

# MA IN CHE MODO SI DICE IL BENE? SULL'OMONIMIA – ANALOGIA DEL BENE IN EN I, 4

IGNACIO YARZA\*

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. Premessa. 3. Argomento categoriale. 4. L'analogia del bene. 5. L'argomento del bene per sé e bene per altro. 6. Ma il bene è veramente omonimo?

## 1. INTRODUZIONE

IL capitolo quarto del primo libro dell'*Etica Nicomachea*<sup>1</sup> costituisce, senza dubbio, un testo di non facile comprensione. Aristotele, infatti, non solo critica la posizione platonica sul bene, ma propone una questione che lascia senza risposta: «Ma allora, in quale senso si usa questo termine? (ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται;)».<sup>2</sup> Aristotele rifiuta la possibilità che il bene possa essere omonimo fortuito, vale a dire che tutte le cose buone abbiano «lo stesso nome per caso»,<sup>3</sup> ma lascia aperta la possibilità che si tratti di una realtà omonima in riferimento a un unico bene, oppure analoga, cioè basata su una identità di rapporto: «Infatti, come la vista è nel corpo, così l'intelletto è nell'anima e altro è in altro».<sup>4</sup>

Ciò che intende chiaramente rifiutare è che possa trattarsi di una realtà univoca, come avrebbe sostenuto Platone. In definitiva, alla domanda Aristotele risponde con un'altra domanda: «Ma forse il bene è omonimo per il fatto di dipendere da uno solo, o per il fatto che tutto ciò che è bene tende a uno, o piuttosto per analogia? (ἀλλ' ἄρα γε τῷ ἄφ' ἐνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἐν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν;)».<sup>5</sup>

La mancata risposta è inoltre più sorprendente perché nella stessa pagina Aristotele aveva chiaramente affermato che il bene «si dice negli stessi modi in cui si dice l'essere (ἔτι δ' ἐπεὶ τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι)»<sup>6</sup> e, di conseguenza, sembrerebbe, come l'essere, omonimo *pros hen*, in relazione a un primo bene.<sup>7</sup> D'altra parte, lo Stagirita aveva già espresso nei *Topici* un pensie-

\* Facoltà di Filosofia, Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma. E-mail: yarza@pusc.it

<sup>1</sup> Seguo la traduzione di C. Natali, ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Bari-Roma 1999, che accoglie la divisione in capitoli dell'edizione di A.I. Bekker.

<sup>2</sup> EN I 4 1096 b 26.

<sup>3</sup> EN I 4 1096 b 26-27.

<sup>4</sup> EN I 4 1096 b 28-29.

<sup>5</sup> EN I 4 1096 b 27-28.

<sup>6</sup> EN I 4 1096 a 23-24; cfr., EE I 8 1217 b 25-26.

<sup>7</sup> Il modo di designare questo tipo di omonimia ci permette di presentare tre dei princi-

ro simile ritenendo il bene una realtà omonima, proprio perché predicata di realtà appartenenti a categorie diverse.<sup>8</sup> Aristotele, inoltre, invita a lasciare da parte simili problemi, «dato che analizzarli con precisione è cosa più adatta a un'altra disciplina filosofica».<sup>9</sup>

Le parole di Aristotele sollecitano dunque a riflettere sull'omonimia del bene e più in particolare a chiedersi perché l'omonimia *pros hen*, ricalcando il modello dell'essere e la sua distinzione categoriale, non sembra soddisfare nemmeno lo stesso Aristotele. In queste pagine cercherò di proporre qualche motivo che possa spiegare l'apparente incertezza e il successivo invito aristotelico e, malgrado il suo consiglio, chiedermi se da una prospettiva etica la questione dell'omonimia-analogia del bene potrebbe avere una risposta.

## 2. PREMESSA

Segnalo a grandi linee il contesto nel quale Aristotele introduce la sua critica al bene platonico. Come segnala Natali, il primo libro dell'*EN* è uno dei testi aristotelici più curati da un punto di vista argomentativo e stilistico.<sup>10</sup> Nei primi due capitoli Aristotele espone l'oggetto della sua ricerca, il pubblico al quale si rivolge, la sua dimensione pratica, le sue peculiarità metodologiche e i limiti delle sue conclusioni.

Fin dalle prime righe Aristotele centra la sua attenzione sul bene in quanto fine di «ogni arte e ogni indagine [...] ogni azione e scelta».<sup>11</sup> Egli segnala inoltre la molteplicità e la distinzione dei fini, dove alcuni sono perseguiti in vista di altri, e propone l'esistenza di un fine-bene ultimo in vista del quale gli uomini saranno in grado di introdurre un ordine razionale nella loro condotta. Tale fine-bene ultimo costituisce l'oggetto della scienza politica che, proprio per tale motivo, sarà la scienza architettonica nell'ambito del sapere pratico.<sup>12</sup> A

pali studi sull'argomento; nel suo articolo G.E.L. OWEN, *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, in I. DÜRING and G.E.L. OWEN (ed.), *Aristotle and Plato in the Mid Fourth Century*, Göteborg 1960 (ristampato in J. BARNES, M. SCHOFIELD, and R. SORABJI [ed.], *Articles on Aristotle*, vol. 3, *Metaphysics*, Duckworth, London 1979), conia un'espressione, *focal meaning*, che sarà accolta da buona parte degli studiosi e che però porta con sé una visione prevalentemente semantica dell'omonimia *pros hen*. T.H. IRWIN, *Homonymy in Aristotle*, «Review of *Metaphysics*», 34 (1981), pp. 523-544, nell'intento di sottolineare che l'omonimia è un fenomeno relativo alle cose e non alle parole, preferisce riferirsi a questo tipo di omonimia come *connected homonymy*. Infine, CH. SHIELDS nello studio probabilmente più completo sull'omonimia in Aristotele, *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1999, accogliendo la tesi di Irwin ma introducendo alcune correzioni, preferisce parlare di *Core-Dependent Homonymy*.

<sup>8</sup> Cfr. *Top.* I 15 106 a 4-8; 107 a 3-12.

<sup>9</sup> *EN* I 4 1096 b 30-31.

<sup>10</sup> Cfr. C. NATALI, *Rhetorical and Scientific Aspects of the Nicomachean Ethics*, «Phronesis», 52 (2007), pp. 364-381.

<sup>11</sup> *EN* I 1 1094 a 1-2.

<sup>12</sup> Cfr. *EN* I 1 1094 a 25-27.

favore dell'esistenza di tale fine-bene ultimo sembrano testimoniare non solo l'opinione del carattere architettonico della scienza politica, ma la stessa vita degli uomini che identificano la felicità con il fine-bene ultimo.<sup>13</sup>

Per conoscere meglio la natura di tale bene ultimo, sembra necessario esaminare le più importanti opinioni al riguardo;<sup>14</sup> tra queste, senza dubbio, quella proposta da Platone.

La questione del bene aveva un ruolo centrale nel pensiero platonico e negli insegnamenti e dibattiti dell'Accademia. Come accade ancora a noi, con molta probabilità i riferimenti al bene platonico rinviavano chi ascoltava gli insegnamenti di Aristotele quasi immediatamente alle pagine della *Repubblica* (505 d-509 c) e, forse, alla platonica lezione sul bene, *Περὶ τᾶγαθοῦ*, così come alle critiche avanzate da Speusippo e dallo stesso Aristotele in altri trattati.<sup>15</sup>

Aristotele è consapevole, e lo segnala, della difficoltà di confrontarsi con la questione del bene proposto da Platone.<sup>16</sup> L'esistenza di un bene universale, sussistente e causa formale di ogni altro bene, sembrerebbe compromettere la diversità dei fini-beni e delle diverse scienze e arti, precedentemente affermata da Aristotele come un dato di fatto. Platone riusciva certamente ad assicurare l'unità della scienza politica, cercata anche da Aristotele, ma mettendo a rischio la pluralità dei beni – tutti dovrebbero condividere la stessa essenza – e di conseguenza la possibilità di stabilire un ordine tra loro.

Da una parte, in quanto realtà sinonime, i beni dovrebbero essere comparabili,<sup>17</sup> ma dall'altra, senza nessun altro elemento distintivo oltre la loro partecipazione all'idea di bene, che come qualunque altra idea non dovrebbe ammettere il prima e il poi, non è facile capire in base a cosa ordinare i beni, «e quindi non vi potrà essere una qualche idea comune a tutti questi significati». <sup>18</sup> Aristotele era costretto, al contempo, a presentare una propria proposta che garantisse l'unità della scienza architettonica senza dissolvere la diversità dei beni e offrendo qualche criterio in grado di stabilire una gerarchia tra i beni, e dunque un ordine tra loro.

Premetto qualche breve indicazione sul significato e la portata dell'omonimia in Aristotele. Che Aristotele consideri l'omonimia un dispositivo di grande utilità per la sua filosofia sembra evidente per diversi motivi. Sulla necessità per l'argomentazione dialettica di distinguere i modi in cui si dice una cosa, si esprime molto chiaramente in *Topici* I 13; uno dei quattro strumenti che permettono la discussione dialettica è, infatti, «il saper distinguere in quanti

<sup>13</sup> EN I 2 1095 a 16-20.

<sup>14</sup> EN I 2 1095 a 28-30.

<sup>15</sup> Sulle critiche di Aristotele alle idee platoniche e, più in generale, sulla genesi del pensiero aristotelico a partire dagli insegnamenti dell'Accademia, cfr. E. BERTI, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977.

<sup>16</sup> Cfr. EN I 4 1096 a 12.

<sup>17</sup> Per Aristotele sono comparabili anzitutto le realtà sinonime, cfr. *Top.* I 15 107 b 17; *Phys.* VII 4 248 b 6-10.

<sup>18</sup> EN I 4 1096 a 22.

modi si dice ciascuna cosa». <sup>19</sup> Di questo strumento Aristotele fa grande uso quando deve trattare questioni non precisamente marginali; ritiene, come già segnalato, non solo che l'essere è una realtà omonima, ma che lo siano pure l'uno, la giustizia, l'amicizia, la vita, la causa... <sup>20</sup> Proprio sull'omonimia *pros hen* dell'essere Aristotele poggia la possibilità di elaborare una scienza dell'essere in quanto essere. <sup>21</sup> Non sembra nemmeno un caso che l'argomento con il quale inizia le *Categorie* sia l'omonimia: «Si dicono omonime le cose delle quali soltanto il nome è comune, ma la definizione corrispondente al nome (ὁ λόγος τῆς οὐσίας) è diversa. [...] Si dicono sinonime le cose delle quali il nome è comune e la definizione corrispondente al nome è la medesima». <sup>22</sup> Aristotele abitualmente riferisce l'omonimia alle cose e solo in un'occasione alle parole. <sup>23</sup> Non sembrerebbe dunque trattarsi di una questione puramente semantica, ma piuttosto di una dottrina di portata metafisica, riguardante il modo di essere delle cose che si riflette anche nel significato delle parole. <sup>24</sup>

L'omonimia inoltre è sorta nell'ambito accademico come uno sviluppo e una correzione del metodo della divisione dei generi, *διαίρεσις*, proposto da Platone come strumento integrante della sua dialettica. <sup>25</sup> In estrema sintesi, Aristotele introduce la distinzione tra la predicazione essenziale e quella accidentale, il dirsi *di* un soggetto e il dirsi *in* un soggetto, perché non basta asserire l'appartenenza di un predicato a un soggetto ma è necessario segnalare se il predicato fa parte o meno dell'essenza stessa del soggetto; nel primo caso la predicazione sarebbe sinonima, nel secondo omonima. <sup>26</sup> Il precedente immediato della dottrina aristotelica sull'omonimia è stato Speusippo, dal quale però Aristotele prende le distanze. <sup>27</sup>

<sup>19</sup> *Top.* I 13 105 a 23-24.

<sup>20</sup> Cfr. *Phys.* VII 4 248 b 19; *EN* V 2 1129 a 26-31; *EE* VII 2 1236 b 23-26; *De an.* II 2 413 a 20-26; *Met.* V 2 1013 b 3-5.

<sup>21</sup> Cfr. *Met.* IV, 2.

<sup>22</sup> *Categorie*, I α 1-7. Anche se la questione è stata discussa, sembrerebbe sufficientemente dimostrata l'eshaustività per Aristotele della distinzione sinonimi-omonimi; se due realtà portano lo stesso nome, saranno sinonime o omonime, senza che possa esserci una terza possibilità; cfr. T.H. IRWIN, *Homonymy in Aristotle*, cit.

<sup>23</sup> L'unico testo in cui Aristotele parla di parole omonime è *Gen. et cor.* 322 b 29-32: Σχεδὸν μὲν οὖν, ὡσπερ 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.

<sup>24</sup> Come accennato nella nota 2, risulta decisivo nell'interpretazione dell'omonimia il differente peso che venga assegnato alla dimensione ontologica e a quella epistemologica e semantica.

<sup>25</sup> Cfr. PLATONE, *Sofista* 253 c-e; *Politico* 283 d-284 e; *Filebo* 16 d-e; *Fedro* 265 d-266 c.

<sup>26</sup> Oltre al già citato *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia*, di E. Berti, in particolare pp. 173-240, si può anche consultare l'*Introduzione* di M. Zanatta all'edizione di *Aristotele. Categorie*, Rizzoli, Milano 2007.

<sup>27</sup> Mentre la distinzione di Speusippo tra tautonomi – omonimi e sinonimi –, ed eteronomi – polionimi e paronomi – riguardava i nomi, la distinzione aristotelica tra omonimi e sinonimi riguarderebbe, se non in *Topici* I 15 sì nelle *Categorie*, le cose. Cfr. J.

Sebbene si tratti di una questione tecnica e a prima vista marginale, è una chiara manifestazione del dissenso aristotelico verso il modo in cui Platone comprende e spiega la realtà, ed è all'origine della nuova proposta che Aristotele presenta nelle *Categorie* sul modo di distinguersi l'essere. Secondo Aristotele la diversità del reale non può essere ricondotta all'unità di una prima idea – il bene – o alla polarità dei principi Uno e Diade; farlo significherebbe impoverire la realtà, trascurare quanto l'esperienza offre.<sup>28</sup> Nemmeno deve essere semplicemente affermata la diversità, la differenza, come in qualche modo facevano i sofisti.<sup>29</sup> Aristotele è convinto che le differenze possano in molti casi essere ricondotte a un'unità, che tra cose diverse esistano alcuni legami che la ragione è in grado di riconoscere e fino a un certo punto di spiegare, che si possa trovare un ordine nella molteplicità che ne tuteli, al contempo, i tratti distintivi.<sup>30</sup>

Si comprende allora che tra i due diversi modi in cui Aristotele intende l'omonimia, quello più rilevante per la filosofia sia l'omonimia *pros hen*, in grado di dare ragione dell'applicazione a realtà diverse di uno stesso nome sulla base del loro riferirsi a un'unica realtà, principio e sorgente della loro omonimia e fondamento del loro rapporto. Di conseguenza, nella definizione degli omonimi collegati dovrà esserci un riferimento al termine che funge da principio. L'omonimia fortuita invece non ha grande rilievo per la filosofia e in molti casi sarebbe intuitivamente facile da individuare; che la gru che serve alla costruzione non abbia molto a che fare con l'uccello che porta lo stesso nome, risulta evidente.

Oltre a questi due modi di parlare di omonimia, Aristotele segnala un altro che si distingue sia dall'omonimia *pros hen* sia dall'omonimia per caso; omonimia né correlata né fortuita, quella che esiste tra cose che portano lo stesso nome che però si distinguono per il modo di realizzare la funzione della realtà a cui tale nome spetta in modo proprio; sarebbe l'omonimia esistente, ad esempio, tra l'occhio che vede e quello che non può vedere, perché di pietra, dipinto o non appartenente più a un vivente.<sup>31</sup> Mentre l'occhio che vede è occhio in senso proprio poiché compie la funzione che definisce la sua essenza, cioè vedere, l'occhio di pietra lo è soltanto per somiglianza, senza che possa parlarsi di omonimia per caso.

Per Aristotele esistono dunque diversi tipi di omonimi, a seconda della prosimità o lontananza del loro modo di essere: «fra i termini omonimi gli uni

BARNES, *Homonymy in Aristotle and Speusippus*, «Classical Quarterly» 21, (1971), pp. 65-80 e la successiva replica di L. TARÁN, *Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy*, «Hermes» 106 (1978), pp. 73-99.

<sup>28</sup> Cfr., ad esempio, *Met.* VIII 3 1044 a 5-11.

<sup>29</sup> Cfr. *Met.* IV 4 1006 b 5-7.

<sup>30</sup> Questo è il senso del titolo dell'opera di Shields citata: *Order in Multiplicity*.

<sup>31</sup> Cfr. *De anima* II 1 412 b 10-22.

sono molto distanti dagli altri, altri hanno una certa somiglianza, mentre altri ancora sono vicini o per genere o per analogia, e per questo motivo non sembrano omonimi, pur essendolo in verità (εἰσὶν τε τῶν ὁμωνυμιῶν αἱ μὲν πολὺ ἀπέχουσαι, αἱ δὲ ἔχουσαι τινα ὁμοιότητα, αἱ δ' ἐγγύς ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ, διὸ οὐ δοκοῦσιν ὁμωνυμίαι εἶναι οὕσαι).<sup>32</sup> Non è perciò sempre facile determinare l'omonimia tra realtà diverse.<sup>33</sup>

La prima condizione, il primo passo per stabilire l'omonimia tra cose diverse è mostrare la reale diversità, la non univocità della definizione corrispondente al nome comune predicato di ognuna di esse. Successivamente, se si pretende dimostrare che gli omonimi sono collegati a un'unica realtà, sarà necessario mostrare tale collegamento, inteso da Aristotele non come una connessione arbitraria, ma normalmente in termini di relazione causale. Vale a dire, tra l'uno di riferimento, realtà nucleare o focale, e tutti gli omonimi a esso collegati dovrà esserci una qualche relazione causale e asimmetrica, nel senso che tra la realtà focale o nucleare e gli omonimi che ad essa si riferiscono si stabilirà un rapporto causale in ogni caso diverso. Nell'esempio paradigmatico delle cose sane, a cui Aristotele fa spesso ricorso, qualcosa si dice sana perché in rapporto alla salute, «o in quanto la conserva, o in quanto la produce, o in quanto ne è sintomo, o in quanto è in grado di riceverla».<sup>34</sup>

### 3. ARGOMENTO CATEGORIALE

La prima critica che Aristotele presenta in *EN* I 4 all'idea di bene è formulata sulla base della distinzione categoriale. Il metodo della divisione dei generi usato da Platone non permetteva di chiarire il tipo di rapporto tra generi diversi, tra le idee; era necessario precisare il nesso per cui un'idea entra nella divisione di un'altra. In questo senso Aristotele corregge e integra il metodo platonico, elaborando la distinzione delle determinazioni più universali, le categorie, e dei modi di predicazione, i predicabili, cioè la diversità dei rapporti, di appartenenza maggiore o minore del predicato al soggetto. Se i predicamenti classificano e raggruppano i predicati secondo il loro essere, i predicabili distinguono i modi diversi in cui un predicato è collegato al soggetto. Nei *Topici* Aristotele elabora la sua dottrina sui predicabili e si occupa dell'omonimia tenendo presente la dottrina delle categorie; nelle *Categorie* introduce e studia

<sup>32</sup> *Phys.* VII 4 249 a 23-25. Nel testo citato Aristotele sembra fare riferimento ai casi studiati in questo capitolo di *Fisica* VII. Oltre all'omonimia per caso, in cui i termini sono molto distanti, e l'omonimia per somiglianza, ci sarebbe anche omonimia tra realtà raggruppate sotto uno stesso termine, come le diverse specie di movimento, o che indicano una stessa proporzione, analogia, come *molto* e *doppio* prima studiati. Più che sottolineare il rapporto di tutti gli omonimi con una prima realtà, Aristotele intende segnalare l'omonimia tra realtà che a prima vista potrebbero sembrare sinonime.

<sup>33</sup> Cfr. *Top.* I 15 107 b 6-12; *Soph. el.* 7 169 a 22-25.

<sup>34</sup> *Met.* IV 2 1003 a 35-b 1.

il concetto di categoria a partire dall'omonimia e dalla sinonimia. Nei due trattati sono presenti sia la dottrina delle categorie sia quella dell'omonimia.

In questo modo Aristotele determinava in maniera tecnica l'esercizio platonico della divisione. Se tra il genere e le sue successive divisioni c'è subordinazione, la predicazione sarà univoca, sinonima; se invece tra il genere e le sue divisioni non esiste tale subordinazione, se il nesso tra loro non è necessario, la predicazione sarà omonima. Nel primo caso si procede verso lo svelamento dell'essenza della cosa, verso la sua definizione, perché i predicati appartengono realmente al soggetto; nel secondo, i predicati semplicemente possono essere presenti nel soggetto.<sup>35</sup>

Questi sviluppi del pensiero aristotelico gli impediscono di accettare proprio quelli che per Platone erano i generi più universali, come l'uno, il bene e l'essere. L'essere si dice originariamente in molti modi, le categorie, senza possibilità di trovare un'unità generica anteriore che li contenga e che permetta la sua predicazione sinonima. Come insegnano le regole della predicazione, l'essere non è un genere che possa essere diviso in successive specie subordinate le une alle altre e necessariamente collegate.<sup>36</sup> E, secondo Aristotele, qualcosa di simile succede al bene; la sua divisione in generi segue quella delle categorie e in ognuna di esse il bene si realizza in modi diversi. Il bene, ritiene Aristotele, non può essere «qualcosa di comune, universale e uno»,<sup>37</sup> presente in tutte le cose che noi riteniamo buone; la bontà delle cose buone non può essere essenzialmente identica, non può dunque coincidere nella sua definizione, il bene non è una realtà sinonima. Ne sarebbe prova il fatto che il bene si realizza in modo diverso in ciascuna delle categorie: «infatti si dice nella categoria della sostanza, come il dio e l'intelletto, e nella qualità, come le virtù, e nella quantità, come la giusta misura, e nella relazione, come l'utile, e nel tempo, come il momento opportuno, e nel luogo, come l'habitat naturale, e via dicendo».<sup>38</sup>

Le cose buone esprimono dunque proprietà diverse, il bene si realizza in modi diversi a seconda che sia predicato di una sostanza, di una qualità, quantità, ecc.<sup>39</sup> Per Aristotele risulta evidente che ci sono diversi modi in cui si dà il

<sup>35</sup> Cfr. *Top.* II 2 109 a 5-6; IV, 3 123 a 28-29; 6 127 a 6-7; VII, 4 154 a 16-18.

<sup>36</sup> *Met.* v 6 1016 b 7-9; 1017 a 22-23.

<sup>37</sup> *EN* I 4 1096 a 28.

<sup>38</sup> *EN* I 4 1096 a 24-27.

<sup>39</sup> Che l'omonimia riguardi le cose e non soltanto le parole, sia abitualmente sia in questo caso concreto, sembra desumersi dagli stessi esempi di cui si serve Aristotele in questo passo; se l'omonimia riguardasse il significato, la distinzione categoriale non aggiungerebbe molto, perché il termine buono potrebbe benissimo essere predicato di realtà appartenenti a categorie diverse ma conservare lo stesso significato. Questa è una delle conclusioni dell'articolo di Irwin, ripresa e sviluppata da S. MACDONALD, *Aristotle and the Homonymy of the Good*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 71 (1989), pp. 150-174, in contrasto con le interpretazioni che mettono l'accento sul significato, come sarebbe il caso di J.L. ACKRILL,

bene e la loro differente bontà non si potrebbe spiegare facendo riferimento a un unico bene per essenza, all'universale bene in sé, altrimenti lo si dovrebbe predicare di un'unica categoria. La distinzione del bene secondo le categorie, così come l'esistenza di scienze diverse che si occupano di studiare i diversi modi in cui si dà il bene – addirittura, annota Aristotele, «dei beni che rientrano in una sola categoria vi sono molte scienze»<sup>40</sup> –, sarebbe per Aristotele prova sufficiente per ritenere che il bene sia non univoco ma polivoco.

Tutto sembrerebbe indicare che il bene, come l'essere, sia una realtà omonima e, inoltre, come l'essere omonimo *pros hen*, in rapporto a un primo bene. Quest'affermazione aristotelica ha destato una certa perplessità tra i suoi interpreti perché offre il fianco almeno a due difficoltà. Una prima – della quale Aristotele sembra consapevole – sarebbe l'improvviso cambiamento di prospettiva rispetto ai capitoli precedenti del libro I dell'*EN*; l'argomento categoriale con il quale critica il bene platonico è di stampo ontologico e non sembra in grado di offrire un grande aiuto alla scienza politica così com'è stata delineata da Aristotele nei precedenti capitoli. La seconda difficoltà riguarderebbe invece la validità stessa dell'argomento categoriale: riesce Aristotele a dimostrare la non-univocità del bene, la sua omonimia, e a confutare dunque la tesi platonica?

La prospettiva ontologica dalla quale Aristotele pretende di giustificare la pluralità del bene non sembra, infatti, giovare molto per la soluzione delle questioni proposte nei primi capitoli come decisive per la ricerca etica. Se la scienza politica richiede la possibilità di subordinare alcuni beni ad altri e tutti a uno ultimo, l'appartenenza dei beni a categorie diverse sembrerebbe invece chiudere la strada a tale possibilità. Se le diverse realtà che riteniamo buone sono omonime proprio per la loro appartenenza a categorie diverse, non potranno essere paragonate tra loro perché come Aristotele spesso ripete, «gli omonimi non sono comparabili (ὅτι ὁμώνυμα, οὐ συμβλητά)»;<sup>41</sup> non sarebbe possibile tra beni appartenenti a categorie diverse stabilire un ordine e una gerarchia, determinare il meglio e il peggio e il bene che tra tutti meriterebbe di essere ritenuto l'ultimo.

È vero che nella sua critica a Platone Aristotele propone un criterio che stabilisce una certa gerarchia tra i beni: «ciò che è per sé ed è sostanza per natura viene prima di ciò che è relativo». <sup>42</sup> Si tratta però di un criterio ontologico che non sembra sufficiente per risolvere i problemi propri della scienza politica. Secondo tale criterio la perfezione ontologica della sostanza precede quella

*Aristotle on 'Good' and the Categories*, in J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SORABJI (eds.) *Articles on Aristotle*, 2, Clarendon Press, London 1977, pp. 17-24, e di L.A. KOSMAN, *Predicating the Good*, «Phronesis», 13 (1968), pp. 171-174.

<sup>40</sup> *EN* I 4 1096 a 31-32.

<sup>41</sup> *Phys.* VII 4 248 b 8-9; cfr. *Top.* I 15 107 b 13-18.

<sup>42</sup> *EN* I 4 1096 a 20-21.

del resto delle categorie; il bene proprio di ciò che è per sé, della sostanza, sarà, dunque, superiore al bene appartenente a qualunque altra categoria, al bene di tutto ciò che è in altro, nella sostanza. Il bene sarebbe inteso come perfezione ontologica.

Il criterio per misurare la perfezione ontologica, il bene di ogni realtà, potrebbe essere quello adoperato spesso da Aristotele, anche in *EN*, attraverso l'*ergon*. La perfezione, il bene della sostanza coinciderebbe col compiersi del suo *ergon*; se questo è il sussistere, più perfetta sarà la sostanza quanto più piena sarà la sua sussistenza. Probabilmente per questo motivo Aristotele segnala Dio e il *nous* come il bene, la perfezione massima nell'ambito della sostanza. Come applicare però questo criterio alle altre categorie? Quale sarebbe l'*ergon* proprio della qualità, del luogo o della relazione? Non sembra facile comprendere la perfezione, il bene, né di una qualità né di nessun'altra realtà appartenente a una categoria diversa della sostanza al margine della sostanza.<sup>43</sup> La perfezione della qualità – le virtù –, della quantità – la giusta misura –, della relazione – l'utile –, del luogo – l'*habitat* naturale – o del tempo – il momento opportuno –, dipenderanno dalla sostanza in cui ineriscono e dal loro contributo al raggiungimento della sua perfezione, intesa come il compimento del proprio *ergon*. Malgrado ciò, proprio perché riguardanti categorie diverse e, dunque, omonimi, anche se in rapporto a uno primo – il bene della sostanza –, difficilmente saranno paragonabili tra di loro.<sup>44</sup> Cosa sarà meglio per una determinata sostanza – pietra, albero, mucca, uomo... – essere in un luogo, avere una determinata qualità, un determinato peso o una relazione? Inoltre, il riferimento di tutti i beni a uno primo, l'omonimia *pros hen*, in che modo potrà essere giustificata? Il bene dal quale ogni altro dipende o verso il quale tende dovrà essere la prima sostanza, Dio, l'unica pienamente sussistente?

Che tutta la realtà dipenda da un primo principio è una verità per Aristotele salda;<sup>45</sup> più problematica sembra invece l'affermazione che ogni realtà tenda a quello stesso bene; come Aristotele dichiara: «Dire poi che tutti gli esseri

<sup>43</sup> R.A. GAUTHIER, J.Y. JOLIF, *L'éthique a Nicomaque*, Publications Universitaires, Louvain 1970<sup>2</sup>, v. II-1, p. 45, interpretano in questo modo il riferimento di tutti i beni a quello della sostanza; la bontà presente nelle altre categorie riguarderebbe la bontà della sostanza. Nel caso dell'uomo, le virtù, la giusta quantità, tempo... sarebbero a beneficio dell'intelletto, la sua essenza e il suo bene proprio.

<sup>44</sup> Il criterio per affermare l'impossibilità di paragone tra due realtà diverse è, in questo caso, l'appartenenza a categorie diverse (cfr. *Met.* x 4 1055 a 6-7). Ma nemmeno l'appartenenza alla stessa categoria è sufficiente per introdurre una diversità di grado o perfezione, perché non ogni categoria ammette il più e il meno (cfr. *Categorie* 5 4 a 8; 6 6 a19; 7 6 b 20-26; 8 10 b 26; 11 a 14; 9 11 b 1). La non comparabilità è per Aristotele sintomo di non sinonimia, ma senza che possa affermarsi il contrario, perché anche le realtà omonime possono essere in certi casi paragonate sebbene non in modo diretto, cioè in base al criterio ontologico qui segnalato. Cfr. M. PAKALUK, *Friendship and the Comparison of Goods*, «Phronesis», 37 (1992), pp. 111-130.

<sup>45</sup> Cfr. *Met.* XII 7 1072 b 13-14.

aspirano a un solo essere, quale che sia, è cosa non vera: ciascuno infatti desidera un bene proprio, l'occhio la vista, il corpo la salute e così ogni altra cosa un suo bene diverso». <sup>46</sup>

Non è questo però l'unico motivo che induce a dubitare sulla chiarezza dell'argomento categoriale aristotelico applicato al bene. In nessun momento, ad esempio, Aristotele spiega il motivo che lo induce a legare il bene all'essere. Perché il bene dovrebbe dirsi in tanti modi come l'essere? Non sembra che l'universalità propria dell'essere e dell'uno possa essere applicata al bene; tutto ciò che è, segnala Aristotele, è anche uno <sup>47</sup> ma non necessariamente bene. Ogni diversa singola realtà appartenente a ogni categoria sarà sia ente sia uno; ma non ogni singola realtà in ogni categoria sarà necessariamente buona. Se nell'ambito della qualità il bene è la virtù, il raggiungimento della sua perfezione, «la corruzione e degradazione di tale stato» <sup>48</sup> sarà il male, il vizio.

La difficoltà più grave dell'argomento categoriale sarebbe però, come fa notare Shields, <sup>49</sup> la sua incapacità di dimostrare la non univocità del bene, prima condizione che apre il cammino verso l'omonimia. È vero che l'omonimia non è per Aristotele una questione semplicemente semantica; omonime sono le cose designate con uno stesso termine senza però condividere la definizione dell'essenza. Ma il bene sfugge all'unità della definizione?

Entriamo così in una questione complessa. L'univocità della nozione, della definizione, sembrerebbe fino a un certo punto dare ragione ai platonici che sostengono non tanto la sussistenza di un universale, il bene, ma almeno la possibilità di una sua nozione univoca, e potrebbero addirittura segnalare che questo è il modo in cui lo stesso Aristotele procede in alcuni suoi trattati. Il caso più chiaro sarebbe il *De anima*, dove Aristotele giustifica l'utilità di «determinare che cos'è l'anima e quale è il suo concetto più generale (διορίσαι τί ἐστι ψυχῆ καὶ τίς ἂν εἴη κοινότατος λόγος αὐτῆς)». <sup>50</sup>

È vero che l'anima, come la vita di cui essa è principio, sono realtà omonime, ma per raggiungere la definizione specifica di ogni tipo di anima, per conoscere la loro essenza, Aristotele ritiene utile determinare in modo generale cosa sia l'anima, indicare ciò che è comune a ogni specie di anima. <sup>51</sup> Tale definizione comune, come accade per la definizione di figura, sarebbe applicabile a ogni specie di anima sebbene non sia propria di nessuna. <sup>52</sup> Qualcosa di simi-

<sup>46</sup> EE I 8 1218 a 30-32. Cfr. anche D. CHARLES, *La cause finale*, in C. VIANO, C. NATALI, M. ZINGANO (eds.), *AITIA I, Les quatre causes d'Aristote: origines et interprétations*, Peeters, Leuven 2013, pp. 123-159.

<sup>47</sup> Cfr. *Met.* IV 2 1003 b 22-32.

<sup>48</sup> *Phys.* VII 3 246 a 16-17.

<sup>49</sup> Cfr. Ch. SHIELDS, o.c., pp. 200-208, dove contesta la validità dell'argomento categoriale come prova della non-univocità del bene.

<sup>50</sup> *De an.* II 1 412 a 5-6.

<sup>51</sup> Cfr. *De an.* II 1 412 b 4-5.

<sup>52</sup> Cfr. *De an.* II 3 414 b 20-25. Cfr. R. POLANSKY, *Aristotle's De anima*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 145-170.

le si potrebbe dire riguardo al movimento, che Aristotele definisce in modo generale con una descrizione applicabile a ogni diverso tipo di movimento,<sup>53</sup> realtà omonime e non comparabili tra di loro.<sup>54</sup>

Sempre nella *Fisica* Aristotele offre un altro esempio di realtà omonime raggruppate sotto una stessa nozione: «infatti molto è omonimo (καὶ γὰρ τὸ πολὺ ὁμώνυμον)». <sup>55</sup> A prima vista e intuitivamente si tenderebbe a guardare il termine *molto* come univoco, e certamente è così: «Infatti molto ha il medesimo significato in riferimento all'acqua e all'aria». <sup>56</sup> Si tratta però del termine, del suo significato e non invece delle cose. Proprio perché l'omonimia riguarda principalmente le cose e non le parole né i concetti, molto è omonimo, senza che ci sia la possibilità di comparare molta aria a molta acqua per la diversa natura di queste due sostanze e, di conseguenza, di questi due diversi modi di darsi il *molto*, o l'impossibilità di comparare molta virtù e molto peso, perché appartenenti a categorie diverse.

A dire il vero, in nessuno di questi casi Aristotele parla di una definizione vera e propria; per quanto riguarda la definizione più universale dell'anima, egli stesso segnala che si tratta di un abbozzo (τύπω), di una descrizione sommaria (ὕπογεγραφή) dell'anima e non di una definizione in senso proprio,<sup>57</sup> cosa impossibile dato che non esiste un genere al di sopra delle diverse specie di anima sul quale poggiare la definizione, perché «in quelle cose in cui ci sono termini anteriori e posteriori, non è possibile che il genere che abbraccia tutti i termini sia qualcosa sussistente accanto ai termini stessi». <sup>58</sup> Nel caso dell'anima, come nelle figure, ci sarebbe una successione tra i diversi tipi di anima: vegetativa, sensitiva e intellettiva. Gli elementi propri di ogni tipo di anima non sono differenze esterne che si aggiungono al genere per dividerlo nelle sue specie, ma determinazioni dell'essenza di ogni specie d'anima che realizzano comunque la definizione più universale. Qualcosa di simile si potrebbe dire del movimento che, come l'anima, non è un vero e proprio genere del quale partecipano i tipi diversi di movimento.<sup>59</sup> Inoltre, anche tra i diversi generi di movimento ce n'è uno primo, quello locale, contenuto in qualche modo in tutti gli altri.<sup>60</sup>

L'esistenza però di tale definizione comune non annulla a parere di Aristotele l'omonimia delle realtà a cui è applicata; anzi, sembrerebbe piuttosto sottolineare che l'omonimia tra tali realtà non è semplicemente casuale, perché sebbene le loro definizioni siano diverse, tutte condividono la definizione comune. Forse si potrebbe dire che le stesse definizioni generali e comuni sono omonime in quanto costruite sulla base di termini che non hanno un unico

<sup>53</sup> Cfr. *Phys.* III 1 201 a 9-11.

<sup>55</sup> *Phys.* VII 4 248 b 16.

<sup>57</sup> Cfr. *De an.* II 1 413 a 9-10.

<sup>59</sup> Cfr., *Phys.* v 4 228 a 1.

<sup>54</sup> Cfr. *Phys.* VII 4 248 a 10-15.

<sup>56</sup> *Phys.* VII 4 248 b 13-14.

<sup>58</sup> *Met.* II 3 999 a 6-7.

<sup>60</sup> Cfr., *Phys.* VIII 7 260 b 6-261 a 28.

significato. È quanto Aristotele afferma in riferimento a molto: «Ma di alcune cose anche le definizioni sono omonime (ἀλλ' ἐνίων καὶ οἱ λόγοι ὁμώνυμοι), come se si dicesse che *molto* significa 'tanto e ancora più', e 'tanto' significasse diversamente nei differenti casi». <sup>61</sup> Qualcosa di simile si potrebbe anche dire delle definizioni più generali di anima e di movimento, nelle quali Aristotele è costretto, proprio a causa della loro universalità, a adoperare termini quali potenza e atto che non hanno un significato unico. <sup>62</sup>

Il carattere *typologico* e l'universalità di tali definizioni non deve però nascondere l'indubbio sforzo di Aristotele per comprendere in modo preciso cosa siano l'anima e il movimento in generale, per elaborare un'unica nozione di anima e di movimento applicabile a ogni specie di anima e di movimento.

Se è però così, quale sarà il valore di tali definizioni? Se non esprimono un'essenza, perché «non ci potrà essere essenza di nessuna delle cose che non siano specie ultima di un genere», <sup>63</sup> cosa esprimono? Anche se i diversi tipi di anima e di movimento sono realtà omonime e non comparabili, sembra chiaro che a un livello più alto di universalità condividono una stessa definizione comune che esprime, *typologicamente* e senza la precisione propria della conoscenza piena ma al contempo in modo vero, un determinato ambito del reale.

È vero che Aristotele attribuisce priorità alla dimensione ontologica, dalla quale dipende la dimensione logica, <sup>64</sup> ma ciò non significa annullare ogni rilevanza alla valenza logica. Sia movimento sia anima sia molto racchiudono aspetti della realtà che possono essere descritti da una definizione che certamente non coglie l'essenza propria di ogni modo in cui si danno il movimento, l'anima o il molto, ma la delineano, l'abbozzano; non si tratta di definizioni vuote, perché esprimono in modo vero, benché incompleto, il modo di essere di un insieme di realtà che, proprio perché omonime non solo in modo casuale, sono suscettibili di essere descritte attraverso una sola definizione che diventa via necessaria per raggiungere la loro diversa definizione specifica.

Da un punto di vista epistemologico si tratterebbe di un'applicazione del noto consiglio aristotelico: procedere da ciò che a noi è più noto per arrivare a ciò che è più noto per natura. <sup>65</sup> È così che Aristotele procede nello studio di realtà diverse – oltre all'anima e al movimento, la felicità, la giustizia, <sup>66</sup> l'uno e la causa <sup>67</sup> –; propone una prima definizione consapevole che dovrà poi es-

<sup>61</sup> *Phys.* VII 4 248 b 17-18.

<sup>62</sup> Dei diversi significati di potenza e atto si occupa *Met.* IX 1-9.

<sup>63</sup> *Met.* VII 4 1030 a 11-12.

<sup>64</sup> Cfr., *Met.* XIII 2 1077 a 36-b 4.

<sup>65</sup> Cfr. *Phys.* I 1 184 a 16-b 12.

<sup>66</sup> Cfr. *EN* I 7 1098 a 20-23; V 1 1129 a 3-11.

<sup>67</sup> Cfr. *Met.* X 1 1052 b 1-20. Nel caso della causa però la nozione comune non si trova esplicitamente formulata ma deve essere desunta da testi diversi; cfr. C. NATALI, *AITIA in Plato and Aristotle*, in C. VIANO, C. NATALI, M. ZINGANO (eds.), *AITIA I, Les quatre causes d'Aristote*, cit., pp. 39-73.

sere meglio precisata, anche perché gli stessi termini adoperati non hanno un unico significato.

In *Met.* XIII 2 si distingue la dimensione logica da quella ontologica. Per comprendere una qualunque realtà della quale predico il molto, l'anima o il movimento, devo possedere previamente la nozione, l'universale molto, anima o movimento, conoscere il loro significato e in modo ancora approssimativo la loro realtà. Tale priorità è però solo logica e non ontologica, perché la stessa nozione è astratta dalla realtà che è l'unico luogo in cui sussistono i diversi molti, anime e movimenti; l'universale molto, anima o movimento, come ogni universale, non ha sussistenza.<sup>68</sup> È vero che l'omonimia non è una questione soltanto semantica, ma è anche vero che termini come molto, anima o movimento racchiudono una relazione significativa con un determinato ambito del reale.

Si potrebbe dire qualcosa di simile del bene? Abbiamo certamente una definizione di bene, una nozione astratta dalla molteplice diversità di cose che riteniamo buone. Tale diversità sarebbe, come quella dell'essere, originaria. Aristotele rifiuta che il bene, come l'essere, possa essere «qualcosa di comune, universale e uno».<sup>69</sup> Legando i significati del bene a quelli dell'essere, sembrerebbe voler affermare l'irriducibilità dei diversi significati del bene a uno solo e, di conseguenza, la polivocità del bene. In fondo, questa sarebbe la tesi che i platonici, certamente esagerando nell'attribuire sussistenza all'idea di bene, sostengono e che Aristotele non riesce completamente a contrastare con l'argomento categoriale.

Che il bene si realizzi in modi diversi in ognuna delle categorie potrebbe non essere sufficiente per provare la sua polivocità, perché non garantisce che non possa essere applicata a tutti una stessa nozione, uno stesso *logos*, così come l'omonimia dell'anima o del movimento non impedisce che ogni anima e ogni movimento condivida una stessa definizione, che, curiosamente, nel caso dell'anima Aristotele afferma essere comune, universale e unica.<sup>70</sup> Per fare un esempio: la bontà di un cibo e la bontà di una lezione potrebbero benissimo condividere la stessa definizione: ciò che nel loro ordine è perfetto.<sup>71</sup> La perfezione, la bontà, si realizza in realtà diverse – una lezione, un cibo – ma la sua nozione, il suo *logos*, è identico e giustifica l'applicazione dello stesso termine a realtà molto diverse.

#### 4. L'ANALOGIA DEL BENE

Aristotele però non conclude che il bene sia una realtà omonima *pros hen*, lascia aperta la possibilità che si tratti di una realtà analoga, vale a dire secondo

<sup>68</sup> Cfr. *Met.* VII 13.

<sup>69</sup> *EN* I 4 1096 a 28.

<sup>70</sup> Cfr. *De anima* II 1 412 a 63; 412 b 11; 3 414 b 20.

<sup>71</sup> Cfr. *MM* 1182 b 7-8: «il bene o il meglio di ognuna delle cose che ci sono (ἀγαθὸν ἢ τὸ ἄριστον ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων)»; cfr. *Met.* X 4 1055 a 10-19.

un'identità nella relazione.<sup>72</sup> Come si dovrebbe comprendere in questo contesto l'analogia del bene? Se attribuiamo al bene la condizione di perfetto, la perfezione di una realtà sarà analoga a quella di qualsiasi altra. La perfezione, il bene dell'occhio si rende manifesto nella sua capacità di vedere, in modo analogo a quello dell'intelletto, attestato dalla sua capacità di conoscere la realtà. Il bene, la perfezione dell'occhio nel corpo, è analogo al bene, la perfezione dell'intelletto nell'anima.

L'analogia è intesa prevalentemente come proporzione ed è adoperata sia nell'*Etica Nicomachea*, per lo studio della giustizia, sia nella *Fisica* nella confutazione del vuoto. «L'analogia è un'uguaglianza di rapporti, e si ha almeno tra quattro termini».<sup>73</sup> Il tipo di proporzione potrà essere diversa, matematica o discontinua e generale o continua. Su questa base Aristotele distingue la giustizia commutativa, dove l'analogia è matematica o discontinua, dalla giustizia distributiva, nella quale l'identità della proporzione è continua<sup>74</sup> e dalla giustizia sociale o politica, dove l'analogia essendo anche matematica ha una propria specificità.<sup>75</sup>

Aristotele si serve anche dell'analogia, dell'uguaglianza dei rapporti tra la densità del mezzo attraversato e la velocità del proiettile per confutare l'esistenza del vuoto, dove non sarebbe possibile stabilire nessun rapporto che serva a misurare la velocità del movimento locale.<sup>76</sup> In entrambi i casi adoperava l'analogia nel suo senso più proprio: «infatti l'analogia non è propria solo del numero matematico, ma in generale delle quantità misurabili».<sup>77</sup>

In altre occasioni lo Stagirita non sembra attenersi a questa esigenza e l'identità del rapporto, l'analogia, tra quattro termini diversi più che misurata secondo la quantità è piuttosto intuitiva, come nel caso della vista/corpo = intelletto/anima, e per certi versi si avvicina alla metafora. Non a caso segnala nella *Poetica* la possibilità della metafora *κατὰ τὸ ἀνάλογον*, «quando il secondo elemento sta in relazione al primo allo stesso modo in cui il quarto sta in relazione al terzo».<sup>78</sup>

Comunque sia, sembrerebbe che l'identità del rapporto, l'analogia, permetta in alcuni casi l'omonimia. L'esempio adoperato in *EN* I 4 1096 b 28-29 potrebbe essere interpretato anche in questo modo: l'intelletto svolge nell'anima la stessa funzione della vista nel corpo e, dunque, l'intelletto potrebbe

<sup>72</sup> Nel testo Aristotele propone una doppia possibilità: il bene è omonimo o analogo? Alcuni interpreti hanno invece ritenuto che l'analogia fosse una terza specie di omonimia (cfr. il commentario a 1096 b 28 di R.A. GAUTHIER – J.Y. JOLIF, o.c., v. II-1, p. 46). Aristotele, infatti, in questo e in alcuni altri testi, come *Phys.* VII 4 249 a 23-25, potrebbe dare l'impressione di includere l'analogia all'interno dell'omonimia. Ci sono però ragioni che invitano a tenere distinti i due termini.

<sup>74</sup> Cfr. *EN* v 6 1131 a 31-7 1131 b 24.

<sup>76</sup> Cfr., *Phys.* IV 8 215 a 24-216 a 27.

<sup>78</sup> *Poet.* 21 14576 16-18.

<sup>73</sup> *EN* v 6 1131 a 30-31.

<sup>75</sup> Cfr. *EN* v 8 1133 a 6-1133 b 28.

<sup>77</sup> *EN* v 6 1131 a 29-30.

dirsi vista dell'anima. In ambedue i casi sia la vista sia l'intelletto costituiscono inoltre un bene sia per il corpo sia per l'anima.<sup>79</sup>

Va anche notato che la giustizia è per Aristotele una realtà omonima,<sup>80</sup> benché l'analogia sia usata per determinare ogni specie di giustizia; all'interno di ogni specifico ambito della giustizia le molteplici azioni si diranno giuste in modo sinonimo perché realizzeranno la stessa proporzione. Senza ovviamente pretendere di risolvere una questione di grande complessità, penso che si possa dire che mentre Aristotele distingue e contrappone l'omonimia alla sinonimia, si serve dell'analogia per collegare realtà diverse che possono essere omonime ma non in modo necessario.<sup>81</sup>

##### 5. L'ARGOMENTO DEL BENE PER SÉ E BENE PER ALTRO

A mio parere la critica di Aristotele all'idea platonica del bene e la sua proposta alternativa è, com'egli stesso riconosce, alquanto contorta e fuori luogo in un trattato di politica. Forse questo è il motivo per cui nelle righe successive ritorna, servendosi di quella che potrebbe essere stata la replica platonica, alla dimensione umana del bene nella quale è possibile distinguere il fine-bene in sé dal fine-bene in funzione di un'altra cosa. Non sarebbe necessario continuare a sostenere che il bene si dice in tanti modi come l'essere, sarebbe sufficiente segnalare la sua distinzione in questi due modi diversi per forzare la sua non-univocità.

Sarebbe pensabile che l'argomentazione categoriale, almeno riguardo al bene, non convincesse nemmeno lo stesso Aristotele che, a un certo punto, la lascia cadere, adducendo come motivo che una discussione più approfondita su questi problemi concerne un sapere diverso, probabilmente la filosofia prima, da quello etico che al momento lo occupa<sup>82</sup> o, come afferma nell'*Etica Eudemia*, che bisogna distinguere il bene in quanto bello, oggetto della teoria, dal bene pratico.<sup>83</sup> Forse per questo motivo propone un'altra risposta, un altro argomento per mostrare la polivocità del bene e, al contempo, per rendere più chiara la sua condizione di omonimo *pros hen*, collegato cioè a un primo bene.

Aristotele suggerisce che forse i platonici, quando parlano del bene, non fanno riferimento a ogni bene, ma proprio ai beni «perseguiti e amati per sé»,<sup>84</sup> distinguendoli dai beni strumentali, quelli che sono beni nella misura in cui servono a realizzare ciò che è bene per sé: «quelli che li producono, o

<sup>79</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 7 nn. 13-14.

<sup>80</sup> Cfr. EN v 2 1129 a 26-31.

<sup>81</sup> Cfr. in questo senso quanto affermato in *Met.* v 6 1016 b 31-1017 a 2 riguardo all'unità in quanto il numero, la specie, il genere o l'analogia.

<sup>82</sup> Cfr. EN I 4 1096 b 30-31.

<sup>83</sup> Cfr. EE I 8 1218 b 4-6.

<sup>84</sup> EN I 4 1096 b 10-11.

in qualche modo li preservano, o ostacolano il verificarsi dei loro contrari, si dicono a causa dei primi e in senso diverso». <sup>85</sup>

Così, dai molti modi in cui si dice il bene, tanti come l'essere, Aristotele passa a ridurli a solo due: «È chiaro dunque che i beni si possono dire in due modi, alcuni per sé, altri a causa di quelli (δῆλον οὖν ὅτι διττῶς λέγεται ἂν τὰγαθά, καὶ τὰ μὲν καθ' αὐτά, θάτερα δὲ διὰ ταῦτα)». <sup>86</sup> Due modi che sembrano però sufficienti per forzare la non univocità del bene, perché se i platonici ammettono questi due irriducibili modi di darsi il bene, ne ammettono di conseguenza la non univocità. Beni in modo proprio, essenziale, sarebbero quelle cose che hanno valore in se stesse, mentre le cose che diciamo buone in rapporto a queste non lo sono essenzialmente.

Anche in questo caso il bene è inteso più come il modo reale di essere una cosa che come una proprietà logica: ci sono cose essenzialmente, necessariamente buone, mentre altre lo sono solo in modo strumentale, contingente, nella misura in cui servono alla realizzazione delle prime. Pure qui, però, la nozione, l'universale, la dimensione logica ha un peso determinante in quanto consente di radunare un insieme di realtà identificate da uno stesso *logos* e distinguerle dalle altre. Se il bene è dunque una realtà polivoca sarà anche omonima. <sup>87</sup>

Pure qui la critica alle idee non sembra definitiva perché per diversi che possano essere i beni considerati per sé, tutti costituiscono un'unità generica, distinta da quella formata dai beni in funzione di un'altra cosa. È vero che ognuna di queste due classi ammetterà una grande molteplicità di realizzazioni concrete – onore, piacere, pensiero, ricchezze... –, di essenze diverse, ma il punto non è questo. La molteplicità del bene non è fondata sulla diversità delle sue concrete manifestazioni, ma sulla diversità essenziale tra ciò che è buono per sé, essenzialmente buono, e ciò che lo è in virtù di un'altra cosa, cioè non in modo essenziale.

Come segnala Shields, <sup>88</sup> san Tommaso si serve di un'argomentazione simile per dimostrare l'omonimia – che Tommaso traduce come analogia – tra la bontà divina e la bontà umana. Nel caso di Dio tutte le sue perfezioni risultano inscindibili perché identiche nella semplicità della sua essenza e, di conseguenza, diverse essenzialmente dalle omonime perfezioni umane. Qualcosa di simile si può dire di ogni bene per sé, indipendentemente dal suo contenuto concreto; ogni bene per sé sarà essenzialmente bene e necessariamente diverso da ciò che è bene in virtù di un'altra cosa.

<sup>85</sup> EN I 4 1096 b 11-13.

<sup>86</sup> EN I 4 1096 b 13-14.

<sup>87</sup> A differenza dell'argomento categoriale, C. SHIELDS, o.c., pp. 211-216, ritiene che in questo caso Aristotele raggiunge il suo obiettivo di mostrare la polivocità del bene, dovendo però rinunciare alla omonimia *pros hen* perché non può reperire alcun criterio di priorità tra i beni per sé.

<sup>88</sup> Cfr. C. SHIELDS, o.c., pp. 208-211, dove fa riferimento all'argomentazione di Tommaso d'Aquino nella *Summa contra Gentiles* I, 32.

In questo contesto il bene è inteso non più in termini ontologici, a seconda della categoria di appartenenza, ma nella sua condizione di fine, in virtù della sua causalità finale in rapporto al desiderio. Perciò apparirebbe a prima vista come una realtà analoga. Il bene è stato definito – in modo appropriato al dire di Aristotele – come ciò a cui tutto tende.<sup>89</sup> Qualunque bene sarà sempre ricercato da ogni soggetto come fine, sia per se stesso sia in virtù di un altro fine. Si darà dunque sempre un'identità di rapporto, un'analogia tra termini che potranno essere sempre diversi.

L'analogia, come prima segnalato, non sopprime necessariamente l'omonimia *pros hen*. Che il desiderio si rivolga al bene come fine in se stesso o come strumento per un'altra cosa, non annulla la possibilità che tra i fini esista una relazione *pros hen*, a un primo bene per sé, a un fine ultimo.

Che si tratti di omonimia per caso sembra già escluso, che si tratti invece di un'omonimia collegata non è ancora provato; per affermarlo sarà necessario indicare il termine a partire dal quale o in rapporto al quale le cose buone risultano tali. Dalla sola distinzione tra bene per sé e bene strumentale, non sembra però possibile giustificare l'omonimia *pros hen*, perché non comporta nessun criterio che permetta di stabilire alcun ordine di priorità e di dipendenza all'interno dei beni per sé.

Se l'intento di Aristotele in questo nuovo argomento fosse soltanto mostrare in modo più chiaro la polivocità del bene, il prezzo da pagare sarebbe la rinuncia alla sua condizione di omonimo collegato; lasciata da parte la distinzione categoriale, sarà necessario segnalare altri criteri teorici ai quali fare ricorso per ordinare la molteplicità dei beni per sé. D'altra parte, non è difficile comprendere l'importanza che per Aristotele dovrebbe rivestire l'affermazione del bene come omonimo *pros hen*. Non pretende certo di stabilire una scienza del bene al modo platonico, ma dev'essere in grado di giustificare la possibilità di un sapere, la scienza politica, il cui oggetto abbia una qualche unità.

Per cercare una risposta ragionevole, seguendo questa seconda strategia argomentativa, risultano rilevanti alcune novità introdotte da Aristotele riguardo alla previa argomentazione categoriale. In primo luogo, quest'argomento sembrerebbe più consono al contesto del primo libro di *EN*, nel quale fin dall'inizio la ricerca è limitata a un tipo particolare di bene, il bene umano, il bene pratico.<sup>90</sup> In questo senso, la distinzione tra beni "perseguitabili e amati per sé" e i beni strumentali è perfettamente consona con l'impostazione teleologica del primo libro. È, infatti, a partire da tale distinzione tra i fini-beni nell'agire umano che Aristotele argomenta la necessità di ipotizzare l'esistenza di uno ultimo. In questo modo, però, quando Aristotele parla di beni per sé e di beni utili, ha implicitamente ridotto l'ambito della sua ricerca sull'omonimia del bene ai soli beni umani, a quelli che l'uomo può perseguire e amare, e il con-

<sup>89</sup> Cfr. *EN* I 1 1094 a 2-3.

<sup>90</sup> Cfr. *EN* I 2 1095 a 16.

testo e gli esempi a cui fa riferimento sembrano confermarlo: «Ma quali beni uno potrà porre come beni per sé? Forse quelli che sono perseguiti anche da soli, come per esempio l'essere saggi, il vedere e alcuni piaceri e onori? Infatti queste cose, anche se le perseguiamo per altro, ugualmente uno li potrebbe porre come beni per sé». <sup>91</sup> Pretendere di applicare questa doppia distinzione alla divisione categoriale, non avrebbe molto senso; a quali categorie appartenerebbero i beni per sé e a quali i beni utili? O, all'interno di ogni categoria, come distinguere i beni per sé da quelli strumentali?

In modo più generale, si potrebbe ritenere che l'argomento categoriale sull'omonimia del bene appare nel contesto del primo libro, come lo stesso Aristotele ammette, fuori luogo, inserito, verrebbe da pensare, quasi d'istinto, come una risposta di scuola, scontata, da presentare comunque ogni volta che ci si confronti con la dottrina platonica delle Idee.

Ci sono però altre differenze tra i due percorsi argomentativi. Mentre nell'argomentazione categoriale Aristotele sembra rifiutare la possibilità di una definizione unitaria di bene, nel corso dell'argomentazione di stampo pratico punta, come in altri trattati, a raggiungere una definizione comune, tipologica di ciò che dovrebbe essere il primo bene umano, la felicità. <sup>92</sup> Vale a dire, anche se ritiene che il bene non sia una realtà univoca, considera pure utile per la sua ricerca etica definire in modo generale ciò che costituisce il massimo bene perseguibile dall'uomo. Non sembra invece di alcuna utilità, anche se fosse possibile, partire, come avrebbe fatto Platone, da una definizione generale del bene *tout court*.

Raggiungere tale definizione del bene umano richiede, però, determinare alcuni criteri generali in base ai quali poter paragonare i beni senza affermare, come avrebbero fatto i platonici, la loro sinonimia. Tali criteri sono stabiliti in EN I 7 1097 a 25-b 21: una cosa è meglio di un'altra se è più perfetta, più preferibile e più autosufficiente. Questo significa che il paragone tra beni diversi non è proposto da Aristotele, perché impossibile, in base a criteri ontologici, alla loro appartenenza o meno a una stessa categoria, ma in modo indiretto, in base a criteri formali elaborati a partire dalla distinzione radicale tra ciò che è bene per sé e ciò che è bene in vista di altro, e tali criteri non compromettono la dimensione omonima del bene.

Va inoltre tenuto presente il carattere formale, funzionale, dell'argomentazione aristotelica dei primi capitoli di questo primo libro. <sup>93</sup> L'ammissione di un fine ultimo, di un primo bene, è intesa come la condizione necessaria per

<sup>91</sup> EN I 4 1096 b 16-19. Se i platonici ammettevano questa distinzione, lo facevano pure entro l'ambito dei beni umani; cfr. *Rep.* II 537 a-d. <sup>92</sup> Cfr. EN I 7 1098 a 21-22.

<sup>93</sup> Cfr. A.G. VIGO, *Naturalismo trascendental. Una interpretación de la fundamentación aristotélica de la ética*, in C. NATALI (ed.), *Aristotle: Metaphysics and Practical Philosophy. Essays in honour of Enrico Berti*, Peeters, Louvain-La-Neuve 2011, pp. 111-142.

rendere ragione dell'agire umano, come il presupposto del sapere pratico. Se Aristotele intraprende una ricerca sulla condotta umana, se propone i suoi discorsi sulla bontà dell'agire umano, è perché convinto che l'uomo sia in grado di dare ragione del proprio agire. E questo, a sua volta, implica supporre che tutta la condotta umana, ogni azione, sia realizzata in vista di un fine-bene ultimo, qualunque esso sia.

Da questo punto di vista prevalentemente formale, Aristotele ritiene che debba esserci un rapporto di dipendenza tra i diversi fini-beni, perché alcuni sono fini-beni per sé mentre altri sono strumentali riguardo a questi, e un rapporto di dipendenza di tutti i beni con un bene ultimo che legghi a sé, come causa finale, ogni altro bene. In senso proprio, bene è tutto ciò che ha valore in sé, ciò che è fine in se stesso, ciò che non è scelto in vista di un'altra cosa. Ci sarebbero una molteplicità di beni strumentali, così come una molteplicità di beni per sé; soltanto uno tra questi, però, sarà scelto solo per sé e mai in vista di altro, mentre il resto dei beni per sé saranno scelti, oltre che per se stessi, anche in vista del primo, la felicità: «Se quindi vi è un fine di ciò che facciamo, che desideriamo a causa di esso stesso, e desideriamo le altre cose a causa di questo, e non scegliamo ogni cosa a causa di altro – infatti se si facesse così si andrebbe all'infinito, di modo che il desiderio sarebbe vuoto e inutile – è chiaro che quello viene a essere il bene e la cosa migliore».<sup>94</sup>

Da questa prospettiva, dunque, si potrebbe affermare che il bene sia una realtà omonima collegata, *pros hen*, perché ogni bene lo sarà sempre in relazione a un bene primo.<sup>95</sup> Il contenuto, la determinazione concreta di tale fine ultimo, dipenderà da ogni soggetto. Aristotele comunque aggiunge quei criteri formali prima segnalati che tale fine dovrà rispettare: che sia bene per sé, cioè perfetto,<sup>96</sup> «sempre scelto per sé e mai per altro»,<sup>97</sup> e autarchico, in grado di rendere il modo di vivere degno di essere scelto.<sup>98</sup>

Ciò che in quest'argomento appare subito evidente è il forte collegamento di ogni bene a un bene ultimo, la felicità. È proprio la felicità il principio che permette di mettere ordine nella vita di un soggetto fino a dare unità all'insieme delle sue azioni e costituire una condotta. Ogni sua azione sarà buona nella misura in cui è ordinata al fine ultimo, alla felicità. Il criterio per la commisurazione tra i beni sarà sempre la felicità, il bene ultimo. A differenza di quanto capitava con l'argomento categoriale, l'ordine tra i beni procede non da criteri ontologici ma da criteri formali che ogni agente dovrà fare propri, interpretarli a modo suo accogliendo o meno ciò che i saggi e il comune opinare considera bene per sé. Aristotele, infatti, fa riferimento a quelli che

<sup>94</sup> EN I 1 1094 a 18-22.

<sup>95</sup> Cfr. E. BERTI, *Molteplicità ed unità del bene secondo Etica Eudemia I 8*, in IDEM, *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 159-180.

<sup>97</sup> EN I 5 1097 b 1.

<sup>96</sup> Cfr. EN I 5 1097 a 28.

<sup>98</sup> Cfr. EN I 5 1097 b 20-21.

presumibilmente tutti ritengono beni per sé, come l'onore, il piacere, ogni virtù,<sup>99</sup> così come a beni che sembrano sempre strumentali, come le ricchezze,<sup>100</sup> ma da un punto di vista formale non farebbe differenza il modo in cui ogni soggetto concepisce la felicità, il fine ultimo. Necessario, e al momento sufficiente, è che ci sia un fine ultimo. Di fatto Aristotele presenta i modi più diffusi tra gli uomini di concepire la felicità: la vita secondo il piacere, l'onore, le ricchezze o la contemplazione.<sup>101</sup>

Le condizioni segnalate in relazione al fine ultimo – perfezione, eleggibilità, autarchia – servono per confutare la validità di alcune di queste scelte, ma da sole non sono sufficienti per determinare il contenuto della felicità. Se però così fosse, se la determinazione di ciò che è bene per sé, così come la determinazione del fine ultimo, restasse a disposizione di ogni soggetto, l'omonimia del bene sarebbe difficilmente sostenibile, perché il bene diventerebbe qualcosa di personale e soggettivo.

Il bene sarebbe per ogni soggetto una realtà omonima, perché legata al suo modo di intendere il fine ultimo, diversa però tra soggetti diversi; ciò che è bene per uno potrebbe non esserlo per un altro, perché «per ciascuno è bene ciò che a lui sembra tale: a persone diverse appaiono bene cose diverse, e, si dà il caso, contrarie».<sup>102</sup> Di conseguenza il bene si direbbe più per analogia che non per omonimia *pros hen*.

Ovviamente il compito che Aristotele si propone nell'*Etica* non finisce qui. Se ritiene che il bene umano sia una realtà omonima collegata, non sarà semplicemente perché ogni uomo orienta la propria condotta in vista di un ultimo fine, ma perché considera che per l'uomo esiste un fine ultimo perfetto in grado di rendere la sua vita non bisognosa d'altro e veramente degna di essere scelta. Per determinarlo, Aristotele è consapevole di dover tenere conto della natura umana.

#### 6. MA IL BENE È VERAMENTE OMONIMO?

Dal momento in cui Aristotele passa dallo schema formale alla determinazione sostantiva del primo bene, del fine ultimo, le cose diventano però molto più complicate. D'altra parte, non sembra che l'argomentazione formale sia prova sufficiente per sostenere l'omonimia del bene, perché, com'è stato detto, l'omonimia non è secondo lui una questione semplicemente logica o semantica: omonime sono le cose. Nel caso del bene umano, omonimi potranno essere i beni concreti che gli uomini perseguono con il loro agire, omonime saranno le loro buone azioni. Non basta dunque la sola distinzione tra i fini né la dipendenza di tutti da un fine ultimo, e nemmeno che il sog-

<sup>99</sup> Cfr. *EN* I 5 1097 b 2; I 3 1096 a 7-8.

<sup>101</sup> Cfr., *EN* I 3.

<sup>100</sup> Cfr. *EN* I 3 1096 a 6-7.

<sup>102</sup> *EN* III 6 1113 a 21-22.

getto configuri la sua felicità nella consapevolezza di dover rispettare alcune considerazioni formali. Nella determinazione della felicità, del bene umano, Aristotele fa presenti le esigenze della natura umana come condizione necessaria per stabilire ciò che per l'uomo è bene per sé. Il fine ultimo, il bene più alto in rapporto al quale ogni altro bene lo sarà veramente, dovrà soddisfare le esigenze della natura umana, dovrà essere in grado di appagare sia il desiderio sia la ragione,<sup>103</sup> la condizione non semplice del soggetto umano, il suo essere corpo e al contempo la presenza in lui di un qualcosa di divino.

Non è possibile sintetizzare in poche pagine tutta la ricchezza dell'analisi aristotelica sull'agire umano. Restando al punto che adesso importa, diventa chiaro che la complessità della nostra natura<sup>104</sup> sembrerebbe mettere nuovamente in discussione la semplicità dello schema formale aristotelico e la possibilità di pensare il bene come realtà omonima *pros hen*, vale a dire in riferimento a un unico bene-fine ultimo. La definizione della felicità del capitolo 6 di *EN I* rispecchia a prima vista lo schema formale prima presentato, legando ogni bene umano a un bene ultimo: «l'attività dell'anima secondo la virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e più perfetta».<sup>105</sup> La distinzione successiva delle virtù in etiche e dianoetiche,<sup>106</sup> la considerazione di ogni azione virtuosa come bene per sé, come fine assoluto (*τέλος ἀπλῶς*)<sup>107</sup> e, al contempo, la determinazione della felicità come attività contemplativa<sup>108</sup> e, *δευτερος*, come vita secondo le virtù etiche,<sup>109</sup> sembrano però di nuovo mettere in dubbio la possibilità che tutti i beni umani siano realtà omonime collegate, in riferimento cioè a un primo unico bene.

Le tensioni all'interno dell'*EN* sono ben note. Non è difficile trovare testi che invitano a pensare all'inconciliabilità di due diverse visioni della felicità, così come altri testi in cui Aristotele sembrerebbe voler superare le distinzioni prima presentate. Non pretendo offrire una risposta che possa accontentare tutti, forse anche perché tale risposta non esiste. A mio parere, comunque, la possibilità più ragionevole, e presente inoltre in alcuni testi aristotelici, sarebbe quella di pensare a una felicità che componga, unifichi i beni prima separati, che la saggezza e la *sophia* confluiscono come parti di un tutto unico,<sup>110</sup> che ogni soggetto dovrà comporre a partire dalle sue concrete e irripetibili circostanze.

Ritorna così in primo piano la dimensione pratica di questo sapere. Il bene umano non esiste fin quando non viene attuato; la bontà dell'agire umano

<sup>103</sup> Cfr. *EN VI 2* 1139 a 34-b 4; *EE I 5* 1215 b 15-18.

<sup>104</sup> Cfr. *EN VII 15* 1154 b 20-25.

<sup>105</sup> Cfr. *EN II 1* 1103 a 14-18.

<sup>106</sup> *EN I 6* 1098 a 16-18

<sup>107</sup> Cfr. *EN I 9* 1099 a 21-23; *I 11* 1100 b 9-10; *VI 2* 1139 b 2-4.

<sup>108</sup> Cfr. *EN X 7* 1177 a 12-b 26; 1178 a 5-8; *X 8* 1178 b 21-23.

<sup>109</sup> Cfr. *EN X 8* 1178 a 9-10.

<sup>110</sup> Cfr. *EN VI 13* 1144 a 1-6; 1145 a 6-9; *EE I 5* 1216 a 39-40; *Rhet. I 5* 1360 b 4-18.

si costituisce con l'agire, e tocca a ogni soggetto deliberare e decidere la propria azione. È vero che l'uomo virtuoso è «come un canone e unità di misura (ὡσπερ κανὼν καὶ μέτρον)»;<sup>111</sup> ciò che «è buono per natura è anche buono per l'uomo virtuoso, e piacevole di per sé»,<sup>112</sup> perché «l'uomo buono giudica ogni cosa in modo corretto, e a lui appare evidente la verità in ogni singolo caso (ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τάληθές αὐτῷ φαίνεται)»;<sup>113</sup> solo lo σπουδαῖος sarebbe in grado di cogliere la verità dell'agire.

Di conseguenza soltanto nella sua vita la felicità apparirà come quel bene ultimo, massimamente perfetto, in grado di armonizzare la perfezione propria della ragione teorica e della ragione pratica, in grado di rendere la vita degna dell'uomo, senza trascurare le attese di quella parte divina che c'è in lui e senza rinunciare alla sua condizione umana.<sup>114</sup> L'omonimia del bene, come appare all'uomo virtuoso, sarebbe quella propria del bene umano; nella sua vita si realizzerebbe oggettivamente l'omonimia *pros hen* propria del bene. Prendendo in prestito quanto Aristotele afferma delle cose sane riguardo alla salute, si potrebbe anche dire che ogni bene umano, ogni azione buona, lo sarà nella misura in cui procura, favorisce, manifesta o conserva la felicità così intesa.<sup>115</sup>

Ma tutto questo non annulla l'indeterminazione che comunque sempre e necessariamente esisterà, perché proprio delle virtù, della perfezione del soggetto, è il saper rispondere nel modo giusto, vero, alle imprevedibili circostanze che la vita presenta e configurare così, in maniera sempre irripetibile, la propria personalità. Non a caso Aristotele afferma che la determinazione ultima del sapere etico spetta al soggetto che agisce,<sup>116</sup> perciò non sarà possibile stabilire se non nelle sue linee generali l'omonimia *pros hen* del bene.

Non il bene in generale, ma il bene umano, questa sarebbe la conclusione, è per Aristotele una realtà omonima *pros hen*; accertarlo però non spetta a ogni uomo, ma soltanto a colui che intraprende e raggiunge la via della perfezione.

**ABSTRACT:** *The article attempts to answer the question raised by Aristotle in NE I, 4 1096 b 26 by presenting, in a synthetic way, the meaning and scope of homonymy in Aristotle's thought. The categorial argument deployed by Aristotle to criticize Plato's position regarding the good is subsequently analyzed. However, that argument does not lead to affirm conclusively the real homonymy of the good, as Aristotle himself seems to admit. The fact that the good appears in diverse domains of reality does not assure its polivocity, which is a necessary condition for homonymy. Besides, the article points out the meaning of analogy with regards to the good.*

<sup>111</sup> EN III 6 1113 a 33; cfr. IX 4 1166 a 12-13; X 5 1176 a 17-18.

<sup>112</sup> EN IX 9 1170 a 14-16. <sup>113</sup> EN III 6 1113 a 29-31; cfr. X 5 1176 a 15-16.

<sup>114</sup> Cfr. EN IX 4 1166 a 16-29; X 7 1177 b 19-34.

<sup>115</sup> Cfr. EN VI 13 1144 a 1-6; EE II 1 1219 a 35-39; Rhet. I 5 1360 b 11-13.

<sup>116</sup> Cfr., EN I 7 1098 a 26; X 9 1179 a 18-19.

*Next, it analyzes the argument that seems to be critical to assure the polyvocality of the good and its relative homonymy, the argument in which the distinction between the good in itself and the good for the sake of another good is grounded. Thus admitted the relative homonymy of the good – without excluding its analogical relationship –, the article attempts to understand the real answer – not indicated by Aristotle – to the question regarding the way in which the good is predicated; the answer, which is circumscribed to the practical sphere, would be that only for the virtuous person is the good a homonym reality related to a first good, happiness.*

KEYWORDS: *analogy, Aristotle, good, homonymy, Plato.*