

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XXXVIII/2018/1 (Terza serie XIII/1)

Back to Ancient Questions?
Tornare alle domande degli Antichi?

Edizioni ETS

Indice / Contents

Adriano Fabris

Premise / Premessa, p. 5

Kenneth Seeskin

Socrates and the *Ti Esti* Question, p. 9

Francesco Ademollo

L'identità attraverso il tempo: le origini antiche del dibattito moderno, p. 23

Robert W. Wallace

Socrate interrotto? *L'Eutifrone* di Platone, p. 37

Bruno Centrone

Sulla precipitazione (*propèteia*): attualità della saggezza degli antichi, p. 49

Stefano Perfetti

Covenant Lawsuits and Repentance: Albert the Great on Isaiah 1-3, p. 61

Flavia Monceri

“Seeing for oneself”: The significance of Herodotus’ *Histories* for intercultural research, p. 75

Veronica Neri

Etica e immagine metaforica nel mondo contemporaneo. Evocazioni dall’antico, p. 91

Andrina Tonkli-Komel

The Dynasty of Logos. Gorgias’ Fight for Helen, p. 107

Alessandro Prato

La buona argomentazione: Aristotele nostro contemporaneo, p. 121

Giuliana Di Biase

Mysticism and morality.

Iris Murdoch's Platonic mysticism, p. 133

Maria Benedetta Saponaro

An Antidote to Banal Society, p. 145

Orietta Ombrosi

«Se i profeti irrompessero per le porte della notte».

Una rilettura filosofica contemporanea del profetismo, p. 159

T

L'identità attraverso il tempo: le origini antiche del dibattito moderno*

Francesco Ademollo

I filosofi contemporanei hanno familiarità con diversi modi di rendere conto della persistenza attraverso il tempo degli oggetti particolari concreti. Nel dibattito attuale, la distinzione principale – anche se non l'unica, come vedremo – è quella tra due tesi spesso denominate «tridimensionalismo» e «quadridimensionalismo» (o «endurantismo» e «perdurantismo»)¹. Il *tridimensionalismo* è la concezione secondo cui un particolare concreto persiste attraverso il tempo essendo – come si dice di solito – «completamente presente» in ciascun diverso istante. «Completamente presente» viene inteso come «insieme a tutte le sue parti». L'idea sembra essere più o meno questa: se per es. un tavolo esiste al tempo t , allora non c'è alcuna parte del tavolo che non esista a t . Invece il *quadridimensionalismo* è la concezione secondo cui i particolari concreti sono estesi non solo nello spazio ma anche nel tempo, e quindi non hanno solo parti spaziali (per es. le gambe del tavolo) ma anche parti o «fette» temporali (per es. il tavolo oggi, in quanto distinto dal tavolo ieri e dal tavolo domani), cosicché l'oggetto risulta in realtà essere l'aggregato di tutte le sue parti temporali, un «verme spaziotemporale». Ciò

* Questo testo è una traduzione italiana di quello che ho presentato oralmente al convegno *Back to Ancient Questions?*, con poche modifiche e aggiunte. Sono molto grato ad Adriano Fabris per avermi gentilmente invitato, a tutti i partecipanti per la stimolante discussione, e a un referee anonimo per alcune utili osservazioni. Per un'esposizione più ampia e argomentata di tutte le questioni toccate qui rimando al mio articolo in preparazione *Plato's Conception of Change: Some Remarks*. Tutte le traduzioni prive di un'esplicita attribuzione sono mie.

¹ Per un'introduzione si vedano per es. A. Varzi, *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Carocci, Roma 2001, pp. 95-134, o M.J. Loux, *Metaphysics*, Routledge, New York-Abingdon 2006³, pp. 230-258. Per una discussione avanzata, in particolare con argomenti a favore del quadridimensionalismo, si veda T. Sider, *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001.

significa che l'oggetto non è «completamente presente» in ogni momento in cui esiste, poiché per ogni istante t in cui l'oggetto esiste, alcune sue parti temporali non esistono a t . D'altra parte, naturalmente, l'idea che gli oggetti abbiano parti temporali è respinta dal tridimensionalismo.

Questioni di questo tipo erano già discusse nella filosofia di epoche precedenti. In quei dibattiti, tuttavia, il quadridimensionalismo non era un'opzione percorribile, perché fino al Novecento nessuno concepiva il tempo come una quarta dimensione lungo la quale gli oggetti siano estesi, alla stregua delle tre dimensioni spaziali. Il dibattito verteva piuttosto sulla questione se gli oggetti concreti siano o no *affatto* identici attraverso il tempo – e la risposta affermativa a questa domanda era immediatamente formulata in termini tridimensionalisti.

Consideriamo Aristotele, che nelle *Categorie*, 5. 4a10-21, identifica la caratteristica peculiare delle sostanze (o almeno delle sostanze *prime*) nel fatto che ciascuna di esse rimane identica, «una e la stessa», attraverso il tempo e il cambiamento dall'uno all'altro di due attributi contrari:

Sembra essere massimamente proprio della sostanza che essa sia qualcosa che, essendo numericamente uno e identico, è capace di ricevere i contrari [μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταῦτόν καὶ ἐν ἀρτιμῶ ὄν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν] ... per es. un uomo particolare, essendo uno e lo stesso, diviene ora pallido ora scuro, e caldo e freddo, e cattivo e buono.

Si potrebbe dire che a rigore quest'affermazione di per sé non implica alcuna particolare posizione sulla questione, giacché l'idea che gli oggetti concreti siano identici attraverso il tempo è in effetti un denominatore comune tra il tridimensionalismo e il quadridimensionalismo. Ma è perfettamente ovvio su altre basi, esterne al testo, che Aristotele concepisce senz'altro quest'identità in modo tridimensionale e non è nemmeno consapevole della possibilità teorica che un oggetto abbia parti temporali.

Ciò che è interessante chiedersi riguardo ad Aristotele è piuttosto se egli ritenga di star enunciando una tesi non controversa, forse addirittura di senso comune, o invece di star prendendo posizione contro qualcun altro che negherebbe che gli oggetti concreti persistano e rimangano identici attraverso il tempo. Io ritengo che Platone sia un buon candidato ad essere un filosofo con cui Aristotele è in disaccordo. In questa sede non mi è possibile, per ragioni di spazio, presentare tutti gli argomenti a sostegno della mia tesi e dovrò limitarmi a pochi cenni, spero comunque sufficienti a renderla plausibile. I miei cenni consisteranno nel mostrare che in alcuni passi platonici viene avanzata una tesi contro la quale Aristotele potrebbe

verosimilmente star reagendo nel passo delle *Categorie*. Assumerò invece senza discussione, in accordo con una lunga tradizione interpretativa, che le *Categorie* siano un'opera nella quale in generale Aristotele può contrapporsi a Platone. In particolare mi sembra evidente che quando Aristotele identifica le sostanze prime, le entità fondamentali (πρῶται οὐσίαι), con oggetti particolari portatori di attributi, e quando afferma che se non esistessero le sostanze prime non esisterebbe nessuna delle altre cose (*Cat.* 5. 2b5-6^c), egli fra le altre cose intende contraddire le tesi platoniche che le entità fondamentali sono le forme e che queste possono esistere anche se non esistono i particolari che le esemplificano².

Anzitutto è bene ricordare che nei dialoghi di Platone, come è noto, si sostiene spesso che mentre le forme sono immutabili, i particolari sensibili sono sottoposti a un cambiamento radicale e costante. Il contrasto emerge con grande chiarezza in un famoso passo del *Fedone*, 78d-e, nel quale Socrate afferma che mentre le forme – «l'uguale stesso» (αὐτὸ τὸ ἴσον), «il bello stesso» (αὐτὸ τὸ καλόν), ecc. – sono «sempre costanti e nello stesso stato» e non ammettono mai alcun cambiamento o alterazione sotto alcun rispetto, invece i particolari sensibili sono costantemente in mutamento e «non sono mai per così dire in alcuna maniera nello stesso stato rispetto a se stessi o gli uni agli altri» (οὔτε αὐτὰ αὐτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταῦτά). Questo quadro drammatico contiene probabilmente una dose di iperbole, come suggerisce l'espressione «per così dire», con la quale Socrate attenua la forza della sua affermazione. È dunque verosimile che ciò che Platone fa effettivamente affermare a Socrate sia piuttosto qualcosa del genere: i particolari sensibili non sono mai nello stesso stato «per così dire in alcuna maniera», cioè *quasi sotto alcun rispetto*. Un'interpretazione plausibile di quest'affermazione è stata proposta da Gregory Vlastos:

nessuna cosa sensibile è mai la stessa in *tutte* le sue proprietà e relazioni durante alcun lasso di tempo, non importa quanto breve. Questo permetterà alle cose sensibili di cambiare in alcuni modi pur rimanendo costanti in altri – innumerevoli cambiamenti, subliminalmente minuti, che si svolgono all'interno di ogni oggetto della nostra esperienza percettiva mentre le sue proprietà percepibili macroscopiche rimangono riconoscibilmente le stesse³.

² Cfr. M. Vegetti, F. Ademollo, *Incontro con Aristotele*, Einaudi, Torino 2016, pp. 108-110. Per una diversa lettura delle *Categorie*, secondo la quale questo trattato, per la sua natura, non può contenere elementi di polemica antiplatonica, vedi S. Menn, *Metaphysics, Dialectic and the Categories*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 3 (1995), pp. 311-337.

³ G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cam-

Così l'affermazione di Socrate diviene comprensibile e persino ragionevole. Di per sé essa sembrerebbe anche essenzialmente compatibile con la teoria aristotelica. Tuttavia c'è ragione di ritenere che all'interno di questo quadro generale si collochi un elemento più radicale, non esplicitato nel passo del *Fedone* benché coerente con esso. Per illustrare di che cosa si tratti mi concentrerò su un interessante passo del *Simposio*, 207d-208b, che Aristotele conosceva bene⁴.

Il passo si trova subito dopo che Socrate, rievocando la sua conversazione con Diotima, ricorda come ella gli disse che l'amore è (anche) desiderio di immortalità, quindi di generazione, perché «la generazione è qualcosa di eterno e immortale nella misura in cui ciò è possibile per un essere umano» (206e), e attirò la sua attenzione sul modo in cui gli animali proteggono la loro progenie e se ne occupano a tutti i costi. Perché lo fanno? Perché, spiega Diotima,

«... Qui, allo stesso modo che nel caso precedente, la natura mortale cerca, per quanto le è possibile, di essere sempre e di essere immortale. E può esserlo solo per questa via, con la generazione [τῆ γένεσει], in quanto essa lascia sempre qualcos'altro di nuovo al posto del vecchio [ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ]». (207c9-d3)

Così la generazione procura a creature mortali un surrogato di immortalità. Poi, per chiarire il punto, Diotima fa ricorso a un confronto con quello che avviene all'interno di una singola vita mortale:

«poiché anche nel periodo in cui ciascun singolo vivente è detto vivere ed essere lo stesso [ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό] – per esempio, un uomo si dice che è lo stesso [ὁ αὐτὸς λέγεται] da quando è bambino finché diventa vecchio, e tuttavia è chiamato lo stesso pur non avendo mai in sé gli stessi elementi [οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται], ma anzi divenendo

bridge 1991, p. 71. Per un'interpretazione molto diversa del passo del *Fedone*, e più in generale della concezione platonica del cambiamento, vedi T. Irwin, *Plato's Heracliteanism*, in «Philosophical Quarterly», 27 (1977), pp. 1-13, e G. Fine, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford University Press, Oxford 1993, pp. 54-57. Propongo una critica dettagliata di tale interpretazione nell'articolo citato alla nota * all'inizio del presente lavoro.

⁴ Aristotele sembra chiaramente alludere al passo del *Simposio* in *De anima* 2.4. 415a26-b7, *De generatione animalium* 735a13-21, *Politica* 1.1. 1252a29-30. Vedi R. Bury, *The Symposium of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1932², p. 117; F. Sheffield, *Aristotle and Plato's Symposium*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 54 (2011), pp. 123-141, p. 124; R. Sorabji, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford University Press, Oxford 2006, p. 64 e n. 33.

sempre nuovo in alcune parti e perdendone altre, nei capelli, nelle carni, nelle ossa, nel sangue e in tutto il corpo». (207d4-e1)

Nelle righe successive Diotima estende l'ambito del suo confronto all'anima:

«E non solo nel corpo, ma anche nell'anima i costumi, le consuetudini, opinioni, desideri, piaceri, dolori, timori, ognuna di queste cose non è mai presente la stessa in ciascuno, ma alcune si generano e altre periscono. Ma ancor più sorprendente di ciò è che anche le conoscenze, non solo alcune ci si generano e altre ci periscono, e non siamo mai gli stessi neppure in relazione alle conoscenze [οὐδέποτε οἱ αὐτοὶ ἐσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας], ma anche ciascuna singola conoscenza subisce questa stessa cosa ... lo studio, riproducendo in noi un nuovo ricordo al posto di quello che se n'è andato, conserva la conoscenza cosicché essa sembra essere la stessa [ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι]. (207e1-208a7)

Infine Diotima conclude con un'enunciazione generale:

«In questo modo si conserva tutto ciò che è mortale, non in virtù dell'essere sempre assolutamente lo stesso come il divino, ma in virtù del fatto che ciò che se ne va e invecchia lascia al suo posto un altro essere nuovo simile a come esso era [οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ αἰεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν]. Con questo espediente, o Socrate», disse, «ciò che è mortale, sia corpo sia tutto il resto, partecipa dell'immortalità; ciò che è immortale, invece, diversamente». (208a7-b4)

Dopo questa affermazione ella ritorna al punto iniziale, cioè l'amore e la cura di ogni animale per la propria discendenza, e ci ricorda la funzione della sua digressione: «Dunque non sorprenderti se ogni cosa per natura dà valore al proprio rampollo: è in vista dell'immortalità che ogni creatura è toccata da questa cura e da questo amore» (208b4-6).

Ora torniamo alle affermazioni di Diotima riguardo al cambiamento e all'identità attraverso il tempo, che sono molto interessanti e meritano un attento esame. Si sostiene a volte che qui «Diotima mostra come qualcuno rimanga lo stesso uomo lungo tutto l'arco della sua vita»⁵. In realtà le cose sembrano stare in modo alquanto diverso. Diotima ci dice piuttosto che lungo tutta la sua vita un uomo subisce una serie continua di cambiamenti (che riguardano sia la sua costituzione materiale sia la sua psicologia – ma

⁵ T. Irwin, *art. cit.*, p. 6. Cfr. D. Bostock, *Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford 1988, p. 74 e n. 19, che menziona il nostro passo come occorrenza dell'idea che «una stessa e identica cosa può avere proprietà apparentemente opposte in momenti diversi».

per il momento lascerò da parte questo secondo aspetto, che è problematico, per concentrarmi sul primo) attraverso i quali «è chiamato lo stesso» (207d4-7) ma non è veramente o «assolutamente» lo stesso (208a8). *La persistenza dello stesso individuo attraverso il tempo consiste in realtà in una successione di individui distinti ma simili* (208a7-b2). Più precisamente, a rigore non esiste qualcosa come uno e uno stesso corpo che persiste attraverso il tempo e il cambiamento; c'è piuttosto una successione di corpi distinti ma simili, che si generano e si distruggono ogni volta che ciascuno di essi subisce un piccolo cambiamento, rimanendo così in esistenza, presumibilmente, solo per un istante. E proprio come, all'interno di una singola vita, un individuo che *non è realmente identico* attraverso il tempo può ottenere un surrogato di identità grazie a una successione di altri individui collegati ad esso da una relazione appropriata⁶, allo stesso modo un individuo che *non è veramente immortale* può ottenere un surrogato di immortalità attraverso una successione di altri individui collegati ad esso da una relazione appropriata⁷.

La concezione del cambiamento dei particolari sensibili proposta da Diotima ha familiari paralleli moderni, ad esempio in David Hume (*Treatise of Human Nature*, 1.4.6)⁸ e Thomas Reid (*Essays on the Intellectual Powers of Man*, III.4). Il seguente passo di Reid è particolarmente rilevante:

l'identità degli oggetti del senso non è mai perfetta. Tutti i corpi, in quanto sono costituiti da innumerevoli parti che possono essere disgiunte le une dalle altre da una gran varietà di cause, sono soggetti a continui cambiamenti della loro sostanza: essi crescono, diminuiscono, cambiano insensibilmente. Quando tali alterazioni sono graduali, poiché il linguaggio non potrebbe permettersi un nome diverso per ogni diverso stato di un ente così mutevole, esso mantiene lo stesso nome ed è considerato la stessa cosa. Così diciamo di un vecchio reggimento che fece la tal cosa un secolo fa, benché ora non ci sia nemmeno un uomo che sia vivo fra quelli che

⁶ Si noti che ciò coincide con un'interpretazione plausibile del detto, che Platone attribuisce a Eraclito, secondo cui non si può entrare due volte nello stesso fiume (*Cratilo* 402a).

⁷ Per un'interpretazione del passo del *Simposio* in questa direzione si vedano soprattutto A. Code, *Reply to Michael Frede's «Being and Becoming in Plato»*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», suppl. vol. 1988, pp. 53-60, p. 54, e A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1989, pp. 21-25.

⁸ Su Hume vedi J.L. McIntyre, *Hume and the Problem of Personal Identity*, in D.F. Norton, J. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, Cambridge 2008², pp. 177-208. Passi paralleli e confronti con altri autori sono utilmente raccolti in D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2 vols, ed. by D.F. Norton and M.J. Norton, Oxford University Press, Oxford 2007, vol. 2, pp. 809-815. Tr. it. D. Hume, *Opere filosofiche*, vol. I, *Trattato sulla natura umana*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987¹¹.

all'epoca gli appartenevano. Diciamo che un albero è lo stesso nel semenzaio e nella foresta. Una nave da guerra, che ha successivamente cambiato le sue ancore, l'argano, le vele, gli alberi, le assi e le tavole, finché conserva lo stesso nome è la stessa.

Dunque l'identità che attribuiamo ai corpi, vuoi naturali vuoi artificiali, non è perfetta identità; è piuttosto qualcosa che chiamiamo identità per la comodità del discorso. Essa ammette grande ampiezza nel cambiamento del soggetto, purché i cambiamenti siano gradualità; talvolta ammette anche un cambiamento totale. E i cambiamenti che nel linguaggio comune sono resi compatibili con l'identità differiscono da quelli che sono ritenuti distruggerla non nel genere, ma nel numero e nel grado. Essa non ha una natura fissa quando è applicata ai corpi; e le questioni sull'identità di un corpo sono molto spesso questioni sulle parole⁹.

In tempi più recenti, la posizione di Reid è stata approvata da Roderick Chisholm (1976: 89-104), il quale afferma che la maggior parte degli oggetti fisici ordinari sono identici attraverso il tempo «solo in un senso ampio e popolare» ma non «in senso stretto e filosofico»:

ogni volta che ha luogo un cambiamento di parti, per quanto insignificanti possano essere le parti, allora una cosa vecchia cessa di esistere e una cosa nuova viene ad essere ... cose come la Nave di Teseo, e in effetti la maggior parte degli oggetti fisici ordinari, in realtà sono «finzioni», o come diremmo oggi «costruzioni logiche». Sono costruzioni logiche a partire da cose che *non possono* sopravvivere alla perdita delle loro parti¹⁰.

Chisholm fa riferimento a tali costruzioni logiche per mezzo del termine scolastico «*entia successiva*»¹¹ e offre un resoconto rigoroso della relazione

⁹ Ed. critica: T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. by D.R. Brookes, annot. by D.R. Brookes and K. Haakonssen, intr. by K. Haakonssen, Edinburgh University Press, Edinburgh 1991. La versione riprodotta in J. Perry (ed.), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2008², p. 112 differisce solo in pochi dettagli tipografici.

¹⁰ R. Chisholm, *Person and Object*, Open Court, Chicago-La Salle 1976, pp. 96-98; ho modificato la traduzione italiana in A. Varzi (a cura di), *Metafisica. Classici contemporanei*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 134-167. Su questo passo sono opportuni tre chiarimenti. (1) Per essere precisi Chisholm non sta esponendo direttamente le proprie opinioni ma piuttosto interpretando quelle di Reid, con cui si dichiara d'accordo. Il contrasto tra un senso «ampio e popolare» e un senso «stretto e filosofico» in cui qualcosa può essere detto identico attraverso tempo deriva dalla *Dissertation I* in J. Butler, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed*. (2) Il riferimento alla «Nave di Teseo» naturalmente è al famoso esempio introdotto da Plutarco, *Vita di Teseo* 23, e poi ripreso da molti autori, fra i quali Hobbes, *De corpore* XI.7, e Leibniz, *Nouveaux essais* II.27.4. (3) Dalla maggior parte degli oggetti fisici ordinari Chisholm più avanti (pp. 104-113) distingue, come dotati di genuina identità attraverso il tempo, quegli oggetti fisici che sono *persone*.

¹¹ Sugli *entia successiva* nel pensiero scolastico vedi R. Pasnau, *Metaphysical Themes 1274-1671*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 374-398.

tra un *ens successivum* e le entità impermanenti che lo costituiscono, mostrando come verità relative al primo possano essere analizzate in verità relative alle seconde¹².

Anche nel *Simposio* Diotima fa brevemente riferimento a una relazione che lega fra loro i diversi oggetti momentanei e le consente di rendere conto dell'apparente stabilità e persistenza dei particolari sensibili. Si tratta della relazione di essere «simile» (ὅτιον, 208b2)¹³. Per vedere – con una piccola dose di speculazione – come questo potrebbe funzionare, prendiamo in considerazione un evento che ordinariamente descriveremmo come un qualche cambiamento subito dal corpo di Callia: poniamo, la crescita di un osso o la perdita di un capello. Secondo Diotima, questo dovrebbe essere più precisamente interpretato come la distruzione di un oggetto, Corpo-di-Callia-1, e la generazione simultanea di un altro oggetto, Corpo-di-Callia-2, che è simile a Corpo-di-Callia-1 sotto quasi tutti i rispetti, eccetto che contiene una certa quantità di osso in più o un capello in meno. Tuttavia c'è un senso (un senso «ampio e popolare», nelle parole di Chisholm) in cui le due entità momentanee Corpo-di-Callia-1 e Corpo-di-Callia-2 possono essere considerate come due costituenti o stadi di un unico individuo, il corpo di Callia (un *ens successivum* nella terminologia di Chisholm), che rimane identico attraverso il tempo ed è stabile sotto diversi rispetti qualitativi fondamentali. Potremmo spingere anche oltre la nostra speculazione, ipotizzando che il rapporto di somiglianza tra le entità momentanee si basi sul fatto che esse possiedono quasi tutte le stesse proprietà¹⁴, cioè (dal punto di vista di Platone) *partecipano delle stesse forme*; e che in questo modo, strutturando un mondo di entità sensibili momentanee, le forme gli conferiscano qualunque grado di stabilità di cui esso sia dotato¹⁵.

Prima ho lasciato da parte un aspetto problematico del passo del *Simpo-*

¹² Per un confronto critico tra la posizione di Chisholm e il quadridimensionalismo vedi T. Sider, *op. cit.*, pp. 180-208.

¹³ Con ciò non intendo sostenere che la teoria di Diotima sia filosoficamente soddisfacente così com'è: la somiglianza non basta a legare fra loro tutte e solo le entità momentanee rilevanti a esclusione di altre. Una teoria più completa dovrebbe prendere in considerazione un'appropriata relazione causale e/o di continuità spaziotemporale.

¹⁴ Somiglianza come identità qualitativa o condivisione di proprietà: Platone, *Parmenide* 147e-148a; Aristotele, *Metafisica* 15. 1021a11-12.

¹⁵ Per l'idea generica che le forme abbiano (anche) la funzione di garantire la stabilità del mondo sensibile vedi H. Cherniss, *The Philosophical Economy of the Theory of Ideas*, in «*American Journal of Philology*», 57 (1936), pp. 445-456 (rist. in H. Cherniss, *Selected Papers*, ed. by L. Tarán, Brill, Leiden 1977, pp. 121-132).

sio, cioè l'affermazione di Diotima (207e1-5) che il suo resoconto non vale solo per il corpo:

anche nell'anima i costumi, le consuetudini, opinioni, desideri, piaceri, dolori, timori, ognuna di queste cose non è mai presente la stessa in ciascuno, ma alcune si generano e altre periscono.

Diotima aveva subito aggiunto che questo vale anche per le conoscenze (207e-208a). Il modo in cui ella tratta quest'ultimo caso suggerisce che abbia in mente qualcosa di questo tipo. In primo luogo, l'*insieme* delle nostre credenze, desideri, paure e conoscenze al tempo t_1 (il nostro «stato totale cognitivo, intellettuale ed emotivo in un dato punto»)¹⁶ è diverso dall'*insieme* delle nostre credenze, desideri, paure e conoscenze a t_2 . In secondo luogo, anche quando sembriamo avere ininterrottamente una sola e stessa singola credenza, desiderio, ecc. per un certo lasso di tempo, l'apparente continuità di questo stato consiste in realtà in una successione di stati numericamente distinti ma simili. Sembra che sappiamo ininterrottamente che P per un lasso di tempo; ma in realtà questa continuità consiste in una successione di eventi di perdita e di recupero della conoscenza che P , cioè del nostro dimenticare e ricordarci che P . Questa sembra un'idea molto forzata e discutibile, perché sembrano esserci molti casi in cui crediamo, desideriamo, temiamo o sappiamo che P ininterrottamente per un certo tempo. Sembra però che questo sia, alla lettera, proprio ciò che Diotima sta sostenendo – anche se possiamo considerare la possibilità che nel modo in cui ella si esprime sia presente una dose di esagerazione, e che in realtà Diotima concepisca questo solo come un caso estremo.

Questa seconda parte del resoconto di Diotima ha, come la precedente, un parallelo humaneo:

I nostri occhi non possono girare nelle loro orbite senza variare le nostre percezioni. Il nostro pensiero è ancora più variabile della nostra vista, e tutti gli altri sensi e facoltà contribuiscono a questo cambiamento; né esiste un solo potere dell'anima che resti identico, senza alterazione, forse per un solo momento. (*Treatise* 1.4.6, § 4)¹⁷

Ora, Hume usa questo come un argomento contro l'identità attraverso il tempo dell'io o della mente, e a favore della tesi che noi «non siamo altro che un fascio o collezione di differenti percezioni, che si susseguono con

¹⁶ K.J. Dover, *Plato: Symposium*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, p. 149.

¹⁷ Qui e nel seguito ho leggermente modificato la trad. di Lecaldano (D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, trad. it. cit.)

un'inconcepibile rapidità e sono in un perpetuo flusso e movimento». Allo stesso modo può sembrare che le affermazioni di Diotima minaccino l'identità dell'anima attraverso il tempo. La sacerdotessa sta forse sostenendo che, proprio come il nostro corpo è in realtà costituito da una successione di corpi impermanenti, allo stesso modo la nostra anima è costituita da una successione di anime impermanenti¹⁸? Se così fosse, allora il suo resoconto sembrerebbe andare contro il profondo convincimento di Platone che la nostra anima (*questa* stessa anima, non solo una serie di anime simili) sopravvivrà al nostro corpo, sarà punita o premiata per quello che abbiamo fatto nella nostra vita terrena, e successivamente si reincarnerà in un altro corpo. Come è noto, questo convincimento non viene enunciato nel *Simposio*¹⁹; tuttavia sarebbe meglio che Diotima non dicesse qualcosa di completamente incoerente con esso. Se lo facesse, infatti, questa potrebbe essere una ragione per dubitare, a proposito di *qualunque* cosa essa dica, che essa sia approvata da Platone.

Fortunatamente, però (e fortunatamente da qualsiasi punto di vista, non solo da quello della mia interpretazione), non è necessario interpretare le parole di Diotima come se esse la impegnassero a una dissoluzione humeana dell'anima. Qui a Hume possiamo contrapporre Reid, *Essays* III.4, che segue essenzialmente Hume (e quindi anche Diotima) per quanto riguarda l'identità del corpo e degli stati mentali, ma si separa da lui quando si tratta di quella dell'anima o della mente stessa:

L'identità non può, nel suo senso proprio, applicarsi ai nostri dolori, i nostri piaceri, il nostro pensiero, o una qualsiasi operazione delle nostre menti. Il dolore provato oggi non è lo stesso dolore individuale che ho provato ieri, quantunque possano essere *simili* in genere e grado e avere la stessa causa. Lo stesso si può dire di ogni sensazione e di ogni operazione della mente. Esse sono tutte successive nella loro natura ... La mia identità personale, dunque, implica l'esistenza continuata di quella cosa indivisibile che chiamo *me stesso*. Qualunque cosa sia questo me stesso, è qualcosa che pensa, delibera, decide, agisce e patisce. Io non sono pensiero, non sono azione, non sono sensazione; io sono qualcosa che pensa, agisce e patisce. I miei pensieri, azioni e sensazioni cambiano ogni momento: essi non hanno un'esistenza continuata, ma successiva; ma quel *me stesso* o *io* al quale

¹⁸ Questa è la lettura di I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols, Routledge & Kegan Paul, London-New York 1963, vol. II, p. 23 (cfr. pp. 323, 362).

¹⁹ Per una spiegazione di questo silenzio vedi C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 344-345: «Viene lasciato alla più intima e più filosofica ambientazione del *Fedone* di far convergere la metafisica trascendente rivelata nel *Simposio* con la psicologia oltremondana accennata nel *Menone*».

essi appartengono è permanente, e ha la stessa relazione con tutti i pensieri, azioni e sensazioni che si succedono e che chiamo miei.

Allo stesso modo le affermazioni di Diotima sono in realtà, a ben guardare, compatibili con la possibilità che un'anima permanente sia soggetto degli stati mentali impermanenti che ella descrive. Ciò in effetti si accorderebbe con due dettagli testuali. Anzitutto sarebbe strano che le parole «ciò che è mortale, sia corpo che tutto il resto» (208b3-4) fossero intese applicarsi anche all'anima, giacché in tal caso Diotima non starebbe semplicemente dichiarando, ma addirittura *assumendo* come un dato acquisito che l'anima sia mortale. In secondo luogo, il successivo, vago riferimento di Diotima a «ciò che è immortale», che partecipa dell'immortalità «in un modo diverso» (ἀθάνατον δὲ ἄλλῃ, b4), può benissimo voler includere l'anima nel suo ambito²⁰.

Ora vorrei tornare alla non-identità nel tempo di particolari sensibili. La tesi che stiamo considerando, se e nella misura in cui può essere legittimamente attribuita a Platone, potrebbe svolgere un certo ruolo, o costituire un elemento, nella sua fondamentale contrapposizione tra «ciò che viene ad essere», e «ciò che è», tra *genesis* e *ousia*²¹. Se, e nella misura in cui, crediamo che, in senso stretto, non esista un corpo di Callia che rimane in esistenza come numericamente lo stesso oggetto attraverso un qualsiasi lasso di tempo, è sensato dire che il corpo di Callia a rigore non è qualcosa che è o non ha *essere*, ed è invece limitato al *venire ad essere* o generarsi – il successivo generarsi dei diversi corpi momentanei che conferisce al corpo una precaria sorta di esistenza. Un'idea di questo tipo ricorderebbe l'affermazione di Chisholm che la maggior parte degli oggetti fisici ordinari sono in realtà «finzioni» o «costruzioni logiche». Nel *Simposio*, quando quattro pagine più avanti (210e-211b) Diotima introduce infine la forma di bello, e la contrappone ai particolari belli sulla base del fatto che essa «è sempre» ed è perfettamente immutabile, mentre quelli vengono ad essere e si distruggono (211a-b), è naturale ricordare anche il modo in cui si parlava del venire ad essere e distruggersi dei particolari in 207d-208b, il passo da cui siamo partiti.

C'è ragione di ritenere che le opinioni di Diotima sulla non-identità

²⁰ Per questa soluzione vedi K.J. Dover, *op. cit.*, p. 149; A.W. Price, *op. cit.*, p. 30; C.H. Kahn, *op. cit.*, p. 345, n. 20.

²¹ Vedi p.e. *Repubblica* 518c, 521d, 525b, c, 526e, 534a, e cfr. per es. 485b, 508d, 521e, 527b, dove i termini dell'opposizione sono piuttosto «ciò che viene ad essere e si distrugge» (τὸ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον) e «ciò che è sempre» (τὸ ἀεὶ ὄν) o semplicemente «ciò che è» (τὸ ὄν).

attraverso il tempo dei particolari sensibili non siano isolate, ma abbiano paralleli in altri dialoghi, in particolare nel *Fedone* stesso (87d-e, 91d) e nel *Timeo* (52a-b). Qui, purtroppo, non ho spazio per analizzare tali passi. Desidero invece accennare molto brevemente un altro punto rilevante: la posizione che ho finora ricostruito in Platone gli viene attribuita già da diversi autori antichi, dal IV secolo a.C. in poi. Mi limiterò a un unico esempio significativo, cioè Seneca, *Lettere* 58.22:

Tutte le cose che vediamo o tocchiamo Platone non le annovera tra quelle che egli ritiene «essere» propriamente [*Quaecumque videmus aut tangimus, Plato in illis non numerat, quae esse proprie putat*]. Esse infatti scrono e sono coinvolte in un processo di costante diminuzione e crescita [*fluunt enim et in adsidua deminutione atque adiectione sunt*]. Nessuno di noi in vecchiaia è lo stesso [*idem*] che da giovane; nessuno di noi la mattina è lo stesso [*idem*] del giorno prima. I nostri corpi sono trascinati come fiumi. Tutto ciò che vedi corre col tempo; nessuna delle cose che vediamo permane. Io stesso, mentre dico che queste cose cambiano, sono cambiato.

È molto probabile che qui Seneca abbia in mente il passo del *Simplosio*²². Si noti che l' «infatti» (*enim*) all'inizio della seconda frase suggerisce che Seneca veda una connessione tra (i) il fatto che i particolari sensibili siano sprovvisti di essere in senso stretto e (ii) il fatto che essi siano sprovvisti di identità attraverso il tempo. Questa è precisamente la connessione concettuale che suggerivo un attimo fa.

Per concludere, la possibilità che Platone possa occasionalmente spingersi fino a mettere in discussione l'identità attraverso il tempo dei particolari sensibili non dovrebbe, in fin dei conti, risultare per noi del tutto sorprendente. Essa infatti si accorda con un'assunzione che sembra comune nella filosofia greca, cioè che *ogni cambiamento comporti un qualche tipo di generazione e distruzione*. Quest'assunzione era presumibilmente facilitata dalla sintassi del verbo γίγνεσθαι, che ha sia un uso completo («venire ad essere» e basta, cioè «essere generato») e un uso incompleto («venire ad essere *F*», cioè «divenire *F*»). Possiamo vedere quest'assunzione all'opera negli argomenti eleatici rivolti a dimostrare che Ciò-che-è, l'Ente, è *immutabile* sulla base del fatto che sono impossibili *la generazione e la distruzione* (Parmenide, 28 B8.26-30 Diels/Kranz; cfr. B8.38-41 e Melisso, 30 B7)²³.

²² Cfr. B. Inwood, *Seneca: Selected Philosophical Letters*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 129 (Inwood ringrazia Gur Zak per questo suggerimento).

²³ Vedi J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London 1982², pp. 215-216, 220-221.

La stessa assunzione è ancora operante, in una forma più innocua, anche nella stessa analisi del cambiamento offerta da Aristotele nella *Fisica*, dove il filosofo non ha difficoltà ad affermare che in ogni cambiamento qualcosa viene ad essere e qualcosa si distrugge (1.5. 188b3-6, 1.7. 190b11-13). Nella stessa *Fisica*, 1.7, Aristotele sostiene però che ogni cambiamento possa essere descritto anche – e in modo più fondamentale – come il cambiamento di un soggetto o sostrato (ὑποκείμενον) persistente da un predicato al predicato opposto, da una «privazione» a una «forma». Del resto, già in *Categorie* 5, da cui abbiamo preso le mosse, egli sosteneva che è distintivo di una sostanza prima il rimanere numericamente identica attraverso il tempo e il cambiamento. Come spero di aver mostrato, quella potrebbe essere stata avanzata come una tesi più controversa di quanto si potrebbe supporre a prima vista. La controversia che ho così ricostruito, e della quale ho accennato la fortuna in epoche molto distanti, mi sembra un buon esempio della vitalità e della forza persistente delle domande antiche.

English title: Identity Through Time: the Ancient Origins of the Modern Debate

Abstract

In this paper I argue for the following conclusions. (1) Some passages in Plato – most notably one in Diotima's speech in the Symposium – turn out, on close scrutiny, to put forward the view that ordinary sensible particulars are not, strictly speaking, identical through time, but rather consist of a succession of impermanent objects similar to each other. (2) This view is interestingly similar, at least in some respects, to modern and contemporary views held by such authors as Hume, Reid, and Chisholm. (3) This view was ascribed by Plato to several ancient sources. (4) Therefore Aristotle's claim, in the Categories and elsewhere, that primary substances remain identical through time and change might be intended in opposition to Plato.

Keywords: Aristotle; Metaphysics; identity; time; Plato; *Symposium*.

Francesco Ademollo
Dipartimento di Lettere e Filosofia - Università di Firenze
francesco.ademollo@unifi.it

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di giugno 2018