

OMONIMIA, NON-OMONIMIA E SINONIMIA NELL' «ARGOMENTO DEI RELATIVI» DEL DE IDEIS

HOMONYMY, NON-HOMONYMY AND SYNONYMY IN PERI IDEON, ARGUMENT FROM RELATIVES

Marcello ZANATTA

Dipartimento di Filosofia. Università della Calabria

RIASSUNTO: la nozione di «non-omonimia» surruga nel *Perì ideon* quella di sinonimia, istituita nelle *Categorie* sulla base della già effettuata critica delle Idee platoniche, in un momento, quale quello della composizione del *Perì ideon*, in cui Aristotele si accinge a operare detta critica. L'uso, qui, della nozione di sinonimia avrebbe infatti comportato l'introduzione di una nozione non ancora fondata.

PALABRAS CLAVE: Omonimia, non-omonimia, sinonimia.

ABSTRACT: The non-homonymy's notion replaces in *Perì Ideon* the concept of synonymy, instituted already in *Categories* on the basis of the Platonic *Ideas*' criticism. Aristotle wrote *Perì Ideon* just when he was preparing this criticism. The use here of the notion of synonymy entails a concept not yet established.

KEYWORDS: Homonymy, non-homonymy, synonymy.

1. L'argomento dei relativi

In *Metaph.*, I, 9 Aristotele, dopo aver richiamato e criticato tre argomenti intesi a provare l'esistenza delle Idee, e precisamente quello tratto «dalle scienze (ἐκ τῶν ἐπιστημῶν)», quello dell' «uno sopra i molti (τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν)» e

quello derivante dal «pensare alcunché anche quando si è corrotto (τὸ ζοεῖν τι φθάρέντος» (990 b 11-14), fa riferimento agli «argomenti più rigorosi (οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων)» con cui l'esistenza di queste stesse era dimostrata, e tra essi, oltre quelli che «portano ad affermare il terzo uomo (τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν)», annovera e critica gli argomenti che «producono Idee dei relativi (τῶν πρὸς τι ποιούσιν ιδέας)» (990 b 15-16).

In *Metaph.*, I, 9 Aristotele non espone questi argomenti, in realtà quest'argomento. Ne abbiamo però dettagliata conoscenza da Alessandro di Afrodisia, il quale nel commento al passo della *Metafisica* riporta il brano del *De ideis* dove esso è formulato (Alex., Alex., *In Arist. Metaph.*, 82, 11-83, 17 = fr. 3 Ross), oltre quelli della relativa critica aristotelica (*Ivi*, 83, 24-30 = fr. 3 Ross), articolata in ben tre obiezioni; critica che, invece, nella *Metafisica* è estremamente succinta (990 b 16-17: «dei quali [*scil.*, dei relativi] diciamo che non vi è un genere per sé (ὧν οὐ φαμεν εἶναι καθ' αὐτὸ γένος)»). Il che fa ragionevolmente credere che in quest'opera lo Stagirita abbia inteso rinviare al *De ideis*, sia per quel che attiene all'argomento che per quanto riguarda le obiezioni che vi si devono muovere.

Ebbene, nell'esposizione del *De ideis* l'argomento «dei relativi» così suona:

l'argomento che istituisce Idee anche dei relativi è del genere seguente: <I> nei casi in cui qualcosa di identico si predica di più cose non omonimamente, ma come alcunché che manifesta una qualche, unica natura, di esse si dice con verità <1> o per il fatto che queste sono in senso proprio ciò che è significato dal predicato, come quando diciamo uomo Socrate e Platone, <2> o per il fatto che esse sono immagini di quelle vere, come nel caso dei dipinti, quando <di essi> predichiamo l'uomo – infatti, nel caso di questi indichiamo le immagini degli uomini, significando una qualche natura identica per tutti -, <3> oppure come se una di esse fosse il modello e le altre le immagini, come se dicessimo uomini sia Socrate che le sue immagini. <II> Ma quando delle cose di quaggiù viene predicato l'uguale stesso, di esse lo predichiamo in senso omonimo. <1> Infatti, <a> né la stessa definizione conviene a tutte esse, né significiamo le cose che sono veramente uguali, giacché la quantità nelle cose sensibili è soggetta a cambiamento e muta continuamente e non è determinata. <c> Ma neppure esiste qualcuna delle cose di quaggiù che accolga in modo esatto la definizione dell'uguale. (3) Ma nep-

pure come se una di esse fosse il modello e un'altra l'immagine, giacché una delle due non è maggiormente modello o immagine dell'altra. <2> Anche se si accogliesse che l'immagine non è omonima al modello, segue sempre che queste cose uguali sono uguali come immagini di ciò che è uguale in senso proprio e vero. <III> Ma se vale questo, vi è qualcosa di uguale in se stesso e in senso proprio, in riferimento al quale le cose di quaggiù vengono all'essere e si dicono uguali come immagini, e questo è l'Idea, modello e figura per le cose che in rapporto a essa vengono all'essere.

Nella ricostruzione che in due occasioni ho proposto (Zanatta, *Metafisica*, I, pp. 324 ss; Zanatta, *Frammenti filosofici e logici*) ho mostrato che l'argomento può schematizzarsi nei termini seguenti: <A> dapprima si indicano tre casi in cui la predicazione è «non-omonima»: (1) quando ciascuna delle cose cui il predicato viene attribuito in senso proprio e primario è ciò che esso significa (predicazione non-omonima in senso proprio: ad esempio, «uomo» si predica degli uomini in carne e ossa); (2) quando le cose sono copie di quelle cui si attribuisce il predicato in senso proprio (predicazione non-omonima derivata: per esempio, «uomo» è predicato dei dipinti raffiguranti uomini); (3) quando le cose sono l'una il modello e le altre l'immagine, ossia quando l'una è ciò che il predicato significa in senso proprio e le altre ciò che significa in senso derivato (predicazione non-omonima mista: per esempio, «uomo» viene predicato degli uomini in carne e ossa e dei dipinti). Indi si rileva che, in riferimento esclusivamente agli enti empirici, l'«uguale» si predica in senso omonimo¹, giacché tali enti, (1) non avendo la stessa definizione, mutando continuamente e nessuno di essi potendo ricevere la definizione di «uguale» in senso proprio, né ammettono la predicazione non-omonima di «uguale» in senso proprio, (3) né ammettono la pre-

¹ Davvero sorprendente la ricostruzione di Trabattoni di questo passaggio. Egli scrive: «vi si legge, infatti, che nelle cose sensibili, o di quaggiù, l'uguaglianza *non* si predica in modo omonimo» (Trabattoni, *Idee*, p. 100, corsivo mio). In realtà il testo (che Trabattoni stesso riporta all'inizio!) reca: κατηγοροῦμεν δὲ τῶν ἐνταῦθα τὸ ἴσον αὐτὸ ὁμώμῳ αὐτῶν κατηγορούμενον (letteralmente: «ma delle cose di quaggiù predichiamo l'uguale stesso *in senso omonimo* quando <lo> predichiamo di esse», ovvero, in modo più sciolto, «ma quando delle cose di quaggiù viene predicato l'uguale stesso, di esse lo predichiamo *in senso omonimo*»). Lo stesso Trabattoni, contraddicendosi, qualche pagina dopo (p. 103) così scrive: «in che senso Alesandro può dire nella prima parte dell'argomento che esistono esempio di cose sensibili (come Socrate e Platone) in cui lo stesso termine (uomo) è predicato in modo non omonimo (82.12, μὴ ὁμώμῳ), mentre nella seconda dice l'esatto contrario, ossia che per quanto riguarda le realtà di quaggiù (ἐνταῦθα) la predicazione è *omonima* (073, 7)?» (corsivo ancora mio).

dicazione non-omonima di uguale in senso misto, in quanto non ve n'è nessuno che, potendo ricevere la predicazione in senso proprio, possa fungere da modello. (2) Per quanto poi attiene alla predicazione non-omonima di «uguale» in senso derivato, essa, se si considerano unicamente gli enti empirici, risulta esclusa dal fatto stesso che per nessuno di essi vale quella in senso proprio. <C> Se perciò, in riferimento a questi enti, l'«uguale» si predica in senso «non-omonimo», non resta che la predicazione in senso derivato nella quale il modello non sia nessuno degli enti empirici stessi, ma sia l'uguale in sé (Alex, *In Arist. Metaph.*, 82, 11-83, 17).

2. Il problema dell'omonimia

Le questioni esegetiche sorte intorno a quest'argomento riguardano sostanzialmente due ordini di problemi: (A) innanzitutto, il valore che va riconosciuto all'esistenza di Idee di relativi che l'argomento stesso attribuisce ai Platonic; (B) in secondo luogo, in che senso deve intendersi la non-omonimia del secondo e del terzo caso.

Circa la prima questione, in entrambe le occasioni anzi indicate ho cercato di far vedere che l'argomento dimostra l'esistenza delle Idee di relativi e non delle Idee in generale, e non credo di avere nuove prove da aggiungere per confermare la tesi, né per altro di aver trovato obiezioni tali da confutarla, o prove tali da far propendere per la soluzione opposta.

In merito alla seconda questione, ritengo invece di dover ampliare il campo delle ricognizioni ed esaminare di nuovo nel quadro di quest'ulteriore analisi la soluzione che ho proposto.

È opportuno ricordare che la questione esegetica sul tappeto è, per così dire, aperta su due lati, e in uno ha impegnato gli studiosi a chiedersi se la non-omonimia chiamata in causa nella prova «platonica» corrisponda a ciò che in termini aristotelici è la sinonimia, della quale, dunque, sarebbe sostanzialmente equivalente; nell'altro ha fatto riflettere in che senso nel secondo e nel terzo dei tre casi indicati la predicazione è non-omonima. Sfondo comune ai due problemi è poi la domanda se l'argomento così com'è presentato nel *De ideis* sia platonico e Aristotele lo abbia semplicemente proposto nella sua genuina fattezza platonica.

ca per poi criticarlo, o se già nella sua formulazione manifesti l'intervento dello Stagirita, riveli cioè di essere la traduzione di un'argomentazione dei Platonici nei termini e nelle strutture categoriali proprie di Aristotele, così da doverti scorgere non tanto la presentazione quanto piuttosto —inevitabilmente— l'interpretazione di una prova portata da quei filosofi.

Qualche cenno alle posizioni prese dagli studiosi sarà utile a inquadrare ancor più precisamente i problemi. È innanzitutto opportuno fare presente che, al fine di ovviare a certe difficoltà concettuali sorte nell'intendere in che senso la non-omonimia interviene nel secondo e nel terzo caso (non si vede, infatti, come il termine «uomo» possa dirsi nello stesso senso del modello, ossia di un uomo in carne e ossa e delle sue immagini), Robin (*Théorie*, pp. 19-21) ha creduto di ricorrere, oltre che alla *recensio vulgata*, adottata da Hayduck nello stabilire il testo di Alessandro, anche alla *recensio altera*, quella cioè dei codici L e F, dove i due casi a tema vengono considerati più o meno omonimi.

Si tratta, in tutta chiarezza, di un espediente poco convincente, e per questo rifiutato in termini perentori da Wilpert, il quale ha mostrato come la versione dei codici suddetti, calibrando i termini $\delta\mu\omega\nu\acute{\upsilon}\mu\omega\varsigma$ e $\mu\eta\ \delta\mu\omicron\nu\acute{\upsilon}\mu\omega\varsigma$ in un senso decisamente aristotelico e non platonico, non possa derivare dal *De ideis*. Ciò non toglie che anche Wilpert abbia rilevato, a sua volta, la difficoltà sopra indicata. In specie, lo studioso non esita ad ammettere che quello che nel testo di Alessandro è presentato come il terzo caso di non-omonimia costituisce, in realtà, un errore, anche se non di importanza fondamentale nell'economia complessiva dell'argomento, giacché, pure a suo vedere, esso è volto a provare l'esistenza delle sole Idee di relativi, e questi si adattano al secondo caso (Wilpert, *Aristotelische Frühschriften*, pp. 41-43).

Ciò che dal nostro punto di vista particolarmente importa mettere in chiaro nell'esegesi di Wilpert è la da lui asserita necessità che i termini $\delta\mu\omega\nu\acute{\upsilon}\mu\omega\varsigma$ e $\mu\eta\ \delta\mu\omicron\nu\acute{\upsilon}\mu\omega\varsigma$ siano usati in un senso platonico e non già aristotelico, che non sarebbe reperibile nei Platonici, con la conseguenza di non poterlo attribuire loro. Si tratta di una tesi sulla quale occorrerà riflettere in modo specifico.

Ad avviso di Cherniss (*Plato*, pp. 229-233), nel testo di Alessandro $\delta\mu\omicron\nu\acute{\upsilon}\mu\omega\varsigma$ compare in due significati diversi: uno, propriamente platonico, per il quale il termine è usato «in modo tale che il nome sia comune e la natura derivata», l'al-

tro, squisitamente aristotelico, per il quale si chiama in causa l'o-monimia come equivocità. Comunque, secondo Cherniss, come anche ad avviso di Wilpert, l'argomento tende ad affermare la seconda possibilità della predicazione non-omonima, ossia quella derivata.

Per S. Mansion (*Περὶ ἰδεῶν*, pp. 181-181) la predicazione nel secondo e nel terzo caso è considerata omonima perché non riguarda τὸ ἴσον, bensì τὸ ἴσον αὐτό; e poiché l'argomento, a suo giudizio, si configura nei termini di una *reductio ad absurdum*, l'uguale in sé può essere predicato non-omonimamente in riferimento agli enti empirici soltanto se, postulando un modello trascendente, si riporti al terzo caso.

Ad avviso di Owen (*Περὶ ἰδεῶν*, pp. 103-111) ὁμωνύμως riveste, nell'argomento, un significato platonico; la predicazione di «uomo» in riferimento alle immagini è dichiarata non-omonima perché «uomo» non è un termine relativo, come «uguale», e in quanto tale è predicato per sé sia degli uomini sensibili che delle immagini: ché, nel contesto platonico, il modello costituisce l'essenza delle sue copie. Quanto invece all'uguale, anche Owen riconosce che si tratta dell'uguale in sé, e afferma che la sua predicazione delle cose di quaggiù si riconduce al secondo caso ed è considerata omonima perché riguarda l'uguale in senso assoluto. Per lo studioso, inoltre, l'argomento ammette una sorta di rapporto logico fra cose ed Idee analogo a quello che Aristotele chiama «omonimia in relazione all'uno», anche se, però —rileva Leszl (*De ideis*, p. 196)—, egli connette la sua tesi alla nozione di sinonimia e non a quella di omonimia, come avevano fatto Cherniss e Robin.

Per Lugarini (*Categorie*, p. 34) μὴ ὁμωνύμως non significa «sinonimamente», in senso aristotelico, ma «ha invece il compito di opporre all'omonimia platonica operante nei Dialoghi della maturità (*scil.*, l'uguaglianza del nome, la quale, dato che questo manifesta direttamente la natura della cosa —presupposto naturalistico— denota per ciò stesso anche una medesima natura delle cose a cui si applica) il criterio (diremo con Kucharski) della eteronomia, invalso negli ultimi Dialoghi in connessione con la metodologia diairetica»; criterio in forza del quale si ricerca «il fondo unitario comune a più *eide*, vale a dire la *mia physis*, che costituisce il loro elemento identico e la loro *ousia*» (*Ivi*, p. 32). Su questa base lo studioso, prendendo in esame il terzo caso di non-omonimia presentato nel testo di Alessandro e mettendolo a confronto con il primo capi-

tolo delle *Categorie*, dove l'attribuzione del medesimo nome all'uomo in carne e ossa e ai dipinti che lo raffigurano è citata come esempio di omonimia, individua la distanza dottrinale tra i due testi nel fatto che, se si postula la realtà in sé della natura (comune al modello e alle immagini), segue che il modello e le immagini sono non-omonime (così in Platone), mentre se (come per Aristotele) si pensa che esistenti in sé siano i singoli individui (empirici) delle copie e il singolo individuo (empirico) del modello, allora gli individui/copie e l'individuo/modello sono ontologicamente diversi, cioè non hanno la stessa natura. Sicché l'aver lo stesso nome è pura omonimia (*Ivi*, pp. 39-41).

Per Leszl, infine, μή ὁμωνύμως equivale sempre all'aristotelico «sinonimamente», e questa è anche la linea interpretativa di Berti e di Fine.

Per Berti, che la non-omonimia di cui si dice nel *De ideis* coincida con la sinonimia aristotelica risulta dall'identità delle due nozioni. In effetti, per lo studioso «la predicazione non omonima è concepita come attribuzione dello stesso nome a cose aventi la medesima definizione» (Berti, *Primo Aristotele*, p. 214), e tale è esattamente la definizione di omonimia data da Aristotele in *Cat.*, 1. Il fatto si è che per Berti «il nucleo teoretico dell'argomento» risiede nella tesi che «la predicazione dell'assolutamente uguale, se non possiede un significato unitario in relazione a cose sensibili, deve possederlo in relazione a realtà sovrasensibili». E richiama *Fedone*, 74c - 75 d, dove ricorre «proprio lo stesso esempio dell'assolutamente uguale», la sua formulazione nel *De ideis* «un carattere più rigoroso in quanto si basa sulla distinzione tra predicati relativi e predicati non relativi e sulla conseguente predicazione omonima e non omonima» (*Ivi*).

Leszl interpreta il terzo caso di non-omonimia (= di sinonimia) nel senso che «la natura dell'originale è presente anche nelle sue copie, ma in forme differenti, cioè con delle qualifiche: l'umanità dell'uomo dipinto non è un'umanità pura e piena, com'è quella di un uomo in carne e ossa, ma è appunto come può essere umano ciò che è dipinto» (Leszl, *De ideis*, p. 201). Insomma, si verifica una predicazione sinonima, anche se distinta da quella precedente («data l'identità di natura fra copie e modello che viene ammessa dai Platonici —scrive per l'appunto Leszl—, questa situazione viene considerata indicare che le copie sono chiamate come il modello perché hanno la sua stessa natura, ma in modo derivato: meno pieno rispetto al modello» [*Ivi*]). Ad avviso dello studioso questo stesso schema serve a inquadrare la situazione dei termini relativi. La predicazione

di «uguale» presenta, infatti, un parallelismo con quella di «uomo» in quanto, «mentre “uomo” può essere predicato in modo primario e incondizionato rispetto agli uomini di questo mondo, cioè alle realtà empiriche —per cui vale il contrasto tra questa predicazione e la predicazione di un uomo applicata alle immagini di queste realtà (empiriche)—, questo non si verifica nel caso della predicazione di termini come “uguale”, che non si predica mai in modo incondizionato delle cose di questo mondo, ma solo dell’Idea» (*Ivi*, p. 203). Da qui, come abbiamo visto, si ha che l’argomento porta a postulare Idee di relativi e non Idee di cose per sé o sostanziali, «giacché la predicazione sinonima è già incondizionata quando si applica alle cose sostanziali di questo mondo» (*Ivi*).

Dal canto suo Fine, che istituisce la sua esegesi dell’argomento dei relativi in riferimento dialettico con quella di Owen, tanto che non solo si confronta costantemente con questo studioso, ma dedica un intero capitolo per combattere la sua interpretazione (Fine, *Ideas*, pp. 160 ss.: *Completeness and compresence: Owen on the argument from relatives*), ritiene che «Platone usi “omonimia” in un senso semplice e letterale», ossia come pura uguaglianza del nome², mentre «l’argomento dei relativi usa “omonimia” nel senso aristotelico», tesi che già Owen aveva asserito e sulla quale la studiosa dichiara il suo accordo (*Ivi*, p. 144), ma discordando dal modo in cui Owen intende l’omonimia aristotelica (*Ivi*, p. 318, nota n. 11). In effetti, con molta sottigliezza Fine distingue una valenza dell’omonimia e della sinonimia aristoteliche per la quale queste determinazioni chiamano in causa identità del nome e, rispettivamente, identità o diversità di significato di ciò rispetto a cui hanno lo stesso nome (così x e y sono omonimamente o sinonimamente F se F , così come viene applicato a x e y , ha diversi significati o identico significato), e una valenza per la quale all’identità del nome corrisponde, rispettivamente, una diversità o un’identità di natura, ossia di essenza di ciò rispetto a cui le cose sono omonime o sinonime (così x e y sono omonimamente o sinonimamente F se, avendo lo stesso nome di F , hanno nature diverse di F o la stessa, unica natura di F). Fine chiama «*meaning interpretation*» e «*real-essence*

² Ma già Cherniss (*Plato*, pp. 230-231 nota n. 137; 178-179 nota n. 102), citato dalla stessa Fine (*Ideas*, p. 318, nota n. 10), aveva mostrato la maggiore complessità semantica di questo termine nel pensiero platonico e, in particolare, aveva posto l’accento sulla valenza per la quale esso indica identità di nome e di natura, riferendo questa scansione concettuale e al tempo stesso ontologica al rapporto delle cose sensibili con le Idee: le prime sono omonime con le seconde (cfr. *Phaed.*, 78 e; 102 b; *Parm.*, 133 d) in quanto derivano da queste il loro nome e la loro natura.

interpretation» dell'omonimia e della sinonimia le due valenze di queste determinazioni e con Mac Donald (*Homonymy*) e Irwin (*Signification*; ma si veda anche Irwin, *Homonymy*) ritiene che l'omonimia chiamata in causa nell'argomento dei relativi sia da intendersi nella seconda valenza, cosicché l'argomento in oggetto si specifica non già come un «semantic argument», sibbene come un «metaphysical and (since one needs to know a real definition to have knowledge) epistemological argument» (*Ivi*, p. 145). Sulla base di queste considerazioni l'autrice fa valere che, contrariamente alla tesi secondo cui l'argomento dei relativi suggerirebbe l'opinione di chi ritiene che (1) Platone introduce le Idee per spiegare il mutamento in senso di successione degli oggetti sensibili e Aristotele interpreta in questo modo il pensiero di Platone, (2) il quale porrebbe le Idee per ragioni semantiche; (3) le Idee stesse, per il fatto di essere paradigmi autopredicativi, sarebbero singolari, vige invece che l'argomento in oggetto mette in luce come (1) non la successione, ma la compresenza degli oggetti sensibili costituisca la ragione che induce Platone a postulare le Idee; (2) la cui esistenza, affinché le differenti proprietà siano non-omonime, è richiesta non per ragioni semantiche, ma per ragioni epistemologiche e metafisiche; (3) né il fatto che esse siano paradigmi autopredicativi implica che siano individuali, impedendo così la loro condizione ontologica di entità universali (*Ivi*, p. 159).

Un netto rifiuto della posizione di Owen o stato espresso anche da Baltzly, per il fatto che egli, ad avviso di Baltzly, riterrebbe che le cose sensibili presentano somiglianze che sono sia omonime, in quanto le determinazioni che esibiscono non sono «quelle determinazioni» in senso proprio, sia non-omonime, in quanto tali determinazioni non sono meramente ambigue, ma hanno una certa consistenza. Per Baltzly, invece, anche le somiglianze tra le cose sensibili sono somiglianze di proprietà che sono tali in senso proprio, giacché per Platone la definizione di una proprietà si predica sia dell'Idea che delle cose sensibili, ma con la differenza che la prima ne è un *truthmaker*, rende cioè vera la definizione stessa, mentre per le seconde non vige questo.

Trabattoni, dal canto suo, ritiene che nell'argomento dei relativi Platone riconosca la presenza di somiglianze nelle cose sensibili, «pur senza che ci sia la possibilità di applicare a tutti questi sensibili la stessa definizione»; il che spinge il filosofo a postulare l'esistenza delle Idee (Trabattoni, *Idee*, p. 109). Egli si oppone perciò all'interpretazione sia di Owen che di Baltzly perché «intendono le idee come strumento per definire i caratteri universali che si trovano nelle cose sen-

sibili, e non come causa metafisica del fatto che (1) tali somiglianze esistono, (2) anche se non possono essere definite» (*Ivi*). In questo senso le cose sensibili sono «non omonime e dunque omonime al tempo stesso» (*Ivi*), in un implesso concettuale per cui omonimia significa due cose diverse: non condividere la stessa definizione e una somiglianza imperfetta. Sicché le cose sensibili sono omonime perché non condividono la stessa definizione delle proprietà che esibiscono in comune, ma al tempo stesso non sono omonime perché sono imperfettamente simili all'Idèa e quindi tra loro.

3. L'omonimia platonica e la non-omonimia del «De ideis»

Già da questa rapida rassegna emerge la necessità di confrontare le valenze di «omonimo» e «non omonimo» nel testo di Alessandro con le valenze che questi termini hanno in Platone, per il fatto stesso che l'argomento è riferito ai Platonici, se non addirittura allo stesso Platone, e non è verisimile che lo Stagirita, e il commentatore che intende esplicarne la ricostruzione, lo abbiano presentato senza tenere minimamente conto dei significati che i termini in oggetto hanno in coloro cui l'argomento è ascritto. Un rapporto, diretto o indiretto, tra il significato che i termini in causa hanno nella ricostruzione aristotelica dell'argomento e il modo in cui Platone e/o i Platonici li calibravano semanticamente non può mancare, ed è a un tale rapporto che occorre porre mente.

Ora, un esame di tutte le occorrenze di ὁμώνυμος nei Dialoghi platonici pone in luce che il termine è usato in tre distinti significati, due dei quali corrispondono esattamente a due dei tre casi in cui —dice lo Stagirita nella sua ricostruzione/presentazione dell'argomento— qualcosa si predica in modo non-omonimo. In effetti,

1) in una serie di occorrenze viene in luce che per Platone ὁμώνυμος significa quello che nel *De ideis* Aristotele dice essere la predicazione non-omonima mista, ossia il terzo caso di non-omonimia. I luoghi che questa prima circostanza sono i seguenti:

(a) *Soph.*, 234 b: «dunque, di chi si vanta d'essere capace di produrre tutte le cose con una sola arte, noi conosciamo questo, credo, e cioè che, eseguendo con l'arte pittorica imitazioni delle cose reali (μιμήματα τῶν ὄντων) che han-

no anche lo stesso nome (καὶ ὁμώνυμα), sarà capace, mostrando da lontano le cose che ha dipinto, di nascondere a quanti tra i fanciulli sono senza intelletto di essere capacissimo di portare a complimento con la sua opera quello che voglia fare»³.

Qui, chiaramente, l'omonimia è tra le cose e le loro imitazioni, vale a dire le loro immagini dipinte, le quali hanno lo stesso nome delle cose. Di queste – si badi – non si dice che la determinazione espressa dal nome si predica in modo da significare ciò che propriamente è. Si tratta, invece, del semplice fatto che le immagini hanno in modo non-omonimo, ossia non equivoco, lo stesso nome delle cose, ovvero —il che è lo stesso— che il medesimo significato espresso da un nome, per esempio dal nome «uomo», l'essere cioè «un vivente bipede, razionale, capace di apprendere la grammatica e per natura incline a riunirsi in società», conviene sia agli uomini in carne e ossa che ai dipinti. Non si dice, invece, che anche a questi ultimi, come ai primi, tale significato conviene nella valenza di ciò che propriamente e primariamente esprime.

A questo riguardo ritengo sia decisivo il fatto che la non-omonimia, vale a dire la non equivocità del modo in cui il nome viene attribuito sia agli uomini in carne e ossa che alle loro raffigurazioni dipinte, sia garantito dall'identità della «nozione» (λόλος) e non già della «definizione» (λόλος τῆς οὐσίας ὅρος, ὄρισμός) designata dal nome. Quella nozione che nell'esempio proposto è data dalla qualifica di essere «capace di apprendere la grammatica», la quale non costituisce né un genere —e men che meno il genere prossimo— né una differenza specifica di «uomo», dunque una determinazione costituente la definizione dell'uomo stesso, bensì un proprio (ἴδιον) di esso. Se agli uomini in carne e ossa e alle loro rappresentazioni dipinte si applicasse in modo non-omonimo, ossia non equivoco, il nome «uomo», e tale non-omonimia fosse garantita dal fatto che a entrambi conviene la medesima definizione e non già la medesima nozione espressa da «uomo», saremmo in presenza del primo caso di non-omonimia, ovvero: il nome «uomo» converrebbe tanto agli uomini in carne e ossa quanto alle loro immagini dipinte perché la determinazione che con

³ Οὐκοῦν τὸν ὑπισχνούμενον δυνατὸν εἶναι μιᾶ τέχνῃ πάντα ποιεῖν γινώσκομέν που τοῦτο, ὅτι μιμήματα καὶ ὁμώνυμα τῶν ὄντων ἀπεργαζόμενος τῇ γραφικῇ τέχνῃ δυνατὸς ἔσται τοὺς ἀνοήτους τῶν νέων παιδῶν, πόρρωθεν τὰ γεγραμμένα ἐπιδεικνύς, λαμβάνειν ὡς ὅτι περ ἂν βουληθῆ ὁρᾶν, τοῦτο ἰκανώτατος ἂν ἀποτελεῖν ἔργω.

esso si indica converrebbe a entrambi per quello che essa propriamente e primariamente è, tale essendo la definizione e tale potendo non essere, invece, la semplice nozione.

(b) *Timaeus* 52 a-b: «se dunque le cose stanno così, bisogna convenire che una forma di realtà è quella che versa sempre nel medesimo modo, ingenerata e incorruttibile, la quale né accoglie in sé altra cosa da altra cosa, né essa va mai in altra cosa, invisibile e non percettibile in altro modo: essa che, dunque, l'intellezione ebbe in sorte di cogliere; e una seconda <forma di realtà>, avente lo stesso nome della prima e simile a essa, percepibile coi sensi, soggetta a generazione, sempre traslante, che si origina in un certo luogo e di nuovo colà si distrugge, afferrabile con l'opinione, che è propria della sensazione»⁴.

Che per omonimia sia qui indicata quella situazione che nel *De ideis* è proposta come terzo caso della non-omonimia, ovvero la non-omonimia mista, attesta l'essere dette le cose empiriche omonime alle Idee, ossia le copie ai modelli. Anche in questo caso, infatti, l'omonimia non consiste nella pura e semplice uguaglianza del nome, bensì in una tale uguaglianza la cui possibilità è garantita dal fatto che i modelli e le copie esprimono la medesima nozione. E anche in questo caso va osservato che si tratta della medesima «nozione» (λόγος), non della medesima «definizione» (ὄρος, ὀρισμός, λόγος τῆς οὐσίας), come eloquentemente attesta la circostanza che delle copie, ossia delle realtà empiriche, si ha conoscenza mercé la sensazione, e tramite questa non si coglie l'essenza, ossia non si perviene a quel *logos* che la significa nel quale consiste la definizione (cfr. *Top.*, I, 5, 101 b 38: «la definizione è il discorso che significa la quiddità (λόγος τις ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων)»). Tale è invece la conoscenza che si raggiunge con l'intellezione (νοῦς), com'è espressamente detto nel testo platonico, ond'è che nelle Idee le definizioni, ossia le determinazioni delle essenze, avendo una realtà per sé, si ipostatizzano, ma certamente non è la conoscenza sensibili e doxastica con cui si colgono le copie empiriche. Ciò che tra quelle e questa è in comune, e che – come s'è detto –

⁴ τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἐν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτά εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιῶν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο δὲ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν: τὸ δὲ ὁμῶν ὁμοίον τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενόν τε ἐν τινὶ τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ αἰσθήσεως περιληπτόν.

garantisce la possibilità di indicare le une e le altre col medesimo nome, è la semplice nozione.

(c) *Phaedo* 78 e: «e che diremo delle molte cose belle, come ad esempio di uomini o di cavalli o di vesti o di qualunque altra cosa siffatta, e delle cose uguali e di tutte quelle che hanno lo stesso nome delle Idee?»⁵.

Qui l'omonimia tra le cose e le Idee è testualmente lampante: a tutte e tra loro differenti, molte cose belle conviene il medesimo nome indicante la qualità del bello che conviene nello stesso significato all'Idea del bello, e lo stesso vige a proposito di tutte le molteplici cose uguali, alle quali conviene il medesimo nome indicante la qualità dell'uguaglianza che conviene nel medesimo significato anche all'Idea dell'uguale. Ma proprio questa situazione specifica ciò che nel *De ideis* è indicato come il terzo caso di non-omonimia, e anche qui, dunque, si verifica che la predicazione che Aristotele attribuisce ai Platone e ai Platonici come specificante un tipo di non-omonimia, Platone indica come predicazione omonima. E anche in questo caso conviene far presente che, se il significato della determinazione indicata dal nome è identico per l'Idea e per le cose empiriche, non è però identico il modo in cui questo identico si specifica nell'uno e nell'altro caso. Ché, all'idea il significato conviene per sé, essendo essa il per sé della determinazione significante, mentre alle cose esso conviene in virtù della loro partecipazione all'Idea. L'identità del significato non esprime, dunque, l'identità della sua definizione, che nel caso delle cose non si dà, bensì la semplice identità della sua nozione.

2) Una seconda serie di occorrenze permette di accertare che l'uso di ὁμώνυμος nei Dialoghi platonici corrisponde a quello che Aristotele nel *De ideis* indica come il primo caso della predicazione non-omonima. I passi che interessano sono i seguenti:

a) *Parm.* 133 d: «dunque, anche tutte quelle fra le Idee che nelle loro relazioni reciproche sono quelle che sono, hanno l'essere nella relazione con se stesse, non nella relazione con le cose che ci attorniano, siano queste immagini (ὁμοιώματα) o come le si ponga, e partecipando di esse noi diciamo che cia-

⁵ Τί δὲ τῶν πολλῶν καλῶν, οἷον ἀνθρώπων ἢ ἵππων ἢ ἱματίων ἢ ἄλλων ὄντινωνοῦν τοιούτων, ἢ ἴσων [ἢ καλῶν] ἢ πάντων τῶν ἐκείνοις ὁμώνυμων.

scuna cosa è quella cui attribuiamo il nome; le cose che ci attorniano e che hanno lo stesso nome di quelle, sono poi esse stesse in relazione a se stesse e non alle Idee, e tutte quelle che si denominano così essendo se stesse, non le Idee»⁶.

Dunque, noi diamo il nome alle cose, le chiamiamo, cioè, con un certo nome partecipando delle (= guardando alle) Idee. Per questo le cose «hanno lo stesso nome di quelle», sono cioè omonime alle Idee. Si tratta della non-omonimia in senso proprio del *De ideis* (primo caso): le cose hanno lo stesso nome perché a esse si applica quello che la determinazione espressa da tale nome è in senso proprio, ed essa esprime quello che è in senso proprio perché ne attribuiamo il corrispondente nome guardando alle Idee.

E' da rimarcare che la partecipazione alle Idee in virtù della quale si dà nome alle cose non è delle cose, bensì di chi le denomina. Siamo noi che partecipiamo delle Idee (ὄν ἡμεῖς μετέχοντες) e in virtù di tale partecipazione attribuiamo un nome alle cose - di modo che queste sono ciò che la determinazione corrispondente al nome esprime in senso proprio -, non sono le cose ad avere lo stesso nome perché partecipano dell'Idea. Di conseguenza, le cose hanno quel (medesimo) nome in se stesse, non in riferimento all'Idea (il che ci riporterebbe all'omonimia in senso misto), cosicché l'omonimia chiamata in causa è in senso proprio (ovvero, adegua il primo caso).

b) *Timaeus* 41 c: «e per quanto attiene a quella parte di essi (*scil.*, dei viventi) che conviene che abbia lo stesso nome degli immortali, la quale è detta divina e governa in quelli fra i soggetti che vogliono seguire sempre giustizia e voi, io ne fornirò il seme, dandovi altresì inizio»⁷.

Che qui l'omonimia corrisponda a quello che nel *De ideis* è presentato come il primo caso di non-omonimia è attestato dal fatto che tanto di una certa parte

⁶ Οὐκοῦν καὶ ὅσα τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἱ εἰσὶν αὐταὶ πρὸς αὐτάς τὴν οὐσίαν ἔχουσιν, οὐ πρὸς τὰ ἡμῖν εἴτε ὁμοιώματα εἴτε ὅπη δὴ τις αὐτὰ τίθεται ὧν ἡμεῖς μετέχοντες εἶναι ἕκαστα ἐπονομαζόμεθα: τὰ δὲ ἡμῖν ταῦτα ὁμώνυμα ὄντα ἐκείνοις αὐτὰ α πρὸς αὐτὰ ἔστιν οὐ πρὸς τὰ εἶδη, καὶ ἑαυτῶν οὐκ ἐκείνων ὅσα α νομάζεται οὕτως.

⁷ καὶ ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμόνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκη καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἐπεσθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω.

dei viventi quanto degli immortali si predica ciò che una certa determinazione è in senso proprio.

Nei tre passi successivi la corrispondenza tra la platonica omonimia e l'ristotelica non-omonimia si aggiunge allo scandirsi dell'omonimia platonica nella valenza di mera uguaglianza del nome.

c) *Phaedr.*, 266 a: «<la dialettica consiste>, in senso opposto, nel saper dividere le idee attraverso le articolazioni che hanno per natura e nel cercare di non spezzare nessuna parte, a guisa di un cattivo macellaio. Ma come i due discorsi di poco fa hanno preso la mania della mente come un'unica Idea in comune, e come da un unico corpo si hanno per natura <membra> doppie e aventi lo stesso nome, chiamate sinistra e destra, così anche i nostri discorsi considerano ciò che riguarda la mania come un'Idea per natura unica in noi: il primo discorso, tagliando la parte sinistra e poi tagliandola ancora di nuovo, non cessò prima di avere trovato in queste divisioni un certo amore chiamato sinistro e di averlo biasimato giustamente; l'altro discorso, invece, portandoci a quello che è nella parte destra della mania e trovandovi un amore che è dello stesso nome dell'altro, ma che è divino, ponendolo davanti, lo lodò come se fosse la causa dei maggiori beni per noi»⁸.

Qui, dunque, qualificare nei termini dell'omonimia il fatto che la spalla destra e la spalla sinistra abbiano lo stesso nome, quello per l'appunto, di «spalla», e che la medesima cosa viga per il braccio destro e il braccio sinistro, il fatto cioè che «spalla» sia nome che hanno sia la spalla destra che quella sinistra e «braccio» il nome che hanno sia braccio destro che quello sinistro, attesta che il termine «omonimia» è usato per indicare la pura e semplice uguaglianza di nomi. Ma, inoltre, con esso si indica anche quello che nel *De idesis* è presentato come il primo caso della non-omonimia: ché, il nome «braccio» si attribuisce all'estremità

⁸ Τὸ πάλιν εἶδη δύνασθαι διατέμνειν ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον: ὡσπερ ἄρτι τὸ λόγῳ τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας ἐν τι κοινῇ εἶδος ἐλάβετην, ὡσπερ δὲ σώματος ἐξ ἑνὸς διπλᾶ καὶ ὁμώνυμα πέφυκε, σκαιά, τὰ δὲ δεξιὰ κληθέντα, οὕτω καὶ τὸ τῆς παρανοίας ὡς [ἐν] ἐν ἡμῖν πεφυκὸς εἶδος ἡγησάμενῳ τὸ λόγῳ, ὁ μὲν τὸ ἀριστερὰ τεμνόμενος μέρος, πάλιν τοῦτο τέμνων οὐκ ἐπανῆκεν πρὶν ἐν αὐτοῖς ἐφευρῶν ὀνομαζόμενον σκαιόν τινα ἔρωτα ἐλοιδόρησεν ἐν δίκη, ὁ δ' εἰς τὰ ἐν δεξιᾷ τῆςμανίας ἀγαθῶν ἡμᾶς, ὁμώνυμον μὲν ἐκείνῳ, θεῖον δ' αὖ τινα ἔρωτα ἐφευρῶν καὶ προτεινόμενος ἐπήνεσεν ὡς μεγίστων αἴτιον ἡμῖν ἀγαθῶν.

superiore destra e a quella sinistra del corpo umano come termine il cui significato si dice in senso proprio di queste per quello che esse realmente sono.

d) *Leges*, VI, 757 b: «infatti, essendoci due forme di uguaglianza, aventi lo stesso nome, ma spesso, in pratica, essendo contrarie in molti aspetti, ogni città e ogni legislatore sono capaci di introdurre una nell'assegnazione delle cariche, ossia l'uguaglianza di misura, di peso e di numero, applicandola per sorteggio alle cariche distributive; invece non è facile a ognuno scorgere l'uguaglianza più vera ed eccellente»⁹.

Dunque, le due forme di uguaglianza hanno, semplicemente e puramente, lo stesso nome, e questo specifica un significato, per così dire, neutro dell'omonimia. Essa si presenta, infatti, come mera uguaglianza terminologica. Ma al tempo stesso a ciascuna delle due forme di uguaglianza si applica questo medesimo nome per il fatto di essere ciò che la determinazione dell'uguaglianza significa in senso proprio, e a questo livello l'omonimia corrisponde esattamente al primo caso della non-omonimia del *De ideis*.

e) *Phil.*, 57 b: «in questi <discorsi> non è forse che, dopo aver pronunciato una qualche arte come avente il medesimo nome e condotto all'opinione che esso sia di una sola, si sta di nuovo chiedendo, come se fossero due, quale tra esse possiede in modo più rigoroso la chiarezza e la purezza su questi argomenti, se quella di coloro che filosofano o quella di coloro che non filosofano?»¹⁰.

Anche in questo caso, benché in modo meno evidente dei due precedenti, l'omonimia si affaccia nel senso di una semplice uguaglianza del nome e, al tempo stesso, nel senso di ciò che nel *De ideis* si indica come primo caso di non-omonimia: giacché dell'arte in oggetto si predica ciò che «arte» significa in senso proprio.

⁹ δυοῖν γὰρ ἰσοτήτοιν οὖσαι, ὁμώνομοι μὲν, ἔργω δὲ εἰς πολλὰ σχεδὸν ἐναντίαιν, τὴν μὲν ἑτέραν εἰς τὰς τιμὰς πᾶσα πόλις ἱκανὴ παραγαγεῖν καὶ πᾶς νομοθέτης, τὴν μέτρῳ ἴσην καὶ σταθμῷ καὶ ἀριθμῷ κλήρω ἀπευθύνων εἰς τὰς διανομάς αὐτήν: τὴν δὲ ἀληθεστάτην καὶ ἀρίστην ἰσότητα οὐκέτι ῥᾶδιον παντὶ ἰδεῖν.

¹⁰ Ἐν τούτοις δὲ ἄρ' οὐ τίνα τέχνην ὡς ὁμώνυμον φθεγξάμενος, εἰς δόξαν καταστήσας ὡς μιᾶς, πάλιν ὡς δυοῖν ἐπανερῶτᾶ τούτοις αὐτοῖν τὸ σαφὲς καὶ τὸ καθαρὸν περὶ ταῦτα πότερον ἢ τῶν φιλοσοφούντων ἢ μὴ φιλοσοφούντων ἀκριβέστερον ἔχει.

3) Infine, nella seguente serie di occorrenze, l'omonimia che si incontra nei Dialoghi platonici significa la semplice uguaglianza del nome. Il che è particolarmente evidente nei casi b), c), d), f) e g) nei quali due soggetti sono detti «omonimi» per il fatto di chiamarsi nello stesso modo.

a) *Crat.*, 405 e: «in riferimento alla musica si deve supporre, come nelle parole “seguace” e “moglie”, che *alpha* in molti casi abbia il significato di “insieme”, anche qui la rotazione simultanea (τὴν ὁμοῦ πόλησιν) riguarda sia il cielo, che chiamiamo, per l'appunto, “πόλους”, sia l'armonia nel canto, che viene denominata sinfonia, perché tutto questo, come affermano gli esperti di musica e astronomia, gira (πολεῖ) insieme secondo una certa armonia. E questo dio presiede all'armonia, muovendo insieme (ομοπολῶν) tutto ciò, sia presso gli dèi, sia presso gli uomini. Allora, come abbiamo denominato il “compagno di viaggio” (ὁμοκέλευ) e lo “sposo” (ὁμόκοιτι) con i termini “seguace” (ἀκόλουθον) e “moglie” (ἄκοιτιν), sostituendo a *homou l'alpha*, così abbiamo chiamato anche Apollon (Ἀπόλλωνα) “colui che muove insieme” (Ὀμοπολῶν), inserendo un secondo *lambda*, perché sarebbe risultato omonimo di un fenomeno funesto»¹¹.

b) *Soph.*, 218 b: «ma credo che certamente, per ora e in questa maniera, non mi stancherò; ma se accadesse qualcosa del genere, coinvolgeremo anche Socrate, l'omonimo di Socrate, ma mio coetaneo e compagno di esercizi, al quale non è insolito condividere con me la sopportazione della maggior parte delle mie fatiche»¹².

c) *Parm.*, 126 c: «ma non è difficile – disse; infatti, quando era giovane li ha studiati con grande passione, mentre ora trascorre gran parte del suo tem-

¹¹ κατὰ δὲ τὴν μουσικὴν δεῖ ὑπολαβεῖν [ὡς περὶ τὸν ἀκόλουθόν τε καὶ τὴν ἄκοιτιν] ὅτι τὸ ἄλφα σημαίνει πολλαχού τὸ ὁμοῦ, καὶ ἐνταῦθα τὴν ὁμοῦ πόλησιν καὶ περὶ τὸν οὐρανόν, οὗς δὴ “πόλους” καλοῦσιν, καὶ [τὴν] περὶ τὴν ἐν τῇ ᾠδῇ ἄρμονίαν, ἣ δὴ συμφωνία καλεῖται, ὅτι ταῦτα πάντα, ὡς φασιν οἱ κομψοὶ περὶ μουσικὴν καὶ ἀστρονομίαν, ἄρμονία τινὶ πολεῖ ἅμα πάντα: ἐπιστατεῖ δὲ οὗτος ὁ θεὸς τῇ ἄρμονιᾳ ὁμοπολῶν αὐτὰ πάντα καὶ κατὰ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους: ὡς περὶ οὖν τὸν ὁμοκέλευ καὶ ὁμόκοιτι “ἀκόλουθον” καὶ “ἄκοιτιν” ἐκαλέσαμεν, μεταβαλόντες ἀντὶ τοῦ “ὁμο” “ἄ-”, οὕτω καὶ “Ἀπόλλωνα” ἐκαλέσαμεν ὅς ἦν “Ὀμοπολῶν”, ἕτερον λάβδα ἐμβαλόντες, ὅτι **ὁμώνυμον** ἐγένετο τῷ χαλεπῷ ὀνόματι.

¹² Ἄλλ' οἶμαι μὲν δὴ νῦν οὕτως οὐκ ἀπερεῖν ἂν δ' ἄρα τι τοιοῦτον γίγνηται, καὶ τόνδε παραληψόμεθα Σωκράτη τὸν Σωκράτους μὲν **ὁμώνυμον**, ἐμὸν δὲ ἡλικιώτην καὶ συγγυμναστήν, ᾧ συνδιαπονεῖν ἐμοῦ τὰ πολλὰ οὐκ ἄηθες.

po attaccato all'arte ippica, come faceva suo nonno, del quale ha anche lo stesso nome»¹³.

d) *Protagoras* 311 b: «come se, andando dal tuo omonimo Ippocrate di Ceo, della famiglia degli Asclepiadi, avessi in mente di offrirti denaro come compenso perché si occupi di te, ...»¹⁴.

e) *Politicus* 257 c - 258 a: «voi, dunque, affermate che uno appare simile a me per la natura del volto e che, essendo la denominazione omonima a noi, anche il rivolgergli il nome gli offra una certa somiglianza»¹⁵.

f) *Resp.*, I, 330 b: «infatti mio nonno, che aveva il mio stesso nome, aveva ereditato una fortuna più o meno della stessa consistenza della mia, ma seppi moltiplicarla più e più volte»¹⁶.

g) *Thaetetus* 147 c-d: «tuttavia poco manca che tu faccia una domanda simile a quella che è venuta in mente a noi stessi, a me e a questo Socrate qui, il tuo omonimo, mentre poco fa stavamo discutendo»¹⁷.

4. L'omonimia nella prima parte del *De ideis* e nelle *Categorie*

A fronte di queste risultanze, balza immediatamente agli occhi l'assenza di corrispondenza (a) sia tra la terza accezione di ὁμωνύμος nei Dialoghi platonici e i casi non non-omonimia della prima parte dell'argomento aristotelico, (b) sia della seconda possibilità di predicazione non-omonima di questa casistica con le accezioni di «omonimia» riscontrabili negli scritti di Platone. In un quadro di

¹³ Ἄλλ' οὐ χαλεπὸν εἶπαι: μειράκιον γὰρ ὢν αὐτοὺς εἶ μάλα διεμελέτησεν, ἐπεὶ νῦν γε κατὰ τὸν πάππον τε καὶ ὁμώνυμον πρὸς ἱππικῆν τὰ πολλὰ διατρίβει.

¹⁴ ὥσπερ ἂν εἰ ἐπενόεις παρὰ τὸν σαυτοῦ ὁμώνυμον ἐλθὼν Ἰπποκράτη τὸν Κέρον, τὸν τῶν Ἀσκληπιαδῶν, ἀργύριον τελεῖν ὑπὲρ σαυτοῦ μισθὸν ἐκεῖνον, ...

¹⁵ τὸν μὲν γε οὖν ὑμεῖς κατὰ τὴν τοῦ προσώπου φύσιν ὅμοιον ἐμοὶ φαίνεσθαι φατε τοῦ δ' ἡμῖν ἢ κληῖσις ὁμώνυμος οὔσα καὶ ἡ πρόσρησις παρέχεται τινα οἰκειότητα.

¹⁶ ὁ μὲν γὰρ πάππος τε καὶ ὁμώνυμος ἐμοὶ σχεδὸν τι ὅσιν ἐγὼ νῦν οὐσίαν κέκτημαι παραλαβὼν πολλὰκις τοσαύτην ἐποίησεν.

¹⁷ ἀτὰρ κινδυνεύεις ἐρωτᾶν οἷον καὶ αὐτοῖς ἡμῖν ἔναγχος εἰσῆλθε διαλεγόμενοις, ἐμοὶ τε καὶ τῷ σὺ ὁμωνύμῳ τούτῳ Σωκράτει.

corrispondenze in cui la prima e la terza accezione di non-omonimia della prima parte dell'argomento aristotelico trovano ripetutamente precisi riscontri e specifiche equivalenze semantiche con certi modi di stagliarsi dell'omonimia nei testi platonici, il fatto che, da un lato, uno di detti modi non abbia corrispondenza alcuna con la non-omonimia aristotelica e, dall'altro, che la seconda accezione della non-omonimia aristotelica non trovi riscontro con alcuna accezione dell'omonimia platonica non possono non sorprendere e sollevare una domanda sul motivo del loro sottrarsi all'ordine di questa relazione.

Una domanda che si complica e diviene ulteriormente pressante ove si consideri che il termine «omonimo» non soltanto, nella prima parte dell'argomento, non riveste una valenza platonica, dal momento che qui l'equivalenza con le accezioni dell'omonimia platonica sono con alcuni casi di non-omonimia, ma non assume neppure l'accezione —propriamente aristotelica— che ha in *Cat.*, 1, dove sono dette omonime «le cose delle quali soltanto il nome è comune, ma la definizione corrispondente al nome è diversa» (1 a 1-2) e sono portate a esempio di cose omonime proprio l'uomo in carne e ossa e l'immagine dipinta dell'uomo (1 a 2-3), ossia l'originale e la copia, che invece nella parte del *De ideis* ora a tema sono dette costituire il terzo caso di non-omonimia o la non-omonimia mista.

Quest'ultimo rilievo rende assai problematica e, in ultima analisi, non accettabile l'interpretazione per la quale, nella prima parte del *De ideis*, «non-omonimo» rivestirebbe il medesimo significato di ciò che in *Cat.*, 1 Aristotele dice essere «sinonimo», tali essendo «le cose delle quali il nome è comune e la definizione corrispondente al nome è la medesima» (1 a 7-8). Ché, nelle *Categorie*, il concetto di sinonimia si staglia in rapporto a quello di omonimia (oltre che di paronimia), e la difformità di questa nozione nelle *Categorie* stesse e nella prima parte del *De ideis* dissuade dall'istituire un'equivalenza tra la non-omonimia del secondo scritto e la sinonimia del primo.

Ove poi si consideri che nelle *Categorie* omonimia e sinonimia sono determinazioni contrarie (giacché rappresentano i termini massimamente opposti entro il genere delle cose che hanno il medesimo nome), il fatto che, come già sopra abbiamo rilevato, il terzo caso di non-omonimia della prima parte del *De ideis*, vale a dire la non-omonimia mista, veda in campo cose che nell'ottica delle *Categorie* sono espressamente e determinatamente indicate come omonime

(l'uomo in carne ed ossa e il dipinto dell'uomo), fa escludere alla radice la possibilità di scorgere nella non-omonimia del *De ideis* l'equivalente concettuale della sinonimia delle *Categorie*.

È esattamente questo terzo caso di non-omonimia, sotto più di un profilo, quello più problematico, ovvero il caso che più degli altri sembra sollevare il problema più stridente di tutti. Esso è così formulabile: ciò che nella prima parte del *De ideis* è detto essere non-omonimo ripropone un uso platonico del termine «omonimo» e al tempo stesso corrisponde all'omonimia delle *Categorie*. Non così stridente, invece, il primo caso di non-omonimia della prima parte del *De ideis*, il quale ripropone, sì, un uso platonico di «omonimo», ma non trova affatto riscontro nell'omonimia delle *Categorie*; ché, semmai, pur con le riserve concettuali che prima si sono formulate circa la possibilità di far corrispondere la non-omonimia del *De ideis* alla sinonimia delle *Categorie*, è questa della sinonimia la determinazione concettuale che in qualche modo può rinvenirsi nella non-omonimia. Quanto poi al secondo caso di non-omonimia della prima parte del *De ideis*, esso trova, sì, un riscontro nell'omonimia delle *Categorie*, ma – come abbiamo accertato – non ne trova alcuno con l'uso di «omonimo» nei Dialoghi platonici.

5. L'omonimia degli enti empirici

Ora, se nella prima parte del *De ideis* la nozione di omonimia, come abbiamo chiarito, non assume né alcuna delle valenze che il termine ha nei Dialoghi platonici, né la valenza —propriamente aristotelica— che riveste nelle *Categorie*, nella seconda parte del trattato esso continua a non avere significato platonico, se non in quella forma dottrinalmente neutra espressa dalla pura e semplice uguaglianza del nome (terzo caso), ma si presenta carico del significato delle *Categorie*. L'esame dei casi lo attesta eloquentemente.

Dopo aver precisato i sensi in cui un termine si predica in modo non-omonimo (prima parte), in questa seconda parte si pone in chiaro che degli enti empirici la nozione dell'«uguale stesso (τὸ ἴσον αὐτό)» si predica in senso omonimo. Non è necessario intendere «l'uguale stesso» come indicante l'Idea dell'uguale per far valere il carattere omonimo del modo in cui questa determinazione si predica degli enti empirici; anzi, se l'argomento mira a provare l'esistenza dell'Idea di uguale facendo forza sul fatto che l'«uguale stesso» deve potersi attribuire a

qualcosa in senso non-omonimo, ma questo qualcosa non sono gli enti empirici, cosicché si deve concludere che sta al di là di essi ed è, pertanto, l'Idea di uguale – se, dunque, con quest'argomento Platone e i Platonici intendono provare l'esistenza dell'Idea di uguale in virtù della considerazione che soltanto di un tale ente ideale può predicarsi l'«uguale stesso», il quale deve pur predicarsi di qualcosa, allora è chiaro che l'assumere l'«uguale stesso» nel significato di Idea dell'uguale rovina la struttura dell'argomento, in quanto presuppone già esistente e già dato ciò la cui esistenza e la cui datità devono invece essere provate, perché è il solo soggetto del quale l'«uguale stesso» possa predicarsi. Ecco pertanto che l'«uguale stesso», lungi dal significare l'Idea dell'uguale o l'Uguale in sé, appare esprimere la determinatezza pura e semplice dell'uguale, nella sua purezza e nella sua assolutezza, vale a dire nella condizione di assenza da ogni condizionamento, ma senza per questo implicare anche la trascendenza di una tale determinazione. Questa dimensione della trascendenza non è implicita nella nozione di «uguale stesso», ma vi si aggiunge nell'Idea di uguale, che tuttavia, essendo guadagnata come l'unico soggetto del quale l'«uguale stesso» può predicarsi, è qualcosa di ulteriore rispetto a questo. «Uguale stesso» è perciò la determinazione dell'uguale considerata nella sua semplicità e nella sua assolutezza, dunque, come alcuni interpreti non inopportuno, anche se non letteralmente, hanno tradotto, l'uguale in senso assoluto – separato dall'Idea di uguale o Uguale in sé da quel carattere della trascendenza la cui assunzione in questo momento del ragionamento ne rovinerebbe la struttura, compromettendone la forza probante e riducendolo a dimostrare l'esistenza di ciò che è già dato.

Ebbene, nella seconda parte dell'argomento si prova che degli enti empirici un tale «uguale stesso» si predica in senso omonimo, ovvero che detti enti sono omonimi rispetto a esso. E la prova del carattere omonimo di questa predicazione consiste nel mostrare che essa non è non-omonima, in nessuna delle tre valenze in cui nella prima parte si è specificato dirsi «non-omonimo».

Ora, l'esame della prova attesta che l'omonimia in oggetto, quella cioè che regola il predicarsi del-l'«uguale stesso» degli enti empirici, ovvero il modo d'essere di questi rispetto all'«uguale stesso», non riveste il significato dell'omonimia platonica (se non, come si indicava, in quella terza accezione, dottrinalmente neutra, di mera uguaglianza del nome, senza alcun'altra specificazione concettuale), ma assume il significato che l'omonimia ha in *Cat.*, 1. E ciò rispetto a tutte le valenze in cui nella prima parte si è definita la non-omonimia, la quale —

peraltro— proprio in tale rapporto negativo con l'omonimia si discosta ulteriormente dall'indeterminazione semantica in cui era apparsa, anche se non perviene ancora a una determinazione positiva. Prima, infatti, è risultato che la non-omonimia non può intendersi come equivalente all'aristotelica sinonimia; questa caratterizzazione —puramente negativa, e dunque ancora vaga— ora in una certa qual misura si chiarisce con la precisazione, puramente formale, secondo cui la negazione della non-omonimia è l'omonimia assunta nel significato di *Cat.*, 1 —come ci accingiamo a provare.

1) Che, rispetto alla prima valenza della non-omonimia, gli enti empirici siano uguali in senso omonimo perché di nessuno di essi si predica l'«uguale stesso» in senso proprio significa che a tutti essi si riconosce, sì, un attributo (relativo) denominato «uguale», che essi, cioè, hanno sì, tutti, il nome di quest'attributo, ma non anche la determinazione espressa dalla sua definizione. L'uguale, infatti, è l'identico nella quantità (cfr. *Metaph.*, X, 3, 1054 a 30-31 e la nota n. 48 del libro X della nostra edizione italiana della *Metafisica*), ma cose (b) la cui «quantità è soggetta a cambiamento e muta continuamente e non è determinata» non sono «identiche nella quantità» e, dunque, non sono uguali, ove l'uguale sia assunto in senso proprio, vale a dire per quello che «esso stesso» significa. Di conseguenza, (a) a nessuno di essi «conviene la stessa definizione» dell'uguale, per via, appunto, del loro continuo mutare in quantità, e (c) nessuno di essi «accoglie in modo esatto la definizione dell'uguale». Si verifica pertanto una situazione per cui alle cose empiriche conviene il nome dell'uguaglianza, ma non anche la definizione di questa determinazione: esattamente la situazione dottrinale che in *Cat.*, 1 specifica l'omonimia. E, parimenti, una situazione che non ha riscontro con nessuna delle accezioni in cui abbiamo accertato specificarsi il significato dell'omonimia nei Dialoghi di Platone: neppure con la terza, che di primo acchito pur sembrerebbe offrire uno spiraglio alla possibilità di ravvisarsi nell'omonimia degli enti empirici ora a tema: ché, l'omonimia platonica nella terza accezione chiama in causa unicamente l'identità del nome, mentre gli enti empirici sono risultati omonimi perché all'identità del nome non corrisponde anche l'identità della definizione dell'uguale. Essi, dunque, sono omonimi secondo la medesima accezione di omonimia definita in *Cat.*, 1 e differentemente dall'accezione platonica dell'omonimia.

2) Che, rispetto alla terza valenza della non-omonimia, gli enti empirici siano uguali in senso omonimo perché l'uno non è maggiormente modello di ogni

altro significa che a nessuno conviene, rispetto a ogni altro, la definizione di «uguale stesso», pur convenendo a tutti il nome che indica questa determinazione, e ciò corrisponde esattamente alla specificazione dell'omonimia data in *Cat.*, 1; per converso, non corrisponde a nessuno dei significati di omonimia rintracciabili nei Dialoghi platonici, neppure al terzo, per il motivo già rilevato a proposito dell'omonimia degli enti empirici rispetto alla prima valenza della non-omonimia.

3) Che, infine, rispetto alla seconda valenza della non-omonimia, gli enti empirici siano uguali in senso omonimo perché, quand'anche la copia fosse non-omonima al modello, tali enti sarebbero pur sempre copie di ciò che è uguale in senso vero e proprio, significa che a essi non conviene la definizione dell'uguale in senso vero e proprio, vale a dire dell'«uguale stesso», pur avendo tutti il nome di uguale. E anche questa situazione non trova riscontro in nessuno dei significati di omonimia rintracciabili nei Dialoghi platonici, mentre corrisponde alla nozione di omonimia definita in *Cat.*, 1.

6. Ricapitolazione e conclusione

A questo punto si dispone di sufficienti risultanze per poter avanzare un'ipotesi esegetica circa la situazione teorica che si sottende all'uso di ὁμωνύμος nel *De ideis*. Una situazione che, portata alla luce, si rivela interessante e fruttuosa al fine stesso di una più adeguata comprensione dell'argomento platonico così come lo Stagirita, secondo il resoconto di Alessandro, lo ricostruisce e della critica che lo Stagirita stesso vi muove.

A tale scopo è opportuno richiamare, in una sorta di schema tabellare, i momenti più problematici delle risultanze via conseguite, giacché essi rappresentano i nodi di maggior stridore rispetto ai quali il configgere stesso delle istanze in causa indirizza a una ipotesi risolutiva. Ebbene, ecco che.

1) là dove (prima parte dell'argomento) si tratta di precisare in che cosa consiste la non-omonimia, Aristotele ne prospetta le valenze, due delle quali trovano un preciso riscontro in altrettanti significati della nozione platonica di omonimia, quale si rileva nei Dialoghi. Ora, non-omonimia e omonimia sono nozioni contraddittorie, ma il fatto che sia Aristotele a precisare in questa prima parte

del *De ideis* i significati della non-omonimia, mentre l'omonimia che in due casi vi fa riscontro sia assunta in altrettante accezioni datele da Platone può sottrarre quell'identità di riferimento che è condizione essenziale perché si abbia contraddizione («simul atque *sub eodem* affermare et negare», «affermare e negare la stessa cosa della stessa cosa nello stesso tempo e *sotto il medesimo rispetto*»), cosicché l'opposizione antifatica tra le due nozioni può ritenersi solo apparente. Ma questa considerazione è destinata a crollare ove si ponga mente al fatto che il terzo caso di non-omonimia (l'omonimia mista) non soltanto trova riscontro, come s'è or ora detto, nella nozione platonica di omonimia, ma corrisponde altresì a ciò che nelle *Categorie* Aristotele stesso definisce come omonimo. Qui la differenza del punto di vista viene meno, cosicché la corrispondenza tra non-omonimia e omonimia non può non risultare contraddittoria.

Parimenti problematico risulta poi il fatto che in un quadro di corrispondenze la non-omonimia derivata (secondo caso) non trovi riscontro con alcun significato dell'omonimia in Platone.

2) Problemi di entità non minore sono apparsi anche a proposito della nozione di omonimia. Essa, infatti, (a) nella seconda parte del *De ideis* non assume il significato che ha in Platone (se non in quella valenza dottrinalmente neutra, indicante la mera identità del nome, che si è riscontrata nel terzo gruppo di occorrenze), ma ha un significato in tutto e per tutto corrispondente con l'omonimia quale è definita in *Cat.*, 1; (b) invece, nella prima parte del *De ideis* l'omonimia, se non riveste un significato platonico, perché ciò che trova riscontro in Platone è l'opposta nozione di non-omonimia, non riveste neppure il significato che questa nozione ha in *Cat.*, 1, stante che qui sono indicate come omonime (l'uomo in carne e ossa e il dipinto dell'uomo) cose che nella prima parte del *De ideis* sono espressamente additate come non-omonime (omonimia mista).

Tutto ciò consente di dire che

1) la nozione di non-omonimia, così com'è illustrata nella prima parte del *De ideis*, (a) non soltanto non trova riscontro in Platone (giacché quella che nel *De ideis* è presentata come non-omonimia in Platone corrisponde, in ben due dei tre casi illustrati, a ciò che questo filosofo chiama omonimia), ma non trova riscontro neppure nella dottrina aristotelica delle *Categorie*, giacché qui la non-omonimia, ossia la negazione dell'omonimia, vale a dire il suo contraddittorio,

non può che designare ciò che non ha lo stesso nome, ma ha la medesima definizione, come nel caso di «abito» e «vestito», mentre nulla di tutto questo definisce la non-omonimia nel nostro trattato. (b) Né vige che la non omonimia sia nozione assimilabile a quella che nelle in *Categorie* è la sinonimia, per i motivi sopra precisati.

2) Parimenti va detto a proposito della nozione di omonimia: così come essa si staglia nel *De ideis*, e cioè per opposizione antifatica alla non-omonimia, è nozione che non soltanto non trova riscontro in Platone, ma non ne trova alcuno neppure nelle *Categorie*.

Insomma, né la non-omonimia (quella nozione, cioè, che nella prima parte dell'argomento Aristotele introduce e illustra, ma senza dare alcun segno, né esplicito né implicito, di desumerla da Platone, o di riferirla a costui, bensì unicamente come concetto in rapporto al quale nella seconda parte determinare il modo omonimo secondo cui l'uguale si predica degli enti empirici), né l'omonimia, così com'è si specifica nel nostro trattato, sono nozioni che si riscontrano nelle *Categorie*, dove pur lo Stagirita teorizza l'omonimia (ma in termini dottrinalmente ben differenti da quelli secondo cui la nozione prende forma nel *De ideis*) ed elabora quella nozione di sinonimia che a tutta prima pur sembrerebbe coincidere con quella di non-omonimia (ma in forza di un'impressione soltanto di primo acchito e che al vaglio di una riflessione critica è destinata a dissolversi).

A questo punto non è né azzardato né difficile ipotizzare che (1) tra la nozione platonica di omonimia (così come abbiamo accertato nella prima parte dello scritto) e quella di sinonimia teorizzata nelle *Categorie* si colloca la nozione di non-omonimia. Essa è senza dubbio una nozione aristotelica e rappresenta, per così dire, il modo in cui lo Stagirita riprende quella platonica di omonimia prima di aver elaborato il concetto di sinonimia. Come quest'ultima, anche la nozione di non-omonimia si calibra, infatti, sul rifiuto delle Idee platoniche e prescindendo da esse, ma, mentre la sinonimia manifesta un distacco totale da Platone, la non-omonimia è, sì, certamente distante da Platone per ciò che —come si diceva— prescinde dalle Idee, ma gravita pur sempre nell'ambito concettuale del platonismo, come attesta la terminologia di marca ancora chiaramente platonica. Ché, nella non-omonimia Aristotele mantiene ancora presente quel concetto di omonimia che in Platone designava, nelle valenze dottrinal-

mente pregnanti che abbiamo illustrato, un'identità di nome e di nozione stabilita sulla base del comune riferimento all'Idea delle cose omonime; ossia, la loro comunanza del nome è garantita dal comune riferimento di quelle cose omonime all'Idea, che è causa della loro determinatezza. Ecco pertanto che l'omonimia platonica si fonda, in ultima istanza, sull'identità di essenza: le cose hanno il medesimo nome perché hanno la medesima qualificazione essenziale (sono tutte uomini, o cavalli, o case, o letti), e in tanto hanno la medesima determinazione essenziale in quanto tutte partecipano dell'Idea. Per questo trova il suo corrispondente nella non-omonimia della prima parte dell'argomento, vale a dire in quel surrogato della sinonimia delle *Categorie*, che precede l'istituzione di questa nozione, essendo poi da essa sostituita, nel momento in cui il rifiuto delle Idee da parte di Aristotele assume carattere dottrinarmente definito.

Sotto questo profilo e in quest'ordine di considerazioni nel quale si assiste al collocarsi della non-omonimia del *De ideis* tra l'omonimia platonica e la sinonimia delle *Categorie*, è persino possibile istituire un'analogia per la quale, l'omonimia platonica sta alle Idee come la sinonimia aristotelica sta alle forme immanenti, nel senso che, come l'omonimia platonica è uguaglianza del nome in virtù della comune partecipazione delle cose alla medesima Idea, così la sinonimia aristotelica comporta identità del nome sulla base dell'identità della definizione, ossia del «discorso che dice l'essenza», cioè la forma.

La non-omonimia del *De ideis* s'inscrive in quest'analogia, anzi la ripresenta in un momento in cui l'immanenza della forma, conseguente al rifiuto dell'Idea trascendente, era sì ben chiara allo Stagirita, ma non poteva essere tematizzata senza che fosse tematizzato quel rifiuto. Nel *De ideis*, com'è noto, Aristotele confutava l'esistenza delle Idee. Per questo non poteva utilizzare una nozione, quale quella di sinonimia, che s'istituisce sull'accertata non esistenza delle Idee: giacché avrebbe fatto ricorso a una nozione la cui fondazione (e cioè la denegata esistenza delle Idee) proprio in quel trattato era a tema e veniva acquisita. Nelle *Categorie*, invece, dove la reiezione delle Idee è già compiuta, lo Stagirita può parlare di sinonimia e non più di non-omonimia, vale a dire di una nozione che —come si diceva— si riferisce ancora, persino nella formulazione del termine, all'omonimia platonica, ma rivela come già nota l'immanenza dell'essenza, senza peraltro che lo Stagirita possa farne uso come di un dato ormai acquisito, giacché con la stessa non-omonimia e comunque nel trattato (il *De ideis*) nel quale ricorre a questa nozione si appresta a dimostrare l'inesistenza delle Idee. Così, la

non-omonimia del *De ideis* corrisponde, in quest'ordine di considerazioni, alla sinonimia delle *Categorie* nella situazione in cui il riferimento all'identità della definizione e dell'essenza, sulla quale si regge l'identità del nome sia in Platone, con la nozione di omonimia, sia in Aristotele, con la nozione di sinonimia, è sì assunto nella piena consapevolezza che si tratta del riferimento a una forma immanente e non già alla platonica Forma ideale trascendente, ma non è stato ancora dimostrata l'assurdità di questa Forma ideale; anzi, il ricorso alla non-omonimia scandisce un momento dell'argomentazione che la dimostra.

2) E parallelamente, in stretta relazione con quanto s'è or ora detto, non è né azzardato né difficile ipotizzare che tra l'omonimia platonica e l'omonimia aristotelica delle *Categorie* interviene il rifiuto delle Idee da parte dello Stagirita. Cosicché, nel momento in cui un tale rifiuto veniva compiuto e l'inesistenza delle Idee trovava scientifica dimostrazione, la nozione di omonimia non poteva calibrarsi in riferimento a quel rifiuto stesso come se già fosse stato operato. Ecco perché nella seconda parte del *De ideis* l'omonimia degli enti empirici viene presentata secondo una nozione – quella per l'appunto di omonimia – che, come abbiamo mostrato, corrisponde a quella delle *Categorie*, ma è calibrata in relazione a quella di non-omonimia, presentata nella prima parte dell'argomento.

Bibliografia

- ALEX, *In Arist. Metaph* = Alexandri Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, edidit M. von Hayduck., Berolini 1891; tr. it di A. Borgia, E. Carta, M. Xasu, E. Cattanei, N. Casini, P. Lai, S. Loche, M. C. Pogliani, R. Salis, P. Serra, a cura di G. Movia, Introduzione di G. Movia, Notizie sugli autori e indici dei concetti di R. Salis, Milano, Bompiani 2007.
- BALTZLY, *Argument from relatives* = Baltzly D., «Aristotle and Plato's argument from relatives in 'Peri ideon'», *The History of Philosophy* 3, 1955, pp. 23-46.
- *Ἐκ τῶν πρὸς τι* = Baltzly D., «Aristotle and the λόγος 'Ἐκ τῶν πρὸς τι'», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 15, 1977, pp. 177-206.
- BERTI, Tradizione = Berti E., «Note sulla tradizione dei primi due libri della "Metafisica" di Aristotele», *Elenchos* 3, 1982, pp. 5-37.
- *Primo Aristotele* = Berti E., *La filosofia del primo Aristotele*, Firenze 1962; 2° ed., Milano, Vita e Pensiero 1997.

- BERTI-ROSSITTO, *Metaph. I* = Aristotele, *Il primo libro della «Metafisica»*, a cura di E. Berti e C. Rossitto, Roma-Bari: Laterza 1993.
- CHERNISS, *Plato* = Cherniss H., *Aristotle's criticism of Plato and Academy*, Baltimore 1944; New York 1962.
- FINE, *Relational entities* = Fine G., «Relational entities», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65, 1983, pp. 225-249.
- *Ideas* = Fine G., *On ideas. Aristotle's criticism of Plato's theory of ideas*, Oxford: Clarendon Press 1993.
- IRWIN, *Homonymy* = Irwin T. H., «Homonymy in Aristotle», *Review of Metaphysic* 34, 1981, pp. 523-544.
- *Signification* = Irwin T. H., «Aristotle's concept of signification», in AA.VV., *Language and logos: studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, ed. by M. Schofield and M. C. Nussbaum, Cambridge 1982, pp.241-266.
- JAEGER, *Metaphysics* = Aristotle, *Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford: Clarendon University Press 1957.
- LESZL, *De ideis* = Leszl W., *Il «De ideis» di Aristotele e la teoria platonica delle idee. Περὶ ἰδεῶν*, Firenze, Olschki 1975 (reca l'edizione dei frammenti del Περὶ ἰδεῶν nel testo critico del commento di Alessandro stabilito da Dieter Harlfinger e la traduzione dei frammenti).
- LISKE, *Relatives* = Liske M. T., *L'argument par les relatives dans le «Perì ideon»*, in A. Jannone e altri, *Aristote perdu*, Roma : C.N.R. 1995, pp. 237-248.
- LUGARINI, *Categorie* = Lugarini L., «Il problema delle categorie in Aristotele», *Acme* 8, 1955, pp. 3-107.
- MANSION S., *Περὶ ἰδεῶν* = Mansion S., «La critique de la théorie des idées dans le Περὶ ἰδεῶν d'Aristote», *Revue Philosophique de Louvain* 47, 1949, pp. 169-202.
- MAC DONALD, *Homonymy* = Mac Donald S., «Aristotle and the homonymy of the good», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 71, 1989, pp. 150-174.
- OLSHESKY, *Perì ideon* = Olshewsky T. M., «Deconstruction «Metaphysics» A 9; Reconstruction the «Perì ideon»», in A. Jannone e altri., *Aristote perdu*, cit., pp. 221-236.
- OWEN, *Περὶ ἰδεῶν* = Owen G. E. L., «A proof in the Περὶ ἰδεῶν», in A. Vv., *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R. E. Allen, London: Routledge and Kegan 1965, pp. 293-312.
- PHILIPPOSON, *Περὶ ἰδεῶν* = Philippson R., «Il Περὶ ἰδεῶν di Aristotele», *Rivista di Filologia e Istruzione Classica* 64, 1936, pp. 137-155.1973.

- REALE, *Metaph.* = Aristotele, *Metafisica*, saggio introduttivo, testo greco a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale. Edizione maggiore rinnovata. Vol. I: *saggio introduttivo e indici*; Vol. II: *Testo greco con traduzione a fronte*; Vol. III: *Sommari e commentario*, Milano, Vita e Pensiero 1993, rist. 1995.
- ROBIN, *Théorie* = Robin L., *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908.
- ROSS, *Metaphysica* = Aristotle, *Metaphysics*, vol. VIII di *The Works of Aristotle*, Oxford 1908 (più volte ristampata).
- *Metaph.*, = Aristotle, *Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, 3.° ed., 2 vol., Oxford 1953.
- *Fragmenta selecta* = Aristotelis, *Fragmenta selecta*, regognovit brevis adnotatione critica instruit W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press 1955; reprinted lithographically 1958.
- *Aristotle, Select fragments* = Ross D, *Aristotle, Select fragments*, vol. XII di *The works of Aristotle*, translated into English under the editorship of Ser David Ross, Oxford: Clarendon Press 1952; reprinted lithographically 1967.
- ROWE, *Relatives* = Rowe C. J., «The proof of relatives in the “Perì ideon”: further reconsideration», *Phronesis* 24, 1979, pp. 270-281.
- TARÁN, *Homonymy and synonymy* = Tarán L., «Speusippus and Aristotle on Homonymy and synonymy», *Hermes* 106, 1978, pp. 73-99.
- TRABATTONI, *Idee* = Trabattoni F., «Aristotele, la teoria delle Idee di Platone e gli ‘argomenti più rigorosi’», in Aa. Vv., *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele tra storiografia e teoria*, a cura di L. Cardullo, Catania: Cuecm 2009, pp. 97-113.
- WILPERT, *Aristotelische Frühschriften* = Wilpert P., *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949.
- YEBRA, *Metafisica* = Aristóteles, *Metafisica*, edición trilingüe (testo greco, traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke e traduzione spagnola) por Valentin Yebra, 2 vol., Madrid 1970; rist. 1998.
- ZANATTA, *Categorie* = Aristotele, *Le Categorie*, Introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, 3° edizione, Milano: Rizzoli 2000.
- *Dialoghi* = Aristotele, *I dialoghi*, Introduzione, testo greco, traduzione e commento di Marcello Zanatta, Milano: Rizzoli 2008.
- *Metafisica* = Aristotele, *Metafisica*, monografia introduttiva, testo greco, traduzione, commento e indici analitici di Marcello Zanatta, 2 vol., Milano: Rizzoli 2009.

- *Frammenti filosofici e logici* = Aristotele, *Frammenti filosofici e logici*, Introduzione, testo greco, traduzione e commento di Marcello Zanatta, Milano: Rizzoli, in corso di stampa.

Recibido: 18/05/2010

Aceptado: 11/06/2010