

STUDI

ARISTOTELE E I PARALOGISMI DELL'IDENTITÀ*

di Paolo Fait

Nelle *Confutazioni sofistiche* Aristotele distingue ed esamina i fattori che possono indurre un soggetto ad accettare come valide argomentazioni che in verità sono paralogismi¹. L'*accidente* è uno di tali fattori e il paralogismo che dipende da esso coinvolge in qualche modo la nozione di identità. In particolare, la discussione della risoluzione del paralogismo, che leggiamo nel capitolo 24 delle *Confutazioni*, offre ad Aristotele l'occasione di fare alcune osservazioni sul principio, oggi noto come «Legge di Leibniz» o «Principio di indiscernibilità degli identici»², il quale afferma che gli identici condividono tutte le loro proprietà. Controesempi, reali o presunti, che sembrano smentire l'indiscernibilità, come:

il velato è identico a Corisco,
ma Corisco è conosciuto da *s*,
mentre il velato non è conosciuto da *s*,

inducono Aristotele a formulare una distinzione importante che forse implica una limitazione di tale principio.

Nel primo paragrafo cercherò di chiarire, alla luce dei passi delle *Confutazioni* in cui viene presentato e richiamato, in che cosa consista il paralogismo dell'accidente. Nel secondo paragrafo esaminerò il difficile passo in cui Ari-

* Una prima versione di questo contributo è stata presentata al convegno di Storia della logica organizzato da Vincenza Celluprica e tenutosi a Roma dal 29 novembre al 2 dicembre 2000. Ringrazio Francesco Ademollo, Michele Alessandrelli, Enrico Berti, Andrea Borghini, Riccardo Chiaradonna, Andrea Falcon e Massimo Mugnai per aver letto e commentato il testo. I generosi suggerimenti di Vincenza Celluprica e di Mario Mignucci legano questo saggio alla loro memoria, che mi è molto cara.

1. Sulla classificazione aristotelica dei paralogismi e sulle questioni interpretative sollevate dalle *Confutazioni sofistiche* rinvio a *Aristotele, Le confutazioni sofistiche*, introduzione, traduzione e commento di Paolo Fait, Laterza, Roma-Bari 2007.

2. Con «Legge di Leibniz» si intende di solito sia il Principio di indiscernibilità degli identici sia il suo converso, il Principio di identità degli indiscernibili, che però non sarà mai chiamato in causa nella presente occasione.

stotele spiega come risolvere il paralogismo. Nei due paragrafi successivi presenterò e discuterò le due interpretazioni più plausibili della concezione dell'identità che è posta a fondamento della diagnosi aristotelica: l'interpretazione «semantica» e quella delle «unità accidentali».

Poiché la scelta di una di queste interpretazioni richiederebbe una discussione molto più ampia di quella che può essere sviluppata sulla base di un esame delle *Confutazioni sofistiche*, non cercherò di argomentare a favore di una e contro l'altra e, nel quinto paragrafo, mi limiterò ad esporre le critiche a cui queste due interpretazioni prestano il fianco e a proporre una riformulazione che ne smussi alcuni aspetti problematici.

Infine, poiché gli esempi di paralogismo dell'accidente citati da Aristotele possono essere ricostruiti nei dettagli solo con uno sforzo congetturale e sembrano talmente eterogenei tra loro che più di un interprete ha dubitato della loro reale appartenenza ad un'unica famiglia, dedicherò il sesto e ultimo paragrafo all'esposizione di alcuni tra questi esempi.

1. Il paralogismo che dipende dall'accidente

Il paralogismo viene introdotto nel capitolo 5 delle *Confutazioni* con queste parole:

(α) I paralogismi che dipendono dall'accidente hanno luogo quando si ritiene che qualsiasi cosa appartenga parimenti all'oggetto e all'accidente. Poiché infatti alla stessa cosa molte cose accadono [*scl.* si predicano come accidenti: $\sigma\upsilon\mu\beta\acute{\epsilon}\beta\eta\kappa\epsilon\nu$], non è necessario che tutte le stesse cose appartengano a tutti i predicati e a ciò di cui sono predicati (5. 166b28 sgg.).

Il testo prosegue con due difficili esempi che esamineremo più avanti; per il momento concentriamo l'attenzione sulla descrizione generale. Vengono distinti tre elementi: un oggetto ($\pi\rho\acute{\omega}\gamma\mu\alpha$), un accidente ($\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$), e infine qualcosa, una proprietà qualsiasi, che appartiene ($\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota$) all'oggetto o all'accidente. L'errore consiste nel ritenere che l'oggetto e un suo accidente condividano tutte le stesse proprietà.

Dati un accidente A , e un oggetto O , e fatta la convenzione di scrivere il predicato a sinistra del soggetto, per ogni proprietà P si possono dare due tipi di paralogismo:

(1) $A(O)$;
 $P(A)$;
 dunque: $P(O)$.

(2) $A(O)$;
 $P(O)$;
 dunque: $P(A)$.

Lo schema fallace (1) trascrive una pseudo-regola di transitività: tutti i predicati dell'accidente sono anche predicati dell'oggetto. Sebbene (1) sia solo

una «metà» del paralogismo dell'accidente descritto in (α), dove è chiaramente compreso anche lo schema (2), in un altro passo sembra sufficiente a caratterizzarlo completamente:

Poiché infatti è indeterminato quando si debba dire che <qualcosa> appartiene all'oggetto, ove appartenga all'accidente... (*Soph. el.* 24. 179a27-29; parte del passo (γ) citato più avanti).

Una terza formulazione, che incontriamo a *Soph. el.* 7. 169b3-6, ribadisce invece che il paralogismo può esemplificare anche la seconda «metà», quella corrispondente a (2):

(β) Le confutazioni apparenti che dipendono dall'accidente nascono dal non sapere discernere ciò che è lo stesso e ciò che è diverso, uno e molti, né a quali tra i predicati accada tutto ciò che accade all'oggetto [*μηδὲ τοῖς ποίοις τῶν κατηγορημάτων πάντα ταῦτα καὶ τῷ πράγματι συμβέβηκεν*].

Secondo alcuni interpreti, il paralogismo dipendente dall'accidente consisterebbe in una indebita applicazione universale della regola di transitività della predicazione³, ma questa interpretazione è troppo restrittiva, come dimostra il fatto che nella discussione del paralogismo, svolta a più riprese nelle *Confutazioni*, Aristotele intreccia predicazione e identità. Come vedremo subito, infatti, egli tende ad associare la predicazione di un accidente ad una sorta di identificazione con l'oggetto, ed essendo l'identità una relazione simmetrica, oltre che transitiva, è evidente che lo schema (2) non è meno pertinente dello schema (1): basterà convertire una premessa di (2) per ottenere una struttura transitiva come (1). È chiaro dunque che le differenze sintattiche tra le varie formulazioni del paralogismo non hanno alcun rilievo, e questo giustifica anche le oscillazioni di Aristotele.

Dopo aver introdotto il paralogismo in termini di predicazione Aristotele lo traduce dunque in termini di identità: l'equivalenza è già implicitamente accettata nel capitolo 6 (168b27 sgg.), ritorna in (β), precisamente dove si legge «nascono dal non sapere discernere ciò che è lo stesso e ciò che è diverso, uno e molti, né a quali tra i predicati accada tutto ciò che accade all'oggetto», e viene elaborata nel modo più completo nel capitolo 24. La traduzione della predicazione in identità consiste nel «sostantivare» in qualche modo il predicato accidentale: per esempio «il cigno è bianco» è associato a «il cigno è identico al bianco» oppure a «il cigno è identico alla cosa bianca», e il problema centrale del presente saggio sarà proprio quello di decifrare esattamente il significato di questa traduzione. Comunque sia, una volta identificati l'oggetto e

3. L'interpretazione trae origine dall'associazione di idee, operata già nell'antichità, tra il paralogismo dell'accidente e il principio di transitività della predicazione essenziale enunciato da Aristotele in *Categorie* 3: cfr. S. Ebbesen, *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi*, Brill, Leiden 1981, I, p. 224 sgg.; M. Mignucci, *Puzzles About Identity: Aristotle and His Greek Commentators*, in J. Wiesner (cur.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*, de Gruyter, Berlin 1985, I, pp. 57-97: pp. 75-77; L.-A. Dorion, *Aristote. Les réfutations sophistiques*, Vrin, Paris 1995, p. 233 nota 58.

l'accidente, è chiaro che si tenderà a pensare che debbano condividere tutte le stesse proprietà (come è detto in (α)); si applica infatti a essi un qualche principio di indiscernibilità. Ma prima di affrontare questo principio e chiederci come Aristotele veramente lo intenda, è opportuno insistere sul rapporto tra predicazione e identità.

Un'ipotesi non implausibile, almeno a un primo sguardo, è che vi sia una qualche commistione tra i due concetti: l'inganno del paralogismo nascerebbe in qualche modo dalla incapacità di distinguere tra identità e predicazione⁴. Tale ipotesi potrebbe rivelarsi storicamente pertinente, perché secondo un'interpretazione diffusa la distinzione tra identità e predicazione sarebbe, quando scrive Aristotele, un punto problematico recentemente chiarito, con molto sforzo, dal *Sofista* platonico: con essa Platone avrebbe risolto il problema sollevato dagli «imparatardi» ($\delta\psi\mu\alpha\theta\epsilon\iota\varsigma$)⁵, quei pensatori suoi contemporanei che, ritenendo appunto che la predicazione fosse una sorta di identità, traevano da questa idea alcune conseguenze paradossali: riconoscevano solo la predicazione tautologica (per es. «il buono è buono»), ricusando l'attribuzione di una cosa a un'altra (per es. «l'uomo è buono») con l'argomento che, se la si fosse ammessa, i predicati avrebbero finito col moltiplicare il soggetto, rendendo molti ciò che è uno. In un passo della *Fisica* (I 2. 185b25 sgg.) Aristotele accenna alle posizioni di certi filosofi che potrebbero condividere gli stessi presupposti degli imparatardi di Platone ma che, a differenza di questi, tentano di evitare le conseguenze paradossali mediante drastiche riforme grammaticali, come la soppressione della copula o la trasformazione di ogni predicato nominale in verbo. Egli sembra attribuire a quei pensatori una concezione dell'enunciato copulativo («X è Y») come equazione tra i significati del soggetto e della parte nominale del predicato («X=Y»), giacché emerge dal passo che, per costoro, l'aporia nasceva dall'incompatibilità tra due assunzioni come:

- (i) il significato del soggetto è diverso da quello della parte nominale del predicato;
 - (ii) l'enunciato copulativo asserisce l'unità tra il significato del soggetto e quello della parte nominale del predicato;
- (dove, al posto di «unità», si può leggere «identità» senza alterare il senso del discorso).

4. Frege ha reso celebre la distinzione tra il significato predicativo del verbo «essere» (per es. «l'erba è verde») e quello dell'identità («costui è Alessandro Magno»), distinzione che è stata poi attribuita anche a Platone (*Sofista*, 256a-b). La confusione tra identità e predicazione a cui alludo nel testo sarebbe allora un *equivoco* su questi due significati del verbo «essere»; cfr. K.T. Barnes, *Aristotle on Identity and its Problems*, in «Phronesis», XXII (1977), pp. 48-62: p. 57.

5. Platone, *Sofista*, 251a5-c6. Non intendo qui prendere posizione sulla discussa questione degli imparatardi del *Sofista*, ma solo immaginare una storia non inverosimile che dia un po' di forza all'idea che la distinzione tra identità e predicazione sia un tema all'ordine del giorno per Platone e Aristotele.

Aristotele osserva che vi sono diversi tipi di unità (che «uno» si dice in molti modi) e che se l'unità a cui quei filosofi pensavano è un'unità di definizione, cioè un'unità di essenze, non è quello il tipo che può essere associato a un qualsiasi enunciato copulativo. Vedremo che un richiamo alle essenze analogo a quello della *Fisica* è all'opera anche nell'analisi del paralogismo dell'accidente delle *Confutazioni sofistiche*, ma il punto da sottolineare subito è un altro: Aristotele non nega che a un enunciato copulativo vero sia associata una qualche unità: contesta solo che possa trattarsi di unità di essenze. Lo stesso discorso vale per l'identità: anch'essa può essere associata, con analoghe cautele, alla predicazione. Ciò accade per esempio nei *Topici* (I 7. 103a23 sgg.), dove Aristotele connette l'identità numerica a diversi tipi di predicazione: quella della definizione, quella del «proprio» (un predicato che esprime una proprietà esclusiva del soggetto ma non essenziale) e quella dell'accidente. Ciò significa che vari tipi di enunciato copulativo possono essere tradotti in un'equazione del tipo opportuno senza che sia commesso alcun paralogismo. Non è corretto dunque asserire che chi incorre nel paralogismo confonde la predicazione con l'identità.

Va precisato inoltre che, se è vero che alla predicazione si può *associare* correttamente un'equazione del tipo opportuno, questo non significa che quella predicazione *non sia altro*, in verità, che un'equazione sotto mentite spoglie. La tendenza a trovare l'identità nascosta in una relazione predicativa può dipendere dal fatto che, in base a mere considerazioni contenutistiche sul soggetto e sul predicato, sappiamo già che questi sono identici, sicché non possiamo escludere che la predicazione sia comunque autenticamente tale⁶.

Una più promettente ipotesi sul nostro paralogismo è che nasca dalla confusione tra predicazione essenziale e predicazione accidentale. Che in qualche modo il paralogismo verta sulla distinzione tra essenza e accidente è in effetti suggerito dalla stessa etichetta che lo definisce: $\pi\alpha\rho\alpha\ \tau\acute{o}\ \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$, «dipendente dall'accidente». Il termine «accidente» fa pensare che sia in gioco la familiare nozione, centrale nell'ontologia aristotelica, di accidente inteso come predicato non essenziale.

Contro questa ipotesi si è obiettato⁷ che $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ deve significare qui «predicato» in generale, dato che il verbo $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$, che ho tradotto con «accadere», sembra contestualmente usato (166b30; 36; 168b1; 169b5) per indicare la relazione di predicazione in generale: tanto essenziale quanto accidentale. A 166b35-36 ciò che viene detto *accadere*, $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$, è che colui dal quale Corisco è stato riconosciuto essere diverso, cioè Socrate, sia *un uomo*; quindi di certo non un predicato accidentale. Inoltre, in (β) «...a quali tra i pre-

6. Questo è stato notato da più parti, cfr. per es. B. Mates, *Identity and Predication in Plato*, in J. Hintikka e S. Knuuttila (cur.), *The Logic of Being*, Reidel, Dordrecht 1986, pp. 29-47; M. Lockwood, *On Predicating Proper Names*, in «The Philosophical Review», LXXXIV (1975) pp. 471-498, che argomentano contro la distinzione fregeana riferita sopra alla nota 4.

7. Mignucci, *Puzzles About Identity*, cit., p. 76; L.-A. Dorion, *Les Réfutations cit.*, p. 233 nota 57.

dicati accada tutto ciò che accade all'oggetto [τοις ποίοις τῶν κατηγορημάτων πάντα ταῦτα καὶ τῷ πράγματι συμβέβηκεν]» il termine κατηγορημα, cioè «predicato» in generale, sembra del tutto equivalente al corrispondente συμβεβηκός in (α), mentre συμβέβηκεν in (β) non può avere un senso meno generico del corrispondente ὑπάρχειν, «appartenere», di (α)⁸.

A queste obiezioni si può rispondere che la distinzione tra essenza e accidente deve essere invece in qualche modo pertinente, perché in un paio di occasioni (6. 168b5, b7; 168b34) Aristotele usa, riferendosi al paralogismo, la caratteristica espressione κατὰ συμβεβηκός, e in un caso (8. 170a4) il συμβεβηκός si contrappone al καθ' αὐτό; non è plausibile che queste formulazioni siano neutrali rispetto all'opposizione essenza/accidente.

Inoltre non è vero che l'uomo non possa essere predicato accidentale di Socrate. Per esempio a *Metaph.* A 1. 981a18-20 leggiamo:

... il medico non cura l'uomo se non per accidente [κατὰ συμβεβηκός], ma cura Callia o Socrate o qualcun altro detto in questo modo [*scl.* con nome proprio], al quale accade [συμβέβηκεν] di essere un uomo (cfr. anche *Cat.* 7. 7a35 sgg.; *Metaph.* Δ 6. 1015b28-34; *De an.* II 6. 418a21-23).

È chiaro almeno che c'è una relazione tra il fatto che essere un uomo accade (συμβέβηκεν) all'oggetto di cura del medico, cioè a Socrate, e il fatto che è accidentale (κατὰ συμβεβηκός), e nel senso tecnico dell'espressione, che l'uomo sia oggetto di cura. È perciò evidente che qui συμβεβηκέναι non equivale ad un generico «predicarsi».

L'ipotesi secondo cui il paralogismo implicherebbe una confusione tra essenza e accidente presenta tuttavia altri punti oscuri. Abbiamo visto esaminando i passi (α) e (β) che il paralogismo dell'accidente consiste nell'identificare numericamente il predicato e il soggetto, ma una simile identificazione non sembra coincidere con il trattare erroneamente un predicato accidentale come se fosse essenziale, giacché anche molti predicati essenziali (per es. i predicati che esprimono generi) non sono identici al soggetto. Prendere (erroneamente) un predicato accidentale per essenziale non implica poi considerarlo identico al soggetto, a meno di non commettere un ulteriore e diverso paralogismo. Non si capisce insomma che cosa giustifichi l'inferenza «essenziale, dunque identico»⁹.

Fulcro dell'obiezione è l'idea che in questi passi delle *Confutazioni* sia implicita la stessa concezione della predicazione essenziale che opera per es. nelle *Categorie* nei *Topici* o negli *Analitici secondi*, ma non è detto che questo più

8. Nella traduzione di (α) ho reso ἐπεὶ γὰρ τῷ αὐτῷ πολλὰ συμβέβηκεν (166b30) con «poiché infatti alla stessa cosa molte cose accadono» (cioè, parafrasando, «poiché infatti molti dei predicati di una stessa cosa sono accidenti»). In base all'interpretazione di συμβεβηκός che stiamo esaminando bisognerebbe invece tradurre: «poiché infatti una stessa cosa ha molti predicati (πολλὰ συμβέβηκεν), non è necessario che tutte le stesse cose convengano a tutti i predicati e a ciò di cui si predicano». Si dovrebbe allora intendere «molti predicati» nel senso di «molti tipi di predicati».

9. Lo si vede bene a *Top.* I 9. 103b35-39.

ampio contesto ci aiuti veramente a capire. Forse la concezione della predicazione essenziale più consona a questi passi delle *Confutazioni* è più ristretta di quella delle *Categorie*¹⁰, e richiede appunto come condizione l'identità del soggetto e del predicato. Anche in altri casi, infatti, Aristotele sembra attuare una simile restrizione¹¹, che potrebbe dipendere da una certa ambiguità nell'intendere la definizione di un oggetto e di conseguenza nel decidere quali siano le sue proprietà essenziali. Se definire significa specificare la natura di un certo oggetto, è però altrettanto vero che anche questa stessa natura viene definita dallo stesso *definiens*; anzi, è proprio la natura il vero oggetto di definizione. La differenza più evidente tra i due casi è che il significato del *definiens* di una natura è identico a quello del suo *definiendum*, mentre il significato del *definiens* di un oggetto ottenuto solo specificandone la natura non è necessariamente identico a questo oggetto, in quanto l'oggetto stesso può non essere in tutto e per tutto identico alla propria natura. Sembra allora che la definizione di una natura o, più in generale, di un vero e proprio *oggetto di definizione*, metta in gioco un concetto più ristretto e rigoroso di predicazione essenziale, in base al quale il predicato deve esprimere completamente ed esaurientemente il soggetto e non può limitarsi, come nel caso del concetto più familiare di predicazione essenziale, a caratterizzarne parzialmente o totalmente l'essenza¹².

Se ora si assume che, per essere propriamente *essenziale*, un predicato debba corrispondere a questa concezione ristretta, diventa al contempo chiaro perché, in uno degli esempi (166b35-36), *uomo* sia un attributo *accidentale* di Socrate e perché nel nostro paralogismo prendere un predicato accidentale per un predicato essenziale implichi credere di mettere in relazione due oggetti identici.

In conclusione: il paralogismo dell'accidente non dipende da un malinteso sulla transitività della predicazione, né dalla confusione tra predicazione e identità; dipende invece probabilmente dall'incapacità di distinguere i predicati essenziali da quelli accidentali secondo una concezione ristretta del predicato essenziale che ne fa qualcosa di identico al soggetto.

10. Ma anche di quella che emerge a *Soph. el.* 6. 169a8-10.

11. La restrizione assume importanza in *Metaph. Z* 4-6, capitoli sui quali non posso qui soffermarmi. Per il dibattito sul rapporto tra identità e predicazione essenziale, mi limito a citare A. Code, *On the Origins of Some Aristotelian Theses About Predication*, in J. Bogen e J. McGuire (cur.), *How Things Are*, Reidel, Dordrecht 1985, pp. 101-131.

12. Richiamo questa distinzione, che richiederebbe una disamina accurata, solo per offrire una spiegazione plausibile dell'uso allargato di «accidentale» testimoniato dalle *Confutazioni*. Esso sembra corrispondere ad un uso ristretto di «essenziale». La mancanza di più consistenti appigli testuali in quest'opera non facilita un ulteriore approfondimento.

2. La risoluzione del paralogismo

Siamo in grado ora di esaminare il passo in cui Aristotele spiega come si deve affrontare e risolvere il paralogismo dell'accidente:

(γ) Nei confronti delle argomentazioni che dipendono dall'accidente vi è un'unica risoluzione per tutte. Poiché infatti è indeterminato quando si debba dire che <qualcosa> appartiene all'oggetto, ove appartenga all'accidente, e in alcuni casi sembra e si dice che è necessario, mentre in altri si dice che non lo è, bisogna dunque affrontarle tutte nello stesso modo asserendo, una volta tratta la conclusione, che non è necessario. Occorre però essere in grado di portare un esempio¹³. Dipendono dall'accidente tutte le argomentazioni siffatte: *Sai cosa sto per domandarti? Conosci colui che si avvicina? o colui che è velato? È la statua una tua opera? o il cane tuo padre? Poche volte poche cose dà poche cose?* È chiaro infatti che in tutti questi casi non è necessario che ciò che è vero dell'accidente sia vero anche dell'oggetto, giacché solo alle cose che sono indistinguibili e una per essenza sembrano appartenere tutte le stesse cose [μόνοις γὰρ τοῖς κατὰ τὴν οὐσίαν ἀδιαφόροις καὶ ἐν οὐσιν ἅπαντα δοκεῖ ταῦτ' ὑπάρχειν]. Ma per il bene, non è lo stesso l'essere del bene e l'essere di ciò che sta per essere domandato, né per colui che si avvicina (o per il velato), l'essere di colui che si avvicina e quello di Corisco. Cosicché non si dà che se conosco Corisco e ignoro colui che si avvicina, conosco e ignoro la stessa persona (*Soph. el. 24. 179a26-179b4*).

L'idea che l'oggetto e l'accidente condividano tutte le stesse proprietà ci spinge, per esempio, a credere che se Corisco è conosciuto ed è colui che si avvicina, anche colui che si avvicina sia conosciuto e che quindi la stessa cosa sia conosciuta e sconosciuta. In realtà, spiega Aristotele, solo le cose che sono indistinguibili e una secondo l'οὐσία condividono tutte le stesse proprietà, ma questo non è il caso di Corisco e di colui che si avvicina.

Discuteremo meglio questo esempio e alcuni degli altri nei paragrafi successivi; ora vorrei insistere su alcuni punti di dettaglio indispensabili ad una delucidazione generale del paralogismo.

(i) L'indistinguibilità e unità secondo l'οὐσία corrisponde, lo si capisce alla fine di (γ) (= 179a39 sgg.), all'identità di essenze: essenza è ciò che Aristotele chiama «l'essere per X», τὸ X εἶναι con X al dativo (προσιόντι εἶναι, Κορίσκῳ εἶναι ecc.): dativo di interesse e εἶναι esistenziale (ho tradotto «l'essere di X» solo per ragioni idiomatiche).

(ii) È chiaro anche che l'indistinguibilità e unità secondo l'οὐσία si contrappone a una relazione più debole, e generalmente gli interpreti assumono che si tratti di quella relazione altrove chiamata «identità per accidente» o «identità derivata dall'accidente»¹⁴. Nelle *Confutazioni* Aristotele vi allude

13. Su questa prima parte del passo, che solleva problemi importanti ma non centrali per la presente discussione, vedi, a cura di chi scrive, *Aristotele, Le confutazioni*, cit., pp. 199-200.

14. Cfr. *Top. I 7*, spec. 103a23 sgg.: in questo passo, che abbiamo già menzionato sopra nel paragrafo 1, Aristotele comincia distinguendo l'identità numerica dall'identità specifica e da quella generica: «sono identiche numericamente le cose che hanno più di un nome ma che sono un oggetto, come la cappa e il mantello» (103a9-10). L'identità numerica viene

solo a 6. 168b34-35, dove, sebbene non in modo chiaro, egli parla di identità *κατὰ συμβεβηκός*.

(iii) Qualche interprete distingue due condizioni per la condivisione dei predicati: *μόνοις γὰρ* (a) *τοῖς κατὰ τὴν οὐσίαν ἀδιαφόροις* καὶ (b) *ἐν οὖσιν ἅπαντα δοκεῖ ταῦτα ὑπάρχειν*. Le condizioni da soddisfare sono (a) identità di essenza o di definizione (che potrebbe sussistere anche tra cose numericamente diverse, per esempio tra due uomini) e (b) identità numerica. Due brevi commenti:

(iii.i) Per quanto non illegittima, la distinzione non ha alcuno sviluppo nel presente contesto; forse è più economico ipotizzare, in analogia con una frequente associazione sinonimica tra identità e unità, che la clausola (b) ripeta la clausola (a): si veda per es. 7. 169b4 e si consideri che la formula «uno e lo stesso» è spesso, in greco come nelle lingue moderne, soltanto un'endiadi. Questa possibilità si sposa bene con l'eventualità che *κατὰ τὴν οὐσίαν* modifichi sia *ἀδιαφόροις* sia *ἐν οὖσιν*.

(iii.ii) Se è qui pertinente la concezione ristretta della predicazione essenziale che ho delineato nel par. 1 e se qui *οὐσία* significa, come mi sembra probabile, «essenza» e non «sostanza» (infatti gli esempi mostrano che i *pragmata* implicati nel paralogismo non sono sempre e solo sostanze), segue che l'indistinguibilità *κατὰ τὴν οὐσίαν* comporta già di per se stessa l'identità numerica. L'*οὐσία* di un oggetto è infatti solo sua e quindi non può essere condivisa da niente che non gli sia numericamente identico. Per esempio *due* uomini non possono essere indistinguibili secondo l'essenza.

Fino al capitolo 24 delle *Confutazioni* Aristotele ha solo parlato di identità e diversità, ma le precisazioni sull'essenza che abbiamo appena incontrato ci impongono di approfondire la riflessione. È infatti difficile descrivere con precisione la relazione logica che sussiste fra le cose che sono indistinguibili e una secondo l'*οὐσία*: si tratta semplicemente dell'identità, per la quale vale

espressa in molti modi: in primo luogo, e nella forma più adeguata, con un altro nome o con la definizione, in secondo luogo con un nome foggato nominalizzando il proprio (un predicato che esprime una proprietà esclusiva) e in terzo luogo con un nome ottenuto nominalizzando l'accidente (103a25-31). Aristotele ritiene di dover spiegare come anche con l'accidente si possa esprimere l'identità numerica, e per farlo immagina la situazione in cui, dovendo ordinare a uno schiavo che non ne conosce il nome proprio di chiamare colui che è seduto o che sta discorrendo, gli si ordina di chiamare il seduto o colui che discorre (103a32-39). L'esempio vuole mostrare come un termine che esprime un accidente possa fare le veci di un nome. E se a partire dall'accidente si riesce a costruire un'espressione che può fungere da *nome*, è lecito parlare di identità numerica, cioè di quel tipo di identità che sussiste tra le cose che differiscono appunto solo nel nome. L'accidente serve qui per costruire una descrizione definita che si limita a individuare la persona a cui si fa riferimento. Per la nozione di identità accidentale si veda anche *Metaph.* Δ 9. 1017b27-1018a5, passo per certi versi affine a quello di *Top.* I 7, anche se non mette in relazione l'accidente con la funzione del nominare. Parlando delle cose che si dicono identiche per accidente, Aristotele considera la relazione tra il bianco e l'educato e la chiarisce così: «le cose si dicono le stesse in primo luogo per accidente; per esempio il bianco e l'educato sono lo stesso perché accadono [*συμβέβηκε*] alla stessa cosa» (*Metaph.* Δ 9. 1017b27-28).

dunque la Legge di Leibniz (gli identici condividono tutte le stesse proprietà)? O si tratta invece di una relazione *più forte* dell'identità cioè l'identità essenziale (solo gli essenzialmente identici, e quindi non tutti gli identici, condividono tutte le stesse proprietà), con conseguente negazione della Legge di Leibniz¹⁵? Questo problema è stato intensamente dibattuto. Espongo nei paragrafi seguenti due delle soluzioni che si sono fronteggiate: quella «semantica» e quella delle «unità accidentali».

3. L'interpretazione semantica

Secondo l'interpretazione semantica¹⁶ Aristotele anticiperebbe in alcuni aspetti importanti la celebre analisi dei giudizi di identità svolta da Frege in *Senso e riferimento*¹⁷. L'analisi di Frege nasceva dall'esigenza di spiegare come l'identità abbia significato non solo in enunciati tautologici come «Venere è identico a Venere», ma anche in enunciati informativi come «la stella del mattino è identica alla stella della sera». Un giudizio di identità comporta per Frege due aspetti: un confronto fra i sensi delle espressioni e un confronto fra i loro riferimenti. L'espressione «la stella del mattino», per esempio, ha lo stesso riferimento di «la stella della sera», ma esprime un senso diverso. Aristotele avrebbe intravisto il carattere duplice dei giudizi di identità tipico del-

15. Nei *Topici* (VII 2. 152b25-29; 152b36-153a5) la Legge di Leibniz viene invece ammessa, perché mancano le restrizioni relative all'essenza che leggiamo nel passo (γ). N.P. White, *Aristotle on Sameness and Oneness*, in «Philosophical Review», LXXX (1971), pp. 177-197, sostiene che la differenza tra i *Topici* e le *Confutazioni* riflette un mutamento di prospettiva. È difficile però stabilire in quale misura i *loci* elencati nei *Topici* possano fondare considerazioni sull'evoluzione o l'involuzione del pensiero aristotelico, perché in quest'opera Aristotele non parla *in propria persona*. Sul tema dell'identità nei *Topici*, vedi E. Gobbo, *Identity and the Predicables in Aristotle's Topics*, in «Topoi», XIX (2000), pp. 83-98. Un passo strettamente parallelo a (γ) nell'introdurre una limitazione all'indiscernibilità è invece *Phys.* III 3. 202b14-15.

16. Questa interpretazione è sostenuta da S.L. Peterson, *The Masker Paradox*, PhD Thesis, University of Princeton, Princeton 1969; F.J. Pelletier, *Sameness and Referential Opacity in Aristotle*, in «Nous», XIII (1979), pp. 283-311, p. 299; N.O. Dahl, *Two Kinds of Essence in Aristotle: A Pale Man Is not the Same as His Essence*, in «The Philosophical Review», CVI (1997), pp. 233-265 e Id., *On Substance Being the Same as Its Essence in Metaphysics Z 6: The Pale Man Argument*, in «Journal of the History of Philosophy», XXXVII (1999), pp. 1-27 trae dalla *Metafisica* argomentazioni a favore dell'interpretazione semantica (è Dahl che etichetta come «semantica» quest'interpretazione, mettendola in contrasto con quella «ontologica», cioè quella delle unità accidentali che esporrò nel prossimo paragrafo). Un caso a parte è C.J.F. Williams, *Aristotle's Theory of Descriptions*, in «The Philosophical Review», XCIV (1985), pp. 63-80, che legge invece la dottrina di Aristotele alla luce della teoria delle descrizioni definite di Russell e risolve i paradossi dell'identità mediante distinzioni di tipo sintattico.

17. G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», C (1892), pp. 25-50, trad. it. in più luoghi, tra cui C. Penco-E. Picardi (cur.), *Frege, Senso, funzione e concetto*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 32-57.

l'analisi di Frege, esprimendolo però in questo modo: un oggetto e un accidente possono essere identici (identità accidentale) senza essere identici secondo l'essenza (identità essenziale). L'identità accidentale tra Corisco e il velato consiste nel fatto che sono lo stesso individuo (nei termini di Frege: nel fatto che le espressioni «Corisco» e «il velato» hanno lo stesso riferimento) e non implica che Corisco e il velato abbiano la stessa essenza (nei termini di Frege: che le espressioni «Corisco» e «il velato» esprimano lo stesso senso). Limitando la condivisione di tutti i predicati agli oggetti essenzialmente identici, Aristotele negherebbe dunque la legge di Leibniz, perché questa vuole invece applicarsi a tutti gli identici, ma si rende responsabile, in casi come quello di Corisco e il velato, dei paralogismi dell'accidente e più in generale di difficoltà analoghe al nostro paralogismo.

A questo punto è necessario essere più precisi. Nella letteratura, con «Legge di Leibniz» si intende a volte il Principio di indiscernibilità degli identici, principio che riguarda le *cose* stesse, e a volte invece un principio di sostituibilità, che concerne invece *le espressioni* dotate dello stesso riferimento, e di queste afferma che sono sempre sostituibili l'una con l'altra *salva veritate*¹⁸. Il Principio di sostituibilità incontra eccezioni nei cosiddetti contesti modali (per es. «è necessario che p »), epistemici («il soggetto s sa che p »), doxastici (« s crede che p ») e in generale negli enunciati detti di *atteggiamento proposizionale*, dove dà origine al fenomeno dell'«opacità referenziale», al fatto cioè che la sostituzione di certe espressioni con altre aventi lo stesso riferimento può cambiare il valore di verità del contesto linguistico che le contiene. Secondo l'interpretazione semantica, alcuni dei paralogismi dipendenti dall'accidente sarebbero in qualche modo analoghi ai contesti referenzialmente opachi e, con la clausola dell'indistinguibilità e unità essenziali, Aristotele proporrebbe una soluzione che, in termini moderni, reciterebbe così: *la sostituibilità in tutti i contesti (opachi e trasparenti) vale per termini che non abbiano soltanto lo stesso riferimento, ma anche lo stesso senso*¹⁹.

18. R. Cartwright, *Identity and Substitutivity*, in M.K. Munitz (cur.), *Identity and Individuation*, New York University Press, New York 1971, pp. 119-133, ha distinto un «Principio di sostituibilità», il quale afferma che se due espressioni hanno lo stesso riferimento sono sostituibili in tutti gli enunciati in cui ricorrono senza che la sostituzione ne cambi il valore di verità, e un «Principio di identità» (che però è più opportuno chiamare «Principio di indiscernibilità degli identici», per evitare di confonderlo con il Principio di identità tradizionale: $A=A$), il quale dice che se x è identico a y ogni proprietà di x è una proprietà di y . Al nome di Leibniz sono associati nella letteratura entrambi i principi, anche se non sono equivalenti. L'analisi di Cartwright mostra infatti che la falsificazione, mediante controesempi «referenzialmente opachi», del Principio di sostituibilità non costituisce una smentita del Principio di indiscernibilità degli identici.

19. Anche se espressa mediante la sua celebre coppia di *Sinn e Bedeutung*, questa analisi si allontana molto dalla soluzione di Frege, secondo la quale, nei contesti opachi, il riferimento dei termini non è quello ordinario, ma un riferimento indiretto che coincide con il *sensu* ordinario, mentre il termine acquista anche un nuovo senso indiretto diverso da quello ordinario. Frege fa dunque appello a una sorta di ambiguità delle espressioni linguistiche: esse cambiano i loro valori semantici secondo il contesto. La sostituibilità non viene mai in-

Poiché però Aristotele non si esprime in termini di sostituibilità, ma di oggetti e proprietà, bisognerà tradurre questo gergo semantico nel suo apparato concettuale. Probabilmente un sostenitore dell'interpretazione semantica sarà portato a minimizzare il problema e ad affermare che Aristotele sta solo formulando in termini «materiali» un principio di sostituibilità da intendersi *sano modo*, cioè in termini «formali»: Corisco e colui che si avvicina sono la stessa cosa, ma espressa in modi diversi. Questi modi di esprimerla non hanno influenza direttamente *sulle proprietà* di questa cosa, ma possono influenzare i valori di verità degli enunciati che la riguardano.

4. L'interpretazione delle «unità accidentali»

L'interpretazione delle «unità accidentali» o anche «composti accidentali» o infine «kooky objects»²⁰ sostiene che quando Aristotele parla del bianco

validata, perché le espressioni che in contesti ordinari differiscono nel senso ma hanno lo stesso riferimento, non lo hanno più nei contesti obliqui, dato che in essi il riferimento è quello indiretto coincidente con il senso ordinario. Secondo alcuni studiosi la soluzione semantica attribuita qui ad Aristotele richiama piuttosto l'analisi in termini di *intensioni* ed *estensioni* elaborata da Rudolf Carnap in *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press, Chicago 1956². Anche Carnap scinde il significato in due aspetti, ma per lui, a differenza di Frege, i contesti modali ed epistemici non comportano alcun mutamento dell'estensione dei designatori (il corrispettivo in Carnap del riferimento di Frege) o della loro intensione (il corrispettivo del senso di Frege): a ognuno di essi è associata un'estensione e un'intensione, che restano sempre invariate. I designatori equivalenti (quelli che hanno la stessa estensione nel mondo attuale) sono sostituibili nei contesti estensionali, mentre quelli L-equivalenti (equivalenti in tutti i mondi possibili) sono sostituibili anche nei contesti modali. Condizioni ulteriori, relative all'«isomorfismo intensionale», devono essere poi soddisfatte per la sostituibilità nei contesti psicologici. La condizione della sostituibilità nei contesti modali, la L-equivalenza, è ottenuta dunque rafforzando l'equivalenza nel mondo attuale, che diventa una condizione necessaria ma non sufficiente. In questo modo la legge di Leibniz, intesa come sostituibilità universale di tutti i termini equivalenti, viene esplicitamente negata, perché nei contesti modali (e in tutti gli altri contesti intensionali) le espressioni meramente equivalenti, quelle che hanno la stessa estensione, non sono sostituibili. Carnap cerca di assicurare un'estensione ai termini in tutti i contesti, e in questo differisce per esempio da Quine che, introducendo la fortunata espressione «opacità referenziale», voleva suggerire l'idea che nei contesti opachi i termini non abbiano propriamente riferimento (sopra nel testo impiego questa formula secondo l'uso vulgato che ha dimenticato l'originaria intenzione quineana e se ne serve solo per indicare la sospensione del principio di sostituibilità). Anche nell'ambito della dottrina di Carnap, tuttavia, è notoriamente arduo determinare quale sia il ruolo delle estensioni nei contesti intensionali (cfr. D. Davidson, *Il metodo dell'estensione e dell'intensione*, in A. Schilpp (cur.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La Salle 1963, trad. it. Milano 1974, pp. 889 sgg.), e perciò non è chiaro se sia possibile sviluppare fruttuosamente il paragone tra questa dottrina e quella di Aristotele. Insiste invece sul confronto S.L. Peterson, *The Masker Paradox*, cit., p. 143 sgg. Cfr. anche L. Spellman, *Referential Opacity in Aristotle*, in «History of Philosophy Quarterly», VII (1990), pp. 17-32: pp. 28 sgg.

20. G. Matthews, *Accidental Unities*, in M. Schofield, M.C. Nussbaum (cur.), *Langua-*

(leggi: la persona bianca), dell'educato (la persona educata) o di Socrate educato, non intende la persona, che è accidentalmente bianca o educata, o Socrate, che è accidentalmente educato, ma *unità accidentali* composte da Socrate e dall'accidente di essere bianco o educato. Queste unità sono oggetti distinti dalle sostanze su cui si fondano. Per esempio Socrate ineducato scompare quando Socrate diventa educato; Socrate invece permane e con lui c'è ora Socrate educato. Secondo uno dei sostenitori delle unità accidentali, Frank Lewis, tra Socrate e Socrate educato non vi sarebbe identità, ma una relazione più debole di *stessità accidentale* («accidental sameness»), alla quale Aristotele si richiamerebbe laddove parla di cose che sono le stesse per accidente. Lewis, che ha elaborato una ricostruzione formale dettagliata di questa dottrina, sostiene che, dal punto di vista logico, la relazione di stessità tra una sostanza e un'unità accidentale è ben diversa dall'identità: non è riflessiva (dati gli oggetti tra cui per definizione intercorre la relazione, niente può essere confrontato con se stesso: non una sostanza con una sostanza né un'unità con un'unità), è simmetrica e, di conseguenza, non è transitiva. Lewis definisce poi una seconda relazione di stessità accidentale, marcata con un asterisco («accidental sameness*»), che sussiste tra *due* unità accidentali (come il bianco e l'educato), quando entrambe sono accidentalmente le stesse (senza asterisco) di una medesima sostanza. Questa seconda relazione è diversa da quella tra una sostanza e un'unità accidentale, perché è riflessiva, simmetrica e transitiva²¹.

I paralogismi dell'accidente nascerebbero dalla confusione tra vera identità e stessità accidentale (con o senza asterisco), confusione indotta dal fatto che un'unità accidentale condivide tutti i predicati «normali» con la sua sostanza (se Socrate educato dorme, anche Socrate dorme; se il primo è biondo, lo è anche il secondo ecc.), ma si distingue da essa per i predicati modali ed epistemici. L'errore sta dunque nel pensare che Corisco e colui che si avvicina siano la stessa e identica cosa, mentre tra questi due oggetti non vi è identità ma solo stessità accidentale.

È evidente che vi sono notevoli differenze tra l'interpretazione delle unità accidentali e quella semantica: in quanto non identiche, due cose che sono accidentalmente la stessa non possono essere considerate come uno stesso oggetto che sia introdotto da due espressioni aventi senso diverso. In questo modo la concezione dell'identità attribuita ad Aristotele non comporta necessariamente la duplicità (confronto di sensi e confronto di riferimenti) delle analisi alla Frege ed è piuttosto concepita ontologicamente come una relazione che ogni oggetto ha con se stesso, a prescindere dai designatori usati per introdurlo e i sensi che questi esprimono. Se nell'interpretazione semantica le essenze aristoteliche erano trattate come sensi diversi corrispondenti ad un unico oggetto,

ge and Logos, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 223-240; F.A. Lewis, *Accidental Sameness in Aristotle*, in «Philosophical Studies», XLII (1982), pp. 1-36; Id., *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

21. F.A. Lewis, *Substance and Predication*, cit., pp. 100 sgg.

nell'interpretazione delle unità accidentali ogni essenza isola un oggetto non identico a nessun oggetto che non condivida la stessa essenza²². La Legge di Leibniz può essere dunque ora intesa senza ambiguità come Principio di indiscernibilità degli identici e non incontra eccezioni.

5. Valutazione delle due interpretazioni

Critiche all'interpretazione semantica. La traduzione in termini semantici delle essenze aristoteliche è troppo libera e disinvolta, perché Aristotele avrebbe avuto tutti i mezzi per esprimere chiaramente il problema in termini di sostituibilità di designatori. Proprio nelle *Confutazioni* egli considera certe sostituzioni indebite di termini sinonimi nell'ambito della discussione dei paralogismi che dipendono dal linguaggio (cfr. *Soph. el.* 5. 167a24 con 6. 168a26-33) e a *Topici* I 7 non ha difficoltà a spiegare l'identità derivata dall'accidente come una situazione in cui due espressioni designano la stessa cosa (vedi sopra la nota 14); gli sarebbe dunque stato facile trattare in quella maniera anche i casi ora in questione, se li avesse considerati analoghi a quelle sostituzioni. Li analizza invece come paralogismi dell'accidente, una categoria esplicitamente dichiarata *indipendente* dal linguaggio.

D'altra parte, se ci inibiamo il ricorso a categorie semantiche non è facile immaginare come ad uno stesso oggetto possano corrispondere più essenze in base alle quali esso possiede e non possiede certe proprietà.

Critiche all'interpretazione delle «unità accidentali». L'obiezione più immediata è che la dottrina delle unità accidentali pare attribuire ad Aristotele un'ontologia in cui proliferano inutili entità effimere. Il problema, tuttavia, non è che ammettendo le unità accidentali si moltiplicano gli enti, perché Aristotele (almeno in alcune sue opere) è comunque disposto, una volta che ne sia chiarito il rapporto di dipendenza dalle sostanze individuali, a riconoscere molti altri tipi di enti (specie e generi delle sostanze, quantità, qualità, relazioni ecc.), ed è dunque verosimile che questa tolleranza valga anche per le unità accidentali, se sono concepite come enti parassitari rispetto alle sostanze. Nessuno degli studiosi che si richiamano a queste unità, infatti, pensa che Aristotele voglia costruire con esse un'ontologia fondamentale²³.

Il tratto stravagante delle unità accidentali va individuato semmai nel fatto che questi oggetti sembrano a volte *imitare* le sostanze. Quello che disturba il senso comune, per esempio, è l'idea che quando Socrate impara la grammatica,

22. Non è difficile vedere quanto profondamente l'essenza aristotelica, come interpretata dalla dottrina delle unità accidentali, sia diversa dal senso di Frege. Un senso determina infatti il riferimento in modo sempre parziale: come dice lo stesso Frege, ne illumina sempre solo un lato (cfr. G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, cit., p. 27, trad. it. in *Frege, Senso, funzione e concetto*, cit., p. 34), mentre un'essenza, secondo l'interpretazione che stiamo esaminando, esaurisce completamente il proprio oggetto. Due essenze diverse non possono dunque mai corrispondere alla stessa cosa.

23. F.A. Lewis, *Substance and Predication*, cit., pp. 98-99.

Socrate analfabeta muore e nasce Socrate grammatico, è il vedere attribuite cioè a questi oggetti caratteristiche, come il generarsi e il corrompersi, che sono prerogative delle sostanze. Aristotele allude a certi sofismi che sfruttano variamente queste commistioni (per es. *Anal. pr.* I 33; *Metaph.* E 2. 1026b15-24).

Le due interpretazioni della concezione dell'essenza sottesa all'analisi del paralogismo, quella semantica e quella delle unità accidentali, presentano entrambe inadeguatezze non trascurabili. Possono però essere precisate e generalizzate in un modo che le renda almeno più vicine al testo aristotelico.

Paradossalmente, l'interpretazione semantica deve essere spogliata di ogni aspetto semantico. Non si tratta dello stesso oggetto introdotto da diversi designatori – perché ciò, come abbiamo detto, renderebbe incomprensibile la classificazione del paralogismo tra le fallacie extralinguistiche – ma dello stesso oggetto considerato sotto aspetti o profili diversi (qualcuno direbbe «Corisco in quanto velato», qualcun altro parlerebbe dell'«oggetto intensionale Corisco velato»). Quine diceva che il significato è l'essenza aristotelica separata dalla cosa e maritata alla parola e qui invece scopriamo che quel che bisognerebbe fare, per ritrovare l'essenza aristotelica, è separare il significato dalla parola e rimaritarlo alla cosa²⁴.

Smetterò quindi di qualificare questa interpretazione come *semantica* e la chiamerò *aspettuale*.

Quanto all'interpretazione delle unità accidentali, dobbiamo osservare che l'analisi in termini di unità accidentali vale per *alcuni* esempi del paralogismo dell'accidente. Per «unità accidentale», infatti, i sostenitori di questa interpretazione intendono a rigore il composto di una *sostanza* individuale e un accidente, ma, se vogliamo rendere conto di *tutti* i paralogismi dell'accidente, questa dottrina fissa dei limiti troppo angusti. Ciò che nelle *Confutazioni sofistiche* Aristotele chiama l'«oggetto» (πρόγμια) non è necessariamente una sostanza come Corisco, ma può essere anche una qualità come il bene, una quantità come il numero (24. 179b35) o il triangolo (6. 168a40) ecc. Non è difficile tuttavia convincersi del fatto che l'interpretazione esemplificata sopra con le unità accidentali potrebbe essere adattata ai casi in cui non sono in gioco unità di sostanza e accidente, ma altri generi di «oggetto». È pertanto più opportuno parlare di questa interpretazione dell'identità come interpretazione *oggettuale*.

È possibile presentare argomenti capaci di imporre una scelta a favore dell'una o dell'altra interpretazione? Una risposta recisa sarebbe, per i limiti che questo saggio si è posto, a dir poco prematura. Aristotele svolge infatti importanti riflessioni sull'identità in molti dei suoi trattati, e quindi una scelta tra le due interpretazioni richiederebbe un esame molto più ampio e dovrebbe coinvolgere le importanti applicazioni della teoria dell'identità ai problemi della sostanza, del sostrato materiale, della causa, del tempo, della percezione eccetera. Quel che si potrà fare, nella presente occasione, è solo esaminare se e come gli esempi del paralogismo che ricostruiremo si adattino alle due interpretazioni²⁵.

24. W.V.O. Quine, *Due dogmi dell'empirismo* (in *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.) 1961², trad. it. Cortina, Milano 2004, p. 37).

25. Per una riflessione generale sulle oscillazioni aristoteliche circa l'identità, vedi M.

6. Alcuni esempi dalle *Confutazioni*

Ricostruisco ora, alla luce dell'interpretazione generale del paralogismo elaborata nelle pagine che precedono, alcuni degli esempi. Dopo averli ricostruiti, considero per ciascun caso se si adatti meglio all'interpretazione aspettuale o a quella oggettuale.

Aristotele richiama questi esempi molto telegraficamente, forse perché ai suoi destinatari erano ben noti.

Riporto di nuovo per comodità una parte del già citato (γ), assegnando una lettera a ciascun esempio.

Tutte le argomentazioni siffatte dipendono dall'accidente: (a) *Sai cosa sto per domandarti?* (b) *Conosci colui che si avvicina?* o (c) *colui che è velato?* (d) *È la statua una tua opera?* o (e) *il cane tuo padre?* (f) *Poche volte poche cose dà poche cose?* È chiaro infatti che in tutti questi casi non è necessario che ciò che è vero dell'accidente sia vero anche dell'oggetto, giacché solo alle cose che sono indistinguibili e una per essenza sembrano appartenere tutte le stesse cose. Ma per il bene, non è lo stesso l'essere del bene e l'essere di ciò che sta per essere domandato, né per colui che si avvicina (o per il velato), l'essere di colui che si avvicina e quello di Corisco [$\tau\omega$ δ' ἀγαθῶ οὐ ταῦτόν ἐστιν ἀγαθῶ τ' εἶναι καὶ μέλλοντι ἐρωτᾶσθαι, οὐδὲ τῶ προσιόντι ἢ ἐγκεκαλυμμένῳ προσιόντι τε εἶναι καὶ Κορίσκῳ]. Cioché non si dà che se conosco Corisco e ignoro colui che si avvicina, conosco e ignoro la stessa persona [ὥστ' οὐκ εἰ οἶδα τὸν Κορίσκον, ἀγνοῶ δὲ τὸν προσιόντα, τὸν αὐτὸν οἶδα καὶ ἀγνοῶ] (*Soph. el.* 24. 179a32-179b4).

Corisco e colui che si avvicina

L'argomentazione (b) (del tutto analoga alle argomentazioni (a) e (c), che quindi tralascio) va ricostruita a partire dalla domanda «Conosci colui che si avvicina?» La risposta è «No», perché si deve assumere che colui che si avvicina sia ancora troppo lontano. È vero che la risposta più naturale a questa domanda sarebbe «Non lo so», ma qui dobbiamo attenerci ai dati del problema. Quella di essere colui che si avvicina è considerata una proprietà accidentale (cfr. *Anal. pr.* I 27. 43a36; Porfirio, *Isagoge* 7. 21) e viene attribuita senza tener conto della sua natura altamente instabile e relativa.

Dobbiamo desumere la struttura del paralogismo da queste parole «Cioché non si dà che se conosco Corisco e ignoro colui che si avvicina, conosco e ignoro lo stessa persona»; integrando le parti mancanti, otteniamo la seguente argomentazione:

Colui che si avvicina (a s) non è conosciuto da s;
 Corisco è colui che si avvicina (a s);
 dunque Corisco non è conosciuto da s.
 Ma Corisco è conosciuto da s.
 Dunque la stessa persona è conosciuta e non è conosciuta da s.

Mariani, *Numerical Identity and Accidental Predication In Aristotle*, in «Topoi», XIX (2000), pp. 99-110; Id., *Identità e indiscernibili in Aristotele*, in B. Centrone (cur.), *Il libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, Academia, Sankt Augustin 2005, pp. 97-116.

La tesi assunta dal rispondente era che non è possibile conoscere e non conoscere la stessa cosa, e l'esempio di Corisco deve provare il contrario.

«Non è lo stesso [...] per colui che si avvicina [...], l'essere di colui che si avvicina e quello di Corisco. Cosicché non si dà che, se conosco Corisco e ignoro colui che si avvicina, conosco e ignoro la stessa persona». La considerazione dell'essenza è pertinente in quanto conoscere qualcosa significa conoscerne l'essenza. È anche chiaro che ignorare colui che si avvicina vuol dire, in questo contesto, non sapere che è Corisco. Il modo più semplice di ottenere il significato richiesto consiste nel postulare che colui che si avvicina sia l'oggetto Corisco-che-si-avvicina, la cui essenza comprende Corisco e la proprietà di avvicinarsi. Se non sa che è colui che si avvicina, *s* conosce Corisco, ma non conosce Corisco-che-si-avvicina, mancandogli di questo oggetto una proprietà essenziale. Corisco e Corisco-che-si-avvicina sono allora due oggetti distinti.

Bisogna dunque preferire l'interpretazione oggettuale? Non è detto, perché quando dice che «Non è lo stesso [...] per colui che si avvicina [...] l'essere di colui che si avvicina e quello di Corisco», Aristotele sembra alludere ad un solo oggetto con due essenze, come vuole invece l'interpretazione aspettuale. Ma come esprimere, in questa interpretazione, la premessa «*s* non conosce colui che si avvicina»? Forse con: «*s* non sa che colui che si avvicina è Corisco». Sostituendo Corisco caratterizzato secondo l'essenza *colui che si avvicina* con Corisco caratterizzato dall'essenza *Corisco* otteniamo «*s* non sa che Corisco è Corisco», che equivale a «*s* non conosce Corisco»²⁶. Aristotele sembra tuttavia ostile all'interpretazione aspettuale quando respinge la seguente risoluzione alternativa:

(δ) Alcuni risolvono distinguendo la domanda. Dicono infatti che è possibile conoscere e ignorare la stessa cosa, ma non sotto lo stesso rispetto. Poiché in effetti non conoscono colui che si avvicina e conoscono Corisco, dicono di ignorare e conoscere la stessa cosa, ma non sotto lo stesso rispetto (*Soph. el.* 24. 179b7-11).

Un interprete²⁷ ha sostenuto che Aristotele non respingerebbe completamente la risoluzione descritta in questo brano, ma si limiterebbe a osservare che non si adatta a tutti i casi del paralogismo dell'accidente. In verità, questa è solo la prima delle obiezioni che Aristotele rivolge alla diagnosi concorrente, perché nel seguito del testo essa viene respinta definitivamente:

(ε) Forse poi niente impedisce che ciò risulti per alcuni casi, salvo che nei casi presenti nemmeno questo deve essere creduto, giacché si conosce Corisco, che è Corisco, e colui che si avvicina, che si avvicina. Sembra possibile conoscere e non conoscere la stessa cosa: per esempio sapere che è bianca e non sapere che è educata, perché così si conosce e non si conosce la stessa cosa. Invece si sa, di colui che si avvicina ed è Corisco, sia che si avvicina sia che è Corisco (*Soph. el.* 179b26-33).

26. Una simile interpretazione può essere avanzata sulla base di questo passo: «Colui che sa che ciascuna cosa è ciascuna cosa conosce l'oggetto? Qualcuno che sa che Corisco è Corisco può ignorare che è educato, cosicché conosce e ignora la stessa cosa» (*Soph. el.* 26 181a8-11).

27. C. Shields, *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1999, p. 166.

Se non si può dubitare che in queste righe Aristotele respinga del tutto la risoluzione alternativa, è però piuttosto oscura la ragione che adduce²⁸. La risoluzione alternativa vorrebbe ricondurre il paralogismo di colui che si avvicina al seguente contrasto:

- (a) *s* sa che Corisco è Corisco (parafrasi di «*s* conosce Corisco»);
- (b) *s* non sa che Corisco si avvicina (parafrasi di «*s* non conosce colui che si avvicina»).

Per applicare con successo la risoluzione alternativa, il caso dovrebbe essere analogo a quello di una persona ben individuata di cui *s* sa che è bianca ma non sa che è educata, nel senso che quella persona è educata e *s* è del tutto all'oscuro di quella sua proprietà. Ma l'analogia, fa notare Aristotele, non sussiste, perché nell'esempio di Corisco *s* non ignora completamente la proprietà di avvicinarsi (si suppone che qualcuno si stia avvicinando a *s* e che *s* sia almeno in grado di dire, di costui, che si sta avvicinando). Egli conosce entrambe le proprietà: ...è *Corisco* e ...*si avvicina*, ma non sa attribuirle ad un identico soggetto. La situazione è dunque ben diversa da quella che autorizzerebbe la risoluzione alternativa. Questa obiezione, quale ne sia la forza, sembra dunque militare contro l'interpretazione aspettuale dell'essenza a cui ho accennato sopra.

L'interpretazione oggettuale dell'essenza ha dunque vinto una prima schermaglia, ma come si vedrà continuando la lettura, gli altri esempi non ne confermeranno la superiorità.

Il cane e il padre

Già presente nell'*Eutidemo* platonico (298d8-e5), il paralogismo (e) del cane e del padre viene spiegato a 179b4-5 e poi ripreso a 179b14 e a 180a4-7. È del tutto analogo al caso (d), che possiamo quindi tralasciare.

Il cane è tuo;
il cane è padre;
dunque il cane è tuo padre.

L'assurdità della conclusione deriva dal fatto che il padre è un relativo, e i relativi, per definizione, «sono detti proprio quello che sono *di qualcos'altro*» (*Cat.* 7, 6a36-37; b4). Per un relativo essere di qualcosa o di qualcuno (il genitivo è equivalente al pronome possessivo) è dunque una caratteristica essenziale, mentre per il cane essere di qualcuno è una caratteristica accidentale. Tra il cane e il padre e tra il cane e ciò che è tuo vi può essere solo identità accidentale (180a6), mentre nella conclusione, laddove l'esser tuo si correla al padre, i due termini devono richiamarsi essenzialmente e pertanto non basta che siano accidentalmente identici in virtù del fatto che il cane è lo stesso. La spiegazione riesce forse più pertinente se si autorizza una presentazione dell'argomentazione come la seguente:

28. Per una discussione dei passi (δ) ed (ε) vedi S.L. Peterson, *The Masker Paradox*, cit., pp. 37 sgg.; Mignucci, *Puzzles About Identity*, cit., pp. 82-84; D. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 98.

Il cane è tuo;
il cane è quel padre;
dunque quel padre è tuo.

Sicuramente questa versione del paralogismo non ne tradisce la natura; restano tuttavia molte perplessità e la discussione successiva, fino alla fine del capitolo 24, mostra che anche Aristotele se ne rendeva conto molto bene.

In questa ricostruzione ho usato la terminologia dell'interpretazione aspettuale, ma non sarebbe difficile riformulare il discorso in termini oggettuali. L'esempio non mi sembra pertanto aiutarci a decidere tra le due interpretazioni.

I numeri

L'argomentazione non viene resa esplicita nel testo, ma dalla breve ripresa dell'esempio che incontriamo più avanti, a 179b34-35, si comprende che la conclusione deve essere:

ogni numero è piccolo,

e la premessa:

poche volte poche cose è poche cose.

Propongo di ricostruire l'argomentazione così²⁹:

- | | | |
|--------|-----------------------------|----------------|
| (i) | 2 è un numero piccolo (NP); | |
| (ii) | 4 è un NP; | |
| (iii) | 4 è 2x2; | |
| (iv) | 4 è un NPxNP; | da (i) e (iii) |
| (v) | un NPxNP è un NP; | da (ii) e (iv) |
| (vi) | 4x4 è un NPxNP; | da (ii) |
| (vii) | 4x4 (=16) è un NP; | da (v) e (vi) |
| (viii) | 16x16 è un NPxNP; | da (vii) |
| (ix) | 16x16 (=256) è un NP | |
| (x) | 256x256 è un NPxNP | |
| (xi) | | |

29. Diversa la risoluzione proposta da H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic*, Clarendon, Oxford 1916², p. 587:

6 sono pochi;
36 sono 6 (gruppi di sei);
dunque 36 sono pochi.

L'errore si anniderebbe nel fatto che per 36 è accidentale essere sei (gruppi di sei). La ricostruzione di Joseph non sembra adeguata in quanto in essa si equivoca palesemente sul fatto che «pochi» può significare poche unità o poche sestine, e questo rende problematica la classificazione del paralogismo. Per una discussione e un confronto con l'argomento del Sorite, al quale il nostro paralogismo è stato talora apparentato, cfr. P. Fait, *L'éristique mise en formules*, in «Dialogue», XXXVII (1998), pp. 131-154; pp. 136-138.

Da qui si può continuare all'infinito. L'argomentazione dimostra che ogni numero è piccolo (anche i numeri che non sono prodotti di numeri piccoli, saranno sempre più piccoli di un qualche numero che è piccolo in quanto prodotto di numeri piccoli). Attenendoci alla diagnosi in termini di identità che abbiamo visto all'opera negli esempi precedenti, diciamo che l'errore sta nel confondere l'identità meramente accidentale tra NP e NPxNP, asserita al passo (v) sulla base del fatto che NP e NPxNP sono accidentalmente identici a 4, con una identità essenziale fra essere un NPxNP e essere un NP. Tale identità, che acquista la forza di una generalizzazione, viene poi usata nei passi successivi per dedurre la proprietà di essere un NP dal mero fatto di essere un NPxNP. Quando si dice per esempio che 256 è un NP, lo si fa solamente sulla base del fatto che è un NPxNP, e non si valuta se sia piccolo in quanto tale.

Anche qui ho formulato il discorso in termini aspettuali, ma si potrebbe tradurlo nell'interpretazione oggettuale: basterebbe sostenere che tra NP e NPxNP non sussiste un'identità accidentale spacciata per identità essenziale, ma solo una relazione più debole dell'identità spacciata per identità.

Prima di congedarci da questo difficile caso, osserviamo che si potrebbe anche pensare che una diversa ricostruzione si riveli più semplice e calzante. Per esempio:

- (a) Ogni NPxNP è un NP;
 (b) il numero n è un NPxNP;
 dunque: (c) il numero n è un NP.

Anche a partire da questa argomentazione possiamo, provata la piccolezza dei primi numeri e mostrato che il procedimento può essere indefinitamente reiterato, concludere che ogni numero è piccolo. Se lo ricostruiamo così, però, il paralogismo esige una spiegazione diversa da quella precedente:

– la premessa (a) può essere ora legittimamente tradotta in termini di identità essenziale, giacché essendo un'affermazione universale non esprimerà una proprietà accidentale.

– La premessa (b) deve essere tradotta in termini di identità accidentale, giacché per il numero n essere un NPxNP è una proprietà accidentale.

– Quindi (c) non segue dalle premesse, perché solo le cose essenzialmente identiche (e quindi non n e NPxNP) condividono tutte le stesse proprietà.

Questa ricostruzione alternativa ha il pregio di esemplificare più immediatamente la descrizione generale del paralogismo: l'accidente, essere un NP, di una proprietà, essere un NPxNP, non necessariamente appartiene all'oggetto, il numero n , a cui appartiene la proprietà. Tuttavia, perché mai dovremmo ammettere che (a) sia traducibile in un'identità essenziale? Forse perché, se non ci viene in mente la possibilità di innescare il meccanismo iterativo caratteristico dell'argomentazione, ci sembra inconcepibile che il prodotto di numeri piccoli non dia numeri piccoli. Ma perché dovremmo escludere l'iterabilità del processo? È anzi proprio questo fenomeno ad insegnarci che la generalizzazione espressa da (a) non è vera. Inoltre la diagnosi della ricostruzione alternativa blocca l'inferenza anche dove sembra valida (p. es. quando $n = 4$), e non è chiaro se Aristotele sarebbe disposto a rinunciare a questa inferenza.

Socrate, Corisco e l'uomo.

Giungiamo infine ai casi iniziali, quelli del capitolo 5 delle *Confutazioni*; forse i più difficili. Essi dovrebbero, nelle intenzioni di Aristotele, illustrare la descrizione generale del passo (a), che ho citato e discusso sopra, nel par. 1:

(ζ) Per esempio se Corisco è diverso dall'uomo, egli è diverso da se stesso; infatti è un uomo. Oppure: se Corisco è diverso da Socrate e Socrate è un uomo, si dirà che è stato accordato che Corisco è diverso dall'uomo, per il fatto che accade che sia un uomo colui dal quale è stato detto essere diverso (5. 166b32-36).

Notiamo che la conclusione della seconda argomentazione è identica a una premessa della prima³⁰.

- (I) (a) Corisco è diverso (ἕτερον) dall'uomo;
 (b) Corisco è un uomo;
 dunque: (c) Corisco è diverso da Corisco.
- (II) (a) Corisco è diverso (ἕτερος) da Socrate;
 (b) Socrate è un uomo;
 dunque: (c) Corisco è diverso dall'uomo.

Poiché in un paralogismo le premesse devono essere o sembrare accettabili, mentre la conclusione deve invece essere o sembrare assurda, è chiaro che la conclusione di (II) deve avere un significato diverso da quello della premessa di (I).

Un tale risultato si ottiene senza troppe forzature postulando che «diverso» (ἕτερος) significhi «distinto» in (I) e «separato» in (II). Per esempio, se Socrate è bianco, egli è comunque distinto dalla bianchezza, perché non è identico ad essa. Se invece non è bianco, diciamo che è separato dalla bianchezza³¹. Interpretate in questo modo le premesse di (I) saranno plausibili e la conclusione assurda. Corisco è infatti distinto dall'uomo (dalla specie uomo), sebbene egli sia un uomo, ma non può essere distinto da se stesso.

Anche le premesse di (II) diventano plausibili se «diverso» significa «separato»: Corisco è infatti separato da Socrate ed è un uomo. Ma la conclusione è assurda, perché se Corisco fosse separato dall'uomo non sarebbe un uomo.

Come si vede ciascuna delle due argomentazioni si avvale solo di uno dei due significati assegnati a ἕτερος; non si può infatti ammettere che il paralogismo giochi sull'ambiguità di ἕτερος tra una premessa e l'altra della stessa argomentazione, perché il successo del nostro esercizio interpretativo consiste nel riuscire a dimostrare che il paralogismo dipende dall'accidente. E il paralogismo dell'accidente è tutt'altra cosa dal paralogismo dipendente dall'omonimia giacché, come sappiamo, il primo non deve dipendere affatto dal linguaggio.

30. R. Dancy, *Sense and Contradiction*, Reidel, Dordrecht 1975, p. 120-122; L.-A. Dorian, *Aristotele, Les réfutations*, cit., pp. 236-237.

31. Distinte ma non separate sono dunque tutte le cose legate predicativamente a un oggetto focale, per esempio a una sostanza. Non sono riuscito a documentare la presenza di questa esatta distinzione nei testi (ma vedi forse *Top.* V 4. 133b15 sgg.). Ad essa allude forse W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon, Oxford 1924, I, p. lxxxviii.

Cerchiamo ora di comprendere perché si tratti di paralogismi dell'accidente. In (Ia) Corisco è distinto dall'uomo perché non è identico alla specie uomo. Per ottenere legittimamente la conclusione bisognerebbe però poter interpretare (Ib) come se implicasse l'identità essenziale tra Corisco e la specie uomo. Tra Corisco e l'uomo vi è invece solo identità accidentale, in quanto l'uomo è un accidente di Corisco (abbiamo visto nel paragrafo 1 in che senso uomo possa essere dichiarato un accidente). Corisco può essere essenzialmente identico solo a quell'individuo umano che lui stesso è.

Le stesse considerazioni ora svolte riguardo alla (Ib), valgono anche per la (IIb); con la differenza che nell'esempio (II), per scoprire come l'identità accidentale tra Socrate e l'uomo sia insufficiente a rendere valida l'argomentazione, bisogna guardare alla conclusione (come nell'esempio del cane e del padre discusso sopra). Affinché la conclusione possa assumere il senso paradossale voluto, è necessario che essa implichi che Corisco è separato dalla specie uomo; altrimenti si tratterebbe solo del fatto che Corisco è separato da questo o quell'uomo, e la conclusione diverrebbe innocua, perché Corisco è in effetti separato da questo o quell'individuo umano. Ma affinché consegua la conclusione assurda, bisogna che nella (IIb) Socrate venga erroneamente identificato essenzialmente con l'uomo, e cioè identificato con la specie umana.

Parlando di identità essenziale e accidentale ho formulato la spiegazione in termini aspettuali, ma non sarebbe difficile tradurre lo stesso discorso nei termini dell'interpretazione alternativa. Anche questi esempi si lasciano dunque formulare in entrambe le interpretazioni contrapposte e non ci aiutano a fare una scelta.

Conclusione

Gli esempi del paralogismo dell'accidente che abbiamo esaminato³² si lasciano ricondurre ad una discernibile formulazione teorica unitaria; e questo è un primo e incoraggiante risultato. Bisogna ammettere però che non è facile tenere salda la barra del timone quando ci si muove tra un esempio e l'altro; e in particolare quando si arriva agli ultimi due che abbiamo discusso, giacché, l'idea di trattare l'uomo come un predicato accidentale, benché dimostrabilmente aristotelica, desta qualche perplessità. Inoltre, la nostra dichiarata incapacità di scegliere tra l'interpretazione aspettuale e quella oggettuale dell'essenza lascia un'ambiguità irrisolta proprio al cuore della ricostruzione che abbiamo proposto.

Nonostante tali questioni rimangano aperte, tuttavia, resta molto probabile che nelle sue rapide discussioni del paralogismo dell'accidente Aristotele sia guidato da un'intuizione unitaria, così che si possa intravedere almeno l'abbozzo di un pensiero coerente.

32. Ho tralasciato i casi che si incontrano a 6. 168a34-b10. Per una discussione, cfr. Lewis, *Substance and Predication*, cit., p. 124 sgg.; Fait, *Aristotele, Le confutazioni sofistiche*, cit., pp. 127-128.