

ENRICO BERTI

L'ANALOGIA IN ARISTOTELE

Abstract

The article begins by surveying Aristotle's use of analogy in his treatises on physics, ethics, biology, and poetics. In these contexts, analogy signifies the identity of relations between things which are different from one another, as in a mathematical proportion. The 'analogy of proportionality' has a horizontal structure, in which there is no hierarchy or priority, either ontological or logical, between the different terms. It is then shown that 'relative homonymity' or 'homonymity related to one', which medieval scholastics called the 'analogy of attribution', is completely different from analogy, in that it applies to different kinds of things which are unified by the fact that each one contains a reference, or relation, but always a different one, to the same thing: for example, substance, to which all the other categories refer or are related in different ways. The structure is vertical, since there is always something above (substance), which has both ontological and logical priority, and something below (the other categories). Aristotle sometimes speaks of analogy as a particular type of similarity: for instance, when he compares animals which do not walk with plants; since animals are superior to plants, the vertical dimension of similarity is combined with the horizontal dimension of the analogy of proportionality. The article concludes by pointing out a certain type of analogy of proportionality between the human intellect, which enjoys happiness at times, and the first unmoved mover, which always enjoys it.

Keywords

Aristotle, Analogy, Unity, Analogy of Proportionality, Analogy of Attribution

Author

Enrico Berti

Accademia Nazionale dei Lincei, Rome, Italy

Università degli Studi di Padova, Padua, Italy

1. *Significato dell'analogia*

Mi sono occupato spesso dell'analogia in Aristotele, perciò è inevitabile che, nel trattarne ancora una volta, io ripeta alcune delle cose che ho già detto o scritto. Di questo chiedo scusa e mi impegno a dire anche qualche cosa di nuovo, se non come informazione, almeno come valutazione generale del tema trattato.¹

Ritengo utile richiamare anzitutto il significato che Aristotele attribuisce al termine "analogia", anche se si tratta di cosa ormai molto nota. Come risulta dall'*Index Aristotelicus* di Hermann Bonitz, Aristotele fa un uso frequentissimo dei termini *ἀναλογία* e *ἀνάλογον*, attribuendo ad essi sempre lo stesso significato, cioè quello di "proporzione", ovvero "uguaglianza di rapporti" (*ἰσότης λόγων*) fra termini diversi. Il termine ricorre con lo stesso significato già in Platone² ed è presumibile che esso fosse di uso comune nella lingua greca dell'epoca, specialmente nel linguaggio della matematica. Cito soltanto alcuni dei passi in cui Aristotele tratta dell'analogia, i quali appartengono a contesti diversi, di carattere logico, fisico, biologico, etico e persino poetico, per mostrare la permanenza del suddetto significato e per trarre dagli esempi con i quali Aristotele lo illustra la massima chiarezza a proposito di esso.

Possiamo considerare di carattere logico (o dialettico nel senso antico del termine) il passo del libro V (Δ) della *Metafisica* dedicato ai vari significati dell'"uno", dove Aristotele scrive:

Alcune cose sono uno (ἓν) per numero (*κατ' ἀριθμόν*), altre per specie (*κατ' εἶδος*), altre per genere (), altre per analogia (*κατ' ἀναλογίαν*): per numero quelle di cui è una la materia, per specie quelle di cui è una la definizione (*ὁ λόγος*), per genere quelle di cui è lo stesso il tipo di predicazione (*τὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας*), per analogia quelle che stanno come altro in relazione ad altro (*ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο*).³

¹ Berti (1984), (1987) e (2016). Cfr. ora anche Fazzo (2021). Il presente contributo è stato presentato all'Accademia di San Tommaso d'Aquino di Roma ai cui Atti sarà dunque destinato. Ringraziamo i responsabili dell'Accademia che autorizzano a questa pubblicazione in parallelo.

² Plat. *Tim.* 32a-c. Cfr., a questo proposito, Fronterotta (2016).

³ Arist. *Metaph.* Δ 6.1016b31-35.

L'analogia dunque è presentata qui come un tipo di unità, quella che ha luogo tra più cose, le quali stanno l'una in relazione all'altra, formando coppie in cui vige sempre lo stesso rapporto, esattamente come nella proporzione matematica: $a:b = c:d$. Aristotele poi aggiunge che non tutte le cose che formano un'unità di analogia appartengono allo stesso genere, perciò l'unità di analogia si configura come il tipo di unità più ampio di tutti, tale da abbracciare anche cose di genere diverso l'una dall'altra.

Nell'ambito della fisica Aristotele cita l'analogia per spiegare il rapporto che intercorre tra due velocità con cui un corpo attraversa due diversi mezzi, l'aria e l'acqua. Questo rapporto – egli dice – è lo stesso che vige tra la densità (o la rarefazione, contrario della densità) dei due mezzi, per cui “il medesimo rapporto ($\tau\acute{o}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$) che intercorre tra l'aria e l'acqua, <sussiste> anche tra una velocità e l'altra”,⁴ e questo rapporto è chiamato “analogia”.⁵ Immaginiamo, spiega Aristotele, che la rarefazione dell'aria sia il doppio rispetto a quella dell'acqua; in tal caso il tempo impiegato da un corpo per attraversare l'acqua sarà il doppio di quello impiegato per attraversare l'aria, e quindi la velocità impiegata per attraversare l'aria sarà il doppio di quella impiegata per attraversare l'acqua. Il rapporto tra le due rarefazioni, cioè il doppio, è lo stesso che sussiste tra le due velocità. Qui è interessante la sottolineatura esplicita che Aristotele fa dell'identità del rapporto intercorrente fra i diversi termini: questa dunque è la caratteristica fondamentale dell'analogia.

Nell'etica Aristotele ricorre all'analogia per spiegare la giustizia distributiva. Tutti concordano – egli afferma – che nelle distribuzioni (dei premi, o degli onori, o dei poteri) il giusto deve essere valutato in rapporto al valore, cioè al merito, anche se poi non tutti concordano nella concezione del valore.

Quindi il giusto è qualcosa di analogo ($\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \tau\iota$), infatti l'analogo non è proprio soltanto del numero composto di unità ($\mu\omicron\nu\alpha\delta\iota\kappa\omicron\upsilon$), ma <è proprio> del numero in generale, poiché l'analogia è uguaglianza di rapporti ($\acute{\iota}\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$) ed è al minimo fra quattro termini.⁶

⁴ *Phys.* IV 8.215b6-7.

⁵ *Phys.* IV 8.215b29.

⁶ *Eth. Nic.* V 6.1131a29-31.

Il “numero composto di unità” è evidentemente il numero aritmetico, mentre il numero in generale è tutto ciò che è misurabile o suscettibile di rapportarsi ad altro secondo un rapporto definito. L’analogia dunque vale per tutto ciò che sta in relazione ad altro secondo un certo rapporto, e consiste precisamente nell’identità di rapporti esistente fra coppie di termini diversi, cioè almeno tra due coppie, che fanno quattro termini.

Aristotele poi distingue tra analogia discontinua, come quella appena accennata, e analogia continua, che si ha quando il secondo termine della prima coppia coincide col primo della seconda ($a:b = b:c$), e distingue tra analogia aritmetica, che si ha quando il rapporto in questione è semplicemente la differenza ($a-b = c-d$), e analogia geometrica, che si ha con qualsiasi altro tipo di rapporto ($a:b = c:d$). Anche qui Aristotele sottolinea che il rapporto esistente nelle coppie di termini deve essere il medesimo (ὁ λόγος ὁ αὐτός).⁷ In tutti questi casi l’analogia significa dunque quella che noi chiamiamo proporzione.

Lo stesso concetto ritorna nella *Poetica*, dove Aristotele, per definire la metafora, richiama la definizione di analogia, che sta alla base della metafora stessa, nel modo seguente:

Dico l’analogo quando stanno nello stesso rapporto (ὁμοίως ἔχῃ) il secondo rispetto al primo e il quarto rispetto al terzo.⁸

Come esempi di cose che stanno nello stesso rapporto egli cita la coppa rispetto a Dioniso e lo scudo rispetto ad Ares, dove evidentemente il medesimo rapporto consiste nell’essere l’oggetto il simbolo del dio, nonché la vecchiaia che sta alla vita come la sera rispetto al giorno,⁹ dove il medesimo rapporto consiste nel trovarsi, la vecchiaia e la sera, alla fine del rispettivo periodo.

È superfluo citare tutti i casi di analogia descritti da Aristotele nelle sue opere biologiche, di cui si può trovare la lista nell’*Index* del Bonitz, quali ad esempio la spina che sta al pesce come l’osso sta all’uomo, o l’arto anteriore che sta agli altri mammiferi come il braccio sta all’uomo, o l’artiglio che sta ai polidattili come la mano sta all’uomo, o il mestruo che sta alla femmina

⁷ *Eth. Nic.* V 6.1131b 4.

⁸ *Poet.* 21.1457b16-19

⁹ *Poet.* 21.1457b16-23.

come lo sperma sta al maschio. L'analogia costituì infatti per Aristotele uno strumento euristico di grande utilità, perché gli permise di spiegare la conformazione e la funzione di molte parti degli animali in virtù della loro analogia con le parti dell'uomo. Quest'ultimo, l'uomo, come è risaputo, costituiva il punto di partenza della spiegazione, essendo per Aristotele il termine più noto, cioè più direttamente osservabile.

In tutti questi casi, come si vede, l'analogia è identità di rapporti esistenti all'interno di coppie di termini tra loro diversi, il cui modello è la proporzione matematica. Tra le singole coppie, e tra i singoli termini, non c'è nessuna gerarchia, nessuna priorità, né logica né ontologica, non c'è un termine primo, né un rapporto primo, dal quale gli altri dipendano o al quale gli altri seguano. Insomma l'analogia, per Aristotele, è una struttura assolutamente orizzontale. Pertanto si può dire che, se si intende il termine analogia nel senso letterale, in Aristotele non c'è altra analogia che quella chiamata in seguito analogia di proporzionalità. A questo proposito condivido interamente i risultati delle ricerche condotte da Pierre Aubenque e Jean-François Courtine.¹⁰

2. *L'omonimia relativa ad uno*

Il discorso sull'analogia in Aristotele potrebbe finire a questo punto, se un'imponente tradizione filosofica non avesse considerato comunque di origine aristotelica un altro significato di analogia, la cosiddetta "analogia di attribuzione" (o di predicazione), cioè un tipo di unità che Aristotele teorizza, e rende famoso, senza tuttavia chiamarlo mai col nome di analogia. È necessario pertanto ricordare anche questo tipo di unità, benché esso sia ormai noto a tutti e sia stato oggetto di una letteratura cospicua.

Non mi soffermo, invece, sull'origine dell'identificazione del nuovo tipo di unità teorizzato da Aristotele, che chiamo per comodità "omonimia relativa", con l'analogia, identificazione compiuta mediante l'uso esplicito di questo termine, perché essa è tutt'altro che chiara e costituisce, suppongo, l'oggetto delle relazioni che seguiranno. Mi limito a segnalare che secondo recenti studi francesi tale identificazione sarebbe stata compiuta per la prima

¹⁰ Aubenque (1978) e (1989); Courtine (2003) e (2005).

volta dall'arabo Al-Farabi,¹¹ mentre secondo uno studio più recente del padre Flannery essa sarebbe rintracciabile già in Alessandro di Afrodisia.¹² Devo dire che non mi è del tutto evidente la prima proposta, perché essa ha a che fare con termini arabi che dovrebbero equivalere al greco *ἀναλογία*, e trovo un po' generica la seconda, perché essa suppone che secondo Alessandro la relazione di una cosa ad un'altra, menzionata da Aristotele nell'illustrazione dell'unità di analogia (*Metaph.* Δ 6), si riferisca anche all'omonimia relativa. Resta il fatto che Tommaso d'Aquino non esita a chiamare analogia anche l'omonimia relativa, e il suo commentatore, il Caietano, precisa che si tratta dell'analogia di attribuzione, diversa dall'analogia di proporzionalità. In ogni caso non c'è dubbio che l'identificazione dell'omonimia relativa con l'analogia sia avvenuta nello sviluppo della tradizione neoplatonica, sia greco-antica che araba, perché l'omonimia relativa, prediletta dai neoplatonici a causa della sua struttura verticale (che vedremo tra poco), è presentata da Aristotele come un caso di unità tra cose di genere diverso, come l'analogia.

Ma vediamo che cosa Aristotele intese esattamente per omonimia relativa, anche al fine di correggere le interpretazioni e le trasformazioni in cui questa dottrina è incorsa nella storia dell'aristotelismo. Nel celeberrimo esordio del libro IV (Γ) della *Metafisica* Aristotele dichiara che esiste una certa scienza dell'ente in quanto ente, ma l'ente si dice in molti modi, mentre, per poter essere oggetto di scienza, esso deve possedere una qualche unità. Tale unità è possibile perché l'ente non è del tutto omonimo (l'omonimia è la comunanza di nome tra cose con definizioni diverse), ma i molti modi in cui esso si dice sono tutti relativi ad uno (*πρὸς ἓν*), il che è sufficiente a renderne possibile la scienza. Per spiegare questo tipo di unità, che abbiamo chiamato omonimia relativa, Aristotele adduce due famosi esempi, quello del termine "sano" e quello del termine "medico". Una cosa si dice sana perché custodisce la salute (il clima), o perché la produce (il farmaco), o perché ne è segno (il colorito), o perché ne è il ricettacolo (il corpo), dunque tutte queste cose sane, pur essendo di genere diverso, contengono ciascuna un proprio riferimento, o una relazione, o un rapporto, ad una cosa sola, cioè la salute, che costituisce la loro unità. Oppure una cosa si dice medica perché possiede la

¹¹ Vallat (2004) pp. 355-6 e Courtine (2005) pp. 256-7.

¹² Flannery (2019).

medicina (il dottore), o perché è efficace in relazione ad essa (la terapia), o perché è opera di essa (la guarigione), dunque tutte queste cose si dicono mediche perché contengono ciascuna un proprio riferimento ad una, cioè la medicina.¹³ Anche in questo caso abbiamo cose di genere diverso, unificate dal fatto che ciascuna di esse contiene un riferimento, o un rapporto, ad una stessa cosa, ma questo riferimento è sempre diverso: nel caso delle cose sane ora è un custodire, ora un produrre, ora un rivelare, ora un accogliere; nel caso delle cose mediche, invece, è ora un possesso, ora un'operazione, ora una derivazione.

Ebbene, la stessa cosa accade a proposito dell'ente:

Alcune cose si dicono enti perché sono sostanze, altre perché sono affezioni della sostanza, altre perché sono via che porta alla sostanza, o corruzioni, o privazioni, o qualità, o produttrici, o generatrici della sostanza, o delle cose in relazione alla sostanza.¹⁴

Come risulta dagli esempi dei termini "sano" e "medico", gli enti corrispondenti ai diversi modi in cui l'ente è detto sono enti di genere diverso l'uno rispetto all'altro, e sono unificati dal fatto che ciascuno di essi contiene un riferimento ad uno stesso ente, che è la sostanza (*οὐσία*). Anche in questo caso non solo gli enti in questione appartengono a generi diversi l'uno dall'altro, ma anche il riferimento che ciascuno di essi contiene alla sostanza è sempre diverso, cioè ora è l'essere affezione, ora l'essere via, ora l'essere corruzione o privazione, ora l'essere qualità, o produzione o generazione. Come si vede, si tratta di un'unità *toto caelo* diversa dall'analogia: l'analogia infatti, come abbiamo visto, è identità, cioè unità, di rapporti tra cose diverse, mentre l'omonimia relativa è diversità di rapporti e unità, o identità, del termine a cui essi fanno capo.

Mentre nel passo citato del libro Γ gli enti corrispondenti ai diversi modi di dire l'ente sono enumerati in un modo apparentemente disordinato, che in questa occasione non ci interessa analizzare, in un altro passo celeberrimo, del libro V (Δ), Aristotele precisa che sono dette "essere per sé", cioè enti in senso proprio, non per accidente, "tutte le cose che le figure delle ca-

¹³ *Metaph.* Γ 2.1003a34-b5.

¹⁴ *Metaph.* Γ 2.1003b7-9.

tegorie (cioè i diversi tipi di predicazione) significano”, cioè tutti gli enti contenuti nelle famose categorie. Egli infatti precisa che alcuni predicati indicano “il che cos’è”, cioè l’essenza, o sostanza, altri il quale, altri il quanto, altri la relazione a qualcosa, altri il fare o il patire, altri il dove o il quando.¹⁵ Qui, delle dieci categorie menzionate nel trattato omonimo, *Categorie*, e nei *Topici*, ne sono menzionate otto. Altrove Aristotele ne menziona sei, o quattro, il che significa che il numero non è importante. Ciò che conta è che si tratta dei sommi generi in cui rientrano tutti gli enti, ai quali corrispondono altrettanti modi diversi di dire l’essere.

Dunque, l’omonima relativa ad uno, menzionata nel libro Γ, si applica all’ente nel senso che si applica ai suoi sommi generi, cioè alle categorie. Ciò che si dice ente in senso proprio è anzitutto la sostanza, e tutti gli enti appartenenti alle altre categorie (qualità, quantità, relazione, ecc.) si dicono anch’essi enti in senso proprio perché, pur essendo di generi diversi dalla sostanza, e diversi tra di loro, hanno tutti una relazione, sempre diversa, con la sostanza, cioè sono qualità della sostanza, quantità della sostanza, relazione della sostanza, azione o passione della sostanza, luogo o tempo della sostanza.

Aristotele ribadisce questa dottrina all’inizio del libro VII (Z), citando esplicitamente il passo appena menzionato del libro Δ. Egli ribadisce che i molti modi in cui si dice l’ente corrispondono alle categorie, e illustra queste ultime con i seguenti esempi: quando diciamo che cos’è una cosa, diciamo che è un uomo, o un dio, cioè una sostanza; quando diciamo che una cosa è buona o cattiva, calda o bianca, diciamo una qualità; quando diciamo che è di tre cubiti, diciamo una quantità. Ma anche quando indichiamo il camminare, l’essere seduto o l’essere sano, noi indichiamo degli enti, appartenenti a categorie diverse. Ebbene, tutte queste cose – conclude Aristotele – sono enti perché c’è qualcosa che soggiace ad essi, il “sostrato” (τὸ ὑποκειμενον), e questo è un individuo, cioè la sostanza.¹⁶

Ma nel libro Z Aristotele va oltre, cioè afferma che la sostanza è l’ente primo, perché è detta ente “semplicemente” (ἀπλῶς), cioè senza riferimento ad altro, mentre gli enti di tutte le altre categorie sono detti tali in riferimento alla sostanza. La sostanza – continua Aristotele – è prima sia nella

¹⁵ *Metaph.* Δ 7.1017a23-27.

¹⁶ *Metaph.* Z 1.1028a10-30.

definizione, sia nella conoscenza, sia nel tempo. È prima nella definizione, perché nella definizione di ciascuna altra cosa è contenuta la menzione della sostanza; è prima nella conoscenza, perché riteniamo di sapere ciascuna cosa quando sappiamo qual è la sostanza a cui essa inerisce; è prima nel tempo, perché nessuna altra cosa è separabile dalla sostanza, cioè può esistere indipendentemente dalla sostanza, mentre questa può esistere anche senza ciascuna delle sue affezioni.¹⁷ Dunque le categorie non stanno tutte sullo stesso piano: ce n'è una che è prima rispetto alle altre, cioè è condizione, o principio, delle altre, sia dal punto di vista logico-gnoseologico (definizione e conoscenza), sia dal punto di vista ontologico (tempo, cioè esistenza).

Ciò è stato chiarito una volta per tutte da colui che per primo ha messo a fuoco la dottrina dell'omonimia relativa, chiamandola dottrina del *focal meaning*, cioè G.E.L. Owen. Questi infatti ha osservato che, mentre nelle *Categorie* la sostanza gode di una priorità soltanto ontologica rispetto alle altre categorie, nella *Metafisica*, cioè nella dottrina dell'omonimia relativa, essa gode di una priorità sia ontologica che logica.¹⁸ Quest'ultima consiste, è bene ripeterlo, nel fatto che la menzione della sostanza è contenuta nella definizione di tutte le altre categorie, per cui, ad esempio, il camminare è un ente perché esso si definisce come azione compiuta da una sostanza, cioè da un uomo. L'omonimia relativa ad uno, pertanto, non indica un rapporto, per così dire, orizzontale, ma indica un rapporto che si può considerare di tipo verticale, perché in esso c'è qualcosa che sta sopra, la sostanza, e qualcosa che sta sotto, le altre categorie.

L'intera dottrina è riassunta da Aristotele in un altro passo famoso del libro Z, dove egli, dovendo applicare anche al dire essenza la stessa regola già applicata al dire l'essere, anzitutto dichiara il parallelismo tra le due situazioni e poi ricorda esplicitamente la regola applicata al dire l'essere. Ecco infatti l'esordio:

Anche il "che cos'era essere" allo stesso modo apparterrà in modo primo e semplice (πρώτως καὶ ἀπλῶς) alla sostanza e in seguito (εἶτα) alle altre cose, come anche il "che cos'è", cioè non che cos'era essere semplicemente, ma che cos'era essere quale o quanto.¹⁹

¹⁷ *Metaph.* Z 1.1028a30-b2.

¹⁸ Owen (1986).

¹⁹ *Metaph.* Z 4.1030a29-32.

Ciò significa che, quando si vuole definire una sostanza, basta dire la sua essenza semplicemente, cioè senza aggiungere altro, mentre quando si vuole definire una qualità o una quantità bisogna dire, nella sua essenza, che essa è qualità o quantità di una sostanza. È chiaro che il primo dire, oltre che semplice, è primo rispetto al secondo, e che quest'ultimo, venendo dopo, è appunto secondo, cioè dipendente dal primo, anche nella definizione.

Ed ecco il richiamo al dire l'essere:

È necessario infatti o dire in modo omonimo che queste cose sono enti, oppure aggiungendo e sottraendo, come anche diciamo scibile il non scibile, poiché il parlare corretto non è né dire in modo omonimo, né nello stesso modo, ma come il medico è detto in virtù della relazione alla stessa e unica cosa (πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ ἓν), mentre non è detto la stessa e unica cosa, tuttavia nemmeno in modo omonimo; nemmeno infatti sono detti in modo omonimo il corpo, l'intervento e lo strumento, né in modo omonimo né secondo un'unica cosa (καθ' ἓν), ma in relazione a un'unica cosa (πρὸς ἓν).²⁰

Ciò che viene escluso dal dire l'essere è l'omonimia totale, o casuale, quella in cui non c'è alcuna unità tra le cose che portano uno stesso nome, così come viene esclusa la sinonimia, cioè l'identità non solo del nome ma anche della definizione. Aristotele applica invece all'ente l'omonimia relativa ad uno, richiamando l'esempio del termine "medico", che è detto sia del corpo (del dottore o del paziente), sia dell'intervento (la cura o l'operazione chirurgica), sia dello strumento (il coltello medico, o bisturi), cioè di cose totalmente diverse per genere, ma unificate dal fatto di avere ciascuna una propria relazione, diversa dalle altre, con una stessa ed unica cosa, cioè la medicina.

L'espressione "aggiungendo o sottraendo", introdotta per spiegare il modo in cui sono dette enti le cose appartenenti a categorie diverse dalla sostanza, significa che, nel dire che esse sono enti, bisogna o aggiungere il riferimento alla sostanza, oppure, se si tratta di realtà negative, come le privazioni o negazioni, come ad esempio il non scibile, dire che sono enti in quanto, appunto, negazioni o privazioni di qualche cosa: nel caso del non scibile si può dire infatti che esso è scibile come non scibile. In ogni caso nel dire l'essere si stabilisce una gerarchia tra un dire semplice e primo, che ri-

²⁰ *Metaph.* Z 4.1030a32-b2.

guarda la sostanza, e un dire successivo, più complesso e dipendente, che riguarda le altre categorie. In questo passo dunque l'omonimia relativa ad uno, esplicitamente richiamata, viene presentata come una gerarchia, cioè come una relazione, potremmo dire, di tipo verticale. Essa implica una priorità non solo ontologica, ma anche logica, cioè riguardante le definizioni, della sostanza rispetto alle altre categorie.

3. *L'analogia delle categorie*

Tornando ad occuparci dell'analogia, dobbiamo registrare il fatto che Aristotele ammette un'analogia intesa come proporzione, cioè diversa dall'omonimia relativa di cui abbiamo appena parlato, anche tra le categorie, che sono la divisione interna dell'essere, quindi in un certo senso egli ammette un'analogia, ma di proporzionalità, anche nell'essere. Ciò risulta da due passi della *Metafisica*, ben presenti a chi si occupa dell'analogia in Aristotele, ma non sempre tenuti in considerazione da chi si è occupato dell'analogia in generale. Poiché mi sono occupato recentemente di questo tema, mi permetto di riprodurre in parte ciò che ho già scritto in precedenza.²¹

Il primo passo è *Metaph.* H 2.1043a2-7:

Risulta manifesto allora da questi discorsi che, se l'essenza (*οὐσία*) è causa dell'essere ciascuna cosa, in queste < differenze > si deve cercare che cos'è la causa dell'essere ciascuna di queste cose. Nessuna di queste < differenze >, dunque, è essenza, neppure se accoppiata < con la materia >, tuttavia < esse ne sono > l'analogo (*τὸ ἀνάλογον*) in ciascuna cosa. E come nelle sostanze il predicato della materia è l'atto stesso, anche nelle altre definizioni < lo è ciò che è atto > più di tutto.

Aristotele sta parlando delle categorie e premette che in ciascuna cosa la causa dell'essere è l'essenza, qui indicata dal termine *οὐσία*, cioè la forma, "causa dell'essere", nel senso di causa formale. Nelle sostanze, che sono la prima delle categorie, c'è un'essenza vera e propria, la quale, nelle sostanze sensibili, è la forma, che è forma di una materia. Nelle altre categorie invece,

²¹ Berti (2016) pp. 69-70.

cioè nelle quantità, nelle qualità, nelle relazioni, ecc., il ruolo di causa dell'essere, cioè di causa formale, è svolto dalle "differenze". Queste sono appena state nominate e sono "il più e il meno", "il denso e il raro", "il retto e il curvo". Nessuna di queste differenze – dice Aristotele – è essenza vera e propria, cioè forma, neppure se unita alla materia, tuttavia esse ne sono "l'analogo", in quanto svolgono la stessa funzione dell'essenza, quella cioè di essere causa dell'essere, ovvero causa formale. Siamo di fronte a una vera e propria analogia di proporzionalità, esposta nell'ultima frase del passo: nelle sostanze "l'atto stesso", cioè la forma, sta alla materia della sostanza, come nelle altre categorie ciò che più di tutto è atto, cioè le differenze, stanno alla materia delle altre categorie. In ciascuna categoria, insomma, c'è lo stesso rapporto tra ciò che svolge il ruolo di forma e ciò che svolge il ruolo di materia.

Tuttavia è noto, perché Aristotele l'ha detto nei libri precedenti, che tra le altre categorie e la sostanza c'è una omonimia relativa, ossia "relazione ad uno", che di per sé è, come abbiamo visto, un rapporto di tipo verticale. In questo caso, dunque, l'analogia di proporzionalità, che di per sé è un rapporto di tipo orizzontale, si unisce ad un rapporto di tipo verticale, quale l'omonimia relativa, ovvero la "relazione ad uno". I due rapporti, per Aristotele, non coincidono, cioè non sono due tipi di analogia, come saranno nella Scolastica, cioè l'analogia di proporzionalità e l'analogia di attribuzione, tuttavia sono entrambi presenti nelle categorie. Poiché le categorie sono, per Aristotele, i diversi significati dell'essere, si può parlare, in questo caso, anche di analogia dell'essere, da intendersi tuttavia non nel senso della medievale *analogia entis*, la quale era analogia tra le creature e Dio. Qui, nell'analogia delle categorie, Dio non entra in alcun modo.

La stessa dottrina è confermata in *Metaph.* N 6.1093b17-21, passo ancor meno citato del precedente, perché appartenente ai due libri dell'opera che nel medioevo latino non erano nemmeno commentati.

Tutte le cose sono tra loro imparentate (*οικεία*), e formano un'unità in virtù dell'analogia (*ἐν δὲ τῷ ἀνάλογον*); in ciascuna categoria dell'ente infatti c'è l'analogo: come il retto <sta> nella lunghezza, così <sta> il piano nella superficie, e ugualmente il dispari nel numero, e il bianco nel colore.

Qui troviamo gli esempi che mancavano nel passo precedente: il retto, il piano, il dispari, il bianco. Queste (ma anche altre, citate nel libro H) sono le “differenze”, le quali nelle categorie diverse dalla sostanza svolgono la stessa funzione che la forma svolge nella sostanza. Si produce così quell'unità per analogia, che altrove Aristotele ha descritto precisamente con l'espressione “una cosa sta a un'altra come una terza sta a una quarta”, cioè l'uguaglianza di rapporti, la proporzione. L'analogia fa sì che tutte le cose siano imparentate tra loro, cioè conferisce unità all'intera realtà, all'essere, ma si tratta di un'unità di tipo orizzontale, anche se le categorie stanno tra loro in un rapporto di tipo verticale, cioè la “relazione ad uno”. Ancora una volta, dunque, l'analogia di proporzionalità, orizzontale, e la “relazione ad uno”, verticale, vanno insieme, senza tuttavia coincidere.

Sempre a proposito delle categorie Aristotele segnala ancora una volta l'analogia, che è ovviamente analogia di proporzionalità, nel libro XII (Λ) della *Metafisica*, dove parla dei principi di tutte le cose. Nel mio scritto già citato ho presentato questa trattazione come concernente l'analogia dei principi, il che è esatto, perché qui Aristotele applica l'analogia appunto ai principi, ma il problema da cui egli muove anche in questa trattazione è se siano identici o diversi i principi di tutte le cose per il fatto che le cose sono distribuite in categorie diverse, le categorie appunto dell'essere, quindi l'analogia che anche qui verrà ammessa è pur sempre un'analogia tra le categorie, e quindi, in un certo senso, un'analogia dell'essere.

Al capitolo 4 del libro Λ Aristotele esordisce dichiarando anzitutto la sua tesi:

Le cause e in principi in un senso sono diversi per le diverse cose, in un altro senso invece, cioè qualora uno li indichi in universale e secondo analogia (καθόλου ... και κατ' ἀναλογίαν), sono gli stessi per tutte.²²

Poi egli spiega il motivo per cui i principi – qui equiparati agli elementi perché, come vedremo subito, si tratta della forma e della materia, che sono anche elementi – sono diversi per le diverse cose e indica come motivo la divisione dell'essere nelle categorie. Come potrebbero essere gli stessi i principi

²² *Metaph.* Λ 4.1070a30-32.

delle sostanze e degli enti relativi? Lo stesso vale per ciascuna delle categorie. Ed ecco la dichiarazione solenne, emblema della concezione aristotelica dell'essere e delle sue categorie:

Al di là delle sostanze e delle altre categorie non c'è nulla di comune, mentre l'elemento è anteriore a ciò di cui è elemento. Ma invero né la sostanza è elemento dei relativi a qualcosa, né alcuno di questi lo è della sostanza.²³

Ciò che qui è detto degli elementi vale ovviamente anche per quei principi che sono elementi, cioè i principi, per così dire, interni alle cose di cui sono principi, cioè materia, forma e privazione. Di questo tipo erano i principi di tutte le cose ammessi da Platone e dai membri dell'Accademia contemporanei ad Aristotele, cioè Speusippo e Senocrate. Al primo di tali principi, cioè l'Uno, Aristotele si riferisce immediatamente, dichiarando che esso non può essere elemento sia delle sostanze che dei relativi, perché, per esserlo, dovrebbe essere sia sostanza che relativo, ma ciò non è possibile.²⁴ Qui Aristotele menziona, come coincidente con l'Uno, l'Ente, che a suo giudizio per Platone (il Platone delle "dottrine non scritte") coincideva con l'Uno. Dunque quanto detto per l'Uno, secondo Aristotele, vale anche per l'Ente, il quale non può essere elemento, quindi nemmeno principio.²⁵ Insomma, ciò che impedisce di ammettere principi identici per tutte le cose è la dottrina delle categorie.

Ma ecco l'introduzione dell'analogia. Aristotele infatti osserva che dei corpi sensibili sono elementi come forma il caldo e come privazione il freddo, nonché una materia che è in potenza entrambi. Da questi elementi si generano i vari corpi, per esempio la carne e l'osso, i quali sono elementi degli animali, e poi si generano gli animali, ma la carne e l'osso di ciascun animale sono materialmente diversi da quelli degli altri, e lo stesso vale per il caldo e il freddo, quindi non si può dire che gli elementi siano gli stessi per tutte le cose in questo modo, tuttavia lo sono per analogia. Aristotele infatti si esprime così:

²³ *Metaph.* Λ 4.1070b2-4.

²⁴ *Metaph.* Λ 4.1070b9-10.

²⁵ A questo proposito mi permetto di rinviare a Berti (1979), un mio antico saggio.

Enrico Berti, L'analogia in Aristotele

Di queste cose i principi e gli elementi sono gli stessi (ma di cose diverse sono diversi), però non si può dire che lo siano in questo modo di tutte le cose, bensì per analogia (*τῷ ἀνάλογον*), come se qualcuno dice che i principi sono tre, la forma, la privazione e la materia, ma ciascuno di questi è diverso per ciascun genere di cose, per esempio del colore sono bianco, nero e superficie, oppure luce, tenebra e aria, di cui sono costituiti in giorno e la notte.²⁶

L'analogia qui menzionata consiste nel fatto che ciascuna cosa ha una materia, una forma e una privazione. Si tratta, certo, di materie diverse, forme diverse e privazioni diverse per le diverse cose. Gli esempi, che non sono più di categorie, ma di enti appartenenti a diverse categorie, lo dimostrano: il colore, che appartiene alla categoria della qualità, ha come materia la superficie, per forma il bianco e per privazione il nero; il giorno e la notte, che appartengono alla categoria del "quando", hanno come materia l'aria, e come forma e privazione rispettivamente la luce e le tenebre. Ma in ciascun ente questi principi svolgono sempre la stessa funzione, di materia, di forma e di privazione, quindi si può dire che, per analogia, sono gli stessi. L'analogia qui consiste nell'identità di rapporti: la superficie sta al colore come l'aria sta al giorno, cioè ne costituisce la materia; oppure il bianco sta al colore come la luce sta al giorno, cioè ne costituisce la forma; infine il nero sta al colore come la tenebra sta al giorno, cioè ne costituisce la privazione. Si tratta dunque di analogia di proporzionalità, applicata alle categorie e ad enti contenuti in diverse categorie.

Nel seguito del capitolo Aristotele menziona anche la necessità, come principio, di una causa motrice e accenna ad un primo motore che muove tutte le cose, su cui ritorneremo. Nel capitolo 5 dello stesso libro Λ Aristotele include tra i principi che sono gli stessi per analogia la potenza e l'atto, che si identificano con la materia e la forma, dunque rientrano tra quelli già segnalati.²⁷ Anche di questi egli sottolinea la diversità nelle diverse cose, portando ad esempio l'uomo, del quale egli indica come materia gli elementi che formano il suo corpo, cioè fuoco e terra, come forma l'anima, cioè l'intelletto e

²⁶ *Metaph.* Λ 4.1070b16-22.

²⁷ *Metaph.* Λ 5.1071a4-11.

il desiderio, e come causa motrice prossima il padre e remota il Sole e il “cerchio obliquo”.²⁸

A proposito delle cause motrici Aristotele poi esclude che esse possano essere gli universali separati, cioè le Idee ammesse dai Platonici, perché queste a suo giudizio non esistono. A questo proposito egli porta il famoso esempio: causa di Achille non è l'uomo universale, cioè l'Ida dell'uomo, bensì Peleo, cioè suo padre, e aggiunge “e di te tuo padre”, rivelando che sta rivolgendosi a un auditorio fisicamente presente.²⁹

Inoltre Aristotele osserva che la tesi secondo cui i principi di tutte le cose sono diversi per ciascuna, ma identici per analogia, vale non solo per le categorie diverse dalla sostanza, ma anche per le stesse sostanze, anzi per sostanze dello stesso genere o addirittura della stessa specie, come sono ad esempio gli individui umani, dichiarando:

La tua materia, la tua forma e la tua causa motrice, e la mia, sono diverse, mentre per definizione universale sono identiche.³⁰

Ciascun individuo umano infatti ha un corpo materialmente diverso da quello degli altri, un'anima numericamente, cioè individualmente, diversa da quella degli altri esseri umani, e un padre diverso. Tuttavia il corpo umano per definizione, cioè per specie, è uguale in tutti gli individui (il che rende possibile l'anatomia umana), e l'anima umana, sempre per definizione, è altrettanto uguale, cioè è sempre un'anima razionale, così come il padre di ciascuno è sempre un padre.

Importante, infine, è la conclusione del capitolo 5, dove Aristotele ricorda che i principi delle diverse cose sono identici per analogia, perché sono sempre materia, forma, privazione e causa motrice, ma aggiunge che essi sono identici anche nel senso che le cause delle sostanze sono causa di tutte le cose, perché, una volta distrutte le sostanze, sarebbero distrutte tutte le cose.³¹

²⁸ *Metaph.* Λ 5.1071b2-17. Il “cerchio obliquo”, come è noto, è il cerchio dell'eclittica, che con la sua inclinazione rispetto all'equatore determina l'alternarsi delle stagioni e quindi il caldo e il freddo, che sono condizioni della vita sulla Terra.

²⁹ *Metaph.* Λ 5.1071a18-22.

³⁰ *Metaph.* Λ 5.1071a28-29.

³¹ *Metaph.* Λ 5.1071a30-36.

Con queste parole è ricordata la priorità ontologica delle sostanze rispetto alle altre categorie, la quale è un ulteriore motivo di unità dell'essere. Non si tratta dell'omonimia relativa ad uno, perché l'omonimia relativa, come abbiamo visto, comporta anche una priorità logica. Tuttavia ancora una volta Aristotele accosta l'unità delle categorie costituita dall'analogia all'unità esistente tra le categorie in virtù di una priorità, la priorità ontologica della sostanza, cioè accosta l'unità di carattere, per così dire, orizzontale, costituita dall'analogia, a un'unità di carattere verticale, costituita dalla priorità ontologica della sostanza rispetto alle altre categorie.

4. Analogia e somiglianza

Un dato, poi, che può addirittura indurre a concepire l'analogia come una struttura di tipo verticale, è l'accostamento che Aristotele fa in alcuni passi tra l'analogia e la somiglianza. Quest'ultima, infatti, implica una certa verticalità, dato che ha luogo, in generale, tra un modello e un'immagine, dove il modello è superiore all'immagine e in un certo senso ne è la causa. Il caso emblematico di analogia come somiglianza è, come è noto, il rapporto descritto da Platone in *Resp.* VI 506d-508c, tra l'Idea del bene e il Sole. In questo dialogo, come è noto, Platone non solo introduce esplicitamente il termine "analogia" col significato di proporzionalità, attribuendo al Bene e al Sole le medesime funzioni nei confronti rispettivamente delle Idee e delle cose sensibili, ma anche stabilisce una precisa gerarchia, chiamando il Sole "figlio" (ἔκγονος) del Bene. Tale gerarchia, che è anche dipendenza, si fonda sul rapporto di "imitazione" (μίμησις), che per Platone vige in generale tra le cose sensibili e le Idee, per cui le cose "imitano" le Idee, e dunque somigliano ad esse. Nella *Repubblica* dunque vediamo collegati tra loro, cioè applicati agli stessi termini, due tipi di rapporto, quello di tipo esclusivamente orizzontale, cioè l'analogia di proporzionalità, e quello di tipo verticale, cioè la somiglianza.³²

³² Cfr. Berti-Seminara (2005).

Ebbene, c'è un passo della *Fisica* di Aristotele che ha creato molte difficoltà agli interpreti, dove l'analogia è presentata come una forma di somiglianza. Esso suona così:

Alcune delle omonimie sono molto distanti <tra loro>, altre hanno qualche somiglianza (ὁμοιότητα), cioè quelle vicine per genere o per analogia, perciò non sembrano essere omonimie.³³

Aristotele sta parlando delle “omonimie”, cioè dei casi in cui cose diverse per definizione hanno lo stesso nome. Nel testo il termine assume il significato di “cose omonime”, tra le quali alcune sono “molto distanti”, cioè hanno in comune solo il nome: si tratta di quella che in altri passi è chiamata “omonimia totale”, o “omonimia casuale”. Altre cose omonime invece – dice Aristotele – “hanno qualche somiglianza”, cioè non hanno in comune solo il nome, ma anche qualche altra cosa. Interpreto, come molti traduttori e commentatori, le omonimie “vicine per genere o per analogia”, tali da non sembrare nemmeno autentiche omonimie, come casi particolari delle omonimie per somiglianza, per cui l'analogia, che rimane analogia di proporzionalità, cioè identità di rapporti tra termini diversi, viene ad essere un caso particolare della somiglianza. In tal modo Aristotele sembra ammettere che fra termini diversi vi possano essere al tempo stesso un rapporto di analogia, cioè una relazione di tipo orizzontale, e un rapporto di somiglianza, cioè una relazione di tipo verticale, esattamente come avviene tra il Bene e il Sole nella *Repubblica*.

Ma vediamo un altro passo, tratto dal *De partibus animalium*:

Le parti di questi <animali> infatti differiscono non per la somiglianza di analogia (τῆ ἀνάλωγον ὁμοιότητι), come nell'uomo e nel pesce accade all'osso rispetto alla spina, ma piuttosto per proprietà corporee, ad esempio per grandezza-piccolezza, tenerezza-durezza, levigatezza-ruvidezza e cose di tal fatta, insomma per il più e meno.³⁴

Qui Aristotele parla di una “somiglianza per analogia”, cioè sembra ammettere, come nel passo precedente, che l'analogia sia un caso particolare della somiglianza. Si tratta chiaramente di un'analogia di proporzionalità, quella per cui l'osso sta all'uomo come la spina sta al pesce, quindi di un rapporto

³³ *Phys.* VII 4.249a23-25.

³⁴ *Part. an.* I 4.644a11-15.

Enrico Berti, L'analogia in Aristotele

anzitutto orizzontale. Tuttavia, poiché in molti altri passi Aristotele considera l'uomo come superiore a tutti gli altri animali, la somiglianza in questione potrebbe implicare anche una dimensione verticale. In ogni caso è notevole il fatto che l'analogia sia identificata con un caso di somiglianza.

Infine c'è un passo del *De generatione animalium* che dice:

Quanto agli animali che non camminano, come quelli con la conchiglia o quelli che vivono attaccati, poiché la loro natura è affine alle piante, come in quelle, neppure in questi ci sono la femmina e il maschio, ma sono detti così per somiglianza e per analogia (*καθ' ὁμοιότητα καὶ κατ' ἀνάλογίαν*); hanno infatti qualche piccola differenza di questo tipo.³⁵

In questo passo la somiglianza e l'analogia sono accostate, indicando probabilmente la stessa cosa (il *καὶ* può essere epesegetico). Aristotele osserva che gli animali che non camminano, per esempio quelli che vivono in una conchiglia e quelli che vivono attaccati alle rocce, somigliano alle piante, cioè non hanno la differenza tra il maschio e la femmina, ma tuttavia sono detti ugualmente tali, perché tra loro hanno qualche piccola differenza simile a quella tra il maschio e la femmina. Anche in questo caso abbiamo un'analogia di proporzionalità tra animali che camminano, distinti in maschi e femmine, e animali che non camminano, distinti in virtù di qualche piccola differenza simile a quelle tra maschio e femmina. Tra i due tipi di animali c'è inoltre somiglianza, così come c'è fra quelli che non camminano e le piante. Poiché per Aristotele gli animali che camminano dovrebbero essere superiori a quelli che non camminano, e gli animali in genere sono superiori alle piante, la somiglianza in questione implica anche una dimensione verticale. L'analogia di proporzionalità dunque, dimensione orizzontale, si unisce anche in questo passo, come nei precedenti, alla somiglianza, dimensione verticale.

5. Analogia e primo motore immobile

Abbiamo visto che, discutendo nel libro Λ il problema se i principi di tutte le cose siano identici o diversi, Aristotele ha accennato due volte al primo motore immobile, una prima volta alla fine del capitolo 4, dove, parlando

³⁵ *Gen. an.* I 1.715b16-21.

della causa motrice dell'uomo, egli menziona la causa prossima ("un uomo genera un uomo"), ma poi aggiunge: "inoltre, oltre a queste, vi è ciò che, come primo tra tutte le cose, le muove tutte" (τὸ ὡς πρῶτον πάντων κινεῖν πάντα).³⁶ Una seconda volta Aristotele vi accenna alla fine del capitolo 5, dove, dopo avere ripetuto che i principi di tutte le cose sono gli stessi per analogia, e avere aggiunto che sono gli stessi anche perché i principi delle sostanze sono principi di tutte le cose, egli dichiara: "Inoltre c'è il primo in atto" (ἔτι τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ).³⁷

Non c'è dubbio che, in entrambi i passi, Aristotele considera il primo motore immobile come principio di tutte le cose nel senso di causa motrice prima, o ultima, pertanto a proposito di esso non è il caso di parlare di analogia, né di omonimia relativa ad uno. Qui non c'è infatti alcuna identità di rapporti, perché c'è un unico rapporto, la dipendenza di tutte le cose dal primo motore immobile, espressa da Aristotele anche nel seguito dello stesso libro con la famosa frase: "da un tale principio, allora, dipendono (ἤρτηται) il cielo e la natura".³⁸ Non si tratta, come è noto, di causalità dell'essere nel senso della creazione, come pure ha creduto un interprete illustre quale Tommaso, ma di causalità nel movimento, che peraltro è indispensabile all'essere delle cose, in quanto determina la generazione delle sostanze corruttibili e il movimento di quelle incorruttibili. E si tratta, inoltre di causalità universale, perché essa investe veramente tutte le cose (πάντα), sia in cielo che in terra.

Ma non è nemmeno il caso di parlare di omonimia relativa ad uno, come pure hanno fatto alcuni illustri interpreti (J. Owens, M. Frede),³⁹ e ho fatto io stesso nei miei primi scritti,⁴⁰ perché l'omonimia relativa ad uno, come abbiamo visto, implica una priorità non solo ontologica, ma anche logica, cioè un riferimento all'uno contenuto nella definizione dei molti, che nel caso in questione dovrebbe essere un riferimento al primo motore immobile contenuto nella definizione di ciascuna delle sostanze, sia corruttibili che incorruttibili, il che per Aristotele non avrebbe senso. La dipendenza di tutte

³⁶ *Metaph.* Λ 4.1070b34-35.

³⁷ *Metaph.* Λ 5.1071a35-36.

³⁸ *Metaph.* Λ 7.1072b14.

³⁹ Owens (1978); Frede (1987).

⁴⁰ Berti (1965).

le cose dal primo motore immobile è quindi un terzo motivo di unità dell'essere, accanto all'analogia e all'omonimia relativa, ma distinta da queste. È inoltre il caso di ricordare che il primo motore immobile, per Aristotele, non è l'unica causa di tutte le cose, perché oltre ad esso, causa motrice ultima, le cose hanno una forma, cioè una causa formale, una materia, cioè una causa materiale, e spesso anche un fine, che coincide con la piena realizzazione della forma, quindi hanno altre cause oltre al primo motore immobile.

Si può dire, tuttavia, che anche in Aristotele c'è una certa analogia tra il primo motore immobile, concepito come un dio, e l'uomo, a causa del comune possesso dell'intelletto. Aristotele non parla, a questo proposito, di analogia, tuttavia stabilisce tra l'intelletto divino e l'intelletto umano un rapporto che è esattamente di tipo analogico, nel senso, ancora una volta, dell'analogia di proporzionalità. Sempre nel libro Λ della *Metafisica*, infatti, egli afferma:

Se dunque in questo modo, nel quale noi <stiamo bene> talvolta, il dio sta bene sempre, <ciò> è meraviglioso; se poi <egli sta bene> di più, <ciò> è ancora più meraviglioso.⁴¹

In questo passo è indicata una precisa proporzione: come noi stiamo talvolta, così il dio sta sempre. Il rapporto identico che si stabilisce fra termini diversi, cioè il dio e l'uomo da una parte, il "sempre" e il "talvolta" dall'altra, è la condizione felice in cui si trova colui che sta compiendo un'intellezione, poiché quest'atto, secondo Aristotele, rende felici. Ovviamente tra i termini in questione c'è anche un rapporto di tipo verticale, perché il dio è superiore all'uomo e l'uomo, come il cielo e tutta la natura, dipende da quel dio che è il primo motore immobile. Ma l'analogia in questione è un'analogia di proporzionalità.

Lo stesso discorso si trova in quest'altro passo, cioè:

come l'intelletto umano, o almeno quello che è dei composti, sta in un tempo particolare (esso non ha infatti il suo bene in questa o in quest'altra cosa qui, ma ha l'ottimo in un qualche tutto), così la stessa intellesione di sé stessa sta per tutta l'eternità.⁴²

⁴¹ *Metaph.* Λ 7.1072a24-25.

⁴² *Metaph.* Λ 9.1075a8-10.

Anche qui c'è la proporzione tra l'intelletto umano e il "tempo particolare", da un lato, e l'intelletto divino e "tutta l'eternità" dall'altro. Il rapporto medesimo che intercorre tra le due coppie di termini è costituito, ancora una volta dall'atto dell'intellezione, in cui per Aristotele consiste la felicità.

Bibliografia

- Aubenque, P. (1978) 'Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être', *Les Études philosophiques*, 1978 (1), pp. 3-12.
- Aubenque, P. (1989) 'Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélécienne de l'analogie de l'être', *Les Études philosophiques*, 1989 (3-4), pp. 291-304.
- Berti, E. (1965) *L'unità del sapere in Aristotele*. Padova: Cedam.
- Berti, E. (1979) 'Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la *Métaphysique* d'Aristote', in Aubenque, P. (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI^e Symposium Aristotelicum*. Paris: Vrin, pp. 89-129 (rist. in E. Berti, *Studi aristotelici*. Nuova edizione. Brescia: Morcelliana, 2012).
- Berti, E. (1984) 'L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica', in Melchiorre, V. (ed.) *Metafore dell'invisibile*. Brescia: Morcelliana, pp. 13-33.
- Berti, E. (1987) 'L'analogia in Aristotele: interpretazioni recenti e possibili sviluppi', in Casetta, G. (ed.) *Origini e sviluppi dell'analogia: da Parmenide a S. Tommaso*. Roma: Edizioni Vallombrosa, 1987, pp. 94-115 (rist. in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*. Vol. 2: *Fisica, antropologia e metafisica*. Brescia: Morcelliana, 2005).
- Berti, E. (2016) 'Aristotele: analogia dell'essere o dei principi?', *Archivio di filosofia*, 84 (3), pp. 65-73.
- Berti, E., Seminara, L. (2005) 'Plato, *Resp.* 506D8-508C2. The Analogy of the Good and the Source of Different Kinds of Analogy', in Barbaric, D. (ed.) *Plato über das Gute und die Gerechtigkeit*. Würzburg: Königshausen und Neumann, pp. 129-36.
- Courtine, J.-F. (2003) *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*. Paris: PUF.
- Courtine, J.-F. (2005) *Inventio analogiae. Métaphysique et onto-théologie*. Paris: Vrin.
- Fazzo, S. (2021) 'Per analogia, o solo per analogia? Intorno al fondamento della teoria aristotelica delle cause (*Met.* Lambda 4-5)', *Analogia*, 1, pp. 117-50.

Enrico Berti, L'analogia in Aristotele

- Flannery, K. (2019) 'Analogy in Alexander of Aphrodisias', in Salis, R. (ed.) *La dottrina dell'analogia dell'essere nella Metafisica di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*. Padova: Il Poligrafo, pp. 119-42.
- Frede, M. (1987) 'The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics', in Frede, M., *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota, pp. 81-95.
- Fronterotta, F. (2016) 'ἀναλογία in Platone: occorrenze e significati', *Archivio di filosofia*, 84 (3), pp. 49-64.
- Owen, G.E.L. (1986) 'Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle', in Owen, G.E.L., *Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 180-99.
- Owens, J. (1978) *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. 2nd Edn. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Vallat, Ph. (2004) *Farabi et l'école d'Alexandrie. Des premisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: Vrin.