi diffinitionis ratio iungeretur vel a parentibus vel a

convertono, come ad esempio se dici: «Che cos'è l'uomo? Un animale razionale mortale», <questo> è vero; «Che cos'è un animale razionale mortale? L'uomo», anche questo è vero. Ma nel caso in cui uno dica così: «Che cos'è l'uomo? Una sostanza animata sensibile», <questo> è vero; «Che cos'è una sostanza animata sensibile? L'uomo», questo non è vero in tutti i casi, dal momento che anche il cavallo è una sostanza animata sensibile, ma non è un uomo. Dunque, è chiaro che le definizioni valide sono quelle che possono essere convertite. Ma questo avviene per le <definizioni> che sono date non di un <nome> comune, ma soltanto di un <nome> unico, come per esempio del nome di "uomo". "Animale" è nome comune. Se uno dicesse: «L'uomo è una sostanza animata sensibile», funziona: a patto che non <la> si converta, poiché è stata data la definizione di un nome comune; se invece viene data di un nome unico, allora la definizione deve essere formulata dello stesso nome; tuttavia, la <definizione> corretta va formulata in modo tale che la definizione di uomo sia "animale razionale mortale", <e> non "sostanza animata sensibile": quella, infatti, è stata data secondo il nome di "uomo", questa invece secondo <quello> di "animale". Allo stesso modo, anche per questi nomi che si predicano comunemente di due cose, se la ragione della sostanza non viene data secondo il nome, può accadere talvolta che <alcune cose> da univoche divengano equivoche, e da equivoche univoche; difatti uomo e cavallo, benché siano <cose> univoche secondo il nome di "animale", possono essere equivoche, qualora non vengano definite per nulla secondo il nome. Uomo e cavallo, difatti, con un nome comune sono denominati "animali": dunque, nel caso in cui uno dia la definizione di uomo dicendo "animale razionale mortale", e di cavallo <dicendo> "animale irrazionale che nitrisce", avrà dato definizioni diverse, e le cose univoche si saranno tramutate in equivoche. Il motivo per cui ciò avviene è che le definizioni non sono state date secondo il nome di "animale", che è il loro vocabolo comune, ma secondo <i nomi> di "uomo" e di "cavallo". Difatti, se la definizione fosse data secondo il nome comune che è "animale", ne verrebbe che "uomo è una sostanza animata sensibile", evidentemente secondo il nome di "animale"; e <che>, a sua volta, "cavallo è una sostanza animata sensibile", ancora secondo il nome di "animale"; difatti, secondo il medesimo vocabolo di "animale" cavallo e uomo sono predicati univocamente. Viceversa, <le cose> da univoche divengono equivoche in questo modo. Supponiamo che qualcuno dica che Pirro, il figlio di Achille, e Pirro, l'Epirota, sono univoci, perché <entrambi> sia sono chiamati con l'unico nome di "Pirro" sia sono animali razionali e mortali. In questo caso, la definizione data secondo il nome di "uomo" ha reso <le cose> da equivoche univoche. Se infatti la ragione della definizione secondo il nome di "Pirro" venisse raccolta a partire dai parenti o dalla patria, quegli <uomini> sarebbero

patria, diversis eos oporteret diffinitionibus terminari. Recte igitur additum est, secundum nomen, idcirco quod si aliter facta sit diffinitio, stabilis esse non poterit, et frequenter diversos [col.166] secum ducit errores. Ratio quoque multimodo dicitur. Est enim ratio animae, et est ratio computandi, est ratio naturae, ipsa nimirum similitudo nascentium, est ratio quae in diffinitionibus vel descriptionibus redditur. Et quoniam generalissima genera genere carent, individua vero nulla substantiali differentia discrepant, diffinitio vero ex genere et differentia trahitur, neque generalissimorum generum, neque individuorum ulla potest diffinitio reperiri. Subalternorum vero generum, quoniam et differentias habent et genera, diffinitiones esse possunt. At vero quorum diffinitiones reddi nequeunt, illa tantum descriptionibus terminantur. Descriptio autem est, quae quamlibet rem propria quadam proprietate designat. Sive ergo diffinitio sit, sive descriptio, utraque rationem substantiae designat. Quare cum substantiae rationem dixit, et diffinitionis et descriptionis nomen inclusit. Aequivocorum alia sunt casu, alia consilio. Casu, ut Alexander Priami filius et Alexander Magnus. Casus enim id egit, ut idem utrique nomen poneretur. Consilio vero, ea quaecumque hominum voluntate sunt posita. Horum autem alia sunt secundum similitudinem, ut homo pictus et homo verus, quo nunc utitur Aristoteles exemplo; alia secundum proportionem, ut principium, namque principium est in numero unitas, in lineis punctus. Et haec aequivocatio secundum proportionem esse dicitur. Alia vero sunt quae ab uno descendunt, ut medicinale ferramentum, medicinale pigmentum, ab una enim medicina aequivocatio ista descendit. Alia quae ad unum referuntur, ut si quis dicat salutaris vectatio est, salutaris esca est, haec scilicet idcirco sunt aequivoca, quod ad salutis unum vocabulum referuntur. Cur autem prius de aequivocis post de univocis tractat? Idcirco quod ipsa decem praedicamenta cum diffinitionibus diversa sint, uno praedicationis vocabulo nuncupantur; cuncta enim praedicamenta dicimus, ipsa vero praedicamenta quoniam rerum genera sunt, de subiectis rebus univoce praedicantur. Omne enim genus de speciebus propriis univoce dicitur, quare rectius primo de omnium praedicamentorum communi vocabulo tractat, quasi dehinc quemadmodum singula de speciebus propriis praedicarentur, exprimeret. At si (ut dictum est) non de rebus, sed de

necessariamente determinati da definizioni diverse. Giustamente, quindi, è stato aggiunto «secondo il nome», dal momento che, una volta che la definizione sia stata formulata diversamente, non potrà essere stabile, e porta con sé frequentemente [col.166] diversi errori. Anche «ragione» si dice in molti modi. Vi è infatti la ragione dell'anima, vi è la ragione del contare, vi è la ragione della natura (appunto la somiglianza stessa degli <esseri> che nascono), vi è la ragione che viene data nelle definizioni o nelle descrizioni. E dato che i generi generalissimi mancano di genere, gli individui non differiscono per nessuna differenza sostanziale, e la definizione si ricava dal genere e dalla differenza, non è possibile reperire nessuna definizione né dei generi generalissimi né degli individui. Dei generi subalterni, invece, dal momento che <essi> possiedono sia differenze sia generi, possono esservi definizioni. Le cose di cui non possono essere date definizioni, al contrario, sono determinate soltanto mediante descrizioni. Ora, la descrizione è <la formula> che designa una certa cosa per una qualche proprietà <che le è> propria. Che si tratti di definizione o descrizione, dunque, in entrambi i casi <la formula> designa la ragione della sostanza. Pertanto, quando <Aristotele> ha detto «ragione della sostanza», ha incluso il nome sia di “definizione” sia di “descrizione”. Tra le cose equivocate, alcune sono per caso, altre per proposito. Per caso, come Alessandro figlio di Priamo e Alessandro Magno. Il caso, infatti, ha fatto sì che a entrambi fosse imposto l'identico nome. Per proposito, invece, tutte le cose che sono state poste per volontà degli uomini. Di queste, poi, alcune sono secondo la somiglianza, come l'uomo dipinto e l'uomo vero, esempio di cui qui Aristotele si serve; altre secondo la proporzione, come il principio: difatti è principio l'unità nel numero, <e> il punto nelle linee. E questa equivocità si dice che è secondo la proporzione. Altre, invece, sono quelle che discendono da uno, come lo strumento medicinale <e> l'unguento medicinale: questa equivocità, infatti, discende dall'unica medicina. Altre <sono quelle> che si riferiscono a uno, come nel caso in cui qualcuno dica: «La passeggiata è salutare», «Il cibo è salutare»: evidentemente queste cose sono equivocate perché si riferiscono all'unico vocabolo di “salute”. E perché <Aristotele> tratta prima delle cose equivocate, poi delle univoche? Perché gli stessi dieci predicamenti, benché siano diversi per le definizioni, sono denominati con l'unico vocabolo di “predicazione”; infatti, li diciamo tutti insieme “predicamenti”, <e> dato che i predicamenti stessi sono i generi delle cose, <essi> vengono predicati univocamente delle cose soggiacenti. Ogni genere, infatti, si dice univocamente delle proprie specie, motivo per cui <Aristotele> più correttamente dapprima tratta del vocabolo comune di tutti i predicamenti, come per esprimere, poi, in che modo i singoli <generi> si predichino delle proprie specie. Ma se, come è stato detto, l'intenzione di questo

nomnibus libri huius intentio est. Cur de aequivocis et non de aequivocatione tractavit? Aequivocae namque res sunt, aequivocatio vero vocabulum. Idcirco, quoniam ipsum nomen nihil in se retinet aequivocationis, nisi diversae sint res de quibus illud vocabulum praedicetur. Quare inde substantiam ipsa aequivocatio trahit, de ipsis dignius inchoatum est. Videtur autem alius esse modus aequivocationis quem Aristoteles omnino non recipit. Nam sicut dicitur pes hominis, ita quoque dicitur pes navis, et pes montis, quae huiusmodi omnia secundum translationem dicuntur. Translatio vero nullius proprietatis est quare secundum translationem aequivoca nunquam sunt, nisi propriis et immutabilibus subiectae res vocabulis appellentur. Est autem talis eorum universalis [col.167] inspectio. Neque enim omnis translatio ab aequivocatione seiungitur, sed ea tantum cum ad res habentes positum vocabulum, ab alia iam nominata re nomen ornatus causa transfertur, ut quia iam dicitur quidam auriga, dicitur etiam gubernator, si quis ornatus gratia eum qui gubernator est dicat aurigam, non erit auriga nomen aequivocum, licet diversa, id est, moderatorem currus navisque significet. Sed quoties res quidem vocabulo eget, ab alia vero re quae vocabulum sumit, tunc ista translatio aequivocationis retinet proprietatem, ut ex homine vivo ad picturam nomen hominis dictum est. Et de aequivocis hactenus; nunc de univocis pertractemus.

T.34 Da *In Categorias Aristotelis*, ed. Migne, 167A 14 – D 49

DE UNIVOCIS

UNIVOCA VERO DICUNTUR QUORUM NOMEN COMMUNE EST, ET SECUNDUM NOMEN EADEM RATIO SUBSTANTIAE, UT ANIMAL, HOMO ATQUE BOS, COMMUNI ENIM NOMINE UTRAQUE ANIMALIA UNIVOCANTUR, ET EST SUBSTANTIAE RATIO EADEM. SI QVIS ENIM ASSIGNET UTRIVSQUE RATIONEM QUID UTRUMQUE SIT, QUO SINT ANIMALIA, EADEM ASSIGNABIT RATIONEM.

Post aequivocorum diffinitionem ad univocorum terminum transitum fecit, in quibus nihil aliud discrepat, nisi quod aequivoca diffinitione disiuncta sunt, univoca ipso quoque termino coniunguntur, sed caetera omnia quaecunque in

libro non concerne le cose, ma i nomi, perché ha trattato delle <cose> equivoche e non dell'equivocità? Equivoche, difatti, sono le cose, equivocità <è> invece il vocabolo. Per questo motivo: perché il nome stesso non mantiene in sé nessun <tratto> di equivocità se non vi sono cose diverse di cui quel vocabolo sia predicato. Poiché la sostanza stessa trae da lì l'equivocità, <il discorso> è iniziato più opportunamente dalle cose. Sembra poi che vi sia un altro modo di equivocità, che Aristotele non ha recepito affatto. Difatti come si dice "piede dell'uomo", così anche si dice "piede della nave", e "piede del monte": le cose di questo tipo si dicono tutte secondo traslazione. La traslazione, però, non appartiene a nessuna proprietà, perciò le cose equivoche non sono mai secondo traslazione, a meno che le cose soggiacenti non siano chiamate con vocaboli propri e immutabili. Tale è invece la loro osservazione [col.167] universale. Non ogni traslazione, infatti, è disgiunta dall'equivocità, ma soltanto quella <che si dà> quando alle cose che hanno un vocabolo imposto viene trasferito il nome, con finalità ornamentale, a partire da un'altra cosa già denominata; per esempio, per il fatto che un <uomo> è già detto "auriga" <e> viene detto anche "timoniere"; se qualcuno, con finalità ornamentale, dicesse "auriga" colui che è timoniere, "auriga" non sarà un nome equivoco, benché significhi cose diverse, cioè il guidatore del carro e della nave. Ma ogni volta che una cosa manca sì di un vocabolo, però riceve il vocabolo da un'altra cosa, allora questa traslazione conserva la proprietà di equivocità: come il nome di "uomo", a partire dall'uomo vivo, è stato detto in riferimento al dipinto. E degli equivoci fino a qui; trattiamo ora degli univoci.

T34. Dal Commento alle Categorie

GLI UNIVOCI

Si dicono univoche, invece, le cose di cui il nome è comune, e la ragione della sostanza secondo il nome è la medesima: come "animale", l'uomo e il bue. Entrambe <le cose>, infatti, sono denominate "animali" con un nome comune, e la ragione della sostanza è la medesima. Qualora infatti qualcuno determinasse la ragione di entrambe, che cos'è ciascuna <di esse>, in quanto sono animali, assegnerà la medesima ragione³.

Dopo la definizione delle cose equivoche, <Aristotele> è passato alla determinazione delle univoche, nelle quali non differisce nient'altro, se non che le equivoche sono separate / gli equivoci sono separati dalla definizione, le univoche sono congiunte / gli univoci sono congiunti anche dalla determinazione stessa; ma tutte le altre cose che sono state dette nella definizione delle cose

³ ARISTOTELE, *Categoriae*, 1, 1a 6-12.

aequivocorum diffinitione dicta sunt, in hac quoque univocorum designatione conveniunt. Nam quemadmodum in aequivocis secundum nomen aequivocarum rerum diffinitio fiebat, ita quoque in univocis secundum nomen substantiae ratio assignabitur. Sunt autem univoca aut genera speciebus, aut species speciebus, genera speciebus, ut animal atque homo. Nam cum hominis genus sit animal, dicitur homo animal, ergo et animal et homo animalia nuncupantur. Secundum igitur commune nomen si utrosque diffinias, dicis animal esse substantiam animatam atque sensibilem, hominem quoque secundum id quod animal est, si substantiam animatam sensibilem dixeris, nihil in eo falsitatis invenies. Species vero speciebus univocae sunt, quae uno atque eodem genere continentur, ut homo, equus atque bos, his commune genus est animal, et communi nomine animalia nominantur. Ergo secundum nomen unum quod illis commune est, animalis, una illius ratio diffinitionis aptabitur, omnia enim sunt substantiae animatae atque sensibiles. Secundum igitur posteriorem univocationis designationem Aristoteles qua speciebus species univocae sunt, ut homo et bos, quae sub eodem sunt genere, sumpsit exemplum.

T.35 Da *In Categorias Aristotelis*, ed. Migne, 167D 50 – 168D 51

DE DENOMINATIVIS

DENOMINATIVA VERO DICVNTVR QVAECVNQVE AB ALIQVO SOLO DIFFERENTIA CASV SECVNDVM NOMEN HABENT APPELLATIONEM, VT A GRAMMATICA GRAMMATICVS, ET A FORTITVDINE FORTIS.

Haec quoque diffinitio nihil habet obscurum. Casus enim antiqui nominabant aliquas nominum transfigurationes, ut a iustitia iustus, a fortitudine fortis, etc. Haec igitur nominis transfiguratio, casus ab antiquioribus vocabatur. Atque ideo quotiescunque [col.168] aliqua res alia participat, ipsa participatione sicut rem, ita quoque nomen adipiscitur, ut quidam homo, quia iustitia participat et rem quoque inde trahit et nomen, dicitur enim iustus. Ergo denominativa vocantur quaecunque a principali nomine solo casu, id est sola transfiguratione discrepant. Nam cum sit nomen principale iustitia, ab hoc transfiguratum nomen iustus efficitur. Ergo illa sunt denominativa quaecunque a principali nomine solo casu, id est sola nominis discrepantia, secundum principale nomen habent appellationem. Tria sunt autem necessaria, ut denominativa

equivocche convengono anche a questa designazione delle univoche. Difatti, come negli equivoci la definizione delle cose equivocche era formulata secondo il nome, così anche negli univoci la ragione della sostanza verrà assegnata secondo il nome. Ora, sono univoci o i generi rispetto alle specie, o le specie rispetto alle specie. I generi rispetto alle specie, come “animale” e “uomo”. Difatti, poiché “animale” è il genere di “uomo”, l’uomo è detto “animale”: dunque sia l’animale sia l’uomo sono denominati “animali”. Se quindi definisci entrambi secondo il nome comune, dici che l’animale è una “sostanza animata e sensibile”; e anche se avrai detto che l’uomo, quanto al fatto che è animale, <è una> “sostanza animata sensibile”, non troverai in ciò nessuna falsità. Le specie, invece, sono univoche rispetto alle specie che sono contenute nell’unico e medesimo genere, come “uomo”, “cavallo” e “bue”: a queste cose è comune il genere “animale”, ed <esse> sono nominate, con un nome comune, “animali”. Dunque, secondo l’unico nome che è loro comune, “animale”, risulterà adatta un’unica ragione di quella definizione: tutte, infatti, sono sostanze animate e sensibili. Quindi, Aristotele ha preso l’esempio dalla seconda designazione di univocità, per cui le specie sono univoche rispetto alle specie, come “uomo” e “bue”, che sono al di sotto del medesimo genere.

T35. Dal *Commento alle Categorie*

I DENOMINATIVI

Si dicono denominative, invece, tutte le cose che, per differenza nel solo caso, derivano da qualcosa la denominazione secondo il nome, come dalla grammatica il grammatico, e dalla fortezza il forte⁴.

Anche questa definizione non ha nulla di oscuro. Gli antichi, infatti, nominavano “casi” alcune trasformazioni dei nomi, come da “giustizia” “giusto”, da “fortezza” “forte”, ecc. Questa trasformazione del nome, quindi, dai più antichi era chiamata “caso”. E per questo, ogni volta che una cosa [col.168] partecipa di un’altra, come in virtù della partecipazione stessa ottiene la cosa, così anche il nome. Un uomo, per esempio, poiché partecipa della giustizia, da essa anche trae la cosa e il nome: è detto infatti “giusto”. Dunque sono chiamate “denominative” tutte le cose che differiscono dal nome principale solo per il caso, cioè per sola trasformazione. Difatti, essendo il nome principale “giustizia”, a partire da questo si produce il nome trasformato “giusto”. Dunque, sono denominative tutte le cose che per il caso, cioè per la sola discrepanza del nome, ricevono dal nome principale la denominazione secondo il nome principale. Ora, vi sono tre <condizioni> necessarie perché si costituiscano vocaboli denominativi: prima di

⁴ Ivi, 1a 2-15.

vocabula constituentur: prius ut re participet, post ut nomine, postremo ut sit quaedam nominis transfiguratio, ut cum aliquis dicitur a fortitudine fortis, est enim quaedam fortitudo qua fortis ille participet, habet quoque nominis participationem, fortis enim dicitur. At vero est quaedam transfiguratio, fortis enim et fortitudo non eisdem syllabis terminantur. Si quid vero sit quod re non participet, neque nomine participare potest. Quare quaecunque re non participant, denominativa esse non possunt. Rursus quoque, quae re quidem participant, nomine vero minime, ipsa quoque a denominativorum natura discreta sunt, ut si quis, cum sit virtus, virtute ipsa participet, nullo eum alio nomine nisi sapientem vocamus. Sed virtus et sapientia nomine ipso disiuncta sunt, hic ergo re quidem participat, nomine vero minime. Quare sapiens a virtute denominatus esse non dicitur, sed a sapientia, qua scilicet et participat, et nomine iungitur, et transfiguratione diversus est; rursus si transfiguratio non sit, ut quaedam mulier musica, participat quidem ipsa musicae disciplina, et dicitur musica. Haec igitur appellatio non est denominativa, sed aequivoca, uno enim nomine et disciplina et ipsa mulier musica dicitur. Quoniam ergo similis terminus syllabarum est, et nomen simile, et nulla transfiguratio, denominativa esse non poterunt, quare quidquid denominativum esse dicitur, illud et re participabit et nomine, et aliqua transfiguratione vocabuli discrepabit. Haec igitur quae ad praedicamenta necessaria creditur, praemisit. Multivoca vero et diversivoca respuit, quod ad praesentem tractatum utilia non putavit. Breviter tamen utraque diffinienda sunt. Multivoca sunt quorum plura nomina una diffinitio est, ut est scutum, clypeus: his enim plura nomina, sed una diffinitio est; et Marcus Portius Cato, his enim tot nominibus res una subiecta est. Diversifica sunt quorum neque nomen idem est, neque eadem diffinitio, ut homo, color, et quidquid omnino a se et nominis nuncupatione et diffinitionis ratione discretum est.

tutto che <qualcosa> partecipi della cosa, poi <che partecipi> del nome, infine che vi sia una qualche trasformazione del nome. Per esempio, quando qualcuno è detto “forte” a partire dalla fortezza: vi è infatti una qualche fortezza di cui quell’<uomo> forte partecipi; ed <egli> ha anche la partecipazione del nome: infatti è detto “forte”. Ma vi è effettivamente una qualche trasformazione: infatti “forte” e “fortezza” non sono determinati dalle stesse sillabe. Nel caso in cui vi sia invece qualcosa che non partecipi della cosa, <ciò> non può partecipare nemmeno nel nome. Pertanto, tutte le cose che non partecipano della cosa, non possono essere denominative. E ancora, anche le cose che partecipano della cosa, ma per nulla del nome, anch’esse si distinguono dalla natura dei denominativi: ad esempio qualora qualcuno, pur essendoci la virtù, partecipi della virtù stessa, <noi> non lo chiamiamo con nessun altro nome se non “sapiente”. Ma virtù e sapienza sono disgiunte nel nome stesso: questi, dunque, partecipa senz’altro della cosa, ma niente affatto del nome. Pertanto, non si dice che il sapiente è stato denominato dalla virtù, ma dalla sapienza: evidentemente partecipa di essa, è congiunto a essa nel nome, ed è diverso da essa per trasformazione. E ancora, nel caso in cui non vi sia trasformazione: ad esempio, una certa donna musica partecipa certamente della disciplina stessa della musica, ed è detta “musica”. Ebbene, questa denominazione non è denominativa, ma equivoca: con un solo nome, infatti, sia la disciplina sia la donna stessa sono dette “musica”. Dunque, visto che il numero di sillabe è simile, il nome simile, e non <vi è> nessuna trasformazione, non potranno essere denominative: dato che tutto ciò che si dice essere denominativo parteciperà sia della cosa sia del nome, e differirà per una qualche trasformazione del vocabolo. Quindi, <Aristotele> ha premesso queste cose che ha creduto necessarie rispetto ai predicamenti. Ha tralasciato invece i multivoci e i diversivoci, argomenti che non ha ritenuto utili rispetto al presente trattato. Tuttavia, occorre definire brevemente entrambe le cose. Sono multivoche le cose di cui vi sono più nomi <e> un’unica definizione, come lo scudo <e> il clipeo: di queste cose, infatti, vi sono più nomi, ma un’unica definizione; e Marco Porcio Catone: a questi molti nomi, infatti, è soggetta un’unica cosa. Diversivoche sono le cose di cui né il nome è lo stesso né la definizione è la stessa: come l’uomo, il colore e tutte le cose che tra loro sono totalmente distinte per la denominazione del nome e la ragione della definizione.

Filosofia medievale araba e latina

Abū Naṣr al-Fārābī*

Introduzione

La predicazione *pros hen* è una delle dottrine cruciali della *Metafisica* che Aristotele presenta per mantenere l'unità della metafisica come scienza e di ogni scienza. La tradizione esegetica neoplatonica successiva interpreterà questo tipo di predicazione, congiuntamente alle dichiarazioni aristoteliche circa il primato della sostanza, in modo tale da delineare una concezione unitaria dell'essere delle categorie, differenziata secondo anteriorità e posteriorità, maggiormente compatibile con la prospettiva platonica degli interpreti. In seguito, gli scolastici medievali – Tommaso d'Aquino in testa – riformuleranno questa nozione nei termini della dottrina dell'analogia dell'essere, estendendola dalla predicazione omonima o equivoca dell'essere al rapporto tra creature e Dio. Fra queste due importanti fasi di elaborazione dottrinale si colloca la riflessione della filosofia araba sul problema dell'unità dell'essere e della sua articolazione interna. Come si vedrà in questa sezione dedicata al pensiero arabo medievale, tale riflessione in generale recepisce e prosegue le soluzioni dei commentatori neoplatonici tardoantichi, segnando al contempo importanti sviluppi, come i primi esempi di utilizzazioni espressamente teologiche della predicazione *pros hen*.

Nelle pagine che seguono si indagherà il ruolo di Abū Naṣr al-Fārābī nella storia di questa elaborazione dottrinale. Abū Naṣr al-Fārābī (m. 950), indicato dalla tradizione filosofica arabo-islamica posteriore come *al-mu'allim al-tānī* – il maestro secondo solo ad Aristotele – e noto ai latini come *Alpharabius* o *Avennasar*, visse a Bagdad nella prima metà del X secolo fino a quando nel 942 la lasciò per seguire il principe hamdanide Sayf al-Dawla ad Aleppo. Nella capitale 'abbaside al-Fārābī operò in stretto contatto con il circolo degli aristotelici di Bagdad (ai quali è dedicata la sottosezione seguente in questa antologia: cfr. spec. T43-46), ultimi eredi dell'insegnamento filosofico sul modello delle scuole

* A cura di Cecilia Martini Bonadeo.

neoplatoniche della tarda antichità, ed in particolare della scuola di Alessandria. Pare sia stato vicino al suo fondatore, il maestro cristiano nestoriano Abū Biṣr Mattā ibn Yūnus (m. 940) ed ebbe certamente come proprio allievo un altro maestro di questo circolo, il cristiano giacobita Yaḥyā ibn ʿAdī (m. 974).

Come sostenuto da Philippe Vallat¹, è possibile osservare nel pensiero farabiano alcuni elementi utili nel quadro dell'elaborazione dottrinale dell'analogia dell'essere a partire dalla predicazione *pros hen*. In primo luogo (i.) al-Fārābī assimila i termini paronimi a una classe intermedia di realtà tra quelle sinonime e quelle omonime. I termini paronimi, come al-Fārābī scrive nel trattato breve sul *De Interpretatione* (*Kitāb al-ʿibāra*), sono nomi derivati da un'essenza intesa in quanto separata (*muğarrad*): il paronimo è il substrato in cui la cosa in sé è in qualche misura presente o associata (*muqtarin*), ma in cui non si manifesta in sé e per sé (*lam yuṣarraf bi-hi mā huwa*) (T36). Il substrato partecipa (*ištāraka*) di questa realtà separata, detta idea intelligibile (*maʿnā maʿqūl*).

In secondo luogo (ii.), classifica gli omonimi intenzionali, tra cui vi sono i termini *pros hen* e *aphʿhenos*, ponendoli tra gli omonimi in senso stretto (ossia accidentali) e i sinonimi². Ne consegue la stretta vicinanza tra le realtà omonime *pros hen* e *aphʿhenos* tra loro e quelle paronime rispetto al termine primo in sé da cui derivano il proprio nome. Al-Fārābī parla infatti di ciò che si dice di una molteplicità di cose che si riferiscono a un unico fine (*tansubu ilā ḡāya wāḥida*) come quando diciamo rispetto all'unico fine che è la guerra «uomo di guerra» (*ḥarbī*), «cavallo di guerra» (*ḥarbī*), «arma di guerra» (*ḥarbī*), «discorso di guerra» (*ḥarbī*), «taccuino di guerra» (*ḥarbī*); e parla di ciò che si dice di una molteplicità di cose che si riferiscono a un'unica causa efficiente (*tansubu ilā fāʿil wāḥid*) come nel caso del «trattato medico» (*ṭibbī*), del «trattamento medico» (*ṭibbī*) e dello «strumento medico» (*ṭibbī*)³ (T37). Queste realtà omonime vengono chiamate da al-Fārābī intermedie (*mutawassiṭa*) tra le realtà omonime per accidente (*al-muttafiqa asmāʿu-hā*) e quelle sinonime (*al-mutawāṭiʿa asmāʿu-hā*); le espressioni ambigue (*mušakkika*) che le designano sono dette per anfibia

¹ PH. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Vrin, Paris 2004 («Études musulmanes», 38), p. 347.

² Sembra in questo seguire Alessandro di Afrodisia e Porfirio: cfr. SIMPLICIUS, *Commentaire sur les Catégories*, traduction commentée sous la direction de I. Hadot, III: *Préambule aux Catégories. Commentaire au premier chapitre des Catégories* (p. 21-40, 13 *Kalbfleisch*). Trad. de Ph. Hoffmann (avec la coll. d'I. Hadot, P. Hadot et C. Luna). Comm. et notes à la traduction par C. Luna, E.J. Brill, Leiden 1990 («Philosophia Antiqua», 51), p. 86, p. 119; J.-F. COURTINE, *Différence ontologique et analogie de l'être*, in *Historia Philosophiae Medii Aevi, Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, I, Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1991, pp. 163-179: 175, indica Porfirio, Siriano, Dexippo e Simplicio.

³ A proposito di questo passo del *Libro dell'espressione* (*Kitāb al-ʿibāra*) si può osservare che al-Fārābī descrive le relazioni *aphʿhenos* e *pros hen* rispettivamente come relazioni a un unico principio efficiente o a un unico fine: questa interpretazione era stata già avanzata dai commentatori greci tardoantichi a partire da Ammonio (*In Aristotelis Categoriae commentarius*, ed. Busse, 21.20-23).

(*dālla bi-l-taškīk*) e si distinguono da un lato dalle espressioni veramente omonime (*bi-l-ištirāk al-ḥaḳīqī*) e dall'altro dalle espressioni sinonime (*bi-l-tawāṭu*)⁴.

Nel *Libro delle Lettere* (*Kitāb al-ḥurūf*) questa classe intermedia di realtà omonime è ulteriormente suddivisa in: omonimi per analogia (*nisaban mutašābihatan*) – l'esempio portato, lo stesso di Simplicio nel suo commento alle *Categorie*⁵, è quello del principio che si dice del cuore dell'animale e delle fondamenta di una casa – e realtà omonime tra loro e paronime rispetto ad un termine primo – l'esempio è quello del predicato «medico». Sofferamoci su questa classe di intermedi. Nelle *Risposte alle questioni poste* (*Ġawābāt li-masā'il su'ila 'an-hā*) al-Fārābī parla delle espressioni ambigue, o anfibole, che designano questa classe di intermedi e afferma che sono ambigue le espressioni i cui nominati (*musammayāt*) sono ordinati gerarchicamente secondo anteriorità e posteriorità (*tataqaddamu wa-tata'aḥḥaru*)⁶ (T38).

Tale dottrina ritorna anche nel *Libro delle lettere*, nel passo in cui egli presenta la classificazione più completa degli omonimi. Qui al-Fārābī parla di «significati» (*ma'ānī*) che si rapportano ad un termine unico secondo un ordine (*'alā tartīb*) di uguaglianza (*rutbatu-hā wāḥida*), come gli individui singoli, o

⁴ Cfr. H.A. WOLFSON, *The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides*, in «The Harvard Theological Review», 1938, XXXI/2, pp. 151-173, ed in particolare 151-152, in cui descrive l'origine del problema in *Topica* I 15, 106a 9, dove Aristotele distingue tra termini che hanno molteplici significati (*pollachôs*) e termini che hanno un solo significato (*monachôs*), in corrispondenza con quanto affermato all'inizio delle *Categorie* (1.1a 1-12) sui termini equivoci e univoci. Alessandro commentando il passo dei *Topici* sostiene che i termini che hanno molteplici significati sono chiamati anche termini equivoci (*homonyma*) e ambigui (*amphibola*). Poco oltre in *Topica* II 3, 110b 16-17 Aristotele distingue, tra i termini che hanno molteplici significati, quelli i cui significati differiscono secondo omonimia (*kath'homonymian*) e quelli i cui significati differiscono in qualche altro modo (*kat'allon tropon*). Alessandro, commentando questo secondo tipo, afferma che questi termini che differiscono in qualche altro modo sono i termini ambigui. Aristotele dunque distinguerebbe quelli che Alessandro chiama anfiboli da un lato dai termini equivoci e dall'altro dai termini univoci facendone una classe intermedia.

⁵ SIMPLICIO, *In Aristotelis Caegorias commentarium*, ed. Kalbfleisch, p. 32.1-3.

⁶ Secondo H.A. WOLFSON, *The Amphibolous Terms*, cit., p. 152, la fonte della definizione farabiana dei termini ambigui come termini che si applicano alle cose ordinate gerarchicamente secondo anteriorità e posteriorità (*tataqaddamu wa-tata'aḥḥaru*) si trova in un passo di *De Anima* I 1, 402b 6-8, in cui Aristotele afferma che se vi è una differente definizione per ogni anima separata, ad esempio del cavallo, del cane, dell'uomo e di Dio, allora il termine «animale» in quanto universale deve essere inteso o come nulla (*outhen*) o come posteriore (*hysteron*). Alessandro commentando il passo afferma: «Se, dice Aristotele, queste cose, ossia cavallo, cane, uomo e Dio non sono dello stesso genere e, dunque, «animale» non è il loro genere comune, allora ciascuno di essi ha la sua propria definizione con il risultato che il termine «animale», che è predicato comune di tutti loro, o non significa alcuna natura particolare e non è che un equivoco, o, se significa qualcosa, deve essere preso nello stesso senso in cui si suppone che sia nel caso di quei termini dai molti significati tra cui vi è la distinzione dell'anteriore e del posteriore (*to proteron kai hysteron*): ALEXANDRI APHRODISIENSIS *Praeter commentaria scripta minora. Quaestiones. De fato. De mixtione*, ed. I. Bruns, Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1892 («Supplementum Aristotelicum», 2/2), p. 23.4-9.

gerarchicamente disposto (*rutbatu-hā min-hu mutafāḍila*), come le specie e i generi di cui gli individui partecipano. Gli individui sono realtà sinonime che appartengono ugualmente alla loro specie e al loro genere e realtà omonime o paronime rispetto all'essenza di cui partecipano. Generi e specie stanno invece in una gerarchia di maggiore o minore universalità e particolarità (*tatafāḍalu fī-l-ʿumūm wa-l-ḥuṣūṣ*)⁷ e sono parte di queste realtà ambigue che partecipano gerarchicamente (*ʿalā l-tafāḍul*) secondo anteriorità e posteriorità a una comune realtà condivisa (*maʿnā muštarak*)⁸. Quindi sempre nel *Libro delle lettere*, dopo aver distinto *maʿānī* che si rapportano ad un termine unico secondo un ordine (*ʿalā tartīb*) di uguaglianza o gerarchicamente disposto, segue un'ulteriore distinzione: quelli che si rapportano a uno stesso nome diverso dal nome di quell'unica cosa a cui si riferiscono e quelli che sono omonimi da tutti i punti di vista, tra loro e in rapporto al termine a cui si riferiscono, che è primo per anteriorità nell'ordine dell'esistenza o della conoscenza e che li trascende (T39).

Come si legge nel trattato breve sul *De Interpretatione* (*Kitāb Bārī Armīniyās ay l-ibāra*), alla classe di termini intermedi, omonimi tra loro e in rapporto al termine a cui si riferiscono, che è primo nell'ordine dell'esistenza e rispetto a cui i termini della classe si dispongono gerarchicamente secondo anteriorità e posteriorità a seconda della loro prossimità ontologica, appartengono l'uno (*wāḥid*), l'essere (*mawḡūd*) e la cosa (*šayʿ*). Questi termini sono nomi polionimi (*asmāʿ mutarādifa*) e ciascuno si applica ai dieci generi supremi per omonimia (*bi-ištirāk*). Ma dei diversi tipi delle realtà omonime (*min aṣnāf al-ism al-muštarak*) «uno», «essere» e «cosa» sono tra ciò che si dice riguardo a una processione secondo ordine (*bi-tartīb*) e per relazione reciproca, in arabo *bi-tanāsub*, un termine inteso da Vallat come «analogia» (T40). Secondo Vallat in questo passo per la prima volta, l'omonimia, intesa come omonimia *pros hen*, sarebbe identificata con un termine riconducibile a quello di analogia nel quadro di un'ontologia gerarchizzata: «Crediamo sia la prima volta nella storia della filosofia che l'omonimia *pros hen* è chiamata «analogia», *tanāsub* – con un termine che è, come il termine *munāsaba* («via analogia»), un *mašdar* tratto dalla medesima radice \sqrt{nsb} . E ugualmente per la prima volta l'ente o, qui più precisamente, l'«esistere», *mawḡūd*, è presentato come un'analogia, cioè come un rapporto analogico *continuo* che si instaura fra i secondi analogati e il Primo, il quale a rigore è il solo detentore dell'Atto d'essere, *wuḡūd*, cioè l'Essere principale»⁹.

⁷ ALFARABI's *Book of Letters* (*Kitāb al-ḥurūf*), ed. M. Mahdi, Dār al-Mašriq, Bayrūt 1969, p. 139.15.

⁸ *Ibid.*, p. 140.16.

⁹ PH. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie*, cit., pp. 355-356. Vallat parla di «analogia continua» sulla base del riferimento a un passo dell'*Etica nicomachea* di Aristotele (V 6, 1131a 31 – b 3) da lui stesso ricordato (p. 347): si tratta di un'analogia a tre termini (nell'esempio aristotelico, la linea

L'idea di una disposizione gerarchica di diverse realtà in rapporto ad un elemento comune e del nome *aph'henos* di ciascuna di queste realtà in virtù della loro maggiore o minore prossimità rispetto a ciò che è superiore ci conduce alla terza caratteristica del pensiero farabiano. (iii.) Al-Fārābī sembra avvicinare i rapporti di paronimia e di omonimia all'analogia continua. Egli presenta la dottrina di una processione gerarchica dell'essere in realtà digradanti in perfezione sul modello del Neoplatonismo arabo e quella correlata del metodo dell'analogia (*tariq al-munāsaba*) in ambito gnoseologico che permette, qualora ci si rivolga a conoscere realtà che non possono essere percepite dai sensi, come ad esempio le realtà metafisiche intellegibili, di risalire dal sensibile all'intelligibile – ossia di stabilire delle corrispondenze analogiche tra i sensibili e le realtà intellegibili – proprio perché l'essere si distribuisce a partire dal Primo principio nei diversi gradi di realtà.

Su questo è particolarmente eloquente un passo tratto da *I principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta* (*Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*), in cui al-Fārābī afferma che i nomi con cui indichiamo il Primo Principio sono gli stessi con i quali indichiamo negli esseri esistenti la perfezione; tuttavia, tali nomi riferiti al Primo Principio non indicano la stessa perfezione che comunemente attribuiamo alle cose, ma una sua perfezione esclusiva¹⁰. Quando trasferiamo dunque questi nomi al Primo Principio esprimiamo la relazione che, in virtù del fatto che dal Primo Principio emana ogni cosa, lega il Primo Principio a ciò che è diverso da Lui. Tale relazione non è né parte, né elemento costitutivo della perfezione del Primo Principio, poiché tale relazione deriva dal Primo

A sta alla linea B come la linea B sta alla linea C), contrapposta a un'analogia «discontinua» (A sta a B come C sta a D). Anche in questa introduzione si farà riferimento all'«analogia continua». La tesi di Vallat secondo la quale in al-Fārābī si può riscontrare un rapporto di tipo analogico fra l'essere del Primo Principio e quello degli altri enti è respinta da Alexander Treiger, il quale invece individua la prima formulazione di questa tesi solo più tardi, in Avicenna: A. TREIGER, *Avicenna's notion of transcendental modulation of existence* (taškīk al-wuḡūd, analogia entis) and its Greek and Arabic sources, in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, a cura di F. Opwis, D. Reisman, Brill, Leiden-Boston 2012 («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 83), pp. 327-363: 351-352. Il contributo di Treiger, riprendendo a sua volta H.A. WOLFSON, *The Amphibolous Terms*, cit., esamina diversi testi importanti della tradizione filosofica tardoantica ed araba medievale, inclusi diversi passi di al-Fārābī qui antologizzati.

¹⁰ Anche nel trattato *Governo politico* o *Principi degli enti* (*al-Siyāsa al-madaniyya al-mulaqqab bi-mabādi' al-mawḡūdāt*) al-Fārābī sostiene che: «Questi termini si dicono del Primo in modo anteriore e più vero e si dicono invece del resto solo per posteriorità, ma non è inaccettabile se il nostro riferire questi termini al Primo è posteriore nel tempo al nostro riferirli a qualcos'altro – perciò chiaramente il nostro riferire molti di essi al Primo è solo per via di trasferimento (*'alā ḡihati al-naql*) da qualcos'altro ad esso e dopo che li abbiamo riferiti a qualcos'altro per un certo tempo» (AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya al-mulaqqab bi-mabādi' l- mawḡūdāt*, ed. F.M. Najjar, al-Matba'ā al-kaṭūlikiyya, Beirut 1964, p. 51.1-5). Cfr. G. VAULX D'ARCY, *La naqla: étude du concept de transfert dans l'oeuvre d'al-Fārābī*, «Arabic Sciences and Philosophy», 2010, XX, pp. 125-176.

Principio per la sua stessa sostanza e gli consegue (T41).

Anche ne *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele* (T42), sulla cui attribuzione vi è un acceso dibattito tra gli studiosi¹¹, al-Fārābī afferma che in ambito metafisico siamo costretti ad applicare nozioni e termini propri della fisica e della logica a concetti sottili (*al-ma'ānī al-laṭīfa*) che in realtà sono al di sopra di ogni nostra possibilità di descrizione. Di conseguenza non ci rimane che affidarci alle espressioni di cui già disponiamo, tenendo sempre a mente che esse sono inadeguate alle realtà che devono rappresentare¹². Infatti, le espressioni che applichiamo alla divinità e alle realtà divine in genere sono solo imperfettamente corrispondenti e rapportabili al loro oggetto. Quando parliamo del Creatore, ad esempio, utilizziamo delle espressioni senza attribuire loro il medesimo significato che esse hanno nel nostro parlare comune, poiché egli trascende ogni nostra capacità di rappresentazione. Egli è più nobile, di maggiore perfezione e più elevato rispetto a tutte le sue creature. Di conseguenza i predicati che gli si attribuiscono vanno presi in un senso più eminente rispetto a quello che hanno nel linguaggio ordinario, poiché Dio trascende nella propria essenza il concetto che ci formiamo grazie all'espressione da noi utilizzata¹³. Un aspetto che mi pare problematico del passo sta nel fatto

¹¹ Cfr. J. LAMEER, *Alfarabi and Aristotelian Syllogistics: Greek theory and Islamic practice*, Brill, Leiden 1994 («Islamic Philosophy, Theology and Science», 20); C. D'ANCONA, *The Topic of the 'Harmony Between Plato and Aristotle': Some Examples in Early Arabic Philosophy*, in *Wissen über Grenzen, Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, a cura di A. Speer, L. Wegener, De Gruyter, Berlin-New York 2006 («Miscellanea Mediaevalia», 33), pp. 379-405; M. RASHED, *Al-Fārābī's Lost Treatise On Changing Beings and the Possibility of a Demonstration of the Eternity of the World*, «Arabic Sciences and Philosophy», 2008, XVIII, pp. 19-58; AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, ed. C. Martini Bonadeo, Pisa U.P., Pisa 2008; M. RASHED, *On the Authorship of the Treatise On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages Attributed to al-Fārābī*, «Arabic Sciences and Philosophy», 2009, XIX, pp. 43-82; D. JANOS, *Al-Fārābī, creation ex nihilo, and the cosmological doctrine of K. al-Jam' and Jawabat*, «The Journal of the American Oriental Society», 2009, CXXIX/1, pp. 1-17; PH. VALLAT, *Al-Fārābī's arguments for the Eternity of the World and the Contingency of Natural Phenomena*, in *Interpreting the Bible and Aristotle. The Alexandrian Commentary tradition between Rome and Baghdad*, a cura di J. Löss, J. Watt, Ashgate, Farnham-Burlington 2011, pp. 259-286; CH. GENEQUAND, *Théologie et philosophie. La providence chez al-Fārābī et l'authenticité de l'Harmonie des opinions des deux sages*, in «Mélanges de l'université Saint-Joseph», 2012, LXIV, pp. 195-211; ID., *Le Platon d'al-Fārābī*, in *Lire les dialogues, mais lesquels et dans quel ordre? Définitions du corpus et interprétations de Platon*, a cura di A. Balansard, I. Koch, Academia Verlag, Sankt Augustin 2013, pp. 105-115; B. GLEED, *Creatio ex nihilo – a genuinely philosophical insight derived from Plato and Aristotle? Some notes on the treatise on the harmony between the two sages*, in «Arabic Science and Philosophy», 2012, XXII, pp. 91-117; D. JANOS, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Brill, Leiden-Boston 2012 («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 85); A. CHERNI, *La cité et ses opinions: Politique et métaphysique chez Abū Naṣr al-Fārābī*, Paris, Albouraq 2015.

¹² Cfr. R. ARNALDEZ, *Pensée et langage dans la philosophie de Fārābī (A propos du Kitāb al-ḥurūf)*, «Studia Islamica», 1977, XLV, pp. 57-65; e A. ROMAN, *Aperçus sur la naissance de la langue à partir du Kitāb al-ḥurūf d'al-Fārābī*, «Arabic Sciences and Philosophy», 2001, XCII, pp. 127-154.

¹³ Cfr. D. JANOS, *Method, Structure, and Development*, cit., pp. 94-98, che accanto ai brani presenti

che qui al-Fārābī chiama le espressioni traslate dal loro significato ordinario nel nostro mondo a descrivere le realtà metafisiche «sinonime» (*mutawāṭi'a*)¹⁴ e non intermedie, paronime, o ambigue, ma forse ciò si spiega ipotizzando che esse siano sinonime se considerate in senso orizzontale tra loro, come singole realtà particolari (ad es. vivente detto di ogni singolo individuo), ma paronime rispetto all'essenza (che è Vita) di cui partecipano. Così diciamo che il Creatore è esistente, anche se la Sua esistenza non è come l'esistenza di tutto ciò a cui egli dà esistenza in quanto crea; diciamo che è vivente, anche se è vivente di una vita più nobile di quella delle sue creature¹⁵.

in questa antologia richiama un passo dal *Libro della musica* (*Kitāb al-Mūsīqā*) in cui al-Fārābī scrive: «Il metodo che colui che non può arrivare a percepire questi enti individuali (i.e. alcune note musicali) utilizzerà per rappresentarli è il metodo grazie a cui egli concepisce ciò che, come questi enti individuali, non può affatto essere percepito dai sensi, come l'anima, l'intelletto, la materia prima, e tutti gli enti separati. Infatti, queste realtà non possono essere utilizzate, né può essere indagato di loro ciò che non può essere immaginato affatto dal momento che il loro essere immaginate non è possibile attraverso i sensi, ma un altro metodo è adatto ad immaginarle: e questo è ciò che viene chiamato metodo della comparazione (*al-muqāyasa*) e dell'analogia (*al-munāsaba*). Abbiamo già trattato questo metodo in un altro luogo». (Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Mūsīqā l-kabīr*, ed. Ġ.'Abd al-Malik Ḥaṣabah, Dār al-Kātib al-'arabī li-l-Ṭibā'ah wa-l-Naṣr, Cairo 1960, p. 105.7-13). Sul passo attirava già l'attenzione PH. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie*, cit., pp. 352-353. Cfr. inoltre E. BOOTH, *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1983 («Cambridge Studies in Medieval Life and Thought», Third series, 20), pp. 95-107 e D.C. REISMAN, *Al-Fārābī and the Philosophical Curriculum*, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, a cura di P. Adamson, R.C. Taylor, Cambridge U.P., Cambridge 2005, pp. 52-72: 58.

¹⁴ Sui sinonimi in al-Fārābī cfr. A. HILAL, *Fārābī et le problème de l'homonymie accidentelle*, «Studia Islamica», 2001, XCII, pp. 155-164: 155-156 e n.3. Cfr. A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Desclée de Brouwer, Paris 1938, p. 374, n. 654, § 15: «Lafz, termine univoco, utilizzato nello stesso significato anche se viene applicato a cose diverse, opposto a *lafz muṣṭarak*. «L'applicazione del termine univoco consiste nell'applicarlo al tempo stesso a causa della consonanza e della comprensione, come l'applicazione del termine «animale» all'uomo e al cavallo» (Mantīq, 75)».

¹⁵ Cfr. Aflūṭīn 'inda l-'arab. *Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, ed. 'A. Badawī, Maktaba al-Nahḍa al-Miṣriyya, al-Qāhira 1955, («Dirāsāt islāmiyya», 20), p. 93.13-14.

T36. al-Fārābī, *Kitāb al-‘ibāra*, ed. R. al-‘Aḡam, p. 143.4-8

والاسم المشتق هو أن يؤخذ الاسم الدال على شيء ما مجرداً عن كل ما يمكن أن يقترن به من خارج، فيغيّر تغييراً يدلّ بذلك التغيير على اقتران ذلك الشيء بموضوع لم يصرّح به ما هو، فيأسمه الدال على ذاته مجرداً من موضوع هو المثال الأول واسمه المغيّر الدال بالتغيير على موضوع لم يصرّح به هو اسمه المشتق من المثال الأول.

T37. al-Fārābī, *Kitāb al-‘ibāra*, ed. R. al-‘Aḡam, pp. 141.18 – 142.15

والاسم المشترك منه ما يُقال على أشياء كثيرة بأن اتفق ذلك فيها اتفاقاً مثل اسم العين الذي يقال على العضو الذي به يبصر، وعلى ينبوع الماء. ومنه ما يقال على شبيئين لأجل مشابهة أحدهما الآخر، لا في المعنى الذي دل عليه ذلك الاسم من أحدهما بل في عرض ما، مثل الإنسان وثمة الفرس يُقال عليهما جميعاً حيوان. واسم الحيوان يدل من أحدهما على جسم متغذ حساس، ومن الثاني على أن شكله شكل متغذ حساس، فتأخذها على ذلك فقط. ومنه ما يقال على أمور لها نسب متشابهة إلى أشياء مختلفة مثل أساس الحائط وقلب الحيوان وطرف الطريق. فإن كل واحد منها يسمى مبدأً لأن نسبة أساس الحائط إلى الحائط في التكون كنسبة قلب الحيوان إلى الحيوان، إذ كان كل واحد منهما أول شيء يتكون من الجسم الذي هو فيه. ومنه ما يقال على أمور كثيرة تنسب إلى غاية واحدة، كقولنا رجل حربي وفرس حربي وسلاح حربي وكلام حربي ودفتر حربي، فالحرب هي الغاية من هذا. فإن الرجل هو المستعد للحرب

T36. Dal *Trattato breve sul De interpretatione di al-Fārābī*

Il termine derivato¹ consiste nel fatto che si prende il nome che indica una certa cosa come separata da tutto ciò che può esserle associato dall'esterno e che lo si altera in modo tale da indicare, per mezzo di quella alterazione, l'associazione di quel qualcosa ad un sostrato senza che [il sostrato] renda noto che cos'è [quel qualcosa]. Il termine che indica la sua essenza come separata da un sostrato è il prototipo, mentre il suo termine alterato, che per mezzo dell'alterazione indica un sostrato che non rende noto [quel qualcosa], è il suo termine derivato dal prototipo.

T37. Dal *Trattato breve sul De interpretatione di al-Fārābī*

E tra gli omonimi vi è ciò che si dice di molte cose per coincidenza, come il nome «'ayn» si dice dell'organo con cui si vede e di una sorgente d'acqua. E vi è ciò che si dice di due cose per la loro somiglianza reciproca, non nel significato che questo nome indica rispetto a ognuna delle due, ma in un qualche accidente: ad esempio «animale» si dice sia dell'uomo che della statua di un cavallo. Ma il termine «animale» indica nel primo caso un corpo dotato della facoltà di nutrirsi e della sensazione, e nel secondo il fatto che la forma [della statua del cavallo] è la forma [di un corpo] dotato della facoltà di nutrirsi e della sensazione, e dunque [quel nome] si applica ad essa soltanto in quel senso. E vi è ciò che si dice di cose che hanno relazioni simili a cose diverse, come le fondamenta di un muro, il cuore di un animale e l'estremità di una strada. Ciascuna di queste cose è detta principio per il fatto che la relazione delle fondamenta del muro al muro è, quanto al venire ad essere, come la relazione del cuore dell'animale all'animale, poiché sono entrambi [i.e. fondamenta e cuore] la prima cosa che viene ad essere del corpo in cui si trovano. E vi è ciò che si dice di molte cose che si relazionano ad un unico fine, come quando diciamo «uomo di guerra», «cavallo da guerra», «arma da guerra», «discorso di guerra», «taccuino di guerra»; e la guerra è il fine di queste cose². Infatti, l'uomo è pronto per la guerra; il

¹ L'originale arabo ha *al-ism al-muštaqq*, alla lettera «termine derivato», che nel lessico filosofico arabo indica al tempo stesso il termine paronimo della filosofia aristotelica. In traduzione italiana è stata conservata la resa letterale per evidenziare l'opposizione farabiana tra il termine derivato e il termine principale di cui il primo costituisce una modificazione (detto «prototipo», lett. «modello primo», *al-mitāl al-awwal*). La contrapposizione fra termini prototipi e i termini derivati viene discussa da al-Fārābī anche all'interno di un'ampia sezione del suo *Libro delle lettere* (*Kitāb al-ḥurūf*), dedicata a un'analisi dei rapporti fra il processo astrattivo della mente e le forme linguistico-grammaticali in cui la predicazione si esprime: cfr. ALFARABI'S *Book of Letters* (*Kitāb al-ḥurūf*), ed. M. Mahdī, Dar el-Mashreq, Beirut 1969, pp. 71.2-82.5.

² Già i commenti tardoantichi alle *Categorie*, all'interno delle loro suddivisioni dei termini omonimi, avevano identificato il rapporto *pros hen* con quello rispetto a un unico fine. L'esempio classico di tale rapporto era quello del termine «sano» in relazione alla salute (Aristot. *Metaph.* IV 2, 1003a

والفرس والسلاح هما اللذان يستعملان في الحرب، والكلام يحث به على الحرب، والدفتر يتعلم منه كيف الحرب أو تنسب إلى فاعل واحد كقولنا دفتر طبي وعلاج طبي وآلة طبية. فإن الطب هو الفاعل لهذه والمستعمل لها، أو تنسب إلى شيء واحد لا على أن ذلك الشيء غاية جميعاً، ولا فاعل لها جميعاً، لكن تنسب إلى شيء واحد ذلك الشيء الواحد نسباً مختلفة، كقولنا عنب خمري ولون خمري، فالخمر هو شيء واحد ينسب هذان إليه نسبتين مختلفتين. فالعناب ينسب إلى الخمر على أن الخمر غايته، واللون على أنه شبيه بلون الخمر.

T38. al-Fārābī, *Ġawābāt li-masā'il su'ila 'an-hā*, ed. Ġ. Āl Yāsīn, pp. 321.6 – 322.1

سُئِلَ عن الإِسْمِ المشكك ما هو؟
 فقال: الأَسْمَاءُ على ضَرَبَيْنِ؛ ضَرَبٌ مِنْهُمَا أَسْمَاءٌ سُمِّيَتْ بِهَا أُمُورٌ لَمْ يُقْصَدْ بِتِلْكَ التَّسْمِيَةِ مَعْنَى وَاحِدٍ مَعْلُومٍ؛ وَهِيَ الأَسْمَاءُ المَشْتَرَكَةُ المَتَّفِقَةُ. وَالضَّرْبُ الأَخْرَ أَسْمَاءٌ سُمِّيَتْ بِهَا أُمُورٌ قُصِدَ بِتِلْكَ التَّسْمِيَةِ مَعَانٍ مَعْلُومَةٍ؛ وَهِيَ تَنْقَسِمُ أَيْضاً قِسْمَيْنِ: قِسْمٌ فِيهِ أَسْمَاءٌ لِأُمُورٍ قُصِدَ بِتِلْكَ التَّسْمِيَةِ مَعَانٍ مَعْلُومَةٍ، وَالمُسَمَّيَاتُ لا تَتَقَدَّمُ وَلا تَتَأَخَّرُ فِي ذَلِكَ المَعْنَى؛ وَهِيَ المَتَوَاطِئَةُ أَسْمَاءُهَا. وَقِسْمٌ آخَرُ أَسْمَاءٌ لِأُمُورٍ قُصِدَ بِالتَّسْمِيَةِ مَعَانٍ مَعْلُومَةٍ وَالمُسَمَّيَاتُ تَتَقَدَّمُ وَتَتَأَخَّرُ بِحَسَبِ تِلْكَ الأَسْمَاءِ،

¹ قسم Āl Yāsīn: assente nell'ed. Dieterici.

cavallo e l'arma sono entrambi utilizzati in guerra; il discorso incita alla guerra; il taccuino informa sull'andamento della guerra. Oppure [tra gli omonimi vi è ciò che si dice di molte cose che] si relazionano a un'unica [causa] agente, come quando diciamo «trattato medico», «trattamento medico» e «strumento medico». Infatti, la medicina è la loro [causa] agente e ciò che si serve di loro. Oppure si relazionano ad un'unica cosa, non in quanto fine comune e [causa] agente comune a loro, ma si relazionano ad un'unica cosa, essendo quell'unica cosa in relazioni diverse, come quando diciamo uva da vino e color vino; il vino è un'unica cosa a cui quelli [i.e. uva e vino] si relazionano diversamente. L'uva si relaziona al vino in quanto il vino è il suo fine, il colore, invece, in quanto assomiglia al colore del vino³.

T38. Dalle *Risposte alle questioni poste di al-Fārābī*

Interrogato su cosa sia il nome anfibolo, [al-Fārābī] risponde: «I nomi sono di due tipi. Un tipo consiste nei nomi grazie a cui si designano degli oggetti senza intendere con quella denominazione un singolo significato noto: si tratta dei termini omonimi equivoci⁴. L'altro tipo sono i nomi grazie a cui si designano degli oggetti intendendo con quella denominazione [più] significati noti. E questi sono ulteriormente divisi in due parti. In una ci sono i nomi di oggetti con la cui denominazione si intendono [più] significati noti e i nominati non sono anteriori né posteriori rispetto a quel significato: sono i sinonimi. Un'altra parte consiste nei nomi di realtà con la cui denominazione si intendono [più] significati noti e i nominati sono anteriori e posteriori rispetto a quei nomi:

34-b 1). Al-Fārābī, così come farà anche Averroè (T49), sostituisce l'esempio tradizionale con quello del termine *ḥarbī* («guerresco», nel brano reso con «di guerra») detto di cose diverse ma tutte a qualche titolo relative alla guerra. PH. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Vrin, Paris 2004 («Études musulmanes», 38), p. 349, ritiene che la sostituzione sia dovuta alla maggior chiarezza del nuovo esempio nella lingua araba.

³ La suddivisione dei termini omonimi presentata da al-Fārābī in questo passo appare essere stata ripresa da Averroè nella sua *Epitome dell'Isagoge* (conservata in traduzione ebraica e latina): cfr. l'analisi dell'*Epitome* in H.A. WOLFSON, *The amphibolous terms in Aristotle, Arabic philosophy and Maimonides*, «The Harvard Theological Review», 1938, XXXI/2, pp. 151-173: 160-163.

⁴ L'arabo ha qui *al-asmā' al-muštāraka al-muttafiqa*. Entrambi gli ultimi due termini sono utilizzati nei testi di filosofia araba per indicare gli omonimi aristotelici. Nel testo precedente (T37), al-Fārābī utilizza *al-ism al-muštarak* per indicare gli omonimi in generale, sia fortuiti (puramente equivoci) che intenzionali. In quel testo la descrizione degli omonimi fortuiti o puramente equivoci (es. il termine *'ayn* detto dell'occhio e della sorgente) si serve di voci derivate dalla stessa radice di *muttafiqa* (*ittafaqa*; *ittifāq*): perciò si deve pensare che l'espressione *al-asmā' al-muštāraka al-muttafiqa* qui adoperata rinvii ai termini omonimi (*al-muštāraka*), specificando che si tratta di omonimi fortuiti o strettamente equivoci (*al-muttafiqa*).

وهي الأسماء المشكّكة؛ مثل الجوهر والعرض والقوّة والفعل والنهي والأمر وما أشبهها.

T39. al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf*, ed. M. Mahdi, pp. 160.5 – 161.9

والألفاظ المنقولة عن المعاني العاميّة إلى المعاني الفلسفيّة فإن كثيرا منها يستعملها الجمهور مشتركة لمعان عاميّة كثيرة وتُستعمل في الفلسفة أيضا مشتركة لمعان كثيرة. والمعاني التي تشترك في اسم واحد منها ما هي صفة في ذلك الاسم المشترك؛ ومنها ما لها نسب متشابهة إلى أشياء كثيرة؛ ومنها ما يُنسب إلى أمر واحد على ترتيب، وذلك إما أن تكون رتبها من ذلك الواحد رتبة واحدة وإما أن تكون رتبها منه متفاضلة بأن يكون بعضها أقرب رتبة إليه وبعضها أبعد منه. وكل واحد من هذين إما أن تسمّى هي باسم واحد غير اسم الأمر الواحد الذي إليه نُسبت وإما أن تسمّى هي وذلك الأمر معا باسم واحد بعينه. ويكون ذلك الأمر الواحد أشدها تقدّما. وتقدّمه قد يكون في الوجود وقد يكون في المعرفة. فالذي يرتّب كلّ واحد منها <إذا كان> في المعرفة، وتقاس إلى الواحد الذي هو أعرف، فإنّ <أعرف كل اثنين منهما وأقربهما في المعرفة إلى ذلك الواحد الذي هو أعرفها كلّها هو أشدهما تقدّما، ولا سيّما إذا كان مع أنّه أعرف سببا أيضا لأن> يُعرّف أو عُرف به الآخر. وأحراها بذلك الاسم أو أحراها بأن يُجعل له ذلك الاسم بإطلاق ذلك الواحد إذا كان أيضا سُمّي باسم تلك، ثمّ أولى الباقية ما كان أعرف أو كان أعرف وسببا لأن تُعرّف به الآخر، إلى أن يوتى على جميع ما يسمّى بذلك الاسم. وعلى هذا المثال إذا كان فيها واحد هو أقدم> في الوجود أو كان مع ذلك

sono i termini anfiboli⁵, come la sostanza e l'accidente⁶, la potenza e l'atto, la proibizione e il comando⁷ e termini simili».

T39. Dal *Libro delle lettere* di al-Fārābī

La maggior parte delle espressioni che sono trasferite dai loro significati correnti a quelli filosofici sono utilizzate dalla gente come associate⁸ a più significati correnti e anche in filosofia come associate a più significati. E tra i significati che sono associati ad un unico termine ve ne sono alcuni che si limitano a una qualificazione relativa [soltanto] a quel termine omonimo⁹; altri che hanno relazioni simili con più cose; altri che si relazionano a un'unica cosa secondo un ordine, sia che il loro grado rispetto a quell'uno sia un unico grado, sia che il loro grado rispetto a quell'uno sia gerarchicamente disposto per il fatto che alcuni di questi sono più vicini nel grado ad esso e altri più lontani. [In] ciascuno di questi due [ultimi casi], o [i significati] sono chiamati con un termine unico diverso dal termine della cosa unica a cui si relazionano, o essi e quella cosa sono nominati insieme con un termine identico. E quella cosa unica sarà anteriore rispetto ad essi. La sua anteriorità può essere nell'esistenza o nella conoscenza¹⁰. E se ciò che ordina ciascuno dei [significati] è nella conoscenza, e [ognuno di essi] viene rapportato all'uno che è più noto, ebbene, fra due cose, la più nota e la più vicina nella conoscenza a quell'uno che è il più noto di tutte loro, sarà quella anteriore, soprattutto nel caso in cui oltre ad essere la più nota sia anche causa del fatto che l'altra sia conosciuta o sia stata conosciuta grazie a lei. E il più degno di quel nome, o il più degno di ricevere quel nome in assoluto, è quell'uno, qualora sia stato nominato col nome appartenente anche a quei [significati]; poi la più degna fra le cose restanti di essere ciò che è più noto, o ciò che è più noto ed è causa del fatto che l'altra cosa sia conosciuta grazie a lei; [e così via] fino a raggiungere tutto ciò che è chiamato con quel nome. E ugualmente, se vi è tra loro uno che è anteriore nell'esistenza, o che oltre a ciò

⁵ Nell'originale arabo *al-asmā' al-mušakkika*: anche Avicenna (T47) e Averroè (T49) affermano che l'essere si dice al modo di un termine anfibolo, o ambiguo. Diversamente da questi autori, tuttavia, al-Fārābī precisa che il rapporto di anteriorità e posteriorità che qualifica l'anfibologia non riguarda soltanto i sensi categoriali dell'essere (cioè l'anteriorità della sostanza rispetto agli accidenti), bensì anche altri sensi (es. la potenza e l'atto, il divieto e il comando).

⁶ Al-Fārābī ritorna più in dettaglio sul rapporto di anteriorità e posteriorità vigente fra la sostanza e gli accidenti anche nel T40, dove tale rapporto viene descritto come rapporto «per ordine e relazione reciproca».

⁷ Cfr. WOLFSON, *The amphibolous terms in Aristotle, Arabic philosophy and Maimonides*, cit., p. 155.

⁸ Si osservi che l'arabo utilizza per «associate» *muštaraka*. Per il significato tecnico del termine si veda sopra n. 4.

⁹ Sembra che qui il riferimento sia ai termini omonimi puramente equivoci.

¹⁰ La distinzione fra anteriorità nell'ordine dell'esistenza e nell'ordine della conoscenza è di origine aristotelica: cfr. ad es. ARISTOTELE, *Physica*, I 1, 184a 16-23; *Metaphysica*, VII 3, 1029b 1-12.

سببا لوجود الباقية فإنه أحقّ وأولى بذلك الاسم على الإطلاق، ثمّ كلّ ما كان أقرب في الوجود إلى ذلك الواحد، ثمّ الأقرب فالأقرب، أحقّ بذلك الاسم، ولاسيّما إذا كان أكمل اثنين منهما سببا لوجود الآخر، فإنه أحقّ بذلك الاسم من الآخر. وقد يتفق في كثير من الأمور أن يكون الأقدم في المعرفة هو أشدّ تأخرا في الوجود والآخر منهما أشدّ تقدما في الوجود، فيكون اسما لها واحدا لأجل تشابه نسبها إلى أشياء كثيرة، أو لأجل على أنها تُنسب إلى شيء واحد - إما بتساو أو بتفاضل، كان ذلك الواحد يسمّى باسمها هي أو كان يسمّى باسم غير اسمها. <وهذه> غير المتّفقة أسماؤها وغير المتواطئة أسماؤها، وهي متوسّطة بينهما، وقد تسمّى المشككة أسماؤها.

T40. al-Fārābī, *Kitāb al-ʿibāra*, ed. R. al-ʿAḡam, p. 144.8-20

والأجناس العالية العشرة لها أسماء متباينة، وهي أسماؤها التي يخص واحد واحد منها واحداً واحداً من العشرة، مثل الجوهر والكمية والكيفية وغير ذلك. ولها أسماء مترادفة يعمّ كل واحد منها جميعها، وهي الموجود والشيء والأمر والواحد فإن كل واحد منها يسمّى بجميع هذه الأسماء وكل واحد من هذه الأسماء يقال على جميعها باشتراك، وهو من أصناف الاسم المشترك، فيما يقال بترتيب وتناسب. فإن الموجود يقال على الجوهر أولاً ثم على كل واحد من سائر المقولات، إذ كان الجوهر كما تقدم مستغنياً بنفسه في الوجود عن الأعراض، إذ كانت الأعراض تتبدل عليه ولا ينقص وجوده زوال ما يزول عنه منها، ووجود كل واحد من الأعراض

è causa dell'esistenza delle cose restanti, esso sarà più degno e più meritevole di quel nome in senso assoluto; poi tutto ciò che è più vicino nell'esistenza a quell'uno, poi il più vicino a ciò che è più vicino sarà più degno di quel nome; e soprattutto se la più perfetta tra due cose sarà causa dell'esistenza dell'altra, allora sarà più degna di quel nome rispetto all'altra. Si è già chiarito che, in molti casi, ciò che è anteriore nella conoscenza è posteriore nell'esistenza, mentre [viceversa ciò che è posteriore nella conoscenza] è anteriore nell'esistenza. Essi hanno un unico nome per il fatto che vi è somiglianza delle loro relazioni a più cose, o per il fatto che essi si relazionano ad una cosa unica – o in pari grado o in grado diverso – sia che quell'unica sia chiamato con il nome di quelli, sia che sia chiamata con un nome diverso dal loro. <Questi > sono differenti dalle realtà omonime e sinonime, sono intermedi tra esse e si chiamano anfiboli nel loro nome.

T40. Dal Trattato breve sul De interpretatione di al-Fārābī

I dieci generi supremi hanno termini distinti¹¹, e sono i termini che distinguono ciascuno dei dieci dall'altro come «sostanza», «quantità», «qualità» e così via. Essi hanno anche dei termini polionimi¹², ciascuno dei quali li comprende tutti, cioè «ente», «cosa», «oggetto» e «uno»¹³. Infatti, ogni [genere supremo] è chiamato con tutti questi termini, e ciascuno di questi termini si dice di tutti loro per omonimia e, tra i tipi del termine omonimo, si tratta di ciò che si dice per ordine e relazione reciproca¹⁴. Infatti, ente si dice in primo luogo della sostanza, e secondariamente di ciascuna delle altre categorie, poiché la sostanza stessa, come si è detto in precedenza, non richiede per la [sua] esistenza gli accidenti: infatti, gli accidenti possono cambiare in lei, ma la sua esistenza non viene meno quando scompare da lei un accidente; invece l'esistenza di ciascun accidente

¹¹ In arabo *asmā' mutabāyina*: cfr. l'espressione *mutabāyina asmā'uhā*, che indica gli «eteronimi» dei commentatori tardoantichi nel lessico filosofico arabo.

¹² «Termini polionimi» in arabo è *asmā' mutarādifa*: la resa italiana è basata sul termine greco dei commentatori tardoantichi: s'intendono perciò i sinonimi nel nostro senso corrente (più nomi indicanti una stessa cosa), non nel senso tecnico aristotelico delle *Categorie* (realtà aventi lo stesso nome e lo stesso discorso definitorio).

¹³ PH. VALLAT, *Farabi et l'École d'Alexandrie*, cit., p. 357 n. 2 e n. 3, rinvia per questo passo a SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorias commentarium.*, ed. Kalbfleisch, pp. 60.6-10; 62.15-17.

¹⁴ L'espressione araba resa con «per ordine e relazione reciproca» è *'alā tartīb wa-tanāsub*: in essa Vallat ravvisa il primo caso nella storia della filosofia in cui il rapporto aristotelico *pros hen* è espresso con un termine (*tanāsub*, dalla stessa radice di *nisba*, «rapporto») riconducibile alla nozione di analogia, applicato all'ente: PH. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie*, cit., 355-357. L'indicazione di Vallat è stata ripresa da J.-F. COURTINE, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005, pp. 257-258. L'espressione farabiana si ritrova pressoché identica anche in Averroè (T48), il quale afferma che l'ente si dice in più sensi, uno dei quali è quello delle categorie, i cui nomi sono detti *bi-tartīb wa-tanāsub*.

في الجوهر، والجوهر إذا بطل بطل العرض الذي قوامه به. ثم كل ما كان من باقي المقولات وجوده في الجوهر لا بتوسط عرض آخر من غير أن يكون تابعاً في وجوده لمقولة أخرى سبق وجودها وجوده في الجوهر، كان أولى باسم الموجود. ثم كل ما كان منها وجوده في الجوهر بتوسط أشياء أقل كان أولى باسم الموجود من الذي وجوده في الجوهر بتوسط أشياء أكثر وكذلك كل واحد من الأسماء التي تعمّها.

T41. al-Fārābī, Al-Fārābī, *Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fāḍila*, ed. R. Walzer, pp. 96.15 – 98.4; pp. 98.10 – 100.9

والأسماء التي ينبغي أن يسمّى بها الأول هي الأسماء التي تدلّ من الموجودات التي لدينا ثم من أفضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود، من غير أن يدلّ شيء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال والفضيلة التي جرت العادة أن يدلّ عليها بتلك الأسماء من الموجودات التي لدينا ومن أفضلها، بل على الكمال الذي يخصّه هو في جوهره. [...] والأسماء التي تدلّ على الكمال والفضيلة في الأشياء التي لدينا منها ما يدلّ على ما هو للشيء في ذاته لا من حيث هو مضاف إلى شيء آخر مثل الوجود والواحد والحيّ، ومنها ما هو للشيء بالإضافة إلى شيء آخر خارج عنه مثل العدل والجواد. وهذه الأسماء أما فيما لدينا فإنها تدلّ على فضيلة وكمال تكون إضافته إلى شيء آخر خارج عنه جزءاً من ذلك الكمال، حتى تكن تلك بالإضافة جزءاً من جملة ما يدلّ عليه ذلك الاسم، أو بأن تكون تلك الفضيلة وذلك الكمال قوامه بالإضافة إلى شيء آخر. وأمثال هذه الأسماء متى نُقلت وسمّى بها الأول قَصَدْنَا أن يدلّ بها على الإضافة التي له إلى غيره بما فاض عنه من الوجود. فينبغي أن لا نجعل الإضافة جزءاً من كماله، ولا أيضاً نجعل ذلك الكمال المدلول عليه بذلك الاسم قوامه بتلك الإضافة، بل ينبغي أن ندلّ به على جوهر وكمال يتبعه ضرورة تلك الإضافة، وعلى أن قوام تلك الإضافة بذلك الجوهر، وعلى أن تلك الإضافة تابعة لما جوهره ذلك الجوهر الذي دلّ عليه بذلك الاسم.

è nella sostanza e, quando svanisce la sostanza, svanisce [anche] l'accidente la cui sussistenza dipende da lei. Successivamente, tutto ciò che è tra le altre categorie, e la cui esistenza è nella sostanza senza la mediazione di un altro accidente, e senza che esso segua nella propria esistenza un'altra categoria la cui esistenza nella sostanza precede la sua, è più degno del nome di ente. Successivamente, tutto ciò che è tra [le altre categorie], e la cui esistenza è nella sostanza attraverso la mediazione di meno cose, è più degno del nome di ente rispetto a ciò la cui esistenza è nella sostanza attraverso la mediazione di più cose; e così è per ognuno dei termini che comprendono [le categorie]¹⁵.

T41. Da *I principi delle opinioni degli abitanti della città virtuosa di al-Fārābī*

I nomi con i quali è necessario denominare il Primo [Principio] sono gli stessi con i quali indichiamo la perfezione e l'eccellenza dell'esistere, negli esseri esistenti che ci circondano e che consideriamo i più eccellenti. Tali nomi tuttavia, non indicano, in riferimento a Lui, la perfezione e l'eccellenza che abitualmente viene indicata grazie a quei nomi negli esseri che ci circondano e che consideriamo i più eccellenti tra loro, ma la perfezione che è esclusiva della sostanza [del Primo Principio]. [...] Tra i nomi che denotano la perfezione e l'eccellenza delle cose che ci circondano alcuni, come «ente», «uno», «vivente», indicano ciò che pertiene alla cosa in sé e non in quanto è in relazione con qualcos'altro. Altri, come «giusto» e «generoso», indicano ciò che pertiene alla cosa in relazione a qualcos'altro di esterno rispetto a lei. Quando questi nomi sono applicati a qualcosa che ci circonda, essi indicano un'eccellenza e una perfezione la cui relazione a qualcos'altro di esterno rispetto a [questo qualcosa] è una parte di quella perfezione, in quanto quella relazione è una parte dell'intero indicato da quel nome, oppure in quanto il fondamento di quella eccellenza e perfezione è grazie alla relazione ad un'altra cosa. Ora quando nomi come questi vengono trasferiti al Primo [Principio] e Lui viene chiamato con questi, noi intendiamo indicare grazie a loro la relazione che il Primo ha con altro in virtù dell'emanazione da Lui dell'esistenza. Dobbiamo tuttavia stare attenti a non fare della relazione una parte della perfezione del Primo [Principio], né dobbiamo ritenere che il fondamento della perfezione [del Primo Principio] indicata da questo nome sia grazie alla relazione, ma dobbiamo indicare grazie ad essa una sostanza e una perfezione da cui necessariamente segue quella relazione, il fatto che il fondamento di quella relazione è grazie a quella sostanza e il fatto che quella relazione è conseguente di ciò la cui sostanza è quella indicata con quel nome¹⁶.

¹⁵ Cfr. AMMONIO, *In Aristotelis Categorias commentarius*, ed. Busse, 82.10-19; ELIA, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, ed. Busse, 68.19-30.

¹⁶ Cfr. l'analogia discussione in un'altra opera di al-Fārābī, *Il regime politico: AL-FĀRĀBĪ'S The*

T42. al-Fārābī, *Kitāb al-ḡam‘ bayna ra’yay al-ḥakīmayni Aflātūn al-ilāhī wa-Aristātālīs*, ed. C. Martini Bonadeo, p. 70.8-15; pp. 71.14 – 72.7

فنقول إنّه لما كان الباري جلّ جلاله بأنيّته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك له بنوع أشرف وأفضل وأعلى لا يناسبه في أنيّته شيء ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقة ولا مجازاً، ثمّ مع ذلك لم نجد بداً من وصفه وإطلاق ألفاظ من هذه المتواطئة عليه، فإنّه من الواجب الضروري أن نعلم أنّ مع كلّ لفظة نقولها في شيء من أوصافه أنّه بعيد بذاته من المعنى الذي نتصوره من تلك الفظة، وذلك كما قلنا بنوع أشرف وأعلى، حتّى إذا قلنا إنّه موجود علمنا مع ذلك أنّ وجوده لا كوجود سائر ما دونه، وإذا قلنا إنّه حيّ علمنا أنّه حيّ بنوع أشرف ممّا نعلمه من الحيّ الذي هو دونه وكذلك الأمر في سائرهما. ومهما استحکم هذا المعنى وتمكّن من ذهن المتعلّم للفلسفة التي بعد الطبيعة سهل عليه تصوّر ما يقوله أفلاطن وأرسطاطاليس ومن سلك سبيلهما. [...]

وينبغي أن يتدبّر هذا الطريق الذي ذكرناه مراراً كثيرة في الأقاويل الإلهية فإنّه عظيم النفع وعليه المعوّل في جميع ذلك وإهماله شديد الضرر وأن يُعلم مع ذلك أنّ الضرورة تدعو إلى إطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الأوصاف المتباينة عن جميع الأمور الكائنة الموجودة الوجود الطبيعي. فإنّه إن قصد لاختراع ألفاظ آخر واستعناف وضع لغات سوى ما هي مستعملة لما كان يوجد السبيل إلى ألفاظ يتصوّر منها غير ما باشرته الحواس. فلمّا كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك، اقتصرنا على ما يوجد من الألفاظ وأوجبنا على أنفسنا الإخطار بالبال أنّ المعاني الإلهية التي عنها نعبّر بهذه الألفاظ هي بنوع أشرف وعلى غير ما نتخيّله ونتصوره.

T42. Da *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele* di al-Fārābī

Diciamo: dal momento che il Creatore – eccelsa è la sua lode – è per suo essere ed essenza diverso da tutto ciò che è diverso da lui, nel senso che è di un ordine più nobile di realtà, maggiore in perfezione e più elevato, nulla gli è analogo, nulla gli assomiglia, nulla è simile a lui quanto al suo essere in verità, non metaforicamente. Ciononostante, non possiamo affatto evitare di attribuirgli e applicargli alcune di queste espressioni [lett. sinonimiche] che gli sono applicate per convenzione. Perciò è assolutamente necessario sapere che, qualunque espressione utilizziamo per descrivere una delle sue qualità, egli è lontano nella propria essenza dal concetto che noi ci formiamo grazie all'espressione utilizzata. Quest'altra realtà, come abbiamo già detto, è di un ordine più nobile e più elevato. Così, se diciamo che è esistente, sappiamo nonostante ciò che la sua esistenza non è come l'esistenza di tutto ciò che viene dopo di lui; se diciamo che è vivente, sappiamo che è vivente di un ordine più nobile di realtà rispetto al vivente che viene dopo di lui; e allo stesso modo in tutti gli altri casi. Ogni volta che questa idea diviene sicura e fissa nella mente di chi apprende la filosofia metafisica, sarà facile per costui concepire ciò che Platone, Aristotele e quanti hanno seguito il loro indirizzo hanno detto. [...]

È necessario considerare attentamente questa via che abbiamo spesso menzionato nei discorsi di argomento teologico; essa infatti è di grande utilità, si può in tutto questo fare affidamento su di essa, mentre trascurarla è di grave danno. Tuttavia, è necessario sapere che la necessità porta ad applicare espressioni [lett. sinonimiche] convenzionali della fisica e della logica per intendere questi concetti sottili, nobili ed elevati al di sopra tutti i modi di descriverli, diversi da tutte le realtà soggette a generazione che esistono secondo un'esistenza naturale. Infatti, anche se si cerca di inventare altre espressioni e ci si sforza di istituire usi linguistici al di fuori di quelli normalmente utilizzati, non si troverà comunque un via che conduca a espressioni grazie a cui ci si possa rappresentare qualcosa di diverso da ciò che è collegato ai sensi. Quindi, dal momento che la necessità ci impedisce e frappone un ostacolo tra noi e questi concetti sottili, ci limiteremo alle espressioni che si trovano già e ci costringeremo a tenere a mente che i concetti divini che esprimiamo grazie a queste espressioni sono di un ordine più nobile e sono differenti da quelli che ci immaginiamo e ci rappresentiamo¹⁷.

political regime (al-siyāsa al-madaniyya also known as the treatise on the principles of beings), ed. F.M. Najjar, Imprimerie Catholique, Beirut 1993² (1964), pp. 49.2-50.7.

¹⁷ Questo brano nel suo complesso echeggia da vicino una forma di predicazione «per eminenza» ben attestata nei testi neoplatonici tradotti in arabo (Plotino e Proclo arabi in particolare). Per un commento al brano qui antologizzato cfr. AL-FARĀBĪ, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, ed. C. Martini Bonadeo, Pisa U.P., Pisa 2008 («Greco, arabo, latino. Le vie del sapere», 3), pp. 217-219.

Il circolo aristotelico di Bagdad e Avicenna (Ibn Sīnā)*

Introduzione

I testi raccolti in questa sezione sono tratti da opere di filosofi arabi della seconda metà del X e della prima metà dell'XI secolo. I testi T43-T46 appartengono ad autori del cosiddetto «circolo aristotelico di Bagdad»¹, ossia a un gruppo di maestri e allievi, in prevalenza cristiani, organizzato in questa città inizialmente dal nestoriano Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (m. 940). La tradizione di insegnamento di Mattā prosegue col suo allievo giacobita Yaḥyā ibn 'Adī (893-974), il quale avrà a sua volta diversi allievi, anch'essi cristiani: fra questi vanno qui ricordati due allievi diretti, Abū l-Ḥayr al-Ḥasan ibn Suwār ibn al-Ḥammār (942-*post* 1017) e Abū 'Alī ibn al-Samḥ (m. 1027), e un allievo di seconda generazione, Abū l-Faraḡ 'Abd Allāh ibn al-Ṭayyib (m. 1043). Contemporaneo e critico di quest'ultimo, benché estraneo all'ambiente del circolo di Bagdad, è l'autore dell'ultimo testo, il T47, ossia il celebre filosofo musulmano Avicenna (980-1037)².

La scelta dei passi qui antologizzati intende mettere in luce la continuità storica e dottrinale fra le esegesi tardoantiche neoplatoniche dell'ontologia di Aristotele e le loro riprese arabe. Tale continuità è verificabile in modo particolare su due punti.

¹ Sul circolo aristotelico di Bagdad cfr. C. FERRARI, *La scuola aristotelica di Bagdad*, in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, I, a cura di C. D'Ancona, Einaudi, Torino 2005 («Piccola biblioteca Einaudi», 285), pp. 352-379; G. ENDRESS, C. FERRARI, *Die Bagdader Aristoteler*, in *Die Philosophie in der Islamischen Welt. Band 1: 8.-10. Jahrhundert*, a cura di U. Rudolph, R. Würsch, Schwabe, Basel 2012, pp. 290-362 (traduzione inglese in: *Philosophy in the Islamic World. Volume 1: 8th-10th Centuries*, a cura di U. Rudolph, R. Hansberger, P. Adamson, Brill, Leiden - Boston 2017 [«Handbook of Oriental Studies», 115/1], pp. 421-525).

² Su Avicenna e gli aristotelici di Bagdad cfr. D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Leiden-Boston 2014² (1988) («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 89), pp. 59-67 (alle pp. 517-518 Gutas segnala anche un breve scritto di medicina composto da Avicenna in confutazione di Ibn al-Ṭayyib).

*A cura di Giovanni Mandolino.

In primo luogo, i commentatori arabi riprendono dall'esegesi tardoantica delle *Categorie* la suddivisione dei termini omonimi³. Questo fatto è illustrato dai T43 e T44. Il T43 consiste in una nota marginale anonima di commento alle *Categorie*, trasmessa dal manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346 (f. 157v27-33). Il manoscritto, copiato sulla base dei manoscritti autografi di Ibn Suwār e di Ibn al-Samḥ, contiene la traduzione araba dell'*Organon* di Aristotele (allargato a includere *Isagoge*, *Retorica* e *Poetica*, come nel *curriculum* di studi tardoantico), corredata dalle note di commento di diversi esponenti del circolo aristotelico di Bagdad⁴. Il T44 è tratto dal *Commento alle Categorie* di Ibn al-Ṭayyib. Come già i commenti tardoantichi alle *Categorie*, entrambi questi testi ripropongono la suddivisione degli omonimi in fortuiti ed intenzionali, includendo fra questi ultimi anche un tipo di denominazione di importanza cruciale, quella «a partire da uno» o «da un unico agente» e «in relazione a uno» o «a un unico fine». Essi inoltre illustrano tale rapporto di denominazione rispetto

³ Per le suddivisioni degli omonimi nei commenti tardoantichi cfr. PORFIRIO, *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Busse, 65.12 – 68.3; AMMONIO, *In Aristotelis Categorias commentarius*, ed. Busse, 21.16 – 22.10; SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Kalbfleisch, 31.22 – 33.21; OLIMPIODORO, *Prolegomena et in Categorias commentarium*, ed. Busse, 34.3 – 35.14; FILOPONO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Busse, 16.20 – 17.25; ELIA, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, ed. Busse, 139.29 – 140.25. Sulla genesi e la sistemazione di questa classificazione nella produzione commentaristica tardoantica cfr. P. AUBENQUE, *Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélécienne de l'analogie de l'être*, «Les Études philosophiques», 1989, III-IV, pp. 291-304; J.-F. COURTINE, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005, pp. 153-229.

⁴ Su questo manoscritto cfr. KH. GEORR, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes. Edition de textes précédée d'une étude historique et critique et suivie d'un vocabulaire technique*, Institut Français de Damas, Beyrouth 1948, pp. 183-200; R. WALZER, *New Light on the Arabic Translations of Aristotle*, «Oriens», 1953, VI/1, pp. 91-142; H. HUGONNARD-ROCHE, *Une ancienne «édition» arabe de l'Organon d'Aristote: problèmes de traduction et de transmission*, in *Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux*, a cura di J. Hamesse, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve 1992 («Publications de l'Institut d'Études Médiévales. Textes, études, congrès», 13), pp. 139-157; ID., *Remarques sur la tradition arabe de l'Organon d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, ar. 2346*, in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, a cura di Ch. Burnett, Warburg Institute, London 1993 («Warburg Institute Surveys and Texts», 23), pp. 19-28; ID., *Les traductions du syriaque*, in *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs méthodes. Actes du Colloque international organisé par le "Ettore Majorana Centre for Scientific Culture" (Erice, 30 septembre-6 octobre 1999)*, a cura di J. Hamesse, Brepols, Turnhout 2001 («Textes et Études du Moyen Âge», 18), pp. 19-49; ID., *Un manuscrit savant, mémoire de quatre siècles de philologie: le Parisinus ar. 2346*, «Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée», 2002, XCIX-C, pp. 147-155; ID., *Sur la réception syriaque et arabe de l'Isagoge de Porphyre (corpus, réseaux d'énoncés, doctrine)*, «Medioevo», 2018, XLIII, pp. 73-122: 107-119; U. VAGELPOHL, *Aristotle's Rhetoric in the East. The Syriac and Arabic translation and commentary tradition*, Brill, Leiden-Boston 2008 («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 76), pp. 39-51; G. ENDRESS, *'One-Volume Libraries' and the Traditions of Learning in Medieval Arabic Islamic Culture*, in *One-volume Libraries: Composite and Multiple-Text Manuscripts*, a cura di M. Friedrich, C. Schwarke, De Gruyter, Berlin-Boston 2016 («Studies in Manuscript Culture», 9), pp. 171-205: 185-188.

a un termine unico riprendendo gli esempi tardoantichi, rispettivamente, del termine «medico» rispetto alla medicina, e del termine «sano» detto del farmaco e del cibo, presi a prestito da *Metafisica* IV 2. Così facendo, i due commenti arabi perpetuano il nesso istituito dai commentatori greci tra i molteplici sensi dell'essere esposti nelle *Categorie* e la possibilità di un'unica scienza dell'essere in quanto essere descritta nella *Metafisica* (IV 2, 1003a 33 – b 22): un nesso nel quale è implicito l'intento neoplatonico di ricondurre i sensi categoriali dell'essere ad una qualche forma di unità.

Questo intento emerge esplicitamente nei commenti greci e arabi all'*Isagoge* di Porfirio, costituendo così il secondo punto su cui è verificabile la continuità tra le due tradizioni. Tale tema è qui rappresentato dal T45, tratto dal *Commento all'Isagoge* di Ibn al-Ṭayyib, e dal testo T47, tratto dalla sezione corrispondente alle *Categorie* (*Al-Maqūlāt* I, 2) all'interno della più celebre *summa* filosofica di Avicenna, il *Libro della guarigione* (*Kitāb al-Šifā'*). L'*Isagoge* affermava che Aristotele nelle *Categorie* avrebbe presentato i dieci generi dell'essere, cioè le categorie, come altrettanti principi primi (dunque non riducibili a un unico principio ad esse superiore), dei quali l'essere si predica soltanto per omonimia⁵. I commentatori neoplatonici Elia e David⁶ tentavano di riconciliare la posizione così attribuita ad Aristotele («essere» è un termine omonimo, dunque gli enti sono privi di una qualunque unità «organica», «reale») con quella attribuita a Platone (l'essere è un genere): un tentativo caratteristico del progetto di armonizzazione delle dottrine di Platone e Aristotele, avviato proprio da Porfirio e gravido di conseguenze anche per le elaborazioni dottrinali della filosofia araba⁷. La soluzione dei due commentatori greci è intermedia fra i due estremi rappresentati dalle dottrine dei due sommi filosofi. L'essere, cioè, da un lato non è suddivisibile nelle dieci categorie al modo di un omonimo puramente equivoco, perché esse hanno in comune non soltanto il nome, ma anche la «cosa» (*prag-ma*)⁸. Ma neppure è suddivisibile al modo in cui un genere si divide nelle sue specie (dunque al modo dei sinonimi), perché il genere è presente in maniera eguale ed invariabile in tutte le sue specie⁹, mentre al contrario tra le categorie

⁵ PORFIRIO, *Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. Busse, 6.6-9.

⁶ ELIA, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, ed. Busse, 67.3 – 71.23; DAVIDE, *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. Busse, 154.13 – 159.23.

⁷ Sull'armonia di Platone e di Aristotele in Porfirio cfr. *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, a cura di R. Chiaradonna, Carocci, Roma 2012 («Frecce», 132), pp. 88-92; per questo tema nella filosofia tardoantica più in generale cfr. I. HADOT, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, Brill, Leiden-Boston 2015 («Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition», 18).

⁸ Cfr. già ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Hayduck, p. 243.27-28; e ASCLEPIO, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. Hayduck, pp. 226.38 – 227.2.

⁹ Cfr. PORFIRIO, *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Busse, pp. 9.18-23; 21.15-17.

si riscontrano rapporti di anteriorità e di posteriorità, giacché la sostanza è anteriore alle categorie accidentali. Significativamente, dunque, nei due commentatori emerge esplicitamente come l'essere, malgrado la sua differenziazione nelle varie categorie, costituisca pur sempre una medesima realtà, il che vieta di considerarlo un termine applicabile per mera omonimia. Questi testi presentano così una sorta di «univocizzazione» del concetto di essere. La soluzione mediana da loro adottata consiste nel concepire l'essere come un termine predicato delle categorie «a partire da uno e in relazione a uno», così da riconciliare la comunanza non meramente nominale fra le categorie con il loro ordine secondo anteriorità e posteriorità. Questa soluzione, inoltre, indicando che l'«essere» è predicato «a partire da uno e in relazione a uno», o a partire da un unico agente e in relazione a un unico fine, sembra richiamare implicitamente la concezione neoplatonica della derivazione di tutte le realtà dal primo principio e del loro ritorno ad esso, e al tempo stesso la teologia peripatetica basata su *Metafisica* XII, ossia il motore immobile come causa efficiente e, insieme, finale in quanto oggetto d'amore per gli altri enti. Infine, la collocazione del predicato «essere» in posizione intermedia fra omonimia e sinonimia riprende l'interpretazione di *Metafisica*. IV 2 data da Alessandro di Afrodisia e ricordata da alcuni commentatori greci¹⁰. La soluzione tardoantica è ripresa tanto dal *Commento all'Isagoge* di Ibn al-Ṭayyib quanto dal testo di Avicenna. In particolare, entrambi gli autori arabi ritengono che l'essere sia un'unica «nozione» o «significato» (*ma'nā*), non univoco soltanto a causa della sua differenziazione nella pluralità degli enti: riaffiora così quella «univocizzazione» dell'essere rintracciata in Elia e David. Avicenna, inoltre, designa l'essere come termine «anfibolo» (*mušakkik*), così riprendendo, come già al-Fārābī prima di lui (T38), l'espressione con cui Alessandro di Afrodisia indicava quel tipo di predicato che è intermedio tra omonimi e sinonimi ed è detto secondo anteriorità e posteriorità¹¹. Più in generale, in alcuni altri testi di Avicenna, l'anfibologia verrebbe per la prima volta utilizzata per descrivere il rapporto fra l'essere proprio del Primo Principio, il necessariamente esistente, e l'essere appartenente agli altri enti contingenti che ne derivano¹². Il brano di Avicenna, infine, da un lato trova pieno riscontro nel cruciale

¹⁰ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Hayduck, pp. 240.33 – 243.28; cfr. PORFIRIO, *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Busse, p. 66.17-21; SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorias commentariu.*, ed. Kalbfleisch, p. 32.13-19.

¹¹ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, ed. Wallies, pp. 97.22-23; 152.7-8; *Quaestiones* 11b, ed. Bruns, p. 23.4-9. Sui passi di Alessandro in relazione alla tradizione araba cfr. H.A. WOLFSON, *The amphibolous terms in Aristotle, Arabic philosophy and Maimonides*, «The Harvard Theological Review», 1938, XXXI/2, pp. 151-173: 151-154.

¹² Secondo quanto sostenuto da A. TREIGER, *Avicenna's notion of transcendental modulation of existence (taškik al-wuğūd, analogia entis) and its Greek and Arabic sources*, in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, a cura di F. Opwis, D. Reisman, Brill, Leiden-Boston 2012 («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 83),

capitolo I, 5 della *Metafisica* del *Libro della guarigione*¹³; dall'altro sarà ripreso da un critico di Avicenna, il celebre teologo e mistico al-Ġazālī (1058-1111)¹⁴.

Accanto a questi due elementi di continuità dottrinale fra tradizione commentaristica tardoantica e autori arabi del X-XI secolo, va infine segnalata una insolita novità: la tesi secondo la quale Aristotele in logica avrebbe presentato l'essere come un termine omonimo, nella *Metafisica* invece come un genere. Questa tesi è espressa dal T46, un'annotazione di Yaḥyā ibn 'Adī sulle *Categorie*, testimonianza della sua attività di insegnamento sulla logica aristotelica; e viene ricordata inoltre dal *Commento all'Isagoge* di Ibn al-Ṭayyib (il già citato T45), sebbene venga attribuita non a Yaḥyā (al quale viene ascritta un'altra posizione), ma ai «commentatori complessivamente» (anche se non è chiaro quali siano questi commentatori). A prima vista, questa interpretazione risulta peregrina, perché attribuisce ad Aristotele la tesi, da lui espressamente negata proprio nella *Metafisica*¹⁵, secondo cui l'essere sarebbe un genere¹⁶. Non si può escludere che il riferimento, sebbene non esplicitato da questi testi, sia all'unità di genere soggetto (*genos hypokeimenon*) richiesta alla dimostrazione secondo

pp. 327-363. Sul ruolo della metafisica avicenniana nella formazione della dottrina scolastica dell'analogia dell'essere cfr. i passi indicati e presi in esame da A. DE LIBERA, *Les sources gréco-arabes de la doctrine médiévale de l'analogie de l'être*, «Les études philosophiques», 1989, III-IV, pp. 319-345: 332-334.

¹³ IBN SĪNĀ, *Al-Šifā' Al-Ilāhiyyāt*, I, ed. Ġ.Š. Qanawātī - S. Zāyid, al-Hay'a al-'amma li-šū'un al-matābi' al-amiriyya, al-Qāhira 1960, pp. 34.15-35.2. Traduzione italiana in AVICENNA, *Libro della guarigione. Le cose divine*, a cura di A. Bertolacci, UTET, Torino 2007, p. 191; AVICENNA, *Metafisica*, a cura di O. Lizzini, P. Porro, Bompiani, Milano 2002, pp. 79-81.

¹⁴ *Mantiq Tahāfut al-falāsifa al-musammā «Mi'yār al-'ilm» li-l-imām al-Ġazālī*, ed. S. Duniyā, Dār al-ma'arif, Miṣr 1961, pp. 82.11-83.8. Il brano permette peraltro di integrare lo studio di Wolfson (*The amphibolous terms*, cit.), che include un'analisi del passo di al-Ġazālī (alle pp. 157-160), senza tuttavia riconoscerne la fonte nel T47 di Avicenna (sulla dipendenza del passo di al-Ġazālī dalle *Categorie* del *Libro della guarigione* cfr. J. JANSSENS, *Al-Ghazzālī's Mi'yār al-'ilm fī fann al-mantiq. Sources avicenniennes et farabiennes*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 2002, LXIX, pp. 39-66: 44; cfr. A. TREIGER, *Avicenna's notion of transcendental modulation of existence*, cit., p. 353 n. 80).

¹⁵ *Metaphysica*, III 3, 998b 22; V 28, 1024b 12-16; X 2, 1053b 22-24; cfr. anche *Analytica Posteriora*, II 7, 92b 14.

¹⁶ Lo spunto è costituito forse da ARISTOTELE, *Metaphysica*, IV 2, 1003b 19-22, dove si afferma che di ogni genere unico (*hapantos... genous... henos*) c'è un'unica sensazione e scienza (es. un'unica scienza, la grammatica, indaga tutti i suoni), e che anche l'indagine sull'ente in quanto ente compete a una scienza unica «per genere». Tale spunto potrebbe essere stato corroborato ad esempio da alcune formulazioni del commento di Alessandro alla *Metafisica*: l'«unica natura» di cui parla Aristotele e in riferimento alla quale si dice l'essere è designabile anche come genere «in senso ampio» (*koinoteron*: In *Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Hayduck, p. 245.1-5; ripreso da ASCLEPIO, In *Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. Hayduck, p. 234.32-34); Alessandro interpreta inoltre il passo IV 2, 1003b 21 affermando che «il genere e la natura comune dell'ente» sono oggetto d'indagine per la filosofia comune e generale (In *Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Hayduck, p. 245.29-30). Fra gli autori arabi cfr. il T50 di Averroè, in cui si legge che «è chiaro che l'essere è un solo genere», e dunque di competenza di un'unica scienza.

gli *Analitici posteriori* (I, 7). Tuttavia, una tale interpretazione acquista probabilmente la sua ragion d'essere e la sua prospettiva storica soprattutto se letta alla luce dell'esegesi legata all'*Isagoge*, appena menzionata. Infatti, la posizione presentata dal T46 e ricordata dal T45 appare trasferire sul solo Aristotele le due tesi contrapposte di Aristotele e Platone discusse dai commentatori, senza più tentare esplicitamente di conciliarle. Il risultato è che questi testi presentano, su un punto dottrinale capitale per la concezione dell'essere, una soluzione ambigua, ma riconducibile a quell'Aristotele «neoplatonizzato» caratteristico del peripatetismo arabo medievale.

T43. Nota anonima, ed. 'A. Badawī in *Manṭiq Aristū, I*, pp. 82.15 – 83.5

أقسام المتفقة اسمائها:

منها ما يكون بالاتفاق وكيف كان. ومنها ما يكون بفكر وروية من المسمي. وهذا من ذلك:

أ. ما يتوقع كونه. - ب. ما يكون على طريق التذكار - ج. ما يسمى للتذكرة والامل. - د. ما يسمى كذلك من النسبة - ه. ما يكون على طريق الاستعارة التي تكون في المماثلة مثل تسميتنا لسفل الجبل: رجل الجبل. - و. ما يكون على طريق المماثلة التي تكون في النفس مثل تسميتنا بعض الناس لحلمه وفضله: سقراط. - ز. وما يكون على طريق المماثلة التي تكون في البدن والتخطيط كالانسان المصور المشابه للانسان الحي. فان هذين الاسم فقط عام لهما وهو الحيوان. وهذا النحو استعمل ارسطوطاليس - ج. ومنه ما هو مأخوذ من شيء كتسميتنا من الصناعة «الموسيقى» امرءاً موسيقي - ط. وما هو من واحد بمنزلة الاشياء المأخوذة من فاعل واحد ومبدأ واحد كما تقول في الدفتر انه طبي وفي الموضع انه طبي. وهذا اما باضافتها بعضها إلى بعض فهي من المتفقة اسمائها؛ واما باضافتها إلى ما منه بدأت فهي من المشتقة اسمائها. - ي. وما هو إلى واحد بمنزلة الاشياء التي تسوق إلى غاية واحدة مثل قولنا في الدواء انه صحي. وفي القسم الخامس والتاسع والعاشر نظر.

T44. Ibn al-Ṭayyib, *Tafsīr Abī l-Farağ 'Abdallāh b. al-Ṭayyib li-Kitāb al-Qāṭigūriyās li-Aristūṭālis fī l-manṭiq*, ed. C. Ferrari, pp. 37.13 – 38.17

وإذ قد حددناها، فلننتقل إلى قسمتها، فنقول إن المتفقة اسمائها تنقسم على القصد الأول إلى قسمين، إلى المتفقة اسمائها التي هي كيف اتفق، وإلى المتفقة اسمائها التي إنما حصلت متفقة اسمائها بروية وفكر. والصنف الأول هو ضرب واحد بمنزلة إنسان يولد بالشام فيسمى سقراط وآخر يولد بالعراق فيسمى بهذا الاسم، فهذان اتفقا في الاسم حرفاً وكيف اتفق لا بروية وفكر. فأما المتفقة اسمائها التي بروية فتنقسم إلى ثمانية أقسام.

١ إلى المتفقة اسمائها بطريق النسبة، بمنزلة النقطة، والوحدة، وعين النهر، والقلب، فإن كل واحد من هذه يسمى مبدأ للشئ الذي يصدر عنه، أما النقطة فللخط، لأن عن جرياتها يتولد الخط، وأما الوحدة فللعدد، وأما العين فللنهر، والقلب فللحيوان. فهذه سميت مبدأ لا كيف اتفق لكن بروية وفكر. وذلك أنه لما روى المروى فوجدها

T43. Dal ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346, f. 157v27-33 (annotazione anonima sulle *Categorie*)

Suddivisioni degli omonimi. Alcuni di essi sono fortuiti e come capita, altri per mezzo di pensiero e riflessione a partire dal nominato. E quest'ultimo gruppo si suddivide così: A. ciò che ci si aspetta che una cosa sia; B. ciò che è a causa del ricordo; C. ciò che è nominato a causa del ricordo e dell'aspettativa; D. ciò che è chiamato così per analogia; E. ciò che è al modo della metafora consistente nella somiglianza, come quando chiamiamo la base della montagna «piede della montagna»; F. ciò che è al modo della somiglianza che si trova nell'anima, come quando chiamiamo qualcuno «Socrate» a causa del suo senno e della sua virtù; G. ciò che è al modo della somiglianza che si trova nel corpo e nel disegno, come l'uomo raffigurato somigliante all'uomo vivente: infatti questi due hanno in comune soltanto il loro nome, cioè «animale». Questa accezione è quella utilizzata da Aristotele¹; H. ciò che è preso da qualcosa, come quando a partire dall'arte della musica chiamiamo un uomo «musicò»; I. ciò che proviene da uno al modo delle cose prese da un unico agente e da un unico principio, come quando dici «medico» il libro e la lancetta. E queste cose sono o in relazione fra loro, e in tal caso appartengono agli omonimi; o in relazione a ciò da cui hanno origine, e in tal caso appartengono ai paronimi; L. ciò che è rispetto ad uno al modo delle cose che conducono a un unico fine, come quando diciamo del farmaco che è sano. Sulla quinta, sulla nona e sulla decima suddivisione [= E, I, L] c'è [motivo di] speculazione.

T44. Dal *Commento alle Categorie* di Ibn al-Ṭayyib

Poiché abbiamo già definito [gli omonimi], passiamo alla loro suddivisione. Diciamo: gli omonimi si suddividono, secondo prima intenzione, in due tipi: gli omonimi che sono come capita e gli omonimi che risultano tali a causa di riflessione e di pensiero. Il primo tipo consiste in una sola accezione, come nel caso di un uomo che nasce in Siria e viene chiamato Socrate e di un altro che nasce in Iraq e viene chiamato con questo nome: questi due coincidono nel nome quanto alla lettera e come capita, non a causa di riflessione e pensiero. Quanto agli omonimi dovuti a riflessione, essi si suddividono in otto tipi.

1. Omonimi per via di analogia, come il punto, l'unità, la sorgente del fiume e il cuore. Infatti ciascuno di questi è detto principio rispetto a ciò che ne deriva: il punto rispetto alla linea, perché la linea è generata dalle sue processioni; l'unità rispetto al numero; la sorgente rispetto al fiume; il cuore rispetto all'animale. Pertanto questi sono detti «principio» non come capita, ma a causa di riflessione e pensiero. Questo perché, quando qualcuno ha riflettuto e ha trovato che essi

¹ ARISTOTELE, *Categoriae*, 1a 1-6.

- فيما يصدر عنها على وتيرة سواء وفق بينها فى الاسم للنسبة التى وجدها تشترك فيها وهى ان الذى يتولد عنها وإن اختلفت طبيعته، فهو يجرى على وتيرة واحدة .
- ٢ وإلى المتفقة اسمائها على طريق التشبيه، بمنزلة الإنسان والمصوّر، والملك والراعى، فإنّ هذه لما وجد الإنسان فيها نسبة واحدة وهى نسبة التشبيه سماها باسم واحد .
- ٣ وإلى المتفقة اسمائها التى من فاعل واحد بمنزلة الأشياء التى استخرجتها صناعة الطب مثل الكتب والادوية والآلات، فإنّ هذه كلّها تسمى طبية . وهذا الاسم سميت به من صناعة الطب، وحدودها بحسبه مختلفة، فإنّ حد الدواء أنّه شىء ينتفع به فى الطب، أعنى فى الاستفراغ والاحتقان . وحد الآلات أنّها ادوات تستعملها صناعة الطب . وحد الكتب أنّها جوامع جمع فيها ما تحصل من القوانين الطبية .
- ٤ وإلى المتفقة اسمائها التى تسوق إلى غاية واحدة، بمنزلة الدواء والغذاء، فإنّ هذه سميت صحية لنسبة اتفقت فيها وهى سوقها إلى غاية واحدة أعنى الصحة .
- ٥ وإلى المتفقة اسمائها التى من فاعل واحد، وإلى غاية واحدة، بمنزلة الموجودات الصادرة عن الله تعالى، والمشتاقة إليه إذ هو غاية لها .
- ٦ وإلى المتفقة اسمائها على طريق الاستبشار، بمنزلة تسمية إنسان ولده باسم ارسطوطالس .
- ٧ وإلى المتفقة اسمائها على طريق التذكرة بمنزلة تسمية الإنسان ولده باسم أبيه ليحيا ذكره .
- ٨ وإلى المتفقة اسمائها على طريق الاستبشار والتذكرة، بمنزلة تسمية الإنسان ولده باسم أب كان له فاضل التماسا لاهياء ذكره ورجاء ان يكون ولده مثله .

stanno in ugual modo rispetto a ciò che ne deriva, li ha accordati nel nome a causa del rapporto da cui ha trovato che sono accomunati, il quale consiste nel fatto che ciò che viene generato da essi, sebbene la sua natura sia differente, sta allo stesso modo.

2. Omonimi per via di somiglianza, come l'uomo e il dipinto, e il re e il pastore²: infatti, quando l'uomo ha trovato in queste cose uno stesso rapporto, cioè il rapporto di somiglianza, le ha chiamate con uno stesso nome.

3. Omonimi provenienti da un unico agente, come le cose derivanti dall'arte della medicina, ad esempio i libri, i farmaci e gli strumenti: tutti questi sono detti «medici». E sono stati chiamati con questo nome a partire dall'arte della medicina, ma le loro definizioni rispetto ad essa sono diverse: infatti la definizione del farmaco è che è una cosa utilizzata in medicina, per esempio per vomitare e per purgarsi. Invece la definizione degli strumenti è che sono utensili adoperati dall'arte medica. E la definizione dei libri è che sono raccolte delle norme mediche acquisite.

4. Omonimi che conducono a un unico fine, come il farmaco e il cibo: questi infatti sono detti «sani» a causa di un rapporto in cui convergono, ossia il loro condurre a un unico fine, cioè la salute.

5. Omonimi [provenienti] da un unico agente e in vista di un unico fine, come gli enti, i quali derivano da Dio Altissimo e tendono a lui, poiché lui è il loro fine³.

6. Omonimi nel senso della speranza, come nel caso in cui un uomo chiami suo figlio col nome «Aristotele».

7. Omonimi nel senso del ricordo, come nel caso in cui un uomo chiami suo figlio col nome di suo padre per farne vivere la memoria.

8. Omonimi nel senso della speranza e del ricordo, come nel caso in cui un uomo chiami suo figlio col nome di suo padre virtuoso, cercando di farne vivere la memoria e sperando che suo figlio sia come lui.

² L'esempio del re e del pastore si comprende alla luce dei commenti tardoantichi: cfr. OLIMPIODORO, *Prolegomena et in Categorias commentarium*, ed. Busse, p. 35.3-8; ELIA, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, ed. Busse, p. 140.13-19. L'esempio tuttavia, diversamente dal commento di Ibn al-Ṭayyib, non illustra il caso degli omonimi secondo somiglianza, bensì la differenza tra analogia e metafora, quest'ultima intesa come «analogia abbreviata» (*syntomos analogia*). Secondo l'esempio dei commentatori greci, da un'analogia come quella consistente nell'uguaglianza di rapporto fra il re e gli uomini da un lato e fra il pastore e il suo gregge dall'altro, si può ottenere una metafora definendo il re «pastore di uomini» (riferimento a una metafora omerica: cfr. ad es. OMERO, *Iliade*, II, 243; IV, 413).

³ Cfr. la conclusione del brano successivo di Ibn al-Ṭayyib (T45), dove si dice che tutti gli esseri sono detti tali a partire dalla divinità, in quanto ne derivano, e in relazione alla divinità, in quanto tendono ad essa.

T45. Ibn al-Ṭayyib, *Tafsīr kitāb Īsāgūḡī li-Furfūriyūs*, ed. K. Gyekye, pp. 98.12 – 99.15

فقد بقي أن تكون قسمته كقسمة¹ الاسم المشترك الى المعاني المختلفة. واصطفن يقول: ولا كانقسام الاسم المشترك من قبل ان المعاني التي يدل عليها الاسم المشترك لا يكون فيها متقدم ومتأخر. والجوهر يتقدم على العرض. ونحن نقول: إنما يتقدم احدهما الذي هو الجوهر على الاخر في الوجود وفي الطبع. فأما في الاسم فلا، وذلك ان تسميتها بهذا الاسم تجري على وتيرة سواء.

فأما يحيى ومتى والينس فيزعمون انه ليس باسم متفق، ولا باسم متواطأ، لكنه اسم متوسط بينهما. واحتجوا بأن قالوا ان الاسم المتواطأ يحتاج الى أن يكون معناه واحداً، والاسم المتفق يحتاج أن لا يكون تحته واحد. وأقسام الوجود فهي متفقة في اسم الوجود وفي بعض معنى الوجود، فهي اذن متوسطة بينهما. الا أن هذا القانون الذي ادعاه يحيى ومتى والينس ليس معروفا في الصناعة² المنطقية. وذلك ان القوانين المفروضة في الصناعة المنطقية³ في الاسماء خمسة: وذلك ان الاسم اما أن يأتي متفقاً أو متواطئاً أو مشتقاً⁴ أو مترادفاً أو متبايناً. وأما متوسطة بين المتواطئة والمتفقة فلم يسمع.

¹ قسمة Gyekye

² نصاعة Gyekye

³ المنطقة Gyekye

⁴ مستقاً Gyekye

T45. Dal *Commento all'Isagoge* di Ibn al-Ṭayyib

Rimane dunque che la sua divisione [sc. dell'essere] sia come quella del termine omonimo in più significati diversi. Ma Stefano dice: «Non è come la divisione del termine omonimo, perché fra i significati indicati dal termine omonimo non c'è un anteriore e un posteriore; invece la sostanza è anteriore all'accidente»⁴. Noi diciamo: uno dei due, la sostanza, è anteriore all'altro nell'essere e per natura; quanto al nome invece non lo è, perché hanno questo nome allo stesso titolo. Yaḥyā, Mattā⁵ e 'lyns⁶ sostenevano che non è un termine omonimo né sinonimo, ma intermedio fra i due. Adducevano l'affermazione secondo cui occorre che il termine sinonimo abbia un unico significato, e che il termine omonimo non ne abbia sotto di sé [soltanto] uno. Invece le suddivisioni dell'ente coincidono nel nome di «ente» e in parte del significato dell'ente: perciò esse sono intermedie fra i due. Tuttavia, questa regola sostenuta da Yaḥyā, Mattā e 'lyns non viene appresa nell'arte logica. Infatti le regole presupposte nell'arte logica circa i nomi sono cinque, cioè che il nome è o omonimo o sinonimo o paronimo o polionimo o eteronimo. Gli intermedi fra i sinonimi e gli omonimi non vengono studiati.

⁴ Il riferimento è al filosofo e commentatore greco Stefano di Alessandria (VII sec. d.C.), su cui cfr. D. SEARBY, *Stéphanos d'Alexandrie*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, VI, a cura di R. Goulet, CNRS Éditions, Paris 2016, pp. 563-579. Il passo menzionato è probabilmente STEFANO, *In librum Aristotelis de Interpretatione commentarium*, ed. Hayduck, p. 17.25-28: «Così anche Porfirio nell'*Isagoge* ha detto che l'essere si predica per omonimia, sebbene sia stato dimostrato che l'essere non si predica per omonimia, dato che in esso c'è l'anteriore e il posteriore, bensì al modo delle cose provenienti da uno». Tuttavia, non si può escludere del tutto che Ibn al-Ṭayyib rinvii ad un'altra opera, ad esempio il perduto commento alle *Categorie* che Stefano stesso dichiara di aver scritto (STEFANO, *In librum Aristotelis de Interpretatione commentarium*, ed. Hayduck, p. 21.5), noto anche nel mondo arabo, come si evince dal *Libro dell'indice* (*Kitāb al-fihrist*) del bibliografo Ibn al-Nadīm, composto nel 987 (IBN AL-NADĪM, *Kitāb al-fihrist*, I, ed. G. Flügel, Verlag von F.C.W. Vogel, Leipzig 1871, p. 248.20-21 = *Kitāb al-fihrist* li-l-Nadīm Abū al-Faraġ Muḥammad b. Abī Ya'qūb Ishāq al-ma'rūf bi-l-warrāq, ed. R. Taġaddud, Markaz-i Našr-i Dānišgāhi, Tehrān 1971, p. 309.4; traduzione inglese in *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth Century Survey of Muslim Culture*, a cura di B. Dodge, 2 voll., Columbia U.P., New York-London 1970: II, 598).

⁵ Si tratta rispettivamente del cristiano giacobita Yaḥyā ibn 'Adī (893-974) e del suo maestro nestoriano Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (m. 940), l'iniziatore del circolo aristotelico di Bagdad. Da questo riferimento si evince che Ibn al-Ṭayyib, nel suo commento all'*Isagoge*, integra le informazioni sulla tradizione commentaristica greca tardoantica con la più recente tradizione d'insegnamento araba bagdadina. La posizione che egli attribuisce qui a Yaḥyā, tuttavia, è problematica: come si legge nel T46, Yaḥyā ha sostenuto esplicitamente che nel pensiero di Aristotele l'essere è un omonimo in logica, un genere in metafisica. Dunque la sua posizione corrisponde piuttosto a quella che Ibn al-Ṭayyib attribuisce poco oltre in questo brano ai «commentatori complessivamente».

⁶ È incerta l'identità di questo commentatore (solitamente traslitterato come «Illinus»), più volte menzionato da Ibn al-Ṭayyib. Per una sintesi dei tentativi di identificazione avanzati e una ipotesi recente in merito si veda M. RASHED, *Les marginalia d'Aréthas, Ibn al-Ṭayyib et les dernières gloses alexandrines à l'Organon*, in *Scientia in margine. Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, a cura di D. Jacquart, Ch. Burnett, Droz, Genève 2005, pp. 57-73.

ولا الامور التي يشملها اسم مشترك يجب ألا تتفق في المعنى اصلاً، بل يجب ألا تتفق فيه اتفاقاً سواء. فانها قد تكون مختلفة المعاني أو متفقة في المعاني الا انها تختلف بالزيادة والنقصان.

ولا ينبغي لنا أن نظن بأن فرفوروس زعم ان الموجود اسم مشترك على رأيه، اذ كان رأيه فلاطونيا، ولكنه وضعه على رأي ارسطو. وذلك ان فلاطن يضع ان اجناس الموجودات خمسة، احد الموجود. والمفسرون جميعاً يزعمون ان الموجود عند ارسطو في الصناعة المنطقية اسم مشترك، وفيما بعد الطبيعة، جنس. وهذا رأي اذا تُصَفَّح لم يكن صحيحاً. وذلك ان ارسطو في المقالة الثالثة فيما بعد الطبيعة يبين ان الموجود اسم مشترك، لكنه من الاسماء المشتركة التي بقصد وروية ومن جملة هذه التي من فاعل واحد والتي تشوق الى غاية واحدة. وذلك ان الموجودات كلها تسمى موجودات من قبل صدورها عن ذلك المبدأ الاول وتشوقها الى التشبه به. وذلك ان المبدأ الاول الهَيَّ جداً وهو خالق ومكمل سائر الموجودات. فالموجودات اليه بأسرها تشتاقه.

E non è necessario che le cose contenute dal termine omonimo non coincidano affatto nel significato, bensì è necessario che non coincidano allo stesso modo. Esse infatti possono essere diverse nei significati, oppure coincidenti nei significati ma divergenti secondo l'accrescimento e la diminuzione.

Non dobbiamo credere che Porfirio sostenesse che l'ente è un termine omonimo secondo la sua opinione – giacché la sua opinione è platonica –, ma che lo abbia posto secondo l'opinione di Aristotele⁷. Infatti Platone poneva che i generi degli enti siano cinque⁸, ma l'ente sia uno. I commentatori complessivamente sostengono che secondo Aristotele l'ente nell'arte logica è un termine omonimo, mentre nella *Metafisica* è un genere⁹. Ma questa opinione, se esaminata con cura, risulta scorretta. Infatti Aristotele, nel terzo libro della *Metafisica*¹⁰, spiega che l'ente è un termine omonimo, ma fa parte degli omonimi aventi intenzione e riflessione, e del loro gruppo che proviene da un unico agente e che tende a un unico fine. Questo perché tutti gli enti sono detti enti in quanto provengono da quel principio primo e tendono ad assimilarsi a Lui. Infatti il principio primo è divinissimo, ed è creatore e perfezionatore degli altri enti. Quindi tutti quanti gli enti tendono a Lui¹¹.

⁷ Questa affermazione denota la consapevolezza che Ibn al-Ṭayyib ha sia della divergenza dottrinale fra l'ontologia platonica e quella aristotelica, sia dell'approccio pedagogico di Porfirio nell'*Isagoge*. La medesima consapevolezza affiora anche da una nota di commento dei maestri del circolo aristotelico di Bagdad all'*Isagoge*. Così il testo di Porfirio: «Sia posto (*keistho*), come nelle *Categorie*, che i dieci generi primi siano come dieci principi primi» (ed. Busse, 6.6-7). La nota commenta: «Platone dice che l'essere è un genere per le categorie. E Porfirio è un platonico: perciò ha detto «concediamo» [resa araba di *keistho*], cioè poniamo e ammettiamo che i generi primi siano dieci come nelle *Categorie*, così come dice Aristotele» (f. 150v, seconda linea nel margine superiore del foglio; *Manṭiq Aristū*, ed. 'A. Badawī, III, Dār al-kutub al-miṣriyya, al-Qāhira 1952, p. 1067 n. 3).

⁸ Il riferimento è ai cinque «generi sommi» (*megista gene*) del *Sofista* di Platone (254d-e).

⁹ Cfr. il T46 di Yaḥyā ibn 'Adī e le relative note di commento. Non è chiaro chi siano i commentatori di cui parla Ibn al-Ṭayyib.

¹⁰ Il riferimento è anche qui a *Metaph.* IV 2, 1003a 33-34. Dal fatto che Ibn al-Ṭayyib designi il libro Gamma della *Metafisica* come «terzo libro» (e non quarto) ricaviamo che anche per lui, come tipico della tradizione araba, il primo libro della *Metafisica* era Alpha elatton. Sulla trasmissione araba della *Metafisica* (con riferimento alla trasmissione dei primi due libri) cfr.: C. MARTINI, *La tradizione araba della Metafisica di Aristotele: Libri a-A*, in *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba, Atti del colloquio La ricezione araba ed ebraica della filosofia e della scienza greche, Padova, 14-15 maggio 1999*, a cura di C. D'Ancona, G. Serra, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 75-112; EAD., *The Arabic version of the book Alpha Meizon of Aristotle's Metaphysics and the testimony of the MS. Bibl. Apostolica Vaticana, Ott. Lat. 2048*, in *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs methodes. Actes du Colloque international organisé par le "Ettore Majorana Centre for Scientific Culture" (Erice, 30 septembre-6 octobre 1999)*, a cura di J. Hamesse, Brepols, Turnhout 2001 («Textes et Études du Moyen Âge», 18), pp. 173-206; A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-ṣifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill, Leiden-Boston 2006 («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 63), pp. 5-35.

¹¹ Cfr. la quinta suddivisione degli omonimi intenzionali secondo Ibn al-Ṭayyib nel T44. Sul passo di Ibn al-Ṭayyib qui antologizzato cfr. A. TREIGER, *Avicenna's notion of transcendental modulation*

T46. Yaḥyā ibn ‘Adī, nota sulle *Categorie*, ed. S. Ḥalifāt, pp. 182.15 – 183.5

وقال⁶ [يعحيى] في قاطيغوريوس أيضاً : إنما جعل أرسطوطاليس⁷، في الأمور المنطقية «الموجود» اسماً مشتركاً تشترك⁸ فيه المقولات العشر، لأن كلامه في المقولات . والمقولات التي يعينها هنا⁹ هي الألفاظ الدالة . فلذلك لما شابهها اسم «الموجود» في دلالته على معانٍ مختلفة، سماه اسماً مشتركاً، وسماه في «ما بعد الطبيعة» جنساً، لأن كلامه فيه في الأمور الموجودة بالحقيقة لا في الأسماء الدالة عليها . والموجود بالحقيقة هو الذي الوجود له بالحقيقة، وهو طبيعة الوجود، وهي واحدة بعينها في جميع الموجودات، فلذلك أيضاً هي الجنس، إذ كان طبيعة موجودة في جميع ما تحته .

T47. Avicenna, *Al-Šifā’ Al-Maqūlāt*, ed. Ğ.Š. Qanawatī – M.M. al-Ḥudayrī – A.F. al-Ihwānī – S. Zāyid, pp. 10.4 – 11.7

فأما ما ليس على سبيل التواطؤ فإن جميعه قد يقال إنه باتفاق الاسم، وينقسم إلى أقسام ثلاثة: وذلك لأنه إما أن يكون المعنى فيها واحداً في نفسه، وإن اختلف من جهة أخرى، وإما أن لا يكون واحداً، ولكن يكون

⁶ وقال om. M

⁷ أرسطوطاليس M

⁸ يشترك M

⁹ ماهنا M

T46. Nota di Yahyā ibn ‘Adī sulle *Categorie*¹²

Sulle *Categorie* [Yahyā] ha detto anche: nelle opere logiche, Aristotele ha posto che l’ente sia un termine omonimo comune alle dieci categorie, perché la sua trattazione riguarda i predicati¹³. E i predicati di cui si occupa qui sono le espressioni in quanto significano. Perciò, siccome il termine «ente» somiglia a queste in quanto indica più significati differenti, lo ha chiamato un termine omonimo. Invece, nella *Metafisica* lo ha chiamato un genere¹⁴, perché in quell’opera la sua trattazione riguarda le cose esistenti realmente, non i termini che le indicano. E l’ente che è realmente è ciò che ha realmente l’essere, cioè la natura dell’essere, che è una e la stessa in tutti gli enti. Anche per questo essa è genere, perché è una natura esistente in tutto ciò che è al di sotto di esso¹⁵.

T47. Dalle *Categorie del Libro della guarigione di Avicenna*

Tutto ciò che non è secondo sinonimia può essere predicato per omonimia, e si suddivide in tre tipi: infatti la nozione in [più cose] può essere una in sé, anche se differisce sotto un altro aspetto; oppure può non essere una, ma può esserci

of existence (taškik al-wuğūd, analogia entis) and its Greek and Arabic sources, in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, a cura di F. Opwis, D. Reisman, Brill, Leiden-Boston 2012 («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 83), pp. 327-363: 341-342.

¹² Il testo arabo a fronte è quello dell’edizione critica senza variazioni. È stato riveduto su un nuovo testimone manoscritto delle opere filosofiche di Yahyā ibn ‘Adī: si tratta del ms. Teheran, Madrasa-yi Marwī 19 (il testo qui antologizzato si legge al f. 57v16-20). Le varianti del manoscritto sono registrate in nota al testo arabo affiancate dalla lettera M. Su questo nuovo testimone si veda: R. WISNOVSKY, *ms Tehran–Madrasa-yi Marwī 19: An 11th/17th-Century Codex of Classical falsafah, Including ‘Lost’ Works by Yahyā ibn ‘Adī (d. 363/974)*, «Journal of Islamic Manuscripts», 2016, VII, pp. 89-122; Id., *New Philosophical Texts of Yahyā ibn ‘Adī: A Supplement to Andress’ Analytical Inventory*, in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion*, cit., pp. 307-326.

¹³ L’arabo *al-maqūlāt* (in maniera analoga al greco *kategoriai*) indica nel lessico filosofico tanto le categorie aristoteliche quanto i predicati. Per chiarezza in questo passo si è reso necessario differenziare la resa del termine.

¹⁴ In realtà Aristotele nella *Metafisica* nega che l’essere sia un genere (III 3, 998b 22; V 28, 1024b 12-16; X 2, 1053b 22-24; cfr. anche *An. Post.* II 7, 92b 14). La successiva menzione della «natura» dell’essere, una per tutti gli enti, fa pensare che Yahyā ibn ‘Adī fondi la sua dichiarazione sul famoso passo *Metaphysica*, IV 2, 1003a 33-34, in cui Aristotele afferma che l’essere si dice non per omonimia, ma «in riferimento a uno e ad un’unica natura». In *Metaphysica*, IV 2 si legge inoltre che di ogni genere unico (*hapantos... genous... henos*) c’è un’unica sensazione e scienza, come avviene per tutti i suoni, studiati dalla grammatica; e che dunque anche l’indagine dell’ente in quanto ente compete a una scienza unica «per genere» (IV 2, 1003b 19-22): questo potrebbe rappresentare lo spunto fornito dal dettato aristotelico per l’insolita tesi di Yahyā. Cfr. forse le formulazioni di Alessandro di Afrodisia nel suo commento alla *Metafisica: In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Hayduck, p. 245.1-5 (ripreso da ASCLEPIO, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. Hayduck, p. 234.32-34); 245.29-30.

¹⁵ La tesi espressa da Yahyā ibn ‘Adī in questo brano è la medesima che, nel T45, viene attribuita da Ibn al-Ṭayyib ai «commentatori complessivamente». Lì tuttavia Ibn al-Ṭayyib attribuisce a Yahyā una posizione diversa da quella qui presentata.

بينهما مشابهة ما، وإما أن لا يكون واحدا، ولا يكون أيضا بينهما مشابهة. والذي يكون المعنى فيها واحدا، ولكن يختلف بعد ذلك، فمثل معنى الوجود: فإنه واحد في أشياء كثيرة، لكنه يختلف فيها؛ فإنه ليس موجودا فيها على صورة واحدة من كل وجه؛ فإنه موجود لبعضها قبل وبعضها بعد؛ فإن الوجود للجواهر قبل الوجود لسائر ما يتبعه؛ وأيضا فإن الوجود لبعض الجواهر قبله لبعض الجواهر؛ وكذلك الوجود لبعض الأعراض قبله لبعض الأعراض. فهذا طريق التقدم والتأخر. وكذلك قد يختلف من طريق الأولى والأخرى؛ فإن الوجود لبعض الأشياء من ذاته، وبعضها من غيره. والموجود بذاته أولى بالوجود من الموجود بغيره، وكل ما هو متقدم بمعنى فهو أولى به، من غير عكس؛ فقد يكون شيئا يشتركان في معنى من المعانى وليس هو لأحدهما قبل، بل هما فيه معا؛ لكن أحدهما أولى به لأنه أتم فيه وأثبت.

وأما الذي يختلف بالشدة والضعف فذلك إنما يكون في المعانى التى تقبل الشدة والضعف مثل البياض؛ فلذلك ما ليس يقال البياض على الذى فى الثلج والذى فى العاج على التواطؤ المطلق؛ ولا تقال الفلسفة على التى فى المشائين التى فى الرواقيين على التواطؤ المطلق. وإنما نأتيك بأمثلة مشهورة يجب أن يسامح فيها بعد الوقوف على الغرض.

فما كان المفهوم من اللفظ فيه واحدا إذا جرد ولم يكن واحدا من كل جهة متشابهة فى الأشياء المتحدة فى ذلك اللفظ فإنه يسمى اسما مشككا؛

fra due cose una certa somiglianza; oppure può non essere una e non esserci neppure somiglianza fra le due¹⁶.

Quelle cose in cui la nozione è una, ma oltre a ciò differisce, è come la nozione di essere. Infatti essa è una in più cose, ma differisce in esse, poiché non esiste in esse secondo una forma unica sotto ogni aspetto, dato che appartiene alle une anteriormente e alle altre posteriormente. Infatti l'essere appartenente alla sostanza è anteriore all'essere appartenente alle altre cose che la seguono. Inoltre, all'essere appartenente ad alcune sostanze è anteriore quello appartenente ad altre sostanze; e, allo stesso modo, all'essere appartenente ad alcuni accidenti è anteriore quello appartenente ad altri accidenti. Questo è il modo secondo anteriorità e posteriorità.

Allo stesso modo esso può differire secondo il più degno e il più conveniente. Infatti l'essere appartenente ad alcune cose è per sé, mentre quello appartenente ad altre è in virtù di altro: l'esistente per sé è più degno dell'essere rispetto all'esistente in virtù di altro; e tutto ciò che è anteriore in una certa nozione ne è più degno, senza conversione. Infatti due cose possono avere in comune una qualche nozione senza che essa appartenga a una delle due in maniera anteriore, ma ad entrambe insieme, e tuttavia una delle due ne è più degna, perché è più perfetta e più stabile quanto ad essa.

Quanto a ciò che differisce in forza e debolezza, ciò si trova nelle realtà che ammettono la forza e la debolezza, per esempio la bianchezza. Perciò la bianchezza non¹⁷ è detta di quella che è nella neve e di quella che è nell'avorio secondo sinonimia assoluta; e neppure la filosofia è detta di quella dei peripatetici e di quella degli stoici secondo sinonimia assoluta. Ti forniamo esempi noti, coi quali occorre essere indulgenti dopo averne compreso lo scopo.

L'espressione il cui concetto, se preso isolatamente¹⁸, è uno, ma non è uno sotto ogni aspetto ed è simile quanto alle cose riunite in quell'espressione, viene chiamata «termine anfibolo»¹⁹ (talvolta viene chiamata con altro nome). Il

¹⁶ La discussione di queste ultime due suddivisioni, relative agli omonimi indicanti più nozioni distinte e non una sola, non è stata inclusa nel seguente brano. Questo capoverso iniziale è stato comunque mantenuto per fornire il quadro concettuale entro cui va collocata secondo Avicenna la forma di omonimia in accordo con la quale si predica l'essere: l'omonimia riferita a una sola «nozione» (l'arabo *ma'nā* è ciò che i traduttori latini di Avicenna renderanno con *intentio*).

¹⁷ L'arabo ha *mā laysa*: l'espunzione di *mā* è proposta da A. TREIGER, *Avicenna's notion of transcendental modulation of existence* (taškik al-wuğūd, analogia entis) and its Greek and Arabic sources, in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion*, cit., pp. 327-363: 354 n. 82.

¹⁸ In arabo *iḍā ġurrida*, traducibile anche come «se viene astratto». La resa scelta sopra è motivata dal fatto che Avicenna sembra fare riferimento qui non al processo astrattivo delle forme da parte della mente, ma alla considerazione dell'unico concetto a prescindere dalle differenze di rapporto secondo le quali si predica e risulta ambiguo.

¹⁹ La designazione di «anfibolo» per indicare il termine intermedio fra omonimia e sinonimia, predicato secondo anteriorità e posteriorità, si deve ad Alessandro di Afrodisia. Nella filosofia

وربما سمي باسم آخر. والاسم المشكك قد يكون مطلقا، كما قلنا؛ وقد يكون بحسب النسبة إلى مبدأ واحد، كقولنا طبي للكتاب وللمبضع وللدواء؛ أو إلى غاية واحدة كقولنا صحي للدواء وللرياضة وللفصد؛ وربما كانت بحسب النسبة إلى مبدأ وغاية واحدة، كقولنا لجميع الأشياء إنها إلهية.

termine anfibolo può essere assoluto, come abbiamo detto; e può essere in base alla relazione con un principio unico, come quando diciamo «medico» del libro, della lancetta e del farmaco; oppure con un fine unico, come quando diciamo «sano» del farmaco, dell'esercizio e del salasso. E talvolta è in base alla relazione con un principio e con un fine unico, come quando diciamo di tutte le cose che sono divine²⁰.

araba tale denominazione si trova, prima di Avicenna, già in al-Fārābī (cfr. T38).

²⁰ Cfr. il riscontro con Ibn al-Ṭayyib: sia il *Commento alle Categorie* (T44) che il commento all'*Isagoge* (T45) mostrano che in questo autore, come nel passo di Avicenna, il rapporto fra gli enti e la divinità è concepito come rapporto a partire da un unico agente e rivolto a un unico fine; tuttavia, il *Commento all'Isagoge* di Ibn al-Ṭayyib affermava che gli enti sono detti «enti» (*mawǧūdāt*) in questo modo, mentre Avicenna li dice «divini». Sulla nozione avicenniana di anfibologia e le sue implicazioni cfr. A. TREIGER, *Avicenna's notion of transcendental modulation of existence*, cit.; e D. JANOS, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020 («Scientia Graeco-Arabica», 26), pp. 58-60 e 434-477.

Averroè (Ibn Rušd)*

Introduzione

La presente sezione antologica si propone non solo di accostare alcuni importanti passi di Averroè riguardanti l'analogia – da lui differentemente espressa con i termini *tanāsub*, *tartīb wa tanāsub*, *munāsaba* e con le perifrasi *ašyā' mansūba ilā šay' wāḥid* (in relazione a un'unica cosa) oppure *ilā ṭibā' wāḥid* (a un'unica natura) – ma anche di rispecchiare, almeno parzialmente, l'evoluzione esegetica del filosofo di Cordova nei suoi commenti alla *Metafisica* di Aristotele. Si tratta, infatti, di estratti (T48 e T49) provenienti dalla giovanile *Epitome* della *Metafisica* (c. 1160) e di un passo (T50) dall'ultima opera scritta prima di morire: il *Commento grande* alla *Metafisica* (tra il 1192 e il 1194)¹. Seguono, prima della sintesi dei contenuti dei passi in traduzione, un'introduzione all'autore e alla fase esegetica cui appartengono i testi proposti.

Abū l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rušd al-Ḥafīd, latinizzato in Averroè, nasce a Cordova nel 1126 ed è medico, giurista, teologo nonché il filosofo musulmano più influente sul pensiero medievale ebraico e latino². La sua casata, quella dei Banū Rušd, è molto rinomata in Andalusia: il nonno, Ibn Rušd al-Ġadd, è un noto giurista mālikita, *imām* della grande moschea di Cordova e giudice della comunità (*qāḍī l-ḡamā'a*), carica che rivestiranno anche

¹ Sulla cronologia delle opere di Averroè e sui limiti della periodizzazione tradizionale, cfr. Ġ. AL-ʿALAWI, *al-Matn al-rušdī*, Dār Tūbqāl, Casablanca 1986, pp. 14-45.

² Per un'introduzione alla vita e al pensiero di Averroè si veda R. ARNALDEZ, *Ibn Rušd*, in *Encyclopaedia of Islam. New edition*, a cura di B. Lewis, V.L. Menage, Ch. Pellat, J. Schacht, vol. III, Brill-Luzac&Co, Leiden-London 1986, pp. 909-920, nonché le seguenti monografie: M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Abū al-Walīd Ibn Rušd (Averroè) Vida, obra y pensamiento*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba 1986 (2ª ed. Cajasur, Córdoba 1997); O. LEAMAN, *Averroes and his philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1988; M. HAYOUN, A. DE LIBERA, *Ibn Rušd et l'Averroïsme*, Presses Universitaires de France, Paris 1991; D. URVOY, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion, Paris 1998; M. DI GIOVANNI, *Averroè*, Carocci Editore, Roma 2017 («Pensatori», 42). Ringrazio il professor Matteo Di Giovanni per la lettura delle bozze e per i preziosi suggerimenti.

* A cura di Sara Abram.

il padre e Averroè stesso, prima a Siviglia (1179) e poi a Cordova (1182). Negli anni giovanili, Averroè vive un'epoca di passaggio e di profonda turbolenza politica che vedrà succedersi agli Almoravidi una compagine berbera proveniente dall'Anti Atlante, quella degli Almohadi (*al-muwaḥḥidūn*), che si ispirava alla potente ed efficace predicazione di Muḥammad ibn Tūmart³. Sembra essere stata l'abilità nel destreggiarsi nelle rischiose dinamiche ideologiche e politiche del movimento razionalista almohade a permettere la fioritura del pensiero teologico⁴ e filosofico di Averroè, nonché della sua brillante carriera di intellettuale di corte: dapprima presso quella di ʿAbd al-Muʿmin (1145-1163), poi presso quelle del figlio e del nipote, Abū Yaʿqūb Yūsuf (1163-1184)⁵ e Yaʿqūb al-Manṣūr (1184-1199), in cui egli, però, conoscerà la disgrazia e l'esilio a Lucena.⁶ Il filosofo morirà a Marrakesh nel 1198.

Averroè fu, innanzitutto, un esegeta di Aristotele.⁷ Secondo Averroè, infatti, l'eredità aristotelica – se correttamente ricostruita – corrisponde al culmine insuperato della saggezza filosofica. Dall'intellettuale culto nei confronti del “divino” Aristotele, nasce il monumentale progetto di recuperarne l'autentico pensiero, epurato dalle contaminazioni neoplatoniche e teologiche che ha subito nel tempo. Nell'impresa esegetica di Averroè si individuano tre generi letterari, tradizionalmente noti con i titoli, un po' fuorvianti, di commenti «brevi», «medi» e «grandi»⁸.

³ Cfr. D. URVOY, *La pensée d'Ibn Tūmart*, in «Bulletin d'études orientales» 1974, XXVII, pp. 19-44; e la recente ricostruzione sull'impresa di Ibn Tūmart in A.J. FROMHERTZ, *The Almohads: The Rise of an Islamic Empire*, I.B. Tauris, London 2010.

⁴ Cfr. D. URVOY, *La pensée almohade dans l'œuvre d'Ibn Rušd*, in *Multiple Averroès*, a cura di J. Jolivet, Les Belles Lettres, Paris 1978, pp. 45-53; J.P. MONTADA, *El pensamiento de Averroè en su contexto personal y social*, in «Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos» 1989-90, XXXVIII/1, pp. 307-324 e M. GEOFFROY, *L'Almohadisme théologique d'Averroès (Ibn Rušd)*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» 1999, LXVI, pp. 9-47.

⁵ È a seguito dell'aneddotico incontro con questo Principe dei Credenti, genuino cultore della filosofia, che Averroè cominciò la stesura dei commenti medi alle opere di Aristotele. Cfr. i celebri episodi tramandati dal biografo al-Marrākušī in AL-MARRĀKUŠĪ, *al-Muʿḡib fī talḥīs aḥbār al-Maḡrib*, Dar al-Firḡānī, al-Qāhira 1994, p. 203; cfr. N. MORATA, *La presentación de Averroè en la corte Almohade*, in «La Ciudad de Dios» 1941, CLIII, pp. 101-122.

⁶ Sulla condanna al confino comminata ad Averroè le fonti presentano versioni differenti, cfr. la sintesi in DI GIOVANNI, *Averroè*, cit., pp. 56-58, e in M. CAMPANINI, *Averroè*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 30-32.

⁷ L'attività esegetica di Averroè non riguardò soltanto Aristotele: si conservano commenti a Platone, Porfirio, Galeno, Tolomeo, Avicenna e al-Ġazālī. Averroè scrisse inoltre opere originali di filosofia, scienze naturali, giurisprudenza e teologia. Sul *corpus* di Averroè, cfr. G. ENDRESS, *Averrois Opera: a Bibliography of Editions and Contributions to the Text*, in *Averroè and the Aristotelian tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rušd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, a cura di G. Endress, J.A. Aertsen, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999, pp. 339-381.

⁸ Sull'attività di commento di Averroè si vedano Ğ.AL-ʿALAWĪ, *al-Matn al-rušdī*, cit., pp. 127-153; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *El sentido de las tres lecturas de Aristotéles por Averroes*, in *Ensayos sobre la*

La fase esegetica giovanile della sinossi (*ġāmiʿ*) o dell'epitome (*muḥtaṣar*) – cui appartengono i testi T48 e T49⁹ – rivela, infatti, un approccio che non corrisponde alla pratica esegetica comunemente intesa. Si tratta di una breve introduzione o sintesi dottrinale in cui Averroè espone, a parole sue, la struttura tematica o argomentativa essenziale di ciò che ritiene necessario (*al-ḍarūrī*) dell'insegnamento aristotelico rispetto a una data disciplina. Si trova, qui, il grado di distaccamento più alto dalle parole di Aristotele: Averroè infatti non riproduce la struttura delle opere aristoteliche, bensì riorganizza creativamente il materiale con un'attitudine spiccatamente sistematica, integrando il discorso, in forma polifonica e logicamente coerente, con le affermazioni scientifiche (*al-aqāwīl al-ʿilmiyya*), dimostrative (*burhāniyya*) o universali (*kullīyya*) della tradizione scientifica e filosofica, greca e araba, posteriore ad Aristotele.

Il commento *ad sensum* (*talḥiṣ* o *ṣarḥ ʿalā al-maʿnā*) contraddistingue la seconda fase esegetica di Averroè: consiste in una riformulazione del dettato aristotelico secondo il suo significato senza sollevare, in genere, difficoltà testuali o incongruenze di dottrina. Si tratta, infatti, della tipologia di commento che più approva e rappresenta coerentemente il pensiero di Aristotele marcando, al tempo stesso, una netta evoluzione filosofica di Averroè. Tipico dei commenti medi, infatti, è l'esclusività di Aristotele: il filosofo di Cordova lo distingue chiaramente dalla tradizione peripatetica araba e il verbo insuperato e rigorosamente apodittico dello Stagirita si sostituisce all'articolato dialogo con la tradizione che caratterizzava le epitomi.

Il commento *ad litteram* (*tafsīr* o *ṣarḥ ʿalā al-lafz*)¹⁰, infine, – fase esegetica

filosofia en el Al-Andalus, a cura di A. Martínez Lorca, Anthropos, Barcelona 1990; TH.-A. DRUART, *Averroes: The Commentator and the Commentators, in Aristotle in Late Antiquity*, a cura di L.P. Schrenk, Catholic University of America Press, Washington DC 1994, pp. 184-202; DI GIOVANNI, *Averroè*, cit., pp. 59-67.

⁹ Dal momento che la maggior parte dei manoscritti arabi contengono il trattato senza alcun titolo, R. Arnzen problematizza che si tratti dell'*Epitome* della *Metafisica* e non di un'opera esegetica di diversa tipologia. Per le evidenze contenutistiche, metodologiche, bibliografiche e manoscritte sul fatto che si tratti di un'epitome, cfr. AVERROÈ, *On Aristotle's "Metaphysics". An Annotated Translation of the So-called "Epitome"*, a cura di R. Arnzen, De Gruyter, Berlin-New York 2010 («Scientia Graeco-Arabica», 5), pp. 1-8.

¹⁰ I termini arabi che designano queste diverse tipologie di commento (*ġāmiʿ*, *muḥtaṣar*, *talḥiṣ*, *ṣarḥ* e *tafsīr*) sono termini che i pensatori arabi, Averroè compreso, utilizzano in maniera piuttosto fluida ed è difficile identificare con precisione la tipologia di commento e la specificità dell'approccio che intendono indicare. Per uno studio sulla terminologia araba relativa ai generi letterari del commento, cfr. D. GUTAS, *Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works in Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, a cura di Ch. Burnett, Warburg Institute, University of London, London 1993 («Warburg Institute. Surveys and Texts», 23), pp. 29-76. Per l'uso di *tafsīr* in Averroè, cfr. anche AVERROÈ, *Tafsīr mā baʿda al-ṭabīʿat. Texte arabe inédit établi par Maurice Bouyges*, a cura di M. Bouyges, vol. I, Imprimerie Catholique, Bayrūt 1938-1952 («Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série arabe» V.1; V.2; VI; VII), pp. XX-XXXIII.

cui appartiene il T50 – rappresenta il coronamento del percorso interpretativo del commentatore: il lascito aristotelico non viene ora considerato solo nella sostanza dottrinale, ma più meticolosamente nel dettaglio filologico e nella coerenza argomentativa degli *ipsissima verba* di Aristotele. Tale tipologia di commento è affine non solo alle esegesi lemmatiche dei commentatori tardoantichi, ma anche al modello dei *tafasīr* coranici¹¹.

Nell'*Epitome* della *Metafisica* emerge l'approccio selettivo e originale di Averroè: egli sceglie di organizzare il contenuto dei quattordici libri della *Metafisica* di Aristotele in tre sezioni tematiche e di suddividere l'opera in cinque capitoli¹². Il primo capitolo, pensato come preliminare a quelle che considera le dottrine fondamentali della scienza metafisica¹³, è diviso in due parti: (1) un'introduzione che tratta l'argomento, lo scopo e l'utilità della metafisica e (2) un glossario dei ventotto termini fondamentali di questa scienza¹⁴.

Il primo che viene preso in considerazione è «*mawğūd*» (T48). Averroè distingue, tra i molti sensi dell'ente (*mawğūd*), quello che si predica delle dieci categorie in ordine di priorità e posterità e quello che si predica del vero (*al-ṣādiq*)¹⁵. Il filosofo estende l'applicabilità del senso categoriale di *mawğūd* all'entità che ha una quiddità (*māhiyya*) o un'essenza (*dāt*) esterna all'anima – sia

¹¹ Cfr. C. D'ANCONA, *Commenting on Aristotle. From Late Antiquity to the Arab Aristotelianism*, in *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, a cura di W. Geerlings, C. Schulze, Brill, Boston-Leiden-Köln 2002, pp. 201-251.

¹² La terza sezione, che avrebbe dovuto corrispondere al capitolo V dell'*Epitome*, non ci è pervenuta. Cfr. R. ARNZEN, *On the Nature and Fate of Chapter V of Ibn Rushd's Epitome of Aristotle's Metaphysics*, in *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber*, a cura di A. Akasoy, W. Raven, Brill, Boston-Leiden 2008 («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 75), pp. 43-58.

¹³ L'introduzione corrisponde ad ARISTOTELE, *Metaphysica*, IV, 1-3, V, e VI, cfr. R. ARNZEN, *Ibn Rushd on the Structure of Aristotle's Metaphysics*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 2010, XXI, pp. 375-410.

¹⁴ I termini corrispondono a quelli esposti in ARISTOTELE, *Metaphysica*, V, ma, per gran parte di questa sezione, in particolare quella che spiega i significati di *mawğūd*, Averroè è debitore del *Libro delle lettere* di al-Fārābī. Cfr. S. MENN, *Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity*, in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, a cura di D.N. Hasse, A. Bertolacci, De Gruyter, Berlin-Boston 2012 («Scientia Graeco-Arabica», 7), pp. 51-96; questo contributo fa riferimento a una precedente pubblicazione dello stesso autore, dedicata specificamente ad al-Fārābī: S. MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf and his analysis of the senses of being*, «Arabic Sciences and Philosophy», 2008, XVIII, pp. 59-97.

¹⁵ Secondo Averroè l'essere come vero consiste nella conformità tra ciò che è interno e ciò che è esterno alla mente (*huwa allādī fī l-dīhn 'alā mā huwa 'alayhi ḥarīğ al-dīhn*) rispetto al nostro conoscere l'esistenza o la non esistenza di qualcosa, illustrato con la domanda *x* esiste/*y* non esiste? Così esemplificata la nozione di essere come vero si distanzia da quella di Aristotele (*Metaphysica*, VI, 4; 9, 10; 11, 8), secondo cui la verità del giudizio su un oggetto non è guadagnata esclusivamente in base alla sua esistenza o non esistenza. Cfr. AVERROÈ, *On Aristotle's "Metaphysics"*, cit., p. 190, n. 28. Come già osservato da S. Menn, l'essere come vero è presentato negli stessi termini da al-Fārābī nel *Libro delle Lettere*. Cfr. MENN, *Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics*, cit., p. 73.

che tale quiddità venga concettualizzata (*tašawwur*) oppure no – e alla quiddità di quell'entità stessa, interna all'anima. Considerati i due sensi principali del termine «ente», Averroè considera quello accidentale (*al-mawğūd bi-l-'araḍ*). Questo, a differenza dell'essenza, non può essere pensato separatamente, ma solo in relazione a qualcos'altro, di cui l'essere *per accidens* non esprime qualcosa di essenziale, ma un fortuito e accidentale accadere che non rientra fra gli elementi costitutivi della sua quiddità.

A causa della flessione linguistica del termine derivato «mawğūd» (participio passivo del verbo *wağada*, «trovare») e del suo esprimere nell'accezione comune il significato di «trovarsi» o «esserci» di una cosa, alcuni hanno pensato che *mawğūd* indicasse un accidente nella cosa e non la sua essenza, e che in esso coincidessero, indistintamente, entrambi i suoi sensi filosofici principali: l'essere come vero e l'essere esterno all'anima (ovvero l'essenza di una cosa e l'accidente della sua esistenza)¹⁶. Averroè spiega, invece, riprendendo nitidamente al-Fārābī, che *mawğūd*, in filosofia, ha un senso tecnico che va al di là sia del suo significato secondo il linguaggio comune – è annoverato, infatti, tra i termini traslati (*al-asmā' al-manqūla*)¹⁷ – sia della sua forma grammaticale derivata: esso indica ciò che si intende con «cosa» (*šay'*) ed «essenza» (*dāt*) e ciò che si intende con i termini prototipi (*muṭul uwal*).

Tra coloro che considerano *mawğūd* un accidente nella cosa, Averroè nomina Avicenna. Qui si colloca, infatti, una delle numerose occasioni in cui il filosofo di Cordova critica l'ontologia del suo illustre predecessore. Averroè sostiene che se davvero *mawğūd* è un accidente nella cosa, allora o si tratta di un intelligibile primo o di un intelligibile secondo. Nel primo caso dovrà appartenere a una delle nove categorie di accidenti: esso, però, non sarebbe predicabile della sostanza e, allo stesso tempo, delle altre categorie di accidenti, a meno che l'accidente «essere» non sia in qualche modo un accidente tanto della sostanza quanto delle altre nove categorie accidentali (rispetto alle quali rappresenterebbe così una sorta di «accidente degli accidenti»), ma questo è assurdo. Nel secondo caso, invece, – posizione di Averroè, debitrice di al-Fārābī – si tratta di un intelligibile secondo, cioè di un'entità puramente logica che sussiste solo nell'anima che pensa. Questo significato di *mawğūd* – sinonimo di ciò che è vero – è

¹⁶ In logica al termine primitivo corrisponde la sostanza e a quello derivato l'accidente. Averroè sostiene, tuttavia, che nell'accezione tecnica del significato che *mawğūd* ha assunto presso i filosofi, la grammatica non veicola l'ontologia, dunque la sua forma morfologica non presuppone alcun declassamento da sostanza ad accidente. Cfr. AVERROÈ, *Tahāfut al-tahāfut. L'incohérence de l'incohérence. Texte arabe établi par Maurice Bouyges*, a cura di M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Bayrūt 1930. Rist. Dar el-Machreq, Bayrūt 1987 («S.J. Bibliotheca Arabica Scholasticorum. Série arabe», III), pp. 371.8-372.10.

¹⁷ La nozione di «termini traslati» (*al-asmā' al-manqūla*) da un uso corrente alla terminologia tecnica filosofica si rifà ad al-Fārābī: cfr. in proposito C. MARTINI BONADEO, *Il concetto di 'essere' dall'Aristotele greco alla lingua araba*, in «Studia graeco-arabica» 2012, II, pp. 303-319.

proprio quello che Avicenna ha perso di vista nella sua ontologia: l'essere non è un accidente della cosa reale, ma un accidente dei concetti nella mente.

Nel T49, tratto dal secondo capitolo dell'*Epitome*, Averroè spiega che – considerando le categorie come specie del genere soggetto della scienza metafisica – il termine *mawğūd* non si può predicare delle categorie per pura omonimia perché in quel caso l'ente indicherebbe più entità di diverso genere che hanno in comune solo una coincidenza nominale e null'altro: non sarebbe dunque possibile l'esistenza di una sola scienza (la metafisica) che indaga l'essere. Inoltre, la pura omonimia non permetterebbe neppure di identificare le proprietà essenziali che competono di per sé all'essere in quanto essere (come l'essere in potenza o in atto).

«Alcuni antichi» (*baʿd min salaf min al-qudamāʾ*), che Aristotele ha confutato nel primo libro della *Fisica*¹⁸, non riconoscono la molteplicità e la diversità dei significati dell'essere e affermano, al contrario, la sua assoluta univocità. L'essere, tuttavia, non è un termine univoco, associato cioè a un unico significato: in quel caso non esisterebbero più generi ma un solo e medesimo genere per tutte e dieci le categorie. L'essere, oltre ad esprimere ciò che vi è di comune fra le categorie, esprime anche ciò che di esse l'esperienza ci attesta essere diverso e molteplice.

La soluzione è intermedia: l'essere non si predica delle categorie né per omonimia, né per sinonimia, ma per una delle accezioni dell'anfibologia (*taškik*): quella che individua i nomi che indicano più cose in relazione ad una *secundum prius et posterius*¹⁹.

Il T50 proviene dal *Commento grande alla Metafisica*. Esso riguarda, in particolare, l'esegesi del *locus classicus* di *Metaphysica*, IV 2, 1003a 33 – b19. Averroè ribadisce – questa volta attraverso il commento analitico per lemmi – che la polisemia del termine «ente» non è né puramente equivoca, come lo è quella del termine «ʿayn» che si dice dell'oro, dell'organo e di altre cose; né univoca, come lo è quella di «animale», che si dice dell'uomo e del cavallo, bensì intermedia (*wasat*) tra la sinonimia e l'omonimia: è caratterizzata, cioè, da un comune riferimento a qualcosa di uno (*mansūba ilā šayʾ wāḥid*) ed è ordinata, in logica, secondo anteriorità e posteriorità (*bi-taqdīm wa taʾhīr*).

Quel «qualcosa di uno» può essere, secondo l'esegesi di Averroè, un unico fine (*ḡāya wāḥida*), un unico agente (*fāʿil wāḥid*) o un unico soggetto (*mawḏūʿ wāḥid*)²⁰. In particolare, ad esprimere la molteplicità di cose che si riferiscono

¹⁸ ARISTOTELE, *Physica*, I, 2-3.

¹⁹ Sulla dottrina di Alessandro di Afrodisia rispetto alla collocazione intermedia fra omonimia e sinonimia del termine «essere», predicato delle categorie secondo anteriorità e posteriorità, cfr. n. 10 dell'introduzione ai T43-47. Per altri passi di autori arabi in cui si ritrova l'anfibologia, cfr. il T38 e T39 di al-Fārābī, il T45 di Ibn al-Ṭayyib e il T47 di Avicenna.

²⁰ Cfr. in proposito A. DE LIBERA, *Les sources gréco-arabes de la doctrine médiévale de l'analogie de*

a un unico fine (*ad unum*) è la nozione di «sano» (*mubri*) rispetto all'unico fine che è la guarigione (*al-bar*), come quando diciamo che l'esercizio fisico è salutare (*ṣiḥḥī*) perché preserva la salute (*ṣiḥḥa*) o come quando diciamo che il farmaco è salutare perché la produce. Ad esprimere la molteplicità di cose che si riferiscono a un unico agente (*ab uno*) è la nozione di «medico» (*ṭibbī*) rispetto all'unico agente che è la medicina (*al-ṭibb*), come quando definiamo «medico» l'uomo che possiede l'arte della medicina o definiamo «medica» l'azione di chi fa uso di erbe curative. Ad esprimere, infine, la molteplicità di cose che si riferiscono a un unico soggetto (*secundum proportionem*) è la dipendenza ontologica che i vari sensi categoriali dell'essere intrattengono con la sostanza.

Si rintraccia, qui, la vera novità di Averroè: le categorie sono in relazione alla sostanza non perché essa ne sia l'agente o il fine, ma il soggetto. La sostanza è anteriore (*mutaqaddim*), quindi causa, rispetto agli accidenti: il loro rapporto non solo non esclude una verticalità ma, anzi, la implica poiché fonda la dipendenza degli accidenti dalla sostanza. Le categorie, infatti, sussistono e si dicono enti per il fatto di essere attributi della sostanza, sostrato di inerenza o soggetto di attribuzione. È in questo senso che il termine «ente» si dice anche in uno dei sensi dell'analogia (*munāsaba*), ed è sulla base di questo principio che si legitimerà il ricorso all'analogia volta a regolare la dipendenza ontologica tra ciò che è primo (la sostanza) e ciò che da esso deriva (l'accidente).

T48. Ibn Rušd, *Ġawāmi‘ Kitāb mā ba‘da al-ṭabī‘a*, ed. C. Quirós Rodríguez, pp. 11.24-13.3¹

فنقول الموجود يقال على أنحاء أحدها على كل واحدة من المقولات العشر وهو من أنواع الأسماء² التي تقال بترتيب وتناسب لا التي تقال باشتراك محض ولا بتواطى ويقال ثانيا على الصادق وهو الذى فى الذهن على ما هو عليه خارج الذهن كقولنا هل الطبيعة موجودة وهل الخلاء غير موجود ويقال أيضا على ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس سواء تصورت تلك الذات ام لم تتصور فالمقولات العشر يجتمع فيها أن يقال عليها اسم الموجود بهذين المعنيين أحدهما من حيث لها ذات خارج النفس والثانى من حيث يدل على ماهيات تلك الذوات ولهذا ما كان اسم الموجود يرجع إلى هذين المعنيين فقط أعنى إلى الصادق وإلى ما هو موجود خارج الذهن وذلك أيضا إلى قسمين³ اما إلى الأنواع واما إلى الصور أعنى صور الأنواع وماهيتها. واما الموجود بالعرض فليس يتصور فى الموجود المفرد فإن ذات الشئ وماهيته ليس يمكن أن يكون بالعرض وإنما يتصور عند نسبة الموجودات بعضها إلى بعض فإنما متى قايستنا بين الموجودين واقتضت كل تلك النسبة أن يكون أحدهما فى ماهية الثانى مثل وجود المركز للدائرة أو معادلة الزاويتين القائمتين لزوايا المثلث أو أن يكون كل واحد منهما فى ماهية صاحبه مثل الابن والأب قيل فيهما إنهما موجودان بالذات ومتى لم تكن ولا فى ماهية واحد منهما أن يوجد للآخر⁴ قيل إن ذلك بالعرض مثل قولنا البناء يضرب العود والطبيب أبيض وقد يدل بلفظة الموجود على النسبة التى تربط المحمول بالموضوع فى الذهن وعلى الألفاظ الدالة على هذه النسبة سواء كان ذلك الارتباط ارتباطا

¹ L'edizione dei passi dell'antologia tratti dall'*Epitome della Metafisica* è a cura di C. Quirós Rodríguez (Q): AVERROÈ, *Compendio de Metafisica. Texto árabe con traducción y notas de Carlos Quirós Rodríguez*, Imprenta de Estanislao Maestre, Madrid 1919. In apparato sono state riportate le varianti che ho accolto tra quelle segnalate in calce alla traduzione inglese a cura di R. Arnzen, in AVERROÈ, *On Aristotle's "Metaphysics"*, cit. (A). Quest'ultima traduzione è stata svolta sulla base della collazione di nove manoscritti e del confronto con la traduzione latina di Jacopo Mantino (1523) della traduzione ebraica di Moshe ibn Tibbon. Arnzen, tuttavia, nonostante abbia collazionato l'opera sulla base di un numero considerevolmente maggiore di manoscritti rispetto alle edizioni disponibili (per cui cfr. *bibliografia T48; T49*), non riporta il testo arabo collazionato poiché non è riuscito ad avere accesso a tutti i manoscritti.

² Q هي أنواع الأسماء : A هو من أنواع الأسماء

³ A : om. Q إلى قسمين

⁴ Q الآخر : A للآخر

T48. Dall'Epitome della *Metafisica* di Ibn Rušd

Noi diciamo che l'«ente» si dice in [molti] modi. Uno di questi si predica di ciascuna delle dieci categorie, ed è parte di quelle specie di nomi che si predicano secondo ordine e relazione reciproca¹, ma non si predicano né per pura omonimia né per sinonimia. In secondo luogo, [l'«ente»] si predica del vero, cioè di ciò che, nella mente, è come ciò che sta fuori dalla mente, come quando diciamo: [è vero che] la natura esiste? [È vero che] il vuoto non esiste? [L'ente] si predica anche della quiddità di tutto ciò che ha una quiddità, o un'essenza, al di fuori dall'anima, sia che quell'essenza sia concettualizzata oppure no. Le dieci categorie, dunque, sono unite dal fatto che il termine «ente» è predicato di esse in questi due significati: uno relativo al fatto di avere delle essenze fuori dall'anima, l'altro rispetto al fatto di indicare le quiddità di quelle essenze. Per questo, il termine «ente» si riconduce a questi due soli significati: al vero e a ciò che esiste fuori dalla mente. Questo è a sua volta [diviso] in due parti: o nelle specie o nelle forme, vale a dire nelle forme delle specie e nelle sue quiddità.

Quanto all'ente accidentale, esso non può essere concettualizzato come ente separato, dal momento che l'essenza della cosa e la sua quiddità non possono essere accidentali. [L'ente accidentale], invece, può essere concettualizzato nel momento in cui vi è relazione tra un ente e l'altro. Se, infatti, mettiamo a confronto due enti, e quella relazione tutta richiede che uno dei due sia nella quiddità dell'altro – come l'esistenza del centro rispetto alla circonferenza o dell'uguaglianza di due angoli retti rispetto [alla somma degli] angoli di un triangolo – o che ciascuno dei due sia nella quiddità dell'altro – come [avviene] con il padre e il figlio – allora di entrambi si dice che sono enti essenziali. Quando, invece, l'esistere per l'altro non è nella quiddità di uno dei due, si dice che quello [esiste] per accidente, come quando diciamo: «il costruttore suona il liuto» e «il medico è bianco». Con l'espressione «ente» si indica [da un lato] la relazione che nella mente lega il predicato al soggetto, [dall'altro] le espressioni che indicano questa relazione, sia che questo legame sia un legame

¹ Averroè usa l'espressione *bi-tartīb wa-tanāsub*. La medesima espressione ricorre anche nel quarto capitolo dell'*Epitome*: come in questo caso, essa viene contrapposta alla predicazione puramente equivoca (*ištirāk maḥḍ*) e a quella univoca (*tawāṭu*), ma viene identificata con i termini anfiboli o ambigui (*asmā' mušakkaka*), (ed. Quirós, p. 144.3-4). R. Arnzen (AVERROÈ, *On Aristotle's "Metaphysics"*, cit., p. 190 n. 27) ritiene l'espressione un'endiadi che complessivamente significa «per analogia»; egli dichiara inoltre di non aver trovato ulteriori paralleli per questa espressione in Averroè. Cfr. in compenso l'espressione «per ordine e relazione reciproca» (*alā tartīb wa-tanāsub*) nel T40 di al-Fārābī. Secondo Arnzen, alcuni paralleli parziali in altre opere di Averroè confermerebbero ad ogni modo almeno l'identificazione del concetto espresso da *tanāsub* con quello di analogia, comprese le due ricorrenze nel T50 (ed. Bouyges, p. 308. 3 e 12).

إيجاب أو سلب صادقا كان أو كاذبا بالذات أو بالعرض .
فهذه أشهر المعانى التى يقال عليها اسم الموجود فى الفلسفة وهو من الأسماء المنقولة
فإن المعنى الذى يدل به عند الجمهور عليه غير الذى يدل به ها هنا عليه إذ كان
عند الجمهور⁵ إنما يدل على حالة ما فى الشئ كقولهم وجدت الضالة وهو بالجملة
إنما يدل عندهم على معنى فى موضوع لم يصرح به ولذلك ظن بعضهم أنه يدل
على عرض فى الشئ لا على ذاته إذ كان عند الجمهور من الأسماء المشتقة وليس
ينبغى أن يلتفت إلى ذلك بل يجب أن يفهم منه هنا إذا أردنا به الدلالة على الذات
ما يفهم من معنى قولنا شئ وذات وبالجملة ما يفهم من الأسماء التى هى مثل أول
ولهذا نجد بعضهم قد ظن اسم الموجود المنطلق⁶ على الصادق أنه بعينه المنطلق على
الذات ولهذا أيضا ما رأوا أنه عرض قالوا ولو كانت لفظة الموجود تدل على الذات
لكان قولنا فى الجوهر إنه موجود خلفا من القول وجهلوا أن الموجود يقال هنا على
غير المعنى الذى يقال هناك .

وأیضا فإنه ان كان يدل على عرض فى الشئ كما يكرر ذلك ابن سينا فلا يخلو
الأمر فى ذلك من شيعين إما أن يكون ذلك العرض من المعقولات الثوانى أو يكون
من المعقولات الأول

⁵ A : om. Q عليه غير الذى يدل به ها هنا عليه إذ كان عند الجمهور

⁶ Q المطلق : A المنطلق

di affermazione o di negazione, vero o falso, essenziale o accidentale. Questi sono i significati più noti che in filosofia si predicano del termine «ente»², che fa parte dei termini traslati. Il significato [del termine] presso il volgo è infatti diverso rispetto a quello che assume qui [sc. in filosofia]: presso il volgo, infatti, indica un determinato stato della cosa, come quando dicono: «È stato trovato un animale randagio»³. Insomma, presso di loro [sc. il volgo], [il termine] indica il significato presente in un soggetto che non è esplicitato. Per questo motivo, alcuni di loro pensano che [«ente»] indichi un accidente nella cosa e non la sua essenza, dal momento che, per il volgo, esso fa parte dei termini derivati. Tuttavia, non si deve prestare attenzione a questo [significato di «ente»] ed è necessario, al contrario, che con [«ente»] qui si intenda – se con esso vogliamo indicare l'essenza – ciò che si intende quando diciamo «cosa» ed «essenza» e, in generale, ciò che si intende dei termini che sono prototipi. Per questo troviamo che alcuni di loro pensano che il termine «ente», applicato a ciò che è vero, coincida con quello applicato all'essenza, ed è anche per questo motivo che lo hanno considerato un accidente, affermando: «Se l'espressione 'ente' indica l'essenza, allora sarebbe una contraddizione in termini dire che la sostanza esiste». Essi ignoravano che l'ente si dice qui [sc. in filosofia] in maniera diversa rispetto al significato che si dice là [sc. presso il volgo]. Inoltre, se [«ente»] indica un accidente nella cosa, come sostiene più volte Avicenna⁴, allora non può che essere uno dei [seguenti] due casi: o quell'accidente è uno degli intelligibili secondi o è uno degli intelligibili primi.

² Averroè riduce l'originario *tetrakos* dei significati fondamentali dell'essere (ARISTOTELE, *Metafisica*, V (Δ) 7, VI (E), 2-4) all'essere categoriale, accidentale e come vero. Anche al-Fārābī, nel *Libro delle Lettere*, privilegia l'essere come vero e l'essere per sé. Cfr. S. MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Hurūf and his analysis of the senses of being*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 2008, XVIII, pp. 59-97: 77.

³ La spiegazione si comprende tenendo presente che in arabo il termine *mawğūd*, che nel lessico filosofico assume l'accezione tecnica di «ente» o «esistente», è il participio passivo del verbo *wağada*, «trovare», dunque «trovato». Arnzen segnala che l'esempio di Averroè riprende il *Libro delle lettere* di AL-FĀRĀBĪ, *Alfarabi's Book of Letters (Kitāb al-hurūf)*, ed. M. Mahdi, Dar el-Machreq, Bayrūt 1969, p. 110.14, cfr. AVERROÈ, *On Aristotle's "Metaphysics"*, cit., p. 192 n. 31.

⁴ Quest'ultima parte del brano tocca un punto importante della critica di Averroè all'ontologia di Avicenna: secondo quest'ultimo l'essere, nel senso dell'esistenza, consisterebbe in un accidente reale, extramentale, delle essenze. Averroè critica Avicenna affermando che l'esistenza costituisce invece una proprietà accidentale che qualifica un concetto mentale; cfr. S. MENN, *Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity*, in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, a cura di D.N. Hasse, A. Bertolacci, De Gruyter, Berlin-Boston 2012 («Scientia Graeco-Arabica», 7), pp. 51-96. Sull'ontologia di Avicenna cfr. il recente libro di D. JANOS, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020 («Scientia Graeco-Arabica», 26). Per una presentazione dell'ontologia di Averroè, cfr. la sintesi in DI GIOVANNI, *Averroè*, cit., pp. 193-207. Rispetto ad altre occasioni di critica diretta all'ontologia di Avicenna e ai *loci paralleli* sulla definizione dei significati di *mawğūd*, cfr. AVERROÈ, *Tahāfut al-tahāfut*, cit., pp. 302-305, 369-373.

فإن كان من المعقولات الأول كان ضرورة أحد من المقولات التسعة ولم ينطلق اسم الموجود على الجوهر و⁷ على سائر مقولات العرض إلا من جهة ما يعرض لها تلك المقولة أو يكون هذا جنس واحد من الأعراض مشترك للمقولات العشر وهذا كله محال شنيع وعلى هذا فما كان يصح أن يؤتى به في جواب ما هو في شخص شخص من أشخاص المقولات العشر وهذا كله بين بنفسه وأما إن كان من المعقولات الثواني وهى المعقولات التى وجودها فى الذهن فقط فذلك ليس يمتنع فإن أحد ما عددنا أن ينطلق عليه اسم الموجود هو هذا المعنى وهو المرادف للصادق لآكن هذا المعنى والمعنى الذى يدل به على الذوات منفردة متباينان جدا وهذا كله بين بأيسر تأمل وآكن هذا شأن هذا الرجل فى كثير مما يأتى به من عند نفسه .

T49. Ibn Rušd, Ġawāmi‘ Kitāb mā ba‘da al-ṭabī‘a, C. Quirós Rodríguez, pp. 36.2-37.10

قد قلنا ان الموجود يقال على أنحاء إلا ان الذى نقصد هنا منه هو الذى يدل على المقولات العشر التى تنزل منزلة الأنواع للجنس الموضوع لهذه الصناعة ونبين أن دلالة الموجود عليها ليس باشتراك محض إذ لو كان ذلك كذلك لما كان جنسا موضوعا لصناعة واحدة وهى هذه الصناعة ولا كان يكون هنا محمولات ذاتية ينقسم بها^٨ قسمة أولى كقولنا الموجود منه ما هو بالقوة ومنه ما هو بالفعل إلى غير ذلك من المحمولات الذاتية التى تلفى له والقضية التى موضوعها اسم مشترك ليس يلفى لها محمول ذاتى وهذا كله بين لمن زاول صناعة المنطق .

ولا يدل أيضا اسم الموجود عليها دلالة بتواطى لأنها لو كانت كذلك لكانت المقولات العشر جنسا واحدا أو تحت جنس واحد والحس يشهد بتغايرها وكثرتها وإن كان بعض من سلف من القدماء قد كانوا يرون أن الموجود واحد لكن الذى قادهم إلى ذلك ترك تأملهم للمحسوس وانقيادهم إلى أقاويل سوفيستائية وقد ناقضهم أرسطو فى المقالة الأولى من السماع وستتكلّم نحن معهم عند القول فى موضوعات الصنائع الجزئية .

وإذا كان هذا كله كما قلنا ولم يكن اسم الموجود يدل على المقولات العشر باشتراك محض ولا بتواطى فلم يبق أن يدل عليها

Q ولا : A و⁷

om. Q : A ادب⁸

Nel caso fosse uno degli intelligibili primi, sarebbe necessariamente una delle nove categorie: il termine «ente» non si può applicare alla sostanza e alle altre categorie dell'accidente, a meno che in qualche modo quel predicato [«ente»] sia accidente per loro, o [a meno che] un unico genere di accidenti sia comune alle dieci categorie. Tutto questo, tuttavia, è assurdo e inaccettabile. Sulla base di questo, non sarebbe corretto portare il termine «ente» come risposta a «cosa è» rispetto a ciascuna delle dieci categorie, ma tutto questo è di per sé chiaro. Al contrario, nel caso fosse uno degli intelligibili secondi – che sono gli intelligibili che esistono solo nella mente – questo non sarebbe escluso, dal momento che uno [dei casi] che abbiamo enumerato al quale è applicabile il termine «ente» è [proprio] questo significato che è sinonimo di ciò che è vero. Questo significato e quello attraverso cui si indicano le essenze, tuttavia, sono distinti e molto diversi. Tutto questo diventa chiaro con un po' d'attenzione: questa, però, è la modalità tipica di quest'uomo [Avicenna] in relazione a molto di quello che presenta come proprio.

T49. Dall'Epitome della Metafisica di Ibn Rušd

Abbiamo già detto che l'ente si dice in [molti] modi. Tuttavia, [il modo] che prendiamo in considerazione qui è quello che indica le dieci categorie considerandole come specie per il genere soggetto di questa disciplina. Chiariamo che l'ente non indica [le dieci categorie] per pura omonimia, perché, se così fosse, non sarebbe il genere soggetto di una sola disciplina – che è questa disciplina [*scil.* la metafisica] – e non vi sarebbero predicati essenziali con cui operare una divisione primaria, come quando diciamo: «L'ente in quanto [ente] in potenza, l'ente in quanto [ente] in atto o qualsiasi altro dei predicati essenziali che si trovano qui. E non si trova un predicato essenziale alla proposizione il cui soggetto è un termine omonimo. Tutto questo è chiaro a chi ha praticato la logica.

Il termine «ente» non indica [le categorie] nemmeno per sinonimia perché, se così fosse, le dieci categorie [costituirebbero] un unico genere o si troverebbero sotto un unico genere, mentre la sensazione dà prova della loro diversità e molteplicità. Alcuni degli antichi, tuttavia, sostennero che l'ente sia uno, ma ciò che li ha condotti a questo è la loro mancanza di attenzione nei confronti della realtà sensibile, e il loro arrendersi a dottrine sofisticate. Aristotele ha confutato la loro [teoria] nel primo libro della *Fisicā*⁵, e noi ne parleremo nel discorso relativo ai soggetti delle discipline particolari.

Se tutto questo è come abbiamo detto e il termine «ente» non indica le dieci categorie né per pura omonimia né per sinonimia, a indicarle non rimane

⁵ Il riferimento è alla critica delle dottrine di Melisso e di Parmenide in ARISTOTELE, *Physica*, I 2-3.

إلا بضرب من ضروب التشكيك وهي دلالة الأسماء التي تدل على أشياء تنسب إلى شيء واحد بنسبة تقديم وتأخير على ما سيظهر من أمرها كقولنا في الأشياء المنسوبة إلى الطب طبية وإلى الحرب حربية .

T50. Ibn Rušd, *Tafsir mā ba'd al-ṭabī'at*, ed. M. Bouyges, I, pp. 300.12 – 309.19

قال ارسطو

فالهوية تقال على انواع كثيرة ولا تقال بنوع اشتراك الاسم بل تنسب الى شيء واحد وطباع واحد مثل ما ينسب كل مبرئ الى البرء فان من الاشياء ما يقال مبرئ لحفظ الصحة ومنها ما يقال لفعله الصحة ومنها لدلالته على الصحة ومنها لقبوله الصحة و كذلك ينسب كل شيء طبي الى الطب فان من الاشياء ما يقال طبي لاقتنائه الطب ومنها لموافقته في الطب ومنها لانه فعل الطب وبهذا النوع يمكننا ان نجد اشياء تنسب الى شيء واحد كنسبة هذه الاشياء التي قلنا وكذلك الهوية ايضا يقال على انواع كثيرة ولا كن جميع تلك الانواع تنسب الى اول واحد فان بعض الاشياء تقال هوية لانها جواهر وبعضها لانها تأثيرات وبعضها لانها سبيل الى الجوهر او الى مضاف او لانها عدم او كيفيات او فاعلة او مولدة جوهر او شيء اخر مما يقال ان في الجوهر او لانها سالبة لشيء من هذه الاعراض او الجوهر وكذلك نقول ايضا في الذي ليس بهوية واحد انه ليس هوية فكما ان علم الاشياء المبرئة واحد كذلك علم سائر الاشياء التي تشبه هذه فانه ليس لعلم واحد النظر في الاشياء التي تقال على شيء واحد فقط بل له النظر ايضا في الاشياء التي تنسب الى طباع واحد فان هذه الاشياء ايضا تقال على شيء واحد بنوع من الانواع فمعلوم ان لعلم واحد النظر في الهويات بكنهها والعلم الذي هو علم بالحقيقة في جميع الاشياء هو علم

che una delle accezioni dell'anfibologia⁶, che è indice dei nomi che indicano [più] cose in relazione a un'unica cosa attraverso una relazione di anteriorità e posteriorità, come si chiarirà in seguito: come quando diciamo «mediche» le cose relative alla medicina, oppure «di guerra» quelle relative alla guerra⁷.

T50. Dal *Commento grande* alla *Metafisica* di Ibn Rušd

Aristotele dice:

«L'essere si dice in molti modi, ma non si dice nel modo dell'omonimia bensì in relazione a un'unica cosa e a un'unica natura, nello stesso modo in cui tutto ciò che è sano è in relazione alla guarigione. Fra le cose, infatti, qualcuna è detta sana perché preserva la salute, qualcuna perché la produce, qualcuna perché ne è segno, qualcuna perché la riceve, ed è così che tutto ciò che è medico è in relazione alla medicina. Fra le cose, infatti, qualcuna è detta medica perché possiede la medicina, qualcuna perché è in accordo con la medicina, qualcuna perché la opera. In tal modo possiamo trovare cose che sono in relazione a un'unica cosa, come la relazione di queste cose che abbiamo detto. Parimenti, l'essere si dice in molti modi, ma tutti quei modi sono in relazione a un unico principio: alcune cose, infatti, sono dette "essere" perché sono sostanze, altre perché sono affezioni, altre perché conducono alla sostanza o a una relazione⁸, o perché sono privazione, o qualità, o produttrici o generatrici di una sostanza, o qualcos'altro fra ciò che si dice essere nella sostanza, o perché sono negazioni di qualcuno di questi accidenti o della sostanza. Perciò anche di ciò che non è ente diciamo che è non-ente⁹. Proprio come la scienza delle cose sane è una, così è la scienza delle altre cose che somigliano a queste. A una sola scienza [compete], infatti, non soltanto l'indagine delle cose che si dicono di un'unica cosa, ma ad essa [compete] anche l'indagine delle cose che sono in relazione a un'unica natura. Anche queste cose, infatti, si dicono di un'unica cosa in qualche modo. È chiaro che a una sola scienza [compete] l'indagine sugli esseri in quanto esseri e che in tutte le cose la scienza in senso vero è la scienza di

⁶ In arabo *taškik*, nozione già comparsa in T38 (al-Fārābī) e T47 (Avicenna).

⁷ Quest'ultimo esempio («di guerra» – in arabo l'aggettivo *ḥarbī* – detto rispetto alla guerra) si trova in arabo già in T37 (al-Fārābī).

⁸ «O a una relazione», in arabo *aw ilā muḍāf*, non corrisponde al greco in questo punto, dove si legge: è *phthorai*, cioè «o corruzioni» (ARISTOTELE, *Metaphysica*, IV 2, 1003b 7-8). Deve trattarsi di una corruzione dell'arabo: l'apparato dell'edizione di Bouyges registra, del resto, anche varianti manoscritte più vicine alla lezione corretta (che doveva suonare *aw fasāduhu*, espressione che ha lo stesso senso del greco). Averroè, tuttavia, commenta questo passo nella forma edita da Bouyges.

⁹ Leggendo *li-dālika* (cfr. il greco *diò*, 1003b 10) invece di *ka-dālika* («così») ed espungendo *wāḥid* dell'edizione di Bouyges. L'espunzione è motivata dal fatto che si tratta di una "correzione" erroneamente incorporata nella traduzione dell'originario *huwiyya* (on¹, *ibidem*) in *wāḥid* (hen). La lettura erronea è probabilmente dovuta alla somiglianza, in maiuscola greca, delle iniziali di on e hen.

الشيء المتقدم الذى به يتصل سائر الاشياء وبسببه تسمى وتذكر فان كان هذا المتقدم هو الجوهر فمعلوم انه ينبغى ان تكون معرفة اوائل الجوهر وعللها للفيلسوف ولكل جنس واحد وعلم واحد كقولنا ان علم الصوت واحد وله النظر فى جميع الاصوات ولذلك نقول ان النظر فى جميع صور الهوية على كنهها هو لعلم واحد بالجنس فاما الصور فهى صور الصور .

التفسير

لما بين ان لعلم واحد النظر فى الموجود بما هو موجود يريد ان يعرف ان اسم الموجود ليس يقال باشتراك الاسم من قبل انه لو كان الامر كذلك لم تكن الصناعة الناطرة فيه صناعة واحدة .

فقوله فالهوية تقال على انواع كثيرة ولا تقال بنوع اشتراك الاسم بل تنسب الى شىء واحد يريد ان اسم الموجود يقال على انواع كثيرة وليس يقال بنوع اشتراك الاسم مثل العين الذى يقال على الذهب وعلى الجارحة وعلى النهر الصغير وغير ذلك من الاسماء ولا هو ايضا يتواطؤ مثل الحيوان والانسان وانما هو من نوع الاسماء التى تقال على اشياء منسوبة الى شىء واحد وهى التى تعرف فى صناعة المنطق بالتى تقال بتقديم وتأخير لانها وسط بين المتواطئة والمشاركة وهو الذى اراد بقوله بل تنسب الى شىء واحد وطباع واحد مثل ما ينسب كل مبرئ الى البرء وهذه الاشياء التى تنسب الى شىء واحد ليس تنسب اليه من جهة واحدة بل انما تنسب اليه بجهات مختلفة وقد يكون منها ما ينسب اليه بجهة واحدة الا انها تختلف بالاقل والاكثر مثل اسم الجوهر المقول على الصور وعلى الشخص .

ولما كانت الاشياء المبرئة تنسب الى البرء بجهات مختلفة كما ان المقولات التسع تنسب الى الوجود من قبل وجودها فى الوجود الحقيقى وهو الجوهر بجهات مختلفة اخذ يعرف اختلاف الجهات التى توجد فى امثال هذه الاسماء ليعرف ان الامر كذلك فى اسم الموجود

ciò che è anteriore¹⁰, a cui sono congiunte tutte le altre cose e grazie a cui sono nominate e menzionate. Se questo anteriore è la sostanza, è chiaro che il filosofo deve conoscere i principi e le cause della sostanza. Per ciascun genere vi sono un solo genere e una sola scienza, al modo in cui diciamo che la scienza del suono è una e ad essa [compete] l'indagine su tutti i suoni; e per questo diciamo che l'indagine di tutte le forme dell'essere in quanto essere appartiene a una sola scienza per genere e le forme sono forme delle forme».

Commento

Dopo aver chiarito che a una sola scienza [compete] l'indagine sull'ente in quanto ente, [Aristotele] intende far conoscere che il termine «ente» non si dice per omonimia, perché, se così fosse, la disciplina che indaga [l'ente in quanto ente] non sarebbe una sola disciplina.

La sua affermazione: «L'essere si dice in molti modi, ma non si dice nel modo dell'omonimia bensì in relazione a un'unica cosa e a un'unica natura» intende dire che il termine «ente» si dice in molti modi, ma non si dice né per omonimia, come «'ayn» si dice dell'oro, dell'organo, del ruscello e di altre cose; né per sinonimia, come [si dice] ad esempio dell'uomo e dell'animale: è, invece, fra i nomi che si dicono di [più] cose in relazione a una sola: quelle [cose] che, in logica, sono note come quelle che si dicono secondo anteriorità e posteriorità, poiché sono intermedie tra i sinonimi e gli omonimi. Ed è ciò che [Aristotele] intende dicendo: «Bensì in relazione a un'unica cosa e a un'unica natura, nello stesso modo in cui tutto ciò che è sano è in relazione alla guarigione». Queste cose che sono in relazione a una non sono in relazione ad essa in un unico modo ma lo sono in differenti modi. Infatti, fra loro, qualcuna è in relazione ad essa in un unico modo ma si differenzia secondo il meno e il più, come il termine «sostanza» che si dice delle forme e dell'individuo.

Dal momento che le cose sane sono in relazione alla guarigione in modi diversi – come le nove categorie sono in relazione all'essere per il fatto che il loro essere è nell'ente vero, cioè la sostanza, in modi diversi –, [Aristotele] prende a far conoscere la differenza dei modi che si trovano negli esempi di questi termini, per far capire che le cose stanno così [anche] circa il termine «ente»

¹⁰ Il greco di Aristotele qui riporta «primo» (*protou*). L'arabo traduce «anteriore» (*mutaqaddim*) e ripete il termine anche subito dopo, al fine di esplicitare la resa di ARISTOTELE, *Metaphysica*, IV 2, 1003b.17-18: «Se questo anteriore è la sostanza» (*ei oun tout'estin he ousia*). È difficile dire se questa scelta di resa da parte di Ustât, il traduttore arabo della *Metafisica*, implichi un'influenza dell'insistenza della tradizione commentaristica sul rapporto di anteriorità della sostanza rispetto agli accidenti, che caratterizza il modo in cui l'essere si predica delle categorie. Si può tuttavia pensare che una tale scelta di resa corroborasse nei lettori arabi l'associazione del passo aristotelico con questa tematica dei commentatori.

مع الجوهر ومع سائر المقولات **فقال** فان من الاشياء ما يقال مبرئ لحفظه الصحة ومنها ما يقال مبرئ لفعله الصحة ومنها لدلالته على الصحة ومنها لقبوله الصحة **يريد** فان الاشياء التى نقول فيها انها مبرئة هى منسوبة الى البرء بجهات مختلفة فمنها ما ينسب الى البرء الذى هو الصحة من قبل انه حافظ لها كما نقول فى الرياضة انها صحية لانها حافظة للصحة ومنها ما ينسب اليها لانه فاعل لها كما نقول للدواء الذى يفعل الصحة فى البدن الصحيح انه صحى وكذلك يقال صحى فى العلامة الدالة على حدوث الصحة مثل ما يقال فى البحارين المحموده وكذلك يقال صحى لما من شأنه ان يقبل الصحة سريعا مثل الابدان النقية من الاخلاط او التى فيها اخلاط تقبل البرء بسهولة .

ولما اتا بالاسباب التى تنسب الى غاية واحدة انا بمثال من الاشياء التى تنسب الى فاعل واحد **فقال** وكذلك ينسب كل شىء طبى الى الطب **يريد** وكذلك كل معين على فعل الطب ينسب الى الطب وانما اراد بهذا ان يعرف ان الاشياء المنسوبة الى شىء واحد ربما كان ذلك الواحد غاية وربما كان فاعلا وربما كان عنصرا موضوعا كالحال فى المقولات التسع مع مقولة الجوهر .

ثم **قال** فان من الاشياء ما يقال طبى لاقتنائه للطب **يريد** اى لاقتنائه صناعة الطب مثل قولنا رجل طبى **وقوله** ومنها لموافقته فى الطب **يريد** لموافقته فعل الطب مثل الحمية **وقوله** ومنها لانه يفعل فعل الطب وان لم يكن من الطب **يريد** مثل من يفعل من الناس فعل الطب وان لم يكن طبيبا فان العجوز التى كانت تداوى كما قيل بالحشيشة المعروفة كانت تفعل فعلا طبيبا وان لم تكن طبيبة .

ثم **قال** وبهذا النوع يمكننا ان نجد اشياء كثيرة تنسب الى شىء واحد كنسبة هذه الاشياء التى قلنا **يريد** وعلى هذا المثال نجد اشياء كثيرة اعنى انها تشترك فى تسميتها من قبل نسبتها الى شىء واحد اى واحد كان .

relativamente alla sostanza e alle altre categorie. Dunque [quando] dice: «Fra le cose, infatti, qualcuna è detta sana perché preserva la salute, qualcuna perché la produce, qualcuna perché ne è segno, qualcuna perché la riceve», intende sostenere che le cose che diciamo essere sane sono in relazione alla guarigione in modi diversi: qualcuna di esse è in relazione alla guarigione, che è la salute, per il fatto che la preserva, al modo in cui diciamo dell'esercizio fisico che è salutare poiché preserva la salute; qualcuna è in relazione ad essa poiché la produce, al modo in cui diciamo che è salutare il farmaco che produce la salute nel corpo sano. E così si dice salutare del segno che indica il sopravvenire della salute, come ciò che si dice delle crisi salutari¹¹ e, allo stesso modo, si dice salutare ciò che, per propria natura, riceve prontamente la salute, come i corpi incontaminati dagli umori, oppure quelli in cui vi sono umori che ricevono facilmente la guarigione.

E dopo aver introdotto le cause che sono in relazione a un unico fine, [Aristotele] porta l'esempio delle cose che sono in relazione a un unico agente. Quindi [quando] dice: «Ed è così che tutto ciò che è medico è in relazione alla medicina», intende dire che, allo stesso modo, tutto ciò che contraddistingue l'esercizio della medicina è in relazione alla medicina; con questo intendeva far conoscere che [nel caso de] le cose che sono in relazione a un'unica cosa, quell'unica cosa può essere un fine, o un agente, o un elemento [ad esse] soggetto, come lo stato delle nove categorie rispetto alla categoria della sostanza.

Poi dice: «Fra le cose, infatti, qualcuna è detta medica perché possiede la medicina». Intende chiunque sia in possesso dell'arte della medicina, come diremmo ad esempio un uomo «medico». E dicendo: «Qualcuna perché è in accordo con la medicina», intende in accordo con l'esercizio della medicina, come la dieta; e dicendo: «qualcuna perché la opera», anche se non riguarda la medicina, intende ad esempio chi, tra la gente comune, esercita un'opera della medicina anche se non è un medico; [ad esempio] la vecchia che cura con le erbe note si dice che compie un'azione medica, anche se non è un medico.

Poi dice: «In tal modo possiamo trovare cose che sono in relazione a un'unica cosa, come la relazione di queste cose che abbiamo detto». Intende che troviamo molte cose conformi a questo esempio: vale a dire che esse hanno una comunanza nei loro nomi a causa della loro relazione a un'unica cosa, qualunque essa sia.

¹¹ Si tratta di un riferimento alla teoria galenica che interpreta certi decorsi della malattia (ad es. febbre, improvvise infiammazioni, evacuazioni, etc.) come segni di un'imminente guarigione. Questa teoria è passata in tradizione araba grazie alle traduzioni di Hunayn ibn Ishāq. Si vedano, in particolare, GALENO, *De diebus decretoriis, from Greek into Arabic. A Critical Edition, with Translation and Commentary, of Hunayn ibn Ishāq, Kitāb ayyām al-buḥrān*, a cura di Glen M. Cooper, Ashgate, London 2011 e GALENO, *De Crisibus*, tramandato in arabo dai codici: London, British Museum Or. 6670/1, ff. 4r-82r e El-Escorial, BRM, 797/3, ff. 69v-120r. L'edizione critica del testo arabo è a cura dello stesso Cooper ed è in corso di lavorazione.

ثم قال وكذلك الهوية يقال ايضا على انواع كثيرة ولاكن جميع تلك الانواع تنسب الى اول واحد يريد وكذلك اسم الهوية المرادف للموجود وان كان يقال على انواع كثيرة فانه انما يقال فى كل نوع منها انه هوية وموجود من قبل نسبتها الى الهوية الاولى وهى الجوهر وهذه النسب فى واحد واحد منها هى مختلفة وانما تنسب المقولات الى الجوهر لا من قبل انه فاعل لها ولا غاية لها بل من قبل انها قائمة به وهو موضوع لها وبالجملة فانما يقال فيها انها موجودة من قبل انها اوصاف للموجود وقد انكر كثير من الناس وجودها فقالوا وذلك ان البياض ليس بموجود وانما الموجود الأبيض .

ثم اخذ يعرف الانحاء التى من قبلها تنسب الى الجوهر فقال فان بعض الاشياء تقال هوية لانها جواهر وبعضها لانها تاثيرات وبعضها لانها سبيل الى الجوهر او الى مضاف او لانها عدم او كيفيات او فاعلة او مولدة جوهرها او شىء اخر مما يقال فى الجوهر او لانها سالبة لشىء من هذه الاعراض او الجوهر يريد ان بعضها يقال فيه انه هوية لانه شىء قائم بذاته وهو الجوهر وبعضها يقال فيه انه هوية لانه انفعال للجوهر فان التاثيرات يعنى بها القدماء الكيفيات الانفعالية وربما عبروا عنها بالالام ويعنى بالطريق الى الجوهر الحركة الكائنة فى الجوهر فان الحركة يقال فيها انها هوية وموجودة من قبل انها طريق الى الموجود الحقيقى ويعنى بقوله او الى مضاف انه تقال الهوية ايضا على الاضافة من قبل انها مقايسة هوية الى هوية يريد التى فصلت فى غير ما موضع انه يدل عليها باسم الهوية وقوله او لانها عدم الهوية يريد انه قد يقال فى عدم الهوية انها هوية وقوله او فاعلة او مولدة جوهرها يريد ان اسم الهوية ايضا يقال بنحو من انحاء المناسبة فانه قد يقال جوهر لما هو فاعل الجوهر مثل القائلين بان هاهنا قوى وصورا تحدث الجوهر وكذلك يقال فى اسطقسات الجوهر جوهر وهو الذى اراد فيما اظن بالمولدة للجوهر فان ما تولد منه الجوهر هو جوهر وقوله او شىء اخر مما يقال انه فى الجوهر يريد انه قد يقال موجود لما يوجد فى الجوهر وهذا كانه عام لسائر المقولات وقوله او لانها سالبة لشىء من هذه الاعراض او الجوهر يريد انه كما يقال اسم الموجود ايضا على هذه الانحاء كلها كذلك يقال على السلب والايجاب وانما اراد بذلك ان اسم الموجودات يقال

Poi dice: «Parimenti, l'essere si dice in molti modi, ma tutti quei modi sono in relazione a un unico principio». Intende dire che parimenti, anche se il termine «essere», sinonimo di «ente», si dice in molti modi, in ciascuno di questi modi si dice che è un essere e un ente in virtù della propria relazione all'essere primo, che è la sostanza, e che queste relazioni sono differenti per ciascuna cosa. Infatti, le categorie sono in relazione alla sostanza, non perché essa ne sia l'agente, e nemmeno il fine, ma per il fatto che sussistono in virtù di essa che è un soggetto per esse: nel complesso, [le categorie] si dicono enti per il fatto che sono attributi dell'ente. E molte persone negano la loro esistenza: dicono, infatti, che la bianchezza non esiste, ma che esiste [solo] l'ente bianco.

Poi [Aristotele] prende a far conoscere i modi attraverso cui [le categorie] si relazionano alla sostanza. Afferma dunque: «Alcune cose, infatti, sono dette "essere" perché sono sostanze, altre perché sono affezioni, altre perché conducono alla sostanza o a una relazione, o perché sono privazione, o qualità, o produttrici o generatrici di una sostanza, o qualcos'altro fra ciò che si dice essere nella sostanza, o perché sono negazioni di qualcuno di questi accidenti o della sostanza». Intende che qualcuna è detta «essere» poiché è una cosa sussistente in sé, ed è la sostanza; qualcuna è detta «essere» poiché è un'affezione della sostanza: con affezioni, infatti, gli antichi intendono le qualità passive e talvolta le designavano come «patimenti»; con «via per la sostanza», invece, [Aristotele] intende il movimento generatore relativo alla sostanza. Del movimento si dice, infatti, «ente» per il fatto che è una via verso ciò che è ente in senso [più] proprio. E dicendo: «O a una relazione», vuol dire che l'essere si dice anche della relazione per il fatto che essa è il rapporto di un ente a un [altro] ente, intendendo quel [rapporto] che altrove si è distinto come designabile con il termine «ente». Dicendo: «O perché sono privazione dell'essere», intende che la privazione dell'essere può venir detta «essere». E dicendo: «O produttrici o generatrici di una sostanza», intende che il termine «essere» si dice anche secondo uno dei tipi della relazione [sc. la relazione tra generante e generato]. Infatti «sostanza» si può dire di ciò che produce la sostanza, come quelli che dicono che qui certune potenze e forme danno luogo alla sostanza e così si dice «sostanza» degli elementi della sostanza. E questo, a quanto credo, è ciò che [Aristotele] intende per «generazione della sostanza»: ciò che si genera dalla sostanza, infatti, è sostanza. Dicendo: «O qualcos'altro fra ciò che si dice essere nella sostanza», intende che «ente» si può dire di ciò che esiste nella sostanza e questo vale per tutte le altre categorie. Dicendo: «O perché sono negazioni di qualcuno di questi accidenti o della sostanza», intende che come il termine «ente» si dice in tutti questi modi, così si dice anche della negazione e dell'affermazione: [Aristotele] intende con questo che il nome di «enti» si dice

على المعقولات الاول وعلى المعقولات الثوانى وهى الامور المنطقية .
ولما تقرر له ان اسم الموجود يقال على جميع هذه الانحاء اخذ يبين ان الاشياء التى
تقال بهذا النحو معرفتها لعلم واحد **فقال** وكما ان علم الاشياء المبرئة واحد كذلك
علم سائر الاشياء التى تشبه هذه يريد فكما ان الاشياء التى تنسب الى البرء ينظر
فيها علم واحد وهو الطب كذلك جميع الاشياء التى تنسب الى الموجود ينظر فيها
علم واحد .

ثم قال فانه ليس لعلم واحد النظر فى الاشياء التى يقال على شىء واحد فقط بل
له النظر فى الاشياء التى تنسب الى تمام واحد **يريد** فانه ليس الاشياء التى لها علم
واحد هى التى موضوعها واحد بالنوع فقط او الجنس المقول بتواطؤ بل والاشياء التى
ينسب وجودها الى غاية واحدة او الى فاعل واحد وموضوع واحد وانما قال ذلك لان
هذه هى حال الموجودات اعنى انها تنسب الى تمام واحد او غاية واحدة وهو المطلوب
فى هذا العلم .

ثم قال ولان هاذه الاشياء يقال على شىء واحد بنوع من الانواع فمعلوم ان لعلم
واحد النظر فى الهويات بكنهها يريد ولانه قد تبين ان اسم الموجود والهوية يقال
بنوع من انواع الاشياء التى يقال عليها اسم الواحد فبين ان الموجود ينظر فيه علم
واحد والقياس ياتلف هكذا الموجود يقال بنوع من انواع النسبة وكل ما يقال بنوع
من انواع النسبة فالناظر فيه علم واحد فينتج ان الناظر فى الموجود هو علم واحد وانما
كان الحال فى هذا النحو من الجنس كالحال فى الجنس المقول بتواطؤ لان المحمولات
الذاتية تلتفى فى هذا الجنس المقول بتناسب كما تلتفى فى الجنس المقول بتواطؤ وليس
يلفى ذلك فى الجنس المقول باشتراك الاسم وان كان قد تلتفى فى بعضه امور صادقة
لكن ليست ذاتية فانه ليس يبعد ان يصدق على اسم العين محمول يقال باشتراك
على عدة المعانى التى يقال عليها اسم العين مثل ان نقول كل عين حسنة لكن ليس
يوجد لها محمول ذاتى اصلا .

ثم قل والعلم الذى هو علم بالحقيقة فى جميع الاشياء هو علم الشىء المتقدم الذى به
تتصل سائر الاشياء وبسببه تسمى وتذكر **يريد** ومن المعروف بنفسه ان العلم الذى هو علم

degli intelligibili primi e degli intelligibili secondi che sono le entità logiche.

Dopo aver determinato che il termine «ente» si dice in tutti questi modi, [Aristotele] prende a chiarire che la conoscenza delle cose che si dicono in questo modo [compete] a una sola scienza. Dunque, afferma: «Proprio come la scienza delle cose sane è una, così è la scienza delle altre cose che somigliano a queste». Intende che come una sola scienza, che è la medicina, indaga le cose che sono relative alla guarigione, così una sola scienza indaga l'insieme delle cose che sono relative all'ente.

Poi afferma: «A una sola scienza [compete], infatti, non soltanto l'indagine delle cose che si dicono di un'unica cosa, ma ad essa [compete] anche l'indagine delle cose che sono in relazione a un'unica perfezione»¹². Intende che le cose che [competono] a un'unica scienza non sono soltanto quelle il cui soggetto è uno per specie oppure il cui genere si dice per sinonimia, ma anche le cose la cui esistenza è in relazione a un unico fine, o a un unico agente, e a un unico soggetto. Ha detto questo, infatti, perché tale è la condizione degli enti, cioè essere in relazione a un'unica perfezione o a un unico fine: l'oggetto di ricerca di questa scienza.

Poi afferma: «Poiché queste cose, infatti, si dicono di un'unica cosa in qualche modo, è chiaro che a una sola scienza [compete] l'indagine sugli esseri in quanto esseri». Intende che, dal momento che è chiaro che i termini «ente» ed «essere» si dicono di una specie di cose a proposito delle quali si predica il termine «uno», allora è chiaro che una sola scienza indaga l'ente. Il sillogismo si compone in questo modo: l'ente si dice in uno dei modi della relazione; tutto ciò che si dice in uno dei modi della relazione è indagato da una sola scienza; allora si deduce che una sola scienza indaga l'ente e che la sua condizione in questo modo [di predicazione], rispetto al genere, è come la condizione nel [caso del] genere che si dice per sinonimia, dal momento che i predicati essenziali si trovano in questo genere predicato per analogia come si trovano nel genere predicato per sinonimia, mentre ciò non si trova nel genere predicato per omonimia; e se in alcuni si trovano cose vere, non sono essenziali. Infatti non è lontano dal vero dire del nome «occhio» [che è] un predicato detto per omonimia dei molteplici significati di cui si dice il nome «occhio» – al modo in cui diciamo di tutte le cose «il fiore all'occhiello» – anche se non è per loro in alcun modo un predicato essenziale.

Poi dice: «In tutte le cose la scienza in senso vero è la scienza di ciò che è anteriore, a cui sono congiunte tutte le altre cose e grazie a cui sono nominate e menzionate». Intende che è noto di per sé che la scienza – che è la scienza

¹² Rispetto alla precedente citazione del lemma aristotelico, qui il termine «perfezione» (*tamām*) è stato sostituito a «natura» (*tibā*).

بالحقيقة فى امثال هذه الاشياء التى يقال انها بتناسب هو العلم بالاول الذى فى ذلك الجنس الذى من قبل اتصال سائر الاشياء به وجدت تلك الاشياء المنسوبة اليه ومن قبل اسمه اشتقت لها تلك الاسماء وسميت .

ولما تقرر له هذه المقدمة اتى بمقدمة اخرى معروفة **فقال** فان كان هذا المتقدم هو الجوهر فمعلوم انه ينبغى ان تكون معرفة اوائل الجوهر وعللها فى حد الفيلسوف **يريد** فان كان المتقدم فى الموجودات العشر هو الجوهر على ما يتبين بعد وقد تبين فى غير ما موضع وكان الفيلسوف هو الذى يعرف الاسباب الاول لكل فقد يجب ان تكون معرفة اوائل الجوهر وعلله ماخوذة فى حد الفيلسوف الذى هو صاحب هذا العلم اعنى انه يقال ان الفيلسوف هو الذى يعرف اوائل الجوهر وعلله وهذا هو بيان الشك المتقدم الذى قيل فيه هل لعلم واحد النظر فى الجوهر ام لا .

ثم قال ولكل جنس واحد وعلم واحد كقولنا ان علم الصوت واحد وله النظر فى جميع الاصوات **يريد** وايضا فانه من المعلوم ان لكل جنس من اجناس الموجودات صناعة واحدة وعلم واحد ينظر فى جميع الانواع التى فى ذلك الجنس مثال ذلك ان الصوت جنس واحد وله علم واحد ينظر فى جميع انواع الاصوات وصناعة واحدة وهى صناعة تاليف اللحون .

ثم قال ولذلك نقول ان النظر فى جميع صور الهوية على كنهها هو لعلم واحد بالجنس وهذا الذى قاله واضح مما تقدم وذلك انه لما وضع ان للجنس الواحد علما واحدا وصناعة واحدة وبين ان الهوية جنس واحد انتج بالضرورة ان الهوية لها علم واحد .

ثم قال فاما الصور فهى صور الصور **يريد** فاما الصور التى قال بها قوم فان لصاحب هذا العلم النظر فيها وذلك انه لما كانت عند القائلين بها صوراً لصور الهويات وكان صاحب هذا العلم هو الناظر فى صور الهوية فبين انه ينظر فى صور الصور .

in senso vero negli esempi di queste cose che si dicono essere per analogia – è la scienza del primo in quel genere, in relazione al quale [primo], in virtù della congiunzione delle altre cose con esso, quelle cose esistono, e dal cui nome derivano per esse quei nomi ed esse sono nominate.

Una volta che è stata determinata questa premessa, [Aristotele] ne propone un'altra, nota. Dunque, dice: «Se questo anteriore è la sostanza, è chiaro che conoscere i principi e le cause della sostanza [rientra] nella definizione del filosofo»¹³. Intende che la sostanza è l'anteriore tra i dieci enti, come chiarirà più avanti e come è già stato chiarito altrove. Il filosofo è colui che conosce le cause prime del tutto. È quindi necessario che la conoscenza dei principi e delle cause della sostanza sia inclusa nella definizione del filosofo, che è colui che si occupa di questa scienza: si dice cioè che il filosofo è colui che conosce i principi della sostanza e le sue cause, e questo è il chiarimento del dubbio precedente di cui si è parlato, se appartenga a una sola scienza l'indagine sulla sostanza oppure no. Poi dice: «Per ciascun genere vi sono un solo genere e una sola scienza, al modo in cui diciamo che la scienza del suono è una e ad essa [compete] l'indagine su tutti i suoni». Intende che, inoltre, è chiaro che per ciascun genere degli enti c'è una sola disciplina e una sola scienza che indaga tutte le specie che sono in quel genere. Un esempio di questo è che il suono è un solo genere e ha una sola scienza che indaga tutte le specie di suoni, e ha una sola disciplina, quella della composizione musicale.

Poi dice: «E per questo diciamo che l'indagine di tutte le forme dell'essere in quanto essere appartiene a una sola scienza una per genere». E ciò che ha detto è chiaro da ciò che è stato detto prima: dal momento che ha affermato, infatti, che a un unico genere corrispondono una sola scienza e una sola disciplina ed è chiaro che l'essere è un unico genere¹⁴, risulta necessariamente che l'essere ha un'unica scienza.

Poi dice: «E le forme sono forme delle forme». Intende che l'indagine sulle forme sostenute da alcuni appartiene a chi si occupa di questa scienza: infatti, dal momento che, secondo i loro sostenitori, le forme degli esseri hanno [a loro volta] delle forme, e [dal momento che] chi si occupa di questa scienza è colui che indaga le forme dell'essere, è dunque chiaro che egli indaga le forme delle forme.

¹³ Il lemma di Aristotele è qui citato in forma leggermente modificata.

¹⁴ La possibilità che l'essere sia un unico genere è esclusa nel T49 e soprattutto non è desumibile dal dettato aristotelico: si tratta, anzi, di una dottrina che Aristotele nega in più occasioni. Una tesi analoga si può tuttavia rinvenire prima di Averroè in altri testi della filosofia araba: cfr. T45 e T46 e la n. 14 della stessa sezione.

Tommaso d'Aquino*

Introduzione

Tommaso d'Aquino nacque a Roccasecca intorno al 1225, da una nobile famiglia della contea di Aquino. Entrato nell'ordine domenicano nel 1244 contro il volere della famiglia, si dedicò interamente allo studio e all'attività didattica: fu allievo di Alberto Magno a Colonia e svolse il baccellierato all'università di Parigi, dove ricoprì anche la carica di maestro di Teologia. In seguito, insegnò presso il convento di Orvieto e diresse lo studio domenicano di Roma, per poi ottenere nuovamente, in via eccezionale, la cattedra parigina di Teologia. Negli ultimi anni di vita si impegnò nella direzione dello studio domenicano di Napoli appena fondato. Nutrì un profondo interesse per la tradizione filosofica, che lo spinse a confrontarsi ampiamente con la filosofia di Aristotele, con il neoplatonismo e il peripatetismo arabo. Commentò diverse opere aristoteliche e la *Liber de Causis*, di cui per primo intuì la derivazione dagli *Elementi di Teologia* di Proclo, e produsse alcuni opuscoli su temi filosofici: tra questi *I principi della natura*, *L'ente e l'essenza*, *L'unità dell'intelletto*, *L'eternità del mondo* e *Le sostanze separate*. All'interno della sua sterminata produzione teologica si segnalano il *Commento alle Sentenze*, redatto durante il baccellierato, le numerose questioni disputate (*sulla verità, sulla potenza, sull'anima* etc.), la *Summa contro i Gentili* e la *Summa di teologia*, quest'ultima rimasta incompiuta. Nel 1273 interruppe improvvisamente la sua frenetica attività compositiva e morì il 7 marzo dell'anno seguente a Fossanova, mentre era in viaggio verso il concilio di Lione.

Tommaso è l'autore che più di ogni altro è accostato alla dottrina dell'analogia dell'ente, e al quale tradizionalmente si riconosce – in alcuni casi in tono critico – di aver dato un impulso alla metafisica aristotelica attraverso il ricorso all'analogia, tanto che si è soliti parlare di “dottrina aristotelico-tomista dell'analogia dell'ente”. A partire da questo presupposto, potrebbe destare

* A cura di Giovanni Gambi.

stupore osservare come l'espressione "*analogia entis*" non ricorra neanche una volta in tutto il *corpus* tommasiano, e che l'Aquinate non abbia mai dedicato a questo concetto una riflessione sistematica. La prassi che egli adotta è piuttosto quella di richiamarlo in diverse occasioni, fornendone di volta in volta una breve definizione, presentata in modo leggermente diverso a seconda del contesto e dell'intento speculativo. Di conseguenza, all'interno della sua produzione si registra 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 quale sia. A fronte di alcune interpretazioni che hanno privilegiato una formulazione a scapito delle altre, qui si preferisce passare in rassegna i luoghi principali in cui questo concetto viene posto a tema, al fine di presentare in modo trasversale le trattazioni tommasiane dell'analogia, evidenziandone sia gli aspetti di continuità che quelli di discontinuità.

Per Tommaso l'analogia costituisce un certo tipo di comunanza (*communitas analogiae*), intermedia tra l'univocità e la pura equivocità, che viene spesso richiamata in un contesto di predicazione linguistica (*analogice praedicari*) e in virtù della quale si riconducono all'unità (*reducuntur in unum*) enti le cui nozioni (*rationes*) sono diverse, ma che intrattengono tutti un qualche rapporto con lo stesso elemento. L'esempio più spesso utilizzato da Tommaso per chiarire questo discorso è quello (aristotelico) del termine "sano", il quale è attribuito a cose diverse in virtù del loro riferimento alla salute dell'animale: affermare che l'urina è sana non è esattamente lo stesso rispetto a dire che la medicina è sana, perché la prima è tale in quanto segno della salute, mentre la seconda in quanto ne è causa.

L'analogia è per l'Aquinate in grado di garantire un'unità labile e dinamica in quelle situazioni in cui questa risulta problematica: in primo luogo, la questione ontologica dell'unità dell'essere e quella teologica dei nomi divini. In conformità con questo duplice campo di applicazione, nella maggior parte dei casi l'Aquinate esordisce distinguendo preliminarmente due accezioni fondamentali (*duplex est analogia*): nel primo caso, un termine è applicato analogicamente a due cose perché queste si rapportano, in modi diversi, a un terzo elemento che si colloca anteriormente a entrambe; nel secondo caso, perché una delle due manifesta un certo rapporto di dipendenza o subordinazione all'altra. Questa impostazione di fondo è richiamata dall'Aquinate in più occasioni, quasi sempre all'interno di un discorso teologico, al fine di precisare quale tipo di analogia ci permetta di attribuire a Dio l'essere, la bontà, la giustizia e altri attributi essenziali a partire dal modo in cui li sperimentiamo nelle creature. All'inizio del *Commento alle Sentenze* si chiarisce che è la seconda alternativa a descrivere il rapporto tra il Creatore e la creatura: questa dipende totalmente da Dio sia

per il proprio essere che per la propria nozione, e perciò è chiamata “ente” o “sapiente” soltanto perché imita il primo Ente, che è al contempo la Sapienza stessa. La prima alternativa, invece, costituisce l’analogia “orizzontale”, propria dell’essere, il quale è predicato sia della sostanza che dell’accidente perché entrambi partecipano, secondo un ordine di anteriorità e posteriorità, della *ratio entis*.

Tommaso torna a proporre questa duplice accezione dell’analogia nelle opere della maturità, apportando alcune modifiche sia nella terminologia utilizzata che negli esempi adottati: non pone più l’accento sulla partecipazione per anteriorità e posteriorità o sulla dipendenza totale di uno dei due analogati dall’altro, ma piuttosto sul riferimento (*ordo, respectus*) di molti a un *primum* o di un termine all’altro.

Tuttavia, alcune formulazioni sembrano divergere rispetto a questo schema ricorrente: innanzitutto quella, contenuta nel *Commento alle Sentenze*, secondo cui qualcosa può essere detto analogicamente in tre modi principali: secondo il concetto e non secondo l’essere, secondo l’essere e non secondo il concetto, secondo il concetto e secondo l’essere. Quest’ultimo si applica sia al caso dell’ente che a quello degli attributi divini, intesi come il possesso intrinseco di una perfezione secondo anteriorità e posteriorità. In secondo luogo, nel *De veritate* si parla di “convenienza di proporzione” e di “convenienza di proporzionalità”: il discrimine viene individuato nel tipo di rapporto implicato tra gli analogati. Nel primo caso si danno una relazione e una distanza determinate, come avviene tra l’accidente e la sostanza; nel secondo c’è una distanza infinita e dunque non sussiste alcuna proporzione, ma solo una proporzionalità, cioè una somiglianza di proporzioni che garantisce l’assoluta trascendenza di Dio: come la perfezione finita sta alla creatura finita, così la perfezione infinita sta al Creatore infinito.

Se nella maggior parte dei casi l’Aquiniate richiama il concetto di analogia all’interno di un contesto teologico, vi sono testi in cui questo è utilizzato in vista di un interesse puramente metafisico, tra cui spiccano il *De principiis naturae* e il *Commento alla Metafisica*, posti rispettivamente all’inizio (1255 circa) e al termine (1272 circa) della produzione tommasiana. Già nell’opuscolo giovanile il maestro domenicano, presentando alcuni argomenti tratti dalla *Fisica* e dalla *Metafisica* aristoteliche, definisce l’analogia come il modo di predicazione intermedio tra univocità ed equivocità, che attribuisce un medesimo termine a cose diverse in virtù del loro comune riferimento a un *primum* che può svolgere il ruolo di causa finale, causa efficiente e soggetto. In quest’opera sono esplicitati sin da subito alcuni dei termini tecnici fondamentali di cui l’Aquiniate si serve in merito all’analogia: questa viene accostata ai concetti di *proportio, comparatio* e *convenientia*, inoltre si chiarisce che i nomi predicati analogicamente sono applicati a cose diverse *per prius et posterius* e *per attributionem* ad alcunché di

unico.

Nel *Commento alla Metafisica* Tommaso ritorna per l'ultima volta sul tema dell'analogia, confrontandosi direttamente con i passi fondamentali che la tradizione peripatetica ha interpretato e riformulato in modo tale da dare origine alla celebre dottrina dell'analogia dell'ente: primo fra tutti *Metaph.* Γ 2. L'analisi condotta in quest'opera si pone in sostanziale continuità con quanto l'Aquinate scrive nel *De principiis naturae*¹: l'aspetto più interessante è rappresentato dall'ampiezza e dalla capillarità del confronto che viene istituito con il testo aristotelico e con la dottrina, in esso contenuta, secondo cui "l'essere si dice in molti modi". Andando oltre quanto esplicitamente sostenuto da Aristotele, Tommaso conferma l'analogia *ad unum subiectum* come quel costruito che risponde in maniera adeguata al problema dell'unità dell'essere e della scienza che lo studia. In tal modo essa fonda la possibilità di una considerazione razionale che abbracci come suo soggetto l'*ens in quantum est ens* e che, risalendo all'indagine dei principi di tale soggetto, si innalzi, per quanto possibile al solo lume naturale, allo studio della causa prima di tutto ciò che è.

¹ Secondo P. PORRO, *Tommaso d'Aquino, in Storia della metafisica*, a cura di E. Berti, Carocci editore, Roma 2019 («Frece», 275), p. 150, emerge una certa discontinuità tra le concezioni dell'analogia presentate nelle due opere, perché nel *Commento alla Metafisica* Tommaso insisterebbe maggiormente sul fatto che la sostanza è non solo il sostrato degli accidenti, ma anche la causa del loro essere. 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 giovanile. 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.

T51. *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, cap. 6, ed. Leonina, pp. 46.1 – 47.83

Sciendum est etiam quod loquendo de principiis intrinsicis, scilicet materia et forma, secundum conuenientiam principiatorum et differentiam est conuenientia et differentia principiorum. Quedam enim sunt idem numero, sicut Sortes et “hic homo” demonstrato Sorte; quedam sunt diuersa numero et sunt idem in specie, ut Sortes et Plato, qui, licet conueniant in specie humana, tamen differunt numero. Quedam autem differunt specie sed sunt idem genere, sicut homo et asinus conueniunt in genere animalis; 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.

Ad huius intelligentiam sciendum est quod tripliciter aliquid predicatur de pluribus: uniuoce, equiuoce et analogice. Vniuoce predicatur quod predicatur secundum idem nomen et secundum rationem eandem, idest diffinitionem, sicut animal predicatur de homine et de asino: utrumque enim dicitur animal, et utrumque est substantia animata sensibilis, quod est diffinitio animalis. Equiuoce predicatur quod predicatur de aliquibus secundum idem nomen et secundum diuersam rationem, sicut canis dicitur de latrabili et de celesti, que conueniunt solum in nomine et non in diffinitione siue significatione; id enim quod significatur per nomen est diffinitio, sicut dicitur in IV Metaphisice. Analogice dicitur predicari quod predicatur de pluribus quorum rationes diuerse sunt, sed attribuuntur uni alicui eidem, sicut sanum dicitur de corpore animalis et de urina et de potione, sed non ex toto idem significat in omnibus: dicitur enim de urina ut de signo sanitatis, de corpore ut de subiecto, de potione ut de causa. Sed tamen omnes iste rationes attribuuntur uni fini, scilicet sanitati. Aliquando enim ea que conueniunt secundum analogiam, id est in proportione

T51. Da *I principi della natura a frate Silvestro*¹

Occorre anche sapere, trattando dei principi intrinseci (cioè la materia e la forma), che la coincidenza e la differenza dei principi seguono la coincidenza e la differenza dei principati². Alcune cose infatti sono identiche nel numero, come Socrate e questo uomo, che si è mostrato essere Socrate. Certe sono diverse nel numero e identiche nella specie, come Socrate e Platone, i quali, per quanto convengano nella specie umana, tuttavia si distinguono per il numero. Altre differiscono per la specie, ma sono identiche nel genere, così come l'uomo e l'asino convengono nel genere animale. Altre, infine, sono diverse nel genere ma identiche soltanto secondo analogia, così come la sostanza e la quantità, che non convengono in un qualche genere, ma solo secondo analogia; convengono infatti soltanto nel fatto di essere un ente. L'ente poi non è un genere, dal momento che non si predica univocamente, ma analogicamente.

Per comprendere questo, occorre sapere che qualcosa si può predicare di più cose in tre modi: univocamente, equivocamente e analogicamente. È predicato univocamente ciò che si predica secondo il medesimo nome e la medesima nozione, cioè definizione³, così come “animale” si predica dell'uomo e dell'asino. Ciascuno dei due infatti è detto animale, ed entrambi sono una sostanza animata sensibile, il che è la definizione dell'animale. È predicato equivocamente ciò che si predica di alcune cose secondo lo stesso nome e secondo una nozione diversa, così come si dice “cane” sia quello che può abbaiare sia quello celeste, i quali convengono soltanto nel nome e non nella definizione ossia nel significato: infatti, ciò che è espresso tramite il nome è la definizione, come si afferma nel quarto libro della *Metafisica*. Si dice che è predicato analogicamente ciò che si predica di più cose le cui nozioni sono diverse ma sono attribuite a una certa identica cosa, così come “sano” si dice del corpo dell'animale, dell'urina e della bevanda, ma non significa pienamente la stessa cosa in tutte. Infatti, si dice dell'urina in quanto segno della salute, del corpo in quanto soggetto, della bevanda in quanto causa; tuttavia, tutte queste nozioni sono riferite a un unico fine, cioè la salute.

Talvolta, infatti, le cose che convengono secondo analogia, cioè per la

¹ Redatto tra il 1252 e il 1256. Per la cronologia delle opere di Tommaso cfr. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci editore, Roma 2017⁴ («Frece», 136).

² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, XII, lec. 4, par. 2483: «si esige che, nella misura in cui diminuisce la comunità delle cose causate, diminuisca la comunità dei principati».

³ *Ratio* è il termine di seconda intenzione utilizzato da Tommaso per indicare ciò che l'intelletto apprende del significato di un nome, ovvero la definizione della cosa; di ciò che non ha una definizione, come ad esempio i generi generalissimi, la *ratio* indica ciò che viene significato dal nome, ad esempio ciò da cui la qualità deriva il fatto di essere qualità: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In I Sententiarum*, dist. 2, q. 1, a. 3, resp.

uel comparatione uel conuenientia, attribuuntur uni fini, sicut patet in predicto exemplo; aliquando uni agenti, sicut medicus dicitur et de eo qui operatur per artem et de eo qui operatur sine arte, ut uetula, et etiam de instrumentis, sed per attributionem ad unum agens quod est medicina; aliquando autem per attributionem ad unum subiectum, sicut ens dicitur de substantia, de qualitate et quantitate et aliis predicamentis: non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens et quantitas et alia, sed omnia dicuntur ex eo quod attribuuntur substantie, quod est subiectum aliorum. Et ideo ens dicitur per prius de substantia et per posterius de aliis; et ideo ens non est genus substantie et quantitatis, quia nullum genus predicatur per prius et posterius de suis speciebus, sed predicatur analogice. Et hoc est quod diximus, quod substantia et quantitas differunt genere sed sunt idem analogia.

Eorum igitur que sunt idem numero, forma et materia sunt idem numero, ut Tullii et Ciceronis; eorum autem que sunt idem in specie, diuersa numero, etiam materia et forma non est eadem numero sed specie, sicut Sortis et Platonis. Et similiter eorum que sunt idem genere, et principia sunt idem genere, ut anima et corpus asini et equi differunt specie, sed sunt idem genere. Et similiter eorum que conueniunt secundum analogiam tantum, principia sunt eadem secundum analogiam tantum siue proportionem. Materia enim et forma et priuatio, siue potentia et actus, sunt principia substantie et aliorum generum; 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. Sicut tamen substantia est causa ceterorum, ita principia substantie sunt principia omnium aliorum.

proporzione⁴ o comparazione o convenienza, si riferiscono a un unico fine, come appare nell'esempio precedente; talvolta a un unico agente, così come "medico" si dice sia di colui che opera tramite l'arte, sia di colui che opera senza l'arte, come una vecchietta, e anche degli strumenti, ma sempre per attribuzione a un unico agente, la medicina; talvolta invece per attribuzione a un unico soggetto⁵, così come "ente" si dice della sostanza, della qualità, della quantità e delle altre categorie. Infatti, queste non sono enti in virtù di una nozione completamente identica, ma tutte sono chiamate così in quanto si riferiscono alla sostanza, che è soggetto delle altre. Perciò "ente" si predica primariamente della sostanza e secondariamente delle altre categorie; di conseguenza, l'ente non è il genere della sostanza e della quantità, dal momento che nessun genere si predica delle sue specie secondo anteriorità e posteriorità, ma è predicato analogicamente. Questo è quanto intendevamo dicendo che la sostanza e la quantità si distinguono per il genere ma sono identiche per analogia.

Dunque, la forma e la materia delle cose numericamente identiche sono identiche nel numero, come quelle di Tullio e Cicerone; invece, delle cose che sono identiche nella specie ma diverse nel numero, anche la materia e la forma non sono identiche nel numero ma nella specie, come quelle di Socrate e di Platone. Similmente, anche i principi delle cose identiche nel genere sono identici nel genere, così come l'anima e il corpo dell'asino e del cavallo differiscono nella specie, ma sono identici nel genere. Similmente, i principi delle cose che convengono soltanto secondo analogia sono identici soltanto secondo analogia, ossia secondo proporzione. Infatti la materia, la forma e la privazione, ossia la potenza e l'atto, sono principi della sostanza e degli altri generi; tuttavia, la materia della sostanza e quella della quantità, e similmente la forma e la privazione, differiscono nel genere, ma convengono solo secondo proporzione per il fatto che, come la materia della sostanza sta alla sostanza secondo la nozione di materia, così la materia della quantità sta alla quantità. Inoltre, come la sostanza è causa delle altre categorie, così i principi della sostanza sono principi di tutte le altre categorie.

⁴ Per Tommaso il termine *proportio* indica il rapporto tra due elementi, su cui si fonda la comunanza di analogia. Questo presenta due accezioni: da una parte indica il rapporto tra due quantità, dall'altra designa un qualsiasi rapporto tra due cose, in particolare la relazione d'ordine che intercorre tra l'atto e la potenza, la materia e la forma, la causa e l'effetto. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In III Sent., dist. 1, q. 1, a. 1, ad 3*; *Summa contra Gentiles*, III, 54; *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 1, ad 4.

⁵ Tommaso ricava la triplice accezione del primo analogato (fine, agente e soggetto) dal *Commento grande alla Metafisica* di Averroè attraverso la mediazione di Alberto Magno, che la inserisce nella sua *Metafisica*. Cfr. AVERROÈ, *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'ā*, ed. M. Bouyges, I, pp. 304.6-10 (T50); ALBERTO MAGNO, *Metaphysica*, IV, 1, cap. 3, ed. Geyer, pp. 163-164.

Scriptum super I Sententiarum

T52. Prologus, q.1, art. 2, ad 2, ed. Oliva, pp. 316.14 – 317.6

Ad secundum dicendum quod creator et creatura reducuntur in unum non communitate uniuocationis, sed analogie. Talis autem communitas potest esse duplex. 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 in quantum ens primum imitatur. Et similiter est de sapientia et de omnibus aliis que de creatura dicuntur.

T53. Dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1, ed. Coggi, p. 1016. 15-40

Ad primum igitur dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali.

Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicuius communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit, hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce praedicari: sed esse huius naturae non est eiusdem rationis in corporibus corruptibilibus

Dal *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*⁶

T52.

Alla seconda obiezione bisogna rispondere che il Creatore e la creatura si riconducono in unità non per una comunanza di univocità, bensì di analogia. Tale comunanza, però, può essere di due tipi: quello per cui alcune cose partecipano di alcunché di unico secondo anteriorità e posteriorità, come la potenza e l'atto partecipano della nozione di ente, e similmente la sostanza e l'accidente; oppure quello per cui un'unica cosa riceve dall'altra l'essere e la nozione⁷, e tale è l'analogia che intercorre tra la creatura e il Creatore. La creatura, infatti, ha l'essere soltanto nella misura in cui deriva dal primo ente, e perciò è denominata "ente" solo in quanto lo imita; la stessa cosa si verifica a proposito della sapienza e di tutte le altre cose che si dicono della creatura.

T53.

Alla prima obiezione occorre dunque rispondere che qualcosa è detto per analogia in tre modi: o soltanto secondo il concetto e non secondo l'essere, il che si verifica quando un unico concetto è riferito a più cose per anteriorità e posteriorità, pur possedendo l'essere soltanto in una. In tal modo il concetto di salute si riferisce all'animale, all'urina e alla dieta in modi diversi, secondo anteriorità e posteriorità; tuttavia non secondo un essere diverso, dal momento che l'essere della salute si trova solo nell'animale.

Oppure secondo l'essere e non secondo il concetto, e ciò accade quando più cose sono equiparate nel concetto di qualcosa di comune, il quale però non esiste in tutte secondo un'unica nozione, così come tutti i corpi sono equiparati nel concetto di corporeità. Per questo motivo il logico, che considera soltanto i concetti, afferma che il termine "corpo" si predica univocamente di tutti i corpi; ma l'essere di questa natura non possiede la medesima nozione nei corpi corruttibili

⁶ Composto tra il 1252 e il 1256, mentre Tommaso era baccelliere a Parigi.

⁷ Per Tommaso la diversità di nozioni delle perfezioni che attribuiamo a Dio non sussiste soltanto nel nostro intelletto, come sostenuto da Mosè Maimonide al fine di salvaguardare l'assoluta semplicità divina; ma a essa corrisponde in Dio qualcosa di reale, non in quanto Egli è molteplice, ma in quanto è talmente perfetto da eccedere qualsiasi capacità intellettiva delle creature. Per quanto dunque questi nomi significhino tutti un'unica realtà, non la significano secondo un'unica nozione, e pertanto non sono sinonimi: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, resp.; dist. 22, q. 1, a. 3, resp. Per l'Aquinato, dunque, questi nomi significano effettivamente la sostanza divina e possono esserle attribuiti propriamente quanto alla *res significata*, bensì impropriamente quanto al *modus significandi*, che è conforme al loro modo di essere nel nostro intelletto: cfr. *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, a. 5, ad. 2. Inoltre, per quanto tali perfezioni rientrino nel genere della qualità, e a Dio si possano attribuire soltanto la sostanza e la relazione, tuttavia, come si esprime Tommaso, esse non introducono un nuovo modo di predicazione (cioè un nuovo genere), ma soltanto un nuovo tipo di significazione: cfr. *In I Sent.*, dist. 22, q. 1, a. 3, ad. 2.

et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen corpus, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet 10 Metaphys., ex Philosopho et Commentatore. Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis.

Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia huiusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem maioris perfectionis et minoris; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates.

T54. Dist. 35, q. 1, art. 4, Resp., ed. Coggi, p. 538.10-15

Et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creatura, et similiter omnia huiusmodi. Sed 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 univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum.

T55. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 11, Resp., ed. Leonina, p. 79.135-193

Unde dicendum est quod nec omnino univoce nec pure aequivoce nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur sed secundum analogiam, quod nihil est dictu quam secundum proportionem. Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter et secundum haec duo attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem inter quae sit proportio sed magis duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii ita quaternarius binarii: prima ergo convenientia est proportionis,

e in quelli incorruttibili. Perciò, per il metafisico e il filosofo naturale, i quali considerano le cose secondo il loro essere, né il termine “corpo” né qualcos'altro è detto univocamente delle cose corruttibili e di quelle incorruttibili, come risulta chiaro dal decimo libro della *Metafisica*, secondo quanto affermano il Filosofo e il Commentatore.

Infine, secondo il concetto e secondo l'essere, il che avviene quando qualcosa non è equiparato né in un concetto comune, né nell'essere, così come “ente” si dice della sostanza e dell'accidente. In questo caso, occorre che una natura comune abbia un certo essere in ogni cosa di cui si predica, distinguendosi tuttavia secondo la nozione di una maggiore o minore perfezione; e in tal modo affermo che la verità, la bontà e tutti gli attributi di questo tipo si dicono analogicamente di Dio e delle creature. Per cui occorre che, secondo il loro essere, tutte queste cose si trovino in Dio e nelle creature secondo la nozione di una maggiore o minore perfezione; da cui consegue che vi siano diverse verità, dal momento che non possono trovarsi da entrambe le parti secondo un unico essere.

T54.

Perciò bisogna affermare che la scienza si dice analogicamente di Dio e della creatura, e che si dicono in modo simile tutti gli attributi di questo tipo. Tuttavia, l'analogia è duplice: certe cose si dicono analogicamente perché convengono in alcunché di unico, che è presente in loro secondo anteriorità e posteriorità; e questa analogia non può sussistere tra Dio e la creatura, come neppure l'univocità. L'altra analogia è quella per cui una cosa imita un'altra secondo la propria possibilità, pur senza raggiungerla perfettamente; e questa è l'analogia della creatura verso Dio.

T55. Dalle *Questioni disputate sulla verità*⁸

Perciò bisogna affermare che il termine “scienza” non si predica della scienza di Dio e della nostra né in modo completamente univoco, né in modo puramente equivoco, ma secondo analogia, il che equivale a dire secondo proporzione. La convenienza per proporzione può essere di due tipi, e secondo questi due tipi si osserva la comunanza di analogia. Infatti, una certa convenienza si dà tra cose reciprocamente proporzionate, per il fatto che presentano una distanza determinata o un altro tipo di relazione reciproca, come il due con l'uno per il fatto che è il suo doppio; talvolta si osserva anche la convenienza non di due cose reciprocamente tra le quali vi sia una proporzione, ma piuttosto di due proporzioni reciprocamente, così come il sei conviene con il quattro per il fatto che, come il sei è il doppio del tre, così il quattro del due. La prima è la convenienza

⁸ Redatte tra il 1256-1259, durante la prima reggenza parigina di Tommaso.

secunda autem proportionalitatis. Unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet, sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam accidens ad substantiam habet, et sanum dicitur de urina et animali ex eo quod urina habet aliquam habitudinem ad sanitatem animalis; quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae, sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu eo quod sicut visus est in oculo ita intellectus in mente. 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 analogice 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 creatura.

Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significato in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo praedicto, sicut est in omnibus quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur Deus leo vel sol vel aliquid huiusmodi, quia in

di proporzione, mentre la seconda è quella di proporzionalità⁹. Secondo il primo tipo di convenienza troviamo che un termine è detto analogicamente di due cose delle quali una si rapporta all'altra, come "ente" è detto della sostanza e dell'accidente per la relazione che l'accidente ha verso la sostanza, e "sano" è detto dell'urina e dell'animale per il fatto che l'urina ha un qualche rapporto con la salute dell'animale. Talvolta, invece, qualcosa è detto analogicamente conformemente al secondo tipo di convenienza, come il termine "vista" è 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. Poiché dunque, in ciò che si dice analogicamente nel primo modo, occorre che vi sia un qualche rapporto determinato tra le cose che presentano una proprietà comune per analogia, è impossibile che qualcosa si dica analogicamente di Dio e della creatura tramite questo modo, perché nessuna creatura ha verso Dio un rapporto tale per cui la perfezione divina possa esserne determinata¹⁰. Ma nell'altro tipo di analogia non si constata alcun rapporto determinato tra le cose che presentano una proprietà comune per analogia; perciò, secondo quella modalità niente proibisce che qualche nome si dica analogicamente di Dio e della creatura.

Tuttavia, questo accade in due modi: talvolta, infatti, quel nome introduce dal significato principale qualcosa in cui non è possibile osservare la convenienza tra Dio e la creatura, anche nel modo esposto, così come avviene in tutti i termini che si dicono di Dio in maniera simbolica, come quando Dio è chiamato

⁹ In questo brano Tommaso distingue nettamente tra proporzione e proporzionalità, ricavando questi termini e le loro definizioni dalla traduzione latina degli Elementi di Euclide, come ha osservato B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris 2008 (1963'), p. 76 n. 23. Nelle altre opere può accadere sia che Tommaso utilizzi indifferentemente le espressioni *similitudo proportionis* e *similitudo proportionalitatis*, sia che le distingua chiarendo che la seconda è una somiglianza tra proporzioni.

¹⁰ Qui Tommaso assume una posizione che alcuni interpreti (a partire da MONTAGNES, *La doctrine*, cit., pp. 65-93) hanno giudicato eccentrica rispetto alle altre formulazioni dell'analogia: all'origine di questa deviazione sembra esserci un'interpretazione rigida dell'affermazione aristotelica (tratta da *De Caelo*, I, 275a 13-14) secondo cui non c'è alcun rapporto tra il finito e l'infinito (*finiti ad infinitum nulla est proportio*). La strategia qui adottata è quella di chiarire che, se tra il finito e l'infinito non può esserci alcuna proporzione, tuttavia può esserci una proporzionalità, che mantiene intatta la trascendenza di Dio: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 3, ad 4; q. 3, a. 1, ad 7; q. 23, a. 7, ad 9. Nelle opere successive Tommaso tornerà ad ammettere un rapporto diretto tra Dio e la creatura, ma forse non è un caso se abbandonerà temporaneamente il termine *proportio*, preferendo gli equivalenti *habitus*, *ordo* e *respectus*. La soluzione a cui l'Aquinato perviene è quella secondo cui è possibile una proporzione della creatura a Dio nella misura in cui quella sta a Lui come l'effetto alla causa o la potenza all'atto. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S. c. Gent.*, III, 54; *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 1, ad 4. Non condivido pertanto la tesi di F. MORETTI, *Il pensiero di Dio. L'analogia nella teologia occidentale*, Mimesis, Milano-Udine 2020 («Filosofie» 662), pp. 30-42, il quale individua nella convenienza di proporzionalità esposta nel *De veritate* (che denomina "analogia di proporzionalità intrinseca") il cardine della metafisica tomista, negando che nel rapporto analogico tra Dio e le creature sia implicata la dipendenza causale di queste da Dio.

horum diffinitione cadit materia, quae Deo attribui non potest; quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi praedictus convenientiae modus inter creaturam et Deum, sicut sunt omnia in quorum diffinitione non clauditur defectus nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum et alia huiusmodi.

T56. *Summa contra Gentiles*, I, 34, ed. Leonina, pp. 103.1a – 104.7b

Sic igitur ex dictis relinquitur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum.

Quod quidem dupliciter contingit. Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam 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.

Huiusmodi igitur nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius: sed modo secundo.

In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis: quia est signum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam: sicut substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur. Et ideo *ens* dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem. Quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem: sicut virtus

“leone” o “sole” o qualcosa di simile, poiché nella definizione di questi rientra la materia, che non può essere attribuita a Dio¹¹. Talvolta, invece, un nome detto di Dio e della creatura non introduce niente dal significato principale per cui non si possa osservare il già menzionato modo di convenienza tra la creatura e Dio: sono così tutti i termini nella definizione dei quali non è inclusa una mancanza né dipendono dalla materia secondo l'essere, come “ente”, “bene” e altri di questo tipo.

T56. Dalla *Somma contro i Gentili*¹²

Così, dunque, da quanto si è detto rimane che ciò che si dice di Dio e delle altre cose si predica in modo né univoco né equivoco, ma analogico, cioè secondo un ordine o un riferimento a qualcosa di unico.

Ciò avviene in due modi: in uno, nel momento in cui molte cose si riferiscono a qualcosa di unico, così come in riferimento a un'unica salute l'animale è detto “sano” in quanto ne è il soggetto, la medicina in quanto la produce, il cibo in quanto la conserva, l'urina in quanto ne è segno.

In un altro modo, nel momento in cui si osserva l'ordine o il riferimento di due cose non a qualcos'altro, ma a una di loro: così come “ente” è detto della sostanza e dell'accidente per il fatto che l'accidente si riferisce alla sostanza, non perché la sostanza e l'accidente si riferiscano a una terza cosa.

Dunque, i nomi di questo tipo non si dicono analogicamente di Dio e delle altre cose secondo il primo modo (si renderebbe infatti necessario porre qualcosa al di sopra di Dio), ma nel secondo.

Tuttavia, in questo tipo di predicazione analogica, talvolta si riscontra il medesimo ordine secondo il nome e secondo la realtà, talvolta invece no. Infatti, l'ordine del nome segue l'ordine della conoscenza, poiché è il segno di un concetto intelligibile. Quando, dunque, si constata che ciò che è anteriore nella realtà è tale anche secondo la conoscenza, si trova che lo stesso ente è anteriore sia secondo la nozione del nome, sia secondo la natura della cosa: così, la sostanza è anteriore all'accidente sia per natura, in quanto è causa dell'accidente, sia secondo la conoscenza, in quanto la sostanza è posta nella definizione dell'accidente; perciò “ente” è detto prima della sostanza che dell'accidente sia secondo la natura della cosa, sia secondo la nozione del nome. Quando, invece, ciò che è anteriore per natura è posteriore secondo la conoscenza, allora negli analogati l'ordine reale e quello nominale non coincidono: così, la virtù curativa

¹¹ Nella predicazione simbolica o metaforica il primo analogato è costituito dalle creature, dal momento che questi nomi, detti di Dio, non significano altro che una certa somiglianza con le creature: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I, q. 13, art. 6, Resp.

¹² La cronologia di quest'opera è molto discussa: è probabile che Tommaso ne abbia iniziato la composizione nel 1259 a Parigi, per poi proseguirla e rivederla più volte almeno fino al 1265.

sanandi quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectui; sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectui nominamus. Et inde est quod *sanativum* est prius ordine rei, sed animal dicitur per prius *sanum* secundum nominis rationem. 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.

T57. *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, a. 7, Resp., ed. Mondin, pp. 242.24 – 246.14

Dicendum quod impossibile est aliquid univoce praedicari de Deo et creatura; quod ex hoc patet: nam omnis effectus agentis univoci adaequat virtutem agentis. Nulla autem creatura, cum sit finita, potest adaequare virtutem primi agentis, cum sit infinita. Unde impossibile est quod similitudo Dei univoce in creatura recipiatur.

Item patet quod, etsi una sit ratio formae existentis in agente et in effectui, diversus tamen modus existendi impedit univocam praedicationem; 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 immateriale.

Dato ergo per impossibile quod eiusdem rationis sit bonitas in Deo et creatura, non tamen bonum univoce de Deo praedicaretur; cum quod in Deo est immaterialiter et simpliciter, in creatura sit materialiter et multipliciter. Et praeterea ens non dicitur univoce de substantia et accidente, propter hoc quod substantia est ens tamquam per se habens esse, accidens vero tamquam cuius esse est inesse. Ex quo patet quod diversa habitudo ad esse impedit univocam

che si trova nelle medicine è anteriore per natura alla salute che è nell'animale, come la causa rispetto all'effetto; ma poiché veniamo a conoscenza di questa virtù grazie al suo effetto, per questo motivo la nominiamo anche a partire da questo. Di conseguenza, "ciò che sana" è anteriore sul piano reale, ma è anzitutto l'animale a essere detto "sano" secondo la nozione del nome. Così, dunque, poiché giungiamo alla conoscenza di Dio a partire dalle altre cose, la realtà indicata dai nomi detti di Dio e delle altre cose si trova anteriormente in Dio secondo il modo che gli è proprio, mentre la nozione del nome è in Dio posteriormente: perciò si dice che è nominato a partire dalle cose che ha causato¹³.

T57. Dalle *Questioni disputate sulla potenza*¹⁴

Occorre dire che è impossibile che qualcosa sia predicato univocamente di Dio e della creatura, il che risulta chiaramente dal fatto che ogni effetto di un agente univoco eguaglia la potenza dell'agente; ma nessuna creatura, dal momento che è finita, può eguagliare la potenza del primo agente, che è infinita; perciò è impossibile che la somiglianza di Dio sia ricevuta nella creatura in modo univoco.

È parimenti evidente che, per quanto la nozione della forma esistente nell'agente e nell'effetto sia unica, tuttavia la diversa modalità di esistenza impedisce la predicazione univoca. Per quanto infatti la nozione della casa che è nella materia e quella della casa che si trova nella mente dell'artefice siano la medesima (dal momento che una è la nozione dell'altra), tuttavia "casa" non si predica di entrambe in modo univoco, dal momento che la specie della casa nella materia ha un essere materiale, mentre nella mente dell'artefice ha un essere immateriale.

Posto dunque per assurdo che la bontà che si trova in Dio e nella creatura sia della medesima nozione, tuttavia il bene non si predicherebbe di Dio in modo univoco, poiché ciò che in Dio è senza materia e in una condizione di semplicità, nella creatura si trova con la materia e in una condizione di molteplicità. Inoltre, l'ente non si dice univocamente della sostanza e dell'accidente, per il fatto che la sostanza è ente in quanto ha l'essere per sé, mentre l'accidente è ente nella misura in cui il suo essere è inerire. Da ciò risulta evidente che un diverso rapporto nei confronti dell'essere impedisce la predicazione univoca dell'ente. Ma Dio si

¹³ Cfr. anche TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I, q. 13, art.6, Resp.: «Perciò bisogna dire che, quanto alla realtà significata tramite il nome, questi attributi si dicono prima di Dio che delle creature, perché tali perfezioni si effondono da Dio nelle creature. Tuttavia, quanto all'imposizione del nome, li assegniamo prima alle creature, che conosciamo per prime. Per questo motivo presentano un modo di significare che è proprio delle creature, come si è detto».

¹⁴ Risalenti al 1265/1266.

praedicationem entis. Deus autem alio modo se habet ad esse quam aliqua alia creatura; nam ipse est suum esse, quod nulli alii creaturae competit. Unde nullo modo univoce de Deo creatura dicitur; et per consequens nec aliquid aliorum praedicabilium inter quae est ipsum primum ens. Existente enim diversitate in primo, oportet in aliis diversitatem inveniri; unde de substantia et accidente nihil univoce praedicatur.

Quidam autem aliter dixerunt, quod de Deo et creatura nihil praedicatur analogice, sed aequivoce pure. Et huius opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet.

Ista autem opinio non potest esse vera: quia in pure aequivocis, quae Philosophus nominat a casu aequivoca, non dicitur aliquid de uno per respectum ad alterum. Omnia autem quae dicuntur de Deo et creaturis, dicuntur de Deo secundum aliquem respectum ad creaturas, vel e contrario, sicut patet per omnes opiniones positas de expositione divinatorum nominum. Unde impossibile est quod sit pura aequivocatio.

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 sophisticatae; 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 aliis. Et praeterea oportet causatum esse aliquid simile causae; unde oportet de causato et causa nihil pure aequivoce praedicari, sicut sanum de medicina et animali.

Et ideo aliter dicendum est, quod de Deo et creatura nihil praedicetur univoce; non tamen ea quae communiter praedicantur, pure aequivoce praedicantur, sed analogice. 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 quantitate.

In primo autem modo praedicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad

rapporta all'essere in modo diverso rispetto a qualsiasi creatura: infatti Egli è il suo stesso essere, il che non è proprio di nessuna creatura. Perciò, in alcun modo questo è detto univocamente di Dio e della creatura, e di conseguenza neppure qualcuno degli altri predicabili, il primo dei quali è l'ente stesso. Poiché infatti si dà una diversità nel primo attributo, è inevitabile riscontrare la diversità negli altri, per cui nulla si predica univocamente della sostanza e dell'accidente.

Tuttavia, alcuni hanno sostenuto una tesi diversa, secondo cui nulla si predica analogicamente di Dio e della creatura, ma in modo del tutto equivoco: è di questa opinione Rabbi Mosè, come risulta dai suoi scritti¹⁵.

Questa opinione, tuttavia, non può essere vera, perché nelle cose puramente equivoche, che il Filosofo definisce "equivoci casuali"¹⁶, non si predica qualcosa di uno in riferimento all'altro. Ma tutte le cose che si dicono di Dio e delle creature, si dicono di Dio per un certo riferimento alle creature, o viceversa, come risulta evidente da tutte le opinioni esposte a proposito dei nomi divini: perciò è impossibile che ci sia equivocità pura.

Allo stesso modo, poiché ogni nostra conoscenza riguardo a Dio è ricavata a partire dalle creature, se non vi fosse altra convenienza che quella del semplice nome, di Dio non conosceremmo nient'altro che vuoti nomi, ai quali non corrisponderebbe alcuna realtà.

Ne seguirebbe anche che tutte le dimostrazioni su Dio fornite dai filosofi sarebbero dei sofismi. Ad esempio, se si dicesse che tutto ciò che è in potenza è ricondotto all'atto tramite un ente in atto, e da ciò si concludesse che Dio è un ente in atto, perché per suo tramite tutto è condotto all'essere, sarebbe una fallacia di equivocità, e così riguardo a tutte le altre dimostrazioni. Inoltre, è necessario che il causato sia in qualche modo simile alla causa, per cui occorre che niente si predichi in modo puramente equivoco del causato e della causa, come "sano" della medicina e dell'animale.

Perciò bisogna dire, al contrario, che niente si predica in modo univoco di Dio e della creatura; tuttavia quei nomi che sono predicati in comune non si predicano in modo puramente equivoco, ma analogicamente. Vi sono poi due tipi di questa predicazione: uno per cui qualcosa è predicato di due cose in riferimento a una terza, come l'ente della qualità e della quantità per riferimento alla sostanza. L'altro modo è quello per cui qualcosa è predicato di due cose per il riferimento dell'una all'altra, come l'ente della sostanza e della quantità.

Nel primo modo di predicazione occorre che vi sia qualcosa di anteriore alle due,

¹⁵ Cfr. MOSÈ MAIMONIDE, *Dux neutrorum*, I, 50-61; III, 20. Sui riferimenti a questo autore nella quaestio 7 del *De potentia* cfr. J.F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2000 («Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy», 1), pp. 522-529; 563-566.

¹⁶ ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, I 4,1096b 26-27.

quod ambo respectum habent, sicut substantia ad quantitatem et qualitatem; in secundo autem non, sed necesse est unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina praedicatione secundus modus analogiae, et non primus.

Summa theologiae

T58. Pars I, q. 13, a. 5, Resp., ed. Leonina, pp. 146.3b – 147.26a

Respondeo dicendum quod impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter: ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam virtutem, multifformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est, omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem definitionis ab aliis: puta cum hoc nomen *sapiens* de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus huiusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen *sapiens* de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam: non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen *sapiens* de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur.

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*.

al quale entrambe siano rapportate, come la sostanza alla quantità e alla qualità; nel secondo invece no, ma è necessario che una sia anteriore all'altra. Perciò, dal momento che nulla è anteriore a Dio, ma egli è anteriore alla creatura, nella predicazione divina si applica il secondo modo di predicazione, non il primo.

Dalla *Somma di teologia*¹⁷

T58.

Rispondo: va detto che è impossibile che qualcosa si predichi univocamente di Dio e delle creature, poiché ogni effetto che non eguaglia la potenza della causa agente, riceve la somiglianza dell'agente non secondo la medesima nozione, ma in modo difettivo, così che ciò che si trova negli effetti in maniera separata e molteplice, nella causa si trova in modo semplice e uniforme, così come il sole produce negli enti di quaggiù forme varie e molteplici in virtù di un'unica potenza. Allo stesso modo, come si è detto precedentemente, tutte le perfezioni delle cose, che si trovano nelle creature in modo diviso e molteplice, in Dio preesistono in unità. Così, quando un nome concernente una perfezione si dice della creatura, significa quella perfezione come distinta dalle altre secondo la nozione espressa dalla definizione: ad esempio, quando il nome "sapiente" è detto dell'uomo, significhiamo una qualche perfezione distinta dall'essenza dell'uomo, dalla sua potenza e dal suo essere, e da tutte le cose di questo tipo. Ma quando diciamo questo nome a proposito di Dio, non intendiamo significare qualcosa di distinto dalla sua essenza, dalla sua potenza o dal suo essere. Così, quando il nome "sapiente" è detto dell'uomo, in qualche modo circoscrive e comprende la realtà significata; quando invece è detto di Dio non avviene questo, ma lascia la realtà significata come incompresa ed eccedente il significato del nome. Da ciò risulta evidente che il nome "sapiente" non è detto di Dio e dell'uomo secondo la medesima nozione, e così gli altri nomi per la medesima ragione: perciò, nessun nome si predica univocamente di Dio e delle creature.

Ma neanche in modo del tutto equivoco, come alcuni hanno sostenuto, perché in tal modo non sarebbe possibile conoscere né dimostrare alcunché a proposito di Dio a partire dalle creature, ma si verificherebbe sempre una fallacia di equivocità. Ciò contraddice tanto i filosofi, che dimostrano molte cose a proposito di Dio, quanto l'Apostolo, il quale afferma, nell'Epistola ai Romani¹⁸: *le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto tramite le cose create.*

¹⁷ La prima parte della *Somma di teologia* è stata composta durante il periodo romano di Tommaso, tra il 1265 e il 1268.

¹⁸ Rm I, 20.

Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: 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 univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic, quidquid 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.

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 proportiones ad aliquid unum; sicut *sanum*, de urina dictum, significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis.

T59. Pars I, q. 16, a. 6, Resp., ed. Leonina, p. 213.17a-19b

Respondeo dicendum quod quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera, et quodammodo non. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, quando aliquid praedicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut *animal* in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur. 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 sanitatem.

Dictum est autem quod veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate prout existit in intellectu, secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates; etiam in uno et eodem intellectu,

Va dunque detto che i nomi di questo tipo si dicono a proposito di Dio e delle creature secondo analogia, cioè proporzione. Nei nomi ciò accade in due modi: o perché molte cose si rapportano a un'unica cosa, come "sano" è detto della medicina e dell'urina, in quanto entrambe sono ordinate e rapportate alla salute dell'animale, di cui questa è il segno e quella la causa; oppure per il fatto che un'unica cosa si rapporta a un'altra, così come "sano" si dice della medicina e dell'animale, in quanto la medicina è la causa della salute che si trova nell'animale. È in questo modo che alcune cose sono dette di Dio e delle creature analogicamente e non in maniera puramente equivoca, né univoca. Infatti, possiamo attribuire dei nomi a Dio soltanto a partire dalle creature, come si è detto in precedenza. Così, qualsiasi cosa si dica di Dio e delle creature, si dice per il fatto che sussiste un qualche ordine della creatura a Dio come al principio e alla causa nella quale preesistono in modo eminente tutte le perfezioni delle cose.

Questo tipo di comunanza è intermedio tra la pura equivocità e la semplice univocità. Infatti, nelle cose che si dicono analogicamente la nozione non è unica, come nei termini univoci, né totalmente diversa, come negli equivoci, ma il nome che in tal modo è detto in molti modi, significa rapporti diversi a qualcosa di unico, così come "sano", detto dell'urina, significa il segno della salute dell'animale; invece, detto della medicina, significa la causa della medesima salute.

T59.

Rispondo: va detto che in un certo senso c'è un'unica verità, in virtù della quale tutte le cose sono vere, e in un altro senso no. Per comprendere meglio questo bisogna sapere che, quando qualcosa è predicato univocamente di molte cose, si trova in ciascuna di esse secondo la propria nozione, come "animale" in qualunque specie di animale. Ma quando qualcosa è detto analogicamente di molte cose, si trova secondo la propria nozione soltanto in una di loro, dalla quale le altre traggono la propria denominazione. Così "sano" si dice dell'animale, dell'urina e della medicina, non perché la salute non esista soltanto nell'animale, ma perché dalla salute dell'animale sono definite sane la medicina, in quanto causa efficiente di quella salute, e l'urina, in quanto ne è segno. E benché la salute non esista nella medicina, né nell'urina, tuttavia in entrambe esiste qualcosa per cui questa la produce e quella la significa.

Tuttavia, si è detto che la verità è anteriormente nell'intelletto, e posteriormente nelle cose, nella misura in cui sono ordinate all'intelletto divino. Se dunque parliamo della verità per come esiste nell'intelletto, secondo la nozione che le è propria, in tal modo esistono molte verità nei molti intelletti creati, e anche

secundum plura cognita. Unde dicit Glossa super illud Psalmi XI, *diminutae sunt veritates a filiis hominum* etc., quod sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates. Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic, licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae.

In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio

T60. Lib. IV, lec. 1, par. 535-539, ed. Marietti, pp. 151.42b – 152.6b

Dicit ergo primo, quod ens sive quod est, dicitur multipliciter. Sed sciendum quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum rationem omnino eandem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove. Quandoque vero secundum rationes omnino diversas; et tunc dicitur de eis aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et animali. 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.

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. Et ideo dicit quod ens etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed per respectum ad unum; non

in un unico e medesimo intelletto, conformemente alle diverse cose conosciute. Perciò la Glossa sopra quel verso del salmo 11¹⁹, *le verità sono state frammentate dai figli degli uomini ecc.*, afferma che, come da un unico volto umano derivano più immagini nello specchio, così da un'unica verità divina derivano più verità. Se invece parliamo della verità in quanto esiste nelle cose, tutte sono vere per un'unica verità prima, alla quale ciascuna si assimila nella misura del suo essere. Così, benché le essenze o forme delle cose siano parecchie, tuttavia unica è la verità dell'intelletto divino, secondo la quale tutte le cose sono denominate vere²⁰.

Dal Commento alla *Metafisica di Aristotele*²¹

T60.

Aristotele afferma innanzitutto che l'ente, ovvero ciò che è, si dice in molti modi. Ma bisogna sapere che qualcosa si predica di realtà diverse in molti modi: talvolta secondo una nozione completamente identica, e allora si dice che si predica di quelle univocamente, come "animale" del cavallo e del bue. Talvolta, invece, secondo nozioni del tutto diverse, e allora si dice che si predica di essi equivocamente, come "cane" della costellazione e dell'animale. Talvolta, invece, secondo nozioni che in parte sono diverse e in parte no: diverse perché introducono relazioni differenti, uniche perché queste diverse relazioni sono riferite a qualcosa di unico e identico; e si dice che quel termine è predicato analogicamente, cioè proporzionalmente, in quanto ciascuna cosa si riferisce a quell'unica secondo la propria relazione.

536. Occorre ugualmente sapere che quell'unica cosa alla quale si riferiscono le diverse relazioni negli analogati, è unica nel numero, e non soltanto nella nozione, come è unico ciò che è designato tramite un nome univoco. Perciò <Aristotele> dice che, benché l'ente si dica in molti modi, tuttavia non si dice equivocamente, ma in riferimento a un'unica cosa: non però ad alcunché di

¹⁹ Sal 12 (11), 2.

²⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaest. ver.*, q. I, art. 4, resp.: «La verità si trova propriamente nell'intelletto umano o in quello divino, così come la salute si trova nell'animale. Nelle altre cose, invece, la verità si trova in relazione a un intelletto, così come anche la salute si dice di certe altre cose in quanto producono o conservano la salute dell'animale. Dunque, la verità si trova in primo luogo e propriamente nell'intelletto divino, propriamente ma secondariamente nell'intelletto umano, impropriamente e secondariamente nelle cose, perché sono tali unicamente in relazione alle altre due verità».

²¹ In assenza di un'edizione critica, la cui produzione è attualmente in corso ad opera della commissione leonina, molte informazioni riguardo a questo scritto sono incerte. La composizione si colloca cronologicamente nel periodo del secondo insegnamento che Tommaso ha svolto a Parigi, tra il 1268 e il 1272, e più probabilmente a partire dal 1270: è inoltre possibile che egli abbia completato la stesura a Napoli dopo il suo ritorno nella primavera del 1272.

quidem ad unum quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura. Et hoc patet in exemplis infra positis.

537. Ponit enim primo unum exemplum, quando multa comparantur ad unum sicut ad finem, sicut patet de hoc nomine sanativum vel salubre. Sanativum enim non dicitur univoce de diaeta, medicina, urina et animali. 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 conservat.

538. Secundo ponit exemplum quando multa comparantur ad unum sicut ad principium efficiens. Aliquid enim dicitur medicativum, ut qui habet artem medicinae, sicut medicus peritus. Aliquid vero quia est bene aptum ad habendum artem medicinae, sicut homines qui sunt dispositi ut de facili artem medicinae acquirant. Ex quo contingit quod ingenio proprio quaedam medicinalia operantur. Aliquid vero dicitur medicativum vel medicinale, quia eo opus est ad medicinam, sicut instrumenta quibus medici utuntur, medicinalia dici possunt, et etiam medicinae quibus medici utuntur ad sanandum. Et similiter accipi possunt alia quae multipliciter dicuntur, sicut et ista.

539. Et sicut est de praedictis, ita etiam et ens multipliciter dicitur. Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in praemissis exemplis, sed subiectum. Alia enim dicuntur entia vel esse, quia per se habent esse sicut substantiae, quae principaliter et prius entia dicuntur. Alia vero quia sunt passiones sive proprietates substantiae, sicut per se accidentia uniuscuiusque substantiae. Quaedam autem dicuntur entia, quia sunt via ad substantiam, sicut generationes et motus. Alia autem entia dicuntur, quia sunt corruptiones substantiae. Corruptio enim est via ad non esse, sicut generatio via ad substantiam. Et quia corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam, convenienter ipsae etiam privationes formarum substantialium esse dicuntur. Et iterum qualitates vel accidentia quaedam dicuntur entia, quia sunt activa vel generativa substantiae, vel eorum quae secundum aliquam habitudinem praedictarum ad substantiam dicuntur, vel secundum quamcumque aliam. Item negationes eorum quae ad substantiam habitudinem habent, vel etiam ipsius substantiae esse dicuntur. Unde dicimus

unico che sia tale solamente nella nozione, ma che è unico come un'unica natura. Ciò risulta evidente dagli esempi posti di seguito.

537. Infatti, dapprima presenta un esempio in cui molte cose si dispongono verso un'unica cosa come verso il fine, come è evidente a proposito del termine "sanativo" o "salubre", il quale non si dice univocamente della dieta, della medicina, dell'urina e dell'animale. Infatti, la nozione di sano in quanto è detto della dieta consiste nel conservare la salute; invece, in quanto è detto della medicina, consiste nel produrre la salute. In quanto è detto dell'urina, è segno della salute; invece, in quanto è detto dell'animale, costituisce la sua nozione, poiché è ricettivo o suscettibile della salute. Dunque, ogni "sanativo" o "sano" è detto in riferimento a un'unica e identica salute: infatti, è la medesima salute quella che l'animale accoglie, che l'urina significa, che la medicina produce e che la dieta conserva.

538. In secondo luogo, presenta l'esempio di quando molte cose sono disposte a un'unica cosa come al principio efficiente. Qualcosa, infatti, è detto "medicativo" in quanto possiede l'arte della medicina, come il medico esperto. Qualcosa invece perché è adatto a possedere l'arte della medicina, come gli uomini che sono disposti in modo tale da acquisire con facilità l'arte della medicina; perciò accade che preparino alcuni medicinali grazie al proprio ingegno. Qualcos'altro è detto medicativo o medicinale perché è necessario alla medicina, così come possono essere definiti "medicinali" gli strumenti di cui si servono i medici, e anche le medicine che essi utilizzano per riportare in salute; e similmente si possono considerare altri termini che si dicono in molti modi, come questi.

539. E come avviene per quelli esposti precedentemente, così anche l'ente si dice in molti modi. Tuttavia, ogni ente si dice in riferimento a un unico primo, il quale non è il fine o la causa efficiente come negli esempi precedenti, ma è il soggetto. Alcune cose, infatti, si dicono enti o si dice che sono perché hanno l'essere per sé come le sostanze, che sono dette enti principalmente e anteriormente; altre, invece, perché sono affezioni o proprietà della sostanza, come gli accidenti per sé di ciascuna sostanza. Certune si dicono enti perché conducono alla sostanza, come le generazioni e i moti. Altre, invece, perché sono corruzioni della sostanza: la corruzione infatti conduce al non essere, come la generazione alla sostanza. E poiché la corruzione giunge al termine con la privazione, come la generazione con la forma, opportunamente le stesse privazioni delle forme sostanziali si dicono essere. E allo stesso modo si dicono enti le qualità o certi accidenti poiché producono o generano la sostanza o quelle cose che si dicono in riferimento a essa secondo una delle relazioni esposte precedentemente, o secondo qualsiasi altra. Ugualmente, le negazioni delle cose che hanno un rapporto con la sostanza, o anche della sostanza stessa, si dicono essere: perciò

quod non ens est non ens. Quod non diceretur nisi negationi aliquo modo esse competeret.

T61. Lib. V, lec. 8, par. 879, ed. Marietti, p. 236.6b-18b

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 aërem. Tranquillitas enim est quies maris et serenitas aëris.

T62. Lib. VII, lec. 4, par. 1337, ed. Marietti, p. 332.1a-27a

Non enim est rectum quod quid est et definitio dicatur de substantia et de accidentibus, neque aequivoce, neque simpliciter et eodem modo, idest univoce. Sed sicut medicabile dicitur de diversis particularibus per respectum ad unum et idem, non tamen significat unum et idem de omnibus de quibus dicitur, nec etiam dicitur aequivoce. Dicitur enim corpus medicabile, quia est subiectum medicinae; et opus medicabile, quia exercetur a medicina, ut purgatio et vas medicinale, quia eo utitur medicina, ut clystere. Et sic patet quod non dicitur omnino aequivoce medicinale de his tribus, cum in aequivocis non habeatur respectus ad aliquod unum. Nec iterum univoce dicitur secundum unam rationem. Non enim est eadem ratio secundum quam dicitur medicinale id quo utitur medicina, et quod facit medicinam. Sed dicitur analogice per respectum ad unum, scilicet ad medicinam. Et similiter quod quid est et definitio, non dicitur nec aequivoce nec univoce, de substantia et accidente, sed per respectum ad unum. Dicitur enim de accidente in respectu ad substantiam, ut dictum est.

T63. Lib. XI, lec. 3, par. 2195-2197, ed. Marietti, p. 519.45a-35b

Dicit ergo primo, quod ens videtur dici modo praedicto, scilicet quod dicatur multipliciter secundum aliquid commune. Quod manifestat per duo exempla, scilicet medicativum et salubre.

diciamo che il non-ente è non-ente. Non si direbbe ciò se l'essere non spettasse in alcun modo alla negazione.

T61.

Costituiscono un'unità per proporzione o analogia tutte le cose che convengono nel fatto che questa sta a quella come una cosa sta a un'altra. Questo, poi, si può intendere in due modi: o nel senso che due cose presentano relazioni diverse a un'unica cosa, come "sanativo" detto dell'urina significa la relazione di segno della salute, mentre è detto della medicina perché significa la relazione di causa rispetto alla stessa. Oppure nel senso per cui si dà un medesimo rapporto tra due cose e cose diverse, come quello della calma rispetto al mare e del sereno rispetto all'aria: infatti la calma è la quiete del mare, il sereno quella dell'aria.

T62.

Non è esatto che l'essenza e la definizione si dicano della sostanza e degli accidenti equivocamente, né in assoluto e allo stesso modo, cioè univocamente. Ma così come ciò che riguarda l'ambito medico si dice di diverse cose particolari in riferimento a un'unica e identica cosa, senza tuttavia avere un unico e medesimo significato riguardo a tutte le cose di cui si dice, e neppure dicendosi equivocamente. Infatti, si dice che il corpo riguarda l'ambito medico perché è il soggetto della medicina, l'operazione perché è praticata dalla medicina, come la purga, e un'ampolla è detta medicinale perché se ne serve la medicina, come il clistere. Così, è evidente che il termine "medicinale" non si dice di queste tre cose in modo del tutto equivoco, perché negli equivoci non c'è un riferimento ad alcunché di unico. Allo stesso modo non si dice univocamente, secondo un'unica nozione: infatti, non è la medesima la nozione secondo cui è detto "medicinale" ciò di cui si serve la medicina, e ciò che la produce, ma si dice analogicamente in riferimento a un'unica cosa, cioè alla medicina. E similmente, l'essenza e la definizione non si dicono in modo né equivoco né univoco della sostanza e dell'accidente, ma in riferimento a un'unica cosa. Si dice infatti dell'accidente in riferimento alla sostanza, come si è detto²².

T63.

<Aristotele> afferma innanzitutto che sembra che l'ente si dica nel modo precedentemente esposto, cioè che si dica in molti modi secondo qualcosa di comune, e chiarisce ciò tramite due esempi, cioè "medicativo" e "salubre".

²² La soluzione fornita in questo passo è coerente con quella esposta nell'opuscolo giovanile *De ente et essentia* (1255 circa), a cui si aggiunge il ricorso all'analogia come soluzione al problema dell'essenza delle sostanze e degli accidenti. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, VI.

2196. Utrumque enim eorum dicitur secundum diversos modos, tamen per reductionem ad aliquod unum. Medicativum enim aliquid dicitur multipliciter, secundum quod hoc refertur sic ad medicamentum, et id aliter. Et similiter salubre dicitur multipliciter secundum quod hoc refertur sic ad sanitatem, et id aliter. Utrobique tamen idem est ad quod fit reductio licet diversis modis. Sicut sermo dicitur medicans, eo quod est a scientia medicativa. Cultellus autem dicitur medicativus, eo quod est utilis eidem scientiae sicut instrumentum. Et similiter hoc dicitur salubre, quia est significativum sanitatis, sicut urina. Hoc autem, quia est factivum sanitatis, sicut potio medicinalis. Et similiter est in aliis quae hoc eodem modo dicuntur.

2197. Manifestum est enim quod quae sic dicuntur, media sunt inter univoca et aequivoca. In univocis enim nomen unum praedicatur de diversis secundum rationem totaliter eandem; sicut animal de equo et de bove dictum, significat substantiam animatam sensibilem. In aequivocis vero idem nomen praedicatur de diversis secundum rationem totaliter diversam. Sicut patet de hoc nomine, canis, prout dicitur de stella, et quadam specie animalis. 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. Esse enim significativum, et esse effectivum, diversum est. Sed sanitas una est. Et propter hoc huiusmodi dicuntur analogia, quia proportionantur ad unum. Et similiter est de multiplicitate entis. Nam ens simpliciter, dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia. Alia vero dicuntur entia, quia sunt huius quod per se est, vel passio, vel habitus, vel aliquid huiusmodi. 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 dicitur quod sunt entis. Et sic patet quod multiplicitas entis habet aliquid commune, ad quod fit reductio.

T64. Lib. XII, lec. 4, par. 2470-2471, ed. Marietti, pp. 579.57b – 580.15a

Sic igitur manifestum est quod secundum analogiam, idest proportionem, tria sunt elementa omnium; idest materia, forma et privatio. Dicuntur enim privationes esse elementum non per se, sed per accidens, quia scilicet materia cui accidit, est elementum. Materia enim sub una forma existens, habet in se privationem alterius formae. Sed causae et principia sunt quatuor, ut addamus

2196. Ciascuno dei due, infatti, si dice in modi diversi, che tuttavia si riconducono a qualcosa di unico. Qualcosa, infatti, è detto medicativo in molti modi, per il fatto che questo si riferisce in questo modo al medicamento, e quello in un altro modo. Similmente, qualcosa è detto salubre in molti modi, per il fatto che questo si riferisce in questo modo alla salute e quello in un altro modo; tuttavia, in entrambi i casi è identico ciò a cui si riconducono, per quanto in modi diversi. Così, un discorso si dice “medicante” per il fatto che deriva dalla scienza medicativa, il coltello invece è detto “medicativo” per il fatto che è utile alla medesima scienza come strumento. Similmente, questo si dice “salubre” perché è segno della salute, come l’urina; quello invece perché produce la salute, come una bevanda medicinale, e similmente avviene nelle altre cose che si dicono in questo stesso modo.

2197. È chiaro che le cose che si dicono in questo modo sono intermedie tra gli univoci e gli equivoci. Negli univoci, infatti, un unico nome si predica di cose diverse secondo una nozione che è totalmente identica, così come “animale”, detto del cavallo e del bue, significa “sostanza animata sensibile”. Negli equivoci, invece, il medesimo nome si predica di cose diverse secondo una nozione totalmente diversa, così come risulta evidente dal nome “cane” in quanto è detto della costellazione e di una certa specie di animale. Invece, nelle cose che si dicono nel modo esposto precedentemente, il medesimo nome si predica di cose diverse secondo una nozione che in parte è la stessa, in parte è diversa: diversa quanto ai diversi modi di relazione; la stessa, invece, quanto a ciò a cui si rapportano. Infatti, è diverso essere segno ed essere causa efficiente; ma la salute è unica. Perciò, le cose di questo tipo si dicono analoghe perché si rapportano a un’unica cosa. Similmente avviene per la molteplicità dell’ente: infatti, si dice “ente” in assoluto ciò che ha l’essere in sé stesso, ovvero la sostanza; altre cose invece si dicono enti perché sono, di ciò che è per sé stesso, o affezione, o abito, o qualcosa del genere. Infatti, la qualità non è detta “ente” perché essa stessa abbia l’essere, ma perché si dice che la sostanza è disposta per suo tramite. Similmente poi avviene per gli altri accidenti: per questo si dice che sono “dell’ente”. Così, è evidente che la molteplicità dell’ente ha qualcosa di comune, al quale è ricondotta.

T64.

Così dunque è chiaro che secondo analogia, cioè proporzione, gli elementi di tutte le cose sono tre: la materia, la forma e la privazione. Le privazioni infatti si dicono essere un elemento non per sé, ma per accidente, ossia perché è un elemento la materia a cui accade di subire una privazione: infatti, la materia che esiste sotto una forma ha in sé la privazione di un’altra forma. Ma le cause e i

tribus elementis causam moventem. Non facit autem mentionem de causa finali, quia finis non est principium nisi secundum quod est in intentione moventis.

2471. Sic igitur causae et principia omnium secundum analogiam sunt quatuor; scilicet materia, et forma, et privatio, et principium movens. Non tamen haec sunt eadem in omnibus, sed alia in aliis. Sicut enim supra dictum est, quod species et materia et privatio sunt alia in aliis, ita etiam prima causarum, quae est quasi movens, est alia in aliis.

principi sono quattro, perché ai tre elementi aggiungiamo la causa motrice. Non viene invece menzionata la causa finale, perché il fine non è principio se non in quanto si trova nell'intenzione della causa motrice.

2471. Così, dunque, secondo analogia le cause e i principi di tutte le cose sono quattro: materia, forma, privazione e principio motore. Tuttavia, questi non sono gli stessi in tutte le cose, ma sono diversi in cose diverse. Infatti, come si è detto precedentemente che la specie, la materia e la privazione sono diversi nelle diverse cose, così la prima tra le cause, che svolge quasi la funzione di motrice, è diversa nelle diverse cose.

Giovanni Duns Scoto*

Introduzione

Giovanni Duns Scoto (Duns, 1265/1266 – Colonia, 8 novembre 1308) – anche conosciuto come il *Doctor Subtilis* per la sottigliezza delle sue argomentazioni – studiò filosofia a Oxford, per poi approfondire gli studi teologici a Parigi, commentando dapprima opere aristoteliche e di filosofia naturale e poi, come da consuetudine, le *Sentenze* di Pietro Lombardo. Nel 1304 fu nominato maestro di teologia a Parigi e nel 1305 tornò ad insegnare a Oxford, dove concluse il suo secondo commento alle *Sentenze*. Nel 1307 fu chiamato come *lector* nello studio francescano di Colonia, dove morì l'anno successivo¹.

Il Dottor Sottile è passato alla storia come il fautore dell'univocità dell'essere², in netta contrapposizione al filone filosofico maggioritario di matrice aristotelica, sostenitore dell'analogia dell'essere: secondo Scoto, l'ente univoco è il trascendentale basilare per la sensatezza di ogni discorso metafisico e teologico. Infatti, se l'essere non fosse predicato in un unico senso tra creature e Dio o tra accidenti e sostanza, ogni nostra pretesa di parlare del divino o della sostanza sarebbe del tutto vana. L'attribuzione *ad unum* – con cui Aristotele³ designa la relazione specifica tra i vari sensi dell'essere rispetto al significato primario di sostanza, e che, ai tempi di Scoto, è denominata analogia – non offre, secondo il filosofo scozzese, quell'unità necessaria a garantire la validità della teologia e della scienza metafisica⁴.

Nonostante questo, l'analogia trova il suo spazio nell'intero sviluppo del pensiero scotiano. Sin dai suoi commenti giovanili, dedicati alle *Categorie* e agli

¹ Cfr. G. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto, Introduzione al pensiero filosofico*, Pagina, Bari 2012, pp. 6-8.

² Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, p. 57.

³ Cfr. T4.

⁴ Cfr. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, p. 54.

* A cura di Chiara Maurelli.

Elenchi Sofistici aristotelici, Scotus risponde alla questione dell'analogia con un approccio innovativo, separando la prospettiva metafisica da quella logica⁵. La scienza metafisica, infatti, si occupa degli enti in quanto semplicemente esistenti, indipendentemente da ogni relazione con la sfera intellettuale, mentre la logica si occupa di come comprendiamo e significhiamo gli enti⁶.

In contrasto con la tradizione, per Scotus non c'è corrispondenza tra come le cose stanno nella realtà e come noi comprendiamo la realtà. A favore di questa impostazione, Scotus dispone tre evidenze: innanzitutto, risulta emblematico il caso del rapporto degli accidenti rispetto alla sostanza. Infatti, noi cogliamo prima gli accidenti e solo in un secondo momento la sostanza; sebbene gli accidenti siano per natura secondi alla sostanza⁷. In secondo luogo, noi diamo arbitrariamente i nomi alle cose che comprendiamo⁸. In ultima istanza, si aggiunge che ogni nostro atto intellettuale è, per Scotus, singolo e distinto da tutti gli altri perché legato a un'unica *ratio* (ossia a un'unica nozione dell'oggetto compreso) diversa rispetto a tutte le altre *rationes* in base alle quali avviene ogni atto di comprensione⁹.

Il Dottor Sottile spezza la triangolazione semantica tra *vox*, *ratio* e oggetto significato: non c'è alcuna necessaria corrispondenza tra il processo di significazione, quello di comprensione e la natura della cosa che si vuole intendere intellettualmente. Il teologo francescano si oppone alla tradizione che vede nell'analogia una profonda radice semantica, per cui *ens* si dice primariamente della sostanza e solo secondariamente degli accidenti, rispecchiando l'ordine di dipendenza metafisica delle categorie rispetto alla sostanza. Al contrario, secondo il filosofo scozzese un termine non può significare primariamente una cosa e secondariamente un'altra, perché una *vox* è sempre attribuita sulla base di una *ratio* specifica.

Per questo, l'analogia come predicazione *per prius et posterius* non può sussistere. Sul versante logico, sono considerabili solo due opzioni: equivocità oppure univocità, *tertium non datur*. Scotus, seguendo il dettato aristotelico-bo-

⁵ Cfr. G. PINI, *Univocity in Scotus' Quaestiones super Metaphysicam: The Solution to a Riddle*, «Medioevo», 2005, XXX, pp. 9-13: la differenziazione tra punto di vista logico e metafisico ai tempi di Scotus era già in uso in molti autori della scolastica inglese di fine Trecento. Anche Tommaso (Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In X Met. lect. XII*, n. 2142) utilizza questa duplice considerazione per alcuni concetti come quello di genere; eppure è Scotus il primo a estendere questa metodologia d'indagine a tutti i concetti di prima intenzione e in particolare all'ente.

⁶ Cfr. G. PINI, *Scotus e l'analogia: Logica e Metafisica nei commenti aristotelici*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2002, pp. VII-VIII.

⁷ Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTUS, *Quaestiones Super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IV, q. 1, ed. *Opera Philosophica* I, p. 282, n. 32.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 282, n. 33.

⁹ Cfr. SCOTUS, *Quaestiones super librum elenchorum Aristotelis*, q. 15, ed. *Opera Philosophica* II, pp. 336-337, nn. 17-18.

eziano¹⁰, ritiene che un termine possa o indicare in modo egualmente primo più nozioni (e allora si predica equivocamente), oppure designare una nozione soltanto (ed è quindi logicamente univoco).

È pertanto necessario precisare, secondo il filosofo scozzese, che quando Aristotele, in Γ , 2¹¹ introduce il rapporto d'attribuzione *ad unum* per spiegare la relazione tra i vari significati dell'essere, lo fa in qualità di studioso di metafisica e non di logica.

Scoto chiarisce al meglio il senso metafisico del rapporto analogico tra enti, nella prima *quaestio* del settimo libro delle *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, spiegando che il passo del libro Z della *Metafisica* aristotelica¹², secondo il quale «gli accidenti sono detti enti, perché affezioni di un certo ente¹³», vada letto in base a una specifica accezione di quel 'perché'. Per Scoto, quel *quia* non si riferisce a un nesso di causalità formale tra accidenti e sostanza, visto che le categorie sono tutte essenzialmente separate, ma a un legame di causalità efficiente: la sostanza non è parte dell'essenza dei suoi attributi, ma è in connessione con essi metafisicamente perché ne è la causa estrinseca. Gli accidenti sarebbero comunque essenzialmente enti anche senza l'ente sostanza, ma non possono di fatto esistere senza che esista effettivamente una sostanza alla quale possano essere attribuiti¹⁴.

Esclusa nettamente l'analogia semantica, l'analogia metafisica tra gli enti assume una veste del tutto nuova. Questo forse spinge il Dottor Sottile nelle sue opere mature ad abbandonare la terminologia di matrice aristotelica, nominando l'*analogia in re* "unità di attribuzione".

Eccezion fatta per questa variazione lessicale, la separazione tra discorso logico e metafisico e l'impossibilità dell'analogia dal punto di vista semantico restano i due capisaldi nell'intera trattazione scotiana dell'analogia, anche nel momento in cui il filosofo scozzese muta la propria opinione riguardo allo statuto logico dell'essere, con l'introduzione dell'univocità dell'ente¹⁵. Infatti, negli scritti giovanili l'analogia metafisica è accompagnata dall'equivocità logica dell'ente: per il logico l'ente si predica equivocamente perché si riferisce in modo eguale a tutti i significati distinti delle categorie; per il metafisico, invece l'ente si articola analogicamente in quanto in natura gli enti sono gerarchica-

¹⁰ Cfr. T1; T33; T34.

¹¹ Cfr. n. 3.

¹² Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, VII, 1, 1028a.10-15, 18-20.

¹³ Cfr. SCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, VII, q. 1, ed. *Opera Philosophica* IV, p. 91, n. 5: Scoto riprende la traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke del passo aristotelico *Metaphysica*, VII, 1, 1028a 18-19: «Alia vero dicuntur entia eo quod (quia) taliter entis».

¹⁴ Cfr. SCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, VII, q. 1, ed. *Opera Philosophica* IV, pp. 97-98, n. 27.

¹⁵ Cfr. O. BOULNOIS, *Duns Scot, théoricien de l'analogie de l'être*, in W.D. HONNEFELDER (cur.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden, New York and Cologne 1996, pp. 293-315.

mente organizzati¹⁶. D'altro canto, nelle opere mature – nel commento al *De Anima* aristotelico¹⁷, nella *Lectura*¹⁸ e nell'*Ordinatio*¹⁹– l'analogia metafisica si accompagna all'univocità logica dell'ente.

Negli scritti teologici il filosofo scozzese associa il rapporto analogia-univocità dell'ente al caso del genere²⁰: come nel genere è possibile rintracciare metafisicamente una gerarchia tra le varie specie, pur essendoci una sola *ratio* dal punto di vista logico, così gli enti possono essere analogicamente correlati, anche se l'ente è logicamente univoco. E così anche nella terza *quaestio* della distinzione ottava dell'*Ordinatio*²¹, il Dottor Sottile sostiene l'assoluta compatibilità di unità per univocità e unità di attribuzione perché senza lo sfondo unitario dell'univocità, non sarebbe possibile alcun confronto o gerarchia tra gli enti.

L'univocità scotiana, però, non si limita solo alla logica, perché l'ente univoco è il trascendentale su cui si regge tutta la coerenza della scienza metafisica. Come è possibile conciliare nello stesso scenario metafisico unità d'attribuzione e unità per univocità?

Scoto stesso chiarisce questo punto aporetico, spiegando l'estensione del proprio impianto metafisico. Nell'articolo primo della terza *quaestio* quodlibetale²², il Dottor Sottile delinea i diversi livelli di profondità in cui l'ente (o *res*) può articolarsi: da un lato, la *res* nel suo senso più esteso è ogni cosa possibile, sia che sia reale o semplicemente razionale; si tratta dell'ente univoco trascendentale che gode sempre di un quantitativo minimo di oggettività, perché semplicemente opposto al puro niente. Dall'altro, la *res*, nel suo significato più specifico, è l'ente descritto da Aristotele nel quarto²³ e nel settimo²⁴ libro della *Metafisica*. All'interno di questo complesso sistema metafisico, l'ente univoco trascendentale è il minimo comun denominatore necessario affinché gli enti sostanziali possano essere sensatamente confrontati e messi in relazione. D'altra parte, il conservarsi dei rapporti analogici tra enti essenzialmente differenti salvaguarda il sistema metafisico scotiano dalla deriva monistica.

¹⁶ Cfr. SCOTO, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, ed. *Opera Philosophica* I, p. 285, nn. 37-38.

¹⁷ Cfr. SCOTO, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, ed. *Opera Philosophica* V, p. 224, n. 37. Per un approfondimento sulla *quaestio* 21 del commento al *De anima* scotiano e sulla sua importanza nell'evoluzione del pensiero di Scoto verso l'univocità dell'ente, cfr. T. HOFFMANN, *The Quaestiones De anima and the Genesis of Duns Scotto's Doctrine of Univocity of Being*, in C.A. Friedman (cur.), *Medieval Perspectives on Aristotle's De anima*, Peeters, Leuven 2013, pp. 101-120.

¹⁸ Cfr. SCOTO, *Lectura* I, d. 3, *pars* I, q. 1-2, ed. Vaticana XVI, p. 268, n. 117-118.

¹⁹ Cfr. SCOTO, *Ordinatio*, I, d. 8, *pars* 1, q. 3, ed. Vaticana III, pp. 100-101, nn. 162-163.

²⁰ Cfr. nn. 18-19.

²¹ Cfr. n. 19.

²² Cfr. SCOTO, *Quaestiones quodlibetales*, III, ed. Alluntis, p. 96, art. I, n. 14.

²³ Cfr. n. 3.

²⁴ Cfr. n. 12.

In conclusione, «Univocatio stat cum analogia»²⁵ non soltanto per via della distinzione tra ambito logico e metafisico, ma anche all'interno della medesima cornice metafisica: l'univocità non solo sta, ma deve stare con l'analogia, per tenere insieme l'organicità e la pluralità del reale.

²⁵ Scritta dell'incisione seicentesca della *Laurus Metaphysica* di Gaultier, dove sono raffigurati Duns Scoto e Tommaso d'Aquino nell'atto di darsi la mano.

T65. *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, qu. 4 (*Utrum ens sit decem praedicamentis univocum*), 30-38, ed. *Opera Philosophica I*, pp. 282.2 – 285.21

[30] Voces analogicae primo modo videntur esse apud logicum simpliciter univocae. Quia genus, secundum logicum, est simpliciter univocum; licet ratio, quam primo significat, diversis speciebus secundum ordinem conveniat. “In omni enim genere est unum primum, quod est mensura omnium posteriorum”, per ARISTOTELEM X *Metaphysicae*»

[31] Forte tamen non est omnino simile de vocibus sic analogicis et de genere respectu specierum, quia licet generis species inter se habeant ordinem secundum perfectius et imperfectius in essendo, tamen in participando rationem generis non habent ordinem, quia aequae primo omnes participant, nam aequae immediate praedicatur ‘genus’ de primis speciebus condidentibus ipsum. Tunc nulla est differentia in primitate inter istas praedicationes ‘albedo est color’, ‘nigredo est color’, licet comparando albedinem et nigredinem inter se, albedo sit perfectior. Sed in vocibus, quae ponuntur analogicae primo modo, est ordo inter participantia in participando illud, sicut non est aequae primo ‘finis’, ‘causa’ et ‘materia’, nec forte aequae primo ‘contrarietas’, ‘contradictio’, ‘oppositio’.

[32] Secundus modus analogiae supra dictus videtur impossibilis. Quia contingit ignorare simpliciter prius, quando nomen imponitur posteriori, quia posterius simpliciter potest esse nobis prius, et ita prius intelligi et prius significari. Si ergo secundo vox ista imponatur priori simpliciter, manifestum est quod non significabit per posterius illud cui primo imponitur, quia illud semel significavit primo, igitur semper. Vox enim postquam imposita est, non mutatur in significando illud cui imponitur,

T65. Dalle *Questioni sulle Categorie di Aristotele*

I termini analoghi del primo tipo¹ sembrano essere per il logico univoci in senso assoluto. Perché il genere, secondo il logico, è univoco in senso assoluto; sebbene la nozione, che <il termine analogo> significa primariamente, sia pertinente alle diverse specie secondo un ordine. «In ogni genere, infatti, c'è un primo che è la misura di tutte le cose posteriori», seguendo il libro X della *Metafisica*² di Aristotele³.

Tuttavia, forse, non c'è nulla di simile riguardo ai termini analoghi in questo modo e riguardo al genere rispetto alle specie, perché sebbene le specie di un genere abbiano tra loro un ordine a seconda che siano più o meno perfette, tuttavia nella partecipazione della nozione del genere non hanno un ordine, dato che tutte partecipano in modo equamente primo, infatti 'genere' è predicato in modo egualmente immediato delle specie prime che lo suddividono. Allora non c'è alcuna differenza di priorità tra queste predicazioni 'bianchezza è un colore', 'nerezza è un colore', sebbene confrontando la bianchezza e la nerezza tra loro, la bianchezza sia più perfetta. Ma nei termini, che sono posti analogicamente nel primo modo, c'è un ordine tra le cose che partecipano nel partecipare quella cosa <di cui partecipano>, così come 'fine' e 'materia' non sono 'causa' in modo egualmente primo; né forse 'contrarietà' e 'contraddizione' sono 'opposizione' in modo egualmente primo⁴.

Il secondo tipo di analogia suddetto⁵ sembra impossibile. Perché capita di ignorare l'anteriore in senso assoluto, quando il nome è imposto al posteriore, dato che il posteriore in senso assoluto può essere anteriore per noi, e così essere compreso prima ed essere significato prima. Se dunque nel secondo <tipo di analogia> il termine è imposto a qualcosa di anteriore in senso assoluto, è evidente che non significherà secondariamente quello a cui era stato imposto in primo luogo, dal momento che una volta ha significato primariamente quella cosa, e quindi <lo farà> per sempre. Il termine infatti, dopo che è stato imposto, non cambia nel significare quello a cui viene imposto, dunque l'ordine delle cose

¹ Cfr. SCOTO, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, ed. *Opera Philosophica* I, p. 281, n. 27: Scoto sta decostruendo la tripartizione, molto diffusa ai tempi, delle forme di analogia di Simone di Faversham; cfr. SIMON DE FAVERSHAM, *Quaestiones super libro Elenchorum*, q. 18, ed. Ebbesen, pp. 77-78: per Simone di Faversham ci sono tre tipologie di analogia: o un termine si riferisce a una *ratio* comune che indica sotto differenti modi più cose; o un termine indica una *ratio* comune che significa una cosa primariamente e un'altra secondariamente; oppure un termine si riferisce primariamente ad una cosa e secondariamente ad un'altra per una similitudine tra le cose indicate, pur non essendoci una *ratio* comune di riferimento.

² Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1, 1052b 24-26.

³ Cfr. SCOTO, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, ed. *Opera Philosophica* I, p. 282, n. 30

⁴ *Ivi*, n. 31.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 281, n. 28.

igitur ordo rerum non concludit ordinem in significatione vocum.

[33] Ratio posita ad hoc non videtur valere. Quia 'significare non sequitur intelligere' necessaria consequentia, sicut effectus necessariam causam. Quia aliquid potest intelligi prius alio tempore et natura, nec tamen tunc significari. Non enim necesse est, ut intelligens, vocem imponat ei quod intelligit, sed adhuc est ad placitum ut imponat vel non. Sed ista propositio 'significare sequitur intelligere' intelligenda est ut illud 'sine quo non', quia non potest aliquid significari nisi intelligatur; sed nec sequitur necessario nec quoad similem ordinem in intelligendo et significando.

[34] Sed quomodo debeat vox poni analogica apud logicum? Tertius modus videtur probabilissimus, quia aliter non videretur differentia inter primum modum aequivocationis et secundum. Vel si utrobique vox significaret plura primo, vel si in secundo modo non significaret illud cui convenit improprie, tunc ille modus non videretur esse aequivocationis, quia illa vox esset simpliciter univoca, quia tantum unum significans.

[35] Sed qualitercumque sit de modo ponendi analogiam, nullus istorum modorum videtur convenire enti respectu decem praedicamentorum. Quod non primus, probant omnes rationes ad oppositum. Similiter, non videntur ista habere ordinem in participando ens, quia de quolibet praedicatur in quid et per se primo modo et immediate. — Secundus modus non est possibilis apud logicum. — Tertius non in proposito, quia hoc nomen 'ens' non videtur transferri a substantia ad accidens propter aliquam similitudinem accidentis ad substantiam, cum de utroque praedicetur in quid, per ARISTOTELEM IV *Metaphysicae*, et ita de neutro improprie.

non segue l'ordine della significazione dei termini⁶.

L'argomento posto⁷ a favore di questo <tipo di analogia> non sembra essere valido. Perché 'il significare non segue il comprendere' è un'implicazione necessaria, così come un effetto <segue> una causa necessaria. Dato che qualcosa può essere compreso prima di un'altra cosa cronologicamente e per natura, né tuttavia essere significato allora. Infatti non è necessario che chi comprende imponga un termine a ciò che comprende, ma è ancora a suo piacimento se imporlo oppure no. Ma questa proposizione 'il significare segue il comprendere' deve essere intesa come quel 'sine qua non', dato che qualcosa non può essere significato senza essere compreso; ma non ne segue necessariamente per quel che riguarda un simile ordine nella comprensione e nel significare⁸.

Ma in che modo un termine può essere detto analogo per il logico? Il terzo modo⁹ sembra il più probabile, perché altrimenti non si vedrebbe differenza tra il primo modo dell'equivocità e il secondo¹⁰. Oppure, se da entrambe le parti un termine significasse varie cose primariamente, o se nel secondo modo non significasse quello a cui pertiene impropriamente, allora quel modo non sembrerebbe essere un tipo di equivocità, perché quel termine sarebbe univoco in senso assoluto, dato che significherebbe soltanto una cosa¹¹.

Ma di qualsiasi modo di articolare l'analogia si tratti, nessuno di questi tipi pare convenire all'ente rispetto alle dieci categorie. Che non convenga il primo tipo <di analogia>¹², lo provano tutti gli argomenti contrari¹³. Similmente, non sembra che queste <categorie> abbiano un ordine nella partecipazione dell'essere, perché <l'ente> si predica di qualunque cosa essenzialmente e per sé in modo primo e immediato. Il secondo tipo <di analogia>¹⁴ non è possibile per il logico. Il terzo tipo <di analogia>¹⁵ non è pertinente, perché questo nome 'ente' non sembra essere trasferito dalla sostanza all'accidente per una qualche similitudine tra accidente e sostanza, visto che è predicato essenzialmente di entrambi, secondo il libro IV della *Metafisica*¹⁶ di Aristotele, e così di nessuno dei

⁶ Cfr. *ivi*, p. 282, n. 32.

⁷ Cfr. n. 31.

⁸ Cfr. SCOTO, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, ed. *Opera Philosophica I*, p. 283, n. 33.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 281, n. 29.

¹⁰ Cfr. ARISTOTELE, *De Sophisticis Elenchis*, 4, 166a 16-22.

¹¹ Cfr. SCOTO, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, ed. *Opera Philosophica I*, p. 283, n. 34.

¹² Cfr. n. 31.

¹³ Cfr. SCOTO, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, ed. *Opera Philosophica I*, pp. 277-280, nn. 16-25

¹⁴ Cfr. n. 31.

¹⁵ Cfr. n. 35.

¹⁶ Cfr. n. 3.

[36] Similiter, accidentia prius sunt in sensu quam substantia, igitur et in intellectu. Igitur possibile est eis imponi nomen significans ipsa, non per habitudinem ad substantiam. Etiam si accidens significaretur per hoc nomen 'ens', ut 'attributum substantiae', igitur significaretur sub propria ratione, quia ratio attributi est propria ratio accidentis. Igitur simpliciter est 'ens' aequivocum substantiae et accidenti, quia utrumque significat sub propria ratione.

[37] Propter hoc dicendum quod hoc nomen 'ens' simpliciter est aequivocum primo modo aequivocationis ad haec decem genera, praecipue propter hoc ultimum. Quia certum est substantiam significari sub propria ratione, et accidens alio modo. Quia si sub ratione propria significetur accidens per hoc nomen 'ens', hoc erit sibi proprium sub ratione qua attribuitur substantiae vel aliqua alia consimili, illa est propria accidentis; adhuc sequitur utrumque significari sub propria ratione.

[38] Intelligendum tamen quod vox, quae apud logicum simpliciter aequivoca est, quia scilicet aequae primo importat multa, apud metaphysicum vel naturalem, qui non considerant vocem in significando sed ea quae significantur secundum illud quod sunt, est analogica, propter illud quod ea quae significantur, licet non in quantum significantur; tamen in quantum existunt habent ordinem inter se. Ideo 'ens' a metaphysico in IV et VII Metaphysicae ponitur analogum ad substantiam et accidens, quia scilicet haec quae significantur, in essendo habent ordinem; sed apud logicum est simpliciter aequivocum, quia in quantum significantur per vocem, aequae primo significantur.

due <è detto> impropriamente¹⁷.

Similmente, gli accidenti vengono prima della sostanza nella sensazione, e quindi anche nell'intelletto¹⁸. Dunque è possibile imporre a essi un nome che li significa, non per rapporto con la sostanza. Anche se un accidente fosse significato mediante questo nome 'ente', come 'attributo della sostanza', sarà quindi significato sotto la propria nozione, perché la nozione dell'attributo è la nozione propria dell'accidente. Dunque semplicemente 'ente' è equivoco alla sostanza e all'accidente, perché significa entrambi secondo la loro propria nozione¹⁹.

Pertanto, va detto che questo nome 'ente' in senso assoluto è equivoco nel primo modo dell'equivocità²⁰ a questi dieci generi, principalmente per quest'ultimo argomento²¹. Perché è certo che la sostanza è significata sotto la propria nozione, e l'accidente in un altro modo. Perché se l'accidente fosse significato sotto la propria nozione tramite questo nome 'ente', questo sarà proprio a esso sotto quella nozione per la quale è attribuito alla sostanza o per una qualche altra nozione simile, che è propria dell'accidente; ne consegue che entrambi sono significati sotto la propria nozione²².

Tuttavia si deve comprendere che il termine, che per il logico è equivoco in senso assoluto, perché ovviamente esso porta dentro molti significati in modo egualmente primo, per il metafisico e il fisico, che non considerano il termine nel suo significare, ma le cose che sono significate in quanto sono, è analogo, dal momento che quelle cose che sono significate, malgrado non in quanto sono significate, tuttavia, in quanto esistono, hanno un ordine tra loro. Perciò nei libri IV²³ e VII²⁴ della *Metafisica* 'ente' è considerato dal metafisico analogo rispetto alla sostanza e all'accidente, perché ovviamente queste cose che sono significate, hanno un ordine nell'essere; ma per il logico è equivoco in senso assoluto, perché <quelle cose> in quanto significate tramite il termine, sono significate <tutte quante> in modo egualmente primo²⁵.

¹⁷ Cfr. SCOTO, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, ed. *Opera Philosophica* I, pp. 283-284, n. 35.

¹⁸ Cfr. SCOTO, *Ordinatio*, I d. 3, *pars* 1, q. 3, ed. Vaticana III, pp. 87-88, nn. 139-140.

¹⁹ Cfr. SCOTO, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, ed. *Opera Philosophica* I, p. 284, n. 36.

²⁰ Cfr. n. 26.

²¹ Cfr. n. 45.

²² Ivi, p. 285, n. 37.

²³ Cfr. n. 3.

²⁴ Cfr. n. 12.

²⁵ SCOTO, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, ed. *Opera Philosophica* I, p. 285, n. 38.

T66. *Quaestiones super librum elenchorum Aristotelis, qu.15 (Utrum possibile sit aliquod nomen significare unum per prius et reliquum per posterius)*, ed. *Opera Philosophica II*, 17-18, pp. 336.5 – 337.9

[17] Ad quaestionem dicendum quod quantum est ex parte vocis significantis, non est possibile vocem significare unum per prius et reliquum per posterius, nam significare est aliquid intellectui repraesentare. Quod ergo significatur, prius ab intellectu concipitur. Sed omne quod ab intellectu concipitur, sub distincta et determinata ratione concipitur, quia intellectus est quidam actus, et ideo quod intellegit ab alio distinguit. Omne ergo quod significatur, sub distincta ratione et determinata significatur. Hoc patet: nam materia prima quae de se est ens in potentia, si intelligitur, oportet quod intelligatur sub ratione distincta. Et si ita sit de materia, multo fortius hoc erit verum de omni alio.

[18] Si ergo dictio analogica vel vox imponitur diversis, necesse est quod sub ratione distincta et determinata eis imponatur. Si ergo dictio analogica, sub diversis rationibus, diversis imponatur, necesse est quod ea, quantum est ex parte vocis significantis, aequaliter repraesentet. Unde in re potest esse analogia, sed in voce significante nulla cadit prioritas vel posterioritas. Quia aliqua est proprietas quae magis convenit uni rei quam alteri. Sed non est aliqua proprietas quae magis conveniat substantiae vocis quam alia. Hoc patet per signum, quia ARISTOTELES libro *Praedicamentorum*, ubi determinat de vocibus significativis, nullam facit mentionem de his quae in re sunt analogata, sed solum ibi de univocis et aequivocis. Unde BOETHIUS dicit ibidem quod, cum ARISTOTELES dicit quod “aequivoca sunt quorum nomen est commune et ratio substantiae diversa”, quod sub ista definitione comprehendit illa quae in re sunt analogata et omne genus aequivocationis. Unde ‘ratio substantiae’ per IPSUM accipitur ibi pro ratione determinata quam intellectus attribuit ipsis rebus, et non pro ratione prout constat ex genere et differentia. Propter quod dico quod, quantum est ex parte vocis significantis, nulla cadit prioritas vel posterioritas, licet res significatae ad invicem habeant habitudinem.

T66. Dalle *Questioni sugli Elenchi Sofistici di Aristotele*

Rispetto alla domanda²⁶ va detto che per quanto riguarda il termine significante, non è possibile che un termine significhi una cosa primariamente e il resto secondariamente, infatti significare è rappresentare qualcosa all'intelletto. Ciò che quindi è significato, dapprima è concepito dall'intelletto. Ma ogni cosa che è concepita dall'intelletto, è concepita sotto una nozione distinta e determinata, perché l'intellezione è un certo atto, e così distingue ciò che comprende da altro. Ogni cosa che è significata, quindi, lo è sotto una nozione distinta e determinata. Questo è chiaro: infatti, la materia prima che da sé è ente in potenza, se è compresa, è necessario che sia compresa sotto una nozione distinta. E se così è per la materia, ancor di più ciò sarà vero per ogni altra cosa²⁷.

Se quindi un'espressione o un termine analogo sono imposti a diverse cose, è necessario che a queste siano imposte sotto una nozione distinta e determinata. Se dunque un'espressione analogo è imposta a diverse cose sotto nozioni diverse, è necessario che, per quanto riguarda il termine significante, rappresenti quelle cose in modo eguale. Dunque, nella realtà ci può essere l'analogia, ma nel termine significante non c'è nessuna anteriorità o posteriorità. Perché c'è una qualche proprietà che conviene più a una cosa che all'altra. Ma non c'è una qualche proprietà che conviene di più alla sostanza del termine che un'altra. Questo risulta chiaro mediante il segno, dato che Aristotele nelle *Categorie*²⁸, dove parla dei termini significativi, non fa mai menzione di queste cose che nella realtà sono analoghe, ma <tratta> solo dei termini univoci ed equivoci. Per questa ragione Boezio dice nel medesimo luogo²⁹ che, quando Aristotele sostiene che «le cose equivoche sono quelle il cui nome è comune e la nozione sostanziale è diversa», sotto questa definizione egli comprende quelle cose che nella realtà sono analoghe e ogni genere di equivocità. Quindi la 'nozione sostanziale' per il filosofo è intesa qui come una nozione determinata che l'intelletto attribuisce alle cose stesse, e non come una nozione in quanto deriva da genere e differenza. Perciò dico che, per quanto riguarda il termine significante, non c'è alcuna anteriorità o posteriorità, sebbene le cose significate abbiano una relazione tra loro³⁰.

²⁶ Cfr. SCOTO, *Quaestiones super librum elenchorum Aristotelis*, q. 15, ed. *Opera Philosophica* II, pp. 331, n. 1: «Utrum possibile sit aliquod nomen significare unum per prius et reliquum per posterius».

²⁷ Ivi, p. 336, n. 17.

²⁸ T1.

²⁹ T34.

³⁰ Cfr. SCOTO, *Quaestiones super librum elenchorum Aristotelis*, q.15, ed. *Opera Philosophica* II, pp. 336-337, n. 18.

T67. *Quaestiones in libros Methaphysicorum Aristotelis, VII, qu. 1 (Utrum inhaerentia sit de essentia accidentis)*, ed. *Opera Philosophica IV*, 27, pp. 97.15 –98.2

Ad primum in oppositum: ‘quia’ non notat causam formalem praedicationis entis de accidente, sed extrinsecam. Licet enim aliquid secundum quidlibet sui sit causatum a causa extrinseca, tamen potest praedicationem alicuius immediate recipere formaliter, ac si non esset causatum, quia causa extrinseca non est medium de quo prius dicatur illud, et inde de causato. Exemplum: formaliter creatura est ens, licet totaliter a Deo.

T68. *Quaestiones super secundum et tertium De anima, qu. 21 (Utrum ens sit obiectum primum intellectus nostri)*, ed. *Opera Philosophica V*, 37 p. 224.4-14

Ad aliud de IV Metaphysicae dicendum quod secundum PHILOSOPHUM in IV Metaphysicae non est contra rationem unitatis generis quod omnia illius generis dicantur per attributionem ad unum, ut patet de genere coloris in quo tamen species coloris omnes attributionem habent ad albedinem, quae est primum et mensura omnium colorum; et simile est in quolibet genere, ut dicitur ibidem. Sic in proposito: omnia entia habent attributionem ad ens primum, quod est Deus, vel entia creata ad substantiam; tamen, hoc non obstante, potest ab omnibus istis entibus abstrahi unus communis conceptus significatus nomine entis, qui est univocus logice loquendo, licet non naturaliter vel metaphysice loquendo.

T69. *Lectura I, d. 3, pars I (De Cognoscibilitate Dei), qu. 1-2 (Utrum Deus sit naturaliter cognoscibili a nobis pro statu isto – Utrum Deus sit primum cognitum a nobis)*, ed. Vaticana XVI, 117-118, pp. 268.11 – 269.8

[117] Ad illud de IV Metaphysicae, quod ens non dicitur ‘secundum unum’ sed ‘ad unum’, dicendum quod philosophus naturalis ponit univocationem tantum esse in specie specialissima, secundum quam attenditur comparatio solum, et non in genere, sed dicit quod ‘in genere multae latent aequivocationes’. Hoc autem non est verum quantum ad univocationem conceptus, nam apud logicum

T67. Dalle *Questioni sulla Metafisica di Aristotele*

Rispetto al primo argomento per la risposta contraria³¹: ‘perché’ non indica la causa formale della predicazione dell’ente circa l’accidente, ma la causa estrinseca. Sebbene infatti qualcosa, secondo qualunque cosa sia sua, sia causato da una causa estrinseca, tuttavia può ricevere formalmente la predicazione di qualcosa in modo immediato, come se non fosse causato, perché la causa estrinseca non è il mezzo di cui dapprima quello è stato predicato, e poi di ciò che viene causato. Ad esempio: formalmente la creatura è ente, sebbene totalmente dipendente da Dio³².

T68. Dalle *Questioni sul secondo e sul terzo libro del De Anima di Aristotele*

Rispetto all’altro argomento concernente il libro IV della *Metafisica*³³, va detto che secondo il Filosofo nel libro IV della *Metafisica* non è contrario alla nozione dell’unità del genere che ogni cosa di quel genere sia detta per attribuzione a uno, come è evidente riguardo al genere del colore nel quale tuttavia tutte le specie del colore si riferiscono per attribuzione alla bianchezza, che è la prima cosa e la misura di tutti i colori; e similmente accade in qualsiasi genere, come viene detto nello stesso luogo³⁴. Così in questo caso: tutti gli enti si riferiscono per attribuzione all’ente primo, che è Dio, come gli enti creati alla sostanza; tuttavia, ciò nonostante, può essere astratto da tutti questi enti un unico concetto comune significato dal nome di ente, che è univoco per il discorso del logico, sebbene non lo sia per il discorso del filosofo naturale o del metafisico³⁵.

T69. Dalla *Lettura*

Rispetto a quello che concerne il libro IV della *Metafisica*, <e cioè> che l’ente non si predichi secondo uno, ma in riferimento a uno³⁶, va detto che il filosofo naturale pone che l’univocità sia soltanto nella specie specialissima, in base alla quale soltanto si osserva un confronto, e non nel genere, ma ritiene che «nel genere sono nascoste molte equivocità»³⁷. Questo invece non è vero quanto all’univocità del concetto, infatti per il logico il genere è univoco così come lo

³¹ Cfr. n. 13.

³² Cfr. SCOTO, *Quaestiones in libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 1, ed. *Opera Philosophica IV*, pp. 97-98, n. 27.

³³ Cfr. n. 3.

³⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, III, 1, 993b 24-32.

³⁵ Cfr. SCOTO, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 21, ed. *Opera Philosophica V*, p. 224, n. 37.

³⁶ Cfr. SCOTO, *Lectura I*, d. 3, *pars I*, q. 1-2, ed. Vaticana XVI, p. 264, n. 107: dove Scoto cita T4.

³⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Physica*, VII, 4 249a 22-24.

ita est genus univocum sicut et species, et animal sicut homo; sed quia non est tanta unitas realis, quae est fundamentum unitatis conceptus in genere sicut in specie, ideo philosophus naturalis concedit univocationem in specie et negat in genere. Si hoc facit philosophus naturalis, qui considerat entia minus universalialia, multo fortius metaphysica, quae una est et de ente, potest dicere quod ens non sit univocum, quia minorem unitatem fundamentalem habet quantum ad unitatem sui conceptus. Et ideo sicut naturalis dicit quod ‘in genere multae latent aequivocationes’, sic metaphysicus dicit quod ‘omnia entia dicuntur non secundum unum, sed ad unum’.

[118] Et quare dicit ‘ad unum’? - Dico quod sicut in genere una species attribuitur alteri ut mensura, ut nigredo albedini, et ideo species coloris possunt dici ad unum, ita etiam omnia entia accidentia attribuuntur substantiae, quae est mensura eorum, et ideo dicuntur ad unum, licet secundum considerationem logicam dicantur secundum unam rationem et habeant unum conceptum communem, ut conceptum entis. Unde non sequitur quod ens non sit unius rationis in eis, sicut non sequitur quod coloreitas non sit unius rationis in albo et nigro.

T70. Ordinatio, I, d. 8, pars I (De simplicitate Dei), qu. 3 (Utrum cum simplicitate divina stet quod Deus vel aliquid formaliter dictum de Deo sit in genere), ed. Vaticana IV, 83, pp. 191.1 – 192.4

Ad aliud, de attributione, dico quod attributio sola non ponit unitatem, quia unitas attributionis minor est unitate univocationis, et minor non concludit maiorem; tamen minor unitas potest stare cum maiore unitate, sicut aliqua quae sunt unum genere, sunt unum specie, licet unitas generis sit minor quam unitas speciei. Ita hic, concedo quod unitas attributionis non ponit unitatem univocationis, et tamen cum ista unitate attributionis stat unitas univocationis, licet haec formaliter non sit illa. Exemplum: species eiusdem generis habent essentialem attributionem ad primum illius generis (X Metaphysicae), et tamen cum hoc stat unitas univocationis rationis generis in ipsis speciebus. Ita -

è anche la specie, e l'animale così come l'uomo; ma poiché non c'è tanta unità reale, che è il fondamento dell'unità del concetto nel genere così come nella specie, allora il filosofo naturale concede l'univocità nella specie e la nega nel genere. Se il filosofo naturale, che considera gli enti meno universali, fa questo, a maggior ragione la metafisica, che è una scienza unica e concernente l'ente, può dire che l'ente non sia univoco, perché ha un'unità fondamentale minore per quanto riguarda l'unità del suo concetto. E allora così come il filosofo naturale dice che «nel genere sono nascoste molte equivocità», così il metafisico dice che «tutte le cose siano dette enti non secondo uno, ma in riferimento a uno»³⁸. E perché dice 'in riferimento a uno'? – Dico che come nel genere una specie è attribuita all'altra come una misura, come la nerezza alla bianchezza, e perciò le specie del colore possono essere dette in riferimento a uno, così anche tutti gli enti accidentali sono attribuiti alla sostanza, che è la loro misura, e perciò sono detti in riferimento a uno, sebbene secondo la considerazione logica siano detti secondo una sola nozione e abbiano un unico concetto comune, cioè il concetto di ente. Quindi non ne segue che l'ente non sia di un'unica nozione in essi, così come non ne segue che la "colorità" non indichi un'unica nozione nel bianco e nel nero³⁹.

T70. Dalla Sistemazione

Rispetto all'altro argomento⁴⁰, quello concernente l'attribuzione, dico che l'attribuzione da sola non pone l'unità, perché l'unità di attribuzione è minore dell'unità di univocità, e il minore non implica il maggiore; tuttavia l'unità minore può stare con l'unità maggiore, così come alcune cose che sono uno per il genere, sono uno per la specie, sebbene l'unità del genere sia minore di quella della specie. Così qui concedo che l'unità di attribuzione non pone quella di univocità, e tuttavia con tale unità di attribuzione sta l'unità di univocità, sebbene questa formalmente⁴¹ non sia quella. Ad esempio: le specie di uno stesso genere si attribuiscono essenzialmente al primo di quel genere (cfr. libro X della *Metafisica*⁴²), e tuttavia con questo sta l'unità di univocità della nozione

³⁸ Cfr. SCOTO, *Lectura I*, d. 3, *pars I*, q. 1-2, ed. Vaticana XVI, p. 268, n. 117.

³⁹ Ivi, n. 118.

⁴⁰ Cfr. SCOTO, *Ordinatio*, I, d. 8, *pars I*, q. 3, ed. Vaticana IV, p.172, n. 48.

⁴¹ Cfr. ivi, p. 349, n. 390, dove Scoto indica come intendere l'avverbio 'formaliter' o 'realiter': «E intendo "realmente" in questo modo, ossia che è, ma in alcun modo per via di un atto dell'intelletto; o meglio ciò che una tale entità sarebbe se non ci fosse nessun intelletto che la stesse prendendo in considerazione; e l'esserci così, senza che alcun intelletto lo consideri, lo chiamo 'essere prima di ogni atto intellettuale'». Quindi, la distinzione formale, nel lessico scotiano, designa qualcosa che è anteriore a ogni nostra considerazione intellettuale; di conseguenza si colloca sul piano metafisico.

⁴² Cfr. n. 28.

et multo magis - oportet esse in proposito, quod in ratione entis, in qua est unitas attributionis, attributa habeant unitatem univocationis, quia numquam aliqua comparantur ut mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens, nisi in aliquo uno conveniant. Sicut enim comparatio simpliciter est in simpliciter univoco (VII Physicorum), ita omnis comparatio in aequaliter univoco. Quando enim dicitur 'hoc est perfectius illo', si quaeratur 'quid perfectius?', ibi oportet assignare aliquid commune utrique, ita quod omnis comparativi determinabile est commune utrique extremo comparisonis; non enim homo est perfectior homo quam asinus, sed perfectius animal. Et ita, si aliqua comparantur in entitate in qua est attributio unius ad alterum ('hoc perfectius est illo: quid perfectius? - ens perfectius'), oportet unitatem esse aliquo modo communem utrique extremo.

T71. *Quaestiones Quodlibetales*, III, ed. Alluntis, art. I (*Si relatio originis in se sit res et quae res*), 6-8, pp. 92.31 – 93.43

[6] Nomen 'res' est aequivocum – de primo: quia de aequivoco non est simpliciter respondendum, et hoc nomen 'res', sicut patet ex auctoritate loquentium de isto nomine 'res', est aequivocum, ideo primo distinguendum est de hoc nomine 'res'. Sicut autem colligitur ex dictis auctorum, hoc nomen 'res' potest sumi communissime, communiter et strictissime.

[7] Res communissime. Communissime, prout se extendit ad quodcumque quod non est 'nihil'; et hoc potest intelligi dupliciter: verissime illud est nihil quod includit contradictionem, et solum illud, quia illud excludit omne esse extra intellectu, et in intellectu; quod enim est sic includens contradictionem, sicut non potest esse extra animam, ita non potest esse aliquid intelligibile ut aliquod ens in anima, quia numquam contradictorium cum contradictorio constituit unum intelligibile, neque sicut obiectum cum obiecto, neque sicut modus cum obiecto. Alio modo dicitur nihil quod nec est nec esse potest aliquod ens extra animam.

[8] Ens ergo vel res isto primo modo accipitur omnino comunissime, et extendit se ad quodcumque quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis, hoc

del genere nelle specie stesse. Così – e a maggior ragione – è necessario che sia in questo caso, perché nella nozione dell'ente, nella quale c'è l'unità di attribuzione, gli attributi hanno un'unità di univocità, perché mai alcune cose vengono confrontate come cose misurate rispetto alla misura, o come cose superate rispetto a ciò che le supera, se non convengono in un qualcosa di unico. Come infatti la comparazione in senso assoluto si dà in ciò che è univoco in senso assoluto (cfr. libro VII della *Fisica*⁴³), così ogni comparazione si dà in ciò che è univoco in un qualche senso. Quando infatti si dice 'questo è più perfetto di quello', se si chiede 'perché è più perfetto?', lì occorre assegnare qualcosa di comune a entrambi, così che di ogni comparativo sia determinabile qualcosa di comune a entrambi gli estremi della comparazione; infatti l'uomo non è un uomo più perfetto di un asino, ma è un animale più perfetto. E così, se alcune cose sono confrontate rispetto all'essere, nel quale c'è l'attribuzione di uno all'altro ('questo è più perfetto di quello: perché è più perfetto? – è un ente più perfetto'), occorre che ci sia un'unità in qualche modo comune a entrambi gli estremi⁴⁴.

T71. Dalle *Questioni quodlibetali*

Il termine 'cosa' è equivoco – discussione del primo punto: poiché a proposito di un equivoco non si può rispondere in senso assoluto, e questo nome 'cosa', come è evidente dalle fonti autorevoli che parlano di questo nome 'cosa'⁴⁵, è equivoco, perciò dapprima devono essere distinti i vari sensi di questo nome 'cosa'. Così come invece si ricava dalle affermazioni degli autori, questo nome 'cosa' può essere assunto in senso comunissimo, comune e strettissimo⁴⁶.

La 'cosa' in senso comunissimo. In senso comunissimo, in quanto si estende a qualunque cosa che non sia 'nulla'; e questo può essere inteso in due modi: in senso verissimo è nulla quello che implica contraddizione, e soltanto quello, perché quello esclude ogni essere fuori dell'intelletto, e nell'intelletto; ciò che infatti implica così la contraddizione, come non può essere fuori dell'anima, così non può essere qualcosa di intellegibile come qualche ente nell'anima, perché il contraddittorio mai costituisce con il contraddittorio un unico intellegibile, né come un oggetto con un oggetto, né come un modo con un oggetto. In un altro senso si dice nulla ciò che né è né può essere qualche ente fuori dell'anima⁴⁷.

Dunque l'ente o la cosa in questo primo senso è inteso in modo del tutto comunissimo, e si estende a qualunque cosa che non includa contraddizione,

⁴³ Cfr. ARISTOTELE, *Physica*, VII, 4, 248b 6-7.

⁴⁴ SCOTO, *Ordinatio*, I, d. 8, *pars* I, q. 3, ed. Vaticana IV, p. 191, n. 83.

⁴⁵ Cfr. ARISTOTELE, *De Sophisticis Elenchis*, 1, 165a 7-22; *Topica*, V, 128b 10 sgg.

⁴⁶ Cfr. SCOTO, *Quodlibet*, III, ed. Alluntis, p. 92, art. I, n. 6.

⁴⁷ Ivi, p. 93, art. I, n. 7.

est praecise habens esse in intellectu considerante, sive sit ens reale, habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus. Et secundo, accipitur in isto membro minus communiter pro ente quod habet vel habere potest aliquam entitatem non ex consideratione intellectus».

che sia ente di ragione, che è ciò che ha esistenza soltanto nella considerazione intellettuale, o che sia l'ente reale, che ha una qualche entità al di fuori della considerazione dell'intelletto. E in un secondo senso, è inteso in questo significato meno comune come ente che ha o può avere una qualche entità al di là della considerazione intellettuale⁴⁸.

⁴⁸ Ivi, p. 93, art. I, n. 8.

Meister Eckhart*

Introduzione

La dottrina dell'analogia di Eckhart (Hochheim in Turingia, prima del 1260 – Avignone?, 28 gennaio 1328), detto “Meister” perché per ben due volte maestro domenicano di Teologia all'università di Parigi, è contenuta nelle sue opere latine. Che essa costituisca uno degli assi portanti del suo pensiero e una delle chiavi per intenderlo correttamente, è confermato dal fatto che egli si richiamò espressamente ad essa nel momento in cui dovette rispondere alle accuse che gli venivano rivolte e che condurranno alla condanna postuma di alcune proposizioni a lui attribuite da parte di papa Giovanni XXII (bolla *In agro dominico* del 27 marzo 1329). Ne è documento il testo T82, che fa parte del dossier dell'accusa e che raccoglie alcuni estratti di un testo perduto scritto da Eckhart in propria difesa (il cui incipit era *Requisitus*)¹.

Il concetto eckhartiano di analogia è riassunto nella maniera più concisa nel § 53 del testo T75: «gli analogati non hanno positivamente radicato in sé nulla della forma secondo la quale vengono analogati». Per chiarire che cosa Eckhart intenda dire, possiamo esprimerci nel modo seguente. Chiamiamo A1 e A2 i termini che sono tra loro in un rapporto di analogia tale per cui A2 viene analogato ad A1, e chiamiamo F la forma in riferimento alla quale l'analogia viene posta. L'esempio a cui il domenicano tedesco ricorre più frequentemente è quello aristotelico per cui A1 è l'animale, A2 è la sua urina e F è la salute. La salute è presente «formalmente» (T72, T73, T74), cioè essenzialmente (vale a dire in quanto salute), soltanto nell'animale; nell'urina, invece, la salute è formalmente assente, nel senso che la salute non è affatto radicata nell'urina. L'urina si dice

¹ Per una rassegna degli studi dedicati a questo tema e al confronto con Tommaso d'Aquino, cfr. J. HACKETT, J. HART WEED, *From Aquinas to Eckhart on Creation, Creature, and Analogy*, in *A Companion to Meister Eckhart*, a cura di J.M. Hackett, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 205-236 (da aggiornare con l'aggiunta almeno della monografia di A. WENDLINDER, *Speaking of God in Thomas Aquinas and Meister Eckhart. Beyond Analogy*, Taylor & Francis, London 2014).

* A cura di Giovanni Catapano.

“sana” per analogia non perché in essa vi sia della salute, ma perché essa ha un certo rapporto con la salute presente nell’animale. La salute è una sola, quella dell’animale, ed è in riferimento ad essa che sia l’animale, sia la sua urina si dicono “sani”, in un senso diverso ma non irrelato. Per questo Eckhart afferma nel testo T72 che «ciò che c’è in uno degli analogati [A1], formalmente non c’è in un altro [A2]».

Eckhart applica questo concetto di analogia sia al rapporto “orizzontale” tra la sostanza e gli accidenti, sia al rapporto “verticale” tra Dio e le creature, in entrambi i casi in riferimento anche a quella forma che è l’entità, secondo la quale qualcosa si dice “ente”. Sul piano orizzontale, l’entità esiste formalmente soltanto nella sostanza: solo la sostanza «è un ente formalmente e a cui compete l’essere formalmente» (T72). Gli accidenti, invece, sono enti non formalmente, cioè non in senso essenziale e intrinseco, ma solo analogicamente, e quindi «esternamente» (T74); propriamente, essi sono “dell’ente”, come insegnato da Aristotele in *Metafisica Z*, 1, 1028a 18. Per questo, nonostante la molteplicità degli accidenti di una cosa, la cosa è una sola, cioè un unico ente. La ragione di ciò – spiega Eckhart – sta nel fatto che l’essere è conferito dalla sola forma sostanziale; gli accidenti, invece, conferiscono «il tale o il tanto, o proprietà simili a queste» (T74). Evidentemente, Eckhart considera “essere” in senso proprio solamente l’essere sostanziale (vale a dire essenziale). L’accidente non dà l’essere, ma al contrario lo riceve, «mediante il soggetto e nel soggetto» (T74), perché l’accidente presuppone il soggetto già costituito come ente di una certa specie grazie alla sua forma sostanziale.

Già sul piano orizzontale, dunque, si vede bene ciò che differenzia i termini analoghi da quelli equivoci da un lato e da quelli univoci dall’altro. Eckhart formula la differenza nel modo seguente: «l’equivoco si distingue mediante cose diverse, l’univoco mediante le differenze di un’identica cosa, l’analogo [...] mediante i modi di un’unica cosa numericamente identica» (T74; cfr. T75 e T82). Possiamo riformulare la differenza come segue: il termine equivoco significa forme di genere diverso; il termine univoco significa forme differenti dello stesso genere, che sono presenti formalmente in tutti i soggetti di cui il termine si predica; il termine analogo significa una forma unica anche nel numero, presente formalmente in uno solo dei soggetti di cui il termine si predica e con la quale gli altri soggetti stanno in qualche rapporto.

Gli accidenti, i quali dipendono ontologicamente dal soggetto, sono chiamati in T82 «qualità elementari univoche». Eckhart li distingue accuratamente da quelle che nel medesimo testo sono chiamate qualità «analogiche» e che in T75 sono dette “perfezioni generali”, quali ad esempio l’unità, la verità e la bontà, nonché lo stesso essere (T75, T78, T82), ossia dai «trascendentali» nel senso scolastico della parola (T73). I trascendentali, infatti, sono anteriori al soggetto e non ricevono l’essere da esso, ma al contrario è il soggetto che da essi riceve il

suo essere uno, vero, buono, ecc. Queste qualità sono dette «analogiche» perché sono possedute in senso proprio soltanto da Dio, il quale si identifica con esse; tutte le altre cose, invece, hanno «da Dio e in Dio» (T75) l'unità, la verità, la bontà, ecc. che di esse si predicano. Le creature sono dette “une”, “vere”, “buone” e anche “enti” in riferimento all'unità, verità, bontà ed entità che formalmente si trovano solo in Dio. È quindi per un mero rapporto con Dio che le creature si dicono tali, e non per un presunto radicamento in esse dei trascendentali. Non aver compreso questo, osserva Eckhart in T75, ha condotto «alcuni» a sbagliare «fino ad oggi».

Il piano verticale del rapporto delle creature con Dio consente di vedere la differenza tra analogia e univocità da un'ulteriore angolatura, quella che riguarda la relazione tra prodotto e produttore (T76, T77). Negli analogici, infatti, «il prodotto è sempre inferiore, minore, più imperfetto e ineguale al produttore» (T76), a differenza degli univoci, in cui invece c'è eguaglianza. Eckhart ha forse in mente la distinzione tra fare o creare e generare, utilizzata in epoca patristica per affermare il dogma della consustanzialità del Figlio al Padre contro l'arianesimo². La generazione, infatti, è un caso in cui il “prodotto” ha una natura eguale a quella del “produttore”, perché il produttore gliela comunica integralmente (T76)³. Nel caso della creazione, invece, il “prodotto” in quanto tale ha una natura diversa da quella del “produttore”, anche se, nella misura in cui esso pre-esiste nel produttore, ha la stessa natura di questo (T77). La generazione quindi si pone sotto il segno dell'univocità, mentre la creazione sotto quello dell'analogia.

L'identità di natura tra gli univoci e la differenza di natura tra gli analogici configura anche un diverso rapporto tra chi riceve e chi dona, ovvero tra passivo e attivo. Con un linguaggio ricavato dalla teologia cristiana, in T79 Eckhart afferma che negli analogici il passivo «ha tutto ciò che ha per pura grazia del superiore», mentre negli univoci «l'inferiore riceve dal superiore non solo per grazia, ma anche per merito». L'esempio qui è quello del fuoco e del combustibile. Il fuoco non solo riscalda il combustibile, ma anche lo fa ardere e quindi lo trasforma in fuoco: il riscaldamento è finalizzato alla ricezione della forma sostanziale, la quale è “meritata” dalla materia stessa del combustibile. Nel caso invece della salvezza dell'uomo, la vita eterna è pura grazia; essa infatti è data come premio della giustizia, ma la giustizia stessa di un uomo è un dono della grazia, come insegnato da Agostino. L'uomo giusto è «figlio della giustizia» (T80), di quella giustizia che Dio solo possiede veramente, al punto tale da identificarsi con essa, esattamente come si identifica con l'essere, l'unità, la verità e la bontà (T75, T82). La giustizia è pertanto una qualità analogica (T82).

² Il Figlio, secondo il Credo di Nicea (325), è «generato, non fatto».

³ Come Eckhart poteva leggere ad esempio in vari luoghi di Agostino, tra cui *De trinitate*, IX, xi, 16 («ciò che è generato è eguale a chi genera»).

Anche sul piano verticale del rapporto Dio-creatura, e più in generale del rapporto causa-effetto, vale in definitiva il principio per cui, se causa ed effetto sono analoghi, «c'è una cosa sola, differente solo nel modo» (T81), modo che è anteriore nella causa e posteriore nell'effetto.

T72. *Quaestiones Parisienses, qu. 1 (Utrum in deo sit idem esse et intelligere)*, 11, ed. Geyer, pp. 46.7 – 47.51

Item: in his quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum, formaliter non est in alio, ut sanitas solum est in animali formaliter, in diaeta autem et urina non est plus de sanitate quam in lapide. Cum igitur omnia causata sunt entia formaliter, deus formaliter non erit ens. Unde, sicut alias dixi, cum accidentia dicantur in habitudine ad substantiam, quae est ens formaliter et sibi competit esse formaliter, accidentia non sunt entia nec dant esse substantiae, sed accidens bene est quantitas aut qualitas et dat esse quantum aut quale: extensum, longum aut breve, album aut nigrum, sed non dat esse nec est ens.

T73. *Expositio libri Genesis, cap. I, 128, ed. Weiss, pp. 282.10 – 283.6*

Ubi tria sunt notanda. Primo, quod bonitas et eius ratio totaliter et tota consistit in fine solo et est idem cum fine ipso convertibiliter. Propter quod deus, utpote finis omnium, est et dicitur Luc. 18 solus bonus. Ex fine ergo accipit bonitatem omnem quam habet ens quodlibet citra finem, sicut diaeta, medicina et urina nihil prorsus habent sanitatis in se formaliter plus quam lapis vel lignum, sed

T72. Dalle *Questioni parigine*¹

Parimenti: in queste cose che si dicono secondo analogia, ciò che c'è in uno degli analogati, formalmente non c'è in un altro, come la salute c'è solo nell'animale formalmente, invece nella dieta e nell'urina non c'è più salute che in una pietra². Quindi, dato che tutti i causati sono enti formalmente, Dio formalmente non sarà un ente³. In base a ciò, come ho detto altre volte, poiché gli accidenti si dicono in relazione alla sostanza, la quale è un ente formalmente e a cui compete l'essere formalmente, gli accidenti non sono enti né danno l'essere alla sostanza, ma l'accidente è ben piuttosto quantità o qualità e dà l'esser quanto o quale: esteso, lungo o breve, bianco o nero, ma non dà l'essere né è un ente⁴.

T73. Dall'*Esposizione del libro della Genesi*⁵

Dove si devono notare tre cose. In primo luogo, che la bontà e la sua essenza concettuale consiste totalmente e tutta quanta nel solo fine ed è un'identica cosa con il fine stesso in maniera convertibile⁶. Per tale ragione Dio, in quanto fine di tutte le cose, è ed è detto in Lc 18 «il solo buono»⁷. Dal fine dunque un ente qualsiasi al di qua del fine riceve tutta la bontà che ha⁸, così come la dieta, la medicina e l'urina non hanno proprio nulla della salute in sé formalmente più di quanto non ce l'abbiano una pietra o un pezzo di legno, ma in base alla sola

¹ Risalenti al 1302/1303. La cronologia delle opere latine di Eckhart offre poche certezze; si veda l'utile tabella riassuntiva nel sito <http://www.eckhart.de> (16 giugno 2020), basata principalmente sull'articolo di G. STEER, *Die Schriften Meister Eckharts in den Handschriften des Mittelalters*, in *Die Präsenz des Mittelalters in seinen Handschriften*, Ergebnisse der Berliner Tagung in der Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, 6.-8. April 2000, a cura di H.-J. Schiewer, K. Stackmann, Niemeyer, Tübingen 2002, pp. 209-302.

² Cfr. T4; T53; T59; TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 20, a. 3, ad 3.

³ Questa affermazione pare essere in contraddizione con la tesi che Eckhart sostiene in molti altri luoghi, cioè che solo Dio è "ente" in senso proprio e tutte le altre cose che sono dette "enti", lo sono in analogia con Dio. Secondo L. STURLESE, *Eckhart, Tauler, Suso. Filosofi e mistici nella Germania medievale*, Le Lettere, Firenze 2010, p. 28, si tratta in realtà non di una contraddizione ma di «un mero mutamento di prospettiva». Cfr. il sermone tedesco 9 Quint, 2: «quando ho detto che Dio non era un essere e che era al di sopra dell'essere, non gli ho con questo negato l'essere, ma, al contrario, gli ho attribuito un essere più elevato» (tr. di M. Vannini in MEISTER ECKHART, *I sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 148). Sul concetto di essere presupposto da T72, cfr. A. BECCARISI, *Eckhart*, Carocci editore, Roma 2012, p. 69.

⁴ Vedi *infra* la n. 19.

⁵ Databile al 1303/1305.

⁶ Eckhart ripete spesso la tesi dell'identità di bene e fine: cfr. *Expositio libri Genesis*, cap. I, 92; *Liber paraboliarum Genesis*, cap. I, 62; cap. II, 96-97; *Expositio libri Sapientiae*, cap. I, 20; *Expositio sancti evangelii secundum Ioannem*, cap. I, 203; *Sermones*, XXVIII, 2, 290. La tesi viene da ARISTOTELE, *Metaphysica*, B 2, 996a.24 ed Eckhart ne trovava conferma in TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 16; *S. theol.*, I^a, q. 5, a. 4.

⁷ Lc 18, 19. Cfr. *Sermones*, XII, 2, 141; TOMMASO D'AQUINO, *S. c. Gent.*, I, cap. 38; *S. theol.*, I^a, q. 6, a. 3.

⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, I 5, 1097a.16-21.

ab ipsa sola sanitate, quae in animali est formaliter, dicuntur sana secundum naturam analogiae, qua omnia huiusmodi transcendentia se habent ad creaturas, puta ens, unum, verum, bonum.

T74. *Expositio libri Exodi, cap. xv, 54, ed. Weiss, pp. 58.3 – 60.5*

Primum est quod aliter loquendum est et sentiendum de entibus sive de rebus et ipsarum esse, aliter de praedicamentis rerum et ipsarum praedicatione. Hoc enim quidam non considerantes difficultates in pluribus patiuntur. Decem enim praedicamenta non sunt decem entia nec sunt decem res nec sunt decem prima entia nec decem primae res, sed sunt decem prima rerum sive entium genera. Nequaquam prima decem entia, sed unum ens, substantia scilicet; reliqua vero non sunt entia, sed entis proprie – ex VII Metaphysicae – entia solum analogice ad unum ens absolute, quod est substantia. Sic urina dicitur sana non sanitate formaliter inhaerente, sed sola analogia et respectu ad ipsam sanitatem extra, quae proprie formaliter est in ipso animali, quomodo et vinum est in circulo significante vinum esse in taberna et in vase. Hinc est quod omnia huiusmodi novem praedicamenta non sunt entia in recto, sed in obliquo, puta entis. Ratio est, quia sola forma substantialis dat esse, accidens universaliter non dat esse, sed tale aut tantum, et his similia. Quin immo accidens invenit esse iam prius natura in subiecto et non dat esse, sed accipit esse per subiectum et in subiecto.

salute stessa, che nell'animale c'è formalmente, sono dette cose "sane" secondo la natura dell'analogia⁹, in virtù della quale tutti i trascendentali di questo tipo stanno in relazione alle creature, per esempio l'ente, l'uno, il vero, il bene¹⁰.

T74. Dall'Esposizione del libro dell'Esodo¹¹

La prima cosa [da notare] è che il modo in cui si deve parlare e pensare degli enti ossia delle cose e del loro essere, è diverso dal modo in cui si deve parlare e pensare delle categorie delle cose e della predicazione delle cose stesse. Alcuni, infatti, non considerando questo subiscono difficoltà in parecchi punti¹². Le dieci categorie, infatti, non sono dieci enti né sono dieci cose né sono dieci enti primi né dieci cose prime, ma sono dieci generi primi delle cose ossia degli enti¹³. Non sono affatto dieci enti primi, ma un unico ente, vale a dire la sostanza; le altre categorie invece non sono enti, ma propriamente "dell'ente" – in base a *Metafisica* Z¹⁴ – enti in senso soltanto analogico all'unico ente in senso assoluto, che è la sostanza¹⁵. Così l'urina si dice sana non in virtù di una salute formalmente inerente, ma in virtù della sola analogia e rispetto alla salute stessa che è esterna, la quale propriamente c'è formalmente nell'animale stesso¹⁶, nel modo in cui anche il vino c'è nel cerchio, che significa che il vino è nell'osteria e nel vaso¹⁷. Da qui deriva il fatto che tutte le nove categorie di questo tipo non sono enti in maniera diretta, ma in maniera obliqua, per esempio "dell'ente"¹⁸. La ragione è che la sola forma sostanziale dà l'essere, l'accidente in generale non dà l'essere, ma il tale o il tanto, e proprietà simili a queste¹⁹. Anzi, l'accidente trova l'essere già anteriore per natura nel soggetto e non dà l'essere, ma riceve l'essere mediante il soggetto e nel soggetto²⁰. In base a ciò, tutto quanto il composto

⁹ Vedi *supra* la n. 2.

¹⁰ Cfr. *Prologus in Opus propositionum*, 4.

¹¹ Coeva all'*Esposizione del libro della Genesi*.

¹² Come detto nella nota ad loc. dell'edizione critica, «non abbiamo trovato quali teologi Eckhart avesse in mente».

¹³ Cfr. T6.

¹⁴ ARISTOTELE, *Metaphysica*, VII 1, 1028a.18.

¹⁵ Cfr. T62.

¹⁶ Vedi *supra* la n. 2.

¹⁷ Il cerchio esposto all'esterno dell'osteria per indicare la disponibilità di vino pronto per essere bevuto poteva essere una corona, una ghirlanda o il cerchio di una botte. Cfr. la n. 42 di M. Vannini in MEISTER ECKHART, *Commenti all'Antico Testamento*, Bompiani, Milano 2012, p. 1496; A. DE LIBERA, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart. Logique et métaphysique de l'analogie*, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1980 («Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie», IV), pp. 10-13. L'esempio viene ripetuto in T75 e T81.

¹⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, VII 1, 1028a.18; TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, VII, l. 1, n. 7; *S. theol.*, I^a, qu. 45, a. 4.

¹⁹ Cfr. *Exp. s. ev. sec. Io.*, cap. XII, 534; TOMMASO D'AQUINO, *S. theol.*, I^a, q. 76, a. 4; q. 77, a. 6; *Sent. l. Metaph.*, V, l. 2, n. 13.

²⁰ Cfr. *Prologus generalis in Opus tripartitum*, 8; *Exp. l. Sap.*, cap. I, 33; 41.

Unde totum ipsum compositum est unum ens, quamvis in ipso essent decem milia accidentium sive praedicamentorum accidentalium. Sicut enim totum ipsum compositum est unum quale sola qualitate, quantum sola quantitate, et sic de aliis, sic ipsum est ens sola substantia, scilicet forma substantiali. Sunt ergo omnia huiusmodi entia sive res extra analogice ad unum, quod est ens et res, scilicet substantia.

Non autem sunt genera analogice, sed sunt genera univoce, alias non essent decem prima genera. Primum enim ut sic non pendet ab alio nec dependet nec analogatur ad aliud. Dico ergo quod relatio, quamvis dicatur minime ens, tamen aequae primum genus praedicamenti sicut ipsa substantia. Hoc enim ipsum nomen primi indicat.

Sciendum ergo quod haec est differentia equivoci, univoci et analogi, quod aequivocum distinguitur per res diversas, univocum per rei eiusdem differentias, analogum autem nec sic nec sic, sed solum per modos unius eiusdem rei numero, constitutae iam in rerum natura et in esse per formam, quae est substantia.

T75. *Sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24, 23-31, lectio II, 52-53, ed. Koch, pp. 280.5 – 282.12*

Rursus nono advertendum quod distinguuntur haec tria: univocum, aequivocum et analogum. Nam aequivoca dividuntur per diversas res significatas, univoca vero per diversas rei differentias, analogae vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, sed per modos unius eiusdemque rei simpliciter.

stesso è un unico ente, anche se in esso vi fossero diecimila accidenti ossia categorie accidentali²¹. Come infatti tutto quanto il composto stesso è un unico quale in virtù della sola qualità, un quanto in virtù della sola quantità, e così per gli altri <accidenti>, così esso è un ente in virtù della sola sostanza, vale a dire della forma sostanziale²². Tutte le categorie di questo tipo sono dunque enti ossia cose esternamente, in senso analogico all'unica categoria che è ente e cosa, vale a dire la sostanza.

Non sono invece generi in senso analogico, ma sono generi in senso univoco, altrimenti non vi sarebbero dieci generi primi²³. Il primo, infatti, in quanto tale non dipende né deriva né viene analogato ad altro. Dico dunque che la relazione, per quanto sia detta minimamente ente²⁴, tuttavia è ugualmente un genere primo di categoria come la sostanza stessa. Lo indica infatti il nome stesso di "primo". Si deve dunque sapere che questa è la differenza tra equivoco, univoco e analogo²⁵: che l'equivoco si distingue mediante cose diverse, l'univoco mediante le differenze di un'identica cosa, l'analogo invece né in una maniera né nell'altra, ma soltanto mediante i modi di un'unica cosa numericamente identica, già costituita nella realtà e nell'essere mediante la forma, che è la sostanza²⁶.

T75. Dai Sermoni e lezioni sull'Ecclesiastico cap. 24,23-31²⁷

Di nuovo, in nono luogo si deve osservare che si distinguono questi tre: univoco, equivoco e analogo²⁸. Difatti gli equivoci si dividono mediante le diverse cose significate, gli univoci invece mediante le diverse differenze della cosa; gli analoghi, invece, non si distinguono mediante le cose, ma neppure mediante le differenze delle cose, bensì mediante i modi di una cosa unica e identica in

²¹ Cfr. *Expositio libri Exodi*, cap. xv, 65.

²² Cfr. *Exp. l. Gen.*, cap. I, 72; TOMMASO D'AQUINO, *S. theol.*, I^a, q. 76, a. 3.

²³ Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, V 28, 1024b.12-16.

²⁴ Cfr. *Sermoni tedeschi*, 9 Quint, 3; TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, III, d. 2, q. 2, a. 2, qc. 3 (il quale cita il commento di Averroè ad ARISTOTELE, *Metaphysica*, XII 4, 1070a.31-b.4; cfr. T10).

²⁵ La distinzione tra univoci, equivoci e analoghi (che ritorna in T75 e T82) è molto vicina a quella posta da Tommaso: cfr. T63; TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 22, q. un., a. 3, ad 2.

²⁶ Cfr. T4.

²⁷ La seconda lezione sull'*Ecclesiastico* potrebbe risalire al primo magistero parigino di Eckhart (1302/1303), come ipotizzato da K. RUH, *Meister Eckhart. Teologo, predicatore, mistico*, Morcelliana, Brescia 1989, p. 29, ed essere stata rielaborata durante il suo incarico di priore della provincia domenicana di Saxonnia (1303-1310). Cfr. BECCARISI, *Eckhart*, cit., pp. 77-78. Sulla concezione dell'analogia in T75, cfr. 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, Il Poligrafo, Padova 2019, pp. 287-299.

²⁸ Vedi *supra* la n. 25.

Verbi gratia: sanitas una eademque, quae est in animali, ipsa est, non alia, in diaeta et urina, ita quod sanitatis, ut sanitas, nihil prorsus est in diaeta et urina, non plus quam in lapide, sed hoc solo dicitur urina sana, quia significat illam sanitatem eandem numero quae est in animali, sicut circulus vinum, qui nihil vini in se habet. Ens autem sive esse et omnis perfectio, maxime generalis, puta esse, unum, verum, bonum, lux, iustitia et huiusmodi, dicuntur de deo et creaturis analogice. Ex quo sequitur quod bonitas et iustitia et similia bonitatem suam habent totaliter ab aliquo extra, ad quod analogantur, deus scilicet. Et hoc est quod dicit Augustinus de ipso esse quidem I Confessionum circa medium, quod nulla vena trahitur aliunde a qua esse sit, praeterquam a deo, qui est summum et summe esse, ut dictum est supra in secunda expositione. De iustitia vero dicit idem Augustinus I. III Confessionum: iustitia ubique et semper, non alibi alia nec alias aliter, secundum quam iusti sunt omnes laudati ore dei. De luce autem, vita et veritate frequenter idem dicit, ut patet super illo Ioh. 1: *lux vera illuminat omnem hominem*.

53. Colligatur et formetur breviter sic ratio: analogata nihil in se habent positive radicum formae secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter. Et sic semper edit, ut productum est et creatum, semper tamen esurit, quia semper ex se non est, sed ab alio.

Notandum etiam quod hanc naturam analogiae quidam male intelligentes et improbant erraverunt usque hodie. Nos autem secundum veritatem analogiae

sensu assoluto. Ad esempio: l'unica e identica salute, che c'è nell'animale, c'è essa stessa, non un'altra, nella dieta e nell'urina, in modo tale che della salute, in quanto salute, non c'è proprio nulla nella dieta e nell'urina, non più di quanto ce ne sia in una pietra, ma l'urina si dice sana per il solo motivo che significa quella salute numericamente identica che c'è nell'animale²⁹, così come il cerchio, che in sé non ha nulla del vino, <significa> il vino³⁰. Invece l'ente ossia l'essere e ogni perfezione, soprattutto generale³¹, per esempio l'essere, l'uno, il vero, il bene, la luce, la giustizia e <le altre> di questo tipo, si dicono di Dio e delle creature in senso analogico. Da ciò segue che la bontà, la giustizia e simili hanno la loro bontà totalmente da qualcosa di esterno, a cui vengono analogate, vale a dire Dio. E questo è ciò che dice Agostino dell'essere stesso, appunto, verso la metà del libro I delle *Confessiones*³², cioè che nessuna vena da cui l'essere derivi si trae da altro che da Dio, il quale è il sommo e il sommamente essere, come è stato detto sopra nella seconda spiegazione³³. Della giustizia, poi, il medesimo Agostino dice nel libro III delle *Confessiones*³⁴: «la giustizia ovunque e sempre, non diversa nei luoghi né nei momenti, secondo la quale tutti i giusti sono stati lodati dalla bocca di Dio»³⁵. Della luce, invece, della vita e della verità il medesimo dice frequentemente, come è chiaro nel commento al famoso versetto di Gv 1³⁶: *la luce vera illumina ogni uomo*³⁷.

53. Si raccolga e si metta in forma brevemente il ragionamento così: gli analogati non hanno positivamente radicato in sé nulla della forma secondo la quale vengono analogati. Ma ogni ente creato viene analogato a Dio nell'essere, nella verità e nella bontà. Quindi ogni ente creato ha da Dio e in Dio, non in sé stesso ente creato, l'essere, il vivere e l'esser sapiente in maniera positiva e radicale. E così sempre mangia, in quanto è stato prodotto e creato, e tuttavia sempre ha fame, perché sempre non è da sé, ma da altro.

Si deve notare inoltre che alcuni, capendo male questa natura dell'analogia e disapprovandola, hanno sbagliato fino ad oggi³⁸. Noi, invece, capendo secondo

²⁹ Vedi *supra* la n. 2.

³⁰ Vedi *supra* la n. 17.

³¹ Queste perfezioni sono designate come «termini generali» in *Prolog. gen. in Op. trip.*, 8.

³² AGOSTINO, *Confessiones*, I, VI, 10.

³³ *Sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24, 23-31*, lectio II, 44.

³⁴ AGOSTINO, *Conf.*, III, VII, 13. Cfr. *Exp. l. Sap.*, cap. I, 44.

³⁵ Per un approfondimento del concetto di giustizia in Eckhart, in confronto a quello di Agostino, cfr. G. CATAPANO, *La giustizia nella filosofia medievale: Agostino, Anselmo, Tommaso, Eckhart*, in *Il problema della giustizia*, a cura di M. Ferrari, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 29-51: 44-51.

³⁶ Gv 1, 9.

³⁷ Cfr. AGOSTINO, *In Iohannis evangelium tractatus*, 2, 6-7; MEISTER ECKHART, *Exp. s. ev. sec. Io.*, cap. I, 86-95.

³⁸ Vale la pena riportare il commento a questa affermazione che si legge nella nota ad loc. dell'edizione critica: «Non sappiamo quali filosofi o teologi Eckhart avesse in mente. Poiché

intelligendo, sicut ex primo Libro propositionum declaratur, dicamus quod ad significandum hanc veritatem analogiae rerum omnium ad ipsum deum dictum est optime: *qui edunt me, adhuc esuriunt*. Edunt, quia sunt, esuriunt, quia ab alio sunt.

Expositio sancti evangelii secundum Ioannem

T76. Cap. 1, 5, ed. Christ et al., p. 7.4-7

Ubi notandum quod in analogicis semper productum est inferius, minus, imperfectius et inaequale producenti; in univocis autem semper est aequale, eandem naturam non participans, sed totam simpliciter, integraliter et ex aequo a suo principio accipiens.

T77. Cap. 1, 6, ed. Christ et al., pp. 7.11 – 8.21

Ubi tamen et hoc notandum quod, licet in analogicis productum sit descendens a producente, est tamen sub principio, non apud ipsum. Item fit aliud in natura, et sic non ipsum principium. Nihilominus tamen, ut est in illo, non est aliud in natura, nec est aliud in supposito. Arca enim in mente artificis non est arca, sed est vita et intelligere artificis, ipsius conceptio actualis.

T78. Cap. 1, 97, ed. Christ et al., p. 84.1-5

Docemur ergo primo quod deus est et operatur in omnibus et venit ad omnes et ad omnia, in quantum sunt, in quantum unum sunt, in quantum vera, in quantum bona. Secundo docemur quod deus veniens et eius praesentia immediate et nullo

la verità dell'analogia, così come si mostra chiaramente dal primo libro delle *Proposizioni*³⁹, dobbiamo dire che per significare questa verità dell'analogia di tutte le cose a Dio stesso è stato detto ottimamente: *coloro che mi mangiano, hanno ancora fame*⁴⁰. Mangiano, perché sono; hanno fame, perché sono da altro.

Dall'Esposizione del santo vangelo secondo Giovanni⁴¹

T76.

Dove si deve notare che negli analogici il prodotto è sempre inferiore, minore, più imperfetto e ineguale al produttore; negli univoci invece è sempre eguale, non partecipando esso della medesima natura, ma ricevendola dal suo principio tutta quanta in modo assoluto, integrale e alla pari⁴².

T77.

Dove tuttavia si deve notare anche questo: che, sebbene negli analogici il prodotto sia discendente dal produttore, è tuttavia sotto il principio, non presso di esso. Parimenti diventa altro nella <sua> natura, e così non il principio stesso. Nondimeno tuttavia, nella misura in cui è in quello, non è altro nella natura, ma nemmeno altro nel supposito. Una cassa, infatti, nella mente dell'artefice non è una cassa, ma è vita e atto intellettuale dell'artefice, una concezione attuale propria di lui stesso⁴³.

T78.

Ci viene dunque insegnato, in primo luogo, che Dio è e opera in tutto e viene a tutti e a tutte le cose, in quanto sono, in quanto sono una cosa sola, in quanto <sono> vere, in quanto <sono> buone⁴⁴. In secondo luogo, ci viene insegnato che Dio venendo, e la sua presenza, opera immediatamente e senza la collaborazione

la teoria dell'analogia esposta qui e in parecchi altri luoghi è propria del maestro ed è quasi il fondamento di tutta la sua dottrina, potevano sorgere avversari da ogni parte. Ma ancora non sappiamo nulla delle discussioni che egli ebbe con altri maestri intorno a questo problema. Non è per niente strano che gli inquisitori di Colonia abbiano censurato come erronea la teoria dell'analogia in parecchi articoli».

³⁹ Il primo libro dell'*Opus propositionum* doveva contenere un trattato sull'essere e il nulla, come dichiarato in *Prol. gen. in Op. trip.*, 4. Il libro non ci è pervenuto e non sappiamo se sia mai stato effettivamente scritto.

⁴⁰ Sir 24, 21(29).

⁴¹ Il commento al quarto vangelo è «vicino temporalmente al secondo magistero parigino», e quindi agli anni 1311/1314, secondo BECCARISI, *Eckhart*, cit., p. 169.

⁴² Cfr. *L. par. Gen.*, cap. I, 22; cap. II, 118.

⁴³ Esempio già fatto da AGOSTINO, *In Ioh. ev. tr.*, 1, 17 e ripreso sia da Tommaso d'Aquino (*Super evangelium s. Iohannis lectura*, cap. I, l. 2) che da Alberto Magno (*Super Iohannem*, cap. I, v. 3, 35b).

⁴⁴ Cfr. *Prol. in Op. prop.*, 9-12.

cooperante operatur in omnibus entitatem, unitatem, veritatem et bonitatem analogice quidem.

T79. Cap. I, 182-183, ed. Christ et al., pp. 150.5 – 152.13

Tertio notandum quod inferius accipere id quod habet a superiori et de gratia ipsius, differenter se habet in analogicis et in univocis. In analogicis enim, ubi activum et passivum non communicant in materia sive in genere, ipsum passivum totum quod habet de mera gratia superioris habet, utpote consequens ipsam naturam superioris ut proprium. Propter quod non haeret nec inhaeret passivo absente superiori activo, ut patet de lumine in medio, et passivum bibens sitit, sicut notavi super illo: 'qui bibunt me, adhuc sitiunt', Eccli. 24. In univocis autem activum et passivum in materia conveniunt et genere et specie: inferius id quod recipit habet quidem de gratia superioris, sed non de mera gratia. Ratio est, quia in talibus passivum patiendo agit et activum agendo patitur. Item etiam non est se toto passivum nec carens omni actu: ipsum inferius recipit similitudinem et formam activi de gratia quidem superioris, meretur tamen ex natura sua, eo quod sit eiusdem naturae in specie cum agente. Exempli gratia: ignis agit in lignis calorem et ipsa assimilat sibimet in calore, et hoc quidem de gratia est quod sint calida. Generans tamen ignis, in quantum generans, non sistit in calore sive calefactione ligni, sed hanc gratiam ordinat ad generationem formae substantialis, quae est maior perfectio, et sic *gratiam* calefactionis et assimilationis dat *pro gratia* specificae informationis, ut scilicet calefaciendo

di alcuno, in tutte le cose, l'entità, l'unità, la verità e la bontà⁴⁵, in senso però analogico⁴⁶.

T79.

In terzo luogo si deve notare che il modo in cui l'inferiore riceve ciò che ha dal superiore e per sua grazia, è diverso negli analogici e negli univoci⁴⁷. Negli analogici infatti, dove l'attivo e il passivo non hanno in comune la materia o il genere⁴⁸, il passivo stesso ha tutto ciò che ha per pura grazia del superiore, in quanto conseguente alla natura stessa del superiore come suo proprio⁴⁹. Per questo non aderisce né inerisce al passivo in assenza del superiore attivo, come è palese riguardo alla luce nel mezzo⁵⁰, e il passivo bevendo ha sete, come ho notato commentando il versetto: *quelli che mi bevono, hanno ancora sete*⁵¹. Negli univoci invece l'attivo e il passivo concordano in materia, genere e specie⁵²: l'inferiore ha sì ciò che riceve per grazia del superiore, ma non per pura grazia. La ragione è che in tali cose il passivo patendo agisce e l'attivo agendo patisce⁵³. Parimenti anche non è passivo con tutto se stesso né privo di ogni atto: l'inferiore stesso riceve sì la somiglianza e la forma dell'attivo per grazia del superiore, tuttavia lo merita in base alla sua natura⁵⁴, per il fatto di essere della medesima natura dell'agente nella specie. Ad esempio: il fuoco produce calore nella legna e la assimila a sé nel calore, e questo fatto di essere calda è certamente per grazia. Tuttavia il fuoco generatore, in quanto generatore, non si ferma nel calore o nel riscaldamento del legno, ma finalizza questa grazia alla generazione della forma sostanziale, che è una perfezione maggiore, e così dà la *grazia* del riscaldamento e dell'assimilazione *per la grazia* dell'informazione

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, 13-15; *Serm.*, XXV, 2, 264.

⁴⁶ Circa il modo analogico della causalità divina, distinto sia da quello equivoco sia da quello univoco, cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Scr. sup. Sent.*, I, d. 8, q. 1, a. 2.

⁴⁷ Per le proprietà di attivo e passivo nelle cause analogiche, cfr. *L. par. Gen.*, cap. I, 22-26; nelle cause univoche, cfr. *ibid.*, cap. II, 116-126. Le cause analogiche sono quelle che hanno natura diversa (ad esempio, i corpi celesti e la materia sublunare), le cause univoche sono quelle che hanno la stessa natura (ad esempio, l'uomo e la donna): cfr. *Exp. l. Gen.*, cap. I, 195.

⁴⁸ Cfr. *L. par. Gen.*, cap. I, 22.

⁴⁹ Come spiega la nota ad loc. dell'edizione critica, «tutto ciò che l'inferiore ha, è proprio del superiore, dall'inferiore invece è soltanto partecipato o mutuato». Cfr. T75 (§53); *L. par. Gen.*, cap. II, 25.

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, cap. II, 116-122; *Serm. et lect. sup. Eccl. cap. 24, 23-31*, lectio II, 46; *Exp. s. ev. sec. Io.*, cap. I, 70. L'esempio dell'aria e del lume era già stato fatto da TOMMASO D'AQUINO, *S. theol.*, I^o, q. 104, a. 1 e applicato al rapporto tra Dio, che è ente per essenza, e le creature, che sono enti in modo partecipativo.

⁵¹ Sir 24, 21(29). Cfr. T75.

⁵² Cfr. *L. par. Gen.*, cap. II, 118 e 126.

⁵³ Cfr. *ibid.*, 117; ALBERTO MAGNO, *De sex principiis*, tract. 3, cap. I, 331b.

⁵⁴ «Cioè» – interpreta la nota ad loc. dell'edizione critica «si dispone alla forma dell'attivo». Cfr. *Exp. l. Sap.*, cap. VIII, 187; *Exp. s. ev. sec. Io.*, cap. I, 100.

et assimilando formae substantialis lignum sit capax. Unde calefactio ab igne generante non est intenta nisi per accidens. Propter quod alteratio calefactionis fit per accidens sive per accidentia generantis. Et hoc est quod hic dicitur quod *de plenitudine* superioris recipit omne suum inferius, et *gratiam pro gratia*. Verum est tamen quod etiam e converso lignum recipit *gratiam* formae ignis *pro gratia* assimilationis dispositive et in fiendo. Sic ergo in univocis inferius recipit a superiori non solum ex gratia, sed etiam ex merito. Propter quod Plato dicit quod formae dantur secundum merita materiae.

183. In analogicis autem inferius quidquid recipit a superiori, totum est de gratia mera superioris et sine merito inferioris. Et hoc est quod dicitur Rom. 6: 'stipendia peccati mors, gratia dei vita aeterna'. Quod exponens Augustinus libro De gratia et libero arbitrio sic ait: «cum prius dixisset: 'stipendium peccati mors'», «cum posset dicere, et recte: stipendium autem iustitiae vita aeterna, maluit dicere: 'gratia dei vita aeterna', ut hinc intelligeremus non meritis nostris deum nos ad aeternam vitam, sed pro sua miseratione perducere», secundum illud Psalmi: 'coronat te in misericordia et miserationibus'; stipendium autem «tamquam debitum redditur», ut et ibidem ait Augustinus. Hoc est ergo manifeste quod hic dicitur: *de plenitudine eius nos omnes accepimus, gratiam pro gratia*.

specifica, vale a dire affinché riscaldandolo e assimilandolo il legno sia capace di ricevere la forma sostanziale. In base a ciò, il riscaldamento da parte del fuoco generatore non è stato perseguito se non per accidente. Per questo l'alterazione del riscaldamento si produce per accidente o per gli accidenti del generatore⁵⁵. E questo è ciò che si dice qui, che l'inferiore riceve tutto ciò che è suo *dalla pienezza* del superiore, e *grazia per grazia*. È vero tuttavia che anche, all'inverso, il legno riceve la *grazia* della forma del fuoco *per la grazia* dell'assimilazione in modo preparatorio e in divenire. Così dunque negli univoci l'inferiore riceve dal superiore non solo per grazia, ma anche per merito. Per questo Platone dice che le forme vengono date secondo i meriti della materia⁵⁶.

183. Negli analogici invece, qualunque cosa l'inferiore riceva dal superiore, è tutta quanta per pura grazia del superiore e senza merito dell'inferiore. E questo è ciò che si dice in Rm 6: *salario del peccato è la morte, grazia di Dio è la vita eterna*⁵⁷. Spiegando questo Agostino nel *De gratia et libero arbitrio* così si esprime: «Avendo detto prima che *salario del peccato è la morte*», «pur potendo dire, e giustamente: “salario invece della giustizia è la vita eterna”, ha preferito dire: *grazia di Dio è la vita eterna*, affinché da qui capissimo che Dio ci conduce alla vita eterna non per i nostri meriti, ma per la sua compassione»⁵⁸, secondo quel versetto del Salmo: *ti corona di misericordia e compassione*⁵⁹; il salario invece «viene reso come cosa dovuta», come anche dice Agostino nello stesso luogo. Questo è dunque evidentemente ciò che si dice qui: *dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto, grazia per grazia*⁶⁰.

⁵⁵ L'esempio del fuoco e della legna ricorre frequentemente nelle opere di Eckhart: cfr. *L. par. Gen.*, cap. II, 118; *Exp. l. Ex.*, cap. xv, 52; cap. xx, 140; *Exp. l. Sap.*, cap. vii, 100; cap. viii, 196; *Exp. s. ev. sec. Io.*, cap. i, 129; *Sermoni tedeschi*, 6 Quint, 8; 11 Quint, 3. Molto efficace, in particolare, il passo contenuto nel *Libro della consolazione divina* (*Das buoch der goetlichen trostung*): «Quando il fuoco agisce, esso incendia e infiamma il legno, lo assottiglia e lo rende a se stesso dissimile privandolo di gravezza, freddezza, pesantezza, umidità, sì da renderlo sempre più a sé consimile; e tuttavia né il calore né la vampa né la somiglianza placano e soddisfano il fuoco o il legno, finché il fuoco non genera se stesso nel legno e non gli comunica la sua natura e il suo essere, in guisa tale che tutto diviene un solo fuoco nell'uno e nell'altro, senza alcuna differenza, né più né meno» (tr. di M. Vannini, in MEISTER ECKHART, *Dell'uomo nobile. Trattati*, Adelphi Edizioni, Milano 1999, pp. 176-177).

⁵⁶ Come osserva la nota ad loc. dell'edizione critica, «Negli scritti di Platone non si trova nulla del genere. Tuttavia nel medioevo questa frase viene spesso attribuita a lui. La fonte di Eckhart forse era Alberto Magno; quel detto infatti viene interpretato in modo simile». Cfr. ALBERTO MAGNO, *Super IV libros Sententiarum*, I, d. 36, a. 7, 217b; IV, d. 23, a. 3, 7b.

⁵⁷ Rm 6, 23.

⁵⁸ AGOSTINO, *De gratia et libero arbitrio*, IX, 21.

⁵⁹ Sal 103 (102), 4.

⁶⁰ Gv 1, 16.

T80. Cap. VIII, 471-472, ed. Christ et al., pp. 404.13 – 405.2

Exempli gratia: pater iusti, in quantum iustus, iustitia est, nec quisquam vere iustus est nisi genitus et filius iustitiae.

Et hoc quidem potissimum apparet in analogicis, quomodo creatura se habet ad deum; sanitas enim urinae non dicitur nisi a sola sanitate animalis.

T81. Sermones, XLIV, 2, 446, ed. Benz-Decker-Koch, p. 372.4-10

Rursus notandum quod *omnia parata* sunt servire deo, quia res una est in causa et effectu analogis, differens solum modo. Propter quod ipsum nomen hoc indicat analogiae, id est id ipsum utrobique, per prius tamen et posterius. Sicut ergo circulus vino servit ipsum indicando et urina sanitati animalis, nihil in se penitus sanitatis <habens>, sic omnia creatura pari modo servit deo. Hinc apud Augustinum nutus dei sunt et indicant amandum esse deum, qui fecit illas.

T82. Responsio ad articulos sibi impositos de scriptis et dictis suis, 7 (Articuli extracti de responsione ad articulos de libro 'Benedictus'), ed. Sturlese, p. 310.9-23

Quintus. Quod equivoca distinguuntur per res diversas, univoca per diversas rei differentias, analogica vero non per diversas res nec per rerum differentias, sed per solos modos unius et eiusdem rei in numero. Exemplum ponit de hoc, quia sanitas ipsa unica animalis est a qua urina, diaeta et huiusmodi sana dicuntur analogice. In urina vero nichil prorsus est sanitatis plus quam in lapide, sed solum habet nomen sanitatis eo quod aliqua sui proprietate sit signum sanitatis eius quae est in animali. Et tunc postea addit quod sic per omnia in proposito bonum, sicut et ens, analogice se habent in deo et in creatura. Ipsa enim bonitas,

T80.

Ad esempio: il padre del giusto, in quanto giusto, è la giustizia, né qualcuno è veramente giusto se non è generato e figlio della giustizia.

E ciò appare soprattutto negli analogici, come è il modo in cui la creatura sta in relazione a Dio; infatti la salute dell'urina non si dice se non in base alla sola salute dell'animale⁶¹.

T81. Dai Sermoni latini⁶²

Di nuovo, si deve notare che *tutto è pronto*⁶³ a servire Dio, poiché nella causa e nell'effetto analoghi c'è una cosa sola, differente soltanto nel modo. Per questo il nome stesso di analogia indica ciò, cioè la stessa realtà nell'una e nell'altra parte, tuttavia in maniera anteriore e posteriore. Come dunque il cerchio serve il vino indicandolo⁶⁴ e l'urina la salute dell'animale, non avendo in sé assolutamente nulla della salute⁶⁵, così ogni creatura in egual modo serve Dio. Da qui in Agostino <le creature> sono cenni di Dio e indicano che si deve amare Dio, che le ha fatte⁶⁶.

T82. Dagli Articoli estratti dalla risposta agli articoli dal libro “Benedictus”⁶⁷

Quinto. Che gli equivoci si distinguono mediante cose diverse, gli univoci mediante diverse differenze della cosa, gli analoghi invece non mediante cose diverse né mediante le differenze delle cose, ma mediante i soli modi di una cosa unica e numericamente identica. Pone come esempio il fatto che è l'unica salute stessa dell'animale quella in base alla quale la dieta e le cose di questo tipo si dicono cose “sane” in senso analogico. Nell'urina, invece, non c'è proprio nulla della salute più di quanto ce ne sia in una pietra, ma ha soltanto il nome della salute per il motivo che in virtù di qualche sua proprietà è segno della salute che c'è nell'animale⁶⁸. E allora poi aggiunge che è così per tutte le cose in questione: il bene, così come anche l'ente, stanno in relazione analogica in Dio e nella

⁶¹ Vedi *supra* la n. 2.

⁶² Questo sermone fu pronunciato in una ventesima domenica dopo la festa della SS. Trinità, quando la pericope evangelica era costituita da Mt 22, 1-14. Non è possibile determinare l'anno.

⁶³ Mt 22, 4.

⁶⁴ Vedi *supra* la n. 17.

⁶⁵ Vedi *supra* la n. 2.

⁶⁶ Cfr. AGOSTINO, *Conf.*, X, VI, 8; XI, IV, 6.

⁶⁷ Questi articoli sono tratti da un testo perduto, il cui incipit era *Requisitus*, che Eckhart aveva pubblicato in risposta alle critiche rivolte al suo *Liber “Benedictus”*, composto in altotedesco medio «probabilmente intorno al 1318» (BECCARISI, *Eckhart*, cit., p. 187; cfr. *ibid.*, p. 198).

⁶⁸ Vedi *supra* la n. 2.

quae in deo est et quae deus est, ab ipsa sunt boni omnes boni. Sextus est quod qualitates elementares univocae accipiunt esse a subiecto, per subiectum et in subiecto, analogicae vero, puta iustitia, veritas et huiusmodi, non sic, sed e converso. Non enim accipiunt esse a subiecto, sed subiectum accipit ab ipsis et per ipsas et in ipsis esse iustum, verum, bonum et huiusmodi, quae sunt priora suis subiectis et manent corruptis subiectis suis, sicut pulchre docet Augustinus *De trinitate* libro VIII capitulo 3.

creatura. Infatti è proprio in base alla bontà stessa, che è in Dio e che è Dio, che sono buoni tutti i buoni.

Il sesto è che le qualità elementari univoche ricevono l'essere dal soggetto, mediante il soggetto e nel soggetto, le analogiche invece, per esempio la giustizia, la verità e quelle di questo tipo, non così, ma al contrario. Infatti non ricevono l'essere dal soggetto, ma il soggetto riceve da esse e mediante esse e in esse l'esser giusto, vero, buono e le qualità di questo tipo, che sono anteriori ai loro soggetti e rimangono anche una volta che i loro soggetti si siano corrotti, come ben insegna Agostino nel libro VIII, capitolo III, del *De trinitate*⁶⁹.

⁶⁹ AGOSTINO, *De trinitate*, VIII, III, 4.

Tommaso de Vio (Gaetano)*

Introduzione

Il trattato *De nominum analogia* (11 capitoli, 125 paragrafi), di cui si presentano qui i primi tre celebri capitoli, è unanimemente considerato uno dei testi più influenti nel panorama della secolare riflessione sul tema dell'analogia. L'opera fu portata a termine il 1° settembre del 1498 a Pavia, dove il suo autore – Tommaso de Vio, poi passato alla storia come il “Gaetano”, lat. *Caietanus* (Gaeta, 20 febbraio 1469 – Roma, 10 agosto 1534) – si era da poco trasferito per insegnare Teologia su invito del duca di Milano Ludovico Sforza (1452-1508).

Tradizionalmente il *De nominum analogia* è stato considerato come un tentativo di presentare in forma sistematica e coerente la dottrina tommasiana dell'analogia. Pur senza negare la centralità del riferimento alla riflessione di Tommaso, tuttavia, gli studi più recenti hanno evidenziato come l'esposizione del Gaetano recepisca le difficoltà e le istanze critiche emerse dopo la morte dell'Aquinate, e ancora dibattute nel contesto della cultura universitaria di fine XV secolo; ad esempio, nell'acceso scontro tra le scuole scotista e tomista a cui il giovane *magister* aveva preso parte nei precedenti anni di insegnamento padovano. È dunque nell'ambito di tale confronto – da un lato con la conciliazione di univocità e analogia promossa dalla scuola scotista, dall'altro con il privilegio riservato all'analogia di attribuzione da larghe frange della scuola tomista – che la soluzione proporzionalistica sostenuta dal Gaetano trova la sua collocazione più esatta e il suo significato più proprio.

La trattazione del *De nominum analogia* muove dalla sottolineatura dell'importanza della dottrina dell'analogia, la cui conoscenza viene presentata come un requisito essenziale per apprendere la metafisica ed evitare importanti errori nell'ambito di altre scienze [§ 1]. Proponendosi di porre rimedio alla confusione derivata da un impiego improprio (per estensione di significato e proliferazione di distinzioni) di tale nozione, il Gaetano enumera e descrive tre modi fonda-

* A cura di Enrico Moro.

mentali di analogia. La loro esposizione, che occupa i primi tre capitoli dell'opera, segue una progressione che muove «dai <termini> meno propriamente analoghi a <quelli> veramente analoghi» (*a minus proprie analogis ad vere analogia*) [§ 2]; con l'avvertenza per cui il nome di "analogia", a rigor di termini, andrebbe impiegato solamente per il terzo modo, e accuratamente evitato per il primo [§ 3].

Il primo modo preso in esame [§§ 4-7] è quello dell'«analogia d'ineguaglianza» (*analogia inaequalitatis*), formula che esprime la relazione tra termini che condividono lo stesso nome e la medesima ragione corrispondente al nome, seppur inegualmente partecipata. Il termine "corpo", ad esempio, si predica secondo la medesima definizione (cioè nell'accezione di "sostanza tridimensionalmente estesa") tanto dei corpi inferiori quanto di quelli superiori; in questi ultimi, tuttavia, la *ratio corporeitatis* si realizza secondo un grado di perfezione maggiore. Questa prima relazione analogica viene compresa in termini di univocità sul piano logico, dov'è privilegiato il riferimento al significato intenzionale dei nomi, e in termini di equivocità su quello metafisico, dove viene invece considerata la differenza di natura. L'analogia secondo ineguaglianza, nello specifico, viene fatta coincidere con l'analogia «secondo l'essere soltanto» (*secundum esse tantum*) di cui Tommaso tratta nel *Commento alle Sentenze* (lib. I, dist. 19). Nella misura in cui è fondata sull'unità del concetto, infine, essa risulta compatibile con la sussunzione di diverse nature reciprocamente ordinate rispetto a un termine unico, come quella delle varie specie ricomprese entro un genere. La predicazione del nome generico comune in rapporto alle varie specie, pertanto, può dirsi *anche* analogica (cioè *non solo* univoca) in considerazione del diverso ordine di perfezione con cui esse realizzano la *ratio* corrispondente al nome predicato: un ordine di perfezione che si determina «secondo l'anteriore e il posteriore» (*per prius et posterius*), come chiarito da Averroè commentando la *Metafisica* di Aristotele.

Il secondo modo preso in esame [§§ 8-22] è quello dell'«analogia di attribuzione» (*analogia attributionis*), formula che esprime la relazione tra termini che condividono lo stesso nome e la medesima ragione corrispondente al nome, rispetto alla quale tuttavia si rapportano in forma diversa. Secondo il noto esempio aristotelico di *Metaphysica*, IV 2, il termine "sano" (l'analogo) si predica nella medesima accezione di "animale", "urina", "medicina" (gli analogati), benché ciascuno di questi tre termini si rapporti differentemente alla *ratio sanitatis* (rispettivamente come possessore, segno e causa). Questo secondo modo di analogia, che può darsi in quattro forme fondamentali in corrispondenza ai generi di cause distinti da Aristotele, presenta una serie di caratteristiche specifiche. In particolare esso prevede che il termine analogo, in sé uno per ragione e numero, sia presente «formalmente» (*formaliter*) solo nel primo analogato,

essendo predicato degli analogati secondi «secondo denominazione estrinseca» (*secundum extrinsecam denominationem*)¹. Conseguentemente il termine analogo significa in modo più peculiare il primo analogato, senza avere d'altra parte un significato che supera o precede la serie degli analogati. L'analogia di attribuzione – che a seconda dei rapporti istituiti tra gli analogati può assumere le forme denominate da Tommaso «di uno all'altro» (*unius ad alterum*) e «di due a un terzo» (*duorum ad tertium*) – equivale sul piano logico alla relazione di equivocità. Sul piano metafisico, invece, essa accomuna una serie di rapporti intermedi tra l'univocità e la pura equivocità, definiti dalla tradizione latina di equivocità «per proposito» (*a consilio*): nel dettaglio, i rapporti «*da uno o a uno*, oppure *in uno*» (*ex uno, vel ad unum, aut in uno*) [§ 20], che nel libro I dell'*Etica Nicomachea* Aristotele esplicitamente distingue dalla vera e propria relazione di analogia. L'analogia di attribuzione, infine, viene fatta coincidere con quella che Tommaso, nel *Commento alle Sentenze* (lib. I, dist. 19), definisce «analogia secondo l'intenzione e non secondo l'essere» (*analogia secundum intentionem et non secundum esse*).

Il terzo modo preso in esame [§§ 23-30] è quello dell'«analogia di proporzionalità» (*analogia proportionalitatis*), formula che esprime la relazione tra termini che condividono lo stesso nome e, proporzionalmente, la medesima ragione corrispondente al nome. Conformemente al senso originario del vocabolo *analogia*, il termine *proportio* indica la somiglianza tra rapporti: ad esempio, dei rapporti tra visione corporea e intellettuale da un lato, e, rispettivamente, sguardo corporeo e intellettuale dall'altro. L'analogia di proporzionalità può darsi in forma metaforica o propria, a seconda che la ragione formale del nome comune si conservi solo nel primo (es. “ridere”, detto dell'uomo che ride, del prato verdeggianti e della sorte favorevole) o anche negli altri analogati (es. “principio”, detto del cuore dell'animale e del basamento della casa). Il terzo modo di analogia sopravanza i precedenti per dignità e per nome: da un lato, infatti, si determina secondo il genere della causa formale inerente (e non secondo denominazione estrinseca), dall'altro è l'unico a ricevere il titolo di relazione analogica da parte di Aristotele, nel libro I dell'*Etica Nicomachea*. L'analogia di proporzionalità, che sola consente di conoscere «le entità, le bontà, le verità intrinseche delle cose» (*rerum intrinsecas entitates, bonitates, veritates*) [§ 29], viene fatta corrispondere alla forma di analogia definita da Tommaso (nel *Commento alle Sentenze*, lib. I, dist. 19) «secondo l'intenzione e secondo l'essere» (*secundum esse et secundum intentionem*).

Nella parte restante del trattato, il Gaetano approfondisce il significato della

¹ Cosa che, come chiarito nel § 11, non esclude necessariamente che, a livello materiale (*materialiter*), possa darsi di una convenienza formale dell'analogo rispetto a tutti gli analogati: ad esempio nel caso in cui l'analogo sia *ens*, o *bonum*.

distinzione formulata nei capitoli iniziali, giustificando ulteriormente il privilegio accordato all'analogia di proporzionalità propria nell'ambito del discorso metafisico e teologico («[...] che nelle predicazioni metafisiche deve essere preferita questa analogia» (*praefendam esse in praedicationibus metaphysicis hanc [...] analogiam*) [§ 29]); una tesi che nei secoli successivi, tanto spesso quanto indebitamente, verrà considerata come espressione dell'autentica posizione di Tommaso sul tema dell'analogia. La ricezione del *De nominum analogia*, come detto, è vastissima; il trattato del Gaetano, che nel corso dei secoli ha incontrato numerosi estimatori (es. Melchor Cano (1509-1560), autore del trattato *De locis theologicis*, 1563) e qualche critico illustre (es. Francisco Suárez, 1548-1617), ha rappresentato un termine di confronto ineludibile nel rilevante dibattito svoltosi nel secolo scorso intorno alla dottrina tommasiana dell'analogia (tra i cui protagonisti si possono ricordare: Réginald Garrigou-Lagrange, 1877-1964; Cornelio Fabro, 1911-1995; Ralph McInerny, 1929-2010; Bernard Montagnes, 1924-2018; Earline J. Ashworth, 1939-).

T.83 De nominum analogia, cap. 1, ed. Zammit-Hering, pp. 3-9

DE NOMINUM ANALOGIA

CAPUT I: QUOTUPLEX SIT ANALOGIA, CUM DECLARATIONE PRIMI MODI

1. Invitatus et ab ipsius rei obscuritate, et a nostri ævi flebili profundarum litterarum penuria, de nominum analogia in his vacationibus tractatum edere intendo. Est siquidem eius notitia necessaria adeo, ut sine illa non possit metaphysicam quispiam discere, et multi in aliis scientiis ex eius ignorantia errores procedant. Quod si ullo usquam tempore accidit, hac ætate id evenire clara luce videmus, dum analogiam, vel indisiunctionis, vel ordinis, vel conceptus præcisi unitate, cum inaequalis participatione constituunt. Ex dicendis namque patebit, opiniones huiusmodi a veritate, quæ ultro se offerebat, per abrupta deviasse.

2. Analogiæ igitur vocabulum proportionem sive proportionalitatem (ut a Græcis accepimus) in proposito sonat. Adeo tamen extensum distinctumque est, ut multa nomina analogia abusive dicamus; et multarum distinctionum adunatio si fieret, confusionem pareret. Ne tamen rectum obliqui iudicio privetur, et singularitas in loquendo accusetur, unica distinctione trimembri omnia comprehendemus, et a minus proprie analogis ad vere analogia procedemus.

3. Ad tres ergo modos analogiæ omnia analogia reducuntur: scilicet ad analogiam inaequalitatis, et analogiam attributionis, et analogiam proportionalitatis. Quamvis secundum veram vocabuli proprietatem et usum Aristotelis, ultimus modus tantum analogiam constituat, primus autem alienus ab analogia omnino sit.

4. Analogia secundum inæqualitatem vocantur, quorum nomen est commune, et ratio secundum illud nomen est omnino eadem, inaequaliter tamen participata. Et loquimur de inæqualitate perfectionis: ut *corpus* nomen commune est corporibus inferioribus et superioribus, et ratio omnium corporum (in quantum corpora sunt) eadem est. Quærenti enim quid est ignis in quantum corpus, dicitur: substantia trinæ dimensionis subiecta. Et similiter quærenti: quid est cælum in quantum corpus, etc. Non tamen secundum æqualem perfectionem ratio corporeitatis est in inferioribus et superioribus corporibus.

5. Huiusmodi autem analogia Logicus univoca appellat, Philosophus vero æquivoca, eo quod ille intentiones considerat nominum, iste autem naturas.

T83. Da *L'analogia dei nomi*

L'ANALOGIA DEI NOMI

CAPITOLO PRIMO: DI QUANTI TIPI È L'ANALOGIA, CON CHIARIMENTO DEL PRIMO MODO

1. Motivato sia dall'oscurità della cosa stessa sia dalla deplorabile penuria di letteratura profonda propria della nostra epoca, durante queste vacanze intendo comporre un trattato sull'analogia dei nomi. La conoscenza dell'<analogia> difatti è necessaria al punto che, senza di essa, nessuno può apprendere la metafisica, e dalla sua ignoranza derivano molti errori in altre scienze. Questo, se mai accadde in qualche tempo, lo vediamo avvenire con chiarezza in quest'epoca, quando l'analogia viene fatta consistere in un'unità di indisciunzione o d'ordine o di concetto separato, con partecipazione ineguale. Dalle cose che mi appresto a dire, difatti, apparirà chiaro che le opinioni di tal genere hanno deviato in profondità dalla verità, che spontaneamente si offriva.

2. Ora, il vocabolo di "analogia" nello specifico significa "proporzione" o "proporzionalità" (come abbiamo appreso dai Greci). Tuttavia, è stato esteso e distinto a tal punto, che diciamo impropriamente molti nomi "analoghi": e se si facesse una raccolta delle molte distinzioni, <questa> genererebbe confusione. Tuttavia, affinché l'<obiettivo> diretto non venga mancato per via di un giudizio obliquo, e perché non <ci> venga mossa accusa di singolarità nel parlare, comprenderemo tutti i <significati> in un'unica distinzione di tre membri, e procederemo dai <termini> meno propriamente analoghi a quelli veramente analoghi.

3. Tutti gli analoghi, dunque, si riducono a tre modi di analogia: vale a dire, all'analogia di ineguaglianza, all'analogia di attribuzione e all'analogia di proporzionalità. Quantunque, stando al senso vero e proprio del vocabolo e all'uso di Aristotele, l'ultimo modo soltanto costituisca analogia, e il primo sia invece totalmente estraneo all'analogia.

4. Sono chiamati "analoghi secondo ineguaglianza" quelli di cui il nome è comune e la ragione secondo quel nome è assolutamente la stessa, tuttavia partecipata inegualmente. E parliamo di ineguaglianza di perfezione: come il nome "corpo" è comune ai corpi inferiori e superiori, e la ragione di tutti i corpi (in quanto sono corpi) è la stessa. Infatti, a chi chiede: «Che cosa è il fuoco in quanto corpo?», si dirà: «Una sostanza soggetta alle tre dimensioni». E similmente a chi chiede: «Che cos'è il cielo in quanto corpo?», ecc. La ragione della corporeità, tuttavia, non si trova secondo eguale perfezione nei corpi inferiori e superiori.

5. Gli analoghi di questo tipo il logico li chiama "univoci", il filosofo invece "equivoci", dal momento che quello considera le intenzioni dei nomi, mentre

Unde et in *X Metaph.*, text. ultim. Aristoteles dicit quod corruptibili et incorruptibili nihil est commune univocum, despiciens unitatem rationis seu conceptus tantum. Et in *VII Physic.*, text. 13 dicitur juxta genus latere æquivocationes; quia hujusmodi analogia cum unitate conceptus non dicit unam naturam simpliciter, sed multas compatitur sub se naturas, ordinem inter se habentes, ut patet inter species cuiuslibet generis, specialissimas et subalternas magis. Omne enim genus analogum hoc modo appellari potest, (licet non multum consueverint nisi generalissima et his propinqua sic vocari), ut patet de quantitate et qualitate in prædicamentis, et corpore, etc.

6. Hanc analogiam S. Thomas, in *I Sent.*, dist. 19 vocat analogiam *secundum esse tantum*, eo quod analogata parificantur in ratione significata per illud nomen commune, sed non parificantur in esse illius rationis. Perfectius enim esse habet in uno, quam in alio, cuiuscumque generis ratio, ut in *Metaphysica* pluries patet. Non solum enim planta est nobilior minera; sed corporeitas in planta est nobilior corporeitate in minera: et sic de aliis.

7. Perhibet quoque huic analogiæ testimonium Averroes in *XII Metaph.*, text. 2 dicens, cum unitate generis stare prioritatem et posterioritatem eorum, quæ sub genere sunt. Hæc pro tanto analogia vocantur, quia considerata inæquali perfectione inferiorum, per prius et posterius ordine perfectionis de illis dicitur illud nomen commune. Et iam in usum venit, ut quasi synonyme dicamus aliquid dici analogice et dici per prius et posterius.

Abusio tamen vocabulorum hæc est; quoniam dici per prius et posterius, superius est ad dici analogice. In huius modi autem analogis, quomodo inveniuntur unitas, abstractio, prædicatio, comparatio, demonstratio et alia huiusmodi, non oportet determinare; quoniam univoca sunt secundum veritatem, et univocorum canones in eis servandi sunt.

T84. De nominum analogia, cap. I, ed. Zammit-Hering, pp. 11-22

CAPUT II: ANALOGIA ATTRIBUTIONIS QUID SIT, ET QUOT MODIS FIAT, ET QUAE EIUS CONDITIONES

questo le nature. Per questo, alla fine del libro X della *Metafisica*¹, Aristotele dice che al corruttibile e all'incorruttibile non è comune nulla di univoco, non considerando l'unità di ragione o del solo concetto. E nel libro VII della *Fisica*², si dice che presso il genere si celano <delle> equivocità: poiché l'analogia di questo tipo, con l'unità del concetto, non dice semplicemente un'unica natura, ma comprende sotto di sé molte nature che possiedono un ordine reciproco, come appare evidente tra le specie di un qualsiasi genere, in particolare <quelle> specialissime e più subalterne. Ogni genere, infatti, in questo modo può essere chiamato "analogo" (benché non sia consuetudine diffusa chiamare così se non quelli generalissimi e più prossimi a questi), come appare evidente riguardo alla quantità e alla qualità tra le categorie, e al corpo, ecc.

6. Questa analogia San Tommaso, nel *Commento alle Sentenze* (lib. I, dist. 19)³, la chiama analogia "secondo l'essere soltanto", per il fatto che gli analogati sono equiparati nella ragione significata per quel nome comune, ma non equiparati nell'essere di quella ragione. La ragione di ogni genere, infatti, ha un essere più perfetto in un <termine> che in un altro, come risulta evidente nella *Metafisica* a più riprese. Non solo infatti la pianta è più nobile di un minerale; ma la corporeità nella pianta è più nobile della corporeità nel minerale; e così per altre cose.

7. Averroè, nel *Commento alla Metafisica* (libro XII)⁴ offre testimonianza anche di questa analogia, dicendo che con l'unità del genere permane l'anteriorità e la posteriorità dei <termini> che sono sotto al genere. Questi sono chiamati "analoghi" nella sola misura in cui, considerata la perfezione ineguale degli inferiori, quel nome comune si dice di essi in ordine di perfezione, secondo l'anteriore e il posteriore. E ormai è invalsa l'abitudine di dire in modo quasi sinonimico che qualcosa è detto analogicamente ed è detto secondo l'anteriore e il posteriore.

Questo, tuttavia, è un uso improprio dei vocaboli; giacché l'esser detto secondo l'anteriore e il posteriore è più elevato dell'esser detto analogicamente. Non occorre poi determinare in che modo, tra gli analoghi di questo tipo, si trovino l'unità, l'astrazione, la predicazione, la comparazione, la dimostrazione e altre cose di tal genere; giacché sono univoci secondo verità, e le regole degli univoci in essi vanno mantenute.

T84. Da L'analogia dei nomi

CAPITOLO SECONDO: ANALOGIA DI ATTRIBUZIONE: CHE COS'È, IN QUANTI MODI SI DÀ, E QUALI SONO LE SUE CONDIZIONI

¹ ARISTOTELE, *Metaphysica*, X 10, 1059a 7-14.

² ARISTOTELE, *Physica*, VII, 4, 249a 22-29.

³ TOMMASO D'AQUINO., *Scriptum super Sententiis*, lib. I, d. 19, q. 5, art. 2, ad primum.

⁴ AVERROÈ, *In Metaphysicam*, ed. Venetiis 1552, vol. VIII, fol. 137, 22-23.

8. Analoga autem secundum attributionem sunt, quorum nomen commune est, ratio autem secundum illud nomen est eadem secundum terminum, et diversa secundum habitudines ad illum: ut *sanum* commune nomen est medicinæ, urinæ et animalis; et ratio omnium in quantum sana sunt, ad unum terminum (sanitatem scilicet), diversas dicit habitudines. Si quis enim assignet quid est animal in quantum sanum, subiectum dicet sanitatis; urinam vero in quantum sanam, signum sanitatis; medicinam autem in quantum sanam, causam sanitatis proferet. Ubi clare patet, rationem sani esse nec omnino eandem, nec omnino diversam; sed eandem secundum quid, et diversam secundum quid. Est enim diversitas habitudinum, et identitas termini illarum habitudinum.

9. Quadrupliciter autem fieri potest huiusmodi analogia, secundum quatuor genera causarum (vocando pro nunc causam exemplarem causam formalem). Contingit siquidem multa ad unum finem, et ad unum efficiens, et ad unum exemplar, et ad unum subiectum, secundum aliquam unam denominationem et attributionem diversimode habere: ut patet ex exemplis Aristotelis, *IV Metaph.*, text. 2. Ad causam enim finalem pertinet exemplum de sano in *III Metaph.*, text. 2, ad efficientem vero exemplum de medicinali ibidem positum; ad materialem autem analogia entis ibidem subiuncta; ad exemplarem demum analogia boni, posita in *I Ethic.*, cap. 7.

10. Attribuuntur autem huic analogiæ multæ conditiones, ordinate se consequentes: scilicet quod analogia ista sit secundum denominationem extrinsecam tantum; ita quod primum analogatorum tantum est tale formaliter, cætera autem denominantur talia extrinsece. Sanum enim ipsum animal formaliter est; urina vero, medicina et alia huiusmodi, sana denominantur, non a sanitate eis inhærente, sed extrinsece, ab illa animalis sanitate, significative vel causaliter, vel alio modo. Et similiter idem est de medicativo et de substantia, quæ sunt formaliter in primo; in cæteris vero denominativa significatione denominantur et extrinsece. Boni quoque ratio in bono per essentiam salvata, quo exemplariter cætera denominantur bona, in solo primo bono formaliter invenitur; reliqua vero extrinseca denominatione, secundum illud bonum, bona dicuntur.

11. Sed diligenter advertendum est, quod hæc huiusmodi analogiæ conditio,

8. Sono analoghi secondo attribuzione, poi, quelli di cui il nome è comune, e la ragione secondo quel nome è la stessa rispetto al termine e diversa rispetto ai rapporti a esso: come “sano” è nome comune alla medicina, all’urina e all’animale; e la ragione di tutte <queste> cose, in quanto sono sane, dice rapporti diversi a un unico termine (vale a dire alla “salute”). Se qualcuno infatti voglia determinare che cosa sia l’animale in quanto sano, dirà: «Il soggetto della salute»; l’urina in quanto sana, invece: «Il segno della salute»; riguardo alla medicina in quanto sana, infine, si esprimerà <così>: «La causa della salute». In questo esempio risulta chiaro che la ragione di “sano” non è totalmente la stessa, né totalmente diversa; ma la stessa per un rispetto, e diversa per un altro. Vi è infatti diversità di rapporti e identità del termine di quei rapporti.

9. Ora, l’analogia di questo tipo può prodursi in quattro modi, secondo i quattro generi di cause (chiamando per ora “causa esemplare” la causa formale). Capita in effetti che, secondo una qualche denominazione e attribuzione unica, molte cose si rapportino in maniera differente a un unico fine, a un unico efficiente, a un unico esemplare e a un unico soggetto: come appare chiaro dagli esempi di Aristotele nel libro IV della *Metafisica*⁵. Alla causa finale, infatti, si riferisce propriamente l’esempio del sano nel libro III della *Metafisica*⁶, a quella efficiente invece l’esempio del medicinale proposto nel medesimo luogo; a quella materiale, invece, l’analogia dell’ente soggiunta nel medesimo luogo; alla <causa> esemplare, infine, l’analogia del bene, proposta nel libro I dell’*Etica Nicomachea*⁷.

10. A questa analogia sono attribuite molte condizioni, tra loro ordinatamente conseguenti: vale a dire, che questa analogia sia secondo una denominazione soltanto estrinseca; di modo che soltanto il primo tra gli analogati è tale formalmente, mentre gli altri vengono denominati tali estrinsecamente. L’animale stesso, infatti, è sano formalmente; mentre l’urina, la medicina e altre cose di tal genere vengono denominate “sane” non a partire da una salute inerente a esse, ma estrinsecamente, a partire dalla salute dell’animale, al modo di segno o di causa o in altro modo. E, similmente, vale lo stesso per il medicativo e la sostanza, che sono formalmente nel primo <analogato>; negli altri <analogati>, invece, vengono denominati con una significazione denominativa e in modo estrinseco. Anche la ragione del bene, conservata nel bene per essenza, per la cui esemplarità gli altri vengono denominati “beni”, si trova formalmente nel solo primo bene; i rimanenti, invece, sono detti “beni” con una denominazione estrinseca, in conformità a quel bene.

11. Ma bisogna prestare attenzione accuratamente al fatto che tale condizione

⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, IV 2, 1003a 32 – b 19.

⁶ Ivi, 1003a.32 – b. 4.

⁷ ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, I 4, 1096b 26-29.

scilicet quod non sit secundum genus causæ formalis inhaerentis, sed semper secundum aliquid extrinsecum, est formaliter intelligenda et non materialiter: idest non est intelligendum per hoc, quod omne nomen quod est analogum per attributionem, sit commune analogatis sic, quod primo tantum conveniat formaliter, cæteris autem extrinseca denominatione, ut de sano et medicinali accidit; ista enim universalis est falsa, ut patet de ente et bono; nec potest haberi ex dictis, nisi materialiter intellectis. Sed est ex hoc intelligendum, quod omne nomen analogum per attributionem ut sic, vel in quantum sic analogum, commune est analogatis sic, quod primo convenit formaliter, reliquis autem extrinseca denominatione.

Hoc siquidem verum est, ex formali intellectu præcedentium; ex eisque manifeste sequitur. Ens enim quamvis formaliter conveniat omnibus substantiis et accidentibus etc., in quantum tamen entia, omnia dicuntur ab ente subiective ut sic, sola substantia est ens formaliter; cætera autem entia dicuntur, quia entis passiones vel generationes etc. sunt; licet entia formaliter alia ratione dici possint.

Et simile est de bono. Licet enim omnia entia bona sint, bonitatibus sibi formaliter inhærentibus, in quantum tamen bona dicuntur, bonitate prima effective aut finaliter aut exemplariter, omnia alia nonnisi extrinseca denominatione bona dicuntur: illamet bonitate, qua Deus ipse bonus formaliter in se est.

12. Et ex hac conditione statim infertur alia: scilicet quod illud unum, ad quod diversæ habitudines terminantur in huiusmodi analogis, est unum non solum ratione, sed numero. Quod *dupliciter* intelligi potest, secundum quod analogata dupliciter sumi possunt: scilicet universaliter et particulariter.

Si enim sumantur analogata particulariter, illud unum necessario est unum numero vere et positive. Si autem sumantur universaliter, illud unum necessario est unum numero negative, idest non numeratur in illis analogatis ut sic, quamvis in se sit universale quoddam, et non unum numero. Verbi gratia, si sumantur hæc urina sana, hæc medicina sana, et hoc animal sanum: hæc omnia dicuntur *sana* a sanitate quæ est in hoc animali, quam constat unam numero vere esse. Sortes enim dicitur sanus, quia habet hanc sanitatem; medicina, quia illam facit; urina, quia eandem significat, etc.

dell'analogia di questo genere (vale a dire che non sia secondo il genere della causa formale inerente, ma sempre secondo qualcosa di estrinseco) va intesa formalmente e non materialmente; cioè, non bisogna intendere per questo che ogni nome che è analogo per attribuzione sia comune agli analogati in modo da convenire soltanto al primo formalmente, <e> agli altri invece per una denominazione estrinseca, come accade per il sano e il medicinale; infatti questa <proposizione> universale è falsa, come appare evidente per l'ente e il bene; né può essere ricavata dalle cose dette, se non intese materialmente. Ma da ciò bisogna intendere che ogni nome analogo per attribuzione in quanto tale, o piuttosto in quanto analogo così, è comune agli analogati in maniera da convenire al primo formalmente, ai rimanenti invece per denominazione estrinseca.

Ciò, in effetti, risulta vero da una comprensione formale delle <affermazioni> precedenti; e da esse consegue manifestamente. Infatti, benché "ente" convenga formalmente a tutte le sostanze e a <tutti> gli accidenti, ecc., tuttavia, in quanto tutte le cose sono dette "enti" a partire dall'ente <inteso> soggettivamente in quanto tale, la sostanza sola è ente formalmente; le altre <cose>, invece, sono dette "enti" poiché sono passioni o generazioni dell'ente, ecc.; benché, per un'altra ragione, possano essere dette "enti" formalmente.

E una cosa simile per il bene. Infatti, benché tutti gli enti siano buoni per le bontà a essi formalmente interenti, tuttavia in quanto sono detti "beni" per una bontà prima, al modo della causa efficiente o finale o esemplare, tutti gli altri non sono detti "buoni" se non per denominazione estrinseca: per quella medesima bontà, per cui Dio stesso è in sé formalmente buono.

12. E da questa condizione subito se ne inferisce un'altra: vale a dire che quell'unico termine, al quale giungono i diversi rapporti negli analoghi di questo tipo, è uno non solo per ragione, ma anche per numero. Ciò può essere inteso in due modi, conformemente al fatto che gli analogati possono essere presi in due modi: vale a dire in universale e in particolare.

Se infatti gli analogati vengono presi in particolare, quell'unico <termine> necessariamente è uno per numero, veramente e positivamente. Se invece vengono presi in universale, quell'unico <termine> è necessariamente uno per numero negativamente, cioè non viene numerato in quegli analogati come tale, per quanto in sé sia qualcosa di universale, e non uno per numero. Per esempio, se si prendono questa urina sana, questa medicina sana e questo animale sano: tutte queste cose sono dette "sane" a partire dalla salute che è in questo animale, che consta essere veramente una per numero. Infatti, Socrate è detto "sano" poiché ha questa salute; la medicina poiché produce quella <salute>; l'urina poiché significa la medesima <salute>, ecc.

Si vero sumantur animal sanum in communi, et urina sana in communi et medicina sana in communi: sic, formaliter loquendo, sanitas a qua huiusmodi sana dicuntur, non est una numero in se: eo quod causæ universales effectibus universalibus comparandæ sunt, ut *II Phys.*, text. 39 dicitur. Et simile est de signis, et instrumentis, et conservativis, et aliis huiusmodi; sed est una numero in istis analogatis negative. Non enim numeratur sanitas in animali, urina et diæta; quoniam non est alia sanitas in urina, et alia in animali, et alia in diæta.

13. Et sequitur conditio ista ex præcedenti: quoniam commune secundum denominationem extrinsecam non numerat id a quo denominatio sumitur in denominatis, sicut univocum multiplicatur in suis univocatis; et propter hoc dicitur unum ratione tantum, et non unum numero in suis univocatis. Alia est enim animalitas hominis, et alia equi, et alia bovis, *animalis* nomine adunatæ in una ratione.

14. Ex hac autem conditione infertur alia, quod scilicet primum analogatum ponitur in definitione cæterorum, secundum illud nomen analogum; quoniam cætera non suscipiunt illud nomen, nisi per attributionem ad primum, in quo formaliter salvatur eius ratio. Cadit siquidem in ratione medicinæ, et diætæ, et urinæ etc., in quantum sanæ sunt, animalis sanitas: sine qua intelligi cætera sana non possunt. Et simile est de aliis iudicium.

15. Ex hoc autem sequitur ulterius, quod nomen sic analogum, unum certum significatum commune omnibus partialibus eius modis, seu omnibus analogatis, non habet. Et consequenter, quod nec conceptum obiectivum, nec conceptum formalem abstrahentem a conceptibus analogatorum habet; sed sola vox cum identitate termini diversimode respecti communis est: ita quod cum in hac analogia sint tria: vox scilicet, terminus et respectus diversi ad illum; nomen analogum terminum quidem distincte significat, ut sanum sanitatem; respectus autem diversos ita indeterminate et confuse importat, ut primum distincte vel quasi distincte ostendat, cæteros autem confuse, et per reductionem ad primum. *Sanum* enim respectus multos ad sanitatem, puta habentis, significantis, causantis, etc., sic in una voce sanitatem distincte importante confundit, ut respectum primum scilicet habentis seu subiecti, distincte significet (*Sanum* enim absolute dicimus sanitatem habentem, ut subiectum); cæteros autem

Se invece si prende l'animale sano in comune, l'urina sana in comune, e la medicina sana in comune: così, parlando formalmente, la salute, a partire dalla quale tali < cose > sono dette "sane", non è una per numero in sé: poiché cause universali vanno comparate a effetti universali, come si dice nel libro II della *Fisica*⁸. E una cosa simile accade per i segni, gli strumenti, gli agenti di prevenzione e altre cose di tal genere; ma in questi analogati < la salute > è una per numero negativamente. La salute, infatti, non viene numerata nell'animale, nell'urina e nella dieta; giacché non vi è una salute nell'urina, un'altra nell'animale e un'altra nella dieta.

13. E questa condizione segue dalla precedente, giacché ciò che è comune secondo la denominazione estrinseca non numera ciò da cui la denominazione viene ricevuta nei denominati al modo in cui l'univoco si moltiplica nei suoi univocati; e per questo viene detto uno soltanto per ragione, e non uno per numero nei suoi univocati. Una infatti è l'animalità dell'uomo, un'altra < quella > del cavallo, un'altra < quella > del bue, radunate in un'unica ragione dal nome "animale".

14. Da questa condizione, poi, se ne inferisce un'altra, vale a dire che il primo analogato viene posto nella definizione degli altri, secondo quel nome analogo; giacché gli altri non ricevono quel nome, se non per attribuzione al primo, nel quale la sua ragione si conserva formalmente. La salute dell'animale cade senz'altro nella ragione della medicina, della dieta, dell'urina, etc., in quanto sono sane: senza di essa le altre cose non possono essere comprese come sane. Ed è simile il giudizio per altri casi.

15. Da ciò, poi, segue un'ulteriore < condizione >: che il nome in tal modo analogo non ha un unico significato determinato, comune a tutti i suoi modi parziali, cioè a tutti gli analogati. E conseguentemente, non ha né un concetto obiettivo, né un concetto formale astrante dai concetti degli analogati; ma la sola voce, accompagnata dall'identità del termine nella diversità dei rapporti, è comune. Così, poiché in questa analogia vi sono tre cose – e cioè la voce, il termine e i diversi rapporti a esso –, il nome analogo significa il termine in modo certamente distinto, come "sano" la salute; implica però i diversi rapporti in modo così indeterminato e confuso da mostrare il primo distintamente, o quasi distintamente, < e > gli altri invece confusamente, e per riconduzione al primo. Infatti "sano" confonde in un'unica voce, che implica distintamente la salute, molti rapporti alla salute (per esempio di possedente, di significante, di causante, ecc.), così da significare distintamente il primo rapporto, cioè di possedente o di soggetto (diciamo infatti "sano" in senso assoluto chi possiede la salute, come < suo > soggetto); < e > da implicare invece gli altri rapporti indeterminatamente

⁸ ARISTOTELE, *Physica*, II 3, 195b 25-28.

respectus indeterminate importat et per attributionem ad primum, sicut patet ex dictis.

16. Et propter hoc tria de huiusmodi analogo dicuntur: scilicet quod commune est omnibus analogatis non secundum vocem tantum; — et quod simpliciter prolatum stat pro primo; — et quod non est prius primo analogato, in quo tota sua ratio formaliter salvatur. Primum quidem peculiarius significat, et super omnia analogata superius significatum non habet.

17. Dividitur autem a sancto Thoma analogia hæc in analogiam *duorum ad tertium*, ut urinæ et medicinæ ad animal sanum; et in analogiam *unius ad alterum*, ut urinae vel medicinae ad animal sanum.

18. Nec habet ista divisio alia membra a supradictis: quoniam haec circuit analogiam secundum omnia genera causarum. Sed ad hoc facta est, ut ostendatur differenter suscipi nomen analogum, quando ponitur primum analogatum ex una parte, et caetera ex altera parte; et quando secundorum analogatorum unum hinc et alterum inde ponitur, secundum quodcumque genus causae analogia fiat. Primo enim et caeteris sic commune est analogum, ut nihil eis prius ponat aut significet: et propterea vocatur *analogia unius ad alterum*, ponendo omnia alia a primo, loco unius. Secundis autem analogatis sic commune est nomen analogum, ut aliquid omnibus eis prius ponat: primum scilicet ad quod omnia secunda attribuuntur. Et vocatur *analogia duorum ad tertium*, vel multorum ad unum: quia non inter se est attributio, sed ad primum.

19. Appellantur autem haec analogia a Logico aequivoca, ut in principio *Prædicamentorum* patet, ubi animalaequivocum dicitur ad animal verum et animal pictum. Animal enim pictum non pure aequivoce, sed per attributionem ad animal verum, animal dicitur; et in ratione eius in quantum animal manifeste patet animal verum accipi. Quaerenti enim: quid est animal pictum in eo quod animal? respondebitur: imago animalis veri.

20. A philosophis vero Graecis, nomina *ex uno*, vel *ad unum*, aut *in uno*, et media inter aequivoca et univoca dicuntur, ut pluries in *Metaphysica* patet; et expresse in *I Ethic.* huiusmodi nomina contra analogia distinguuntur, ut infra amplius dicetur. A Latinis autem vocantur analogia vel aequivoca a consilio.

e per attribuzione al primo, come appare chiaro dalle cose dette.

16. E perciò di un analogo di questo tipo si dicono tre cose: vale a dire che è comune a tutti gli analogati non soltanto secondo la voce; e che, pronunciato in senso assoluto, sta per il primo; e che non è anteriore al primo analogato, nel quale si conserva formalmente tutta la sua ragione. Significa certamente il primo in modo più peculiare, e non ha un significato superiore al di sopra di tutti gli analogati.

17. Questa analogia viene divisa da san Tommaso nell'analogia *di due a un terzo*, come dell'urina e della medicina all'animale sano; e nell'analogia *di uno all'altro*, come dell'urina o della medicina all'animale sano⁹.

18. Questa divisione non ha altri membri oltre a quelli detti sopra: giacché questa abbraccia l'analogia secondo tutti i generi di cause. Ma è stata fatta perché divenga evidente che il nome analogo viene preso differentemente, quando il primo analogato viene posto da una parte, <e> gli altri invece dall'altra parte; e quando, tra gli analogati secondi, uno viene posto di qua <e> l'altro di là, quale che sia il genere di causa secondo cui l'analogia si produce. L'analogo, infatti, è comune al primo e agli altri in maniera da non porre o significare nulla anteriormente ad essi: e per questo viene chiamata *analogia di uno all'altro*, ponendo tutti gli <analogati> diversi dal primo in luogo di uno solo. Il nome analogo, poi, è comune agli analogati secondi in maniera da porre qualcosa anteriormente a tutti loro: vale a dire il primo, a cui tutti i secondi vengono attribuiti. E viene chiamata *analogia di due a un terzo*, o di molti a uno: poiché non vi è attribuzione tra loro, ma in riferimento al primo.

19. Ora, dal logico questi analoghi vengono chiamati "equivoci", come appare evidente al principio delle *Categorie*, dove "animale" è detto equivoco <in relazione> all'animale vero e all'animale dipinto. L'animale dipinto, infatti, è detto "animale" non in modo puramente equivoco, ma per attribuzione all'animale vero; e nella sua ragione, in quanto animale, appare manifestamente che viene preso come animale vero. Infatti, a chi chiede: «Che cos'è l'animale dipinto, nel suo essere animale?», si risponderà: «Un'immagine dell'animale vero».

20. Dai filosofi greci, invece, i nomi *da uno* o *a uno*, oppure *in uno*, sono detti anche intermedi tra gli equivoci e gli univoci, come appare evidente a più riprese nella *Metafisica*¹⁰; e nel libro I dell'*Etica Nicomachea* i nomi di questo tipo vengono esplicitamente distinti di contro agli analoghi, come si dirà più ampiamente in seguito. Dai latini, invece, sono detti "analoghi" o "equivoci per proposito".

⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, a. 7; *Summa contra Gentiles*, I, cap. 34; *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, art. 11 ad 6; *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 5.

¹⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, IV 2, 1003a 33-34; XI 3, 1060b 31 – 1061a 10.

21. Hanc analogiam S. Thomas in *I Sent.*, dist. 19, q. 5 a. 2 ad 1 vocat analogiam *secundum intentionem*, et non *secundum esse*: eo quod, nomen analogum non sit hic commune secundum esse, idest formaliter; sed secundum intentionem, idest secundum denominationem. Ut enim ex dictis patet, in hac analogia nomen commune non salvatur formaliter nisi in primo; de caeteris autem extrinseca denominatione dicitur. Haec ideo apud Latinos analogia dicuntur: quia proportiones diversas ad unum dicunt, extenso proportionis nomine ad omnem habitudinem. Abusiva tamen locutio haec est, quamvis longe minor quam prima.

22. Quomodo autem de huiusmodi analogis sit scientia, et contradictiones et demonstrationes, et consequentiae et alia huiusmodi de eis fiant, ex dictis, et consuetudine Aristotelis patet. Oportet enim significationes diversas prius distinguere (propter quod *ambigua* apud Arabes haec dicuntur), et deinde a primo ad alia procedere, sicut a centro ad circumferentiam diversis proceditur viis.

T85. De nominum analogia, cap. I, ed. Zammit-Hering, pp. 23-30

CAPUT III: DE ANALOGIA PROPORTIONALITATIS: QUID SIT ET QUOTUPLEX SIT, ET QUOD SOLA PROPRIE ANALOGIA VOCETUR

23. Ex abusive igitur analogis ad proprie analogiam ascendendo, dicimus: analogia secundum proportionalitatem dici, quorum nomen est commune, et ratio secundum illud nomen est proportionaliter eadem. Vel sic: Analogia secundum proportionalitatem dicuntur, quorum nomen commune est, et ratio secundum illud nomen est similis secundum proportionem: ut videre corporali visione, et videre intellectualiter, communi nomine vocantur videre; quia sicut intelligere, rem animae offert, ita videre corpori animato.

24. Quamvis autem proportio vocetur certa habitudo unius quantitatis ad aliam, secundum quod dicimus quatuor duplam proportionem habere ad duo; et proportionalitas dicatur similitudo duarum proportionum, secundum quod dicimus ita se habere octo ad quatuor quemadmodum sex ad tria: utrobique enim dupla proportio est, etc.; transtulerunt tamen Philosophi proportionis nomen ad omnem habitudinem conformitatis, commensurationis, capacitatis, etc. Et consequenter proportionalitatem extenderunt ad omnem similitudinem habitudinum. Et sic in proposito vocabulis istis utimur.

25. Fit autem duobus modis analogia haec: scilicet metaphoricè et proprie.

21. San Tommaso, nel *Commento alle Sentenze* (lib. I, dist. 19, q. 5 a. 2) chiama questa analogia *secondo l'intenzione, e non secondo l'essere*: poiché qui il nome analogo non è comune secondo l'essere, cioè formalmente; ma secondo l'intenzione, cioè secondo la denominazione. Come appare evidente dalle cose dette, infatti, in questa analogia il nome comune non si conserva formalmente se non nel primo <analogato>; degli altri, invece, viene detto con una denominazione estrinseca. Questi <nomi> presso i Latini sono detti “analoghi”, poiché dicono proporzioni diverse a un <termine> unico, per estensione del nome di “proporzione” a ogni rapporto. Questa, tuttavia, è una locuzione impropria, benché <lo sia> di gran lunga meno che la prima.

22. In che modo poi vi sia scienza degli analoghi di questo tipo, e a partire da essi si producano contraddizioni, dimostrazioni, conseguenze e altre cose di tal genere, appare evidente dalle cose dette, e dall'uso di Aristotele. Occorre infatti dapprima distinguere i diversi significati (per tale motivo questi <nomi> sono detti “ambigui” presso gli Arabi), e quindi procedere dal primo agli altri, come dal centro si procede alla circonferenza per diverse vie.

T85. Da L'analogia dei nomi

CAPITOLO TERZO: L'ANALOGIA DI PROPORZIONALITÀ: CHE COS'È, DI QUANTI TIPI È, E CHE SOLA VIENE CHIAMATA PROPRIAMENTE “ANALOGIA”

23. Salendo quindi dagli analoghi in senso improprio all'analogia in senso proprio, diciamo che sono detti “analoghi secondo proporzionalità” quelli di cui il nome è comune e la ragione secondo quel nome è proporzionalmente la stessa. O così: sono detti “analoghi secondo proporzionalità” quelli di cui il nome è comune, e la ragione secondo quel nome è simile secondo proporzione: come il vedere con una visione corporale e il vedere intellettualmente sono chiamati “vedere” con un nome comune; perché, come il comprendere intellettuale offre la cosa all'anima, così il vedere <la offre> al corpo animato.

24. Ora, benché si chiami “proporzione” un rapporto determinato di una quantità a un'altra, secondo cui diciamo che quattro ha una proporzione doppia rispetto a due; e <benché> si dica “proporzionalità” la somiglianza di due proporzioni, secondo cui diciamo che otto sta a quattro così come sei sta a tre – in entrambi i casi, infatti, la proporzione è doppia, ecc. –; tuttavia i filosofi hanno trasferito il nome di “proporzione” a ogni rapporto di conformità, di commisurazione, di capacità, ecc. E conseguentemente hanno esteso la proporzionalità a ogni somiglianza di rapporti. Ed è così che in questa discussione utilizziamo questi vocaboli.

25. Ora, questa analogia si produce in due modi: vale a dire metaforicamente

Metaphorice quidem, quando nomen illud commune absolute unam habet rationem formalem, quae in uno analogatorum salvatur, et per metaphoram de alio dicitur: ut ridere unam secundum se rationem habet, analogum tamen metaphorice est vero risui, et prato virenti, aut fortunae successui; sic enim significamus haec se habere, quemadmodum homo ridens. Et huiusmodi analogia sacra Scriptura plena est, de Deo metaphorice notitiam tradens.

26. *Proprie* vero fit, quando nomen illud commune in utroque analogatorum absque metaphoris dicitur: ut principium in corde respectu animalis, et in fundamento respectu domus salvatur. Quod, ut Averroes in comm. septimo *I Ethic.* ait, proportionaliter de eis dicitur.

27. Praeponitur autem analogia haec caeteris antedictis dignitate et nomine. *Dignitate* quidem, quia haec fit secundum genus causae formalis inhaerentis: quoniam praedicat ea, quae singulis inhaerent. Altera vero secundum extrinsecam denominationem fit.

28. *Nomine* autem, quia analogia nomina apud Graecos (a quibus vocabulum habuimus) haec tantum dicuntur; ut ex Aristotele etiam colligitur, qui in *Metaphysica* nomina quae dicimus analogia per attributionem, *ex uno*, vel *ad unum*, vel *in uno* vocat: ut patet in principio *IV* et in *VII*, text. 15. In *V* autem *Metaphysicae*, cap. de uno, text. 12, definiens unum secundum analogiam, ut synonymis utitur unum analogia et unum proportione; et definit ea esse, «quaecumque se habent ut aliud ad aliud»: aperte insinuans illam esse proprie analogatorum definitionem, quam diximus. Quod tamen clarius habetur in Arabica translatione, ubi dicitur: «Illa quae sunt unum secundum aequalitatem, scilicet proportionalem, sunt quorum proportio est una, sicut proportio alicuius rei ad aliam rem». Ubi Averroes exponens ait: «Et illa dicuntur unum, quae sunt unum secundum proportionalitatem; sicut dicitur, quod proportio rectoris ad civitatem et gubernatoris ad navem, est una». In secundo quoque *Posteriorum*, cap. XIII huiusmodi nomina proportionalia, analogia vocat.

Et quod plus est, in *I Ethic.*, cap. 7 distinguit supradicta nomina *ad unum* aut *ex uno*, contra analogia; dum, loquens de communitate boni ad ea quae bona

e propriamente. *Metaforicamente* quando il nome comune in assoluto ha una sola ragione formale, che si conserva in uno solo degli analogati, e si dice di un altro per metafora: come ridere ha di per sé una sola ragione, e tuttavia metaforicamente è analogo al vero riso e al prato verdeggiante, o al favore della sorte; significhiamo infatti che queste cose si comportano come un uomo che ride. E la Scrittura è piena dell'analogia di questo tipo, allorché trasmette la conoscenza di Dio per via metaforica.

26. Si produce invece *propriamente* quando il nome comune viene detto in entrambi gli analogati senza metafora; come “principio” si conserva nel cuore rispetto all'animale e nel basamento rispetto alla casa. Come Averroè dice nel *Commento all'Etica Nicomachea* (lib. I, cap. 7)¹¹, ciò si dice di quelle cose proporzionalmente.

27. Ora, questa analogia precede le altre sopra menzionate per dignità e nome. *Per dignità*, poiché questa si produce secondo il genere della causa formale inerente: giacché predica le <proprietà formali> che ineriscono ai singoli <analogati>. L'altra <analogia>, invece, si produce secondo una denominazione estrinseca.

28. *Per nome*, poi, perché presso i Greci (dai quali abbiamo ricevuto il vocabolo) solo questi sono detti “nomi analoghi”; come anche si desume da Aristotele, che nella *Metafisica* chiama *da uno* o *a uno* o *in uno* i nomi che <noi> diciamo “analoghi per attribuzione”: come appare al principio dei libri IV¹² e VII¹³. Invece nel libro V della *Metafisica*, nel capitolo sull'uno¹⁴, definendo l'uno secondo l'analogia, impiega “uno per analogia” e “uno per proporzione” come sinonimi; e li definisce <dicendo> che sono «tutte le cose che si rapportano come uno a un altro»: suggerendo apertamente che la definizione degli analogati in senso proprio è quella che abbiamo detto. Ciò, tuttavia, si ha più chiaramente nella traduzione araba, dove si dice: «Le cose che sono uno secondo l'eguaglianza, vale a dire <l'eguaglianza> proporzionale, sono quelle la cui proporzione è una, come la proporzione di una cosa a un'altra». Spiegando questo passo, Averroè dice: «E sono dette uno quelle cose che sono uno secondo la proporzionalità; come si dice che la proporzione del governatore alla città e del timoniere alla nave è una»¹⁵. Anche negli *Analitici Secondi* (lib. II, cap. 13)¹⁶ <Aristotele> chiama i nomi proporzionali di questo tipo “analoghi”.

E, ancor di più, nell'*Etica Nicomachea* (lib. I, cap. 7)¹⁷, <egli> distingue i nomi *a uno* e *da uno*, precedentemente menzionati, di contro agli analoghi; parlando

¹¹ AVERROÈ, *In Eth.*, ed. Venetiis 1550, vol. III, fol. 4, 21-39.

¹² ARISTOTELE, *Metaphysica*, IV 2, 1003a 33 – b 15.

¹³ *Ivi*, VII 4, 1030a 34 – b 3.

¹⁴ *Ivi*, V 6, 1016b 34-35.

¹⁵ AVERROÈ, *In Metaph.*, ed. Venetiis 1552, vol. VIII, fol. 54v, col. 1.

¹⁶ ARISTOTELE, *Analytica Posteriora*, II 14, 98a 20-25.

¹⁷ ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, I 4, 1096b 26-29.

dicuntur, ait: «Non assimilantur a casu aequivocis; sed certe ei, quod est ab uno esse, vel ad unum omnia contendere, vel magis secundum analogiam». Et subdens exemplum analogiae dicit: «Sicut enim in corpore visus, in anima intellectus». In quibus verbis diligenti lectori, non solum nomen analogiae hoc, quod diximus, sonare docuit; sed praeferendam esse in praedicationibus metaphysicis hanc insinuavit analogiam (in ly *magis*), ut S. Thomas ibidem propter supradictam rationem optime exponit.

29. Scimus quidem secundum hanc analogiam rerum intrinsecas entitates, bonitates, veritates etc., quod ex priori analogia non scitur. Unde sine huius analogiae notitia, processus metaphysicales absque arte dicuntur. Acciditque huiusmodi ignorantibus, quod antiquis nescientibus logicam, ut in li¹ *Elenchorum* dicitur. Nec fuit forte ab Aristotelis tempore tam periculosus casus iste, sicut modo apud nos est; quoniam blasphemare fere videtur, qui metaphysicales terminos analogos dicens, secundum proportionalitatem communes exponit. Cum tamen Averroes dicat super praedicto textu: «Et dignius his tribus modis est, ut sit nomen boni dictum de eis secundum viam, quae dicitur de proportionalibus».

30. Vocatur quoque a Sancto Thoma in *I Sent.*, dist. 19, ubi supra, analogia *secundum esse et secundum intentionem*; eo quod analogata ista, nec in ratione communis nominis, nec in esse illius rationis parificantur, et tamen tam in ratione illius nominis, quam in esse eiusdem, proportionaliter, conveniunt. Sed quoniam, ut dictum est, obscura et necessaria valde res haec est, accurate distincteque dilucidanda est per plura capitula.

¹ Leggo (*libro*) in luogo di <II> (*secundo*).

della comunanza del bene alle cose che sono dette “beni”, nota: «Non sono considerate simili agli equivoci per caso; ma certo a ciò che è ‘essere da uno’ o ‘tendere tutti insieme a uno’, o piuttosto <a ciò che è> ‘secondo analogia’». E, facendo seguire un esempio di analogia, dice: «Come infatti la vista nel corpo, <così> l’intelletto nell’anima». In queste parole, al lettore diligente non solo ha insegnato che il nome di “analogia” significa ciò che abbiamo detto; ma ha anche suggerito (dicendo «maggiormente») che nelle predicazioni metafisiche deve essere preferita questa analogia, come san Tommaso¹⁸, <in corrispondenza del> medesimo luogo, spiega ottimamente sulla base della ragione detta sopra.

29. Secondo questa analogia conosciamo in effetti le entità, le bontà, le verità ecc. intrinseche delle cose, cosa che non si conosce in base alla precedente analogia. Perciò, senza la conoscenza di questa analogia, i procedimenti metafisici vengono definiti senz’arte. E accade agli ignoranti di questo genere la stessa cosa che <accadeva> agli antichi che non conoscevano la logica, come viene detto nel libro delle *Confutazioni Sofistiche*¹⁹. E, dal tempo di Aristotele, questo caso non fu forse tanto pericoloso quanto lo è ora presso di noi: giacché sembra quasi esprimersi in modo blasfemo colui che, definendo i termini metafisici “analoghi”, li esplica come comuni secondo la proporzionalità. Per quanto Averroè dica nel testo sopra citato: «E, tra questi tre modi, il più conveniente è che il nome di ‘bene’ venga detto di essi secondo la via, che viene detta a proposito dei <termini> proporzionali»²⁰.

30. Inoltre, da san Tommaso nel *Commento alle Sentenze* (lib. I, dist. 19, *loc. cit.*) viene chiamata analogia *secondo l’essere e secondo l’intenzione*; poiché questi analogati non sono equiparati né nella ragione del nome comune, né nell’essere di quella ragione, e tuttavia convengono proporzionalmente tanto nella ragione di quel nome, quanto nell’essere di quello stesso <nome>. Giacché però, come è stato detto, questa cosa è oscura e grandemente necessaria, deve essere accuratamente e distintamente chiarita nel corso di più capitoli.

¹⁸ TOMMASO D’AQUINO., *Sententia libri Ethicorum*, lib. I, lect. 7.

¹⁹ ARISTOTELE, *De Sophisticis Elenchis*, 16, 175a 10-13.

²⁰ AVERROÈ, *In Aristotelis Ethicorum libri X*, ed. Venetiis 1550, vol. III, fol. 4, 21-39.

Bibliografia

1. Edizioni critiche dei testi tradotti e altre traduzioni disponibili

- T1.** Aristotele, *Categorie*: edizione di L. Minio-Paluello in ARISTOTELIS *Categoriae et Liber De Interpretatione*, Clarendon Press, Oxford 1949; traduzione italiana di M. Zanatta in ARISTOTELE, *Le Categorie*, Testo greco a fronte, BUR, Milano 1997.
- T2-T12.** Aristotele, *Metafisica*: edizione di W.D. Ross in ARISTOTLE'S *Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1924 (Special edition for Sandpiper Books, Oxford 1997); traduzione italiana in G. REALE, *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2004; E. Berti in ARISTOTELE, *Metafisica*, con testo greco a fronte, Traduzione, introduzione e note, Laterza, Bari-Roma 2017.
- T13.** Aristotele, *Analitici Posteriori*: edizione di W.D. Ross in ARISTOTELIS *Analytica Priora et Posteriora*, Clarendon Press, Oxford 1964; traduzione italiana di M. Mignucci in ARISTOTELE, *Analitici secondi: Organon IV*, introduzione di J. Barnes, Laterza, Roma-Bari 2007.
- T14-T15.** Aristotele, *Topici*: edizione di W.D. Ross in ARISTOTELIS *Topica et Sophistici Elenchi*, Clarendon Press, Oxford 1958; traduzione italiana di A. Fermani in ARISTOTELE, *Organon*, coordinamento generale di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016.
- T16.** Aristotele, *De generatione et corruptione*: edizione di C. Mugler in ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, Les Belles Lettres, Paris 1966; traduzione italiana di M. Migliori, L. Palpacelli in ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*. Bompiani, Milano 2013.
- T17-T18.** Aristotele, *De anima*: edizione di W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1956; traduzione italiana di G. Movia in ARISTOTELE, *De anima*, Bompiani, Milano 2001.
- T19.** Aristotele, *Historia Animalium*: edizione di P. Louis in ARISTOTE, *Histoire des animaux*, 3 voll., Les Belles Lettres, Paris 1964-1969; traduzione italiana di M. Vegetti in ARISTOTELE, *Opere biologiche*, UTET, Torino 1971.
- T20.** Aristotele, *Poetica*: edizione di R. Kassel in ARISTOTELIS *de arte poetica liber*, Clarendon Press, Oxford 1965; traduzione italiana di D. Pesce in ARISTOTELE, *Poetica*, Bompiani, Milano 2000.
- T21.** Aristotele, *Etica Nicomachea*: edizione di I. Bywater in ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea*, Clarendon Press, Oxford 1894; traduzione italiana di C. Natali in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- T22-T25.** Alessandro di Afrodisia, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*: edizione di M. Hayduck in ALEXANDRI APHRODISIENSIS *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, Reimer, Berlin 1891 (CAG, 1); traduzione

- italiana di AA.VV. in ALESSANDRO DI AFRODISIA E PSEUDO ALESSANDRO. *Commentario alla "Metafisica" di Aristotele*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2007.
- T26.** Alessandro di Afrodisia, *Commentario ai Topici di Aristotele*: edizione di M. Wallies in ALEXANDRI APHRODISIENSIS *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, Reimer, Berlin 1891 (CAG, 2/2).
- T27.** Alessandro di Afrodisia, *Quaestiones* 1.1-2.15: edizione di I. Bruns in ALEXANDRI APHRODISIENSIS *Praeter commentaria scripta minora. Quaestiones. De fato. De mixtione*, Reimer, Berlin 1892 («Supplementum Aristotelicum», 2/2).
- T28.** Siriano, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*: edizione di W. Kroll in SYRIANI *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, Reimer, Berlin 1902 (CAG, 6/1).
- T29-T30.** Giovanni Filopono, *Commentario alle Categorie di Aristotele*: edizione di A. Busse in PHILOPONI (olim AMMONII) *In Aristotelis Categorias commentarium*, Reimer, Berlin 1898 (CAG, 13/1).
- T31.** Asclepio, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*: edizione di M. Hayduck in ASCLEPII *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, Reimer, Berlin 1888 (CAG, 6/2).
- T32.** Simplicio, *Commentario alle Categorie di Aristotele*: edizione di C. Kalbfleisch in SIMPLICII *In Aristotelis Categorias commentarium*, Reimer, Berlin 1907 (CAG, 8).
- T33-T35.** Severino Boezio, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, edizione a cura di J.-P. Migne in *PL* 64, Paris 1847, coll. 159A-294C.
- T36-T37.** Al-Fārābī, *Trattato breve sul De Interpretatione (Kitāb al-‘ibāra)*: edizione di R. al-‘Ağam in *Al-manṭiq ‘inda al-Fārābī*, I, Dār al-Mašriq, Bayrūt 1985, pp. 133-163 (qui utilizzata); nuova edizione di M.T. Dāniš Pažūh in *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, I, Maktaba Āyatullāh al-uẓmā al-mar‘ašī al-nağafi, Qum 1987, pp. 83-114; traduzione inglese di F.W. Zimmermann in *AL-FĀRĀBĪ’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione*, Oxford University Press, London 1981 («Classical and medieval logic texts», 3), pp. 220-247.
- T38.** Al-Fārābī, *Risposte alle questioni poste (Ġawābāt li-masā’il su’ila ‘an-hā)*: edizione di F. Dieterici in ALFĀRĀBĪ’s *philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*, Brill, Leiden 1890, pp. 84-103; nuova edizione di Ğ. Āl Yāsīn in AL-FĀRĀBĪ, *The Philosophical Works (Al-a‘māl al-falsafīyya)*, Dār al-Manāhil, Bayrūt 1992, pp. 313-350; traduzione tedesca di F. Dieterici in ALFĀRĀBĪ’s *philosophische Abhandlungen aus dem Arabischen übersetzt*, Brill, Leiden 1892, pp. 139-169.
- T39.** Al-Fārābī, *Libro delle lettere (Kitāb al-ḥurūf)*: edizione di M. Mahdi in ALFARABI’s *Book of Letters (Kitāb al-ḥurūf)*, Dar el-Mashreq, Bayrūt 1969.

- T40.** Al-Fārābī, *Trattato breve sul De Interpretatione (Kitāb al-‘ibāra)*: edizione in *Al-manṭiq ‘inda al-Fārābī*, I, a cura di Dār al-Mašriq, Bayrūt 1985, pp. 133-163 (qui utilizzata); nuova edizione in AL-FĀRĀBĪ, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, a cura di M.T. Dāniš Pažūh I, Maktaba Āyatullāh al-uẓmā al-mar‘ašī al-nağafi, Qum 1987, pp. 83-114; traduzione inglese in AL-FĀRĀBĪ’s *Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione*, a cura di F.W. Zimmermann, Oxford University Press, London 1981 («Classical and medieval logic texts», 3), pp. 220-247.
- T41.** Al-Fārābī, *I principi delle opinioni degli abitanti della città virtuosa (Mabādī’ ārā’ ahl al-madīna al-fādila)*: edizione e traduzione inglese di R. Walzer in Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State (Mabādī’ ārā’ ahl al-madīnat al-fādilah)*, Great Books of Islamic World, Chicago 1998² (1985); traduzione italiana di M. Campanini in Abū Naṣr Muḥammad AL-FĀRĀBĪ, *Scritti politici*, UTET, Torino 2007, e in Abū Naṣr Muḥammad AL-FĀRĀBĪ, *La città virtuosa*, BUR, Milano 2008.
- T42.** Al-Fārābī, *L’armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele (Kitāb al-ğam‘ bayna ra’yay al-ḥakīmayni Aflāṭūn al-ilāhī wa-Aristāṭālīs)*: edizione e traduzione italiana di C. Martini Bonadeo in AL-FĀRĀBĪ, *L’armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, Pisa U.P., Pisa 2008 («Greco, arabo, latino. Le vie del sapere», 3).
- T43.** Nota anonima del ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346 (f. 157v27-33): edizione di ‘A. Badawī in *Manṭiq Aristū*, I, Dār al-kutub al-miṣriyya, al-Qāhira 1948.
- T44.** Ibn al-Ṭayyib, *Commento alle Categorie (Tafsīr... li-Kitāb al-Qaṭīğūriyās)*: edizione di C. Ferrari in *Der Kategorienkommentar von Abū l-Farağ ‘Abdallāh ibn al-Ṭayyib*, Brill, Leiden-Boston 2006 («Aristoteles Semitico-Latinus», 19).
- T45.** Ibn al-Ṭayyib, *Commento all’Isagoge (Tafsīr Kitāb Īsāğūğī)*: edizione di K. Gyekye in IBN AL-ṬAYYIB’s *Commentary on Porphyry’s Eisagoge (Tafsīr Kitāb Īsāğūğī li-Furfūriyūs)*, Dar el-Machreq, Bayrūt 1986; traduzione inglese di K. Gyekye in *Arabic Logic. Ibn al-Ṭayyib’s Commentary on Porphyry’s Eisagoge*, State University of New York Press, Albany 1979.
- T46.** Yahyā ibn ‘Adī, nota sulle *Categorie*: edizione di S. Ḥalīfāt in YAḤYĀ IBN ‘ADĪ, *The Philosophical Treatises (Maqālāt Yahyā b. ‘Adī al-falsafīyya)*, al-Ġāmi‘a al-Urdūniyya, ‘Ammān 1988.
- T47.** Avicenna, *Categorie (Maqūlāt)* del *Libro della guarigione (Kitāb al-Šifā’)*: edizione di Ğ.Š. Qanawātī, M.M. al-Ḥuḍayrī, A.F. al-Ihwānī, S. Zāyid in IBN SĪNĀ, *Al-Šifā’. Al-Manṭiq*, II (*al-Maqūlāt*), al-Hay’a al-‘amma li-šu‘ūn al-maṭābī‘ al-amīriyya, al-Qāhira 1959.
- T48-T49.** Averroè, *Epitome della “Metafisica” (Ġawāmi‘ Kitāb mā ba‘da al-ṭabī‘a)*: edizione e traduzione spagnola di C. Quirós Rodríguez in AVERROÈ, *Compendio de Metafisica. Texto árabe con traducción y notas de Carlos Quirós*

- Rodríguez, Imprenta de Estanislao Maestre, Madrid 1919, pp. 36.2-37.10 (qui utilizzata); rist. AVERROÈ, *Compendio de Metafisica. Presentación Josep Puig Montada. Edición Pedro Bazán Correa*, Universidad de Córdoba, Córdoba 1998; rist. Abū l-Walid Ibn Rušd, *Kitāb 'Ilm mā ba'da al-ṭabī'a (Compendio de Metafisica): Texto árabe de Carlos Quirós Rodríguez*, a cura di F. Sezgin, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt am Main 1999 («Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Islamic Philosophy», 57); edizione in AVERROÈ, *Die Metaphysik des Averroes (1198†). Nach dem Arabischen Übersetzt und Erläutert von Max Horten*, Max Niemeyer, Halle an der Saale 1912 («Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte», 36); rist. Minerva, Frankfurt am Main 1960; edizione in AVERROÈ, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes. Übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen von Simon Van den Bergh*, Brill, Leiden 1924 («Veröffentlichungen der De Goeje-Stiftung», 7); edizione in AVERROÈ, *Kitāb Mā ba'd al-ṭabī'at li-l-Faqīh al-Qādī al-ʿAllāma Abī l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rušd al-Qurtubī*, Maṭba'at dā'irat al-ma'ārif al-ʿuṭmaniyya, Hyderabad 1946 («Rasā'il Ibn Rušd», 6); edizione in AVERROÈ, *Talḥīs mā ba'da al-ṭabī'a li-Ibn Rušd, Muṣṭafā al-bābī al-ḥalabī*, a cura di 'U. Amīn, al-Qāhira 1958; traduzione inglese in AVERROÈ, *On Aristotle's "Metaphysics". An Annotated Translation of the So-Called "Epitome"*, a cura di R. Arnzen, De Gruyter, Berlin-New York 2010 («Scientia Graeco-Arabica», 5).
- T50.** Averroè, *Commento grande alla Metafisica (Tafsīr mā ba'da al-ṭabī'ā)*: edizione di M. Bouyges, AVERROES, *Tafsīr mā ba'da al-ṭabī'a* («Grand commentaire» de la *Métaphysique*), vol. I, Imprimerie Catholique, Bayrūt 1938 («Bibliotheca Arabica Scholasticorum», 5/2).
- T51.** Tommaso d'Aquino, *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*: edizione leonina in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, XLIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Editori di San Tommaso, Roma 1976, pp. 39-47.
- T52.** Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Sententiis, Prooemium*: edizione 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.
- T53-T54.** Tommaso d'Aquino, *Scriptum super I Sententiarum*: edizione di P. Mandonnet in S. THOMAE AQUINATIS *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, I, P. Lethielleux, Paris 1929, VIII; traduzione italiana di R. Coggi in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, I, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001.
- T55.** Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*: edizione leonina in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*,

- XXII, Editori di San Tommaso, Roma 1970-1975; traduzione italiana di F. Fiorentino in TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, Bompiani, Milano 2005.
- T56.** Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*: edizione leonina in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, XIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Typis Riccardi Garroni, Roma 1918.
- T57.** Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*: edizione di P.M. Pession in S. THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae, II: Quaestiones disputatae de potentia*, Marietti, Torino-Roma, 1965¹⁰, pp. 1-276; traduzione italiana di B. Mondin in S. TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate*, IX, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003.
- T58-T59.** Tommaso d'Aquino, *Pars Prima Summa Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX*: edizione leonina in SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, IV, cura et studio Fratrum praedicatorum, ex Typographia Polyglotta, Roma 1888; traduzione italiana di G. Barzaghi, G. Carbone in TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica. Prima parte*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.
- T60-64.** Tommaso d'Aquino, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*: edizione di R.M. Cathala, R. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1971² (1964¹); traduzione italiana di L. Perotto in S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004-2005.
- T65.** Giovanni Duns Scoto, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, edizione di R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gàl, R. Green, T. Noone, R. Wood, in *Opera Philosophica*, I, The Franciscan Institute St. Bonaventure, N.Y. 1999.
- T66.** Giovanni Duns Scoto, *Quaestiones super librum elenchorum Aristotelis*, edizione di R. Andrews, O. Bychkov, S. Ebbesen, G. Gàl, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver in *Opera Philosophica*, vol. II, The Franciscan Institute – The Catholic University of America Press, St. Bonaventure, N.Y. – Washington, D.C. 2004.
- T67.** Giovanni Duns Scoto, *Quaestiones in libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, edizione di R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gàl, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone, R. Wood in *Opera Philosophica*, vol. IV, The Franciscan Institute St. Bonaventure, N.Y. 1997.
- T68.** Giovanni Duns Scoto, *Quaestiones super secundum et tertium de Anima*, edizione di C. Bazàn, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver in *Opera Philosophica*, vol. V, The Franciscan Institute – The Catholic University of America Press, St. Bonaventure, N.Y. – Washington, D.C. 2006.
- T69.** Giovanni Duns Scoto, *Lectura, Prologus – I, dist. 1–7*, edizione di C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer, in *Opera omnia*, vol. XVI, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1960.

- T70.** Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio I, dist. 4–10*, edizione di C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer in *Opera omnia*, vol. IV, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1956.
- T71.** Giovanni Duns Scoto, *Quaestiones quodlibetales*, ed. F. Alluntis in JUAN DUNS ESCOTO. *Questiones Cuodlibetales, edición bilingüe, introducción, resúmenes y versión*, La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos, 277), Madrid 1968.
- T72.** Meister Eckhart, *Quaestiones Parisienses*: edizione di B. Geyer in MEISTER ECKHART, *Die lateinischen Werke*, V, Kohlhammer, Stuttgart 1936 (2007²), pp. 37-83; nuova edizione di B. Mojsisch (2008) disponibile online: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost14/Echardus/ech_qu00.html (10 aprile 2020); traduzione italiana in M. VANNINI, *Meister Eckhart e «il fondo dell'anima»*, Città Nuova Editrice, Roma 1991, pp. 124-134 (questioni 1 e 2).
- T73.** Meister Eckhart, *Expositio libri Genesis*: edizione di K. Weiss in MEISTER ECKHART, *Die lateinischen Werke*, I/1, Kohlhammer, Stuttgart 1937 (1964²), pp. 185-444; traduzione italiana di M. Vannini in MEISTER ECKHART, *Commenti all'Antico Testamento*, Bompiani, Milano 2012, pp. 105-405.
- T74.** Meister Eckhart, *Expositio libri Exodi*: edizione di K. Weiss in MEISTER ECKHART, *Die lateinischen Werke*, II, Kohlhammer, Stuttgart 1954-1957 (1992²), pp. 1-245; traduzione italiana di M. Vannini in MEISTER ECKHART, *Commenti all'Antico Testamento*, Bompiani, Milano 2012, pp. 731-1019.
- T75.** Meister Eckhart, *Sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24, 23-31*: edizione di J. Koch in MEISTER ECKHART, *Die lateinischen Werke*, II, Kohlhammer, Stuttgart 1958 (1992²), pp. 246-300; traduzione italiana di M. Vannini in MEISTER ECKHART, *Commenti all'Antico Testamento*, Bompiani, Milano 2012, pp. 1433-1521.
- T76-T80.** Meister Eckhart, *Expositio sancti evangelii secundum Ioannem*: edizione di K. Christ et al. in MEISTER ECKHART, *Die lateinischen Werke*, III, Kohlhammer, Stuttgart 1936-1978 (1994²); traduzione italiana di M. Vannini in MEISTER ECKHART, *Commento al vangelo di Giovanni*, Bompiani, Milano 2017.
- T81.** Meister Eckhart, *Sermones*: edizione di E. Benz, B. Decker, J. Koch in MEISTER ECKHART, *Die lateinischen Werke*, IV, Kohlhammer, Stuttgart 1956 (1987²), pp. 366-373; traduzione italiana di M. Vannini in MEISTER ECKHART, *I sermoni latini*, Le Lettere, Firenze 2019.
- T82.** Meister Eckhart, *Responsio ad articulos sibi impositos de scriptis et dictis suis*: edizione di L. Sturlese in MEISTER ECKHART, *Die lateinischen Werke*, V, Kohlhammer, Stuttgart 2007, pp. 247-354; traduzione italiana del n. 7 (*Articuli*

extracti de responsione ad articulos de libro 'Benedictus' in A. BECCARISI, *Eckhart*, Carocci editore, Roma 2012, pp. 198-199.

- T83-T85.** Tommaso de Vio, *De nominum analogia*, edizione di N. Zammit e H. Hering in THOMAS DE VIO CARDINALIS CAJETANUS, *Scripta Philosophica: De nominum analogia, De conceptu entis*, Angelicum, Roma 1952; traduzione di E.A. Buschinski in THOMAS DE VIO, CARDINAL CAJETAN, "The Analogy of Names" and "The Concept of Being", Litterally Translated and Annotated by, in collaboration with H.J. Koren, Dusquesne University Press, Pittsburgh 1953 («Dusquesne Studies. Philosophical Studies», 4); H.-M. Robillard, *De l'analogie et du concept d'être de Thomas De Vio, Cajetan: Traduction, commentaires et index*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal 1963; B. Pinchard, *Métaphysique et Sémantique. Autour de Cajetan*, Vrin, Paris 1987; J.A. Hevia Echevarría in CAJETANO, *Tratado sobre la analogía de los nombres, Tratado sobre el concepto de ente*, Pentalfa Ediciones, Oviedo 2005.

2. Edizioni di altre opere citate

- AL-FARĀBĪ, *Kitāb al-Mūsīqā l-kabīr*, ed. Ġ'Abd al-Malik Ḥašabah, Dār al-Kātib al-'arabī li-l-Ṭibā'ah wa-l-Našr, Cairo 1960.
- AL-FARĀBĪ's *The political regime (al-siyāsa al-madaniyya also known as the treatise on the principles of beings)*, ed. F.M. Najjar, Imprimerie Catholique, Bayrūt 1993² (1964).
- Aflūṭīn 'inda l-'arab. Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, ed. 'A. Badawī, Maktaba al-Nahḍa al-Miṣriyya, al-Qāhira 1955 («Dirāsāt islāmiyya», 20).
- ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Il destino*, traduzione e introduzione a cura di C. Natali, E. Tetamo, Rusconi, Milano 1996.
- ALESSANDRO DI AFRODISIA E PSEUDO ALESSANDRO. *Commentario alla "Metafisica" di Aristotele*. Testo greco a fronte, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2007.
- ALEXANDRI APHRODISIENSIS *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck, Reimer, Berlin 1891 (CAG, 1).
- ALEXANDRI APHRODISIENSIS *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, ed. M. Wallies, Reimer, Berlin 1891 (CAG, 2/2).
- ALEXANDRI APHRODISIENSIS *Praeter commentaria scripta minora. Quaestiones. De fato. De mixtione*, ed. I. Bruns, Reimer, Berlin 1892 (*Supplementum Aristotelicum*, 2/2).
- ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle Metaphysics 1*, transl. by W. Dooley, Bloomsbury, London-New Delhi-New York-Sidney 1989.

- ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle Metaphysics 2-3*, transl. by W. Dooley & A. Madigan, Bloomsbury, London-New Dehli-New York-Sidney 1992.
- ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle Metaphysics 4*, transl. by A. Madigan, Bloomsbury, London-New Dehli-New York-Sidney 1993.
- ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle Metaphysics 5*, transl. by W. Dooley, Bloomsbury, London-New Dehli-New York-Sidney 1993.
- ALEXANDER OF APHRODISIAS, *Quaestiones 1.1-2.15*, transl. by R.W. Sharples, Bloomsbury, London-New York 1992.
- Al-manṭiq 'inda al-Fārābī*, ed. R. al-ʿAḡam, I, Dār al-Mašriq, Bayrūt 1985; II, Bayrūt 1986; III, Bayrūt 1986.
- Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, ed. M.T. Dāniš Pažūh, I, Maktaba Āyatullāh al-uẓmā al-marʿašī al-naḡafī, Qum 1987; II, Qum 1988; III, Qum 1989.
- AL-MARRĀKUŠĪ, *al-Muʿġib fī talḥīs aḥbār al-Maḡrib*, Dar al-Firġānī, al-Qāhira 1994.
- AMMONIUS, *In Aristotelis Categorias commentarius*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1895 (CAG, 4/4).
- ARISTOTE, *Les parties des animaux*, Texte établi et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1956.
- ARISTOTELIS *De Animalium motione et De Animalium incessu; Ps.-Aristotelis De Spiritu libellus*, edidit W. Jaeger, Teubner, Leipzig 1913.
- ARISTOTELIS *Physica*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1950.
- ASCLEPII *in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. M. Hayduck, Reimer, Berlin (CAG, 6/2).
- AVERROES, *On Aristotle's "Metaphysics". An Annotated Translation of the So-Called "Epitome"*, a cura di R. Arnzen, De Gruyter, Berlin-New York 2010 («Scientia Graeco-Arabica», 5).
- AVERROES, *Tahāfut al-tahāfut. L'incohérence de l'incohérence. Texte arabe établi par Maurice Bouyges*, a cura di M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Bayrūt 1930. Rist. Dar el-Machreq, Bayrūt 1987 («S. J. Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série arabe», III).
- AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'da al-ṭabīʿat* («Grand commentaire» de la Métaphysique), ed. M. Bouyges, vol. I, Imprimerie Catholique, Bayrūt 1938 («Bibliotheca Arabica Scholasticorum», V, 2).
- AVICENNA, *Libro della guarigione. Le cose divine*, a cura di A. Bertolacci, UTET, Torino 2007.
- AVICENNA, *Metafisica*, a cura di O. Lizzini, P. Porro, Bompiani, Milano 2002.
- DAVIDIS *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1904 (CAG, 18/2).
- DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, a cura di G. Reale, Testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2005.

- ELIAE *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, edidit A. Busse, Reimer, Berlin 1900 (CAG, 18/1).
- PSEUDO-ELIAS (Pseudo-David), *Lectures on Porphyry's Isagoge*, ed. L.G. Westerink, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1967.
- GALENO, *De diebus decretoriis, from Greek into Arabic. A Critical Edition, with Translation and Commentary, of Hunayn ibn Ishāq, Kitāb ayyām al-buḥrān*, a cura di Glen M. Cooper, Ashgate, London 2011.
- IBN AL-NADĪM, *Kitāb al-fihrist*, ed. G. Flügel, I, Verlag von F.C.W. Vogel, Leipzig 1871; I, Leipzig 1872.
- IBN SINĀ, *Al-Šifā' Al-Ilāhiyyāt*, I, ed. Ğ.Š. Qanawātī, S. Zāyid; II, ed. M.Y. Mūsā, S. Dunyā, S. Zāyid, al-Hay'a al-‘amma li-šu’ūn al-maṭābi‘ al-amīriyya, al-Qāhira 1960.
- IOANNES PHILOPONUS, *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. Rabe, Teubner, Leipzig 1899.
- IOANNIS PHILOPONI *In Aristotelis Analytica Posteriora commentaria cum anonymo in librum II*, ed. M. Wallies, Reimer, Berlin 1909 (CAG, 13/3).
- IOANNIS PHILOPONI *In Aristotelis De anima libros commentaria*, ed. M. Hayduck, Reimer, Berlin 1897 (CAG, 15).
- IOANNIS PHILOPONI *In Aristotelis libros De Generatione et corruptione commentaria*, ed. H. Vitelli, Reimer, Berlin 1897 (CAG, 14/2).
- IOANNIS PHILOPONI *In Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria*, ed. H. Vitelli, Reimer, Berlin 1888 (CAG, 16).
- IOANNIS PHILOPONI *In Aristotelis Physicorum libros quinque posteriores commentaria*, ed. H. Vitelli, Reimer, Berlin 1888 (CAG, 17).
- Kitāb al-fihrist* li-l-Nadīm Abū al-Farağ Muḥammad b. Abī Ya‘qūb Ishāq al-ma‘rūf bi-l-warrāq, ed. R. Tağaddud, Markaz-i Našr-i Dānišgāhī, Tehrān 1971.
- Manṭiq Aristū*, ed. ‘A. Badawī, I, Dār al-kutub al-miṣriyya, al-Qāhira 1948; II, al-Qāhira 1949; III, al-Qāhira 1952.
- Manṭiq Tahāfut al-falāsifa al-musammā «Mi‘yār al-‘ilm» li-l-imām al-Ġazālī*, ed. S. Dunyā, Dār al-ma‘ārif, Miṣr 1961.
- OLYMPIODORI *prolegomena et in Categorias commentarium*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1902 (CAG, 12).
- PHILOPONI (olim Ammonii) *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1898 (CAG, 13/1).
- PHILOPONUS, *De opificio mundi*, ed. G. Reichardt, Teubner, Leipzig 1897.
- PHILOPONUS, *On Aristotle Categories 1-5*, transl. by R. Sirkel, M. Tweedale, & J. Harris, with Philoponus: *A Treatise Concerning the Whole and the Parts*, transl. by D. King, Bloomsbury, London-New York 2015.
- PORPHYRII *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1887 (CAG, 4/1).

- ROSS, W.D., *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1924 (rist. 1997).
- SIMPLICII *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. K. Kalbfleisch, Reimer, Berlin 1907 (CAG, 8).
- SIMPLICII *In Aristotelis De caelo commentaria*, ed. J.L. Heiberg, Reimer, Berlin 1894 (CAG, 7).
- SIMPLICII *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. H. Diels, Reimer, Berlin 1882 (CAG, 9).
- SIMPLICII *In Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, ed. H. Diels, Reimer, Berlin 1895 (CAG, 10).
- SIMPLICII *In libros Aristotelis De Anima commentaria*, edidit M. Hayduck, Reimer, Berlin 1882 (CAG, 11).
- SIMPLICIUS, *Commentaire sur les Catégories*, traduction commentée sous la direction de I. Hadot, III: *Préambule aux Catégories. Commentaire au premier chapitre des Catégories* (p. 21-40, 13 Kalbfleisch). Trad. de P. Hoffmann (avec la coll. d'I. Hadot, P. Hadot et C. Luna). Comm. et notes à la traduction par C. Luna, E.J. Brill, Leiden 1990 («Philosophia Antiqua», 51).
- SIMPLICIUS, *On Aristotle Categories 1-4*, transl. by Michael Chase, Bloomsbury, London-New Dehli-New York-Sidney 2014.
- SIMPLICIUS, *On Aristotle Categories 5-6*, transl. by F. de Haas § B. Fleet, Bloomsbury, London-New Dehli-New York-Sidney 2014.
- SIMPLICIUS, *On Aristotle Categories 7-8*, transl. by B. Fleet, Bloomsbury, London-New Dehli-New York-Sidney 2014.
- SIMPLICIUS, *On Aristotle Categories 9-15*, transl. by R. Gaskin, Bloomsbury, London-New Dehli-New York-Sidney 2000.
- STEPHANI *In librum Aristotelis de Interpretatione commentarium*, ed. M. Hayduck, Reimer, Berlin 1885 (CAG, 18/3).
- The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth Century Survey of Muslim Culture*, ed. B. Dodge, 2 voll., Columbia U.P., New York – London 1970.

3. *Studi*

- AL-‘ALAWI Ğ., *al-Matn al-rušdī*, Dār Tūbqāl, Casablanca 1986.
- ALLINEY G., *Giovanni Duns Scoto, Introduzione al pensiero filosofico*, Pagina, Bari 2012.
- ARNALDEZ R., *Ibn Rušhd*, in *Encyclopaedia of Islam. New edition*, a cura di B. Lewis, V.L. Menage, C. Pellat, J. Schacht, vol. III, Brill-Luzac&Co, Leiden-London 1986.
- ARNALDEZ R., *Pensée et langage dans la philosophie de Fārābī (A propos du Kitāb al-ḥurūf)*, «Studia Islamica», 1977, XLV, pp. 57-65.

- ARNZEN R., *Ibn Rushd on the Structure of Aristotle's Metaphysics*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 2010, XXI, pp. 375-410.
- ARNZEN R., *On Aristotle's "Metaphysics". An Annotated Translation of the So-called "Epitome"*, De Gruyter, Berlin-New York 2010 («Scientia Graeco-Arabica», 5).
- ARNZEN R., *On the Nature and Fate of Chapter V of Ibn Rushd's Epitome of Aristotle's Metaphysics*, in *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber*, a cura di A. Akasoy, W. Raven, Brill, Boston-Leiden 2008 («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 75»).
- ASHWORTH E.J., *Analogical Concepts: The Fourteenth-Century Background to Cajetan*, «Dialogue», 1992, XXXI, pp. 399-413.
- ASHWORTH E.J., *Les théories de l'analogie du 12. au 16. siecle*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2008 («Conferences Pierre Abélard»).
- ASZTALOS M., *Boethius as a Transmitter, Boethius on the Categories*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs, Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac (Paris, 8-12 juin 1999)*, a cura di A. Galonnier; prefazione di R. Rashed, introduzione di P. Magnard, Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie-Peeters, Louvain-la-Neuve-Leuven 2003, pp. 195-205.
- ASZTALOS M., *Boethius as a Transmitter of Greek Logic to the Latin West: The Categories*, «Harvard Studies in Classical Philology», 1993, XCV, pp. 367-407.
- ASZTALOS M., *Nomen and Vocabulum in Boethius's Theory of Predication*, in *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, a cura di T. Böhm, T. Jürgasch, A. Kirchner, De Gruyter, Berlin-Boston 2014, pp. 31-52.
- AUBENQUE P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris 1962.
- AUBENQUE P., *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire du contresens*, «Les Études philosophiques», 1978, I, pp. 3-12
- AUBENQUE P., *Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être*, «Les Études philosophiques», 1989, III-IV, pp. 291-304.
- BECCARISI A., *Eckhart*, Carocci editore, Roma 2012.
- BERTOLACCI A., *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-šifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill, Leiden-Boston 2006 («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 63).
- BIDEZ J., *Boèce et Porphyre*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire», 1923, II, pp. 189-201.
- BOOTH E., *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1983 («Cambridge Studies in Medieval Life and Thought», Third series, 20).

- BOULNOIS O., *Duns Scot, théoricien de l'analogie de l'être*, in W.D. HONNEFELDER (cur.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996, pp. 293-315.
- BRENTANO F., *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele* (trad. it F. Tognoli), Vita e Pensiero, Milano 1995.
- BURRELL D.B., *From Analogy of "Being" to the Analogy of Being*, in *Recovering Nature. Essays in Natural Philosophy, Ethics and Metaphysics in Honor of Ralph McInerney*, a cura di T. Hibbs, J. O'Callaghan, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1999, pp. 253-266.
- CAMPANINI M., *Averroè, il Mulino*, Bologna 2007.
- CASSETTA G., a cura, *Origini e sviluppi dell'analogia da Parmenide a S. Tommaso*, Edizioni Vallombrosane, Firenze 1987.
- CASU M., *Note al commento al libro Γ (quarto)*, in ALESSANDRO DI AFRODISIA E PSEUDO ALESSANDRO, *Commentario alla "Metafisica" di Aristotele*, Testo greco a fronte, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2007, pp. 809-848.
- 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, Il Poligrafo, Padova 2019 («Subsidia Mediaevalia Patavina», 14), pp. 287-299.
- CATAPANO G., *La giustizia nella filosofia medievale: Agostino, Anselmo, Tommaso, Eckhart*, in *Il problema della giustizia*, a cura di M. Ferrari, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 29-51.
- CHERNI A., *La cité et ses opinions: Politique et métaphysique chez Abû Nasr al-Fârâbî*, Paris, Albouraq 2015.
- CHIARADONNA R., a cura, *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, Carocci, Roma 2012 («Frecce», 132).
- COURTINE J.-F., *Différence ontologique et analogie de l'être*, in *Historia Philosophiae Medii Aevi, Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, I, Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1991, pp. 163-179.
- COURTINE J.-F., *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005.
- CRUZ HERNÁNDEZ M., *Abū al-Walīd Ibn Rušd (Averroè) Vida, obra y pensamiento*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba 1986 (2ª ed. Cajasur, Córdoba 1997).
- CRUZ HERNÁNDEZ M., *El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes*, in *Ensayos sobre la filosofía en el Al-Andalus*, a cura di A. Martínez Lorca, Anthropos, Barcelona 1990.
- D'ANCONA C., *Commenting on Aristotle. From Late Antiquity to the Arab Aristotelianism*, in *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu*

- seiner Erforschung*, a cura di W. Geerlings, C. Schulze, Brill, Boston-Leiden-Köln 2002, pp. 201-251.
- D'ANCONA C., a cura, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 voll., Einaudi, Torino 2005 («Piccola biblioteca Einaudi», 285-286).
- D'ANCONA C., *The Topic of the 'Harmony Between Plato and Aristotle': Some Examples in Early Arabic Philosophy*, in *Wissen über Grenzen, Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, a cura di A. Speer, L. Wegener, De Gruyter, Berlin-New York 2006 («Miscellanea Mediaevalia», 33), pp. 379-405.
- DE LIBERA A., *Le problème de l'être chez Maître Eckhart. Logique et métaphysique de l'analogie*, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1980 («Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie», IV).
- DE LIBERA A., *Les sources gréco-arabes de la doctrine médiévale de l'analogie de l'être*, «Les études philosophiques», 1989, III-IV, pp. 319-345.
- DI GIOVANNI M., *Averroè*, Carocci editore, Roma 2017 («Pensatori», 42).
- DIogene LAERZIO, *Vite dei filosofi*, a cura di G. Reale, Testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2005.
- 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», 2003, XXVIII, pp. 163-190.
- DRUART T.-A., *Averroes: The Commentator and the Commentators*, in *Aristotle in Late Antiquity*, a cura di L.P. Schrenk, Catholic University of America Press, Washington 1994.
- DÜRING I., *Aristotele*, Mursia, Milano 1996 (ed. orig. *Aristoteles – Darstellung und Interpretation seines Denkens*, C. Winter, Heidelberg 1966).
- EBBESEN S., *Boethius as an Aristotelian Commentator*, in *Aristotle transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, a cura di R. Sorabji, Duckworth, London 1990, pp. 373-391.
- EBBESEN S., *The Aristotelian Commentator*, in *The Cambridge Companion to Boethius*, edited by J. Marenbon, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 34-55.
- EDWARDS A., *Aristotle's Concepts of Analogy*, «Dionysius», 2016, XXXIV, pp. 62-87.
- ENDRESS G., *Averrois Opera: a Bibliography of Editions and Contributions to the Text*, in *Averroè and the Aristotelian tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, a cura di G. Endress, J.A. Aertsen, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999, pp. 339-381.
- ENDRESS G., *'One-Volume Libraries' and the Traditions of Learning in Medieval Arabic Islamic Culture*, in *One-volume Libraries: Composite and Multiple-Text*

- Manuscripts*, a cura di M. Friedrich, C. Schwarke, De Gruyter, Berlin-Boston 2016 («Studies in Manuscript Culture», 9), pp. 171-205.
- ENDRESS G., FERRARI C., *Die Bagdader Aristoteliker*, in *Die Philosophie in der Islamischen Welt. Band 1: 8.-10. Jahrhundert*, a cura di U. Rudolph, R. Würsch, Schwabe, Basel 2012 («Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der Islamischen Welt», 1), pp. 290-362 (traduzione inglese: *Philosophy in the Islamic World. Volume 1: 8th–10th Centuries*, a cura di U. Rudolph, R. Hansberger, P. Adamson, Brill, Leiden-Boston 2017 [«Handbook of Oriental Studies», 115/1], pp. 421-525).
- FABRO C., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960.
- FAIT P., *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 nel pensiero tardo-antico e medievale*, a cura di R. Salis, Il Poligrafo, Padova 2019 («Subsidia Mediaevalia Patavina», 14), pp. 78-117.
- FERRARI C., *La scuola aristotelica di Bagdad*, in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, I, a cura di C. D'Ancona, Einaudi, Torino 2005 («Piccola biblioteca Einaudi», 285), pp. 352-379.
- FLANNERY K., *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 («Subsidia Mediaevalia Patavina», 14), pp. 119-142.
- FROMHERTZ A. J., *The Almohads: The Rise of an Islamic Empire*, I. B. Tauris, London 2010.
- GALLUZZO G., *Is Substance a πρὸς ἓν 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, Padova 2019 («Subsidia Mediaevalia Patavina», 14), pp. 49-75.
- GENEQUAND C., *Le Platon d'al-Fārābī*, in *Lire les dialogues, mais lesquels et dans quel ordre? Définitions du corpus et interprétations de Platon*, a cura di A. Balansard, I. Koch, Academia Verlag, Sankt Augustin 2013, pp. 105-115.
- GENEQUAND C., *Théologie et philosophie. La providence chez al-Fārābī et l'authenticité de l'Harmonie des opinions des deux sages*, «Mélanges de l'université Saint-Joseph», 2012, LXIV, pp. 195-211.
- GEOFFROY M., *L'Almohadisme théologique d'Averroès (Ibn Rušd)*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 1999, LXVI, pp. 9-47.
- GEORR K., *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes. Edition de textes précédée d'une étude historique et critique et suivie d'un vocabulaire technique*, Institut Français de Damas, Bayrūt 1948.

- GLEEDE B., *Creatio ex nihilo – a genuinely philosophical insight derived from Plato and Aristotle? Some notes on the treatise on the harmony between the two sages*, «Arabic Science and Philosophy», 2012, XXII, pp. 91-117.
- GOERGEN A., *Die Lehre von der Analogie nach Kardinal Cajetan und ihr Verhältnis zu Thomas von Aquin*, Pilger-Verlag, Speyer 1938.
- GOICHON A.-M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Desclée de Brouwer, Paris 1938.
- 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), Editrice Antenore, Padova 1970, pp. 153-175.
- GUTAS D., *Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works*, in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, a cura di C. Burnett, London, Warburg Institute, University of London 1993 («Warburg Institute. Surveys and Texts», 23) pp. 29-76.
- GUTAS D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Leiden-Boston 2014² (1988) («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 89) (traduzione italiana della 1^a edizione: D. GUTAS, *Avicenna e la tradizione aristotelica. Introduzione alla lettura delle opere filosofiche di Avicenna*, a cura di M. Benedetto, Edizioni di pagina, Bari 2007).
- HACKETT J., HART WEED J., *From Aquinas to Eckhart on Creation, Creature, and Analogy*, in *A Companion to Meister Eckhart*, a cura di J.M. Hackett, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 205-236.
- HADOT I., *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, Brill, Leiden-Boston 2015 («Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition», 18).
- HADOT P., *Les commentaires de Boèce et de Porphyre sur les Catégories d'Aristote*, «École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Annuaire», 1984-1985, XCIII, pp. 335-337.
- HADOT P., *Un fragment du commentaire perdu de Boèce sur les Catégories d'Aristote dans le Codex Bernensis 363*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 1959, XXVI, pp. 11-27, ried. in Id., *Plotin, Porphyre: études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris 1999, pp. 382-410.
- HARRISON F.R., *The Cajetan Tradition of Analogy*, «Franciscan Studies», 1963, XIII, pp. 179-204.
- HAYOUN M., DE LIBERA A., *Ibn Rushd et l'Averroïsme*, Presses Universitaires de France, Paris 1991.
- HILAL A., *Fārābī et le problème de l'homonymie accidentelle*, «Studia Islamica», 2001, XCII, pp. 155-164.

- HOCHSCHILD J.P., *The Semantics of Analogy: Rereading Cajetan's "De nominum analogia"*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2010.
- HOFFMANN T., *The Quaestiones De anima and the Genesis of Duns Scotus' Doctrine of Univocity of Being*, in C.A. FRIEDMAN (cur.), *Medieval Perspectives on Aristotle's De anima*. Peeters, Leuven 2013, pp. 101-20.
- HUGONNARD-ROCHE H., *Les traductions du syriaque*, in *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs méthodes. Actes du Colloque international organisé par le "Ettore Majorana Centre for Scientific Culture" (Erice, 30 septembre-6 octobre 1999)*, a cura di J. Hamesse, Brepols, Turnhout 2001 («Textes et Études du Moyen Âge», 18), pp. 19-49.
- HUGONNARD-ROCHE H., *Remarques sur la tradition arabe de l'Organon d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, ar. 2346*, in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, a cura di C. Burnett, Warburg Institute, London 1993 («Warburg Institute Surveys and Texts»), pp. 19-28.
- HUGONNARD-ROCHE H., *Sur la réception syriaque et arabe de l'Isagoge de Porphyre (corpus, réseaux d'énoncés, doctrine)*, «Medioevo», 2018, XLIII, pp. 73-122.
- HUGONNARD-ROCHE H., *Une ancienne «édition» arabe de l'Organon d'Aristote: problèmes de traduction et de transmission*, in *Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux*, a cura di J. Hamesse, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve 1992 («Publications de l'Institut d'Études Médiévales. Textes, études, congrès», 13), pp. 139-157.
- HUGONNARD-ROCHE H., *Un manuscrit savant, mémoire de quatre siècles de philologie: le Parisinus ar. 2346*, «Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée», 2002, XCIX-C, pp. 147-155.
- JANOS D., *Al-Farabi, creation ex nihilo, and the cosmological doctrine of K. al-Jam' and Jawabat*, «The Journal of the American Oriental Society», 2009, CXXIX/1, pp. 1-17.
- JANOS D., *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020 («Scientia Graeco-Arabica», 26).
- JANOS D., *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Brill, Leiden-Boston 2012, («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 85).
- JANSSENS J., *Al-Ghazzālī's Mi'yār al-'ilm fī fann al-manṭiq. Sources avicenniennes et farabiennes*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 2002, LXIX, pp. 39-66.
- KLIMA G., *Aquinas on One and Many*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale», 2000, XI, pp. 195-215.
- KRAUSE A., *Zur Analogie bei Cajetan und Thomas von Aquin: eine Analyse*, Halescher Verlag, Halle 1999.

- KUNTZ P.G., *The Analogy of Degrees of Being: A Critique of Cajetan's Analogy of Names*, «The New Scholasticism», 1982, LVI, pp. 51-79.
- LAMEER J., *Alfarabi and Aristotelian Syllogistics: Greek theory and Islamic practice*, Brill, Leiden 1994 («Islamic Philosophy, Theology and Science», 20).
- LEAMAN O., *Averroes and his philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1988.
- LONFAT J., *Archéologie de la notion d'analogie d'Aristote à saint Thomas d'Aquin*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 2004, LXXI, pp. 35-107.
- LYTTKENS H., *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas de Aquino*, Almqvist & Boktryckeri AB, Uppsala 1952.
- MANSION A., *L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, Métaphysique E 1, Mélanges de la philosophie grecque offerts à Mgr. Diès, J. Vrin*, Paris 1976, pp. 171-168.
- MARENBOON J., *Boethius's Unparadigmatic Originality and its Implications for Medieval Philosophy*, in *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, a cura di T. Böhm, T. Jürgasch, A. Kirchner, De Gruyter, Berlin-Boston 2014, pp. 231-244.
- MARTINI BONADEO C., *Il concetto di 'essere' dall'Aristotele greco alla lingua araba*, «Studia graeco-arabica», 2012, II, pp. 303-319.
- MARTINI C., *La tradizione araba della Metafisica di Aristotele: Libri a-A*, in *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba, Atti del colloquio La ricezione araba ed ebraica della filosofia e della scienza greche, Padova, 14-15 maggio 1999*, a cura di C. D'Ancona, G. Serra, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 75-112.
- MARTINI C., *The Arabic version of the book Alpha Meizon of Aristotle's Metaphysics and the testimony of the MS. Bibl. Apostolica Vaticana, Ott. Lat. 2048*, in *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs methodes. Actes du Colloque international organisé par le "Ettore Majorana Centre for Scientific Culture" (Erice, 30 septembre-6 octobre 1999)*, a cura di J. Hamesse, Brepols, Turnhout 2001 (Textes et Études du Moyen Âge, 18), pp. 173-206.
- MCCANLES M., *Univocalism in Cajetan's Doctrine of Analogy*, «New Scholasticism», 1968, XLII, pp. 18-47.
- MCINERNY R.M., *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, a cura di Stephen L. Brock, Armando Editore, Roma 1999; ed. or. R.M. McInerny, *Aquinas and Analogy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1998.
- MENN S., *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf and his analysis of the senses of being*, «Arabic Sciences and Philosophy», 2008, XVIII, pp. 59-97.
- MENN S., *Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity*, in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of*

- Avicenna's Metaphysics*, a cura di D.N. Hasse, A. Bertolacci, De Gruyter, Berlin-Boston 2012 («Scientia Graeco-Arabica», 7), pp. 51-96.
- MONTADA J.P., *El pensamiento de Averroè en su contexto personal y social*, «Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos», 1989-90, XXXVIII/1, pp. 307-324.
- MONTAGNES B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris 2008 (1963¹).
- MORATA N., *La presentación de Averroè en la corte Almohade*, «La Ciudad de Dios», 1941, CLIII, pp. 101-22.
- MORO E., *Boezio commentatore e 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, Padova 2019 («Subsidia Mediaevalia Patavina», 14), pp. 159-172.
- OWEN G.E.L., *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, in *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford, in August 1957*, a cura di I. During, G.E.L. Owen, Humanities Press, Göteborg 1960, 163-190 (rist. in G.E.L. Owen, *Logic, Science. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. M.C. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca, N. Y. 1986, 180-199).
- OWENS J., *Analogy as a Thomistic Approach to Being*, «Mediaeval Studies», 1962, XXIV, pp. 303-316.
- OWENS J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1951.
- PATFOORT A., *La place de l'analogie dans la pensée de S. Thomas d'Aquin. Analogie, noms divins et "perfections"*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 1992, LXXVI, pp. 235-254.
- PINI G., *Scoto e l'analogia: Logica e Metafisica nei commenti aristotelici*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2002.
- PINI G., *Univocity in Scotus' Quaestiones super Metaphysicam: The Solution to a Riddle*, «Medioevo», 2005, XXX, pp. 69-110.
- 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» di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*, a cura di R. Salis, Il Poligrafo, Padova 2019 («Subsidia Mediaevalia Patavina», 14), pp. 247-285.
- PORRO P., *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci editore, Roma 2017⁴ («Frecce», 136).
- PRIMAVESI O., RASHED M., *Tò òv ἥι ὄντα? Note sur Metaph. Γ 1*, 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. 15-33.
- RASHED M., *Al-Fārābī's Lost Treatise On Changing Beings and the Possibility of a Demonstration of the Eternity of the World*, «Arabic Sciences and Philosophy», 2008, XVIII, pp. 19-58.
- RASHED M., *Les marginalia d'Aréthas, Ibn al-Ṭayyib et les dernières gloses alexandrines à l'Organon*, in *Scientia in margine. Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, a cura di D. Jacquart, C. Burnett, Droz, Genève 2005 («École Pratique des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques V, Hautes études médiévales et modernes», 88), pp. 57-73.
- RASHED M., *On the Authorship of the Treatise On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages Attributed to al-Fārābī*, «Arabic Sciences and Philosophy», 2009, XIX, pp. 43-82.
- REALE G., *Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- REISMAN D. C., *Al-Fārābī and the Philosophical Curriculum*, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, a cura di P. Adamson, R.C. Taylor, Cambridge U.P., Cambridge 2005, pp. 52-72.
- RIVA F., *Analogia e univocità in Tommaso de Vio 'Gaetano'*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- RIVA F., *L'analogia metaforica: una questione logico-metafisica nel Tomismo*, Vita e Pensiero, Milano 1989.
- ROMAN A., *Aperçus sur la naissance de la langue à partir du Kitāb al-ḥurūf d'al-Fārābī*, «Arabic Sciences and Philosophy», 2001, XCII, pp. 127-154.
- RUH K., *Meister Eckhart. Teologo, predicatore, mistico*, Morcelliana, Brescia 1989.
- SAFFREY H.D., SEGONDS A.P., LUNA C. (edd.), *Marinus. Proclus ou sur le bonheur*, Paris 2001.
- SALIS R., *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 («Subsidia Mediaevalia Patavina», 14), pp. 35-47.
- SALIS R., *Introduction: The Doctrine of the Analogy of Being and Its Aristotelian Roots*, 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, Padova 2019 («Subsidia Mediaevalia Patavina», 14), pp. 9-14.
- SALIS R., *Luogo, vuoto e movimento a distanza in Giovanni Filopono*, Milella, Lecce 2014.
- SCHIRONI F., *Ἀναλογία, Analogia, Proportio, Ratio: Loanwords, Calques, and Reinterpretations of a Greek technical word*, in *Bilinguisme et terminologie*

- grammaticale gréco-latine*, a cura di L. Basset, F. Biville, B. Colombat, P. Swiggers, A. Wouters, Peeters, Leuven-Paris-Dudley, MA 2007, pp. 321-338.
- SCHWARTZ H.T., *Analogy in St. Thomas and Cajetan*, «New Scholasticism», 1954, XXVIII, pp. 127-146.
- SEARBY D., *Stéphanos d'Alexandrie*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, a cura di R. Goulet, VI, CNRS Éditions, Paris 2016, pp. 563-579.
- SHIEL J., *Boethius' Commentaries on Aristotle*, «Medieval and Renaissance Studies», 1958, IV, pp. 217-244, ried. in *Aristotle transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, a cura di R. Sorabji, Duckworth, London 1990, pp. 377-402.
- STEER G., *Die Schriften Meister Eckharts in den Handschriften des Mittelalters*, in *Die Präsenz des Mittelalters in seinen Handschriften*, Ergebnisse der Berliner Tagung in der Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, 6.-8. April 2000, a cura di H.-J. Schiewer, K. Stackmann, Niemeyer, Tübingen 2002, pp. 209-302.
- STURLESE L., *Eckhart, Tauler, Suso. Filosofi e mistici nella Germania medievale*, Le Lettere, Firenze 2010.
- TOMMASI F.V. (a cura), *L'analogia*, «Archivio di Filosofia», 2016, III.
- TREIGER A., *Avicenna's notion of transcendental modulation of existence (taškik al-wuğūd, analogia entis) and its Greek and Arabic sources*, in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, a cura di F. Opwis, D. Reisman, Brill, Leiden-Boston 2012 («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 83), pp. 327-363.
- URVOY D., *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion, Paris 1998.
- URVOY D., *La pensée almohade dans l'oeuvre d'Ibn Rushd*, in *Multiple Averroès*, a cura di J. Jolivet, Les Belles Lettres, Paris 1978, pp. 45-53.
- URVOY D., *La pensée d'Ibn Tūmart*, «Bulletin d'études orientales», 1974, XXVII, pp. 19-44.
- VAGELPOHL U., *Aristotle's Rhetoric in the East. The Syriac and Arabic translation and commentary tradition*, Brill, Leiden-Boston 2008 («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 76).
- VALLAT P., *Al-Fārābī's arguments for the Eternity of the World and the Contingency of Natural Phenomena*, in *Interpreting the Bible and Aristotle. The Alexandrian Commentary tradition between Rome and Baghdad*, a cura di J. Löss, J. Watt, Ashgate, Farnham-Burlington 2011, pp. 259-286.
- VALLAT P., *Farabi et l'École d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Vrin, Paris 2004 («Études musulmanes», 38).
- VAULX D'ARCY G., *La naqla: étude du concept de transfert dans l'oeuvre d'al-Fārābī*, «Arabic Sciences and Philosophy», 2010, XX, pp. 125-176.

- VOLPI F., *De Vio, Tommaso, De nominum analogia*, in *Dizionario delle opere filosofiche*, a cura di F. Volpi, Bruno Mondadori, Milano 2000, pp. 285-286.
- WALZER R., *New Light on the Arabic Translations of Aristotle*, «Oriens», 1953, pp. 91-142 (ristampa: ID., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, B. Cassirer, Oxford 1962 [«Oriental Studies», 1], pp. 60-113).
- WENDLINDER A., *Speaking of God in Thomas Aquinas and Meister Eckhart. Beyond Analogy*, Taylor & Francis, London 2014.
- WESTERINK L.G., *Deux commentaires sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon*, «Revue des Études Grecques», 1964, LXXVII, pp. 526-535.
- WILDBERG C., *Impetus Theory and the Hermeneutics of Science in Simplicius and Philoponus*, «Hyperboreus», 1999, V, pp. 107-124.
- WIPPEL J., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2000 («Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy», 1).
- WISNOVSKY R., *MS Tehran-Madrassa-yi Marwī 19: An 11th/17th-Century Codex of Classical falsafah, Including 'Lost' Works by Yaḥyā ibn 'Adī (d. 363/974)*, «Journal of Islamic Manuscripts», 2016, VII, pp. 89-122.
- WISNOVSKY R., *New Philosophical Texts of Yaḥyā ibn 'Adī: A Supplement to Endress' Analytical Inventory*, in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, a cura di F. Opwis, D. Reisman, Brill, Leiden-Boston 2012 («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 83), pp. 307-326.
- WOLFSON H.A., *The amphibolous terms in Aristotle, Arabic philosophy and Maimonides*, «The Harvard Theological Review», 1938, XXXI/2, pp. 151-173.
- WOOD M., *Aristotelian Ontology and its Contemporary Appropriation: Some Thoughts on the Concept of Analogy*, «Dionysius», 2013, XXXI, pp. 25-40.

L'analogia dell'essere attribuita ad Aristotele costituisce un tema filosofico tra i più discussi, sul quale è tornata recentemente a concentrarsi l'attenzione degli studiosi. Comprendendo un arco temporale che va dall'antichità all'età contemporanea, il tema permette di essere trattato da molteplici prospettive, aprendo il campo alla collaborazione fra esperti di epoche e discipline diverse.

Il volume contiene i testi più significativi relativamente alla nascita e allo sviluppo della dottrina dell'analogia dell'essere. I passi sono riportati a fronte con traduzioni originali annotate e sono raccolti in due sezioni: quella di filosofia antica e tardoantica e quella di filosofia medievale araba e latina. La prima sezione comprende i principali testi aristotelici che della dottrina dell'analogia dell'essere hanno costituito l'origine, e i passi fra i più rilevanti della tradizione commentaristica antica e tardoantica, da Alessandro di Afrodisia (II-III sec. d.C.) a Simplicio di Cilicia (VI sec. d.C.), nei quali è possibile individuare le prime fasi dello sviluppo di tale dottrina. La sezione di filosofia medievale araba e latina comprende passi scelti dei filosofi che rappresentano le tappe essenziali dello sviluppo della dottrina dell'analogia dell'essere nel medioevo arabo e latino, da al-Fārābī (m. 950 c.) a Tommaso d'Aquino (XIII sec.) a Tommaso de Vio, il "Gaetano" (XV-XVI sec.).

Oltre a fornire un utile strumento per la ricostruzione delle origini dell'attribuzione dell'analogia dell'essere ad Aristotele, il volume individua nei testi riportati l'imprescindibile base per ulteriori sviluppi di tale dottrina nella metafisica contemporanea.

GIOVANNI CATAPANO è professore associato di Storia della filosofia medievale presso l'Università di Padova. Le sue ricerche riguardano prevalentemente Agostino di Ippona e le radici tardoantiche del pensiero medievale latino. Tra i suoi lavori più recenti, vi è la traduzione, con introduzione e note, di Agostino, *Vedere Dio (Lettera 147)* (Città Nuova, Roma 2019).

CECILIA MARTINI BONADEO è professore associato di Storia della filosofia medievale presso l'Università di Padova. Le sue ricerche riguardano la tradizione araba della *Metafisica* di Aristotele e il pensiero di al-Fārābī e di 'Abd al-Laṭīf al-Baḡdādī. Tra i suoi lavori vi sono *'Abd al-Laṭīf al-Baḡdādī's Philosophical Journey. From Aristotle's Metaphysics to the 'Metaphysical Science'* (Brill, Leiden 2013) e al-Fārābī, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti Platone il divino e Aristotele* (Plus, Pisa 2008; Custodian of the Two Holy Mosques Abdullah Bin Abdulaziz International Award for Translation, 2013).

RITA SALIS è professore associato di Storia della filosofia antica presso l'Università di Padova. Ha pubblicato saggi e monografie su Aristotele e sui suoi commentatori antichi e tardoantichi, fra cui *Luogo, vuoto e movimento a distanza in Giovanni Filopono* (Milella, Lecce 2014); *Pseudo-Alessandro. Commentario agli Elenchi sofistici di Aristotele* (Edita, Lecce 2008).

