UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

CICLO XXXIV

COORDINATORE Prof. ADRIANO FABRIS

REALTÀ, CONTRADDIZIONE, IDENTITÀ

La teoria delle opposizioni in Kant e Aristotele

Settore Scientifico Disciplinare M-FIL/01

Dottorando

Dott. LUCA CIANCA

Tutore

Prof.ssa ROBERTA LANFREDINI

Coordinatore

Prof. ADRIANO FABRIS

Anni 2018/2021

INDICE

INTRODUZIONE, pp. 9-15

PRIMA PARTE

I fondamenti aristotelici delle opposizioni kantiane

I. Il principio di non contraddizione

1. L'assioma aristotelico della non contraddizione: una 'legge' logico-metafisica, pp. 19-24
2. La formulazione ontologica del principio di non contraddizione. Una fondamentale triplicità espositiva, pp. 25-31
3. La prima variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione: la definizione e l'identità immediata della sostanza, pp. 32-42
4. La seconda variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione: l'essenza della sostanza con le sue proprietà per sé, pp. 43-54
5. La terza variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione: la congiunzione della sostanza con le sue proprietà accidentali, pp. 55-65
6. *Flash-forward*: la formulazione ontologica del principio aristotelico di non contraddizione e la filosofia critica di Kant, pp. 66-67
7. Aristotele e la logica delle proposizioni apofantiche, pp. 68-72
8. La formulazione logica del principio di non contraddizione: il rapporto di pensiero ed essere, pp. 73-78
9. La formulazione psicologica del principio di non contraddizione: l'apprensione cognitiva dell'essere e la conseguente formazione del giudizio assertivo, pp. 79-101
10. La relazione metafisica di appartenenza implicata dal principio di non contraddizione, pp. 102-110

11. La formalità logico-condizionale del principio di non contraddizione, pp. 111-114
12. Indimostrabilità e inconfutabilità del principio di non contraddizione: *petitio principii*, confutazione e dimostrazione apagogica, pp. 115-120
13. Principio di non contraddizione e principio del terzo escluso, pp. 121-124
14. Principio di non contraddizione e principio di identità, pp. 125-128

II. I rapporti di opposizione in Aristotele: termini e proposizioni

1. La duplice esposizione metodologica dei rapporti di opposizione, pp. 130-131
2. Contraddizione e contraddittorietà, pp. 132-140
3. Possesso e privazione, pp. 141-145
4. Termini contrari e contrarietà, pp. 146-177
5. Termini correlativi, pp. 178-181
6. Una breve riepilogazione comparativa, pp. 182-185

SECONDA PARTE

I fondamenti tardo-antichi e medievali delle opposizioni kantiane

I. Principio di contraddizione e formula dell'identità, verità eterne e individuazione delle essenze: una breve storia filosofica

1. Da Aristotele a Kant: la necessità metodologica di alcune mediazioni teorico-storiche, pp. 188-191
2. Porfirio tra henologia e ontologia, pp. 192-196
3. Agostino: verità eterne e contraddizione, intelletto divino e conoscenza umana, pp. 197-201
4. La distinzione di *esse* e *id quod est* in Severino Boezio, pp. 202-205

5. La questione dell'individuazione nella scolastica medievale: una grande approssimazione, pp. 206-209
6. Bonaventura da Bagnoregio e la reciproca appropriazione di materia e forma, pp. 210-213
7. Tommaso d'Aquino e la tesi della *materia signata*, pp. 214-218
8. L'Aquinate e i princìpi primi del pensiero: l'assioma di contraddizione e la formula dell'identità, pp. 219-222
9. Enrico di Gand e la creazione degli individui dall'essere necessario e dalle idee divine, pp. 223-226
10. Contraddizione, identità e individuazione nella metafisica di Duns Scoto, pp. 227-232
11. Guglielmo da Ockham e l'eliminazione delle essenze attraverso l'identità irriducibile di termini linguistici e realtà particolari. Il primato della *suppositio personalis*, pp. 233-240

I fondamenti moderni delle opposizioni kantiane

II. La svolta soggettiva della modernità

1. Identità e contraddizione nella filosofia cartesiana, pp. 243-269
2. La critica lockeana alla presunta innatezza dei princìpi primi del pensiero e la desostanzializzazione degli individui, pp. 270-282
3. L'avvento delle metafisiche razionaliste: Leibniz, Wolff e Baumgarten, pp. 283-291
4. La distinzione leibniziana di verità di ragione e verità di fatto e la rispettiva fondazione sui princìpi di contraddizione e di ragion sufficiente, pp. 292-294
5. Il primato della contraddizione sull'identità nei *Nouveaux essais* del 1765. Il caso esemplare del § 18 del I capitolo del I libro, pp. 295-306
6. La fondazione wolffiana della *philosophia prima* sul principio di contraddizione, pp. 307-310
7. Baumgarten e la determinazione dell'esistenza (*ens*) sulla base della possibilità intrinseca (*aliquid*), pp. 311-313

TERZA PARTE

La teoria kantiana delle opposizioni

I. Kant e la riduzione a semplice identità (logica) della contraddizione (ontologica): la *Nova dilucidatio* del 1755

1. Il generale contesto storico-filosofico della *Schrift* del '55, pp. 316-320
2. *Contra* Wolff e Baumgarten: il principio di contraddizione non è il principio fondamentale della *metaphysica*, pp. 320-327
3. Il primato dell'identità sulla contraddizione e la sporgenza metafisico-empirica dell'esistenza sulla possibilità, pp. 328-338
4. La deduzione della possibilità dall'esistenza necessaria della natura divina, anziché dalla contraddizione e dall'impossibilità logica degli enti, pp. 339-349
5. La dimostrazione del principio di ragione antecedentemente determinante: una riformulazione anti-cartesiana del tradizionale argomento ontologico, pp. 350-362

II. L'esistenza non è un predicato. La derubricazione dell'assioma di contraddizione a principio semplicemente formale della conoscenza nel *Beweisgrund* del 1763

1. La *Erste Betrachtung*: l'intellettualismo del concetto di esistenza in Wolff, Baumgarten e Crusius, pp. 364-390
2. La *Zweite Betrachtung*: l'esistenza degli oggetti come fondamento della possibilità logico-intrinseca dei concetti, pp. 391-408
3. La *Dritte Betrachtung*: l'introduzione del concetto di *Realrepugnanz*, pp. 409-416

III. L'opposizione reale nel primo paragrafo del *Versuch* del 1763: un'opposizione tra termini contrari ma esistenti in effetti

1. La critica del *mathematice philosophari* di matrice wolffiana, pp. 418-432
2. L'*Erster Abschnitt* e la critica al logicismo delle scolastiche medievali e moderne, pp. 433-447
3. La matrice newtoniana del *realer Widerstreit*, pp. 448-458

IV. Le opposizioni kantiane nella *Kritik der reinen Verunft* e nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*

1. L'opposizione logica nella *Kritik der reinen Vernunft*: il principio di contraddizione come *conditio sine qua non* dei giudizi sintetici *a priori*, pp. 460-465
2. L'opposizione reale nella *Kritik der reinen Vernunft*: la definitiva critica *trascendentale* degli intellettualismi di scuola, pp. 46-491
3. L'opposizione reale nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*: la definitiva critica *fisica* delle metafisiche razionaliste, pp. 492-504
4. L'opposizione dialettica nella *Kritik der reinen Vernunft*: ancora contro l'illusione trascendentale delle metafisiche precritiche, pp. 505-514
5. La prova apagogica nella *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 515-518

CONCLUSIONI

I. Il principio di (non) contraddizione in Kant e Aristotele, pp. 521-537
II. La teoria delle opposizioni in Kant e Aristotele, pp. 538-548
III. Realtà, contraddizione e identità in Kant e Aristotele, pp. 549-557

BIBLIOGRAFIA, pp. 558-607

INTRODUZIONE

Per moltissimi anni la *Kant-Forschung* ha ritenuto che Kant non avesse una buona conoscenza di Aristotele e degli aristotelismi di tradizione scolastica. Nel corso dell'ultimo secolo, però, i lavori di Mariano Campo[1], Giorgio Tonelli[2], Riccardo Pozzo[3], Reinhard Brandt[4], Giuseppe Micheli[5], Mirella Capozzi[6] e Marco Sgarbi[7] hanno messo in crisi questa certezza, mostrando viceversa la presenza di diversi elementi aristotelici all'interno della filosofia kantiana, sia del periodo 'critico' sia di quello 'precritico', ricontestualizzandone man mano il significato e la rilevanza teorici nella cornice della tradizione logica e ontologica della Modernità, in particolare di quella del Settecento tedesco, nella misura in cui questa, invero più mediatamente che non per mezzo dello studio diretto del *corpus aristotelicum*, aveva preso le mosse dall'opera dello Stagirita. È noto come le ricerche di Tonelli proponessero di studiare soprattutto la *Kritik der reinen Vernunft* come un trattato di logica, anziché di metafisica o di teoria della conoscenza, e in particolare come un'opera da legare in special modo alle logiche degli aristotelismi moderni. Analogamente, i lavori di Pozzo hanno procurato un inquadramento storico delle posizioni di Kant che prima di lui aveva avuto pochi precedenti, soprattutto per ciò che concerne la ricostruzione genetica dello sviluppo dell'opera del filosofo di Königsberg. Capozzi ha invece

[1] Cfr. M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Vita e Pensiero, Milano 1939; Id., *La genesi del criticismo kantiano*, Magenta, Varese 1953.

[2] Tra i molteplici contributi cfr. G. Tonelli, *Dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica. Studi sulla genesi del criticismo (1754-1771) e sulle sue fonti*, Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino, Torino 1955; Id., *L'origine della tavola dei giudizi e del problema della deduzione delle categorie in Kant*, «Filosofia», 7 (1956), pp. 120-139; Id., *La tradizione delle categorie aristoteliche nella filosofia moderna sino a Kant*, «Studi Urbinati», 32 (1958), pp. 121-143; Id., *Eclettismo di Kant precritico*, «Filosofia», 10 (1959a), pp. 560-573; Id., *Il primo tentativo ontologico di Kant (1755)*, «Filosofia», 10 (1959b), pp. 241-274; Id., *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggi di sociologia della conoscenza*, Edizioni di Filosofia, Torino 1959c; Id., *Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant wahrend der Entstehung der* Kritik der reinen Vernunft, «Archiv für Begriffsgeschichte», IX, 1964, pp. 233-242; trad. it. di B. Bianco, *La ricomparsa della terminologia dell'aristotelismo tedesco durante la genesi della* Critica della ragion pura, in G. Tonelli, *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, Prismi, Napoli 1996, pp. 169-180; Id., Recensione a Norbert Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalenphilosophie. Der dreissigjährige Kant*, «KANT-STUDIEN», 4 (1971), p. 509; Id., *Kant's* Critique of Pure Reason *within the Tradition of Modern Logic*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1994.

[3] Cfr. tra gli altri R. Pozzo, *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik*, Peter Lang Frankfurt am Main 1989; Id., *Kant within the Tradition of Modern Logic: The Role of the Introduction: Idea of a Trascendental Logic*, «Review of Metaphysics», 52 (1998), pp. 295-310; Id., *Dall'*intellectus purus *alla* reine Vernunft. *Note sul passaggio dal latino al tedesco prima e dopo Kant*, «Giornale critico della filosofia italiana», 90 (2001), pp. 231-245 e Id., *Aristotelismus und Eklektik in Königsberg*, in H. Marti, M. Komorowski (hrsgg.), *Die Universität Königsberg in der frühen Neuzeit*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2088, pp. 172-185.

[4] Cfr. R. Brandt, *Die Urteilstafel.* Kritik der reinen Vernunft *A 67-76/B 92-101*, Meiner, Hamburg 1991.

[5] Cfr. G. Micheli, *Kant storico della filosofia*, Antenore, Padova 1980; Id., *Matematica e metafisica in Kant*, CLEUP, Padova 1998 e Id., *La terminologia aristotelico-scolastica e il lessico kantiano*, in G. Piaia (a cura di), *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, Antenore, Roma-Padova 2002, pp. 445-470.

[6] Cfr. M. Capozzi, *Dialectic, Probability and Verisimilitude in Kant's Logic*, in V. Fano, G. Tarozzi, M. Stanzione (a cura di), *Prospettive della logica e della filosofia della scienza*, Rubbettino, Saveria Mannelli 2001, pp. 31-44 e Id., *Kant e la logica I*, Bibliopolis, Napoli 2002.

[7] Cfr. M. Sgarbi, Unus, Verus, Bonus et Calovius. *L'oggetto della metafisica secondo Abraham Calov*, «Medioevo», 34 (2009), pp. 381-398; Id., *La* Kritik der reinen Vernunft *nel contesto della tradizione logica aristotelica*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2010a; Id., *Logica e metafisica nel Kant precritico. L'ambiente intellettuale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2010b e Id., *Kant and Aristotle: Epistemology, Logic, and Method*, State University of New York Press, New York 2016.

più di recente fissato il valore e la portata della logica di Kant rispetto alle dottrine logiche generali degli autori a lui coevi.

È stato però soprattutto Marco Sgarbi, negli ultimi anni, a occuparsi del rapporto teorico tra Kant e Aristotele, richiamandosi esplicitamente, nelle sue ricerche, ai contenuti e alle metodologie di lavoro degli studi di Tonelli e Pozzo. Egli si è infatti preoccupato di rintracciare e ricostruire le fonti aristoteliche del pensiero di Kant, e di determinare al contempo lo sviluppo e le modificazioni delle dottrine di Aristotele nella filosofia kantiana sia nel periodo cosiddetto "precritico" sia in quello 'critico', in particolare per ciò che concerne i contenuti della *Kritik der reinen Vernunft*. Egli ha dunque sottolineato, forse per la prima volta con così grande significato storiografico, l'importanza della dottrina di Aristotele nei secoli XVI, XVII e XVIII – 'i secoli della coltivazione di Kant' –, grazie, rispettivamente, all'interpretazione e alla divulgazione di Philipp Melanchthon, alla circolazione delle opere di Jacopo Zabarella e Francisco Suárez e alla diffusione di pietismo, eclettismo, wolffismo ed empirismo inglese. Allo stesso tempo, Sgarbi non ha mancato di rimarcare il rilievo, per la temperie culturale in cui si è formata e sviluppata la filosofia di Kant, di figure intellettuali quali quelle di Paul Rabe, Friedrich Gentzken, Johann Jakob Bruckner, Martin Knutzen, Johann Heinrich Samuel Formey e Abraham Calov.

Rispetto a un simile quadro delle ricerche sui rapporti, soprattutto indiretti, tra Kant e Aristotele[8], il presente studio prova allora a collocarsi come un approfondimento invece diretto e filosofico in senso più tradizionale, in particolare attraverso la comparazione teoretica delle relative concezioni di 'pensiero e realtà' e, segnatamente, del loro nesso epistemologico. La ricerca si distanzia pertanto dai metodi di lavoro impiegati dagli autori sopra menzionati, che a vario titolo si sono richiamati o si richiamano, ora esplicitamente ora invece soltanto implicitamente, alle due principali metodologie di ricerca comunemente invalse nella *Kant-Forschung* – e definitivamente fissate da Norbert Hinske[9] –, vale a dire alla *textimmanente Interpretation* e alla *quellengeschichtliche Forschung*. La Tesi, infatti, non intende proporre un'interpretazione del rapporto tra le filosofie di Kant e Aristotele sulla base dei riferimenti interni alle opere del primo al secondo; né intende ricostruire la storia delle fonti aristoteliche del pensiero di Kant (sull'esempio della *Begriffsgeschichte* di Nicolai Hartmann)[10]. Questi due filoni dell'odierna ricerca sul pensiero del filosofo di Königsberg, nei contenuti sinora raggiunti, per

[8] Su Kant e Aristotele cfr. anche AA.VV., *La contraddizione*, a cura di E. Berti, Città nuova, Roma 1977; E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo 1987 e A. Görland, *Aristoteles und Kant bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis*, Töpelmann, Gießen 1909.

[9] Cfr. N. Hinske, *Che cosa significa e a qual fine si pratica la storia delle fonti? Alcune osservazioni di storia delle fonti sulla antinomia kantiana della libertà*, in «Studi Kantiani», 19 (2006), pp. 113-120.

[10] Cfr. N. Hartmann, *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, in «KANT-STUDIEN», 15 (1909), pp. 459-485. Cfr. anche le critiche contestuali di H.-G. Gadamer, procurate in Id., *Gesammelte Werke*, I, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 1986 e Id., *Gesammelte Werke*, II, *Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Mohr Siebeck, Tübingen 1993.

quanto questi possano ancora essere bisognosi di nuovi e ulteriori approfondimenti, la Tesi prova ad affiancarli, con ciò sposando la metodologia di lavoro più tradizionale della *Problemgeschichte*.

La Tesi, infatti, intende procurare il confronto teorico delle posizioni di Kant e Aristotele sui concetti di "realtà", "contraddizione" e "identità"; e ciò a partire dalle rispettive formulazioni del principio di non contraddizione, della nozione e della formula dell'identità, e delle opposizioni tra termini ed enunciati che il principio primo del pensiero rende possibili. L'obiettivo della Tesi è quindi quello di mostrare, nonostante la distanza temporale che separa le due filosofie, e malgrado le diverse e irriducibili intenzioni 'speculative' dei due autori (che, pure, si è cercato di restituire nelle rispettive, intrinseche peculiarità), come Aristotele e Kant condividano un'assai simile posizione epistemologica di fondo, e cioè forniscano un'*analoga*, *generale* determinazione del rapporto conoscitivo di pensiero e realtà. Entrambi, infatti – l'uno in virtù del proprio 'realismo metafisico', l'altro in ragione invece del suo realismo prima 'metafisico-empirico' (periodo 'precritico') poi invece 'critico-trascendentale' (periodo 'critico') –, si preoccupano di contestare i sofismi e gli idealismi del proprio tempo, che a vario titolo e da diverse angolature teoriche avevano provato a invertire il rapporto "non reciprocamente convertibile" di attualità e potenza delle determinazioni d'essere o, più semplicemente, di esistenza ed essenza degli enti o delle sostanze. In Kant, soprattutto, il mantenimento del corretto rapporto tra i primi princìpi formali e i primi princìpi materiali di conoscenza (1755-1768) o tra intuizioni e concetti (a partire dal 1770), viene infatti guadagnato (anche e soprattutto) attraverso la sostanziale riproposizione della teoria aristotelica delle opposizioni tra termini e proposizioni, che il "Mosè della Nazione tedesca" utilizza per ordinare nella corretta determinazione categoriale l'opposizione semplicemente logica tra concetti e proposizioni (opposizione analitica o contraddizione logica), l'opposizione reale tra forze davvero esistenti (opposizione tra termini contrari epperò effettivi e reali, e perciò *percepibili*) e l'opposizione dialettica di tesi ed antitesi (opposizione tra proposizioni contrarie, soltanto apparentemente contrapposte come contraddittorie). Come in Aristotele, inoltre, la teoria del "conflitto delle realtà" viene da Kant guadagnata per mezzo del confronto polemico con le maggiori e più importanti teorie fisiche del proprio tempo. Se, infatti, in Aristotele il rapporto tra termini contrari – contro le posizioni di Parmenide, Melisso di Samo, Anassagora, Empedolce, Platone e i platonici – è quello da cui scaturisce il fenomeno propriamente fisico del movimento; in Kant il concetto dell'"opposizione reale" è definitivamente fissato per mezzo della quadruplice critica alla concezione geometrico-matematica dello spazio cartesiano, alla teoria del "mutamento di luogo" di Newton, alla dinamica 'epifenomenista' di Leibniz e alla definizione 'concettualista' del conflitto contraddittorio delle realtà di Lambert.

La Tesi si divide in tre parti. La prima, dedicata alla filosofia di Aristotele, è suddivisa in due capitoli. Il primo capitolo analizza le diverse formulazioni del principio di non contraddizione, procurate dallo Stagirita nella sua opera: l'una ontologica, la seconda logica e la terza psicologica. La formulazione ontologica, preminente rispetto alle altre, è a sua volta esaminata nelle sue tre diverse varianti, delle quali la prima astrae da ambedue le condizioni del tempo simultaneo e della medesimezza del punto di vista, la seconda da quella dello stesso rispetto, mentre la terza rappresenta invece quella completa e canonica. Nella parte centrale del capitolo vengono poi fissati la relazione metafisica di appartenenza implicata dal principio primo della metafisica e il suo valore logico-condizionale nei riguardi dei contenuti conoscitivi. Del principio di non contraddizione viene poi ugualmente determinato il carattere indimostrabile, affiorando la sua inconfutabilità di diritto soltanto mediatamente, e cioè dai due generi della dimostrazione indiretta che Aristotele ritiene possibili, ovvero la confutazione elenctica e la prova apagogica. Infine, a conclusione del capitolo vengono fissati i rapporti concettuali tra il principio di non contraddizione – come detto, il principio primo della metafisica –, il principio del terzo escluso (stimato come suo corollario fondamentale) e la nozione d'identità, che in Aristotele non assurge a formula né a principio veri e propri ma rappresenta viceversa una nozione subordinata, la quale è in ogni caso implicata in tutte le varianti del principio di non contraddizione che lo Stagirita offre nella sua opera, secondo una crescente ostensione qualitativa delle sue prerogative concettuali.

Il secondo capitolo tratta invece delle opposizioni aristoteliche tra termini e tra proposizioni. Per ciò che concerne le prime, il capitolo dapprima si concentra sulla duplice, reciproca e complementare esposizione delle opposizioni: dalla contraddizione ai termini relativi e dai correlativi ai contraddittori; poi determina nel dettaglio le caratteristiche peculiari di ogni genere di opposizione: e cioè, dall'alto verso il basso, dei termini contraddittori, di possesso e privazione, dei termini contrari e di quelli relativi. Per ciò che invece riguarda l'opposizione tra proposizioni, il capitolo stabilisce le prerogative di ciascuna tipologia e i rapporti vicendevoli all'interno del cosiddetto "quadrato logico aristotelico", concludendosi con una riepilogazione uguale e contraria, rispetto all'ordine espositivo adottato, dei risultati ottenuti.

Il primo capitolo della seconda parte della Tesi si rivolge invece 'tetradicamente' sia alle posizioni porfiriane sul vero, sull'identico e sugli individui sia alle dispute medievali sulla priorità onto-logica tra il principio di contraddizione e la formula dell'identità sia al coinvolgimento della nozione e della formula dell'identità nel problema, tipico dell'Età di mezzo, della moltiplicazione delle essenze negli individui sia ai rapporti che la contraddizione e l'identità intrattennero con le idee nell'intelletto di Dio. Essa tratta dunque delle posizioni che su tali questioni ebbero a prendere Porfirio nella tardo-antichità e Agostino, Boezio, Bonaventura da

Bagnoregio, Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand, Duns Scoto e Guglielmo da Ockham nel Medioevo, nel tentativo di procurare una prima mediazione teorico-storica tra le filosofie di Kant e Aristotele riguardo ai temi sopra menzionati.

Il secondo capitolo si concentra invece sulle filosofie moderne, che, a partire dalla speculazione cartesiana, si cimentarono col principio di contraddizione, con la formula dell'identità, col principio del terzo escluso e con il problema dell'individuazione. Oltre alle posizioni di Descartes, analizzate anche per ciò che concerne la dimostrazione dell'esistenza di Dio (sulla base della regola metodologica dell'evidenza), il capitolo passa dunque in rassegna la critica lockeana all'innatezza dei primi princìpi del pensiero e la contestuale fisicizzazione (o desostanzializzazione) degli individui; la gnoseologia leibniziana, fondata sui princìpi di contraddizione e di ragion sufficiente; la fondazione della *philosophia prima* wolffiana sul principio di contraddizione e la priorità ontologica della possibilità sulla realtà asserita dalla *Metaphysica* di Baumgarten.

La terza parte della Tesi, infine, si occupa della filosofia di Kant. Il primo capitolo procura un'indagine analitica delle prime due *Sectiones* della *Nova dilucidatio* del 1755. Essa prova dapprima a rendere conto del contesto storico-filosofico in cui la *Schrift* si inserisce (§ 1). Poi passa alla 'critica', ivi contenuta, della presunta priorità logico-metafisica del principio di contraddizione sul principio d'identità, quale era sostenuta sia da Wolff sia da Baumgarten nelle rispettive ontologie (§ 2). Procede quindi a mostrare la determinazione kantiana del primato del *principium identitatis* sul *principium contradictionis*, sottolineando al contempo come lo stesso Kant cominci a farsi teorico della sporgenza – ora soprattutto metafisica (o non ancora compiutamente empirica) – dell'esistenza nei riguardi della possibilità (§ 3). Prosegue poi col sottolineare la kantiana deduzione della possibilità (delle cose) dall'esistenza contingente degli enti e, in ultima analisi, da quella necessaria di Dio, anziché dalla contraddizione e dall'impossibilità logica delle entità, come invece avviene nelle metafisiche di scuola a lui coeve (§ 4). Infine, esso considera la dimostrazione di Kant del principio di ragione antecedentemente determinante, che presenta nei termini di una riformulazione anti-cartesiana del tradizionale argomento ontologico (§ 5).

Il secondo capitolo propone invece un'analisi delle prime tre *Betrachtungen* del *Beweisgrund* del 1763. Esso presenta allora il paragone dei rispettivi concetti di esistenza in Kant, Wolff, Baumgarten e Crusius, sottolineando l'accusa d'intellettualismo che Kant rivolge ai suoi avversari filosofici (§ 1), con ciò ribadendo come sia l'esistenza degli oggetti a stare a fondamento della possibilità intrinseca dei concetti e non il contrario (§ 2). Viene infine considerata la breve introduzione di Kant al concetto di opposizione reale (§ 3), il quale è analizzato più nel dettaglio all'interno del capitolo successivo.

Il terzo capitolo si occupa infatti dell'analisi delle posizioni kantiane del *Versuch* del 1763. Nel primo paragrafo viene presentata la critica al *mathematice philosophari* di matrice wolffiana. Nel secondo è approfondita l'accusa di logicismo alle metafisiche razionalistiche del suo tempo, di cui il concetto di *Realrepugnanz* rappresenta la chiave di volta. Il terzo paragrafo del capitolo, infine, presenta l'opposizione reale come un concetto la cui matrice è chiaramente newtoniana, così come è possibile già riscontrare anche da alcune considerazioni della *Monadologia fisica* del 1756.

Nel capitolo conclusivo del lavoro vengono analizzate le posizioni del Kant 'maturo', espresse nella *Kritik der reinen Vernunft* e nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Nel primo paragrafo si considera la definizione del principio di contraddizione, fissato nella *Ragion pura* come la condizione sufficiente dei giudizi analitici e come la *conditio sine qua non* (o semplicemente necessaria) dei giudizi sintetici *a priori*. Il secondo paragrafo tratta invece della nozione di "identità" e del *realer Widerstreit* nella cornice 'quasi dialettica' dell'*Anfibolia dei concetti della riflessione*. Il terzo paragrafo concerne invece il conflitto tra le realtà, per come esso viene tematizzato e approfondito nei *Princìpi metafisici della scienza della natura*, e cioè attraverso il confronto polemico con alcune delle maggiori posizioni fisico-matematiche della Modernità, tra cui quelle di Descartes, Leibniz, Newton e Lambert. Il quarto paragrafo prende invece in esame l'opposizione dialettica delle prime due antinomie cosmologiche, fissata come un'opposizione tra proposizioni contrarie e dunque soltanto apparentemente contraddittorie. Il quinto, infine, tratta della prova apagogica, che Kant, diversamente da Aristotele, non reputa troppo utile ai fini epistemologici della filosofia trascendentale, dal momento che essa non riesce a rendere compiutamente comprensibili i fondamenti conoscitivi della verità che (soltanto) logicamente riesce a dimostrare. A compimento della Tesi stanno naturalmente le sue conclusioni, che provano a restituire i risultati dell'analisi comparativa – teoretica ed epistemologica, ancor prima che storica – delle posizioni di Kant e Aristotele sulle relative teorie della realtà, della contraddizione, dell'identità e delle opposizioni tra termini e proposizioni.

PRIMA PARTE

I fondamenti aristotelici dell'opposizione logica kantiana

I. Il principio di non contraddizione

1. L'assioma aristotelico della non contraddizione: una 'legge' logico-metafisica

È noto come il principio di non contraddizione sia un principio che Aristotele ha fissato nei libri B (III) e Γ (IV) della *Metafisica*. Esso si fonda sulla nozione di contraddizione (ἀντίφασις), che lo Stagirita ha definito in più luoghi della sua produzione testuale: tra questi i libri Δ (V) e I (X) della stessa *Metafisica*, il decimo capitolo delle *Categorie*, i libri VI e VII del *De interpretatione*, i libri I e II degli *Analitici primi*, il libro I degli *Analitici secondi*, i libri I e II dei *Topici* e diversi capitoli delle *Confutazioni sofistiche*[11]. Il principio di non contraddizione si staglia anzitutto come principio ontologico fondamentale: come principio posto a fondamento della filosofia prima (πρώτη φιλοσοφία). Il suo ufficio preminente consiste nella delimitazione del dominio della metafisica (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) in quanto "scienza dell'ente in quanto ente (ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν)"[12]: esso consente infatti di astrarre l'oggetto d'indagine della filosofia, "l'essere in quanto essere (τὸ ὂν ᾗ ὄν) e le proprietà che gli competono in quanto tale (καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό)"[13], da tutte le determinazioni non essenziali con le quali, in prima approssimazione, si trova congiunto, in ragione della sua omonimia[14] o multivocità semantica (τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλακῶς)[15].

Se infatti è vero che per lo Stagirita "tutti gli uomini tendono per natura al sapere (Πάντες ἄνθροποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει)"[16], è ugualmente vero che il sapere umano non

[11] Per una introduzione alla filosofia di Aristotele cfr. tra gli altri AA.VV., *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Vita e Pensiero, Milano 1957; D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1970² (1952); trad. it. di F. Decleva Caizzi, *La filosofia di Aristotele*, Lampugnani Nigri, Milano 1973; E. Berti, *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975; Id., *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 1979; Id., *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997¹ (2007⁴); I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1966; trad. it. di P. L. Donini (a cura di), *Aristotele*, Mursia, Milano 1976; M. Grene, *A Portrait of Aristotle*, University of Chicago Press, Chicago 1963; G. E. R. Lloyd, *Aristotle: the Growth and Structure of His Tought*, Cambridge University Press, Cambridge 1968; trad. it. di M. Fantuzzi, *Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985; L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1961; P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Institut Supéerieur de Philosophie, Louvain 1951; Id., *Aristoteles in der neueren Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968; G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. by M. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1987; W. D. Ross, *Aristotle*, Methuen & Co. Ltd, London 1923; trad. it di A. Spinelli, *Aristotele*, Feltrinelli, Milano 1971 e J. Wiesner (hrsg.), *Aristoteles Werk und Wirkung*, 2 voll., De Gruyter, Berlin 1985-1987.

[12] Cfr. Aristotele, *Metaph.* Γ 1-3.

[13] Ivi, Γ 1, 1003 a 20.

[14] "Si dicono omonime le realtà che hanno in comune solo il nome, mentre la definizione dell'essenza corrispondente al nome è diversa (Ὁμώνυμα λέγεταιῶν ὄνομα μονόν κοινόν, ὁδὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος); così, ad esempio, animale è sia l'essere umano sia il disegno: questi, infatti, hanno in comune solo il nome, mentre la definizione dell'essenza corrispondente al nome è diversa". Aristotele, *Cat.* 1, 1 a 1-4. Per l'equipollenza di πολλακῶς λεγόμενον e ὁμώνυμον cfr. anche Id, *Top.* I 15, 106 a 9-23 e 107 a 3-5.

[15] Aristotele, *Metaph.* Γ 1, 1033 a 33. "Tuttavia, anche se l'uno si dice in moli sensi, tutti i diversi sensi si dicono in riferimento (πρὸς ἓν) al senso originario […] e anche se l'essere, così come l'uno, non è qualcosa di universale e identico in tutte le cose […] tuttavia alcune cose son dette 'esseri' o 'uno' per riferimento ad un unico termine". Aristotele, *Metaph.* Γ 2, 1005 a 6-11. Ciò significa che contro la sofistica la molteplicità dei sensi dell'essere non è assoluta ma relativa e cioè sempre in relazione a uno (πρὸς ἓν).

[16] Si tratta del celeberrimo *incipit* della *Metafisica*. Cfr. Aristotele, *Metaph.* A 1, 980 a 20.

coincide immediatamente con la conoscenza delle cause prime dell'essere o sapienza (σοφία) e anzi si dispiega attraverso una progressione di più livelli conoscitivi: dal più povero al più ricco, dal meno esteso al più universale, secondo un autoaccrescimento che è tanto formale ed estensivo quanto anche contenutistico e intensivo. Il primo di essi è rappresentato dall'αἴσθεσις o "sensazione-percezione", la quale è conoscenza di *una* realtà sensibile e *particolare*, cognitivamente appresa mediante uno o più dei cinque sensi e che è appannaggio di tutti gli esseri animali. Il secondo è la μνήμη o "memoria", ovvero la capacità di conservare, attraverso ricordi, l'immagine dell'oggetto percepito anche in sua assenza; essa è posseduta da tutti gli animali, ad esclusione dei 'meno intelligenti'. Il terzo grado di conoscenza è invece quello dell'ἐμπειρία o "esperienza", che consiste nell'unificazione sintetica dei molti ricordi posseduti riguardo a uno stesso oggetto: essa è propria sia di pochissimi animali ('i più intelligenti') sia dell'uomo (che in qualche caso possiede in effetti la cosiddetta "conoscenza dell'esperto", ovvero realizza compiutamente questo terzo livello della gnoseologia aristotelica). Il quarto stadio della conoscenza è invece rappresentato dalla τέχνη o "arte", attraverso cui l'essere umano è capace di una prima conoscenza degli *universali*, a cominciare dalle "arti utili" per finire con le "arti belle", con queste ultime che conoscono di più e meglio rispetto alle prime. Il quinto e ultimo livello conoscitivo è infine rappresentato dall'ἐπιστήμη o "scienza", vale a dire dalla conoscenza degli *universali attraverso cause prime*, con le scienze teoretiche che sono in grado di conoscere in misura maggiore e in modo migliore rispetto a quelle pratiche[17].

Negli *Analitici secondi*[18] Aristotele approfondisce questa prima determinazione della scienza (ontologica). Dapprima conferma che essa consta della conoscenza delle cause (αἴτια), poi la identifica con la dimostrazione (ἀπόδειξις)[19], vale a dire con la tecnica discorsiva che a muovere dalla conoscenza delle cause giunge a quella delle cose (πράγματα) che dalle cause dipendono, e di cui propriamente si può avere scienza[20]. Dimostrare, per lo Stagirita, significa infatti

[17] Cfr. su questo l'inizio della *Metafisica*, da A 1, 980 a 20 fino ad A 2, 982 b 6.

[18] Gli *Analitici posteriori* sono unanimemente considerati tra le opere più antiche di Aristotele tra quelle conservate. Esse sono infatti anteriori alle parti più antiche della *Fisica* e della *Metafisica*, e forse anche agli *Analitici priori*, ai *Topici* e alle *Categorie*. Su questo cfr. I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, cit. e la bibliografia ivi contenuta.

[19] Cfr. Aristotele, *An. post.* I 2, 71 b 16-17.

[20] Sulla metafisica di Aristotele cfr. in particolare P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris 1962; Id., *Etudes aristotéliciennes: Métaphysique et théologie*, Vrin, Paris 1985; Id., *Etudes aristotéliciennes: Philosophie théorique*, Vrin, Paris 2009; F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg im Breisgau 1862; ristampa anastatica, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960 e Olms, Hildesheim1984; trad. it. (del testo tedesco e indici) di S. Tognoli, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, prefazione, introduzione, traduzione dei testi greci, progettazione e impostazione editoriale di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995; W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Antenore, Padova 1970; Id., *Aristotle's Conception of Ontology*, Antenore, Padova 1975; P. Natorp, *Thema und Disposition der aristotelischen* Metaphysik, «Philosophische Monatshefte», 24 (1888), pp. 37-65 e 540-574; *Über Aristoteles'* Metaphysik *K 1-8, 1065 a 26*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1 (1888), pp. 178-193; trad. it. di V. Cicero, *Tema e disposizione della* Metafisica *di Aristotele. Con in appendice il saggio sulla inautenticità del libro K della* Metafisica, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995; J. Owens, *The doctrine*

mostrare (δείκνυθαι) qualcosa a partire da qualche altra cosa (ἀπό τινος), ovvero mostrare un effetto a partire dalla sua causa (αἰτία, αἴτιον). Negli *Analitici primi* un simile procedimento dimostrativo è esplicitamente identificato con il sillogismo (συλλογισμός), ovverossia con quella tipologia di ragionamento che, "poste certe cose [e cioè le premesse], fa risultare di necessità qualcosa di diverso rispetto ai dati [vale a dire la conclusione] (θεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένον ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει)"[21]. In particolare, la dimostrazione coincide con quella tipologia di sillogismo le cui premesse sono vere (αληθείς), prime (πρῶται), immediate (ἀμέσες), più note della conclusione (γνωριμωτέραι), anteriori ad essa (πρότεραι) e causa di essa (αἴτιον)[22]. Sicché, nella dimostrazione, le premesse (προτάσεις) esprimono la conoscenza della causa di ciò di cui si ha scienza, così come la conclusione (συμπέρασμα) denota a sua volta la conoscenza della cosa (πρᾶγμα) di cui si ha scienza.

In particolare, è il termine medio (μέσος ὅρος o τὸ μέσον) – ovverossia il termine che nell'estremo maggiore (μεῖζον ἄκρον) occupa la posizione di predicato e nell'estremo minore (ἔλαττον ἄκρον) quella di soggetto; di modo che, dunque, esso si trovi in posizione intermedia tra il soggetto del primo e il predicato del secondo[23] – la vera causa della conclusione[24]. Il termine medio, cioè, consiste di necessità in uno dei quattro *tipi* di causa (τρόποι) che Aristotele ha distinto anzitutto nella *Fisica*[25], e cioè la causa materiale o materia (ὕλη), la causa formale o forma (εἶδος), la causa motrice o principio del divenire (ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς) e la causa finale o fine (τέλος).

La prima tipologia di causa consiste in "quella realtà immanente da cui si genera qualcosa (τὸ ἐξοῦ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος)"[26]; la seconda rappresenta "la forma e il paradigma (τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα), cioè la definizione e l'essenza nei loro generi (τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τὶ ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη) […] e anche le parti costitutive della definizione […] (καὶ τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ)"[27]; la terza coincide invece con "il primo principio del mutamento e della quiete (ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως)"[28]; la quarta, infine, collima

of Being in the Aristotelian Metaphysics, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1951 (1978²); G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della* Metafisca *di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1961 (1993²) e W. Viertel, *Der Begriff der Substanz bei Aristoteles*, Forum Academicum, Königstein/Ts. 1982.

[21] Aristotele, *An. pr.* I 1, 24 b 18-20. Traduzione italiana leggermente modificata.

[22] Cfr. Aristotele, *An. post.* I 2, 71 b 20-22.

[23] Cfr. Aristotele, *An. pr.* I 23, 41 A 2-13. È quanto accade a rigore nel sillogismo di prima figura, al quale sono però riconducibili tutti gli altri.

[24] Cfr. Aristotele, *An. post.* II 2, 90 A 5-11.

[25] Cfr. Aristotele, *Phys.* II 3, 194 b 23-35. Cfr. anche Aristotele, *Metaph.* A 3, 983 a 24-34, dove lo Stagirita rimanda esplicitamente alla *Fisica* come al luogo testuale originario di questa dottrina, e ivi, Δ 2, 1013 a 24-35, che ripropone quasi letteralmente i suddetti passaggi dell'opera dedicata alla φύσις.

[26] Aristotele, *Phys.* II 3 194 b 24.

[27] Ivi, II 3, 194 b 26-29.

[28] Ivi, II 3, 194 b 29-30.

con "il fine, l'"in vista di cui' (τὸ τέλος· τοῦ δ' ἐστὶν τὸ οὗ ἕνεκα)"[29]. In tal senso, tra la teoria della scienza come dimostrazione e la teoria fisica delle quattro cause sussiste una stretta correlazione e anzi una pressoché perfetta corrispondenza, la cui corretta cognizione consente la costruzione della metafisica in quanto (scientifica) logica ontologica.

Il termine medio della dimostrazione sillogistica (o della logica metafisica) consiste inoltre in quella connessione predicativa che Aristotele definisce propria o per sé (καθ' αὑτό)[30], la quale ha luogo quando il predicato è contenuto nella definizione del soggetto (quando cioè il soggetto è un genere, "γένος", di cui il predicato è una proprietà, "πάθος", o una differenza specifica, "εἶδος") o il soggetto, viceversa, è contenuto nella definizione del predicato (quando cioè il soggetto è specie, "εἶδος", di un predicato che gli è genere)[31], sicché entrambi, soggetto e predicato, in una simile predicazione appartengano sempre al medesimo genere (γένος).

Rispetto allora al quadro complessivo dei diversi modi del sapere distinti nel libro A (I) della *Metafisica*, che l'essere umano possiede in potenza e che è capace di realizzare nella sua articolazione complessiva, e rispetto anche alla teoria della scienza depositata negli *Analitici priori* e *posteriori* (e che nella *Fisica* trova il proprio fondamento insieme causale ed elementare), la metafisica rappresenta la scienza suprema, vale a dire la scienza teoretica per eccellenza. Essa è infatti l'unica disciplina ad essere ricercata di per se stessa: per puro desiderio di sapere e a muovere dal più genuino atteggiamento di meraviglia (Θαυμάζειν) di fronte al tutto[32]. È infatti la "scienza della verità (ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας)"[33], dimostrazione a un tempo dell'universale (καθόλου) e della realtà prima (πρώτη οὐσία). Essa è cioè quel genere di sapienza (σοφία) a cui è affidata la ricerca delle cause prime (πρῶτα αἴτια) del reale, considerato nelle sue puntualità e interezza. La metafisica coincide dunque con quel genere di conoscenza la cui problematizzazione è assoluta: essa consiste infatti in "un domandare tutto che è tutto domandare"[34], vale a dire in un atteggiamento di pura e semplice problematicità di fronte al tutto.

In quanto tale, la sapienza ontologica giunge a conoscere i princìpi primi (πρῶται ἀρχαί) dell'essere e del divenire, e cioè i princìpi che tra tutti sono "i più universali (τὰ μὰλιστα

[29] Ivi, II 3, 194 b 32-33.

[30] Su questa prima definizione di καθ' αὑτό cfr. Aristotele, *An. post.* I 4, 73 a 34-37; ivi, I 6, 74 b 7-8 e ivi, I 22, 84 a 13.

[31] Su questa seconda definizione di καθ' αὑτό cfr. invece Aristotele, *An. post.* I 4, 73 a 37 - b 3; ivi, I 6, 74 b 8-10 e ivi, I 22, 84 a 13-14.

[32] Cfr. Aristotele, *Metaph.* A 2, 982 b 11-17.

[33] Ivi, α 1, 993 b 20.

[34] M. Gentile, *Il valore classico della metafisica antica*, in Id., *Filosofia e umanesimo*, La Scuola, Brescia 1947, pp. 155-156.

καθόλου)"[35], "i più lontani dai sensi ("τὰ […] πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν)"[36], che sono "nel minor numero (ἐξ ἐλαττόνον)"[37], che sono "causa in misura maggiore (τῶν αἰτιῶν […] μᾶλλον)"[38], che sono condizione della conoscenza di tutti gli altri, "διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τἆλλα γνωρίζεται ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων"[39] e che ricercano "il fine ultimo (τινός ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον)"[40] di ciò che è e diviene. La conoscenza di simili princìpi primi assicura allora il grado supremo del sapere, quello che conosce le *cause prime* come *le cause degli enti che* del loro essere *non hanno cause ulteriori*, ma che sono *esse stesse la causa dell'essere delle altre cose*[41].

Di un simile sapere il principio di non contraddizione è la legge fondamentale. Esso rappresenta infatti la *condizione universale e necessaria* della *scientificità* dei λόγοι sulla realtà delle cose; costituisce cioè il *criterio metodologico archetipico* da cui dipende l'*accuratezza primariamente formale* di qualsivoglia tipologia di scienza[42]. In primo luogo, di quella universale, e cioè della

---

[35] Aristotele, *Metaph.* Α 2, 982 a 24-25.

[36] *Ibid.*

[37] Ivi, Α 2, 982 a 26-27.

[38] Ivi, Α 2, 982 a 29.

[39] Ivi, Α 2, 982 b 2-4. Letteralmente il passo recita: "mediante essi e muovendo da essi si conoscono tutte le altre cose, mentre, viceversa, essi non si conoscono mediante le cose che sono loro soggette".

[40] Ivi, Α 2, 982 b 5-6. Alla lettera: "ciò in vista di cui si compie ogni cosa".

[41] Cfr. ivi, α 1, 993 b 29-30.

[42] Sul principio di non contraddizione in Aristotele cfr. soprattutto J. P. Anton, *Aristotle's Theory of Contrariety*, Routledge and Kegan Paul, London 1957, Chap. Six: *Contrariety in the Theory of Opposition in Language and as the Foundation for the Law of Non-Contradiction*, pp. 84-102; J. Barnes, *The Law of Contradiction*, «Philosophical Quarterly», 19 (1969), pp. 302-309; E. Berti, *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella* Metafisica *aristotelica*, «Atti della Reale Accademia nazionale dei Lincei», 21 (1966), pp. 224-252 (rist. in Id., *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 61-88; Id., *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, cit.; Id., *Contraddizione dialettica e ontologia aristotelica*, in Id., *Nuovi studi aristotelici*, vol. I: *Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 127-138; J. Brunschwig, *Homonymie et contradiction dans la dialectique aristotélicienne*, in P. Büttgen, S. Diebler, M. Rashed (éds.), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Éditions Rue d'Ulm, Paris 1999, pp. 81-101; W. Cavini, *La negazione di frase nella logica greca*, in F. Adorno (a cura di), *Studi su papiri greci di logica e medicina*, Olschki, Firenze 1985, pp. 7-126; Id., Principia contradictionis*: sui principi aristotelici della contraddizione (§§ 1–3)*, «Antiquorum Philosophia», 1 (2007), pp. 123-169; Id., Principia Contradictionis*: sui principi aristotelici della contraddizione (§ 4)*, «Antiquorum Philosophia», 2 (2008), pp. 159-187; R. M. Dancy, *Sense and Contradiction. A Study in Aristotle*, Reidel, Dordrecht-Boston 1975; G. Della Volpe, *Il principio di contraddizione e il concetto di sostanza prima in Aristotele: contributo a una critica dei principi logici*, «Atti dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna», Rendiconti, 1938, pp. 89-120 (rist. parziale in Id., *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1973 ss., vol. 3, pp. 403-418).; J.-B. Gourinat, *Principe de contradiction, principe de tiers-exclu et principe de bivalence: philosophie première ou* Organon*?*, in M. Bastit, J. Follon (éds.) *Logique et métaphysique dans l'*Organon *d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, Peeters, Paris – Louvain-la-Neuve 2001, pp. 63-91; P. Joray, *The Principle of Contradiction and* Ecthesis *in Aristotle's Syllogistic*, «History and Philosophy of Logic» 35 (2014), pp. 219-236; J. Lamaire, *Contradiction et* topos *dans le syllogisme dialectique*, in J. Biard, F. Mariani Zini (éds.), *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Brepols, Turnhout 2009, pp. 33-52; J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Pánstwowe Wydawnictwo Naukowe, Krakòw 1910; trad. it. di G. Maszkowska, *Del principio di contraddizione in Aristotele*, a cura di G. Franci, C. A. Testi, presentazione di M. Matteuzzi, Quodlibet, Macerata 2003; G. Pasquale, *Il principio di non-contraddizione in Aristotele*, Bollati Boringhieri, Torino 2008; L. Peña, *The Coexistence of contradictory Properties in the same Subject according to Aristotle*, «Apeiron», 32 (1999), pp. 203-230; G. Priest, *To be and not to be – that is the answer. On Aristotle on the Law of Non-Contradiction*, «Philosophiegeschichte und logische Analyse», 1 (1998), pp. 91-130; Ch. Rapp, *Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 47 (1993), 521-541; M. Wesoly, *In margine al principio aristotelico di non contraddizione e al problema della verità*, «Eos», 70 (1982), pp. 41-48; C. W. A. Whitaker, *Aristotle's* De interpretatione*: Contradiction and Dialectic*, Oxford University Press, Oxford 1996 e H. A. Zwergel, *Die Stellung des Principium contradictionis. Im* Organon, in Id., *Principium contradictionis. Die aristotelische Begrundung des Prinzips*

filosofia prima; in secondo luogo, di quelle particolari, e cioè delle altre discipline scientifiche, che rispetto alla metafisica restano pur sempre subordinate[43]. Il principio di non contraddizione è dunque la *conditio sine qua non* delle predicazioni reali e oggettive che concernono le sostanze e gli enti in genere; nonché il principio negativo, ma ugualmente indefettibile, della congiunzione necessaria delle cause e degli effetti, di ciò che è principio universale rispetto ai suoi principiati particolari[44]. Esso è cioè quell'assioma logico-metafisico che è propedeutico alla costruzione di un sapere ultimo[45]: universale e necessario dal lato delle sue quantità e modalità *logico-formali*; ed effettivamente reale dal lato invece dell'*esistenza* o *attualità* dei *contenuti* di pensiero[46]. L'incidenza del principio di non contraddizione sul primo aspetto di un tale sapere è diretta e sufficiente, mentre è semplicemente indiretta e necessaria per ciò che concerne il secondo.

Del principio di non contraddizione Aristotele ha fornito tre distinte formulazioni, tutte esemplarmente collocate nella *Metafisica*. La prima ontologica, la seconda logica e la terza psicologica[47]. La formulazione ontologica detiene una posizione preminente rispetto alle altre ed è a sua volta tripartita in altrettante, distinte varianti.

---

vom zu vermeidenden Widerspruch und die Einheit der Ersten Philosophie, Hain, Meisenheim am Glan 1972, pp. 10-39 [poi in A. Menne, N. Öffenberger (hrsgg.)], *Über den Folgerungsbegriff in der aristotelischen Logik*, Olms, Hildesheim-New York 1982, pp. 29-58).

[43] Le scienze particolari sono subordinate alla metafisica nella misura in cui questa più di ogni altra è scienza, ovvero più di ogni altra raggiunge la conoscenza delle cause, la quale, come si è visto in breve, garantisce il grado maggiore di sapere. Ciononostante, è senz'altro da sottolineare come Aristotele abbia sempre rifiutato la dottrina della scienza universale intesa come realizzazione riduzionistica dell'identità di filosofia e scienza – al singolare – e abbia sempre inteso affermare l'esistenza di una molteplicità di scienze autonome; nessuna delle quali, tolta appunto la metafisica, è in grado di coincidere con la filosofia prima. In altri termini, Aristotele ha sempre respinto l'idea di una scienza dimostrativa assoluta, che sull'esempio del Περὶ τἀγαθοῦ di Platone e soprattutto dei sistemi accademici di Senocrate e Speusippo pretendesse di dedurre tutte le cose dagli stessi princìpi e di costituire con ciò una sola e unica scienza di tutte le cose, e cioè una '*mathesis universalis*'. Su questo cfr. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, J. Hopkins Press, Baltimore 1944 (2ª ed. 1964), in particolare I, p. 73 n. 55, e W. D. Ross, *Aristotle's* Prior *and* Posterior Analytics, Oxford University Press, Oxford 1957, soprattutto p. 605.

[44] Ciò non significa naturalmente che tutto ciò che esiste sia per Aristotele necessario. Necessario è infatti il nesso stabilito scientificamente fra cause ed effetti, tra enti determinanti ed enti determinati. Sicché, se esistono certi princìpi, ne derivano necessariamente certe conseguenze. In modo tale che sia possibile costruire il discorso scientifico come un discorso non arbitrario o 'fuori controllo'. Esso deve essere all'opposto rigoroso e controllabile, consistente e stabile, proprio secondo quello "star saldo (στῆναι)", che è contenuto nell'etimologia del lemma ἐπιστήμη.

[45] Sia consentito specificare assai brevemente che con "sapere ultimo" non si intende sostenere che Aristotele abbia costruito o volesse realizzare un sapere chiuso, completo e in sé assolutamente esaustivo. Al contrario, il riferimento dell'espressione è costituito da una struttura conoscitiva che nel suo complesso è sì sistematica, determinata, positiva e ben salda, ma che è al contempo suscettibile di accogliere approfondimenti, sviluppi e applicazioni sempre nuovi, nel caso questi, naturalmente, si dimostrino adeguati all'alto livello della sua problematizzazione filosofica.

[46] Su questo cfr. soprattutto H. A. Zwergel, *Die Stellung des Principium contradictionis. Im* Organon, *op. cit.*, pp. 29-58.

[47] Un'analisi suggestiva del principio primo aristotelico, finalizzata alla messa in discussione dello stesso e della logica classica che su di esso si basa, con la proposta filosofica di una logica polivalente (e in particolare di una logica modale basata sull'indeterminismo fisico e ontologico come suo nucleo fondante), è contenuta nell'ormai classico J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, cit.

2. *La formulazione ontologica del principio di non contraddizione. Una fondamentale triplicità espositiva*

Il principio ontologico di non contraddizione, come si evince immediatamente dalla dicitura e come risulta ampiamente da *Metafisica* Γ (IV), concerne la non contraddittorietà intrinseca di tutti gli enti esistenti, vale a dire la realtà non contraddittoria di tutti gli esseri o le cose che sono (τά ὄντα)[48]. La sua funzione teorica consta infatti della dimostrazione che ogni essente in natura rappresenta necessariamente *qualcosa* piuttosto che *niente*: *un ente particolare e sempre univocamente determinato*, anziché un essere indefinito e quindi non significante o insensato.

Per lo Stagirita e la sua *Metafisica*, infatti, se è pur vero che "l'essere si dice in molti modi (τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλακῶς)"[49], è altrettanto vero che esso si dice "sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν)"[50], dimodoché "l'essere e l'uno sono una medesima cosa (τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν ταὐτὸν) ed una realtà unica (καὶ μία φύσις), in quanto si implicano reciprocamente l'un l'altro (τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις) anche se non sono esprimibili con un'unica nozione"[51]. L'essere e l'uno sono reciprocamente convertibili, poiché tanto l'essere-ente (τὸ ὄν) quanto anche l'essere-uno (τὸ ἕν) esprimono ambedue, seppur soltanto indirettamente o secondo una certa omonimia, *l'essenza minimale o la definizione strettamente non contraddittoria di ciascuna cosa*. Ciò significa che l'essere-ente e l'essere-uno consistono in dei predicati reciprocamente coestensivi e, ciò che è più importante in sede di metafisica, in dei predicati coestensivi rispetto all'essere; pur non possedendo essi, se considerati comparativamente, la medesima intensione categoriale.

Uno ed ente consistono infatti in dei predicati che né sono completamente sinonimi[52] dell'essere – e cioè non ne rappresentano delle specie, con l'essere che da par suo è niente affatto un genere – né sono ad esso del tutto omonimi[53], nel senso che con l'essere condividono pur sempre qualche nota concettuale delle rispettive definizioni e non la semplice capacità

---

[48] "Dobbiamo dire, ora, se sia compito di un'unica scienza, oppure di scienze differenti, studiare quelli che in matematica sono detti 'assiomi' e anche la sostanza. Orbene, è evidente che l'indagine di questi 'assiomi' rientra nell'ambito di quell'unica scienza, cioè della scienza del filosofo. Infatti, essi valgono per tutti quanti gli esseri, e non sono proprietà peculiari di qualche genere particolare di essere, ad esclusione degli altri (ἅπασι γὰρ ὑπάρχει τοῖς οὖσιν ἀλλ' οὐ γένει τινὶ χωρὶς ἰδίᾳ τῶν ἄλλων)". Aristotele, *Metaph.* Γ 2, 1005 b 23-24.

[49] Ivi, cit (cfr. n. 15). La polivocità dell'essere è sostenuta da Aristotele anche nella *Fisica*: "πολλακῶς λέγεται τὸ ὄν", dice ad esempio nel secondo capitolo del primo libro, allorché è impegnato nella confutazione delle posizioni di Parmenide e Melisso. Aristotele, *Phys.* I 2, 185 a 21.

[50] Ivi, Γ 2, 1003 a 33.

[51] Ivi, Γ 2, 1003 b 22-24.

[52] "Si dicono sinonime, poi, le realtà il cui nome è comune e la definizione dell'essenza corrispondente al nome è la stessa (συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός); così, ad esempio, 'animale' è sia l'essere umano sia il bue: ciascuno di essi, infatti, viene chiamato 'animale' con un nome comune, e la definizione dell'essenza è la stessa. Volendo, infatti, esporre che cos'è l'essere animale per ciascuno dei due, si attribuirà la stessa definizione". Aristotele, *Cat.* 1, 1 a 6-10.

[53] Si ricordi la definizione di omonimia che Aristotele ha fornito nell'esordio delle *Categorie* e che è stata riportata nella nota 14 di questo studio.

logico-formale[54]. Ente e uno rappresentano cioè degli esseri *non del tutto omonimi* rispetto all'essere. Oppure, ma è lo stesso, consistono in dei predicati *relativamente sinonimi* rispetto a esso (sicché sono valide anche le definizioni contrarie e reciproche, secondo cui essi sono *non del tutto sinonimi* ma *relativamente omonimi*)[55].

Come l'essere e l'ente, anche l'uno può darsi secondo molteplici significati: rappresenta cioè anch'esso un πολλακῶς λεγόμενον, ovvero un termine che è suscettibile di essere definito tanto per sé (καθ' αὐτό), e cioè essenzialmente o in senso proprio, quanto anche per accidente (κατὰ συμβεβηκός)[56]. Come si evince in *Metafisica* Δ (V) 6, l'uno per accidente consiste nei possessi (ἕξεις) o nelle proprietà (πάθη) contingenti che di volta in volta ineriscono alle sostanze, come ad esempio i predicati "Corsico" e "musico" nei riguardi del soggetto "uomo"[57]. Gli esseri o gli enti che invece sono "uno per sé" consistono di necessità o in un continuo (τὸ συνεχής) – sia esso artefatto (τέχνῃ) oppure naturale (φύσει)[58] – o in un sostrato identico secondo la specie (τῷ εἴδει […] ἀδιάφορον) o in un'unità generica – e cioè in qualcosa "di cui uno è il genere (ᾧ τὸ γένος ἓν)"[59] – oppure ancora in una unità definitoria di cose differenti la cui "nozione essenziale è indivisibile (λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι […] ἀδιαίρετος)"[60]. Sicché, "in generale, tutto ciò che è indivisibile, e appunto in quanto è indivisibile, vien detto unità (καθόλου γὰρ ὅσα μὴ ἔχει διαίρεσιν, μὴ ἔχει, ταύτῃ ἓν λέγεται)"[61].

Proprio come nel caso dell'essere o degli enti, dunque,

> in senso originario (τὰ δὲ πρώτως) […] costituiscono una unità quelle cose la cui sostanza è una, e una o per continuità o per specie o per nozione (τὰ δὲ πρώτως λεγόμενα ἓν ὧν ἡ οὐσία μία, μία δὲ ἢ συνεχείᾳ ἢ εἴδει ἢ λόγῳ).[62]

---

[54] Ente, uno ed essere condividono in altri termini degli aspetti intensivi e non semplicemente estensivi della loro definizione essenziale: dei contenuti concettuali qualitativamente determinati e non la semplice 'capienza' logica, in virtù della quale essi sono reciprocamente convertibili, secondo però una determinazione categoriale che in se stessa è semplicemente formalistica, quantitativa od ordinale.

[55] Sulla distinzione delle diverse forme dell'uno o dell'unità cfr. Aristotele, *Metaph.* Γ 2, 1005 a 10-11 e ivi, Δ 6, 1016 b 31-35, in cui lo Stagirita ci sembra rintracci tre forme di unità sinonimiche rispetto all'essere (e cioè le unità numerica, specifica e generica) e tre forme invece a esso omonime ("rispetto a un termine unico" o πρὸς ἓν, "di consecuzione" o τῷ ἐφεξῆς e "per analogia" o κατ' ἀναλογίαν).

[56] Cfr. Aristotele, *Metaph.* Δ 6, 1015 b 16-17.

[57] Cfr. ivi, Δ 6, 1015 b 17-36.

[58] Cfr. ivi, Δ 6, 1015 b 36 - 1016 a 17.

[59] Ivi, Δ 6, 1016 a 24-32.

[60] Ivi, Δ 6, 1016 a 32 - 1016 b 3. A queste definizioni dell'uno per sé di *Metafisica* Δ Aristotele aggiunge, stavolta in *Metafisica* I, anche quella secondo cui è uno per sé "l'intero (τὸ ὅλον)". Cfr. ivi, I 1, 1052 a 34-35.

[61] Ivi, Δ 6, 1016 b 4-5.

[62] Ivi, Δ 6, 1016 b 8-9.

Sicché "l'essenza dell'uno consiste nell'essere un principio numerico (τὸ δὲ ἑνὶ εἶναι ἀρχῇ τινί ἐστιν ἀριθμοῦ εἶναι)"[63], nell'essere cioè un principio sostanziale che in senso fondamentale è misura prima (πρῶτον μέτρον)[64] di tutte le cose.

Benché, quindi, si dica in molti sensi, come è scritto in *Metafisica* I (X), "l'essenza dell'uno consiste nell'essere indivisibile (τὸ ἀδιαιρέτῳ εἶναι), in quanto esso è alcunché di determinato e particolare, separabile (ὅπερ τόδε ὄντι καὶ ἰδίᾳ χωριστῷ)"[65]. L'uno è infatti "misura prima in ciascun genere e, principalmente, nel genere della quantità (μάλιστα δὲ τὸ μέτρῳ εἶναι πρῶτῳ ἑκάστου γένους καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ)"[66], in quanto cioè "dal genere della quantità esso si estende anche a tutti gli altri generi (ἐντεῦθεν γὰρ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐλήλυθεν)"[67], sicché esso, conseguentemente, viene a rappresentare la misura anche della qualità (εἶτατοῦ ποιοῦ)[68].

L'uno si dice allora di tutti gli enti, nella misura in cui "ha i medesimi significati che ha l'essere (λέγεται δ' ἰσαχῶς τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν)"[69]; sicché "bisogna ricercare che cos'è l'uno nell'ambito di tutte le categorie, così come si ricerca che cos'è l'essere (δῆλον ὅτικαὶ ὅλως ζητητέον τί τὸ ἕν, ὥσπερ καὶ τί τὸ ὄν)"[70].

L'ἕν costituisce, cioè, sempre *una determinata realtà* all'interno di ciascuno dei generi sommi e, proprio come l'essere, è strettamente connesso a tutte le categorie, pur senza esaurirsi completamente in nessuna di queste[71]. Tuttavia, proprio così come l'essere, l'uno si dice anzitutto πρὸς ἓν, ovvero facendo costantemente riferimento a *una determinazione categoriale irriducibile dell'essere in quanto essere, che fra tutte è la prima* (πρῶτη), *nella misura in cui questa è immancabilmente contenuta in quella di tutte le altre*. Più che come continuo naturale, come intero (ὅλον) o come universale, *l'uno si dice* infatti, *anzitutto*, *come individuo* (καθ' ἕκαστον), dacché la sua nozione dice che "l'essere uno equivale all'essere una cosa particolare (τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἑκάστῳ εἶναι)"[72].

---

[63] Ivi, Δ 6, 1016 b 17-18.

[64] Ivi, Δ 6, 1016 b 19-20.

[65] Ivi, I 1, 1052 b 16-17.

[66] Ivi, I 1, 1052 b 18-19.

[67] Ivi, I 1, 1052 b 19-20. Traduzione mia.

[68] Cfr. ivi, I 1, 1053 b 5. Diversi studiosi hanno sostenuto come la trattazione aristotelica dell'uno possa consistere in una vera e propria scienza in se stessa, distinta da quelle riguardanti l'essere e la sostanza, con ciò definendola ἑνολογία. Cfr. ad esempio E. Berti, *L'uno e i molti nella* Metafisica *di Aristotele*, in V. Melchiorre (a cura di), *L'uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 155-180, L. Couloubaritsis, *L'être et l'un chez Aristote*, «Revue de Philosophie Ancienne», 1 (1983), pp. 49-98 e 143-195, L. Elders, *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the "Metaphysics"*, Van Gorcum, Assen 1961 e M. F. Lowe, *Aristotle on Being and the One*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 59 (1977), pp. 44-55.

[69] Aristotele, *Metaph.* I2, 1053 b 25.

[70] Ivi, I 2, 1053 b 27-28.

[71] Cfr. ivi, I 2, 1054 a 13-15.

[72] Ivi, I 2, 1054 a 18-19.

Il predicato "ente" e il predicato "uno" sono allora i più universali di tutti, poiché essi si applicano a tutte le cose che sono. Tutto ciò che è, infatti, è "ente", cioè esiste in qualche modo o secondo certe proprietà; così come tutto ciò-che-è è ugualmente "uno", cioè è immancabilmente separato da tutto il resto: univocamente determinato e inesorabilmente fornito di una sua propria unità irriducibile. "Ente" ed "uno" rappresentano quindi dei predicati ancor più universali degli stessi *generi sommi* – e cioè delle *categorie* –, ovvero sono capaci di trascendere le categorie medesime, in loro stesse universali, proprio quanto a universalità. Non a caso, proprio in virtù di questo rapporto di convertibilità logica che intrattengono con l'essere, ente e uno verranno annoverati dalla scolastica medievale tra i cosiddetti *trascendentalia*: tra quei predicati universalissimi, cioè, senza i quali non sarà ritenuta possibile alcuna pensabilità dell'essere, sarà esso inteso secondo la sua connotazione creaturale o creatrice, mondana oppure divina[73].

Dunque, se ente e uno, come sopra si è detto, non sono sinonimi, e cioè non rappresentano delle specie (εἴδη) dell'essere (nella misura in cui l'essere non è da par suo un genere – cioè non è un *semplice* predicato – ed essi non sono contenuti in esso come suoi parti o elementi), essi non sono nemmeno dei generi (γένη), nonostante Aristotele li definisca più volte come "primi (πρῶτα)". Se infatti i generi, in quanto universali, sono primi rispetto alle cose di cui sono predicati – cioè sono primi rispetto alle specie, in quanto essi sono contenuti come predicati nelle definizioni di queste –; non sempre ciò che è primo (πρῶτος), ossia ciò che è contenuto nella definizione di altro, consiste in un predicato universale, il quale si predichi quindi delle cose rispetto alle quali esso è primo. Contro Platone e il platonismo accademico in genere, infatti, *ciò che per antonomasia è primo* (τὸ πρῶτον) *è niente affatto universale* (καθόλου), *cioè non si predica degli altri ma è, semplicemente, ciò da cui gli altri dipendono*[74].

---

[73] Come noto, infatti, per la scolastica medievale è "trascendentale" quel predicato o attributo che è capace di *trascendere* tutti i generi. Oltre all'uno e all'ente Aristotele ritiene che anche il "buono (ἀγαθὸν)" consista in un termine omonimo, ovvero possegga molti significati, corrispondenti alle diverse categorie, seppur esso non sia predicabile di tutti i termini contenuti in esse, e cioè non sia propriamente coestensivo all'ente e all'uno. Il buono è cioè una virtù secondo la qualità; per esempio è saggezza (σωφροσύνη), coraggio (ἀνδρεία) o giustizia (δίκη), mentre denota invece "il momento opportuno (καιρός)" secondo il tempo e "la giusta misura (τὸ μέτριον)" secondo la quantità. Cfr. Aristotele, *Top.* I 15, 107 a 3-12. Non a caso, cioè, anche il bene, così come l'ente e l'uno, verrà annoverato nel Medioevo tra i trascendentali dell'essere. Su questi temi cfr. in particolare K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie, I: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, De Gruyter, Berlin 1972.

[74] Questo stesso ragionamento è condotto da Aristotele nell'*Etica Eudemia* a proposito dell'amicizia e delle sue diverse forme, in cui queste ultime si dicono tutte in relazione alla prima e unica (πρὸς μίαν καὶ πρώτη), la cui nozione è con ciò contenuta in quella di tutte le altre (πρῶτον δ'οὗ λόγος ἐν πᾶσιν ὑπάρχει). Cfr. *Eth. Eud.* VII 2, 1236 a 15-30. Sul rapporto Aristotele-Platone cfr tra gli altri E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977; nuova edizione, con saggi integrativi, Bompiani, Milano 2004; H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1944 (1964²); I. Düring, G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Almqvist & Wiksell, Göteborg-Stockholm-Uppsala 1960; T. H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford 1988 e W. Jaeger, *Aristoteles*, *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidemann, Berlin 1923; trad. it di G. Calogero, *Aristotele*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

Detto altrimenti, *l'ente e l'uno*, lungi dal consistere in dei semplici predicati e ben lontani dal limitarsi ad indicare ciò che vi è di comune tra tutte le cose, denotano anche e soprattutto le loro *differenze*[75]. Se perciò è vero che essi rappresentano *anche* delle categorie universali, è però soprattutto vero che essi *denotano anzitutto le cose e le sostanze individuali*; ovvero denotano più il "che cos'è (τί ἐστι)" di una certa realtà – la sua sussistenza e consistenza individuali –, che non la sua funzione predicativa universale, espressa ora secondo la quantità, ora secondo la qualità o la relazione, ora secondo una qualsiasi altra delle sei, restanti categorie (sostanza esclusa). Ente e uno indicano cioè anche e specialmente dei *soggetti singolari* e dei *sostrati irriducibili*, che anziché essere accomunati, al contrario si diversificano tra loro. Tutto sommato, dunque, la polivocità semantica di ente ed uno consiste in questo: che essi accomunano come *semplici* predicati ma *soprattutto si diversificano come soggetti o sostrati particolari*; per questo, dunque, benché primi, ente e uno non possono rappresentare dei semplici generi.

Come è del tutto evidente, un discorso analogo vale *a fortiori ratione* a proposito dell'essere e dei suoi molti significati, rispetto ai quali le determinazioni categoriali dell'ente e dell'uno rappresentano dei concetti pur sempre subordinati, siano essi intesi come predicati oppure come soggetti. D'altronde è l'essere in quanto essere, prima ancora che l'essere in quanto ente o l'essere in quanto uno, a costituire l'oggetto d'indagine privilegiato della *Metafisica* di Aristotele. Ancor più che nel caso dell'ὄν e dell'ἕν, cioè, l'essere non può in alcun modo rappresentare un genere tra gli altri, poiché i suoi significati sono sempre tutti relativi a uno (πρὸς ἕν) e precisamente al primo di essi, vale a dire a quello della sostanza (οὐσία). Anzitutto nel caso dell'essere, dunque, si tratta della dottrina aristotelica dell'omonimia πρὸς ἕν, la quale consente lo studio unitario di ciò che è (anzitutto sostanza, ente e uno) senza che con ciò ne vengano negate l'equivocità o l'eterogeneità semantiche (come a giudizio dello Stagirita accade invece nelle filosofie di Parmenide ed Eraclito, in cui l'essere come predicato e l'essere come soggetto verrebbero continuamente confusi). In altri termini, secondo la *Metafisica* aristotelica, alla filosofia prima in quanto scienza suprema dell'essere spettano sia lo studio delle cose che si dicono *diversamente ma in relazione a un'unica nozione* (πρὸς ἕν) sia la ricerca sugli enti che si dicono *differentemente ma in relazione ad un'unica realtà* (πρὸς μίαν φύσιν). Alla stessa scienza metafisica spetta cioè la medesima indagine sui diversi significati di essere ma che sono tutti strettamente inerenti a un contenuto unico e principale – quello della sostanza (οὐσία) –, il quale più degli altri è metafisicamente determinato e tangibile. Nella metafisica aristotelica, cioè, ogni determinazione universale dell'essere contiene sempre, nella sua nozione e nella sua realtà al contempo, un riferimento indissolubile alla sostanza (οὐσία). Sicché la scienza dell'ente in

[75] Cfr. Aristotele, *Metaph*. B 3, 998 b 22-27.

quanto ente si occupa sì *di tutti gli enti*, ma di tutti gli enti *considerati in quanto enti*, e cioè considerati *in quanto enti relativi alla sostanza*.

Data dunque la reciproca implicazione ontologica di essere, sostanza, uno ed ente, *il non-ente è ciò che dalla metafisica aristotelica dev'essere bandito senz'appello*. Esso viene infatti interdetto dal principio di non contraddizione come ciò che "a causa delle seccanti difficoltà poste dai sofisti"[76] manca di essere un ente e un'unità, e cioè manca di essere correttamente definito a muovere dal concetto ontologico fondamentale della sostanza (οὐσία), di cui uno ed ente rappresentano i predicati universalissimi[77]. La sostanza è infatti genere primo (πρώτος γένος) o senso originario dell'essere (πρότερον ἡ οὐσία), con cui tutti gli altri, uno ed ente compresi, sono in relazione, e in virtù del quale essi possono venir detti essere[78]. Sicché *il principio ontologico di non contraddizione serve ad Aristotele per dimostrare che nessun ente può essere in realtà ni-ente, ma che ognuno, viceversa, sulla base della categoria fondamentale della sostanza, e mediante i predicati 'primi' dell'esser-uno e dell'esser-ente, deve giocoforza consistere in qualcosa*: in *un questo qui* o in "un qualcosa che è questo (τόδε τι)". Dimodoché "i caratteri della sostanza sono soprattutto l'essere separabile (τὸ χωρισὸτς) e l'essere un alcunché di determinato (τόδε τι)"[79], ovvero l'essere unità quantitativa e qualitativa a un tempo: esistenza e predicato, realtà e identità ben determinabili. Cosicché tutti gli enti e tutti gli uno qualitativo-numerici possono venir detti non-contraddittoriamente essere o in quanto sostanze vere e proprie o in quanto affezioni (πάθη), corruzioni (φθοραὶ), privazioni (στερήσεις), qualità (ποιότητες), produzioni o generazioni (ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ) oppure ancora negazioni (ἀποφάσεις), ma sempre della sostanza medesima[80].

Fissato perciò nella sostanza l'invariabile campo ontologico che sta a fondamento e degli esseri e del principio di non contraddizione, che a sua volta ne governa la predicabilità intrinseca, Aristotele può procedere a fornire del principio suddetto tre distinte varianti espositive, tutte collocate nei libri B (III) e Γ (IV) della *Metafisica*. La prima concerne la sostanza in quanto tale, e cioè la sostanza in quanto essa è passibile di definizione (ὁρισμός) identica in senso stretto, tanto secondo la quantità o l'esistenza numerica quanto anche secondo la qualità o l'essenza predicativa. La seconda riguarda invece l'unione della sostanza con le sue proprietà essenziali o per sé (πάθη καθ' αὐτά), secondo una definizione analitica più estesa, che coinvolge non soltanto l'identità immediata del sostrato con se stesso ma anche il genere (γένος) e la

[76] Aristotele, *De interpr.* 6, 17a 36-37.

[77] Cfr. Aristotele, *Metaph.* I 1-2.

[78] Cfr. ivi, Γ 2, 1003 b 15-19 e 31-33.

[79] Cfr. ivi, Z 3, 1029 a 27-28.

[80] Cfr. Aristotele, *Metaph.*, Γ 2, 1003, 5-10. Si tratta qui della dottrina del cosiddetto "*focal meaning*" della sostanza, così come gli studi più recenti sulla metafisica aristotelica hanno cominciato a chiamarla a partire da quello pionieristico di G. E. L. Owen, *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, in I. Düring, Id. (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, *op. cit.*, pp. 162-190.

specie (εἶδος) particolari di cui esso è soggetto. La terza, infine, pertiene altresì alla congiunzione della sostanza, oltreché con le sue proprie definizione ed essenza, anche con le sue proprietà accidentali (πάθη καθὰ συμβεβηκός). Come si può già evincere dalle ragioni appena elencate, se è vero che dal lato del 'cominciamento' dell'esposizione la prima variante è quella fondamentale, nella misura in cui è a muovere da essa che possono svilupparsi le successive; è altrettanto vero che dal lato del risultato dello svolgimento teorico e della sua chiarificazione finale la terza variante risulta essere quella davvero cardinale, essendo essa la più completa delle tre e racchiudendo al proprio interno 'il concetto pienamente sviluppato' o l'insieme delle peculiarità teoriche delle altre due.

3. La prima variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione: la definizione e l'identità immediata della sostanza

La prima variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione è offerta da Aristotele in *Metafisica* Γ (IV) 3. Essa, tra quelle procurate nella *Metafisica*, è concettualmente la più concisa: astrae infatti, almeno nominalmente, da ambedue le condizioni del tempo e della prospettiva, le quali, come è noto, connotano invece la formulazione canonica e comunemente invalsa. Una simile variante recita:

> È impossibile […] che una stessa cosa sia e non sia (ἀδύνατον γὰρ ταὐτὸν […] εἶναι καὶ μὴ εἶναι).[81]

Come è lecito riscontrare alla luce dell'assenza di specificazioni di carattere predicativo (tanto per sé quanto peculiari quanto anche accidentali[82]), questa prima variante del principio ontologico di non contraddizione fa riferimento all'essere metafisico considerato nel suo senso anzitutto *esistenziale*, inteso cioè come *l'essere in sé delle cose* o nei termini del loro *sussistere senz'altro*. Essa stabilisce allora che a un qualsivoglia ente sostanziale che è *in atto l'essere-in-quanto-esistenza* deve appartenere *secondo una qualche necessità* (ἐξ ἀνάγκης), senza che esso possa venir 'tolto' alla stregua di un predicato tra gli altri, attraverso cioè negazioni semplicemente linguistiche, concettuali o attributive, che con ciò provassero a relegarlo nella mera potenzialità logica o nella non esistenza effettuale[83]. Allo stesso modo, secondo però il rispetto concettuale opposto, una simile variante determina inoltre che a un qualsiasi ente sostanziale *non in atto* (ἐντελεχείᾳ δ' οὔ) o semplicemente *in potenza* (δυνάμει) l'essere inteso nel suo senso fondamentalmente esistentivo *non può* appartenere (ἀδύνατον εἶναι), nemmeno nel caso in cui qualcuno pretenda di attribuirglielo attraverso opinione (δόξα).

Una simile formulazione dice però anche qualcosa in più sull'essere degli enti sostanziali, poiché asserisce qualcosa non soltanto riguardo all'esistenza quantitativa delle sostanze – che, come sopra si è considerato, *esistono* anzitutto come *uno numerici* e come *alcunché di separato* dagli altri enti, ovverossia come "un qualcosa che è questo (τόδε τι)" e niente altro – ma anche

---

[81] Aristotele, *Metaph.* Γ 3, 1005 b 23-24.

[82] Sui predicabili aristotelici ci concentriamo nei due paragrafi seguenti.

[83] Sulla 'dialettica di essenza ed esistenza' nella filosofia di Aristotele cfr. in particolare D. Demoss, D. Devereux, *Essence, Existence, and nominal Definition in Aristotle's* Post. Analytics *II 8-10*, «Phronesis», 33 (1988), pp. 133-154; S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1946 (1976[2]) e J. Moreau, *Aristote et la vérité antépredicative*, in S. Mansion (éd.), *Aristote et les problèmes de la méthode*. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 Août au ler Septembre 1960, Université de Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, Paris-Louvain 1961, pp. 21-33.

riguardo alla loro entità o identità intrinseca, alla loro qualità singolare o *stretta similarità rispetto a sé medesime*, e cioè rispetto alla loro natura irriducibile o al loro essere "una realtà che è tale (φύσις τις τοιαύτη)"[84]. Essa assevera cioè che l'essere-in-quanto-esistenza inerisce alle sostanze nella stessa misura in cui queste non possono non esistere ugualmente *come* le sostanze *particolari* che sono, e cioè *come* delle sostanze *originariamente identiche con sé e differenti da tutte le altre*, in quanto cioè insieme *uniche* e predicativamente *uguali* a se stesse ma a niente altro[85].

Secondo il significato di questa prima variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione è cioè impossibile poter riscontrare nell'ordine delle cose che sono la circostanza per cui qualcosa sia uno e nessuno, ovvero insieme esista e non esista; così come è ugualmente irrealizzabile l'eventualità per cui una cosa sia insieme se stessa e *non* se stessa (ovvero un'altra), che uomo sia insieme uomo e non uomo, che una trireme sia insieme trireme e non trireme, che una parete sia insieme parete e non parete[86], e cioè che qualcosa sia *un ente e non un ente*. Prima ancora del dispiegamento esplicito delle condizioni del tempo e del punto di vista, dunque, e in riferimento alla semplice posizione d'essere di alcunché e alla sua medesimezza intrinseca, secondo questa prima variante del principio di non contraddizione non può darsi ἀντίφασις alcuna nell'*esistenza* delle sostanze (sia essa necessaria o contingente) o nella loro definizione *stricto sensu* identica. Non può darsi cioè contraddizione metafisica – *reale e logica insieme*, *esistentiva e predicativa al contempo* – *estensivamente* in tutte le cose che sono attualmente e *intensivamente* nell'essenza di ciascuna di esse, in questo caso persino nella considerazione della loro esistenza potenziale.

Infatti, come Aristotele aveva già riscontrato nel secondo capitolo di *Metafisica* Γ (IV),

> la sostanza di ciascuna cosa è un'unità (δ' ἡ ἑκάστου οὐσία ἕν ἐστιν) e non accidentalmente (οὐκατὰ συμβεβηκός); e, nello stesso modo, essa è anche essenzialmente un essere (ὁμοίως δὲ καὶ ὅπερ ὄν τι). Risulta, dunque, che tante sono le specie di essere quante sono quelle dell'uno (ὥσθ' ὅσα περ τοῦ ἑνὸς εἴδε, τοσαῦτα καὶ τοῦ ὄντος) [… e cioè quelle] dell'*identico*, del *simile* (περὶ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου) e delle altre […] di questo tipo (καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτον).[87]

---

[84] Cfr. Aristotele, *Metaph.* N 2, 1089 b 28-32, in cui Aristotele, contro gli accademici, sembra legare la varietà delle sostanze e la differenza le une dalle altre alla molteplicità (anziché all'unicità) della materia di cui sono fatte. Cfr. W. D. Ross, *Aristotle's* Metaphysics*: a Revisited Text with Introduction and Commentary*, 2 vols., Clarendon Press, Oxford 1924 (2nd ed. 1953), vol. 2, p. 477.

[85] Non a caso tra i predicati per sé dell'uno Aristotele annovera l'identico e il diverso (predicati secondo la sostanza), così come il simile e il dissimile (predicati invece secondo la qualità), dei quali afferma la coestensione non soltanto rispetto all'uno, ma anche all'ente e allo stesso essere. Tutto ciò che è non soltanto deve allora essere uno o ente, ma deve altresì essere identico e simile a se stesso e diverso e dissimile da ogni altra cosa. Cfr. *Metaph.* I 3, 1054 b 18-22.

[86] Si tratta come è noto degli stessi esempi procurati da Aristotele. Cfr. ivi, Γ 4, 1007 b 18-23.

[87] Ivi, Γ 2, 1003 b 32-34. Corsivo mio.

A fianco, dunque, della determinazione esistenziale e quantitativa della sostanza di ciascuna cosa come un essere o come qualcosa che è *un* ente (ὄν *τι*) e che è *uno* (ἕν) necessariamente (οὐ κατὰ συμβεβηκός o ἐξ ἀνάγκης) sussiste sempre una determinazione predicativa e qualitativa della stessa, che la definisce altresì come un *ente* (*ὄν* τι) o come qualcosa di *identico* e di *simile* (ταὐτό καὶ ὅμοιος) rispetto a sé[88]. Ciò accade tanto nella definizione strettamente identica delle sostanze – prima variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione – quanto in quella essenziale ma analiticamente più estesa – seconda variante – quanto anche in quell'altra che coinvolge gli attributi accidentali delle stesse, secondo un'ostensione qualitativa dei predicati sempre maggiore, che procede dai necessari agli accidentali – terza variante. Una simile determinazione teorica dell'essere degli enti sostanziali contiene inoltre un riferimento implicito allo statuto modale del loro essere universale, che è sì in qualche modo *necessario*, ma *soltanto relativamente* (a uno dei suoi sensi fondamentali) *e non in senso assoluto*. Esso è cioè inderogabile in quanto si riferisce all'essenza strettamente definitoria degli enti sostanziali, ma non ugualmente fondamentale rispetto alla loro esistenza, sempre soggetta al mutamento e al divenire, al nascere e al perire, alla contingenza e alla possibilità. Aristotele, cioè, scorgendo la differenza tra l'esistenza attuale di una cosa come posizione logicamente innegabile del suo essere assolutamente e l'essenza della stessa come collocazione semplicemente potenziale del suo sussistere – collocazione che è dunque relativa al solo pensiero o comunque all'essenza della cosa –, si trova ben lungi dal riproporre nella *Metafisica* l'eleatismo parmenideo.

È infatti noto come in Parmenide ad ogni cosa che fosse l'essere appartenesse *univocamente*, *assolutamente e necessariamente* (così come il non essere a ogni cosa che all'opposto non fosse), senza quindi distinzioni di sostanza e accidenti, di potenza e atto, di essere e divenire, sicché egli riteneva essere ed esistere *necessariamente* anche tutto ciò che era ed esisteva *soltanto contingentemente*, e non essere o non esistere necessariamente tutto ciò che non era più o non era ancora[89], ovvero anche tutto ciò che non esisteva soltanto *per accidens*, come verrà detto nel Medioevo.

---

[88] In particolare, come già introdotto nella nota 85, l'uno assume il significato dell'"identico" quando è inteso o predicato come l'unità nella sostanza, mentre assume quello di "simile" quando viene considerato come l'unità nella qualità. Cfr. ivi, Δ 15, 1021 a 10-12.

[89] Come è noto, Parmenide, nel suo Περί Φύσεως, non si discosta dall'intuizione fondamentale dei pensatori ionici secondo cui la realtà consiste in un tutto omogeneo, unico, continuo ed eterno, al cui cospetto soltanto possono avere un senso i fenomeni nel loro divenire. Da un lato, infatti, sta la realtà ingenerata (τὸ ἐόν); dall'altro lato stanno invece i fenomeni particolari (τὰ ἐόντα): generati, finiti, eterogenei, con σήματα tutti diversi, e i quali sono oggetto delle esperienze dell'essere umano. La generazione dei fenomeni dall'essere avviene allora per mezzo del rapporto in equilibrio di luce e notte (φῶς καὶ νύξ), con l'essere-di-ciò-che-è che risulta in ogni caso irriducibile a quello di ciò che nasce, si sviluppa e muore, essendo la nozione di tempo (νῦν, "l'ora", il tempo attuale) del tutto inadeguata a cogliere la natura originaria del vero essere. Su questi temi cfr. tra gli altri G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Tipografia del Senato, Roma 1932 (successivamente La Nuova Italia, Firenze 1977); G. Colli, *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*, Adelphi, Milano 2003; C. Diano, *Parmenide*, in Id., *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova 1973 (successivamente in Id., *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, Bollati Boringhieri, Torino

Al contrario, per Aristotele, l'essere non può venire inteso univocamente o in un senso soltanto, pena la rinuncia al suo senso *polivocamente predicativo* e alla sua *passibilità di negazione in senso lato*, ovvero pena il sacrificio delle qualità e degli accidenti della sostanza e la riduzione delle realtà particolari e contingenti alla sola esistenza universale e necessaria[90]. Detto allora recisamente: a differenza che in Parmenide e nell'eleatismo in genere, secondo Aristotele non ad ogni ente – e anzi, a uno soltanto: a Dio (o motore immobile) – compete l'esistenza universale e necessaria (l'essere in atto e di necessità in cui intelligenza e intelligibile coincidono)[91].

È invece noto come il padre dell'indagine ontologica, all'opposto, nelle sue due vie di ricerca su 'tutto ciò che è e che non è'[92], attribuisse all'essere e al non essere un significato affatto *monosemico*. Sia infatti che li intendesse in senso esistenziale sia che li pensasse invece in senso predicativo[93], egli conferiva all'"è" e al "non è" il valore di *predicazioni assolutamente necessarie,*

2007[1] e 2018[2]); F. Fronterotta, *Essere, tempo e pensiero: Parmenide e l'"origine dell'ontologia'*, in «Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa. Classe Di Lettere e Filosofia», 24, 4 (1994), pp. 835-871; H.-G. Gadamer, *Scritti su Parmenide*, a cura di G. Saviani, Filema, Napoli 2002; M. Heidegger, *Parmenide*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1999; L. Ruggiu, *Parmenide*, Marsilio, Venezia 1975.

[90] È nota la riproposizione contemporanea e in chiave schiettamente metafisica della dottrina eleatica da parte di Emanuele Severino, il cui neoparmenidismo arriva a teorizzare l'eternità di ogni essente, sia esso inteso come cosa, pensiero oppure attimo temporale. Secondo il filosofo bresciano, infatti, rispetto all'essere – ingenerato, imperituro, immobile e immortale –, il divenire consisterebbe in un mero "cerchio dell'apparire", di per sé incapace di risolvere nel nulla della non-esistenza l'essere necessario di tutto ciò che è. Cfr. in particolare E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 56 (1964), pp. 137-175, spec. p. 139 (rist. in Id., *Essenza del nichilismo*, II ed., Adelphi, Milano 1982, pp. 19-62). Una simile, *necessaristica* metafisicizzazione della realtà a noi pare del tutto irricevibile e anacronistica, in quanto ripropone un modello del pensare incredibilmente arcaico, che ha il torto di sacrificare, in ultima analisi, la storicità dell'esistente e, con essa, la dignità teorico-pratica delle realtà particolari e contingenti che in essa si susseguono. Per una considerazione critica dell'interpretazione severiniana del pensiero di Parmenide cfr. E. Berti, *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella* Metafisica *aristotelica*, *op. cit.* (cfr. specialmente le pp. 72-74 della ristampa); Id., *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'EPOS, Palermo 1987; M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano. Le premesse storiche e filosofiche*, Bibliopolis, Napoli 2005. Per una considerazione antimetafisica della filosofia di Parmenide, oltre a Visentin cfr. anche G. Sasso, *Tempo, evento, divenire*, Il Mulino, Bologna 1996; Id., *La verità, l'opinione*, Il Mulino, Bologna 1999; Id., *Il logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli 2010, anche per ciò che concerne la critica ad Heidegger e alla sua teoria della differenza ontologica. Su questo cfr. spec. pp. 427 ss.

[91] Secondo Aristotele, come è noto, soltanto il primo motore immobile dell'universo consiste in un essere necessario (ἀναγκαῖος). Esso, proprio perché immobile, non può essere diversamente da come è, ovvero esiste necessariamente (ἐξ ἀνάγκης). Senza la sua esistenza imperitura, che rappresenta il prototipo della vita contemplativa, ottima ed eterna, non potrebbero darsi il pensiero, la bellezza e il bene per l'uomo. Cfr. Aristotele, *Metaph.* Λ 7, 1072 b 4-30.

[92] Cfr. Parmenide, 1. 28 B 2 Diels-Kranz; trad. it. di P. Albertelli, *I presocratici. Testimonianza e frammenti*, Laterza, Bari 1969. Sono note le discussioni pressoché interminabili sorte a proposito del soggetto delle due vie di ricerca parmenidee. Secondo alcuni si tratta dell'essere e del non essere, secondo altri della totalità del reale, secondo altri ancora delle due vie stesse, secondo qualcun altro addirittura non vi sarebbe soggetto alcuno. Per una presentazione e una discussione delle diverse interpretazioni cfr. E. Zeller e R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. III: *Gli Eleati*, a cura di G. Reale, La Nuova Italia, Firenze 1967.

[93] Anche a questo proposito, in effetti, gli interpreti non concordano. Per una interpretazione dell'essere parmenideo in senso esistenziale cfr. G. E. L. Owen, *'Eleatic Questions'*, «Classical Quarterly», 10 (1-2), 1960, pp. 84-102. Per una interpretazione in senso invece predicativo, cfr. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, Yale University Press, New Haven-London 1970. A noi le due letture non sembrano incompatibili, nella misura in cui l'univocità fondamentale dell'essere di Parmenide resta la stessa, nonostante questa distinzione concettuale. Come giustamente osserva Enrico Berti, infatti, in entrambi i casi resta ferma l'indicibilità e l'impensabilità del non essere. Cfr. Id., *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, cit., pp. 14-15.

essenziali in senso stretto e totalmente identiche. Nel caso del valore esistenziale dell'essere egli riteneva infatti possibile un solo modo di esistere, quello dell'*esistenza necessaria*, appartenente all'essenza stessa delle cose e consistente nella loro definizione indefettibile. Così come, nel caso invece del valore attributivo dell'essere, egli era capace di concepire una sola tipologia della predicazione: quella dell'*attribuzione necessaria*, secondo cui una certa proprietà appartiene alla cosa necessariamente (ovvero la cosa la possiede nella sua propria essenza e con ciò si identifica totalmente con essa). Sicché l'essere risultasse invero ingenerato (ἀγένητον), imperituro (ἀνόλεθρον), immobile (ἀτρεμές) e immortale (ἀτέλεστον)[94], ma anche uno (ἕν), continuo (συνεχές), indivisibile (οὐδὲ διαιρετόν) e omogeneo (ὁμοῖον)[95], dimodoché tutto si dimostrasse contiguo e pieno d'essere – secondo la legge incondizionata dell'essere a contatto con l'essere – e nulla invece molteplice e vario. Analogamente, poi, il *non essere assoluto*, inteso *esistenzialmente*, veniva a coincidere col *puro nulla*, ovvero con la *negazione assoluta dell'essere*: con alcunché, cioè, di realmente impossibile o del tutto incapace di addivenire a esistenza. Laddove invece, secondo l'accezione *predicativa*, l'assoluto non essere corrispondeva alla *semplice negazione della pura essenza*, ovverossia coincideva con *una nozione in tanto indicibile in quanto affatto impensabile*.

Contro dunque l'ossificazione di una simile alternativa di essere e non essere assoluti nei termini di un'opposizione strettamente contraddittoria, dovuta *all'universalità, alla necessità e all'univocità semantica dell'essere e del non essere* di matrice eleatica, concepiti ancora secondo una logica arcaica e primitiva[96], incapace di coniugare la polifunzionalità semantica della negazione; Aristotele dispiega la teoria della multivocità dell'essere, in virtù della quale *converte la contraddizione parmenidea di essere e non essere in un'opposizione per contrarietà*. Lo Stagirita addiviene cioè al pensiero sia dell'esistenza contingente sia della possibilità o impossibilità di essere meramente accidentali; rispetto alle quali tanto la necessità dell'essere quanto l'impossibilità del non essere di Parmenide risultano essere entrambe false[97].

Come è infatti possibile riscontrare all'interno del libro Δ (V) della *Metafisica* (che assieme al libro I o X della stessa opera rappresenta come è noto un vero e proprio dizionario filosofico dei concetti fondamentali della sua ontologia) Aristotele distingue sei diversi e fondamentali sensi dell'essere. Essi sono l'essere che è "per accidente (κατὰ συμβεβηκός)", l'essere che è "per sé (καθ' αὐτός)", l'essere in quanto è "vero (ἀληθής)" e il non essere in quanto è "falso

[94] Cfr. Parmenide, Fr. 8, vv. 7-25.

[95] Ivi, vv. 25-29.

[96] È il giudizio di Guido Calogero, espresso in Id., *Storia della logica antica*, vol. 1: *L'età arcaica*, ETS, Bari 1967, *passim*.

[97] È infatti noto come per lo Stagirita, nell'opposizione tra termini (o proposizioni) universali affermativi e termini (o proposizioni) universali negativi, questi stessi possano risultare entrambi falsi ma mai entrambi veri. Su questa specifica confutazione del parmenidismo cfr. G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy*, Cambridge University Press, Cambridge 1966, in particolare le pp. 103-104.

(ψεῦδος)", l'essere che è "in potenza (δυνάμει)" e l'essere che è "in atto (ἐντελεχείᾳ)"[98]. L'essere che è per accidente è l'ente il cui essere si limita ad accadere (συμβέβηκε) come accidente di qualcos'altro, secondo una modalità di esistenza del tutto casuale e non necessaria. Sicché

> le cose che si dicono essere in senso accidentale (κατὰ συμβεβηκός), si dicono così o perché si tratta di due attributi (ὅντι ἄμφω) che appartengono (ὑπάρχει) ad una medesima cosa che è (τῷ αὐτῷ) [come nel caso di musico e bianco, entrambi attributi accidentali che possono inerire a una medesima sostanza: l'uomo], oppure perché si tratta di un attributo che appartiene alla cosa che è (ὅντι ἐκείνῳ ὑπάρχει) [come nel caso di musico nei riguardi dell'uomo], oppure, ancora, perché ciò cui appartiene (ᾧ ὑπάρχει) come accidente quello di cui è esso stesso predicato (οὗ αὐτὸ κατηγορεῖται), è ciò che propriamente è (ἢ αὐτὸ ἔστιν) .[99]

A differenza dell'essere che è per accidente, l'essere che è per sé è l'ente che ha l'essere secondo ciascun genere, vale a dire secondo tutte le accezioni e tutte le figure fondamentali delle categorie (σκήματα τῆς κατηγορίας): secondo l'essenza sostanziale (τί ἐστι), la qualità (ποιόν), la quantità (ποσόν), la relazione (πρός τι) l'agire o il patire (ποιεῖν ἢ πάσχειν), il dove (πού) e il quando (ποτέ). Infatti "l'essere [per sé] ha significati corrispondenti a ciascuna di queste"[100]. L'essere per sé è allora l'ente che è *veramente*, secondo ciascun tipo dei predicati possibili, come si è visto tutti omonimi rispetto ad uno fondamentale: naturalmente a quello originario della sostanza.

L'essere come vero significa pertanto che l'ente assume il significato dell'esser vero, come quando viene affermato alcunché di assertivo e di controllato circa la realtà delle cose che sono. Ad esempio, il dire che "Socrate è musico" quando è vero che Socrate è musico, ove il significato ontologico dell'"è" – della copula del predicato nominale in questione – sta per "è veramente", "è fattivamente", "è in realtà", sicché Socrate *è realmente* musico. Parallelamente ma in senso opposto, l'essere come falso indica invece che l'ente assume il significato precipuo dell'esser falso, come quando viene negato alcunché di esistente e di verificato circa l'ordine delle cose presenti o affermato qualcosa che non si dà nella realtà. Ad esempio, il dire che "'la diagonale non è commensurabile', in quanto questo non è vero (οὐκ ἔστιν), ma falso

---

[98] Cfr. Aristotele, *Metaph.* Δ 7, 1017 a 7 - b 9.

[99] Ivi, Δ 7, 1017 a 19-22.

[100] Ivi, Δ 7, 1017 a 27. Rispetto all'elenco delle dieci categorie che Aristotele ha procurato nell' opera omonima mancano evidentemente, in quest'altra rassegna di *Metafisica* Δ 7, il "giacere (κεῖσθαι)" e "l'avere (ἔχειν)". Cfr. Aristotele, *Cat.* 4, 1 b 25-27.

(ψεῦδος)"[101], affermazione in cui la valenza significante del "non è" – ovvero il significato della negazione del predicato nominale di cui si stratta – sta per "non è davvero" "non è nei fatti" "non è in realtà", sicché viene *falsamente negato* che la diagonale *sia* commensurabile (al lato del quadrato), come invece è vero.

Infine, l'essere in quanto è in potenza è l'ente che ancora non addiviene ad esistenza ma che possiede la capacità o la virtualità di poterlo fare, come quando ad esempio "diciamo che un Ermete è nella pietra" quando ancora la sua statua non sia stata scolpita o quando diciamo che "la semiretta è nella retta, e diciamo che è frumento anche quello che non è ancora maturo"[102]. Al contrario, l'essere in quanto è in atto è l'ente che è addivenuto ad esistenza e che esiste attualmente: è l'Ermete la cui statua è stata finalmente scolpita, il frumento giunto a piena maturazione, la semiretta che divide in due la retta e che è da essa ricavata, e così via.

Nella prima variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione, pertanto, sono già posti e implicati tutti quei diversi sensi dell'essere che, a giudizio di Aristotele, Parmenide e la scuola di Elea avevano mancato di riconoscere e definire. Sennonché, una simile variante conserva pur sempre qualcosa della netta e profonda separazione eleatica – esistenziale e predicativa insieme, ontologica ed epistemologica a un tempo – di esistenza e non esistenza, di verità e falsità, di pensiero vero e oggettivo e pensiero falso e illusorio, di identità innegabile e di *contradictio in adjecto*, scissura che in Parmenide definisce l'alternativa insanabile tra le due vie della ricerca sull'essere e sul non essere e che invece in Aristotele apre alla dottrina della multivocità dell'essere, non esaurendone però, in alcun modo, l'assai più ampia capacità logico-metafisica. Sicché, allo stesso tempo e proprio sotto lo stesso rispetto teorico delle suddette alternative categoriali, il principio fondamentale della filosofia prima dello Stagirita, anziché costringersi alla considerazione di ogni 'esserci' nelle fattezze di un'esistenza strettamente necessaria, fruttuosamente pretende come *predicativamente innegabile* la posizione ontologica *attuale* delle sostanze, *la cui esistenza determinata risulta sempre empiricamente sporgente – ovverossia induttivamente tangibile ma deduttivamente indeducibile – rispetto a qualsivoglia attribuzione di carattere predicativo, sia essa affermativa oppure negativa*. Allo stesso modo, questo medesimo principio, anziché costringere il pensiero alla delimitazione di ogni inesistenza nei termini di una *pura e incontrovertibile impossibilità di essere*, proficuamente esige come *predicativamente non producibile* la sola esistenza effettiva di ciò che non esiste in atto o in effetti. Sicché, nella realtà delle cose (di cui la metafisica è scienza) le sostanze particolari, considerate di volta in volta, sono costrette o a esistere oppure a non esistere, o a essere attuali o a essere potenziali; ovvero è impossibile che esse possano esistere e non esistere insieme. Allo stesso modo, una simile variante del primo

[101] Aristotele, *Metaph.* Δ 7, 1017 a 34-35.
[102] Ivi, Δ 7, 1017 b 6-8.

tra gli assiomi metafisici determina come *innegabile di diritto* la *qualità irriducibile* delle sostanze medesime, nella misura in cui ne definisce l'essenza necessaria o la natura fondamentale, delimitandole dunque, anzitutto, nei termini categoriali di autoidentità immediatamente qualitative e ciascuna diversa da ogni altra. Dimodoché, conseguentemente, l'esistenza o l'inesistenza *contingenti* e la necessaria irriducibilità essenziale delle sostanze risultino costituire i due lati logicamente distinti ma ontologicamente congiunti di tutte le cose di cui è possibile procurare una scienza 'universale' e non contraddittoria.

Rispetto quindi all'eleatismo parmenideo, Aristotele sposta la capacità semantica della categoria modale della *necessità* dall'esistenza all'essenza degli enti intramondani. Con ciò egli deflette il fuoco del discorso metafisico sul *necessario* (ἀναγκαῖον) dall'essere come esistenza univocamente ed universalmente determinata – e il cui opposto è impossibile – all'essere come collettore polivoco e differenziato di attribuzioni *potenzialmente* opposte. In tal modo, la negazione di *un simile* essere, reso finalmente omonimo o equivoco, diviene *possibile di diritto*, non constando più della negazione assoluta di ciò che è universalmente per mezzo del non essere assoluto – negazione a un tempo esistentiva e contraddittoria –, bensì rappresentando una negazione appunto *relativa e particolare*, capace di coniugarsi, come sarà possibile vedere nel dettaglio nel II capitolo del lavoro, secondo i modi ben determinati – e tra loro 'compossibili' – della privazione, della contrarietà e della correlazione.

'Allo stesso modo che in Parmenide', però, anche nella metafisica aristotelica la negazione semplicemente predicativa dell'esistenza puntuale e contingente degli enti attualmente esistenti, così come anche la negazione della necessità della loro qualità immediata e irriducibile, resta ugualmente impossibile. In altri termini, cioè, Aristotele, con la sua *Metafisica*, pur guadagnando definitivamente i domini logico-modali della *possibilità* (δυνατόν) e della *contingenza* (ἐνδεχόμενον)[103] dell'esistenza, non rinuncia alla nozione *realistica* dell'*esistenza* come *posizione fondamentale dell'essere* e in sé predicativamente innegabile, intendendola però nel suo carattere singolare e sempre contingente (fatti salvi i casi concernenti le sostanze celesti e il motore immobile, la cui esistenza è invece affatto necessaria). Con la fondamentale differenza, cioè, che lo Stagirita passa a definire come innegabili *de facto* le sole esistenze attuali e contingenti delle sostanze individuali (provviste delle loro identità irriducibili, quest'ultime innegabili invece *de jure*, se i discorsi filosofici debbono significare qualcosa piuttosto che niente) e non la totalità universale dell'essere. L'identità totalizzante di quest'ultimo, infatti, esclude in Parmenide ogni differenza e ogni possibile mutamento, a esso tanto interni quanto esterni; sicché ontologicamente esista soltanto Dio – quell'essere assolutamente identico e necessario, che non

[103] Sulla modalità in Aristotele cfr. ad es. Id, *De int.* 12 e 13.

manca di nulla ed è anzi già tutto quello che può essere, ovvero è perfetto – e logicamente siano possibili soltanto giudizi d'identità e di necessità, senza che siano concepibili le predicazioni secondo i generi, le specie, le caratteristiche peculiari e gli accidenti.

Dalla determinazione dell'esserci degli enti intramondani come *assolutamente univoca* e *aprioristicamente indefettibile in ogni caso*, attraverso il principio ontologico di non contraddizione, Aristotele passa dunque alla definizione delle *condizioni* polivoche e predicative dell'essere, le quali metafisicamente ammettono le molte determinazioni categoriali entro cui l'essere medesimo può darsi nelle cose (τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλακῶς). Sicché anche l'esistenza – ciò che nella sequenza dei fatti o delle cose (πράγματα) è *anteriore* (πρότερος) a qualsivoglia tipologia di predicazione, con cui non è convertibile (οὐκ ἀντιστρέφει)[104] –, conseguentemente, guadagna una nuova realtà, facendosi empiricamente prominente – e con ciò sempre suscettibile d'induzione ma non di deduzione – rispetto alle attribuzioni semplici, restando con ciò innegabile quanto a posizione attuale.

Come risolutamente afferma Aristotele all'interno del capitolo 4 di *Metafisica* Γ (IV), infatti,

> il problema di cui ci stiamo occupando, non è se sia possibile che la medesima cosa sia o non sia […] quanto al nome, ma quanto alla cosa stessa (τὸ δ' ἀπορούμενον οὐ τοῦ τό ἐστιν, εἰ ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι […] τὸ ὄνομα, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα).[105]

Ora, come già espresso sopra, una simile posizione esistentiva dell'essere degli enti non comporta naturalmente alcuna necessità intrinseca, in quanto essa resta pur sempre suscettibile di nascere e perire, e cioè, in ogni caso, rimane soggetta al mutamento e al divenire. Di conseguenza, anche la necessità (ἀνάγκη) e l'essere necessario (ἀναγκαῖον), rispetto a quelli parmenidei, guadagnano una delimitazione categoriale più complessa e appropriata, venendo essi determinati in opposizione al contingente (ἐνδεχόμενον) e al possibile (δυνατόν).

Proprio una simile discriminazione di *necessità e contingenza*, ma anche di *identità e differenza*, è quanto emerge con chiarezza in un noto passo del libro IX del *De interpretatione*, in cui Aristotele sostiene che

> è necessario (ἀνάγκη) che ciò che è sia quando è (ὅταν ᾖ) e ciò che non è non sia quando non è; tuttavia non tutto ciò che è è necessario che sia, né tutto ciò che non è è necessario che non sia (οὐ μέν τοιοῦτε τὸ ὂν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ εἶναι) – non è infatti la stessa cosa dire che tutto ciò che è è necessariamente, quando è, e dire che ciò che è è necessariamente in senso

[104] Cfr. Aristotele, *Cat*. 12, 14 a 29-35 e 14 b 10-22.
[105] Aristotele, *Metaph*. Γ 4, 1006 b 20-22.

assoluto (οὐ γὰρ ταὐτόν ἐστι τὸ ὂν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν, καὶ τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης); lo stesso vale anche per il non essere (ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος).[106]

Come si vede, Aristotele introduce una limitazione stringente all'assoluta necessità dell'essere di matrice eleatica, e lo fa attraverso l'introduzione di una clausola temporale che ne accentua il carattere attributivo a scapito di quello esistenziale. In virtù di questa clausola, infatti, l'essere può dirsi effettivamente necessario *soltanto* "quando è (ὅταν ᾖ)" tale – soltanto nel caso in cui l'essenza e l'esistenza di un ente coincidano: è il caso di Dio –, ovvero possono darsi ugualmente – ed effettivamente si danno – casi in cui esso l'essere è soltanto contingente o addirittura semplicemente possibile. Allo stesso modo, il non essere può darsi sì come nulla e come impossibile, come alcunché di impensabile e di indicibile, ma soltanto nel caso di attribuzioni contraddittorie, sicché negli altri casi si diano – e realmente si danno – negazioni reali ed effettive tra termini correlativi, tra contrari oppure secondo privazione e possesso.

Aristotele, dunque, attraverso la distinzione – e non la separazione senz'altro – tra l'essere come collettore unitario di proprietà (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν) e l'essere polivoco che gli appartiene o gli può appartenere (τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλακῶς), ovverossia attraverso la differenziazione categoriale tra la sostanza (οὐσία) e le sue proprietà (πάθη), tra l'atto (ἐνέργεια o ἐντελέχεια) e la potenza (δύναμις), tra il sostrato (ὑποκείμενον) e le categorie (κατηγορίαι), amplia secondo i titoli logici della quantità, della qualità, della relazione e della modalità dei giudizi il campo semantico – ontologico e logico insieme – che si staglia tra l'essere inteso in senso esistentivo – che sussume sotto di sé ciascuna delle prime categorie delle coppie concettuali suddette (sostanza, atto e sostrato) – e l'essere inteso invece in senso predicativo, che all'opposto sussume sotto di sé le seconde (proprietà, potenza, κατηγορίαι). Sicché, in seno agli *stessi* essere e non essere, possano darsi di diritto enti esistenti ora universalmente ora come particolari ora invece come singoli, così come predicativamente possano aver luogo negazioni vere di ciò che è ed affermazioni false di ciò che non è, senza che con ciò o si sprofondi inesorabilmente nel nulla e nell'impossibile o ci si fissi sterilmente nell'assoluto, nel necessario e nell'identico. Allo stesso modo, grazie a una simile ostensione qualitativa dei diversi modi di essere e di dire, si guadagnano nella realtà e nel pensiero relazioni di causa ed effetto, di sostanza e accidenti o di azione reciproca tra sostanze (la doppia e reciproca implicazione tra termini), senza che ciò significhi imbattersi nel divenire come in una contrapposizione fatale e inesorabile, vale a dire contraddittoria, di identità e differenza assolute. Sempre allo stesso

[106] Aristotele, *De int.* 9, 19 a 23-27. La punteggiatura è nostra, per cercare di rendere più agevole la lettura del passo citato.

modo, infine, diviene possibile imbattersi altresì, a seconda delle circostanze (ὅταν ᾖ), in enti o in pensieri sia necessari sia impossibili, sia esistenti o non esistenti contingentemente sia semplicemente possibili.

Tuttavia, nella prima variante della formulazione ontologica del principio aristotelico di non contraddizione una simile congerie di motivi filosofici non è ancora compiutamente dispiegata. Essa, facendo nominalmente astrazione dalle condizioni del tempo simultaneo e della medesimezza del punto di vista, si limita infatti ad affermare – seppur recisamente – che l'esistenza attuale delle sostanze non può essere né prodotta né negata attraverso stratagemmi argomentativi di tipo eristico. Allo stesso modo (εἶτα) essa stabilisce che ciascuna cosa attualmente esistente non può non esistere qualitativamente proprio *come* la cosa che è, e cioè non coincidendo *necessariamente* con la propria essenza o natura immediata, ovvero come *un* uomo che è necessariamente *uomo*, come *una* trireme che è impossibile non sia *trireme* o come *una* parete che è essenzialmente *parete* e dunque, in ciascun caso, come qualcosa di qualitativamente irriducibile o di niente altro. Cosicché, in questo caso specifico e in pochi altri soltanto (e cioè quelli delle predicazioni secondo il genere e la specie, che consideriamo nel paragrafo che segue), la diversità in seno alla cosa sia impossibile di diritto, nella misura in cui essa si troverebbe a consistere, anziché nella negazione di proprietà semplicemente contingenti o possibili, nella negazione – invero irrealizzabile – della sua identità strettamente necessaria, ovvero nella negazione della sua unità essenziale predicata secondo la sostanza e i suoi attributi universalissimi: l'uno e l'ente. La prima variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione esprime allora la condizione *a priori* della predicabilità *strettamente determinata* dell'essere delle cose considerate in loro stesse, una predicabilità ora esistentiva ma *niente affatto necessaria* ora invece predicativa e al contrario indefettibile, ma solo nei riguardi dell'identità rigidamente definitoria di quelle (e cioè delle cose stesse). Secondo le parole di Aristotele: "è impossibile […] che una stessa cosa sia e non sia (ἀδύνατον γὰρ ταὐτὸν […] εἶναι καὶ μὴ εἶναι)"[107]. È impossibile, cioè, che una stessa cosa esista e insieme non esista. Così come è impossibile che una stessa cosa sia e insieme non sia esattamente la medesima cosa che è.

[107] Aristotele, *Metaph.* Γ, cit. Cfr. n. 81.

4. La seconda variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione: l'essenza della sostanza con le sue proprietà per sé

Non è quindi un caso che la seconda variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione, leggermente più articolata della prima, contempli esplicitamente al proprio interno la clausola della temporalità puntuale e simultanea. Attraverso l'aggiunzione di quest'ultima, essa consente infatti di esplicitare in modo maggiormente circostanziato i diversi sensi dell'essere *determinato* che si danno nella realtà e che la prima tipologia mancava ancora di definire compiutamente. Questa seconda versione, contenuta come è noto in *Metafisica* B (III), asserisce infatti:

> È impossibile essere e non essere ad un tempo (ἀδύνατον ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι).[108]

L'aggiunzione della clausola della concomitanza temporale (ἅμα) serve ad Aristotele a discriminare ulteriormente l'esistenza in atto degli enti sostanziali – l'essere καθ' ἑξοχήν – dalla loro essenza predicativa e qualitativamente necessaria. Quest'ultima – di nuovo contro Parmenide, ma anche contro la successiva scuola dei megarici, che dell'eleatismo fu almeno per certi aspetti erede e prosecutrice teorica[109] –, a differenza della prima, pur non abdicando al proprio carattere indefettibile, risulta infatti suscettibile, da un lato, d'una maggiore ostensione qualitativa delle proprie peculiarità concettuali e, dall'altro, di darsi anche eventualmente in potenza (δυνάμει), anziché sempre e soltanto in atto (ἐντελεχείᾳ). La seconda variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione consente cioè di accedere più nel

---

[108] Aristotele, *Metaph.* B 2, 996 b 30.

[109] È infatti noto come alcuni discepoli di Platone accrebbero la vocazione eleatica alla fondazione della dialettica sulla logica dell'identità assoluta, con ciò favorendone la 'degenerazione' in eristica. La "dialettica" o "eristica megarica", come fu ribattezzata, si rese infatti protagonista di un'accesa polemica nei riguardi di alcune posizioni rivali, specialmente per ciò che concerneva l'idea platonica (poi anche aristotelica) secondo cui il linguaggio umano potesse tradurre scientificamente in enunciati la realtà nella sua interezza. A questo riguardo spiccarono la polemica 'fondativa' di Euclide di Megara (V-IV sec. a.C.) contro la polivocità semantica dell'idea del bene e quella di Diodoro Crono (IV sec. a.C.) contro i concetti di possibilità e contingenza del reale. Il primo, con atteggiamento appunto parmenideo, sostenne l'unicità ontologica e non semplicemente morale dell'ἀγαθόν, rispetto a cui ogni discorso che non vi si fosse riferito come a un'entità unica e immutabile, sarebbe stato conseguentemente determinato come del tutto insignificante e vacuo. Il secondo negò invece la pregnanza metafisica delle categorie modali della possibilità e della contingenza, sostenendo che tutto ciò che fosse stato stimato reale in effetti sarebbe dovuto risultare al contempo strettamente necessario. Su questi temi cfr. G. Cambiano, *Il problema dell'esistenza di una scuola Megarica*, in G. Giannantoni (a cura di), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 25-53; K. Döring, *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Grüner, Amsterdam 1972; G. Giannantoni, *Socratis et socraticorum reliquiae*, Bibliopolis, Napoli 1983-1985, vol. IV; L. Montoneri, *I megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, CUECM, Catania 1984; R. Muller, *Les Mégariques. Fragments et témoignages (traduction avec commentaire de l'édition de K. Döring)*, Vrin, Paris 1985; Id., *Introduction à la pensée des Mégariques*, Vrin, Paris 1988; D. Sedley, *Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society», 203, 23 (1977), pp. 74-120; J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Éditions du Minuit, 1984.

dettaglio a quella tipologia di essere che, si è visto, Aristotele definisce come "l'essere per sé (τὸ ὄν καθ' αὐτό)". Esso, come già si evince nell'esordio di *Metafisica* Γ[110] (prima ancora che in Metafisica Δ 7) consiste in quella tipologia di essere che si ritrova immancabilmente corredata di alcune *proprietà essenziali*, le quali addivengono a specificare l'*identità immediata e strettamente definitoria* della sostanza che è stata concettualmente fissata – seppur soltanto indirettamente e, quindi, soltanto nella sua possibilità – dalla variante fondamentale del primo tra i princìpi metafisici. Grazie infatti all'essere per sé, una simile identità originaria, che in se stessa permane ancora quasi completamente conchiusa e inaccessibile – essa è in effetti assolutamente tautologica, ovvero è niente affatto informativa circa la sua propria natura –, è suscettibile di dispiegarsi nei termini di una autouguaglianza più ricca e articolata. Non è allora un caso che queste stesse proprietà essenziali, che arricchiscono di nuovi e più capaci attributi la definizione e l'identità primarie della sostanza, vengano dette da Aristotele, al pari della sostanza medesima, "esseri per sé (ὄντα καθ' αὐτά)".

È all'interno degli *Analitici primi* e *secondi* che Aristotele chiarisce il significato dell'espressione. Nel I libro degli *Analitici priori* egli definisce "per sé (καθ' αὐτό)" il legame predicativo (analiticamente esteso e al contempo identico) secondo cui la somma degli angoli interni di un triangolo equivale a due angoli retti, determinandolo significativamente nei termini di un rapporto niente affatto immediato (ἄμεσος) o tautologico quanto anzi dimostrabile (ἀποδεικτός)[111]. Aristotele ritiene cioè per sé quei termini, cose o proprietà che ineriscono in senso precipuo (πρώτως) a più ed altre cose o termini[112]. Allo stesso modo, nel libro I degli *Analitici posteriori*, lo Stagirita precisa come debba definirsi per sé sia l'appartenenza di un predicato a un soggetto concepito nella sua propria definizione sia l'appartenenza di un predicato a un soggetto, il quale sia a sua volta contenuto nella definizione del predicato medesimo[113]. I predicati o le proprietà per sé (πάθη καθ' αὐτά) esprimono allora l'*essenza* stessa della cosa – il suo carattere assolutamente *necessario*[114] –, in modo tale che, come si esprime efficacemente proprio Aristotele, "il 'per sé' e l''in quanto' [vale a dire l'essenza e la definizione] sono la stessa cosa (τὸ καθ' αὐτὸ δὲ καὶ ᾗ αὐτὸ ταὐτόν)"[115].

Tornando dunque alla *Metafisica*, una simile denominazione delle proprietà sostanziali sta a significare che ogni sostanza *in quanto tale* non può esserne in alcun modo sprovvista, se essa

---

[110] Cfr. Aristotele, *Metaph.* Γ 1, cit. alla n. 13 della Tesi, in cui Aristotele definisce le proprietà per sé dell'essere come "le proprietà che gli competono in quanto tale (τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό)". Cfr. anche ivi, Γ 2, 1004 b 5-6.

[111] Cfr. Aristotele, *An. pr.* I 35, 48 a 33-37.

[112] Cfr. ivi, II 21, 66 b 20 ss.

[113] Cfr. Aristotele, *An. post.* I 4, 73 a 34 - b3; ivi, I 6, 74 b 7-10 e ivi I 22, 84 a 13-14.

[114] Cfr. ivi, I 4, 73 b 23-24.

[115] Ivi, I 4, 73 b 28-29.

deve consistere proprio nella sostanza *specifica* che è e non in un'altra, ovvero in una sostanza esattamente confacente alle proprie definizione (ὅρος) ed essenza (τὸ τί ἦν εἶναι) necessarie (ἀναγκαῖοι) *epperò analiticamente più capaci rispetto a una pura e semplice tautologia, che si limiti a determinare l'assoluta identità di soggetto e predicato* attraverso enunciati in cui soggetto e predicato siano espressi dallo stesso termine. Ogni sostanza, cioè, secondo quanto prescritto dalla seconda variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione, e secondo quanto previsto dalla predicazione per sé che essa implica e consente, deve risultare *coerentemente identica secondo i propri genere* (γένος) *e specie* (εἶδος). Secondo Aristotele, consistono infatti in esseri per sé sia gli esseri che anzitutto sono sostanze – e cioè i soggetti: le sostanze prime o individuali (ἕκαστοι o ἄτομοι), ovvero "ciò che non si dice di un qualche altro soggetto (ὃ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἄλλου τινός)"[116] – sia quegli altri che ne rappresentano invece i predicati essenziali – le sostanze seconde; vale a dire, appunto, "le cose che appartengono ai rispettivi soggetti (τὰ τοιαῦθ' ἑκάστοις […] ὑπάρχει)"[117], e cioè i generi e le specie.

In altri termini, secondo lo Stagirita, deve essere ugualmente necessario (ἀναγκαῖος) che un uomo, oltre a essere "uomo" (definizione strettamente identica o tautologica, in cui il valore prioritario della copula "è", in giudizi come "un uomo è" oppure "uomo è uomo", è quello affatto esistenziale, essendo simili ennciati niente affatto informativi a livello predicativo), sia altresì "animale bipede" e "animale razionale" (definizioni identiche ma analiticamente più ampie od estese, provviste di una maggiore ostensione qualitativa delle proprietà intrinseche che definiscono l'essenza inderogabile della sostanza-uomo, ora predicata secondo la differenza specifica). Come è del tutto evidente, una simile esibizione concettuale delle proprietà fondamentali della sostanza-uomo deve risultare *a fortiori ratione* non contraddittoria, data l'immediata e irrefutabile eterogeneità semantica dei termini coinvolti nella sua definizione, ovvero quelli di "animale", di "bipede" e di "razionale". Detto ancora altrimenti, poiché in Aristotele l'*identità* di un ente con se stesso *non* coincide *immediatamente* con la sua *non contraddittorietà* intrinseca né è capace di condizionarla, ma è anzi da quest'ultima *implicata* e, dunque, è rispetto ad essa *vincolata e subordinata* – nel senso che l'identità segue o dipende dalla non contraddittorietà e non viceversa –, risulta a maggior ragione necessario che "un uomo", oltre a non poter essere "uomo e insieme non uomo", non possa nemmeno essere "uomo e allo stesso tempo non animale bipede" oppure ancora "uomo e al contempo non animale razionale". A differenza allora del caso delle sostanze *immediatamente* prime, della loro definizione strettamente identica e della loro esistenza puntuale e *direttamente o strettamente* non

[116] Ivi, I 4, 73 b 5-6.
[117] Ivi, I 4, 73 b 3-4. Traduzione parzialmente modificata.

contraddittoria, come detto espressa da Aristotele attraverso giudizi del tipo "uomo è uomo"[118] o "Socrate è" – quest'ultimo inteso nella duplice accezione di "Socrate esiste" (in cui l'esistenza contingente di Socrate è alcunché di innegabile attraverso semplici predicati) e "Socrate è se stesso" (ove invece l'attribuzione strettamente identica è all'opposto innegabile in quanto è predicativamente *essenziale* e *necessaria*) –, nel caso delle sostanze congiunte con le loro proprietà naturali o per sé, affinché predicati contraddittori non vengano attribuiti *insieme* al medesimo ente sostanziale, diviene necessario esplicitare il supplemento della condizionalità del tempo concomitante. Diversamente, infatti, che nel caso dell'attribuzione tautologica dell'essenza necessaria e strettamente identica della sostanza, l'attribuzione di predicati naturali o per sé alla medesima è pur sempre suscettibile d'una qualche falsificabilità di diritto, se è vero che lo spazio logico dell'identità e dell'essenza da quella implicato viene esteso a delle tipologie dell'attribuzione la cui capacità logica è maggiore rispetto a quella del soggetto di cui esse si predicano (essendo queste universali e quello singolare). In questo senso, l'immissione della clausola temporale nella seconda variante ontologica del principio che vieta la contraddizione garantisce che l'eventuale trapasso metafisico dalla singolarità di predicazioni quali "Socrate esiste" o "Socrate è se stesso" all'universalità di attribuzioni quali "Socrate è un uomo" oppure "Socrate è animale bipede" possa avvenire compiutamente in tutta la propria pregnanza semantica (positivamente determinata), e quindi senza contraddizione.

Un simile transito esplicativo corrisponde inoltre al passaggio dall'essere inteso o come atto (l'esistenza di Socrate) o come essenza strettamente necessaria – "Socrate è (proprio) Socrate" – all'essere inteso invece eventualmente anche in potenza, e cioè inteso anzitutto "secondo la nozione (τῷ λόγῳ)" o secondo l'essenza universale (anziché singolare) dell'uomo Socrate. Grazie allora alla seconda variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione e alla clausola temporale simultanea che essa contiene, un simile spostamento categoriale può avvenire senza che le diverse tipologie dell'attribuzione scientifica – ovvero almeno i primi tre schemi della predicazione (κατηγορία) che Aristotele ha distinto nei *Topici* – vengano trascinate nell'incoerenza, vale a dire nel falso, nell'impossibilità logica e nel nulla metafisico.

Come è infatti noto, è proprio in quell'opera fondamentalmente dialettica, tra le prime della sua produzione testuale, che lo Stagirita ha elaborato la propria teoria del κατηγορεῖν, fissando

[118] "Infatti, significano la medesima cosa le espressioni 'uomo' e 'un uomo', e così pure 'uomo' e 'è uomo'; e non si dice nulla di diverso raddoppiando l'espressione 'un uomo' in quest'altra 'è un uomo' (ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἷς ἄνθρωπος καὶ εἷς ὢν ἄνθρωπος) […]. È evidente, di conseguenza, che l'aggiunta, in questi casi, non fa che ripetere la stessa cosa, e che l'uno non è affatto qualcosa di diverso al di là dell'essere (ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνός, ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ πρόςθεσις ἐν τούτοις ταὐτὸ δηλοῖ, καὶ οὐδὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν)". Aristotele, *Metaph.* Γ 2, 1003 b 26-32.

le regole tecniche in base alle quali è possibile stabilire l'effettiva appartenenza di un predicato a un soggetto. Nel quarto capitolo del I libro egli distingue infatti quattro diversi luoghi (τόποι, da cui il titolo dell'opera, Τοπικά) o schemi della predicazione, che definisce "κατηγορούμενα", i quali, nella successiva storia della filosofia, diverranno progressivamente noti col nome latino di *predicabilia*, e cioè di "predicabili". Ciascuno di questi schemi stabilisce un modello secondo cui un predicato può venir attribuito (ὑπάρχειν) a un soggetto: essi sono la definizione (ὅρος), il genere (γένος), il proprio (ἴδιος) e l'accidente (συμβεβηκός)[119]. I primi due modelli indicano la predicazione propriamente detta, che Aristotele esprime attraverso la locuzione "καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι", in quanto essa viene detta *direttamente* (e cioè secondo *necessità*) di un soggetto; mentre i secondi due denotano viceversa una tipologia dell'attribuzione che in verità è impropria e che con ciò prende il nome di inerenza. Aristotele la esprime difatti con la formula "ἐν ὑποκειμένω εἶναι", in quanto una simile predicazione consiste non nel riferimento inderogabile di un predicato a un soggetto ma più semplicemente nell'indicazione che qualcosa è presente in quello, *secondo una modalità onto-logica imprecisata*, e cioè o secondo una necessità semplicemente relativa e condizionata oppure come semplice accidente. I latini la indicheranno come noto col verbo *inesse*, ovvero come "inerire"[120].

È allora attraverso la predicazione vera e propria – il dire deduttivamente e scientificamente καθ' ὑποκειμένου – che può venire espressa la relazione tra la sostanza e la sua essenza necessaria, *definita* dall'insieme delle sue proprietà naturali o per sé (πάθη καθ' αὐτά). Una simile predicazione consta infatti della definizione analitica – seppur sempre ugualmente metafisica – del sostrato (ὑποκείμενον), vale a dire della sua determinazione essenziale secondo il genere e la specie che gli sono necessari. La predicazione propriamente detta consiste cioè in un'attribuzione verticale o *infra*-generica, che avviene dunque internamente al genere e che con ciò si gioca su tre livelli logico-quantitativi. Dal basso verso l'alto: quello singolare dell'individuo (ἄτομον), quello particolare-universale della specie (εἶδος)[121] e quello affatto universale del genere (γένος).

---

[119] Cfr. Aristotele, *Top.* I 4, 23-25.

[120] Cfr. ivi, IV 6, 127 b 1-4. Sulla distinzione di queste due tipologie della predicazione cfr. J. L. Ackrill, *Aristotle's* Categories *and* De Interpretatione, translated with notes and glossary, Clarendon Press, Oxford 1963, pp. 74-75; R. E. Allen, *Individual Properties in Aristotle's* Categories, «Phronesis», 14 (1969), pp. 31-39; C. H. Chen, *On Aristotle's Two Expressions:* καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι *and* ἐν ὑποκειμένω εἶναι, «Phronesis», 2 (1957), pp. 148-159; J. Duerlinger, *Predication and Inherence in Aristotle's* Categories, «Phronesis», 15 (1970), pp. 179-203; D. W. Hamlin, *Aristotle on Predication*, «Phronesis», 6 (1961), pp. 110-126; L. Lugarini, *Il problema delle categorie in Aristotele*, «Acme», 8 (1955), pp. 3-107; B. Matthew, S. M. Cohen, *The One and the Many*, «Review of Metaphysics», 21 (1967-1968), pp. 630-655; J. M. E. Moravcsik, *Aristotle on Predication*, «Philosophy Review», 76 (1967), pp. 80-96 e K. Von Fritz, *Once more* καθ' ὑποκειμένου *and* ἐν ὑποκειμένω, «Phronesis», 3 (1958), pp. 72-73.

[121] La specie è infatti universale se rapportata all'individuo ed è invece particolare rispetto al genere.

La definizione (ὅρος) consiste allora nel discorso scientifico (λόγος) che esprime l'essenza (τὸ τί ἦν εἶναι) del soggetto, ossia il suo carattere specifico (εἶδος), vale a dire la risposta alla domanda *universalistica*: "che cos'è essere una certa cosa?". Essa esprime infatti "il che cos'era l'essere una cosa determinata", appunto τὸ τί ἦν εἶναι o *quod quid erat esse*, come si esprimeranno i latini dopo Aristotele. La definizione racchiude pertanto l'insieme dei predicati necessari a identificare il soggetto come quell'ente sostanziale che è esattamente ed evidentemente uguale a se stesso. Esprime cioè il predicato universale (il genere, γένος) in cui rientra un soggetto in quanto questo è espressione del caso particolare (e cioè della specie, εἶδος) che a sua volta è contenuto in quello stesso predicato universale (ovvero è contenuto in quel genere medesimo). In altri termini, *la definizione esprime la nozione necessaria del soggetto*, la quale risulta dalla *congiunzione* ugualmente *necessaria del* suo *genere e della* sua *specie*[122]. Sicché, per trovare la definizione di una specie infima, è necessario in primo luogo separare il genere in cui essa è contenuta dai generi in cui non è contenuta e, in secondo luogo, separare questa stessa specie dalle altre specie che sono contenute nel medesimo genere, sì da individuare la differenza specifica: il carattere irriducibile che definisce i soggetti di una specie rispetto a quelli delle altre[123].

Il secondo dei predicabili distinti da Aristotele nei *Topici*, è già venuto in chiaro, consiste dunque nel genere (γένος): un predicato universale che è comune a più specie, le quali con ciò rappresentano i suoi casi particolari, e cioè i suoi oggetti diretti. Il genere è allora il predicato universale che serve a identificare la specie. Fa parte infatti dell'essenza di quest'ultima, anche se non la esaurisce del tutto, ovvero non è sufficiente a distinguerla dalle altre specie ad essa congeneri. Sicché nella predicazione propriamente detta, l'individuo (ἄτομον) costituisce il soggetto di cui si predicano sia la specie sia il genere, di modo che la specie abbia sempre un'estensione maggiore rispetto all'individuo e il genere, a sua volta, sia più esteso rispetto ad entrambi. Nel caso poi in cui una specie cada sotto due generi diversi, essi, quanto a estensione o universalità, debbono essere subordinati l'uno rispetto all'altro e non coordinati, il che implica che alcuni generi sono più estesi di altri[124].

È dunque questa duplice tipologia dell'attribuzione metafisica diretta o καθ' ὑποκειμένου – la quale coincide con la predicazione secondo sinonimia delle *Categorie*[125], cui sopra ci siamo già riferiti – che la seconda variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione rende possibile come sua condizione negativa ma necessaria. Una simile

[122] Cfr. Aristotele, *Top.* I 5, 101 b 38 - 102 a 17.
[123] Cfr. ivi, VI 3, 140 a 27-29.
[124] Cfr. ivi, I 5, 102 a 31 - 102 b 3.
[125] È infatti questo il significato della considerazione che Aristotele svolge in Id., *Top.* IV 3, 123 a 34-35, allorché sostiene che "in realtà ogni genere si predica della specie in senso stretto (πᾶν γὰρ γένος κυρίως κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται)", e cioè in senso "proprio (κυρίως)".

variante è posta cioè a garanzia della legittimità scientifica secondo cui una qualsivoglia predicazione secondo sinonimia possa essere vera, reale e oggettiva. Così facendo, essa consente dunque un primo ma significativo ampliamento dell'identità essenziale e strettamente definitoria delle sostanze, garantendo un nuovo e più ampio spazio semantico a quel minimale senso predicativo dell'essere, che, pure, era già contenuto, sebbene soltanto puntualmente o tautologicamente, nella definizione strettamente identica di quelle stesse, definizione che a sua volta era assicurata nella sua possibilità *reale* dalla prima variante del principio medesimo (seguendo la verità dell'identità dall'impossibilità scientifica della contraddizione e non viceversa).

È però a proposito del terzo predicabile, il proprio o caratteristica peculiare (ἴδιος), e dunque a proposito del primo schema della seconda tipologia generale della predicazione (la predicazione ἐν ὑποκειμένω, "impropria" o "secondo inerenza"), che la clausola anti-contraddittoria del tempo concomitante dispiega i suoi effetti teoretici precipui, con ciò garantendo l'interdizione della falsità dell'ἀντίφασις dal discorso scientifico, con la conseguente neutralizzazione e dell'impossibilità logica e del nulla metafisico all'interno della filosofia prima.

Se, infatti, nel caso della predicazione propriamente detta, l'intervento del tempo simultaneo (teso alla salvaguardia della coerenza, della determinatezza e della significanza *de jure* dei discorsi scientifici sull'essere) può considerarsi tutto sommato ridondante, dacché nelle definizioni *essenziali e necessarie* è assai improbabile che possa darsi contraddizione tra soggetti e predicati identici (essendo quelle di carattere deduttivo e analitico[126] e questi ultimi del tutto simili tra loro, nella misura in cui si appartengono reciprocamente); nel caso della predicazione secondo inerenza, attraverso l'attribuzione di una caratteristica peculiare al soggetto, si staglia all'opposto la possibilità che una simile attribuzione, per quanto propria, divenga oggetto di predicazioni opposte secondo affermazione e negazione (κατάφασις καὶ ἀπόφασις), e cioè oggetto di contraddizione (ἀντίφασις).

Il proprio o caratteristica peculiare (ἴδιος) consiste infatti in un predicabile che pur non denotando l'essenza necessaria di un soggetto, e cioè pur non esprimendo *direttamente* l'essere della sua specie, risulta tuttavia coestensivo a questa, ovvero si applica a tutti i soggetti della sua forma specifica e non si applica a soggetti di specie diverse. Il proprio *può* cioè inerire alla specie o al soggetto di cui è attributo pur non consistendo in un predicato universale in cui soggetto e specie cadano insieme o di cui essi siano casi particolari. La predicazione secondo il proprio,

[126] Su questo cfr. ad esempio Aristotele, *An. pr.* I 35, 48 a 35-37: "è infatti per sé che il triangolo ha gli angoli uguali a due retti, ma si tratta di un rapporto predicativo dimostrabile e non bisogna pensare che sia immediato [(καθ'αὐτὸ γὰρ τὸ τρίγωνον ἔχει δύο ὀρθάς), ὥστ' οὐκ ἔσται μέσον τοῦ A B, ἀποδεικτοῦ ὄντος]". Traduzione modificata.

rispetto a soggetto e specie, consiste in altri termini in una predicazione *collaterale od orizzontale* anziché verticale, e cioè in un'attribuzione che non è direttamente (o necessariamente) implicata dalla definizione di soggetto e/o specie secondo il genere. Essa può cioè realizzarsi o non realizzarsi, divenire attuale oppure restare semplicemente potenziale. Detto ancora altrimenti, tra la caratteristica peculiare e il soggetto o la specie di cui essa si predica manca quel rapporto di identità analitica che lega i soggetti, le specie e i generi nelle definizioni essenziali delle sostanze[127]. Sicché la predicazione del proprio, consistendo in una predicazione per inerenza, ovvero in una predicazione *inter*-generica o laterale, anziché infra-generica e verticale, è suscettibile d'una falsificabilità attraverso contraddizione ben maggiore rispetto ai predicabili della definizione e del genere.

La condizione della temporalità concomitante della seconda variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione (ἅμα), dunque, oltre a consentire l'ampliamento dell'identità strettamente identica e definitoria delle sostanze in un'autouguaglianza analiticamente più estesa e aperta alle predicazioni naturali o per sé, rende possibile un'ulteriore estensione della medesimezza degli esseri di per sé sussistenti, nella misura in cui tanto il sussistere (esistenza) quanto anche la natura (essenza) di questi può affinarsi altresì attraverso le predicazioni di tipo proprio, un caso del tutto peculiare della categorizzazione aristotelica, mediano tra la necessaria e l'accidentale.

Un simile approfondimento teorico consente allora di ascrivere alla metafisica, oltreché lo studio scientifico delle sostanze particolari ed esistenti in atto – seppur considerate sempre in universale[128] –, e oltreché l'indagine sulle loro proprietà necessarie (identiche o in senso stretto oppure in senso analiticamente più esteso, ovvero secondo una maggiore intensione od ostensione qualitativa delle loro note concettuali), anche la ricerca sulle proprietà non esattamente naturali o per sé, siano esse in atto oppure soltanto in potenza. La temporalità concomitante del principio ontologico di non contraddizione consente quindi quella predicabilità non contraddittoria delle caratteristiche peculiari della sostanza (ἴδια), che

[127] Cfr. Aristotele, *Top.* I 5, 102 a 18-30.

[128] È infatti impossibile, per Aristotele, avere scienza dei particolari come tali: la scienza ha di mira il sapere (τὸ εἰδέναι) e consiste nella conoscenza del perché (τὸ διὰ τί o τὸ διό τι) delle singole cose e non del loro puro e semplice che (τὸ ὅτι). La scienza è cioè conoscenza dell'universale, ovvero conoscenza delle cause e non dei particolari separati e astratti dai loro processi di generazione. Su questo cfr. Aristotele, *Metaph.* A 1, 981 a 28-30 e Id., *Phys.* II 3, 194 b 16-23. Sull'equivalenza di conoscenza degli universali e conoscenza delle cause, cfr. anche Aristotele, *Metaph.* A 1, 981 a 7-12. "Per esempio, il giudicare che a Callia, sofferente di una determinata malattia, ha giovato un certo rimedio, e che questo ha giovato anche a Socrate e a molti altri individui, è proprio dell'esperienza; invece il giudicare che a tutti questi individui, ridotti ad unità secondo la specie, sofferenti di una certa malattia, ha giovato un certo rimedio […] è proprio dell'arte […]. E la ragione sta in questo: l'esperienza è conoscenza dei particolari, mentre l'arte è conoscenza degli universali (αἴτιον δ' ὅτι ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου)". Traduzione modificata. Cfr. anche Aristotele, *An. post.* I 32, 88 a 5-6, ove lo Stagirita scrive che "l'universale, poi, ha grande valore, perché rende la causa (τὸ δὲ καθόλου τίμιον, ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον)". Traduzione modificata.

Parmenide non era riuscito a concepire all'interno dell'univocità esistenziale dell'essere necessario e che Eraclito aveva all'opposto dissolto all'interno di un eterno fluire delle entità singolari, che riduceva tutto ad accidente e che quindi si rivelava ugualmente incapace di cogliere la multivocità fondamentale dell'essere in quanto collettore complesso di enti e di modi di esistere; tanto universali e necessari quanto anche particolari e contingenti, se non addirittura semplicemente possibili o potenziali.

È infatti noto come Aristotele, all'interno di *Metafisica* Γ (IV)[129] annoveri anche il filosofo di Efeso tra i negatori del principio di non contraddizione. A differenza però dei sofisti, che lo negano eristicamente, e cioè per il puro piacere di disputare e di obiettare; diversamente dai fisici pluralisti (Empedocle, Anassagora, Democrito), che lo hanno negato per motivi genuinamente filosofici, e cioè in quanto assioma incompatibile con le loro posizioni teoriche; e contrariamente al relativismo antilogico di Protagora, che lo negava assolutamente, nella misura in cui questi non ammetteva un criterio univoco, nemmeno indiretto o semplicemente negativo, del discorso e della realtà veri; secondo Aristotele, Eraclito ha negato il principio di non contraddizione soltanto involontariamente e inconsapevolmente. Se infatti è vero che il filosofo del mobilismo perenne è da annoverare tra coloro i quali ritengono che "una stessa cosa sia e non sia"[130], per lo Stagirita è altrettanto vero che almeno nel suo caso, "in effetti, non è necessario che uno ammetta veramente tutto ciò che dice"[131].

Senza entrare nel dettaglio della posizione eraclitea[132], è sufficiente riscontrare come, per Aristotele, la sua dottrina, se condotta all'estremo, finisca col negare l'identità precipua o la determinatezza intrinseca delle cose. È quanto in effetti accade se nella contrapposizione tra termini non viene considerata la condizione del tempo simultaneo, la quale appunto impedisce che termini opposti come semplici correlativi, oppure come contrari o secondo possesso e

---

129 Ciò risulta anche dal libro K (XI) della *Metafisica*, la cui autenticità è però dubbia, come noto.

130 Ivi, Γ 3, cit. Cfr. n. 81.

131 Ivi, Γ 3, 1005 b 25-26. Che la negazione del principio di non contraddizione di Eraclito sia per Aristotele ignara e fortuita è quanto si riscontra anche in un altro passo di *Metafisica* Γ, in cui il filosofo di Efeso viene contrapposto ad "alcuni (τινές)" che ritengono consapevolmente e volontariamente che la contraddizione in tanto sussiste in quanto viene o può venir pensata. Cfr ivi, Γ 4, 1005 b 35 - 1006 a 2.

132 È noto come per Eraclito al fondo della realtà sussistesse un λόγος eterno e immutabile, che consisteva nella profonda contraddittorietà delle cose, la quale si celava sotto la loro apparente linearità. Oltre l'apparenza, infatti, si dava una costante tensione di opposti: una lotta continua di elementi contrastanti. Di qui l'assimilazione del λόγος al fuoco sempre vivente della realtà (πῦρ ἀείζωον), che *insieme era lo stesso e non era lo stesso*. Era cioè la continua tensione dei contrari a costituire la vera e nascosta armonia delle cose, secondo il celebre motto per cui la natura "ama nascondersi". La dottrina eraclitea della tensione degli opposti si abbina inoltre a quell'altra del perenne fluire della natura, così come è testimoniato dai cosiddetti "frammenti del fiume" (i quali lungamente sono stati troppo facilmente contrapposti alla presunta dottrina parmenidea dell'immobilità della realtà). Secondo questi ultimi, infatti, la natura non sarebbe mai la medesima in virtù del suo costante mutamento. Sul pensiero di Eraclito cfr. A. Capizzi, *Eraclito e la sua leggenda*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1979; G. Colli, *La sapienza greca. Eraclito*, vol. 3, Adelphi, Milano 1980; C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli stoici*, cit.; H.-G. Gadamer, *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico*, Donzelli, Roma 2004; D. W. Graham, *Heraclitus' Criticism of Ionian Philosophy*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 15 (1997), pp. 1-50; M. Heidegger, E. Fink, *Eraclito*, Laterza, Roma-Bari 2010.

privazione, si trasformino in contraddittori veri e propri: in opposti, cioè, che vengono predicati *simultaneamente* della stessa cosa, sicché una stessa sostanza possegga e non possegga *insieme* la stessa proprietà, ovvero che di uno stesso sostrato si affermi e si neghi allo stesso tempo il medesimo attributo. Così facendo, secondo Aristotele, si commette infatti lo stesso errore commesso da Parmenide, vale a dire si ricade nell'arcaica concezione dell'essere come essere di un unico tipo, ovvero come esistenza o predicato del tutto univoci. Eraclito, cioè, rischia, al pari di Protagora, di rendere vere e false al contempo tutte le cose, cioè tutte le affermazioni e le negazioni concernenti uno stesso soggetto. Con la conseguente distruzione di tutto ciò che è: cose, discorsi, pensieri e credenze. Del relativismo protagoreo, della sofistica e dell'eristica ci occupiamo brevemente nel paragrafo successivo. In questa sede è sufficiente rimarcare come grazie alla seconda variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione e alla condizione della temporalità concomitante che essa introduce, Aristotele renda all'opposto concepibile l'eventualità che due predicazioni peculiari in antitesi, *persino nel riconoscimento della loro contraddittorietà potenziale*, in virtù della multivocità dell'essere che la condizione temporale concorre a introdurre e a significare, possano inerire *attualmente a una medesima sostanza*. Naturalmente, una simile eventualità epistemica diviene scientificamente ammissibile (e cioè *realmente* o *metafisicamente* riscontrabile) soltanto allorché questi stessi predicati si succedano nella realtà attuale delle cose *gli uni dopo gli altri*; con gli attributi determinati dell'esser possessori dell'arte della grammatica o dell'esser musico, ad esempio, che, se riferiti alla sostanza uomo, possono sopraggiungere soltanto *dopo* le rispettive capacità o potenzialità (senza che con ciò si contravvenga alla nota priorità cronologica, logica e ontologica dell'atto rispetto alla potenza, che prendiamo in esame nel paragrafo che segue).

Qui è sufficiente fissare che questa *differenza determinata* tra l'essenza o la definizione delle sostanze (con le loro proprietà per sé) e la fattività peculiare delle sostanze medesime con le loro proprietà 'semplicemente' peculiari e potenzialmente già accidentali (e cioè non assolutamente necessarie ma necessarie tutt'al più soltanto *ex hypothesi*, e cioè necessarie solamente se sono date o si verificano certe condizioni, come verrà detto nella modernità[133]) viene teorizzata dallo Stagirita in un noto passo di *Metafisica* Γ (IV), in cui egli difende la validità incontrovertibile e del principio di non contraddizione, attraverso una dimostrazione per confutazione – tipologia della dimostrazione di cui ci occupiamo per esteso nel § 12 della Tesi

[133] È noto come quella della necessità *ex hypothesi* sia una categoria figlia della modernità e in particolare del pensiero di Leibniz. La adoperiamo a proposito della filosofia aristotelica in senso semplicemente analogico, per collocare lo statuto modale della predicazione secondo il proprio tra la necessità delle predicazioni secondo la definizione e il genere e la contingenza di quelle secondo l'accidente. In nessun caso si ritiene che a proposito del pensiero aristotelico il verificarsi delle condizioni che renderebbero necessario l'avvenire di certi fatti, proprietà o entità intesi come peculiari (ἴδια) dipendano dalla *scelta divina* di far esistere una soltanto tra le tante serie di eventi a sua disposizione, come invece accade in Leibniz.

–, e la natura univoca, monosemica, non convenzionale e strettamente determinata sia della realtà sia del linguaggio che ne discorre. Scrive infatti Aristotele:

> non è possibile (οὐ δὴ ἐνδέχεθαι) che l'essenza di uomo (τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι) significhi la stessa cosa che ciò che non è essenza di uomo (ὅπερ μὴ εἶναι ἀνθρώπῳ), ammesso, evidentemente, che 'uomo' significhi non solo l'attributo di una determinata cosa (καθ' ἑνός), ma una determinata cosa (ἕν): infatti, noi non reputiamo che 'significare una determinata cosa' (τὸ ἓν σημαίνειν) sia lo stesso che 'significare l'attributo di una determinata cosa' (τὸ καθ' ἑνός), giacché, in tal modo, verrebbero a significare una medesima cosa e 'musico' e 'bianco' e 'uomo' e, di conseguenza, tutte le cose si ridurrebbero ad una unica, perché avrebbero tutte lo stesso significato.[134]

La differenza tra "significare una determinata cosa (τὸ ἓν σημαίνειν)" e significare "solo l'attributo di una determinata cosa (τὸ καθ' ἑνός)" corrisponde alla differenza che ontologicamente intercorre tra la definizione universale della sostanza con le sue proprietà essenziali (καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι) e la determinazione particolare di essa con le sue predicazioni non più assolutamente necessarie (ἐν ὑποκειμένω εἶναι). La prima relazione di significazione denota infatti, direttamente, la cosa in quanto tale, e cioè la cosa in quanto perfettamente corrispondente alla sua propria essenza innegabile. La seconda denota al contrario la cosa soltanto *indirettamente*, mettendone pertanto in luce alcuni aspetti particolari: o necessari soltanto ipoteticamente (come ad esempio "l'esser musico", predicato coestensivo alla specie uomo ma non ugualmente necessario, ovvero *non* necessario *assolutamente*) o semplicemente occasionali e transitori (come nel caso dell'"esser bianco", predicato che può invece esser detto di individui appartenenti ad altre specie rispetto a quella umana). Una simile relazione di attribuzione denota cioè, in ogni caso, delle qualità *non* essenziali: *diverse* dall'identità sostanziale che definisce la cosa stessa con i suoi predicati fondamentali[135]. Di modo che, se qualcosa è passibile d'una predicazione indiretta o secondo inerenza (ἐν ὑποκειμένω εἶναι), allora esso non soltanto sarà logicamente suscettibile di predicazioni secondo il proprio o la caratteristica peculiare (nel senso che ne è passibile e ne possiede la facoltà quanto ad analiticità); ma anche che, date certe condizioni, le predicazioni secondo la caratteristica peculiare, diverranno dei possessi veri e propri, ovvero denoteranno degli attributi *attuali* o *esistenti in effetti*.

---

[134] Aristotele, *Metaph.* Γ 4, 1006 b 13-18.

[135] Sembra quindi che Aristotele faccia differenza tra la posizione di una identità immediata e minimale, quella di un termine con se stesso, che determina al contempo l'esistenza della cosa di cui è espressa, e una identità invece leggermente più articolata, che si allarga alla definizione essenziale della cosa, senza però che con ciò ne venga immediatamente predicata l'esistenza.

Come è facile vedere, e come sopra si è incidentalmente segnalato, questo specifico rapporto di significazione indiretta delle proprietà peculiari nei riguardi delle sostanze spalanca la possibilità di considerare le sostanze medesime nelle loro fattezze di entità particolari (anziché semplicemente universali o passibili di definizione soltanto); di considerarle, cioè, nelle vesti di quelle entità che non vedono esaurito il loro essere nell'essenza necessaria che loro compete (sia essa strettamente identica o analiticamente più estesa), ma che all'opposto sono – o possono essere – contingentemente provviste di determinazioni *maggiormente o ancor più* peculiari – e dunque non determinate soltanto secondo il genere, la specie[136] o il proprio (nella misura in cui questo designa almeno in parte l'essenza della cosa, rispetto a cui è in qualche caso convertibile, ἀντιστρέφει)[137] –, in grado di individuarle (tanto in potenza quanto anche in atto, *a fortiori*) come sostanze singolari e fondamentalmente irriducibili le une alle altre[138]. Un simile passaggio teorico, che apre alla considerazione degli accidenti come predicati strettamente individualizzanti delle entità cui appartengono, è proprio quello consentito dalla terza variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione, di cui ci occupiamo nel prossimo paragrafo.

[136] Come specificato in *Metafisica* H 6, le definizioni delle sostanze secondo il genere e la specie – dunque le definizioni che determinano l'essenza necessaria (τὸ τί ἦν εἶναι) delle sostanze medesime – costituiscono un'unità fondamentale, al pari delle sostanze uniche e non molteplici di cui sono definizioni. La definizione (ὁρισμός) è infatti un'unità (τὸ ἓν) nella misura in cui le sue parti si riducono al genere e alla differenza specifica, di modo che il genere non esista se non nella differenza o come materia di questa. Detto altrimenti, il genere rappresenta la materia (ὕλη) e la potenza (δύναμις) della definizione, mentre la specie o differenza specifica ne rappresenta la forma (μορφή) e l'atto (ἐνέργεια), sicché entrambe costituiscono un'unità inscindibile e "un'unica e medesima realtà (ταὐτὸ καὶ ἕν)". Cfr. Aristotele, *Metaph.* H 6, 1045 a 7 - 1046 b 23.

[137] Lo statuto ontologico della caratteristica peculiare è mediano non soltanto rispetto al titolo logico della modalità ma anche rispetto alla tipologia identitaria delle entità che esso designa. Ciò si evince dal suo carattere duplice, in virtù del quale esso è sia capace di designare l'essenza della cosa cui si riferisce sia di denotare alcune sue caratteristiche soltanto evenemenziali. Come è facile vedere, questi due lati della medietà del proprio sono strettamente connessi. Cfr. su questo Aristotele, *Top.* I 4, 101 b 19-20 e ss.; ivi, I 5, 102 a 18-19 e ivi, V 1, 129 a 3 ss.

[138] Ha dunque torto Łukasiewicz, allorché sostiene che il principio aristotelico di non contraddizione concerne le sole definizioni universali delle sostanze e non la loro determinazione particolare. Cfr. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzecznosci u Arystotelesa*, *op. cit.*, in particolare le pp. 65-70 della traduzione italiana, cit.

5. La terza variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione: la congiunzione della sostanza con le sue proprietà accidentali

La terza e ultima variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione, certamente la più articolata delle tre e a buon diritto accolta dalla tradizione logica posteriore come la versione canonica, oltre alla condizione della simultaneità del tempo aggiunge quell'altra non meno necessaria dell'unicità o identità del punto di vista. Essa, come è noto, recita infatti:

> È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ αὐτό).[139]

Anche in questo caso si ha anzitutto a che fare con l'appartenenza reale (ὑπάρχειν) "di una cosa ad un'altra", ovvero con la convenienza metafisica di un attributo alla sostanza che lo possiede. Non si tratta infatti di una semplice connessione discorsiva, interna al solo discorso apofantico, che soltanto convenzionalmente verterebbe sulla realtà delle sostanze e delle loro categorie. Né, a maggior ragione, si tratta di una mera convinzione in seno alla psiche particolare della singola persona data, la quale fosse munita di un'opinione determinata circa uno stato ugualmente determinato di cose. Non si tratta, cioè, né di una semplice predicazione logica né d'una mera credenza psicologica. Anche la terza variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione si staglia allora come una formulazione anzitutto metafisica. Ancor più rispetto alle altre due, difatti, essa rappresenta il primo e il più sicuro tra tutti gli assiomi (βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν)[140] della filosofia prima, ovvero consta di quella "nozione ultima (ἐσχάτην δόξαν)" che "per sua natura costituisce il principio di tutti gli altri assiomi (φύσειγὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων)"[141] della scienza metafisica. Anche nella sua terza variante, dunque, il principio di non contraddizione rappresenta *la legge fondamentale dell'essere*: quella regola universale e necessaria che preserva e tutela l'essere nella sua natura incontrovertibilmente determinata.

Ribadita brevissimamente questa premessa fondamentale, che va costantemente tenuta presente come lo scenario ontologico basilare del discorso aristotelico circa la natura metafisicamente non contraddittoria delle cose, è ora possibile passare all'analisi della seconda

---

[139] Aristotele, *Metaph.* Γ 3, 1005 b 19-20.
[140] Ivi, Γ 3, 1005 b 22-23.
[141] Ivi, Γ 3, 1005 b 33-34.

condizione che lo Stagirita ha inserito all'interno del principio suddetto, al fine di scorgerne un po' più da presso il significato e l'ufficio peculiari.

Nel caso, infatti, dell'attribuzione di una proprietà *né* essenziale *né* peculiare alla sostanza aumentano, almeno 'in linea di principio', le possibilità di un eventuale aggiramento della condizione del tempo simultaneo, quale è prescritta dall'assioma che vieta la contraddizione. Potrebbe cioè essere schivata la monosemia del rapporto di successione cronologica che nelle sostanze consente di legare una proprietà alla sua contraddittoria, nella misura in cui ambedue non risultano analiticamente deducibili dall'essenza necessaria di quelle, ovvero dalla loro identità immediata: quella, si è visto, in cui si dà inclusione diretta o dell'attributo nel sostrato o del sostrato nell'attributo, secondo quel rapporto predicativo per generi e specie che sopra si è considerato.

Nel caso infatti dell'accidente, che nei *Topici*, si è detto, consiste nel quarto e ultimo predicabile, si tratta pur sempre di quella tipologia dell'attribuzione che Aristotele ha definito "ἐν ὑποκειμένω", e cioè di una predicazione '*impropria*' *e obliqua*, la quale denota l'inerenza semplicemente collaterale e intergenerica di un attributo qualsiasi alla sostanza, sia esso semplicemente potenziale oppure invece contingentemente in atto. L'accidente (συμβεβηκός) è cioè proprio quella tipologia di predicato che tecnicamente, più di qualsiasi altra, "può appartenere o non appartenere a una certa cosa (ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν τινὶ καὶ μή)"[142], ovvero è suscettibile di predicarsi di un singolo soggetto soltanto di una certa specie, ma non di tutti i soggetti della stessa specie, considerata nel suo complesso. Esso denota, cioè, il caso di proprietà quali "bianco" o "giovane", le quali indicano gli attributi niente affatto necessari, per esempio, di "uomo", in quanto alcuni uomini possono essere bianchi o giovani mentre certi altri, pur essendo ugualmente uomini, possono tranquillamente non esserlo. Gli accidenti si predicano cioè in modo del tutto omonimo (ὁμωνύμως), ovvero in modo completamente orizzontale ed equivoco, e i termini di cui si predicano sono detti tra loro, per l'appunto, termini omonimi (ὁμώνυμα)[143]. È quanto accade, ad esempio, nel caso dell'uomo reale e dell'uomo dipinto del primo capitolo delle *Categorie*, in cui il termine "animale" si predica in modo sinonimo (συνωνύμως) dell'uomo reale (nella misura in cui esso costituisce il genere entro il quale direttamente, e cioè secondo un rapporto di identità analitica, l'uomo cade in quanto sua specie infima) e in modo omonimo dell'uomo dipinto, il cui essere animale è detto in modo evidentemente improprio, sussistendo esso come una specie particolare di artefatto e non come un essere naturale[144].

[142] Aristotele, *Top*. IV 1, 120 b 34-35.
[143] Cfr. Ivi, I 5, 102 b 4-26
[144] Cfr. Aristotele, *Cat*. 1, 1 a 1-10.

Ancor più che nel caso del genere, della specie e dei predicati essenziali, e più che in quell'altro delle caratteristiche peculiari, le predicazioni accidentali sono dunque suscettibili di venir stimate come delle proprietà usiologiche esistenti al contempo, nella misura in cui sono contingenti anziché necessarie (*assolutamente*, nel caso delle *essenze* determinate secondo *generi* e *specie*; *relativamente*, nel caso invece delle *caratteristiche peculiari* che ineriscono alle sostanze) e in quanto non possono nemmeno venir dimostrate deduttivamente, non appartenendo esse all'ambito logico e analitico della definizione[145].

È noto come a giudizio di Aristotele i rivali più pericolosi della non contraddittorietà del reale fossero i sostenitori del relativismo protagoreo. Secondo costoro, in effetti, la conoscenza umana si sarebbe fondata sulla percezione dei sensi, la quale avrebbe attestato di continuo le molteplici contraddizioni dei fenomeni percepiti: ciò che uno considerava caldo a un altro sembrava freddo, ciò che a uno sembrava grande a un altro pareva piccolo, e addirittura anche a una stessa persona la stessa cosa poteva apparire in molti modi diversi a seconda delle condizioni percettive del momento. Sicché di fatto venivano ad esistere molteplici percezioni alle quali corrispondevano molteplici stati di cose, molti dei quali tra loro contraddittori e che pure, proprio perché fondati sulla certezza sensibile e in sé incontestabile delle percezioni di ciascuno, risultavano essere tutti reali ed esistenti al contempo[146]. Come è esemplarmente depositato in *Metafisica* K (XI)[147], cioè, Protagora

> afferma che l'uomo è misura di tutte le cose, intendendo dire niente altro che questo: ciò che sembra a ciascuno esiste sicuramente (τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως). Ma, se è così, ne consegue che la medesima cosa è e non è, che è buona e cattiva, e che è anche tutte le altre coppie di contrari: e questo perché spesso ad alcuni una data cosa sembra bella, mentre ad altri sembra esattamente il contrario, e misura delle cose è appunto ciò che sembra a ciascuno (μέτρον εἶναι τὸ φαινόμενον ἑκάστῳ).[148]

In *Metafisica* Γ (IV) il riferimento a Protagora e al suo relativismo antilogico è offerto dallo Stagirita all'interno dei capitoli quarto e quinto, allorché egli è impegnato nella dimostrazione per confutazione del principio di non contraddizione (di cui ci occupiamo per esteso all'interno del § 12), che, come si è sopra brevemente considerato, chiama in causa diversi contendenti teorici: Eraclito e il suo perenne mobilismo del reale, Empedocle, Anassagora e Democrito con

[145] Cfr. Aristotele, *An. post.* I 6, 74 b 12 e 75 a 31; ivi, I 6, 75 a 22. Cfr. anche Id., *Top.* I 8, 103 b 17-19.

[146] Su questo cfr. ad es. Aristotele, *Metaph.* Γ 5, 1009 b 1-11 e 12-15,

[147] Sono noti i dubbi degli studiosi sull'autenticità del libro. Ciò non vieta comunque di attribuire ad Aristotele il passo citato, sebbene soltanto indirettamente e sotto il profilo eminentemente concettuale dello stesso.

[148] Aristotele, *Metaph.* K 6, 1062 b 12-19.

le loro 'fisiche' pluraliste, la sofistica o eristica di Megara e, per l'appunto, Protagora e la sua dottrina pseudodialettica. Ora, proprio nelle linee conclusive del quarto capitolo, Aristotele rimprovera a Protagora di aver professato una "intemperante dottrina (ἀκράτος λόγος), che vieta alla mente di determinare qualunque cosa (κωλύοντός τι τῇ διανοίᾳ ὁρίσαι)"[149]. Così come già Platone nel *Teeteto*, egli interpreta la tesi protagorea dell'uomo misura di tutte le cose come una dottrina in ultima analisi sensistica, che procura cioè una definizione riduzionistica delle capacità conoscitive dell'essere umano, stimato come mero soggetto di sensazione. Allo stesso modo che nel dialogo del maestro, Aristotele ritiene inoltre che il relativismo del filosofo di Abdera consegua direttamente dalla dottrina di Eraclito e dalla sua riduzione di tutto ad accidente. Così come, infine, ugualmente platonica è l'idea secondo cui la dottrina di Protagora si distrugga da sé medesima, professando essa un'onto-logia dell'indeterminatezza e della non significanza[150]. La differenza tra le posizioni di Platone e Aristotele sta naturalmente nella definizione di una simile 'implosione semantica', che in Aristotele è procurata nei termini di un'autocontraddizione (o autoconfutazione) in senso tecnico. Secondo lo Stagirita, in effetti, chi, come Protagora, improvvidamente sostiene che "tutte le opinioni e tutte le parvenze sensoriali sono vere (τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα)"[151] afferma ugualmente come vera anche la tesi opposta, ovvero quella secondo cui tutto è falso (e lo stesso accade anche a chi all'opposto affermi che tutto è falso: poiché anche questi, come è necessario, si trova immancabilmente costretto ad affermare nello stesso tempo e *secondo il medesimo rispetto* che tutto è vero, con ciò contraddicendosi apertamente)[152].

Anche nel caso di Protagora, cioè, come è del tutto evidente, si tratta nuovamente dello stesso errore compiuto da Parmenide e da Eraclito: quello del pensare l'essere univocamente (μοναχῶς). Se, infatti, Parmenide riteneva che tutto fosse e non potesse non essere; e se Eraclito inversamente pensava che tutto divenisse nel solco della differenza (anziché permanere in quello dell'identità); Protagora ha invece ritenuto che ciascuna cosa fosse vera (e nessuna falsa). Nonostante la sua dottrina si muovesse dal lato del riconoscimento della peculiarità e della distinzione di ciascuna cosa – di ciascuna percezione e di ciascuna opinione – da tutte le altre; nonostante, cioè, egli fosse più incline al pensiero della contingenza che non a quello della necessità, la sua dottrina ha finito per produrre un magma indistinguibile, in cui la diversità di tutto da tutto non è stata capace di distinguersi dall'identità di tutto con tutto. Al posto della

---

[149] Ivi, Γ 4, 1009 a 3-5.

[150] Cfr. Platone, *Theaet.* 151 D - 152 E e 161-162 B.

[151] Aristotele, *Metaph.* Γ 5, 1009 a 8. Su *Metafisica* Γ cfr. tra gli altri C. Kirwan, *Aristotle:* Metaphysics *Γ, Δ, and E*, 2nd edition, Clarendon Press, Oxford 1993 e M. V. Wedin, *Some Logical Problems in* Metaphysics *Gamma*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 19 (2000), pp. 113-162.

[152] Cfr. ivi, Γ 5, 1009 a 6-16. La stessa argomentazione è fornita nel capitolo ottavo dello stesso libro, in cui è esplicitata la derivazione di simili argomenti dalla filosofia di Eraclito. Cfr, ivi, Γ 8, 1012 b 13-18.

definizione della multivocità dell'essere egli ha allora procurato la definizione dell'*indeterminato* (τὸ ἀόριστον) e del *nulla* (μηθὲν) assoluti. Infatti,

> se relativamente ad un medesimo soggetto sono vere, ad un tempo, tutte le affermazioni contraddittorie, è evidente che tutte quante le cose si ridurranno a una sola (δῆλον ὡς ἅπαν τα ἔσται ἕν). Infatti, saranno la medesima cosa e una 'trireme' e una 'parete' e un 'uomo', se di tutte le cose un determinato predicato si può tanto affermare quanto negare […]. Infatti, se a qualcuno sembra che un 'uomo' non sia una 'trireme', è evidente che non è una trireme; tuttavia, sarà anche una trireme, dal momento che il contraddittorio è vero. Allora tutte le cose saranno confuse insieme (ὁμοῦ πάντα χρήματα) […] e, di conseguenza, non potrà veramente esistere alcuna realtà <determinata> (ὥστε μηθὲν ἀληθῶς ὑπάρχειν). Pertanto, sembra che questi filosofi parlino dell'indeterminato (ἀόριστον); e, mentre essi credono di parlare dell'essere, in realtà, parlano del non-essere (περὶ τοῦ μὴ ὄντος).[153]

Oltre però che il relativismo nichilistico di Protagora, la confutazione aristotelica dei negatori del principio di non contraddizione riguarda altresì le posizioni dei fisici pluralisti. Come già appuntato sopra, Aristotele ritiene che anche Anassagora, Empedocle e Democrito abbiano negato il principio fondamentale della metafisica, stavolta a causa di alcune aporie insormontabili che sarebbero sorte nella loro speculazione[154]. Essi, avendo fondato le loro concezioni sull'osservazione del perpetuo divenire delle cose sensibili, si sarebbero formati la convinzione secondo cui i contrari e i contraddittori potessero sussistere nello stesso tempo ("τοῦ ἅμα τὰς ἀντιφάσεις καὶ τἀναντία ὑπάρχειν"[155]). Costoro, cioè, avendo riscontrato l'eraclitea generazione dei contrari nella stessa cosa e avendo contestualmente tenuto fermo il principio parmenideo secondo cui è impossibile che si generi ciò che non è – i latini lo esprimeranno attraverso il celebre "*ex nihilo nihil fit*" – anziché avanzare la distinzione categoriale di sostrato e predicati, pur di salvare i fenomeni ("σῴζειν τὰ φαινόμενα") hanno preferito teorizzare la realtà ontologica – anziché la parvenza epistemologica – della contraddizione[156]. È evidente, allora, come la loro negazione del primo tra i princìpi della metafisica assomigli per Aristotele più a quelle parmenidea ed eraclitea che non a quella di Protagora, ovvero a una negazione semplicemente *de facto*, anziché *de jure*; tutto sommato fortuita: sostenuta per ignoranza e non a bella posta (secondo cioè un'intenzione deliberata). I naturalisti (φυσιολόγοι) non sono stati infatti in grado di distinguere l'essere semplicemente in potenza (δυνάμει)

[153] Ivi, Γ 4, 1007 b 18-26.
[154] Cfr. ivi, Γ 5, 1009 a 18-19.
[155] Cfr. ivi, Γ 5, 1009 a 23-24.
[156] Cfr. ivi, Γ 5, 1009 a 22-26.

dall'essere compiutamente in atto (ἐντελεχείᾳ), sicché fosse conseguentemente possibile concepire sia la generazione di qualcosa dal non essere (*ancora attuale*) sia la compresenza dei contrari (*in potenza*) nella stessa cosa e nello stesso tempo ma non secondo il medesimo rispetto (οὐ κατὰ ταὐτό). Come Scrive Aristotele in *Metafisica* Γ 5,

> coloro che hanno abbracciato questa convinzione a causa di certe difficoltà, ciò fecero in base all'osservazione delle cose sensibili (ἐκ τῶν αἰσθητῶν). E si sono formati la convinzione (ὁρῶσιν) che i contrari (τὰναντία) e i contraddittori (ἀντιφάσεις) possano esistere insieme (ἅμα), vedendo che i contrari derivano da una medesima cosa (ἐκ ταὐτοῦ) […]. Orbene, a coloro che hanno tratto le loro convinzioni da queste considerazioni, diremo che, in un certo senso, ragionano rettamente (ὀρθῶς λέγουσι), ma che, in un altro senso, sono in errore (ἀγνοοῦσιν). Infatti l'essere si dice in due sensi (δικῶς): pertanto, in un senso è possibile (ἐνδέχεθαι) che qualcosa derivi dal non-essere (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος), mentre, nell'altro senso, non è possibile (ἔστι δ' ὃν οὔ); ed è anche possibile che la medesima cosa sia e non sia, ma non nel medesimo rispetto (καὶ ἅμα τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ ὂν καὶ μὴ ὄν, αλλ' οὐ κατὰ ταὐτὸ): in effetti è possibile che la medesima cosa sia, ad un tempo, i contrari in potenza, ma non in atto (δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταὐτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ' οὔ).[157]

La condizione della medesimezza del punto di vista nel principio di non contraddizione serve allora ad Aristotele a sgomberare il campo della metafisica tanto dall'equivocità percettiva dei 'modi conoscitivi inferiori', vale a dire αἴσθεσις, μνήμη ed ἐμπειρία, in cui l'essere percepito è decisamente indeterminato (πολλὴ ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις ἐν υπάρχει)[158], quanto dall'omonimia del linguaggio naturale dell'uomo (della cui equivocità intrinseca hanno fatto tendenziosamente incetta sia Protagora sia la sofistica o eristica di Megara), quanto anche e soprattutto dalla contraddittorietà in atto del reale, la quale, a differenza di quanto ritenuto dai fisici pluralisti, semplicemente né si dà ('*quaestio facti*') né può darsi ('*quaestio juris*'). A giudizio dello Stagirita, infatti, la contraddizione ontologica tra proprietà opposte, attribuite allo stesso sostrato nel medesimo tempo e secondo il medesimo rispetto, può sorgere soltanto *illusoriamente*, e cioè nel caso in cui esse venissero *erroneamente* considerate esistenti in atto anziché – almeno una delle due – semplicemente in potenza. Nei termini più generali e strettamente condizionali della terza formulazione ontologica del principio di non contraddizione: si avrebbe contraddizione nel caso in cui proprietà strettamente opposte e incompatibili (= contraddittorie) venissero *falsamente* predicate della stessa sostanza nello stesso tempo (ἅμα) e

[157] Ivi, Γ 5, 1009 a 22-36.
[158] Cfr. ivi, Γ 5, 1010 a 3-4.

secondo il medesimo rispetto (κατὰ αὐτό): e cioè soltanto in ragione di una cognizione *opinativa e sensibile*, anziché *scientifica e razionale*, della univocità ontologica fondamentale del reale nei suoi stati presenti o in atto. Benché, infatti, sia sempre possibile constatare la realtà di due circostanze *apparentemente* contraddittorie (come, ad esempio, quella per cui uno stesso uomo *pare alla percezione sensibile* di due soggetti diversi giovane e insieme [ἅμα] non giovane), secondo il medesimo rispetto concettuale (κατὰ αὐτό) di una *considerazione razionale e metafisica* delle cose non sarà tuttavia mai possibile attestarne la contraddittorietà *reale*. Dallo stesso punto di vista sulla realtà – *epistemologico e metafisico insieme* – e nello stesso istante di tempo, un uomo può essere o giovane o non giovane (*aut aut*), senza possibilità di una terza alternativa, che sia intermedia (μεταξύ) tra le due attribuzioni contraddittorie.

Come vedremo nel secondo capitolo della Tesi, l'impossibilità di una posizione intermedia tra attributi opposti – opposti in quanto due soltanto, ovvero né più né meno di due –, verrà sancita dal principio del terzo escluso e riguarderà una sola delle tipologie di opposizione che Aristotele ha elencato nei suoi 'scritti di logica'. Una simile impossibilità concernerà infatti la sola opposizione per contraddittorietà, in ragione dell'inaggirabile univocità semantica (ontologica, cronologica e logica al contempo) dei termini opposti in essa coinvolti. Vedremo allora come nel caso della contrarietà, il contenuto concettuale dei termini in essa contrapposti, lungi dal risultare monosemico come in quello della contraddittorietà, si attesterà anzi come polisemico – e cioè come omonimo o equivoco: suscettibile di assumere più significati –, a seconda della categoria rispetto a cui la contrarietà medesima si verrà predicando, e cioè rispetto o alla sostanza (οὐσία) o alla qualità (ποιόν) oppure alla quantità (ποσόν). In questa sede è senz'altro sufficiente ricordare, per tutte le ragioni sin qui considerate, come secondo Aristotele 'la realtà effettiva' non sia e non possa essere *davvero* contraddittoria, al pari del discorso scientifico che è chiamato a renderne conto.

A garanzia dell'univocità scientifica del reale che di volta in volta si considera, in *Metafisica* Θ Aristotele distingue quegli ultimi due sensi fondamentali dell'essere[159] cui nell'ultimo passo citato del libro Γ si è riferito – "infatti l'essere si dice in due sensi, (τὸ γὰρ ὂν λέγεται δικῶς)"[160] – e che all'interno del libro Δ aveva cominciato a determinare. Si tratta dei significati di potenza (δύναμις) e atto (ἐνέργεια o ἐντελέχεια). La prima nozione, come accennato sopra, in prima approssimazione designa genericamente l'indeterminata capacità di essere di qualcosa; il secondo, invece, definisce l'essere vero e proprio, o l'essere καθ' ἐξοχήν, di ciascuna cosa.

[159] Cfr. ivi, Θ 1, 1045 b 25-35. Sul libro della Θ della *Metafisica* cfr. in particolare S. Makin, Metaphysics *Theta, translated with an introduction and commentary*, Oxford University Press, Oxford 2006.

[160] Cfr. ivi, Γ 5, 1009 a 32.

Lo Stagirita distingue anzitutto un senso comune e un senso filosofico secondo cui è possibile intendere le due nozioni. Secondo il senso comune potenza significa il principio del mutamento (ἀρχὴ μεταβολῆς)[161]. Un simile principio, come tale, può essere o attivo oppure passivo (ἢ τοῦ ποιῆσαι ἢ [τοῦ] παθεῖν), posto in altro (come 'causa remota' o 'causa prossima' dei suoi effetti) oppure posto nella cosa che lo possiede, anche se considerata anch'essa in quanto qualcosa di altro (e cioè come principio del proprio divenire anziché come conseguenza dello stesso)[162]. La potenza indica cioè la capacità di agire o subire un movimento; sicché l'atto, inteso come l'opposto *per correlazione* della δύναμις, coincide esso stesso con il mutamento medesimo. Le potenze secondo il senso comune possono essere altresì o razionali (ἐν τῷ λόγον ἔχοντι)[163], e cioè capaci di produrre mutamento secondo princìpi semplicemente concettuali, ideali o 'mentali' (è il caso, ad esempio, delle scienze poietiche), oppure secondo princìpi non razionali (ἄλογοι)[164] e indicare con ciò le diverse capacità, tutte fisiche e materiali, che sono proprie degli elementi naturali. E se le potenze razionali immancabilmente rappresentano il principio di ambedue gli opposti che da esse possono scaturire – sicché, ad esempio, la medicina può essere causa tanto della salute quanto anche della malattia –, le seconde rappresentano viceversa il principio di uno soltanto degli opposti possibili (con il fuoco, per esempio, che è capace soltanto di scaldare ma non di raffreddare i corpi sui quali si esercita)[165].

A questa concezione ordinaria del significato della potenza e dell'atto, secondo la quale si suole pensare la potenza come la determinazione ontologica prioritaria, Aristotele contrappone un significato scientifico o preminente (πρότερος) di ambedue le nozioni. Intese come concetti filosofici in senso tecnico, potenza e atto rappresentano entrambi dei modi o delle forme peculiari di essere: l'essere in potenza (δυνάμει ὄν) e l'essere in atto (ἐνεργείᾳ ὄν)[166]. Tra i due, quello di atto è senz'altro il concetto superiore (πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν)[167], senza il quale la definizione della potenza non sarebbe data *nemmeno nell'ordine del possibile*. L'atto è infatti anteriore alla potenza sia secondo la nozione (τῷ λόγῳ) – poiché può essere in potenza soltanto ciò che possiede la capacità di passare all'atto, e cioè si definisce la potenza in relazione all'atto e non viceversa[168] – sia secondo il tempo (τῷ χρόνῳ) – nella misura in cui ogni individuo

[161] Cfr. ivi, Θ 1, 1046 a 11.
[162] Cfr. ivi, Θ 1, 1046 a 9-19.
[163] Cfr. ivi, Θ 2, 1046 b.
[164] Cfr. ivi, Θ 2, 1046 b 1.
[165] Cfr. ivi, Θ 2, 1046 b 5-7.
[166] Cfr. ivi, Θ 8, 1049 b 24-25.
[167] Cfr. ivi, Θ 8, 1049 b 5.
[168] "Chiamo, per esempio, costruttore colui che ha la capacità di costruire, veggente colui che ha la capacità di vedere, e visibile ciò che può essere veduto (οἷον λέγω οἰκοδομικὸν τὸ δυνάμενον οἰκοδομεῖν, καὶ ὁρατικὸν τὸ ὁρᾶν, καὶ ὁρατὸν τὸ δυνατὸν ὁρᾶσθαι)". Ivi, Θ 8, 1049 b 14-16.

in potenza deve sempre presupporre un individuo della stessa specie in atto, per poter discendere da questo "secondo la generazione (κατὰ γένεσιν)"[169] – sia, soprattutto, secondo la sostanza (τῇ οὐσίᾳ) – essendo l'atto il fine (τέλος) di tutte le cose: il principio del divenire delle sostanze corruttibili[170] e il compimento dell'eterna necessità di quelle incorruttibili, come accade ad esempio nel caso del sole, degli astri, del cielo o del primo motore immobile[171]. L'atto filosoficamente inteso è allora indefinibile in senso universale, essendo la sua nozione (al pari di quelle dell'ente e dell'uno) coestensiva a quella dell'essere. L'atto si può infatti cogliere soltanto attraverso induzione (τῇ ἐπαγωγῇ)[172], a partire cioè da casi particolari (καθ' ἕκαστα) e illustrato mediante esempi singoli (τὸ ἀνάλογον συνορᾶν, letteralmente "da comprendere intuitivamente, per analogia")[173], tenendo sempre in conto che esso rappresenta il concetto correlativo della potenza, con cui intrattiene appunto un rapporto di fondamentale reciprocità analogica, che trasversalmente è lo stesso che caratterizza ciascun ente e ciascuna proprietà di cui può predicarsi[174]. L'atto è pertanto "l'esistere della cosa, non però nel senso in cui diciamo che è in potenza (ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει)"[175], bensì secondo la determinazione opposta e 'simmetrica'. L'atto è cioè l'esistenza effettivamente determinata delle cose, la quale, a differenza della loro essenza necessaria, non è concettualmente deducibile attraverso λόγοι ma tangibile, 'nell'ordine del tempo', soltanto attraverso esperienza. Esso è cioè la testimonianza – se è lecito in questa sede esprimersi in termini non aristotelici ma kantiani – che l'esistenza non è un predicato reale, richiedendo la sua "posizione (*positio, Position, Setzung*)" un processo di apprensione percettiva che ne escluda assolutamente la producibilità idealistica o meramente convenzionale. In termini più tecnicamente aristotelici, l'atto è ciò che nella sequenza dell'esistenza risulta come anteriore (πρότερον) e non convertibile (οὐκ ἀντιστρέφει) sia con la potenza sia coi predicati.

È quindi un simile rapporto di potenza e atto – o meglio, di atto e potenza – a rendere possibile l'identificazione dell'ἐντελέχεια con l'esistenza e della δύναμις con la possibilità, ma anche del primo con la forma (εἶδος o μορφή) delle sostanze e della seconda con la loro materia (ὕλη)[176].

---

[169] Ivi, Θ 8, 1050 a 3. Cfr. più in generale ivi, Θ 8, 1049 b 17 - 1050 a 3.
[170] Cfr. ivi, Θ 8, 1050 a 4 - b 6.
[171] Cfr. ivi, Θ 8, 1050 b 6 - 1051 a 3.
[172] Cfr. ivi, Θ 6, 1048 a 35-36.
[173] Cfr. ivi, Θ 6, 1048 a 35-37.
[174] Cfr. ivi, Θ 6, da 1048 a 35 a 1048 b 9.
[175] Ivi, Θ 6, 1048 a 30-32.
[176] Cfr. ivi, Θ 6, 1048 a 32 - b 9.

Allorché, dunque, Aristotele, nella terza variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione, sostiene che "è possibile che la medesima cosa sia, ad un tempo, i contrari in potenza (δυνάμει), ma non in atto (ἐντελεχείᾳ δ' οὔ)" non soltanto sta sostenendo che potenza e atto concernono due diversi ordini della realtà metafisica – l'una quello delle cose che semplicemente possono essere o esistere, l'altro quello delle cose che effettivamente sono ed esistono –, i quali sono tra loro sempre correlativi e non contraddittori; ma sta anche affermando la sporgenza *induttivamente tangibile* dell'*esistenza* metafisica degli enti *individuali* con le loro proprietà accidentali e in atto rispetto alla mera possibilità potenziale degli stessi, la quale in sé è tutt'al più *identificata* dalle sostanze seconde, ovvero da una tipologia della sostanzialità che corrisponde alla definizione secondo il genere e la specie (e magari anche secondo il proprio, nella misura in cui questo concorre almeno in parte, e cioè proprio in potenza, all'espressione dell'essenza delle cose). L'esplicitazione della condizione della medesimezza del punto di vista nella terza formulazione ontologica del principio di non contraddizione consente dunque ad Aristotele di porre le condizioni della definibilità delle sostanze individuali, ovvero di quelle sostanze che sono *prime*[177] rispetto al genere e alla specie, delle quali è possibile parlare *effettivamente* – non contraddittoriamente (*conditio sine qua non*) *e* secondo verità (*conditio sufficiens*) – soltanto se queste risultano esser poste come esistenti e dunque come causa della verità dei discorsi che le concernono[178]. In questo modo, infatti, egli può far sì che tra gli attributi

[177] Su questo cfr. Aristotele, *Cat.* 5, 2 a 11-19; 3 b 10-18, ove è definito sostanza prima l'individuo appartenente alla prima delle dieci categorie, ossia ciò che non può sussistere né come predicato di qualcosa (e cioè non come i generi e le specie delle categorie) né come inerente a qualcosa (e cioè nemmeno come gli accidenti, sì individui ma appartenenti alle categorie successive alla prima). Sicché sono individui "un certo uomo (τὶς ἄνθρωπος)" o "un certo cavallo (τὶς ἵππος)", mentre il genere (γένος) e la specie (εἶδος) sono esplicitamente detti sostanze seconde, proprio perché non designano un questo qui (τόδε τι), ovvero un individuo, ma "un quale (ποιόν τι)", ovverossia una proprietà comune a molti individui. Come specificato però nei libri Z (VII) e Λ (XII) della *Metafisica*, il titolo di sostanza prima spetta anche alla sostanza immobile e alla forma, le quali sono però prime in un senso diverso rispetto a quello della sostanza individuale. La sostanza immobile è infatti prima non rispetto al genere e alla specie ma rispetto alle sostanze mobili. Mentre la forma è sostanza prima rispetto al sostrato e al sinolo che essa compone assieme alla materia. Ciò che di comune resta in queste tre diversi svolgimenti del concetto di primo (πρῶτος) è quindi la priorità ontologica che esso assegna all'oggetto cui si riferisce nel paragone con ciò che rispetto a quello è invece secondo (δεύτερος). Di questo ci occupiamo anche nel successivo § 10. Come sostenuto da M. Frede, *Substance in Aristotle's* Metaphysics, in A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Mathesis Publications and Bristol Classical Press, Pittsburgh and Bristol 1985, pp. 17-26, anche a noi sembra che queste tre concezioni siano strettamente compatibili, nonostante il parere contrario di D. W. Graham, *Aristotle's two Systems*, Clarendon Press, Oxford 1987. La stessa posizione di Frede è abbracciata anche da E. Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2004, in particolare nelle pp. 529-549.

[178] "L'enunciato vero, però, non è in alcun modo causa dell'esistenza del fatto (ἔστι δὲ ὁ μὲν ἀληθὴς λόγος οὐδαμῶς αἴτιος τοῦ εἶναι τὸ πρᾶγμα); il fatto, piuttosto, si presenta in qualche modo, come la causa della verità dell'enunciato (τὸ μέντοι πρᾶγμα φαίνεταί πως αἴτιον εἶναι ἀληθῆ τὸν λόγον): quest'ultimo, infatti, si dice vero o falso a seconda che il fatto si dia oppure non (τῷ γὰρ εἶναι τὸ πρᾶγμα ἢ μὴ ἀληθὴς ὁ λόγος ἢ ψευδὴς λέγεται)". Aristotele, *Cat.* 12, 14 b 18-22. Possiamo già in questa sede anticipare la straordinaria affinità concettuale di queste affermazioni aristoteliche con quanto Kant verrà determinando negli anni Sessanta del Settecento, in cui egli distinguerà tra la *ratio cur* e la *ratio quod* del qualcosa, tra la *determinatio* dei concetti e la *positio* delle cose da cui quelli derivano, tra il giudizio sull'essenza e il giudizio sull'esistenza delle cose stesse. Come appunterà in una *Vorlesung* manoscritta di quegli stessi anni, infatti, "*Ab esse ad posse valet consequentia*, ma non: *a posse ad esse valet consequentia*. Si può dedurre

accidentali della sostanza che sono contrari in potenza (δυνάμει, τἀναντία) – ad esempio la giovinezza e la vecchiaia, entrambe in potenza, dell'uomo Socrate – non si dia contraddizione, dacché essi non possono esistere attualmente insieme – nello stesso tempo e secondo lo stesso punto di vista (ἅμα καὶ κατὰ αὐτό).

La terza variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione, pertanto, oltre a stabilire l'impossibilità della contraddizione per ciò che concerne le sostanze nella loro definizione strettamente identica (prima formulazione), e oltre a definire la non contraddittorietà di diritto delle proprietà per sé che loro appartengono o non appartengono *a un tempo* (seconda formulazione), sanziona altresì l'impossibilità della contraddizione delle loro proprietà accidentali, il cui *vero* essere determinato (sempre univocamente in atto e in modo niente affatto contraddittorio) viene circoscritto, in aggiunta a quella temporale, dalla condizione della *medesimezza del punto di vista*.

dall'esistenza la possibilità, ma non viceversa: dalla possibilità non si può dedurre l'esistenza". Cfr. *infra*, III, II, § 1, p. 387.

6. Flash-forward*: la formulazione ontologica del principio aristotelico di non contraddizione e la filosofia critica di Kant*

Ora, questo svolgimento triplice del principio ontologico di contraddizione in Aristotele, che qui abbiamo soltanto brevemente circostanziato, si rivelerà molto importante al fine del corretto inquadramento dell'evoluzione della filosofia trascendentale di Kant: in particolare per ciò che concerne la sua opzione teorica di approdo – quella del cosiddetto "periodo critico" –, la quale si servirà del *principio di contraddizione*[179], omettendo però consapevolmente dalla sua formulazione la *synthetische Bedingung der Zeit*. Vedremo infatti come questa scelta kantiana sarà devoluta alla *distinzione* fondamentale – ma non alla separazione *schlechthin* – di pensiero ed essere, di logica e realtà, di concetto e intuizione, di analiticità e sinteticità delle "rappresentazioni soggettive riferite a oggetti". Una simile distinzione, vedremo, sarà operata ai fini della disapprovazione teorica tanto del dogmatismo quanto anche dello scetticismo tradizionali – vale a dire di *tutto* l'empirismo pseudofilosofico, incapace di innalzarsi a *dottrina* conoscitiva sistematica, stabile e salda, e di *tutta* la metafisica non critica, a sua volta inabile a legittimarsi come *scienza* empiricamente verificabile –, e corrisponderà con ciò alla *costruzione* di un *sistema* della filosofia – esso sì *semplicemente critico* e *non dottrinale* – epperò della *ragione pura*, vale a dire della *nuova* filosofia trascendentale, che saprà distinguere tra predicati logici e sostrati effettivamente esistenti. In un simile edificio, in tanto sistematico in quanto critico, in luogo della *realizzazione* della *metaphysica specialis* di scuola, che nel Settecento tedesco, sull'esempio della filosofia di Wolff, tradizionalmente soleva comporsi di psicologia, cosmologia e teologia razionali, Kant procederà infatti all'*organizzazione* sistematica di una *metaphysica tantum generalis*, e cioè di *una metafisica invero epistemologica*, i cui caratteri teorici preminenti saranno quelli di una determinazione anzitutto formale, modale e funzionale della *realtà esterna*, attraverso cui la filosofia trascendentale sarà capace di stabilire le condizioni sì *oggettive*, ma del Giudizio *soggettivo*, che *criticamente* si rivolge a *oggetti* all'interno di un'esperienza *possibile*. In altri termini, la formulazione analitica – o semplicemente logica – del principio di contraddizione si rivelerà per Kant estremamente proficua ai fini dell'edificazione del *System der reinen Vernunft* nei termini *costruttivi* e *strutturali* di una *transzendentale Topik*, e cioè nelle fattezze anzitutto *quantitative* ed '*ordinamentali*' della "dottrina del corretto uso del Giudizio", la quale sarà anzitutto preposta all'idonea collocazione (*Erörterung*) delle rappresentazioni soggettive (riferite a oggetti) all'interno del loro luogo trascendentale di origine o appartenenza: o (anche) nella *Sinnlichkeit*

[179] Della dicitura moderna "principio di contraddizione" anziché "principio di *non* contraddizione" rendiamo conto più avanti, all'interno del capitolo di raccordo tra le posizioni teoriche di Aristotele e quelle di Leibniz. Cfr. *infra*, II, I, § 1, pp. 188-191.

oppure (soltanto) nel *Verstand*, *tertium non datur*. Una simile *Topica* consisterà allora nel dispositivo logico-*riflessivo* e insieme trascendentale (e cioè con rinnovato significato *ontologico*, seppure, al contempo, intrinsecamente scientifico o *epistemologico*, secondo quanto prescritto dalla newtoniana scienza della natura) della radicale distinzione conoscitiva, quanto a funzionalità cognitiva, delle rappresentazioni della recettività sensibile da quelle della spontaneità intellettuale. Il *fine negativo e ultimo* di una simile deduzione, vedremo, sarà allora quello di impedire l'*Amphibolie der Reflexionsbegriffe*, vale a dire – '*quasi come*' in Aristotele – quello di una difesa fondamentale dell'epistemologia metafisica dalle sofisticherie dell'intelletto puro e dalle illusioni che quello procura (sebbene in Aristotele, si è visto e si vedrà più nel dettaglio nel § 9 di questa prima parte della Tesi, la falsità dei discorsi pseudoscientifici sulla realtà sia dipende da una scorretta gerarchizzazione dei modi conoscitivi soggettivi, con l'erronea affermazione del primato di percezione, memoria ed esperienza sulla scienza o sulla conoscenza dell'intelletto, sia segue da una cattiva determinazione delle peculiarità cognitive delle facoltà conoscitive dell'anima).

La strada per poter arrivare alla filosofia di Kant e alla sua separazione di opposizione logica (o contraddizione), opposizione dialettica (o contrarietà logica) e opposizione reale (o *contrarietà reale*) è però ancora molto lunga. Torniamo quindi ad occuparci di Aristotele e concentriamoci nuovamente sulle sue formulazioni del principio di non contraddizione. Passate brevemente in rassegna quelle ontologiche – la cui struttura definitoria ha fissato il carattere incontrovertibilmente determinato della realtà metafisica: la sua non contraddittorietà 'di diritto' oltreché 'di fatto'[180] – è infatti già tempo di occuparci di quella logica.

[180] Con ciò non si vuole sostenere (a proposito della filosofia aristotelica) l'impossibilità soggettiva della contraddizione, ovvero che giudizi soggettivi riferiti a oggetti non possano essere pronunciati contraddittoriamente nello stesso tempo e secondo lo stesso punto di vista. Come scritto in precedenza, l'impossibilità della contraddizione concerne la sua valenza oggettiva e la sua legittimità scientifica. Essa è cioè impossibile tanto metafisicamente quanto anche epistemologicamente, nel senso che in Aristotele la contraddizione non sarà mai preposta alla conoscenza vera e oggettiva della realtà delle cose. Detto in altri termini, se sono sempre possibili giudizi erroneamente o intenzionalmente contraddittori (come nel caso di Parmenide e Eraclito, dei fisici pluralisti e dell'eristica di Megara, oltreché di Protagora e dei suoi seguaci), essi restano in ogni casso dei giudizi falsi e suscettibili di confutazione, giacché è impossibile, per Aristotele, che la realtà sia in se stessa contraddittoria. Vedremo più avanti come Kant, sia nel periodo 'precritico' sia in quello 'critico', sarà sostanzialmente d'accordo col primo corno di queste posizioni aristoteliche concernenti la contraddizione (secondo cui la contraddizione medesima non può rappresentare né la scaturigine esistentiva degli enti né il conflitto reale che sta a fondamento della loro percepibilità). Egli, tuttavia, sarà in disaccordo con Aristotele rispetto alla possibilità di smascherare gli errori epistemologici dei rivali attraverso la dimostrazione indiretta delle loro fallacie conoscitive, se con quest'ultima si deve intendere la prova apagogica (per lui incapace di rivelare il corretto fondamento epistemico di simili deduzioni). Su questi temi cfr. *infra*, soprattutto III, I, §§ 1-5, pp. 316-362 e III, IV, § 5, pp. 508-511.

7. Aristotele e la logica delle proposizioni apofantiche

Prima di prendere in considerazione la formulazione logica del principio di non contraddizione è opportuno spendere qualche parola per ciò che in Aristotele si debba o si possa intendere con il termine "logica"[181]. È infatti noto alla letteratura specialistica come a proposito della filosofia dello Stagirita sia improprio e per certi versi scorretto parlare di "logica" nei termini moderni di una disciplina scientifica, autonoma e in possesso del proprio posto determinato all'interno di una classificazione generale del sapere. Infatti, non soltanto nel *corpus aristotelicum* non si dà nulla del genere, ma addirittura manca del tutto una parola che designi la "logica" in quanto tale, quale che sia il significato particolare che si ritenga di attribuirle. Nel vocabolario filosofico utilizzato da Aristotele, in effetti, il termine che più si avvicina a quanto a partire dalle riflessioni dei moderni si è generalmente inteso con "logica" – solitamente una teoria complessiva della deduzione o dell'inferenza –, è certamente l'aggettivo λογική. Nelle opere aristoteliche esso viene spesso affiancato da sostantivi quali συλλογισμός, vale a dire "calcolo, sillogismo, conclusione"[182], e ἀπόδειξις, e cioè "esposizione, dimostrazione, prova" e significa molto spesso "dialettico", anziché "logico"; ove "dialettico" si riferisce, in senso proprio, a quella tipologia di ragionamento che, a differenza del discorso scientifico (che in Aristotele ha valore immediatamente conoscitivo), pur non producendo direttamente sapere, è comunque capace di argomentare su qualunque problema a partire da opinioni degne di stima (ἔνδοξα), anziché da princìpi (ἀρχαί) o da premesse prime e vere (ἀξιώματα). Peraltro, anche nel caso di questa sua seconda occorrenza semantica, "logico" può riferirsi ora a proposizioni generiche, che non cadono sotto il dominio della logica in quanto disciplina scientifica determinata, ora a questioni più specifiche e tecniche, che a loro volta non coprono il significato più generale e ampio di quella 'teoria logica' che, pure, si è soliti attribuire allo Stagirita. È infatti soltanto grazie ai commentatori più tardi, e in particolare ad Alessandro di Afrodisia, che è divenuto possibile – e progressivamente sempre più usuale – utilizzare

[181] Sulla logica di Aristotele cfr. tra gli altri G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, La Nuova Italia, Firenze 1968; F. P. Hager (hrsg.), *Logik und Erkenntnislehere des Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972; W. Kullmann, *Wissenschaft und Methode bei Aristoteles*, De Gruyter, Berlin 1974; J. Lear, *Aristotle and Logical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1980; J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin 1939 (1970^2); W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, cit.; A. Menne, N. Offenberger (hrsgg.), *Zur moderne Deutung der aristotelischen Logik*, voll. 1-2, Olms, Hildesheim 1990; F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Weidmann, Berlin 1929; L.-M. Régis, *L'opinion selon Aristote*, Vrin, Paris 1935; C. A. Viano, *La logica di Aristotele*, Taylor, Torino 1955.

[182] È da rimarcare come il συλλογισμός aristotelico copra l'intero ambito delle deduzioni e delle inferenze; non soltanto, dunque, quelle che nella modernità sogliono essere definite "sillogismi" in senso tecnico e con ciò distinte da categorie e giudizi, da illazioni di carattere induttivo e da implicazioni. Cfr. su questo Aristotele, *An. pr.* I 1, 24 b 18-22; Id., *Top.* I 1, 100 a 25-27; Id., *Rhet.* I 2, 1356 b 15-16 e Id., *Soph. el.* 1, 165 1-2.

l'espressione λογική in riferimento all'ambito di interessi coperto dai testi raccolti nell'*Organon*[183].

Fatte brevemente queste premesse, non si può però non riconoscere come Aristotele sia stato il primo tra i filosofi antichi a riflettere in modo sistematico sul funzionamento dello strumento argomentativo (Ὄργανον), al punto che, sebbene nei suoi testi manchi un termine adatto a designarla, le sue riflessioni assurgono senz'altro a dignità di teoria logica vera e propria, come in effetti venne immediatamente riconosciuto in età ellenistica, nella cornice delle teorie della scuola peripatetica da lui fondata, in particolare a proposito della polemica nei riguardi delle posizioni logiche degli stoici. Tradizionalmente si ritiene che la dottrina logica di Aristotele si componga di sei diverse trattazioni (πραγματεῖαι): *Categorie*, *De interpretatione*, *Analitici primi*, *Analitici secondi*, *Topici* ed *Elenchi sofistici*, con questi ultimi che generalmente sono stimati un'appendice dei *Topici*. Va però precisato come soltanto gli *Analitici primi*, all'interno del *corpus aristotelicum*, possano essere legittimamente considerati nei termini di un vero e proprio trattato di logica, che analizza la struttura argomentativa delle inferenze deduttive. Infatti, se le *Categorie* consistono in una classificazione di termini intrapresa più dal lato dei contenuti reali che non della forma logica – tanto è vero che diversi interpreti le stimano tutt'oggi un vero e proprio trattato di metafisica[184] –; e se è vero che il *De interpretatione* si limita a contenere una teoria affatto generale delle proposizioni, intese nei termini di vere e proprie unità di base dell'argomentazione inferenziale-deduttiva; è altrettanto vero che gli *Analitici secondi* e i *Topici*, insieme anche agli *Elenchi sofistici*, rappresentano, a loro volta, gli uni una trattazione della deduzione scientifica – e dunque più un trattato di epistemologia che non di logica –, gli altri una sorta di teoria della discussione dialettica, trattando appunto dell'argomentazione serrata e polemica, volta cioè alla confutazione delle tesi pseudoconoscitive degli avversari teorici.

Ora, all'interno del '*corpus logicum*' aristotelico, è nel capitolo 4 del *Περί ἑρμηνείας* che Aristotele distingue tra proposizioni assertive o apofantiche e proposizioni non assertive o non

[183] Su questo cfr. in particolare V. Sainati, *Storia dell'*Organon *aristotelico*, voll. 1-2, Le Monnier, Firenze 1968-1973.

[184] Sulle Categorie di Aristotele cfr. soprattutto J. L. Ackrill, *Notes on the* Categories, in J. M. E. Moravcsik (ed.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Macmillan, London-Melbourne 1968, pp. 109-112; R. E. Allen, *Substance and Predication in Aristotle's* Categories, «Phronesis», 18 (1973), pp. 362-373; J. Annas, *Individuals in Aristotle's* Categories*: To Queries*, «Phronesis», 19 (1974), pp. 146-152; O. Apelt, *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, in Id., *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Teubner, Leipzig, 1891, pp. 101-216; ristampa anastatica, Scientia, Aalen 1975; H. Bonitz, *Über die Kategorienlehre des Aristoteles*, «Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften», Philosofische-historische Klasse, 10, 5 (1853), pp. 591-645; ristampa anastatica, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967; trad. it. (e indici) di V. Cicero *Sulle Categorie di Aristotele*, prefazione, introduzione, progettazione e impostazione editoriale di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995 e A. Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd. I, Zwei Abhandlungen: I. *Aristoteles Kategorienlehre*; II. *Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie*, Bethge, Berlin, 1846; ristampa anastatica, Olms, Hildsheim 1979; trad. it. parziale di V. Cicero, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, con un saggio introduttivo di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995.

apofantiche[185]. Le prime sono quelle proposizioni che posseggono un valore di verità e sono quindi o vere o false. Le seconde sono invece quelle proposizioni che sono né vere né false e non posseggono dunque valore di verità alcuno: è il caso, ad esempio, delle preghiere o delle invocazioni agli dèi, dei comandi o delle esortazioni, che possono possedere tutt'al più una semplice implicazione di carattere pragmatico con alcune verità. È quindi soltanto della prima tipologia di discorsi, quelli apofantici, che può darsi una teoria logica vera e propria[186].

Aristotele determina ulteriormente la bipartizione proposizionale procurata nel capitolo 4 del *De interpretatione* all'interno del capitolo successivo, il quinto, ove egli specifica le prerogative del discorso enunciativo attraverso una seconda distinzione, quella tra proposizioni affermative e proposizioni negative:

> il primo discorso enunciativo unitario (πρῶτος λόγος ἀποφαντικὸς) è l'affermazione (κατάφασις), poi viene la negazione (ἀπόφασις), mentre gli altri si unificano per congiunzione […]. Tra i discorsi enunciativi semplici si distinguono l'enunciazione semplice (ἁπλῆ ἀπόφανσις), cioè quella che enuncia qualcosa in relazione a qualcosa (τὶ κατὰ τινὸς), o qualcosa separato da qualcosa (τὶ ἀπὸ τινὸς); e quella composta da queste <semplici>, cioè un discorso già composto.[187]

Come si vede, Aristotele – proprio come avverrà nel Kant della *Nova dilucidatio* – equipara l'affermazione all'attribuzione di un predicato a un soggetto (τὶ κατὰ τινὸς) e la negazione al toglimento o alla separazione di un predicato da un soggetto (τὶ ἀπὸ τινὸς). Egli opera dunque, nell'ambito del discorso apofantico, una riduzione delle forme enunciative possibili alla sola forma predicativa semplice. Sembra poi oscillare tra la considerazione della priorità logica dell'affermazione sulla negazione ("il primo discorso enunciativo unitario è l'affermazione, poi viene la negazione") e l'equiparazione di affermazione e negazione come forme del discorso equivalenti, ovvero come forme ambedue elementari della predicazione, a cui corrispondono

---

[185] Sul *De interpretatione* di Aristotele cfr. in particolare J. L. Ackrill, Categories *and* De interpretatione, cit.; P. Aubenque, *Herméneutique et ontologie. Remarques sur le* Peri Hermêneias *d'Aristote*, in A. Sinaceur (éd.), *Penser avec Aristote*, Éditions Érès, Toulouse 1991, pp. 93-105; J. Barnes, *Le* De interpretatione *dans la philosophie moderne*, in S. Husson (éd.), *Interpréter le* De interpretatione, Bibliothéque d'Histoire de la Philosophie, Vrin, Paris 2009, pp. 141-162; M. Visentin, *La sospensione del linguaggio fra verità e realtà in Aristotele: breve commento filosofico al* De interpretatione, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», 16 (1999), pp. 125-200; H. Weidemann, *Textkritische Bemerkungen zum siebten Kapitel der aristotelischen Hermeneutik:* Int. *7, 17 b 12-16/16-20*, in J. Wiesner (hrsg.), *Aristoteles: Werk und Wirkung*, cit.; Id., Peri Hermeneias, übersetzt und erläutert, Akademie Verlag, Berlin 1994 (2002²); C. W. A. Whitaker, *Aristotle's* De interpretatione*: Contradiction and Dialectic*, *op. cit.*; M. Zanatta, *Dell'interpretazione*, introduzione, traduzione e commento, BUR, Milano 1992 e Id., *Dell'interpretazione*, in Id., *Aristotele, Organon*, introduzione, traduzione e note, vol. 1, UTET, Torino 1996.

[186] Cfr. Aristotele, *De int.* 4, 17 a 2-7.

[187] Ivi, 5, 17 a 8-22.

sia valori di verità sia stati di cose, e affermativi e negativi ("l'enunciazione semplice […]è quella che enuncia qualcosa in relazione a qualcosa, o qualcosa separato da qualcosa").

Per ciò che invece concerne i valori di verità delle proposizioni suddette, è lecito affermare che Aristotele ammette il principio di bivalenza per tutte le proposizioni enunciative, sicché ognuna di esse risulta vera oppure falsa all'interno dell'insieme discreto {vero, falso}[188], secondo quanto prescritto dai princìpi di non contraddizione e del terzo escluso. In *Metafisica* Γ (IV) 7 lo Stagirita esplicita che cosa intenda per vero e per falso, proprio in relazione al principio di non contraddizione e al suo valore non semplicemente logico ma affatto ontologico:

> falso è dire che l'essere non è o che il non-essere è (τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος); vero, invece, è dire che l'essere è e che il non-essere non è (τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές). Di conseguenza, colui che dice di una cosa che è oppure che non è, o dirà il vero o dirà il falso (ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται). Ma <se ci fosse un termine medio fra i due contraddittori> [: impossibile] né dell'essere né del non-essere si potrebbe dire che o è o non è.[189]

Dell'impossibilità di un termine medio tra i contraddittori ci occupiamo per esteso nel § 2 del II capitolo della Tesi. Qui è invece sufficiente riscontrare come resti ancora oggi una questione aperta, data la scarsità delle occorrenze testuali nelle sue opere, se la posizione espressa da Aristotele a proposito del discorso vero collimi con una teoria corrispondentista della verità, secondo cui la proposizione φ è vera se e solo se (↔) corrisponde a un dato stato di cose Φ, il quale sia a sua volta presente, ovvero si dia, si realizzi o sia effettivamente parte del mondo. Ciò che a noi sembra non essere in dubbio è che l'alternativa di verità e falsità, per ciò che concerne le proposizioni apofantiche, così come queste sono trattate all'interno dei testi aristotelici, vada senz'altro intesa in senso forte. Una simile antinomia – da intendere nel suo valore *reale* e non semplicemente apparente, dunque *metafisico ed epistemologico*, oltreché *logico* – va cioè considerata, sotto il rispetto della forma logica, secondo quanto prescritto dal principio di bivalenza, ovvero conformemente all'idea per cui una proposizione apofantica semplice *non* può essere *insieme* (ἅμα) vera e falsa, di modo che se è falsa non è vera e se è vera non è falsa, così come stabilito dai princìpi di non contraddizione e del terzo escluso, la cui portata, di

[188] Fanno eventualmente eccezione le proposizioni future contingenti, che alcuni interpreti stimano essere non apofantiche e quindi né vere né false. Sulle proposizioni né vere né false in Aristotele cfr. A. Baylis, *Are some Propositions neither true nor false?*, «Philosophy of Science», 3 (1936), pp. 156-166.

[189] Aristotele, *Metaph.* Γ 7, 1011 b 26-29.

nuovo, non è però semplicemente logica (o logico-formale), bensì anche ontologica (o logico-metafisica).

Proprio questa posizione teorica, che qualifica il principio di bivalenza non soltanto per mezzo dell'alternativa logica di vero e falso ma anche secondo il rispetto cronologico della simultaneità temporale (ἅμα) con cui un predicato può venir non-contraddittoriamente attribuito a un soggetto in una medesima enunciazione discorsiva – dacché si dà *aut aut* di vero e falso, ma soltanto riguardo alla considerazione *presente* o *in un momento dato* (t_1) di un'enunciazione – viene tenuta ferma dalla formulazione logica del principio di non contraddizione, e da essa altresì estesa alla considerazione delle *proposizioni* contraddittorie (anziché venire circoscritta alla considerazione dei singoli *termini*).

Esaurita questa breve introduzione alla logica aristotelica (delle proposizioni apofantiche) è ora possibile passare alla discussione della formulazione logica del principio di non contraddizione, mediana tra le ontologiche e la psicologica.

8. La formulazione logica del principio di non contraddizione: il rapporto di pensiero ed essere

La formulazione logica del principio di non contraddizione si trova anch'essa contenuta all'interno del libro Γ (IV) della *Metafisica* ed è la seguente:

> Che, dunque, la nozione più salda di tutte sia questa: che le affermazioni contraddittorie non possono esser vere insieme (Ὅτι μὲν οὖν βεβαιοτάτη δόξα πασῶν τὸ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἅμα τὰς ἀντικειμένας φάσεις).[190]

In quanto logica, essa concerne tutti i discorsi veri *possibili* – tutti i λόγοι che possono venir pronunciati con verità riguardo la realtà effettiva delle cose –, nella misura in cui essi *debbono poter* rappresentare "qualcosa di significativo (ἓν σημαίνειν)"[191] e "di determinato (σημαῖνόν τι)"[192] piuttosto che "di non attuale (μὴ ἐντελεχείᾳ)"[193] o "di indeterminato (τὸ ἀόριστον)"[194].

Come si evince chiaramente da quanto è scritto nel capitolo 6 del *De interpretatione*, Aristotele intende per affermazioni contraddittorie (ἀντιφατικῶς, ἀντικείμεναι φάσεις) l'affermazione (κατάφασις) e la negazione (ἀπόφασις) simultanee sullo stesso oggetto e sotto lo stesso rispetto, come ad esempio "ogni uomo è bianco" e "non ogni uomo è bianco". Infatti:

> è chiaro che ad ogni affermazione è opposta (ἀντικειμένη) una negazione e ad ogni negazione un'affermazione. E questa è la contraddizione (ἀντίφασις): l'affermazione e la negazione contrapposte (κατάφασις καί απόφασις αί αντικείμεναι); intendo come contrapposte (ἀντικεῖσθαι) l'affermazione e la negazione delle stesse cose (τὴν τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ), non per omonimia (μὴ ὁμωνύμως) e secondo tutte le altre condizioni che definiamo a causa delle seccanti difficoltà poste dai sofisti.[195]

Pertanto, due giudizi sono contraddittori nella misura in cui l'uno afferma di un soggetto *proprio* quell'attributo – e cioè quell'attributo *univocamente determinato* – che l'altro gli nega, essendo l'affermazione "un'enunciazione (ἀπόφανσις) di qualcosa in relazione a qualcosa (τινὸς κατὰ τινός)"[196] e la negazione "un'enunciazione di qualcosa separato da qualcosa (τινὸς

[190] Ivi, Γ 6, 1011 b 13-14.
[191] Ivi, Γ 4, 1006 b 7.
[192] Ivi, Γ 4, 1006 b 12.
[193] Ivi, Γ 4, 1007 b 28-29.
[194] Ivi, Γ 4, 1007 b 29.
[195] Aristotele, *De int.* 6, 17 a 31-35.
[196] Ivi, 6, 17a 25

ἀπὸ τινός)"[197], ed essendo parimenti la contraddittorietà tra giudizi una relazione di opposizione tra enunciazioni simultanee (ἅμα) e compiute dal medesimo punto di vista (κατὰ τὸ αὐτό).

Anche negli *Analitici secondi* Aristotele mantiene la stessa posizione teorica della *Metafisica* e del *De interpretatione*. Egli scrive infatti:

> è impossibile (τὸ δὲ μὴ ἐνδέχεσθαι) affermare e negare qualcosa (φάναι καὶ ἀποφάναι) allo stesso tempo (ἅμα).[198]

È dunque impossibile che l'affermazione – l'operazione logica che *pone* la relazione di un predicato con un soggetto – e la negazione – ovvero l'operazione logica che in modo del tutto opposto *toglie* il rapporto di un predicato con un soggetto – possano sussistere insieme all'interno di un discorso vero e sensato, determinato e significante. Come è possibile vedere, a differenza di quanto accadeva con la formulazione ontologica del primo dei princìpi della metafisica, al posto del rapporto di "appartenenza reale (ὑπάρχειν)" di una proprietà a un sostrato o del possesso metafisico di quella da parte di questo, nella formulazione logica si tratta *anzitutto* della relazione discorsiva di attribuzione o separazione – dell'assegnazione o del toglimento logici – di un predicato a un soggetto.

Tuttavia, affinché un giudizio apofantico sia vero, è necessario che la relazione del predicato e del soggetto che vi è posta riproduca fedelmente l'appartenenza reale dell'attributo alla sostanza di cui si tratta nella realtà oppure che il rapporto del predicato e del soggetto che viene tolto in esso riproduca l'assenza reale dell'attributo nell'entità metafisicamente esistente di cui si discorre. Ciò non significa naturalmente che nel caso dei discorsi (λόγοι) venga impedita senz'altro la possibilità della pronunciabilità materiale ed effettiva della contraddizione, che anzi, al contrario, resta sempre *possibile* – come in effetti avviene secondo Aristotele con il relativismo protagoreo, con l'eristica o la sofistica di Megara, con le fisiche pluraliste dei naturalisti (φυσιολόγοι) e persino con la dottrina del mobilismo perenne di Eraclito –, quanto piuttosto che ad essere interdetta è l'eventualità che una simile enunciazione possa risultare vera in qualche modo, ovverossia scientificamente fondata e comprovata[199]. Come, infatti, a livello

---

[197] Ivi, 6, 17a 25-26.

[198] Aristotele, *An. Post.* I 11, 77 a 10. Traduzione mia.

[199] A tal proposito si deve notare come Aristotele, all'interno del primo capitolo del libro I dei *Topici*, concepisca l'eristica – o meglio, il sillogismo eristico (ἐριστικὸς συλλογισμός) – come una degenerazione della dialettica, in quanto, a differenza di quest'ultima, essa o parte da premesse soltanto in apparenza *onorevoli e degne di stima* (ἔνδοξα) oppure soltanto a prima vista argomenta in modo corretto. Egli la distingue inoltre dal paralogismo (παραλογισμός), il quale rappresenta invece la degenerazione non della dialettica ma della scienza, nella misura in cui consiste in un "contro-ragionamento" o in un "ragionamento fallace", ovvero in un ragionamento che muove da conoscenze soltanto apparentemente *scientifiche* e che invero sono errate e false. Cfr. Aristotele, *Top.* I 1, 100 b 23 - 101 a 17. Nel dodicesimo capitolo del primo libro degli *Analitici secondi* il paralogismo viene inoltre definito

ontologico, sono sempre possibili e la *potenzialità* della contraddizione e l'illusorietà o la parvenza della contraddizione *in atto* ma non la contraddizione vera e propria – ovvero è impossibile la contraddizione, *data* come *vera* e come *esistente in effetti* –, così, a livello logico, pur essendo soggettivamente sempre possibile costruire dei discorsi contraddittori, risulta altresì impossibile che questi stessi discorsi, una volta prodotti, siano o possano essere veri. L'impossibilità della contraddizione logica significa infatti, καθ' ἐξοχήν, l'impossibilità della verità logica della contraddizione; sicché, se nel pensiero si dà contraddizione, in esso alberga ugualmente – e cioè nello stesso tempo (ἅμα) e secondo lo stesso punto di vista (κατὰ τὸ αὐτό) – anche il falso (ψεῦδος), necessariamente (ἐξ ἀνάγκης).

A differenza della formulazione ontologica, la formulazione logica del principio di non contraddizione si staglia come *logica* in quanto definisce la *condizione anzitutto formale* – universale e necessaria – della *verità* del discorso apofantico riferito alla realtà metafisica, che esso è preposto a descrivere fedelmente, vale a dire rispettando anzitutto la non contraddittorietà ontologica degli stati di cose esistenti (o *realmente* possibili).

Ciò non significa, naturalmente, che la formulazione logica del principio di non contraddizione consista in una formulazione logica di tipo "formale", nel senso che a "formale" si attribuisce nella locuzione "logica formale", ove l'attributo in questione indica l'astrazione metodologica dai contenuti del sapere, al fine della considerazione semplicemente analitica degli aspetti appunto sintattici o "formali" – ma sarebbe più opportuno dire "formalistici" – di proposizioni e ragionamenti. A scanso di equivoci, Aristotele e più in generale i peripatetici non furono mai formalisti, se è vero che con *forma* (εἶδος, μορφή) lo Stagirita intende quanto di più sostanziale e ricco di contenuto metafisico ci possa essere o si possa pensare. Di conseguenza, anche la seconda formulazione del principio di non contraddizione è sì *logica*, ma lo è in senso specificamente aristotelico, nel senso cioè che è anzitutto devoluta allo svolgimento di quel nesso tra pensiero e realtà che in Aristotele assume le fattezze di un vero e proprio *realismo metafisico e insieme epistemologico*. Detto in altri termini, gli aspetti formali del pensiero che essa consente nelle fogge di determinati rapporti predicativi tra termini (nomi e verbi) debbono poter corrispondere effettivamente a rapporti reali tra cose, che sappiano coinvolgere tanto gli enti più universali quanto anche quelli particolari o singolari. Un passo del I libro degli *Analitici primi*, nonostante una terminologia sulle prime oscura, si rivela in proposito estremamente saldo e convincente, e conferma quanto Aristotele ha fissato nel *Περί ἑρμηνείας*:

come un "ragionamento basato sull'ignoranza (ὁ κατὰ τὴν ἄγνοιαν συλλογισμὸς)". Aristotele, *An. post.* I 12, 72 b 19-20.

> ebbene, di tutte le cose che sono (Ἁπάντων δὴ τῶν ὄντων), alcune [le sostanze individue, determinate e distinte dalle altre per mezzo delle loro proprietà accidentali] sono tali da non essere predicate di nessun'altra veramente e universalmente (κατηγορεῖσθαι ἀληθῶς καθόλου) […] mentre altre [le sostanze universali con le loro proprietà per sé] sono predicate di quelle [e cioè delle sostanze individuali …]; alcune [le proprietà, gli attributi, i predicati o le categorie] sono esse stesse predicate di altre, ma null'altro prima ne è predicato [non essendo esse stesse sostanze in senso proprio ma semplicemente attributi]; alcune [le realtà intermedie con le loro proprietà particolari], infine, sono predicate di altre [delle sostanze individuali con le loro proprietà singolari] e di esse sono predicate altre cose ancora [e cioè le proprietà per sé delle sostanze universali, predicate secondo il genere e la specie].[200]

Ad ogni tipologia *quantitativa* della predicazione logica *vera* – universale, particolare e singolare – deve poter pertanto corrispondere (sicché di fatto le corrisponda, ogniqualvolta siano date le condizioni) un certo stato di cose nella realtà – le sostanze universalmente intese, definite secondo il genere e la specie e corredate dalle relative proprietà per sé; le sostanze intermedie, determinate in senso particolare attraverso le predicazioni secondo il proprio o caratteristica peculiare, che possono realizzarsi attualmente o permanere nella loro potenzialità; e le sostanze individuali, definite invece attraverso il possesso di predicazioni affatto accidentali –, sicché a ciascun termine (ὅρος) di ciascuna proposizione vera (φάσις ο ἀπόφανσις) possa corrispondere (e in effetti corrisponda) una cosa o un ente 'intramondano'. Alcuni interpreti ritengono facciano eccezione almeno alcune proposizioni singolari affermative, le quali sarebbero suscettibili di essere vere anche nel caso in cui il soggetto di cui discorrono non esistesse. Se, infatti, una proposizione del tipo "Socrate è sano" per essere vera implica necessariamente l'esistenza di Socrate; la proposizione secondo cui "Omero è un poeta" non sembrerebbe fare altrettanto. Come infatti Aristotele afferma nel *De interpretatione*[201], essa può essere vera anche nel caso della non esistenza di Omero. Se, però, si considerano nel complesso le posizioni teoriche dello Stagirita, tra cui quelle metafisiche che sopra abbiamo riportato, sembra più corretto affermare che l'enunciato "Omero è un poeta" resta vero anche dopo la morte di Omero, ovvero dopo la cessazione della sua esistenza[202]. Pertanto, se è lecito affermare che l'esistenza attuale del soggetto non è una condizione necessaria per la verità di una proposizione singolare[203], è anche vero che senza un esserci determinato – se non nel presente,

[200] Aristotele, *An. pr.* I 27, 43 a 25-28.

[201] Cfr. Aristotele, *De int.* 11, 21 a 18-33.

[202] Affinché proposizioni come "Omero è un poeta" risultino vere, sembrerebbe cioè necessario concepire Omero alla stregua di un individuo realmente esistito (con i *relativi* predicati), anche in assenza di prove definitive, sicché enunciati come "Omero è un astronauta" risultino conseguentemente falsi, se il riferimento oggettivo del nome "Omero" è l'autore dell'Iliade e dell'Odissea.

[203] Cfr. ad esempio E. Berti, *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997[1] (2007[4]), in part. pp. 59-61.

almeno nel passato – nessuna proposizione che vi si riferisse soltanto nella sua mera potenzialità logica – e cioè senza che quello fosse effettivamente mai pervenuto ad un'esistenza attuale – potrebbe essere vera.

Detto altrimenti, in ogni tipologia quantitativa del discorso apofantico (enunciati universali, particolari, singolari) e in ogni distinzione ontologica ivi contenuta (sostanza universalmente determinata e sostanze definite sia particolarmente sia singolarmente), così come le concepisce Aristotele, si tratta anzitutto della determinazione logico-metafisica di certi *contenuti*, prima ancora che di funzioni logiche o di elementi grammaticali ivi coinvolti. I termini logici designano infatti sempre degli *oggetti*, i quali concernono direttamente *ciò che* le parole significano o designano, piuttosto che le parole stesse. Questo significa che Aristotele connette alle parole, in generale, certi *fatti* cognitivamente appresi, delle determinate materie concettuali (associate a delle specifiche immagini psichiche), e questi contenuti posseggono sempre una qualche corrispondenza nelle cose che sono, a seconda che si tratti di termini individuali – la cui corrispondenza *ex parte rei* è poco o meno problematica – o di termini universali, la cui corrispondenza reale è certamente più complessa e spinosa, ma i quali stanno comunque, in ultima analisi, per dei concetti che a loro volta posseggono una qualche denotazione nella realtà delle cose, nel senso che sono *veri* di alcune cose e non di altre, e ciò *in modo non arbitrario*.

Non a caso, questa medesima *realtà* dei termini logici viene affermata da Aristotele all'inizio del I libro del *De interpretatione*, ove egli, impostando l'esposizione programmatica della trattazione, presenta una prima tassonomia del discorso logico riferito agli enti esistenti, la quale è in parte semiotica – e cioè concernente i segni linguistici – e in parte psicologica – riguardante cioè l'apprensione psichica degli stessi:

> i suoni sono i simboli delle affezioni dell'anima (ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα) e i segni scritti sono i simboli dei suoni; e come le lettere scritte non sono le stesse per tutti, neanche i suoni sono gli stessi; tuttavia ciò di cui queste sono principalmente segni, le affezioni dell'anima, sono le stesse per tutti (ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς) e le realtà, di cui queste sono immagini, sono già le stesse (πράγματα ἤδη ταὐτά).[204]

I termini del discorso costituiscono allora dei simboli linguistici (σύμβολα) contingentemente determinati (tanto nella loro natura sonora quanto anche in quella grafica), il cui corrispettivo reale è universalmente rappresentato da πράγματα, ovvero da certi "fatti" o da certe "realtà", da episodi "presenti" o realmente "accaduti", da "avvenimenti" o addirittura da "cose", "enti esistenti" e perfino "sostanze" (se essi sono parimenti gli 'oggetti' delle

[204] Aristotele, *De int.* 1, 16 a 3-8.

posizioni teoretiche espresse nella *Metafisica*), i quali sono a loro volta rappresentati da certi 'segni mnestici' o da certe affezioni dell'anima (παθήματα τῆς ψυχῆς), i quali, come intermedi e intermediari di linguaggio ed enti intramondani, si trovano naturalmente impressi nella capacità psichica della soggettività conoscente, che enuncia i propri discorsi apofantici riguardo agli stati di cose presenti o realmente possibili.

Il modo specifico dell'apprensione psichica soggettiva dei πράγματα lo affrontiamo a proposito della terza e ultima formulazione del principio aristotelico di non contraddizione, quella psicologica, della quale ci occupiamo nel paragrafo che segue. Arrivati a questo punto è invece sufficiente fissare come la formulazione logica del principio suddetto presieda anch'essa, come quelle ontologiche, alla salvaguardia della determinatezza, della significanza e della non contraddittorietà logica e metafisica del reale. È infatti la realtà di per se stessa, prima ancora della logica che se ne occupa, a non ammettere contraddizioni; sicché, da un punto di vista eminentemente logico (ma invero già epistemologico), qualsivoglia discorso si mostri contraddittorio deve essere per ciò stesso considerato come '*aprioricamente'* falso, ovvero incapace di poter corrispondere all'intrinseca e necessariamente *determinata verità onto-logica* dell'essere. Quest'ultima, si è già considerato, è quella che viene insieme 'definita e appresa (*top down* e *bottom up*)', 'riscontrata e corroborata (dal basso verso l'alto e dall'alto verso il basso)', dalla metafisica come scienza o filosofia prima.

9. La formulazione psicologica del principio di non contraddizione: l'apprensione cognitiva dell'essere e la conseguente formazione del giudizio assertivo

Come detto, all'interno del libro Γ (IV) della *Metafisica*, Aristotele enuncia anche il principio psicologico di contraddizione, formulandolo nei termini che seguono:

> è impossibile a chicchessia di credere che una stessa cosa sia e non sia (ἀδύνατον γὰρ ὀντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι) […]. In effetti, non è necessario che uno ammetta veramente tutto ciò che dice (οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἅ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν).[205]

Di questa terza formulazione del principio di non contraddizione balza all'occhio la contrapposizione che lo Stagirita determina tra i verbi λέγω e ὑπολαμβάνω. Se, infatti, il primo vale generalmente per "dire", "descrivere", "esporre" e denota normalmente l'atto dell'enunciazione veritativa di ciò che è, la quale è tipica del discorso apofantico in quanto questo è anzitutto preposto alla rappresentazione vera degli stati attuali delle cose (o delle cose che esistono); il secondo significa invece "credere", "supporre", "ammettere" e denota lo stato psicologico dell'opinione e della credenza soggettive riferite a fatti o realtà: stati mentali che nei soggetti possono accompagnare i giudizi proferiti di volta in volta. Ὑπολαμβάνω descrive infatti la sfera della ὑπόληψις e della πίστις, vale a dire il terreno della convinzione soggettiva: 'il soggettivo ritener per vero'. Esso pertiene cioè all'ambito della 'fede', in quanto questo (che comprende gli altri appena passati in rassegna) si contrappone assolutamente alla sfera del διανοεῖσθαι, e cioè al dominio dell'attività sintetico-diairetica della conoscenza soggettiva, che è invece tipica della classificazione scientifica o del 'dire secondo verità' (λέγειν).

Aristotele svolge questa distinzione rapportante di percezione (αἴσθησις) e pensiero (τὸ νοεῖν) o intelletto (τὸ φρονεῖν) all'interno del terzo libro del *De anima*, in cui, accanto alle facoltà nutritiva (θρεπτικὴ) e sensitiva (αἰσθητικὴ) dell'anima (ψυχὴ), già individuate nel secondo libro dell'opera, pone anche quella intellettiva (νοητικὴ), sia potenziale (δυνάμει) sia produttiva (ποιετικὴ o κατ' ἐνέργειαν), di cui l'immaginazione o fantasia (φαντασία) è 'parte' integrante e funzione ancillare[206].

---

[205] Aristotele, *Metaph.* Γ 3, 1005 b 23-26.

[206] Sulla psicologia aristotelica cfr. tra gli altri W. Bernard, *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles*, Koerner, Baden-Baden 1988; F. Bretano, *Die Psychologie Aristoteles*, Kirchheim, Mainz 1867; trad. it. di B. Maj, R. Sega (a cura di), *La psicologia di Aristotele*, Pitagora editrice, Bologna 1989; G. Cambiano, L. Repici (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, LED, Milano 1993; E. Hartman, *Substance, Body and Soul. Aristotelian Investigations*, Princeton University Press, Princeton 1978; G. E. R. Lloyd, G. E. L. Owen, *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge University Press, Cambridge 1978; D. Modrak, *Aristotle. The Power of Perception*, University of Chicago Press, Chicago 1987; M. C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's* De anima, Clarendon Press,

A giudizio dello Stagirita la facoltà vegetativa dell'anima è quella fondamentale: essa si trova infatti nella totalità dei viventi (ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ […], καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν)[207], all'interno di quegli enti naturali, cioè, che dotati di corpo organico (τὸ ἔμψυχον σῶμα) possiedono il principio della vita (ζωή). La funzione vegetativa dell'anima assolve secondo Aristotele a due compiti imprescindibili: il primo è quello che garantisce la corretta assunzione degli alimenti (ἡ τροφή) che sono necessari alla vita, mediante cui i viventi sono in grado di conservare se stessi come individui; il secondo è invece quello che garantisce l'attività riproduttiva (γέννησις) degli esseri organici, attraverso cui essi conservano se stessi all'interno delle specie di cui sono parte. L'attività vegetativa dell'anima è allora un'attività finalistica secondo due rispetti distinti, finalistica per sé e finalistica per altro. Essa costituisce infatti *un fine per altro* in quanto rappresenta lo scopo che ciascun vivente deve conseguire per mantenere in vita se stesso e la propria specie; è invece *autotelica* nella misura in cui è essa stessa beneficiaria del conseguimento dell'obiettivo dei viventi – l'autoconservazione –, attraverso cui ciascuno di essi, realizzando se stesso, addiviene a ritrovarsi e trattenersi nel proprio fine (ἐντελέχεια, ovvero ἐν τῷ τέλει ἔχειν)[208]. Già in ragione della sua funzione vegetativa, dunque, l'anima rappresenta la *causa formale* e l'*essenza di tutto il vivente* (ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχὴ)[209], in quanto da un lato è *causa dell'essere* (αἴτιον τοῦ εἶναι)[210] nella sua conformazione psichico-organica e, dall'altro, è *in se stessa atto*, e cioè è determinazione originaria del vivente in potenza (ἔτι τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος)[211]. L'anima è dunque *causa finale* (ὡς ἕνεκεν αἰτία)[212] in ambedue i significati di fine sopra distinti: in quanto, cioè, sia è lo scopo dell'attività della vita organica in genere sia si avvale dei processi corporei come uno strumento delle sue proprie mire teleologiche.

La facoltà vegetativa dell'anima è inoltre anche la *causa motrice degli esseri viventi*: la 'causa prossima e adeguata' del loro *movimento locale* (κατὰ τόπον κίνησις)[213], movimento cui l'anima stessa può essere anche soggetta, ma ciò soltanto accidentalmente, proprio in quanto essa è propriamente *causa e non effetto* (o conseguenza) *del movimento*. Infine, l'anima è altresì il *principio*

Oxford 1992 e W. Welsch., *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinnenlehre*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987.

[207] Cfr. Aristotele, *De an.* B 4, 415 a 24-25.

[208] "In effetti tutti i corpi naturali sono strumenti dell'anima, sia quelli degli animali come quelli delle piante, poiché esistono per l'anima ('fine' si dice in due sensi: 'ciò in vista di cui' e 'colui a vantaggio del quale') [πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα καθάπερ τὰ τῶν ζῴων, οὕτω καὶ τὰ τῶν φυτῶν, ὡς ἕνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα· διττῶς δὲ τὸ οὗ ἕνεκα τό τε οὗ καὶ τὸ ᾧ]". Ivi, B 4, 415 b 18-21.

[209] Cfr. ivi, B 4, 415 b 8.

[210] Cfr. ivi, B 4, 415 b 13.

[211] Cfr. ivi, B 4, 415 b 14.

[212] Cfr. ivi, B 4, 415 b 15.

[213] Cfr. ivi, B 4, 415 b 23.

di tutti i mutamenti quantitativi e qualitativi degli esseri organici, con i primi che concernono il crescere e il perire dei viventi[214] e con i secondi che pertengono invece alla loro attività percettiva. In quest'ultimo caso, però, l'anima nutritiva assolve più a compiti di carattere organico o riproduttivo che non a funzioni di tipo propriamente conoscitivo[215].

Oltre però alle funzioni vegetative dell'anima, le quali in se stesse sono appunto, anzitutto biologiche, Aristotele riconosce anche una facoltà sensitiva (ὄρεξις), responsabile invece delle attività percettive – e dunque anche conoscitive – degli organismi naturali che ne dispongono, vale a dire animali ed esseri umani. La fondamentale *funzione sensitiva* dell'anima è rappresentata dalla percezione (αἴσθησις), la quale consiste in *un'alterazione determinata* (ἀλλοίωσίς τις)[216] della capacità psicologica soggettiva, che è immancabilmente innescata da un oggetto esterno che si trovi ad 'affettarla'. In quanto tale, la percezione è infatti sempre *percezione di qualcosa d'altro da sé* (*o rispetto a sé*), nel senso che essa è in grado di sentire i corpi o gli oggetti sensibili che le sono esterni e che attivamente l'azionano o avviano, ma non è ugualmente capace di avvertire gli organi sensori con la loro propria attività interna, che, pure, *materialmente* attivano la percezione stessa e con ciò la rendono possibile[217]. In altre parole, la facoltà sensitiva dell'anima è *mera capacità di sensazione* (αἴσθησις): realizzazione di sé medesima in ragione dell'attività effettiva-ed-affettante di un oggetto sensibile che la colpisce attualmente[218].

Tuttavia, se è vero che dal lato del 'cominciamento' del processo percettivo sono i sensibili a rendere possibile l'innesco della facoltà sensitiva di percepire – Kant dirà "cronologicamente", e cioè "secondo l'ordine [successivo] del tempo (*der Zeit nach*)"[219] –, è altrettanto vero, e anzi è *vero a maggior ragione*, che dal lato del risultato del processo sensitivo è ciò che *soggettivamente* o *formalmente* consente la percezione – e cioè la stessa facoltà sensitiva di percepire (con la sua propria attualizzazione[220]) –, a *rendere possibile* il passaggio dalla potenza all'atto dell'intero

---

214 "Causa in senso assoluto (ἁπλῶς γε αἴτιον) […] è l'anima […] per tutti gli esseri che sussistono naturalmente, c'è un limite ed una proporzione della loro grandezza e della loro crescita. Esse dipendono dall'anima […], dalla forma piuttosto che dalla materia (τῶν δὲ φύσει συνισταμένον πάντων ἔστι πέρας καὶ λόγος μεγέθους τε καὶ αξήσεως· ταῦτα δὲ ψυχῆς, […] καὶ λόγου μᾶλλον ἢ ὕλης)". Ivi, B 4, 416 a 14-19.

215 "Di conseguenza tale principio dell'anima è una facoltà capace di conservare l'essere che la possiede in quanto tale (ὥσθ' ἡ μὲν τοιαύτη τῆς ψυχῆς ἀρχὴ δύναμίς ἐστιν οἵα σώζειν τὸ ἔχον αὐτὴν ᾗ τοιοῦτον)". Ivi, B 4, 416 b 17-19. Cfr. anche le linee seguenti, che chiudono il capitolo, ovvero ivi, B 4, 416 b 19-31. Cfr. anche il capitolo finale del libro B, ove Aristotele risolutamente scrive che "le piante non percepiscono (τὰ φυτὰ οὐκ αἰσθάνεται), pur avendo una determinata parte dell'anima e pur subendo una certa azione dei tangibili (ἔχοντά τι μόριον ψυχικὸν καὶ πάσχοντά τι ὑπὸ τῶν ἁπτῶν)". Ivi, B 12, 424 a 33-35.

216 Cfr. ivi, B 4, 416 b 34.

217 Cfr. ivi, B 5, 417 a 2-4.

218 Cfr. ivi, B 5, 417 a 6-9.

219 Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2te Auflage, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 03, pp. 1-553), AA 03: 27.12; trad. it. di C. Esposito (a cura di, con introduzione, note e apparati di), *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, p. 69.

220 La medesima priorità dell'atto rispetto alla potenza, valida in sede di *Metafisica* e che sopra abbiamo tratteggiato, resta infatti naturalmente valida anche a proposito della psicologia aristotelica.

processo percettivo, di modo che in esso la facoltà sensitiva, proprio in quanto potenzialità soggettiva, sia *più necessaria* (o prima in potenza) rispetto ai sensibili che l'affettano. Se, dunque, i *sensibili* sono *condizione necessaria ma non sufficiente dell'intero processo percettivo*, la *facoltà sensitiva*, pur non essendo nemmeno essa condizione sufficiente del medesimo processo, ne rappresenta certamente una '*condizione più necessaria*'.

Dei sensibili Aristotele fornisce una precisa classificazione, mediante cui distingue anzitutto due specie, e cioè i percepibili per sé (τὰ αἰσθητὰ καθ' αὑτά) e i percepibili per accidente (κατὰ συμβεβηκός)[221]. I primi constano di quegli oggetti che sono appresi dai sensi *in modo diretto*, senza cioè intermediazioni di sorta. I secondi sono invece quegli enti corporei che vengono sentiti *soltanto indirettamente*, in modo dunque mediato e non subitaneo. I sensibili per sé si dividono a loro volta in altri due tipi: i sensibili propri (ἴδια), alla cui percezione diretta sono preposti i cosiddetti *sensi speciali*, e cioè i cinque sensi particolari, dacché essi possono consistere allora in colori, suoni, sapori, odori e sensazioni tattili; e i sensibili comuni (κοινὰ), quelle qualità dei corpi che come il movimento, la figura, il numero ed altre proprietà analoghe, vengono percepite grazie *all'attività congiunta e cooperante di due o più organi sensori*[222].

L'organo sensorio (αἰσθητήριον) si staglia a sua volta come un'entità corporea, che, dal basso verso l'alto del processo percettivo, rappresenta l'essenza e l'attività funzionale della facoltà sensitiva dell'anima. Questa determinazione operativa dell'αἰσθητήριον come *essenza materiale della percezione* non costituisce una determinazione contraddittoria rispetto a quanto fissato in precedenza, e cioè che ad essere essenza della percezione è la *facoltà* sensitiva. Infatti, la distinzione che intercorre tra gli organi sensori e la facoltà di sentire è una distinzione di carattere logico anziché ontologico, nel senso che ambedue gli elementi sono parte di *un unico processo* o di *un'unica realtà percettiva*, la quale può però a sua volta essere scomposta logicamente secondo la nozione o la definizione, sicché gli *organi sensori* sono definibili come *corpo*, ovvero come *grandezze estese e materiali*, mentre la *facoltà di sentire* è invece *forma*, ovvero una *capacità inestesa* e del tutto *potenziale*[223]. Dal lato dell'ontologia dell'intero processo percettivo, pertanto, la facoltà di percepire costituisce l'essenza più propria della percezione; dal lato invece della distinzione logica di organi sensori e potenzialità percettiva, anche il senso, '*materialiter*', può essere

---

[221] Cfr. Aristotele, *De an.* B 6, 418 a 9.

[222] Cfr. ivi, B 6, 418 a 10-25. I sensibili comuni sono sensibili per accidente soltanto in senso lato, vale a dire in relazione a ciascun senso speciale isolatamente considerato. Se, infatti, essi vengono riguardati in riferimento alla percezione congiunta e cooperante di tutti i sensi speciali, collettivamente presi, essi sono veri e propri sensibili per sé.

[223] "L'organo e la capacità sono dunque la medesima cosa (ἔστι μὲν οὖν ταὐτόν), ma la loro essenza è diversa (τὸ δ' εἶναι ἕτερον). L'organo che percepisce dev'essere, infatti, una grandezza, mentre l'essenza della facoltà sensitiva (ovvero il senso) non è una grandezza, ma una forma e una capacità dell'organo (μέγεθος μὲν γὰρ ἄν τι εἴη τὸ αἰσθανόμενον, οὐ μὴν τό γε αἰσθητικῷ εἶναι οὐδ' ἡ αἴσθησις μέγεθός ἐστιν, ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου)". Ivi, B 11, 424 a 25-28.

legittimamente considerato l'essenza del processo conoscitivo, nel senso che ne rappresenta anch'esso una condizione necessaria, e cioè una funzione ineludibile e niente affatto accidentale.

L'attività percettiva, sempre dal basso verso l'alto, comincia allora attraverso la sensazione (αἴσθησις), la quale, '*a parte objecti*', implica sempre una certa alterazione (ἀλλοίωσις) sia degli organi sensori sia della facoltà percettiva. Tuttavia, la sensazione non coincide propriamente (o perfettamente) con una simile alterazione: rispetto a quest'ultima rimane infatti una realtà in fondo eterogenea, nel senso che la nozione di "alterazione" possiede una capacità semantica più estesa rispetto a quella della "sensazione", sicché il suo significato eccede sempre quello dell'αἴσθησις. Se, infatti, qualsivoglia sensazione oggettiva prevede o sottintende in ogni caso un'alterazione, un'affezione o una passione, tanto degli organi sensori quanto anche della facoltà sensitiva dell'anima – Aristotele dice "un subire (πάσχειν τι)"[224] –; non ogni passione o affezione dell'anima sensitiva scaturisce necessariamente da una sensazione. Per dirla in termini kantiani, qui utilizzati impropriamente ma comunque utili, secondo noi, a chiarire la posta teorica in gioco: non ogni modificazione sensitiva coincide di necessità con una modificazione del senso esterno (in Aristotele anche degli organi sensori), potendo essa constare altresì di una modificazione del solo senso interno, e cioè consistere di passioni del tutto interne all'animo umano, come nel caso delle emozioni, dei sentimenti, dei ricordi o delle riflessioni estetiche (appunto nell'"antico' significato del termine "αἴσθησις", precedente alla definizione baumgarteniana) ma interiori, che cioè 'emergano' o non si risolvano nell'innesco attualmente determinato delle sensazioni oggettuali.

A ogni modo, tornando ad Aristotele e al suo lessico filosofico, è importante ribadire come al pari degli organi sensori anche l'affezione o la passione procurate dalla sensazione rappresentino sempre una condizione soltanto necessaria – e perciò non sufficiente – dell'intero processo percettivo; il quale comporta altresì, in ogni caso e di per se stesso, una certa attività soggettiva. Sicché, anzi, proprio in virtù di una simile attività (e come già detto), la facoltà sensitiva di percepire è pur sempre *prima in potenza* rispetto tanto alla sensazione quanto anche agli organi di senso che attualmente la rendono possibile. La facoltà sensitiva di percepire è cioè '*condizione più necessaria*' (rispetto a sensazione e organi sensori), *sebbene non sufficiente*, del processo percettivo nel suo complesso. Detto altrimenti, se sensazione ed organi sensori rappresentano l'essenza della percezione, quest'ultima intesa '*materialiter*' come *atto secondo*; la facoltà di sentire costituisce l'essenza della percezione, stavolta rappresentata '*formaliter*' come *atto primo*[225].

---

[224] Ivi, B 12, 424 b 17.

[225] È infatti noto come per Aristotele l'atto primo coincida con la forma sostanziale – e cioè con l'attività funzionale – di una cosa o di un processo; laddove invece l'atto secondo rappresenta l'esercizio effettivo di una facoltà. Su questo cfr. in particolare Aristotele, *Metaph.* Θ 8.

È poi interessante notare, ai nostri fini di ricerca, come Aristotele concepisca il senso e la capacità soggettiva di percepire nei termini di "una specie di medietà dell'opposizione che si ha nei sensibili (ὡς τῆς αἰσθήσεως οἷον μεσότητός τινος οὔσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως)"[226], vale a dire come una grandezza fondamentale e un'unità di misura che in virtù della propria natura mediana è originariamente capace di percepire gli eccessi delle qualità sensibili che le si fanno incontro. Nel corso del processo percettivo, infatti, il senso, nelle fattezze di un medio proporzionale (μεσότης) di termini estremi, possiede la capacità di distinguere i percepibili in atto, divenendo esso stesso, rispetto a quelli, il loro opposto determinato. In altre parole, Aristotele concepisce il processo percettivo nelle fattezze di un *rapporto di contrarietà* tra l'ὄρεξις e i percepibili in potenza, il quale può con ciò prevedere, al proprio interno, il darsi di uno o più elementi intermedi (μεταξύ) tra gli estremi, elementi mediani che, di volta in volta, vengono incarnati dalla capacità psicologica di percepire. In un simile rapporto, la capacità soggettiva di sentire, proprio in quanto mediana e mediatrice di 'senso interno e senso esterno', ininterrottamente si attualizza al cospetto dei sensibili in atto, e ciò nelle sembianze del loro contrario determinato. Sicché, una simile legatura oppositiva e contraria di facoltà e percepibili è capace di contemplare, al proprio interno, sia l'esclusione reciproca degli estremi, e cioè la loro contrapposizione inconciliabile – ad esempio quella tra il caldo e il freddo, il duro e il molle, il visibile e il non visibile, il tangibile e il non tangibile, ecc. – sia la loro *indiretta*[227] implicazione nel medio proporzionale che li lega – rappresentato dalla capacità soggettiva di sentire –, che contribuisce a definirli proprio come termini *potenzialmente opposti per contrarietà* (ed entro uno stesso genere) anziché come termini *attualmente opposti per contraddizione* (ed oltre il genere), o ancora, a seconda dei casi, come *opposti secondo privazione e possesso* oppure come *opposti per correlazione*.

Su tutte queste tipologie dell'opposizione tra termini avremo però modo di tornare più avanti[228], sia a proposito del pensiero di Aristotele sia in rapporto alle *kantiane opposizioni logica,*

---

[226] Ivi, B 11, 424 a 4-5.

[227] Indiretta in quanto si tratta appunto di un rapporto di contrarietà e non di correlazione tra termini opposti, in cui l'implicazione tra gli opposti nello stesso genere è cioè diretta e reciproca, mutua: come nel caso dei concetti di doppio e metà, molto e poco, grande e piccolo o di padre e figlio. Diverso è invece il discorso sul rapporto tra facoltà conoscitive e conoscibili (anche nel caso in cui di questi ultimi sia considerato il rapporto di contrarietà col loro opposto determinato). Un simile rapporto è infatti *relativo* (o *correlativo*), in quanto questi si danno per essenza gli uni in rapporto agli altri, ovvero la definizione di ciascuno implica necessariamente il riferimento all'altro, in modo tale che essi si implicano vicendevolmente (relativi in senso proprio o καθ' ἑαυτά).

[228] La ragione per cui allora le piante non sono capaci di percezione o di attività conoscitiva in genere è che esse sono prive di un sensorio comune capace di percepire i contrari secondo la forma e di mantenersi con ciò nel loro carattere mediano. La passione vegetale dell'azione di un'entità esterna, cioè, comporta sempre una modificazione anche della materia della pianta medesima. Con le parole di Aristotele: "La ragione è che esse [le piante] non hanno una medietà (αἴτιον γὰρ τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα) né un principio capace di ricevere le forme dei sensibili (μη δὲ τοιαύτην ἀρχὴν οἵαν τὰ εἴδη δέχεσθαι τῶν αἰσθητῶν), ma subiscono l'azione degli oggetti insieme con la materia (ἀλλὰ πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης)". Ivi, B 12, 424 b 1-3.

dialettica e reale, che, vedremo, si staglieranno nelle fattezze teoriche, rispettivamente, di una *opposizione secondo contraddizione, un'opposizione secondo contrarietà tra proposizioni e un'opposizione per contrarietà tra termini*. Vedremo, quindi, come soltanto l'ultima delle tre opposizioni kantiane si darà nei termini di una opposizione *effettivamente reale o esistente*, anziché semplicemente logica come le altre due.

Per il momento, però, è necessario continuare a concentrarci sul processo soggettivo di apprensione della realtà esterna che è implicato dalla formulazione psicologica del principio di non contraddizione, il quale, oltre alla capacità sensitiva dell'anima, coinvolge la facoltà soggettiva dell'intelletto, nonché il loro rapporto conoscitivo. È nel III libro del *De anima*, come si è accennato all'inizio del paragrafo, che Aristotele svolge la distinzione rapportante di 'rappresentazione' e intelletto, di percezione e pensiero. Egli comincia a svolgerla dal basso verso l'alto, attribuendo alla percezione stessa una certa capacità critica – e cioè una qualche capacità di giudizio o di riflessione discriminante –, riguardo ai sensibili che percepisce attualmente. Secondo lo Stagirita, infatti, ogni organo sensorio speciale – ognuno dei cinque sensi – è in grado di distinguere le differenze specifiche dei sensibili propri (e dunque discernere i colori con la vista, i suoni con l'udito, i sapori con il gusto, gli odori con l'olfatto e le impressioni tattili con il tatto); laddove invece la distinzione dei sensibili di genere diverso, ad esempio quella tra un colore e un sapore (tra un percepibile visivo e uno di gusto), è il risultato dell'attività sempre critica, epperò coordinata e cooperante, di due o più organi sensori.

Tuttavia, poiché dall'alto verso il basso (o dal termine al principio) del processo cognitivo nel suo complesso, l'attività percettiva rappresenta comunque un'impresa conoscitiva unitaria, che in sé sintetizza l'attività corporea dell'organo di senso e le operazioni gnoseologiche dell'anima, questo medesimo atto conoscitivo viene a svolgersi nel suo insieme in un *singolo istante di tempo*, anziché secondo *tempi successivi* (Kant direbbe forse "intuitivamente", anziché "secondo concetti", con la fondamentale differenza, però, che la filosofia critica, rispetto a quella aristotelica, si preoccupa soprattutto della *capacità rappresentativa* della soggettività conoscente, non svolgendo riflessioni di carattere sistematico sulla corporeità organica che la consente).

In Aristotele, a giudicare i sensibili è pertanto la congiunzione rapportante ma al contempo distintiva di organi sensori e facoltà, vale a dire una grandezza operativa che è *numericamente* e *ontologicamente* unica, ma che allo stesso tempo è *logicamente* divisibile e anzi *qualitativamente* divisa. Essa è infatti unica nella misura in cui percepisce i sensibili nello stesso attimo temporale, attuandosi come una sola e medesima *realtà* percettiva, mentre è invece molteplice sotto il rispetto semplicemente logico e analitico della sua operatività funzionale, in quanto è capace di cogliere le differenze determinate dei percepibili di genere diverso.

A garanzia di una simile distinzione rapportante di anima e corpo, di organi sensori e facoltà, ma anche e soprattutto di sensibilità e intelletto, sta naturalmente l'attività intermediaria dell'immaginazione o fantasia (φαντασία). Aristotele la definisce in sé come la capacità soggettiva di rappresentarsi gli oggetti anche quando questi sono assenti o non colpiscono attualmente la 'facoltà' percettiva. Allo stesso modo, all'interno dell'attività conoscitiva considerata nel suo complesso, egli la delimita ugualmente come quella facoltà dell'anima che offre il materiale cognitivo necessario alle elaborazioni concettuali dell'intelletto.

Metodologicamente, lo Stagirita comincia a determinare la φαντασία *per negationem*, ovvero attraverso un procedimento definitorio che consiste nella fissazione della sua 'realtà' a muovere anzitutto da ciò che essa non è. Soltanto in seconda battuta ne offre invece la determinazione positiva e costruttiva (anche in questo caso l'analogia con il metodo della filosofia trascendentale kantiana è davvero strettissima: si pensi ad esempio alle collocazioni prima *soltanto* metafisiche o analitiche, e poi *compiutamente* trascendentali, di spazio e tempo nella *transscendentale Ästhetik* della *Kritik der reinen Vernunft*, volte a definire anzitutto che cosa *non* sono le forme pure della sensibilità, e soltanto poi a determinarle realmente in loro stesse, e cioè come le condizioni, sensibili e *a priori*, di ogni esperienza possibile).

L'immaginazione è allora né sensazione né pensiero (φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας)[229], in quanto a differenza di entrambi dipende ed è condizionata dalla volontà del soggetto (ἐφ' ἡμῖν ἐστιν, ὅταν βουλώμεθα)[230], godendo dunque, in se stessa, di un certo margine di arbitrarietà. Essa non è nemmeno opinione, dacché se il possedere un'opinione (δοξάζειν) consiste in una delle diverse specie dell'apprensione intellettiva, che di per se stessa può essere vera o falsa (vale a dire suffragata o meno, *ex parte rei*, da certi πράγματα attuali o 'effettivamente reali'), attraverso l'immaginazione è invece possibile raffigurarsi volontariamente qualsiasi cosa, anche quando quest'ultima non fosse presente:

> che l'immaginazione non sia lo stesso tipo di pensiero dell'apprensione intellettiva è evidente (ὅτι δ' οὐκ ἔστιν ἡ αὐτὴν ὁησις καὶ ὑπόληψις, φανερόν). Quest'affezione dipende infatti da noi, quando lo vogliamo (è possibile infatti raffigurarsi qualcosa davanti agli occhi, come fanno coloro che dispongono le cose nei luoghi mnemonici e si costruiscono delle immagini), ma avere un'opinione non dipende da noi, poiché necessariamente con essa o si è nel falso o nel vero (δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν).[231]

---

[229] Cfr. Aristotele, *De an.* Γ 3, 427 b 14-15.

[230] Cfr. ivi, Γ 3, 427 b 18-19.

[231] Aristotele, *De an.* Γ 3, 427 b 16-22. Nel *De memoria* Aristotele distingue tra l'immaginazione e il pensiero delle entità astratte, quali ad esempio quelli del triangolo. Se infatti attraverso l'immaginazione esso viene raffigurato come avente in ogni caso una grandezza determinata, attraverso il concetto ciò non accade, essendo

L'immaginazione non soltanto, allora, non è pensiero, ma non coincide nemmeno con alcuna delle diverse specie dell'apprensione intellettiva (αὐτῆς τῆς ὑπολήψεως διαφοραί): scienza, opinione e saggezza (φρόνεσις). Ciononostante, come Aristotele afferma chiaramente anche nel *De memoria*, essa è in ogni caso *condizione* del pensiero dell'uomo, dacché in ogni caso "non è possibile pensare senza immagini (νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος)"[232].

A questo punto, svolta la definizione negativa della fantasia, Aristotele può passare a fornirne la definizione propria; una definizione, dunque, affatto positiva o affermativa. L'immaginazione è quindi la facoltà in virtù della quale nel soggetto si producono immagini o apparenze sensoriali (φάντασμά τι)[233], le quali possiedono da parte loro un valore e una funzione segnatamente conoscitivi. Analogamente alla percezione, epperò in misura maggiore rispetto a quella, l'immaginazione è infatti una facoltà dell'anima che è capace di giudicare di per se stessa e che, seppur differentemente dalle apprensioni intellettive della scienza (o dell'opinione), è anch'essa soggetta all'alternativa di verità e falsità. La fantasia è infatti "una delle facoltà o abiti con le quali giudichiamo e siamo nel vero o nel falso (μία τις ἕστι τούτων δύναμις ἢ ἕξις καθ' ἃς κρίνομεν ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα)"[234]. Proprio per questo essa non può essere 'riflessivamente' scambiata con la sensazione, quantunque, *bottom up*, ne costituisca un prolungamento e un'estensione operativi o funzionali.

Anche in questo caso, è difficile non rivolgere comparativamente il pensiero alla *Critica della ragion pura* di Kant e alle sue considerazioni circa la natura dell'immaginazione, concepita come una facoltà dell'animo (*Vermögen des Gemüts*) la cui operatività gnoseologica, in quanto mediana e mediatrice fra sensibilità e intelletto, in parte dipende dalla recettività delle impressioni del senso (*Rezeptivität der sinnlichen Eindrücke*) e in parte dipende invece dalla spontaneità delle categorie del pensiero (*Spontaneität des Denkes*). In Kant come in Aristotele, infatti, "l'immaginazione riproduttiva (*reproductive Einbildungskraft*)"[235], per adoperare ancora un'espressione kantiana che non è teoreticamente incompatibile con le posizioni aristoteliche,

---

quest'ultimo pensiero puro anziché rappresentativo. Oltre a ciò, Aristotele menziona anche la capacità che l'immaginazione possiede di richiamare alla memoria le rappresentazioni passate, attraverso un'associazione di idee che consiste nel passaggio dall'uno all'altro dei luoghi mnemonici, come accade ad esempio quando dall'immaginazione del latte si passa a quella del bianco e da questa a quella dell'aria e così via. Cfr. Aristotele, *De mem.* 1, 450 a 2 ss. e 2, 452 a 12 ss. Su questi temi cfr. J. Annas, *La memoria e l'io in Aristotele*, in G. Cambiano e L. Repici (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, *op. cit.*, pp. 119-144.

[232] Aristotele, *De mem.* 1, 449 b 31.

[233] Aristotele, *De an.* Γ 3, 428 a 1.

[234] Ivi, Γ 3, 428 a 2-4. Che l'immaginazione sia capace di una operatività critica o di discernimento è incidentalmente confermato anche in un brano del *De insomniis*. Cfr. Aristotele, *De insomn.* 2, 460 b 16-18.

[235] I. Kant, KrV, AA 03: 144.29. Sull'immaginazione in Kant, soprattutto nella sua conformazione produttiva (*produktive*) cfr. tra gli altri H. Mörchen, *Die Einbildungskraft bei Kant*, M. Niemeyer, Tübingen 1970 e W. Sellars, *The Role of the Imagination in Kant's Theory of Experience*, in H. W. Johnstone (ed.), *Categories: A Colloquium*, The Pennsylvania State University Press, University Park (Pennsylvania) 1978, pp. 165-181.

è preposta alla raccolta delle immagini degli oggetti nella memoria e alla conservazione degli accadimenti mnestici all'interno dell'esperienza soggettiva, al fine della loro possibile elaborazione concettuale da parte dell'intelletto. Così come, per entrambi, l'immaginazione è una facoltà conoscitiva dell'animo umano che in tanto è contraddistinta da una certa passività di carattere sensibile in quanto è altrettanto capace di svolgere un'attività gnoseologica spontanea e di natura intellettuale.

Tornando però al *De anima*, a giudizio di Aristotele l'immaginazione non è nemmeno percezione, dacché le sue immagini, come accade per esempio a proposito dei sogni, non si formano in presenza di sensazioni in atto, bensì riportano alla mente impressioni o esperienze vissute nel passato. Le immagini somministrate alla mente dalla facoltà di immaginazione, pertanto, non scaturiscono immediatamente per il tramite attuale di una o più sensazioni patite, o, come Aristotele scrive anche nel *De somno*, dall'affezione puntuale del primo percettore o "sensorio primo (τὸ πρῶτον αἰσθητήριον)"[236]: esse non sono cioè prodotte dalla facoltà sensitiva – che, in virtù della propria passività complessiva, non può creare immagini di carattere rammemorativo –, bensì da quella immaginativa. E se, in effetti, la facoltà sensitiva sembra appartenere a tutto il genere animale, dunque a ciascuna delle sue specie particolari; e se la facoltà nutritiva sembra spettare a ogni essere vegetale che sia dotato di corpo organico; la facoltà immaginativa è invece appannaggio di alcuni animali soltanto, ovvero di quelli che 'fortunatamente' dispongono di alcune capacità conoscitive specializzate, che Aristotele determina come 'facoltà superiori di conoscenza', e tra le quali compare proprio la φαντασία, se essa viene intesa nella sua versione deliberativa[237]. Tuttavia, se è vero che la percezione dei sensibili propri è sempre (o quasi sempre) vera[238], così come quella dei sensibili comuni è generalmente vera[239], Aristotele ritiene per converso che la rammemorazione delle immagini sia per la maggior parte dei casi falsa, come sarebbe per lui testimoniato da alcuni fenomeni percettivi niente affatto occasionali o episodici, e anzi tutto sommato ordinari, quali ad esempio le allucinazioni visive o le illusioni sensorie in genere. Non a caso, scrive lo Stagirita nel III libro

---

[236] Aristotele, *De somno* 3, 458 a 28. Cfr. anche Id., *De an.* B 12, 424 a 24, ove è impiegata la medesima definizione: "αἰσθητήριον δὲ πρῶτον". Con sensorio primo Aristotele intende, come è noto, l'organo fisico-biologico di ciascun senso.

[237] "L'immaginazione sensitiva (ἡ αἰσθητικὴ φαντασία), come si è detto, si trova dunque anche negli altri animali, mentre la deliberativa (ἡ βυλευτικὴ) soltanto in quelli forniti di ragione". Aristotele, *De an.* Γ 11, 434 a 5-7. È da notare inoltre come Aristotele descriva l'immaginazione non soltanto nei termini di un processo conoscitivo che riguarda gli esseri animali più intelligenti (oltreché gli esseri umani) ma anche come il principio della loro attività e del loro comportamento. Su questo cfr. Ivi, Γ 3, 429 a 5-9.

[238] "La percezione dei sensibili propri è vera o comporta l'errore nella minima misura possibile (ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος)". Ivi, Γ 3, 428 b 18-19.

[239] "In secondo luogo c'è la percezione che questi sensibili sono accidenti, e in questo caso è già possibile ingannarsi (δεύτερον δὲ το συμβεβηκέναι ταῦτα· καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἐνδέχεται διαψεύ εσθαι)". Ivi, Γ 3, 428 b 19-20.

del *De anima*, il termine "apparire (φαίνομαι)" non spetta di diritto alle sensazioni univocamente determinate per effetto dei sensibili per sé o per accidente, siano essi propri oppure comuni, bensì alle sensazioni del tutto vaghe, o comunque indeterminate almeno in qualche misura, della facoltà di immaginazione[240]:

> non è quando esercitiamo con precisione (ἀκριβῶς) la nostra attività su un oggetto percepibile che diciamo che quest'oggetto ci 'appare' essere un uomo (ὅτι φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἄνθροπος), ma piuttosto quando non lo percepiamo chiaramente (ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανώμεθα).[241]

A conclusione del capitolo sulla φαντασία, dunque, e a seguito della definizione propria o positiva di immaginazione fornita nel cuore dell'esposizione, definizione secondo cui la facoltà mediana di percezione e intelletto consiste nella capacità psicologica di riprodurre immagini o apparenze sensoriali, Aristotele ne procura una seconda, questa volta di natura *meccanico-causale*, anziché *ontologico-essenziale*. L'immaginazione è, cioè, una concatenazione – una catena processuale – di carattere gnoseologico, che segue sempre dal movimento originario della sensazione in atto ("ἡ φαντασία ἄν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη")[242], il quale è a sua volta determinato, *ex parte rei*, dall'azione di un oggetto sensibile tanto sugli organi sensori quanto anche sulle facoltà cognitive dell'anima, la sensitiva prima e l'immaginativa poi. La prima efficacia dell'ente sulla psiche soggettiva consiste allora in un'affezione diretta nei riguardi della psiche medesima; la seconda è all'opposto indiretta, riportata alla mente in un secondo momento proprio dalla facoltà di immaginazione.

Esaurita l'esposizione della facoltà immaginativa dell'anima, secondo la consueta andatura metodologica che dalla determinazione categoriale più semplice e immediata conduce alla più ricca e mediata, Aristotele passa a trattare dell'intelletto (νοῦς), ovvero di quella facoltà dell'anima che è preposta al pensiero in quanto tale (τὸ νοεῖν o τὸ φρονεῖν, a seconda che dell'*intelligere* sia maggiormente accentuato il carattere contemplativo oppure pratico, di cui di volta in volta si tratta). Aristotele comincia la trattazione dell'intelletto attraverso alcune analogie che secondo la nozione o la definizione lo legano al senso[243]. Entrambi, infatti, sebbene

---

[240] Un'analoga determinazione soggettivistica dell'apparire è contenuta all'interno del sesto capitolo del IV libro (Γ) della *Metafisica*, in cui Aristotele scrive: "ciò che appare non esiste in generale (ὅτι οὐ τὸ φαινόμενον ἔστιν), ma ciò che appare esiste per colui al quale appare e quando appare e in quanto e nel modo in cui appare (ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ᾧ φαίνεται καὶ ὅτε φαίνεται καὶ ᾗ καὶ ὡς)". Aristotele, *Metaph.* Γ 6, 1011 a 22-24.

[241] Aristotele, *De an.* Γ 3, 428 a 13-15.

[242] Ivi, Γ 3, 429 a 1-2.

[243] Aristotele è al principio della trattazione molto netto: scrive infatti che "il pensare è analogo al percepire (τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι)". Ivi, Γ 4, 429 a 13-14.

ciascuno secondo la sua propria natura irriducibile, sono ugualmente passivi e impassibili ("ἀπαθὲς")[244]: dipendono cioè dall'oggetto di cui subiscono l'influsso ("ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη")[245], accogliendone con ciò la sola forma conoscibile, anziché la materia[246]. Una simile disposizione alla recettività delle forme non implica per ciascuno alcuna tipologia di alterazione fisica. Si tratta bensì, per entrambi, della loro attualizzazione: di un sempre rinnovabile *habitus* alla loro attivazione, nonché all'accrescimento e allo sviluppo, quantitativo e insieme qualitativo, delle loro esperienze conoscitive. Come allora il senso è recettivo delle forme sensibili, così l'intelletto – stavolta *contra* Kant[247] – è recettivo delle forme intelligibili[248]. Non solo: ambedue le facoltà, a giudizio di Aristotele, sono esse stesse, seppur soltanto in potenza, le medesime forme conoscibili; nel senso che entrambe, pur non possedendo in loro stesse alcuna conoscenza o forma conoscibile che sia già in atto[249], constano di una natura attitudinale che le rende congiungibili, in modo non arbitrario, con le forme conoscitive corrispondenti, consistendo le facoltà in capacità o disposizioni, in abiti, oppure, per l'appunto, in virtualità costantemente all'erta e in attesa di realizzazione. Di conseguenza, una simile, pura e radicale potenzialità nei riguardi dei loro oggetti *correlativi* implica direttamente, per senso e intelletto, la separazione o la non mescolanza (ἀμιγῆ εἶναι)[250] con alcuna delle conoscenze – e degli oggetti – che sono atti a ricevere secondo la forma[251]. Se così non fosse, in effetti, la non arbitrarietà del processo conoscitivo – Kant direbbe: la sua *objektive Gültigkeit* o la sua legalità di diritto, valida senza alcuna eccezione – verrebbe minata alle sue fondamenta, rendendo con ciò vana la possibilità di costruire un discorso epistemologico saldo e ben fondato, che fosse altresì alternativo, per esempio, a quello proposto dalla sofistica, per Aristotele inaccettabile[252].

---

[244] Ivi, Γ 4, 429 a 15.

[245] Ivi, Γ 4, 429 a 14.

[246] Cfr. ivi, Γ 4, 429 a 16.

[247] È infatti noto come a partire dalla *Dissertatio* del 1770 l'intelletto costituisca per Kant la facoltà cognitiva dell'animo umano secondo cui le rappresentazioni della soggettività conoscente si producono *spontaneamente* per ciò che concerne la loro forma categoriale e intellettuale – non essendo al contrario producibile né la loro materia percettiva né, *a fortiori*, la loro esistenza effettiva, di per sé del tutto indipendente dalla capacità rappresentativa del soggetto. Pertanto, proprio la spontaneità funzionale del *Verstand* si oppone, quanto a carattere operativo, alla *Rezeptivität* della *Sinnlichkeit*. La prima consiste infatti nell'attività del pensiero, la seconda, come vedremo sull'esempio di Leibniz, nella disposizione-a-venir-affetto che è propria del senso.

[248] "Nello stesso rapporto in cui la facoltà sensitiva si trova rispetto agli oggetti sensibili, l'intelletto si trova rispetto agli intelligibili (ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά)". Aristotele, *De an.*, Γ 4, 429 a 17-18.

[249] "Quindi si esprimono bene coloro i quali affermano che l'anima è il luogo delle forme (καὶεὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν)". Ivi, Γ 4, 429 a 26-27.

[250] Cfr. ivi, Γ 4, 429 a 19.

[251] Ivi, Γ 4, 429 a 18-20.

[252] Esemplare, in questo senso, la posizione espressa in *Metafisica* Γ 2, 1004 b 17-26: "I Dialettici ed i Sofisti esteriormente hanno il medesimo aspetto del filosofo [σημεῖον δέ· οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ] (infatti, la sofistica è una sapienza solo apparente [ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστί], ed i Dialettici discutono di tutte le cose, e a tutte le cose è comune l'essere), e discutono di queste nozioni [le proprietà dell'essere in quanto essere], evidentemente, perché esse sono effettivamente oggetto proprio della filosofia. La dialettica e la sofistica si rivolgono a quel medesimo genere di oggetti a cui si rivolge la

Oltre però alle analogie che legano percezione e pensiero, lo Stagirita rintraccia nel *De anima* delle significative differenze. Se, infatti, il senso è puro rispetto ad altro, vale a dire è separato tanto dalla materia quanto anche dalla forma attuale degli oggetti che è capace di conoscere; l'intelletto, oltre a queste specie determinate di purezza o separatezza, è altresì "non mescolato in se stesso", vale a dire è 'scisso' e indipendente anche rispetto alla corporeità della stessa soggettività conoscente ("οὐδὲ μεμῖχθαι τῷ σώματι")[253], della quale costituisce la facoltà psicologica[254] preminente. Se così non avvenisse, il νοῦς non sarebbe altro che un senso tra gli altri, e disporrebbe con ciò, proprio come gli altri sensi, di un organo sensorio come sostrato materiale delle proprie attività cognitive[255]. Con la conseguenza che si troverebbe a *poter* conoscere soltanto alcune specie di intelligibili a scapito di altre, allo stesso modo in cui ciascun senso, provvisto della propria 'unità sintetica' di corpo e funzione – di organo e disposizione – , è capace di conoscere di per sé soltanto quelle specie determinate di percepibili che gli corrispondono o gli sono proprie. L'intelletto, al contrario, deve poter consistere nel luogo originario – nella scaturigine funzionale, seppur dapprima soltanto in potenza[256] – di *tutte* le forme intelligibili, siano esse attuali oppure soltanto potenziali. Per questa ragione, secondo Aristotele, l'intelletto medesimo non può non essere, oltreché impassibile, anche *immateriale* e separato (χωριστός)[257].

Infatti, se l'impassibilità funzionale del senso non garantisce che le affezioni eccessive e smisurate del suo organo sensorio non lo danneggino o addirittura non lo distruggano, l'impassibilità dell'intelletto, al contrario, proprio in quanto l'intelletto gode di una separatezza immateriale rispetto alla corporeità della soggettività conoscente, è ciò che garantisce l'apprensione degli intelligibili 'maggiori', 'superiori' e più astratti. Questi ultimi, infatti, anziché danneggiarlo o distruggerlo, lo potenziano e lo sviluppano, consentendogli di cogliere e

---

filosofia; ma la filosofia differisce dalla prima per il modo di speculare [τῆς δυνάμεως] e dalla seconda per l'intento per cui specula [τοῦ βίου τῇ προαιρέσει]. La dialettica si muove a tastoni su quelle cose che, invece, la filosofia conosce veramente [ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική]; la sofistica è conoscenza in apparenza, ma non in realtà [ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὖσα δ' οὔ]".

[253] Aristotele, *De an.*, Γ 4, 429 a 24-25.

[254] "Psicologica" nel senso di attinente alle capacità cognitive dell'anima – la ψυχή, appunto – e non nel senso moderno, generalmente *post* e antihegeliano (ma il conflitto concerne probabilmente l'intero idealismo tedesco, a partire da Kant), che suole contrapporre gli stati fenomenologici della coscienza come prioritari rispetto all'ordine soltanto surrettiziamente oggettivo ed universalistico della logica filosofica. La psicologia aristotelica, in questo senso, non è in alcun modo una forma di psicologia – ma sarebbe meglio dire: di psicologismo –, soprattutto non nel senso kantiano del termine; non è infatti una teoria che si interessi della "derivazione fisiologica" degli atteggiamenti e delle valutazioni individuali della persona singola, i quali restino con ciò confinati all'interno della sua psiche soggettiva, senza cioè trovare riscontro oggettivo nella realtà delle cose e, al contempo, all'interno di un ordine universalistico del discorso scientifico e filosofico.

[255] Cfr. Aristotele, *De an.* Γ 4, 429 a 25-29.

[256] "L'anima è il luogo delle forme (τόπον εἰδῶν), solo che tale non è l'intera anima, ma quella intellettiva (ἡνοητική), ed essa non è in atto, ma in potenza le forme (οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη)". Ivi, Γ 4, 429 a 27-29.

[257] Ivi, Γ 4, 429 b 5.

apprendere, in modo sempre più agevole, quegli intelligibili 'minori', 'inferiori' o meno astratti, che successivamente si presentino al cospetto delle sue attività cognitive[258].

Se, dunque, la percezione consiste in un'attività conoscitiva dell'anima sensitiva, che ha il proprio fondamento nel corpo organico della soggettività conoscente; l'intelletto è sede di una pura e trasparente autoriflessività, la quale ha sempre luogo in concomitanza con l'apprensione psico-logica, pura e immateriale, degli intelligibili, siano essi 'inferiori' oppure 'superiori'[259]. A differenza del senso, che conosce gli enti fisici cogliendone le qualità e le forme sensibili, l'intelletto è dunque capace di una forma di conoscenza più alta, essendo in grado di cogliere le essenze e le forme non semplicemente sensibili, bensì intelligibili, degli enti 'intramondani'[260].

Oltre però che della conoscenza degli oggetti esistenti, l'intelletto è capace altresì della conoscenza degli enti matematici e della loro natura essenziale. La tecnica gnoseologica attraverso cui vi riesce è quella dell'astrazione (ἀφαίρεσις), la quale consiste nel disvelamento dell'identità degli oggetti ideali, provvisti delle loro proprie essenze analitiche[261]. È allora evidente come, nonostante le differenze che li separano, sensibilità e intelletto siano legati per Aristotele da una stretta e significativa omologia funzionale, in virtù della quale entrambi sono capaci di cogliere le forme (ora sensibili ora intelligibili) degli enti che si trovano a poter conoscere, siano essi fisici e percepibili oppure fisici o astratti ma in ogni caso intelligibili. Così come, dunque, la sensibilità è capace di procurare gradi diversi della separazione percettiva della forma funzionale dalla materia sostanziale degli oggetti sensibili, così l'intelletto è in grado di conoscere gli intelligibili secondo gradi diversi di astrazione. Si capisce dunque come, per lo Stagirita, tanto l'αἴσθησις quanto il νοῦς rappresentino due facoltà dell'anima che anziché essere indipendenti l'una dall'altra, si trovano in un rapporto di continuità funzionale e di stretto legame operativo. Di nuovo: se, infatti, è vero che il processo conoscitivo è *uno* secondo il numero – e cioè pragmaticamente ed ontologicamente unico – ma *molteplice* secondo la nozione o la definizione – e cioè logicamente o analiticamente divisibile –, è altrettanto vero che *uno* è il soggetto che si rapporta alle cose da conoscere mentre *distinte* sono le modalità conoscitive attraverso cui sa farlo (poiché diversi sono gli oggetti e le forme conoscitive da conoscere).

---

[258] Cfr. ivi, Γ 4, 429 a 30-b 9.

[259] "Quando poi l'intelletto è divenuto ciascuno dei suoi oggetti (ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται), nel senso in cui si dice 'sapiente' chi lo è in atto (e questo avviene quando può esercitare da sé la propria conoscenza), anche allora è in certo modo in potenza (ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως), ma non come prima di avere preso o trovato (οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν); ed allora può pensare se stesso (καὶ αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε δύναται νοεῖν)". Ivi, Γ 4, 429 b 6-9.

[260] Cfr. ad esempio ivi, Γ 4, 430 a 9, ove Aristotele scrive risolutamente: "L'intelletto è la facoltà di conoscere tali enti senza la loro materia (ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμις ὁ νοῦς τῶν τοιούτων)".

[261] "Il soggetto perciò distingue tale essenza o con qualcosa di diverso o con qualcosa che si trova in una diversa condizione (ἑτέρῳ ἄρα ἢ ἑτέρος ἔχοντι κρίνει)". Ivi, Γ 4, 429 b 20-21.

Cosa garantisce, però, che alle attività cognitive dell'anima corrispondano gli oggetti che quelle sono capaci di conoscere oggettivamente, e cioè epistemologicamente o scientificamente, ovvero secondo un sapere saldo che sia al riparo dagli attacchi della sofistica (e dagli errori, tra gli altri, di Parmenide, Eraclito e i filosofi naturalisti)? Cosa garantisce, cioè, nel lessico di Aristotele, che il senso e l'intelletto siano, rispettivamente, i sensibili e gli intelligibili in potenza?

Di nuovo, attraverso la consueta strategia metodologica di mediazione tra realtà soltanto in apparenza determinate come opposte, a garanzia della perfetta corrispondenza di facoltà e oggetti propri sta un elemento intermedio e comune, che Aristotele definisce nei termini di una *identità potenziale*, vale a dire nelle fattezze di *un'affinità strutturale* che senso e intelletto intrattengono, rispettivamente, con i sensibili e gli intelligibili. Proprio questa teoria dell'identità potenziale di facoltà conoscitive ed enti conoscibili fa sì che né il senso (soprattutto) né l'intelletto (assai meno) siano impassibili in senso assoluto. Essi sono infatti anche sempre recettivi – almeno in qualche misura – delle forme dei propri oggetti correlativi, che in certo qual modo non possono esimersi dal 'dover patire'. Tuttavia, questo stesso processo di passione – questo momento di recettività all'interno del processo conoscitivo – coincide al tempo stesso, per Aristotele, con un movimento attivo e ugualmente spontaneo della capacità di conoscere, il quale propriamente consiste nell'attivazione di una potenzialità latente, vale a dire collima con un'attualizzazione sempre positiva della capacità di cogliere attivamente le forme dei sensibili e degli intelligibili. È chiaro come un simile processo di attivazione valga in modo particolare per l'intelletto, la cui passione delle forme intelligibili, in virtù della non mescolanza, della purezza e dell'immaterialità che lo contraddistinguono, deve consistere *a fortiori* in un'azione quanto più spontanea possibile, in particolare per ciò che concerne la conoscenza delle entità astratte (come, ad esempio, nel caso dei numeri o dei rapporti proporzionali che sono tipici delle matematiche).

Chiarita dunque la compatibilità di diritto di facoltà e conoscibili – secondo una metodologia filosofica che sarà propria anche di Kant –, resta da definirne la compatibilità di fatto. Anche in questo caso, cioè, è estremamente interessante notare come il discorso aristotelico metodologicamente proceda in modo del tutto analogo rispetto a quello sviluppato da Kant più di duemila anni dopo. Anche nella filosofia critica, infatti, stabilita la compatibilità di diritto di intuizioni e concetti attraverso l'ufficio teorico della deduzione trascendentale delle categorie – la quale consta soprattutto della deduzione della loro validità oggettiva – si passa poi alla definizione della loro conciliabilità effettiva attraverso la dottrina dello schematismo trascendentale. Anche in Kant come in Aristotele, cioè, dal *was* del processo conoscitivo – dal suo "che cosa" – si passa al suo *wie* – e cioè al suo "come" –, ovvero si trapassa dalla conoscenza

come *quaestio juris* alla conoscenza come *quaestio facti*. Si passa cioè dalla *condizione* al *condizionato*, dalla *possibilità* alla *realtà* della conoscenza.

Tornando però ad Aristotele, una simile compatibilità di fatto di facoltà e conoscibili è garantita dal cosiddetto "intelletto agente o produttivo (νοῦς ποιητικός)", il quale deve garantire che l'intelletto che è in potenza gli intelligibili – o più abbreviatamente: l'intelletto potenziale – divenga esso stesso quegli intelligibili in atto, ovvero che esso pervenga a conoscerli attualmente divenendo esso stesso intelletto in atto. L'intelletto agente è allora "la causa e il principio produttivo (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν)"[262] del passaggio dall'intelletto in potenza all'intelletto in atto. Così come infatti per ogni ente naturale o artificiale si danno una materia che è in potenza quell'ente e una causa efficiente che dà a questo proprio la forma e la funzione che esso possiede, così anche per il passaggio dall'intelletto potenziale all'intelletto attuale deve sussistere attualmente un principio attivo, che un simile passaggio stia a giustificarlo. Questo principio è l'intelletto agente o produttivo, il quale coincide con l'intelletto in atto e, congiunto con l'intelletto possibile – di cui è causa –, è collocato da Aristotele all'interno dell'anima umana ("ἐν τῇ ψυχῇ")[263]. Come segnalato in precedenza a proposito del processo percettivo (ma pure di quello conoscitivo, entrambi considerati nel loro complesso), anche l'intelletto è per Aristotele ontologicamente uno ma logicamente duplice, con la qualificazione 'logico-analitica' del νοῦς ποιητικός che è preminente rispetto a quella dell'intelletto potenziale o passivo (παθητικὸς), allo stesso modo in cui, metafisicamente, all'interno della filosofia aristotelica, come sopra si è considerato, la nozione di atto è sempre inequivocabilmente prioritaria rispetto a quella di potenza ("φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν")[264]. Si può dire anzi che, secondo Aristotele, *l'intelletto agente* rappresenti *l'essenza conoscitiva vera e propria dell'essere umano*, e cioè quella *sola e unica anima* che lo contraddistingue in quanto tale. L'intelletto produttivo adempie infatti, compiendole e realizzandole, non soltanto alle funzioni cognitive dell'intelletto potenziale, ma anche a ogni altra funzione inferiore dell'anima, sia essa sensitiva, immaginativa oppure semplicemente nutritiva. Queste ultime, da parte loro, ne ritraggono infatti, semplicemente, dei *momenti* e delle *facoltà particolari*, sicché l'intelletto agente è allora, essenzialmente, *l'intera anima dell'essere umano*.

---

[262] Ivi, Γ 5, 430 a 12.

[263] Ivi, Γ 5, 430 a 14.

[264] Aristotele, *Metaph.* Θ 8, 1049 b 5 ma cfr. più in generale l'intero capitolo ottavo del libro nono, ovvero *Metaph.* Θ 8, in cui l'atto viene definito prioritario rispetto alla potenza sia per la nozione (τῷ λόγῳ) sia per il tempo (τῷ χρόνῳ, ma secondo *la specie* dell'individuo e non secondo l'individuo singolo) sia, soprattutto, per la sostanza (τῇ οὐσίᾳ). In quanto forma (εἶδος), infatti, l'atto è regola, principio e condizione della potenza, anche nella misura in cui consiste nel modo d'essere privilegiato degli enti incorruttibili rispetto a quelli corruttibili. Cfr. anche *De an.* Γ 5, 430 a 20-23 e, per ciò che concerne il processo conoscitivo nel suo complesso, ivi, Γ 6, 431 a 1-4.

Esso è "atto per essenza (τῇ οὐσιᾳ ὢν ἐνέργεια)"[265], ovvero è essenzialmente attività; è separato (χωριστὸς), impassibile (ἀπαθὴς), incorporeo o non mescolato (ἀμιγής), ovvero non possiede organi sensori, essendo in ultima analisi una facoltà del tutto irriducibile al senso. Esso è per Aristotele addirittura "immortale ed eterno (ἀθάνατον καὶ ἀίδιος)"[266] e costituisce con ciò il vero e proprio vertice metafisico di tutta la sua psicologia. A differenza del momento dell'intelletto potenziale, che soltanto attualizzandosi può conoscere gli intelligibili, l'intelletto agente conosce in effetti e anzi *produce da sé* tutti gli intelligibili: esso consiste difatti in una ἕξις vera e propria, in un *habitus*: in una innata, stabile e costante disposizione funzionale, che attiva e rende intelligibili – ovvero proprio ciò che sono – gli intelligibili medesimi. Il νοῦς ποιητικός è infatti ciò che trasforma gli intelligibili in potenza in intelligibili in atto. Esso *astrae* le forme concettuali dalle immagini sensibili degli oggetti esistenti – producendo con ciò gli universali – per mezzo di una generalizzazione delle forme – tanto essenziali quanto anche accidentali – degli enti materiali. Le forme proprie di questi ultimi sono in loro stesse sempre individuali, al pari delle sensazioni e delle tracce mnestiche che queste, in guisa di immagini, imprimono nella capacità psicologica soggettiva, allorché essa si trovi impegnata in un processo cognitivo di natura percettiva. Pertanto, lungi dal patire alterazioni, in ciascun atto conoscitivo l'intelletto attuale realizza la propria natura di *causa agente e produttiva*. Anziché passare dalla potenza all'atto come l'intelletto potenziale, infatti, l'intelletto agente pensa costantemente gli intelligibili in atto. Come scrive Aristotele, "non è che questo intelletto talora pensi e talora non pensi (ἀλλ' οὐχ ὁτὲ νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ)"[267]. Esso è cioè un continuo pensare e un continuo agire: un perpetuo esercizio delle proprie funzionalità astraenti.

Una simile operatività intellettuale, si diceva sopra, è la stessa che governa costantemente le operazioni dell'intelletto conoscitivo, che con ciò da potenziale può farsi, e anzi si fa, costantemente attuale. Grazie, infatti, alla perpetua azione astraente del νοῦς ποιητικός, l'intelletto conoscitivo può conoscere gli oggetti profondendosi nella cognizione o nell'apprensione intellettiva dei loro *concetti singoli*. Questi ultimi, da parte loro, consistono nelle unità formali ed essenziali degli enti che corrispondono loro, ovvero rappresentano le singole conoscenze, veri e propri elementi intermedi di enti 'intramondani' e facoltà psicologiche.

Ora, secondo Aristotele, analogamente a quanto accadeva nel caso dell'ὄρεξις e dei suoi percepibili corrispettivi, l'apprensione puntuale delle conoscenze o dei concetti singoli, e cioè

[265] Ivi, Γ 5, 430 a 18-19.
[266] Ivi, Γ 5, 430 a 23-24.
[267] Ivi, Γ 5, 430 a 22-23.

la cognizione delle forme concettuali prese separatamente le une dalle altre, è sempre vera[268]. È infatti in questo senso che egli, all'interno del libro Θ (IX) della *Metafisica*, sostiene che l'alternativa all'intellezione (o apprensione attraverso concetti) è l'ignoranza (ἄγνοια) anziché l'errore (πλάνη) – o, come si esprime letteralmente, il concetto opposto all'intellezione è la "mancanza [o privazione] di conoscenza (ἄγνοια)" anziché l'"inganno (ἀπάτη)" o la "cecità (τυφλότης)"[269]. Pertanto, così come la percezione dei sensibili propri da parte di ciascun senso speciale dell'anima sensitiva è sempre vera, allo stesso modo è vera anche l'intellezione degli intelligibili singolari[270]. Se, però, l'apprensione sensibile dei percepibili avviene secondo *momenti successivi*, quella dell'intelletto è invece *istantanea*, senza tuttavia che essa consista in una intuizione immediata delle essenze degli oggetti esistenti. Infatti, secondo Aristotele, l'intellezione degli intelligibili sussistenti è sempre accompagnata dalla percezione, ovvero richiede sempre la mediazione segnatamente temporale dell'esperienza sensibile.

Anche in questo caso è difficile non riscontrare le analogie teoretiche ed epistemologiche che legano le considerazioni aristoteliche del III libro *De anima* a quelle che Kant svolge nell'*Analitica dei princìpi* della *Critica della ragion pura*, in particolare a proposito del primo dei quattro princìpi dell'intelletto puro, vale a dire degli assiomi dell'intuizione (*Axiomen der Anschauung*). Lì[271], in effetti, il filosofo di Königsberg delimita l'apprensione conoscitiva dei fenomeni nei termini di una attività epistemologica duplice ma congiunta (*verbunden*) di sensibilità e intelletto, in cui l'universale capacità gnoseologica dei concetti puri del *Verstand*, in se stessa semplicemente logica e analitica, viene sinteticamente ristretta dal riferimento particolare ed empirico delle intuizioni sensibili alla realtà fenomenica, di cui il soggetto fa esperienza. Una simile attività conoscitiva – che è insieme analitica e sintetica, e cioè intellettuale e sensibile, logica ed empirica, ideale e reale, universale e particolare – determina infatti ciascuna delle apparenze oggettive che il soggetto conosce – i *phaenomena* – nei termini di quantità estensive (*extensive Größe*) in se stesse plurali e composite, vale a dire costitutivamente strutturate secondo una molteplicità successiva di determinazioni trascendentali di tempo, epperò sintetizzate nella forma complessiva di una totalità empirica finita e determinata: quella rappresentata *da*, e *in*, ciascun fenomeno di cui è possibile avere conoscenza. Una simile

---

[268] Cfr. su questo *Metaph.* Θ 10, 1051 b 1 ss., in particolare 1051 b 21-28, ove Aristotele scrive: "Vero e falso negli esseri incomposti [τὰ ἀσύνθετα] sono questo: il vero è l'intuire [τὸ θιγεῖν] e l'enunciare [τὸ φάναι] (intuizione e affermazione, infatti, non sono la medesima cosa), mentre non coglierli significa non conoscerli [τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν]. Sbagliarsi circa l'essenza non è possibile se non per accidente [ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός]; e così non è possibile sbagliarsi circa le sostanze non composte [ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας]".

[269] Ivi, Θ 10, 1052 a 1-3.

[270] "L'intellezione degli indivisibili riguarda le cose circa le quali non è possibile il falso (Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τού τοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος)". Aristotele, *De an.* Γ 6, 430 a 27-28.

[271] Cfr. I. Kant, KrV, AA 03: 148.17-151.28; trad. it. pp. 333-339.

composizione *trascendentale*, che *a parte objecti* determina la realtà empirica delle oggettività fenomeniche, parallelamente descrive, *a parte subjecti*, l'attività rappresentativa della soggettività conoscente, definita nei termini d'una operatività gnoseologica che, lungi dallo svolgersi soltanto analiticamente o in un singolo istante di tempo, si dispiega bensì secondo determinazioni temporali che si succedono le une dopo le altre (*nacheinander*) e le une accanto alle altre (*nebeneinander*), e cioè nei termini di un'attività conoscitiva ugualmente intellettuale e sensibile, estetica e logica. Anche in Kant come in Aristotele, cioè, l'attività conoscitiva dell'intelletto non soltanto non è affatto separata da quelle della sensibilità e dell'immaginazione, ma nemmeno è immediatamente intuitiva – e cioè *logicamente* intuitiva, secondo le prerogative di un intelletto divino e puramente senziente (*intellectus archetypus*) – delle nature corporee o materiali, essenziali o interne, delle oggettività cui è rivolta. Essa può cioè conoscere la realtà esterna, per un verso, soltanto attraverso *funzioni*, e cioè per mezzo dell'organizzazione *semplicemente* logica delle singole rappresentazioni (sotto rappresentazioni comuni); e, per altro verso, grazie all'ufficio intermediario e ugualmente necessario della percezione sensibile, essa sì immediatamente intuitiva – epperò esteticamente e sensibilmente, e non logicamente e intellettualmente – della realtà fenomenica (nei suoi aspetti anzitutto formali). Sicché, l'attività conoscitiva dell'intelletto, in Kant come in Aristotele, ha sempre bisogno di svolgersi, per poter acquisire verità o validità e realtà oggettive, *congiuntamente* alla percezione sensibile e al suo riferimento sintetico e temporalmente successivo (non semplicemente analitico o puntuale), alla realtà esterna e alle sue esistenze determinate.

Tornando però al *De anima* di Aristotele e alla sua trattazione dell'intelletto conoscitivo, va segnalato come oltre alle apprensioni concettuali dei singoli intelligibili, questo stesso intelletto è inoltre capace di formulare giudizi, vale a dire è in grado di congiungere due o più universali indivisibili (due o più concetti singoli) all'interno di uno stesso discernimento assertivo. È allora a questo punto della psicologia dello Stagirita che al posto dell'ignoranza – quanto ad alternativa funzionale e semantica del vero –, possono subentrare l'errore (πλάνη) e il falso (ψεῦδος). Secondo Aristotele, infatti, così come già segnalato sopra a proposito della formulazione logica del principio di non contraddizione, un giudizio è vero se e solo se si dimostri adeguato e rispondente ad una autentica connessione tra cose, 'fatti' o realtà (πράγματα), i quali accadano nel presente o siano accaduti in passato[272], ovvero si verifichino o si siano verificati in effetti nella realtà delle cose. Non a caso, scrive lo Stagirita nel libro Θ (IX) della *Metafisica*,

[272] Ci sono poi i futuri contingenti, rispetto ai quali Aristotele subordina l'alternativa contraddittoria di verità e falsità al reale accadere o verificarsi degli stessi. Per lo Stagirita è cioè impossibile anticipare il valore di verità degli eventi futuri, i quali, di per se stessi, non sono mai necessari. La necessità a proposito del futuro, infatti, vale soltanto 'in senso composto' (ovvero per enunciati del tipo: "è necessario che domani l'evento *x* accada o non accada") mentre non ha valore in senso 'diviso' (e cioè in enunciati come "è necessario che domani l'evento x

per quanto riguarda le cose (τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων), l'essere come vero e falso consiste nel loro essere unite o nel loro essere separate, sicché sarà nel vero chi ritiene essere separate le cose che effettivamente sono separate ed essere unite le cose che effettivamente sono unite; sarà, invece, nel falso, colui che ritiene che le cose stiano in modo contrario a come effettivamente stanno (ἐστὶ τῷ συγκεῖσθαι ἢ διῃρῆσθαι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διῃρεμένον οἰόμενος διῃρῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχον ἢ τὰ πράγματα).[273]

Sulla base dei giudizi veri – sempre percettivamente 'condizionati' –, poi, la mente soggettiva è capace di elaborare ragionamenti di carattere induttivo (ἐπαγωγάι) o deduttivo (συλλογισμόι)[274], così come accade in tutte le scienze di cui l'uomo è capace.

Tornando dunque alla formulazione psicologica del principio aristotelico di non contraddizione, si può dire come a suo fondamento, dal basso verso l'alto, stia l'intero processo psicologico che *consente* la conoscenza *oggettiva* sia delle entità fisiche 'intramondane' sia degli enti ideali e astratti, la cui natura è invece semplicemente intelligibile. Sulla base della psicologia aristotelica, cioè, nella misura in cui essa discrimina le apprensioni e i giudizi conoscitivi da quelli falsi o pseudoconoscitivi, è impossibile per chiunque possedere opinioni e credenze contraddittorie (nella misura in cui queste, almeno indirettamente, non possono non concernere la realtà stessa delle cose) nello stesso tempo e secondo il medesimo rispetto. Una simile psicologia cognitiva, a sua volta, da un lato *condiziona* in modo necessario la formulazione *logica* dei giudizi di tipo apofantico (nella misura in cui essa determina la corretta *modalità* di 'corrispondenza' tra i concetti della psiche umana e la realtà); e, dall'altro, in modo ancor più necessario, essa viene ugualmente *condizionata*, quanto ad attribuzione dei valori di verità alle sue opinioni o credenze, dai princìpi segnatamente logici di bivalenza, del terzo escluso e di

accada" o "è necessario che l'evento *x* non accada"). Sui futuri contingenti nel pensiero dello Stagirita cfr. soprattutto W. L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, E. J. Brill, New York 1988; D. Frede, *Aristoteles und die Seeschlacht. Das Problem der* Contingentia Futura *in* De interpretatione *9*, Vandenhoeck and Ruprecht, Goettingen 1970; R. Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, De Gruyter, Berlin-New York 1995; J. Hintikka, *Time and Necessity; Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford 1973 e C. W. A. Whitaker, *Aristotle's* De Interpretatione*: Contradiction and Dialectic*, *op. cit.*

[273] Aristotele, *Metaph.* Θ 10, 1051 b 2-5.

[274] Il condizionamento percettivo dei giudizi conoscitivi e dei ragionamenti induttivi è da Aristotele dichiarato a chiare lettere nel I libro degli *Analitici secondi*, in cui scrive: "È manifesto (Φανερὸν) anche che, se una qualche percezione viene a mancare (δὲ καὶ ὅτι, εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν), è necessario che venga a mancare anche una qualche conoscenza scientifica (ἀναγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι), la quale è impossibile da acquisire (ἢ ἀδύνατον λαβεῖν), se davvero apprendiamo o per induzione o per dimostrazione (εἴπερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγογῇ ἢἀποδείξαι). […] è impossibile che abbia induzione chi non ha percezione (δι' ἐπαγογῆς […] ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἴσθησιν ἀδύνατον)". Aristotele, *An. post.* I 18, 81 a 37 - b 6.

non contraddizione[275]. In base a questi, infatti, le credenze psicologiche (composte) o i giudizi logici possono riferirsi a oggetti soltanto in due modalità distinte e reciprocamente opposte come contraddittorie: o secondo verità o in modo falso, senza che si diano possibilità intermedie. I giudizi apofantici – vale a dire l'unione dei sensibili e degli intelligibili psicologicamente appresi attraverso esperienza e poi congiunti, grazie all'intelletto, nelle unità discorsive di base della logica – possono infatti essere, soltanto, o affermativi oppure negativi degli stati determinati delle cose (siano questi ultimi anche in potenza); vale a dire possono rappresentare la realtà (sia attuale sia potenziale) o attraverso congiunzioni oppure attraverso separazioni di soggetti e predicati, di sostanze e attributi, di oggetti e proprietà. E, proprio sulla base dell realtà, di nuovo, sia essa attuale oppure semplicemente potenziale, possono risultare veri oppure falsi, senza possibilità di contraddizioni.

Da ultimo, infine, al culmine della definizione della possibilità reale di un simile itinerario scientifico, in questo caso ripercorso dal basso verso l'alto dell'epistemologia complessiva di Aristotele, la realtà metafisica viene a sua volta tenuta ben salda e 'suffragata', nella sua propria determinatezza oggettiva '*di diritto*', dalle formulazioni ontologiche del principio di non contraddizione; le quali, si è visto, vietano o impediscono la contraddizione oggettiva, rispettivamente, sia per ciò che concerne la natura strettamente identica delle sostanze (prima formulazione), sia per quanto riguarda la congiunzione delle sostanze con le loro proprietà essenziali o per sé (seconda formulazione), sia, infine, a proposito della congiunzione delle sostanze con le loro proprietà accidentali (terza formulazione).

Dall'alto verso il basso, allora, la valenza ontologica del principio di non contraddizione si attesta come preminente rispetto a quelle logica e psicologica. È infatti in virtù della non contraddittorietà intrinseca della realtà metafisica che non è possibile (ri-)produrre una contraddizione logicamente vera. Così come in virtù dell'impossibilità delle contraddizioni ontologica e logica non è possibile che si dia veramente una contraddizione di tipo psicologico, se con *psicologia* si deve intendere – proprio come vuole Aristotele – quel *processo autenticamente conoscitivo della realtà* di cui l'essere umano, considerato nelle sue capacità cognitive complessive, è del tutto capace. E ciò nonostante la contrapposizione, sempre possibile, di ὑπόληψις e διανοεῖσθαι, di λέγειν e ὑπολαμβάνειν, di intelletto e immaginazione. Una simile contrapposizione, infatti, in ultima analisi concerne più la sfera della corretta congiunzione dei concetti all'interno degli enunciati (o delle credenze nelle opinioni) – congiunzione che con ciò può essere dimostrata e detta secondo verità, anziché venir semplicemente opinata o creduta –

[275] Su questi temi cfr. in particolare J.-B. Gourinat, *Principe de contradiction, principe de tiers-exclu et principe de bivalence: philosophie première ou* Organon*?*, in M. Bastit, J. Follon (éds.) *Logique et métaphysique dans l'*Organon *d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, Peeters, Paris – Louvain-la-Neuve 2001, pp. 63-91.

, che non quella delle singole apprensioni psicologiche effettive, in loro stesse sempre indubitabilmente vere (tolte però le 'riproduzioni mnestiche' generalmente inattendibili della φαντασία), a prescindere dalla loro natura sensibile o intelligibile.

A proposito delle credenze psicologiche 'opportunamente maturate' (ovvero maturate sulla base di una corretta apprensione cognitiva e insieme conoscitiva della realtà, da parte della psiche umana), sembra inoltre valere il medesimo discorso che sopra si è fatto a proposito dei termini logici e della loro 'realtà'. Le credenze fissatesi nella psiche, infatti, se prese singolarmente, designano sempre degli *oggetti* – i sensibili o gli intelligibili in atto –, che constano del riferimento reale e oggettivo, sempre univocamente determinato, delle apprensioni sensibili e intellettuali dell'anima (e non delle sue 'rappresentazioni' *semplicemente* interne, da intendere quindi come *psicologiche* in senso del tutto soggettivo o soggettivistico). Aristotele lega cioè alle credenze (che con ciò si fanno conoscenze vere e proprie), in generale, certe *realtà*, *fatti* od *oggetti* (πράγματα), che cognitivamente l'anima desume e e acquisisce dalla realtà attuale delle cose, sicché tutti i suoi contenuti psichici (sempre esteriormente innescati, almeno inizialmente o in potenza) detengono sempre una qualche corrispondenza obiettiva nelle cose che sono attualmente. Una simile corrispondenza è allora vera, certa e non soggetta a dubbio nel caso dei termini singolari (sensibili o intelligibili non fa differenza) – la cui 'validità oggettiva', *ex parte rei*, è resa salda e certa dalla correlazione non equivoca (τὰ πρός τι) di facoltà e oggetti dello stesso tipo. Essa è invece sempre da verificare sia nel caso dei termini astratti, la cui denotazione reale dipende dalla correttezza dei processi intellettuali di astrazione da cui questi termini medesimi scaturiscono; sia a proposito delle immagini della fantasia, le quali, proveniendo da sensazioni non più attuali (e dunque ormai vaghe e indeterminate nella memoria), implicano inevitabilmente l'intervento deliberativo e arbitrario della volontà, che può quindi rendere errati e inesatti i ricordi 'illanguiditi' dei fatti realmente accaduti; sia, soprattutto, nel caso delle congiunzioni o delle separazioni di tipo prettamente logico, le quali, esauriti i processi psicologici di apprensione, di rammemorazione e di universalizzazione delle 'credenze conoscitive', vengono discorsivamente prodotte all'interno degli enunciati. Nei giudizi assertivi, infatti, è sempre possibile ritrovarsi al cospetto di errori logici, ovvero di errori che o non rispettano la corretta sintassi del discorso (paralogismi) oppure contravvengono alla sola semantica oggettivamente valida che è possibile, e cioè a quella che riproduce fedelmente la connessione effettiva degli stati fattivamente determinati della realtà (sillogismi eristici). Ciononostante, in ciascuno dei tre casi sopra citati, qualora si abbia a che fare con termini o proposizioni '*veri per corrispondenza*', si tratta universalmente e necessariamente della denotazione *univoca* e *monosemica* della realtà delle cose, in se stessa non idealistica e non convenzionale, nel senso che proposizioni o termini *veri* sono *veri di alcune cose e non di altre*, e ciò *in modo non arbitrario*.

Come si è provato a mostrare, quindi, il principio aristotelico di non contraddizione è ciò che consente la possibilità *reale* – e non semplicemente logica – della verità del pensiero 'soggettivo riferito a oggetti'. Detto altrimenti, esso sì rappresenta la condizione negativa del vero (*conditio sine qua non*), epperò, in virtù della sua valenza anzitutto ontologica, rappresenta altresì qualcosa in più di un semplice principio logico, e cioè qualcosa in più che non un principio formalistico o attinente alla sola 'logica generale dell'intelletto umano'. Esso rappresenta, in effetti, la garanzia della determinatezza reale e metafisica dell'intero ordine della possibilità reale delle cose.

Tutto sommato, dunque, così come i discorsi logici veri esprimono sempre in un insieme di parole le proprietà reali – gli attributi metafisici – di un determinato oggetto o di una certa sostanza; e così come le apprensioni psicologiche (ὑπολήψεις) cooperano alla *conoscenza* di quella stessa realtà, secondo tutti i crismi di un sapere che mira a risultare scientifico, universalmente valido e stabile (ἐπιστήμη)[276]; è altrettanto vero che a fondamento della validità dei processi logici e psicologici nei riguardi del reale sta la non contraddittorietà intrinseca della realtà medesima, la quale è *direttamente* sancita, anche se in termini del tutto universali e generici, ma comunque senza possibilità di eccezioni, dalle formulazioni ontologiche del principio che vieta la realtà effettiva della contraddizione. La monosemia semantica del riferimento oggettivo dei discorsi umani è poi ugualmente confermata, ancor più *indirettamente*, dalle sue versioni logica e psicologica. E ciò, di nuovo, a prescindere dai singoli contenuti di sapere, di cui di volta in volta si tratta nella realtà (metafisica), nel pensiero (logica) e nella psiche (psicologia), i quali debbono comunque risultare, in tutti questi livelli della conoscenza scientifico-metafisica, sempre univocamente determinati, e cioè veri di alcune cose e non di altre, e ciò in modo non arbitrario e non convenzionale.

[276] Così come specificato a proposito della possibilità della contraddizione logica, anche nel caso di quella psicologica non si sta sostenendo la sua impossibilità 'pratica' e contingente. È infatti sempre possibile, secondo Aristotele, che una stessa persona possa possedere due credenze psicologicamente contraddittorie. Il punto è però che contraddizioni simili sono per la scienza filosofica delle contraddizioni soltanto apparenti, figlie di una errata apprensione psicologica della realtà.

10. La relazione metafisica di appartenenza implicata dal principio di non contraddizione

Esaurita l'ostensione qualitativa dei modi in cui Aristotele presenta il principio di non contraddizione (con le relative implicazioni teoriche), va rimarcato come lo Stagirita, in ognuna delle formulazioni fornite, attraverso i rapporti di appartenenza ontologica (ὑπάρχειν), di attribuzione logica (λέγειν) e di inerenza psicologica (ὑπολαμβάνειν) abbia sempre e di volta in volta inteso condizionare o legittimare, consentire o avallare – sotto il profilo anzitutto *formale e universale*, anche se già potenzialmente *contenutistico e particolare* di simili rapporti epistemologici – una relazione *oggettiva* sempre virtualmente *tangibile* e *controllabile* nell'ambito del sapere concernente la realtà attuale delle cose; fosse quella direttamente declinata come rapporto diretto di sostanze e proprietà oppure, più mediatamente, di soggetto e predicato, oppure ancora, ancor più indirettamente, nei termini di una relazione tra credenze psicologiche nell'ambito dei processi di cognizione psichica dei 'fenomeni mondani'. Abbiamo infatti potuto considerare come ciascuna di queste tre tipologie di relazione sia suscettibile di venir sussunta, in ultima analisi, sotto il rapporto esistentivo-e-metafisico di sostanza e attributi, che dei tre è senz'altro quello fondamentale, e sulla cui base, dall'alto verso il basso, gli altri due acquisiscono le rispettive fondatezza epistemologica, 'realtà empirica' o 'validità oggettiva' (per adoperare di nuovo delle espressioni teoriche prese in prestito dalla filosofia critica di Kant).

Se, dunque, si mette da parte il dispiegamento particolare di ciascuna classe dei rapporti sopra determinati, è possibile riscontrare come tutti siano ricollocabili entro una tipologia generale che li racchiude insieme. Tutti, difatti, svolgono quel vincolo fondamentalmente ontologico di individui e generi sommi che, nel mentre è psicologicamente riscontrabile e discorsivamente dicibile attraverso la delucidazione analitica delle relative prerogative logico-psichiche, al contempo – in quanto esso è l'esito di una teoria 'oggettiva e sperimentalmente' controllata attraverso esperienza sulla realtà – stabilisce le condizioni di possibilità affinché alcunché di realmente possibile possa venir determinato come 'significante in effetti', ovvero come 'esistibile' o suscettibile di addivenire a esistenza, identico con se stesso e diverso da ogni altro ed, eventualmente, nel caso questo si manifestasse come attualmente esistente, come conseguentemente innegabile attraverso semplici predicati. Una simile legatura di oggetti o entità all'interno della realtà metafisica, qual è quella strettamente condizionata dal primo degli assiomi ontologici (comunque valido per qualsivoglia disciplina scientifica 'speciale e subordinata'), può pertanto esser definita come una *relazione formale di appartenenza metafisica* (ὑπάρχειν), il cui fondamento propriamente semantico o contenutistico, si è detto più volte, è rappresentato dalla teoria della sostanza. Come già venuto in chiaro, infatti, una simile relazione viene svolta dallo Stagirita sulla base della distinzione dei rapporti della sostanza con la sua

essenza necessaria e con le sue altre determinazioni categoriali: proprie o semplicemente peculiari oppure affatto accidentali. È quanto Aristotele ribadisce all'interno dell'ottavo capitolo del I libro degli *Analitici primi*, in cui egli scrive:

> c'è differenza fra 'appartiene, 'di necessità appartiene e 'può appartenere' [ἕτερόν ἐστιν ὑπάρχειν τε καὶ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν καὶ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν] (infatti, molte cose appartengono ancorché non di necessità; altre non appartengono né di necessità, né in generale, ma possono inerire) [πολλὰ γὰρ ὑπάρχει μέν, οὐ μέντοι ἐξ ἀνάγκης· τὰ δ' οὔτ' ἐξ ἀνάγκηεης οὔθ' ὑπάρχει ὅλως, ἐνδέχεται δ' ὑπάρχειν].[277]

L'appartenenza necessaria (ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν) designa infatti il riferimento dell'essenza necessaria della cosa alla cosa di cui essa è essenza, e si dà secondo le due definizioni dell'essere della sostanza che sopra abbiamo discriminato, e cioè quella esistentiva e strettamente identica e quell'altra invece predicativa e analiticamente più estesa, procurata cioè secondo il genere e la specie (e, talvolta, anche secondo la caratteristica peculiare, nella misura in cui questa è logicamente coestensiva all'essenza necessaria suddetta e risulta dunque, almeno *in potenza*, con essa *convertibile*).

L'appartenenza semplice o accidentale (ὑπάρχειν) denota invece il riferimento puntuale e occasionale di una proprietà *qualsiasi* alla cosa, tra quelle che *naturalmente* (κατὰ φύσιν) le possono spettare, ma le quali non sono *direttamente* incluse – ovvero *non* incluse secondo una necessità di tipo assoluto – nella sua definizione essenziale (ὁρισμός). L'appartenenza semplice è cioè la convenienza contingente sia delle caratteristiche *semplicemente* peculiari (quelle cioè strettamente *dipendenti* dalla sostanza e con essa, dunque, *non reciprocamente convertibili*) sia delle proprietà *accidentali in atto* alla sostanza medesima. Simili proprietà, pur non facendo parte dell'essenza della sostanza – pur non esprimendo esse l'essere della sua specie – sono tuttavia o coestensive a questa (e cioè, come le prime, sono suscettibili di venir applicate a ciascuna sostanza della stessa specie ma non alle sostanze di specie diverse) oppure constano di un attributo sì accidentale, epperò attuale o effettivamente presente, *nella* sostanza medesima (predicazione indiretta). Sicché l'appartenenza semplice è mediana tra quella strettamente necessaria e quella semplicemente possibile (ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν).

Proprio quest'ultima relazione metafisica, in quanto tale, esprime infatti il riferimento soltanto potenziale – sebbene virtualmente sempre reale ed effettivo, secondo la consueta subordinazione ontologica della potenza all'atto, sia secondo il tempo (τῷ χρόνῳ) sia secondo

[277] Aristotele, *An. pr.* I 8, 29 b 29-32. Traduzione modificata.

la nozione (τῷ λόγῳ) sia secondo la sostanza (τῇ οὐσίᾳ) – di una o più proprietà accidentali alla cosa, tra quelle che *a fortiori* (seppur sempre secondo natura) non soltanto non sono coinvolte nella definizione essenziale della cosa; non soltanto non appartengono potenzialmente a tutti gli individui della stessa specie; ma nemmeno appartengono alla conformazione presente e attualmente determinata della sostanza, nella misura in cui esse non risultano ancora compiutamente attuali (o suscettibili di apprensione psicologico-empirica).

Una simile tripartizione della relazione formale d'appartenenza – la cui dizione non deve trarre in inganno, trattandosi di un rapporto affatto reale e metafisico – è evidentemente fondata sulla distinzione di essere necessario ed essere accidentale – di τὸ ὂν καθ' αὑτό e τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκὸς –, che Aristotele dipana nel capitolo settimo del libro Δ (V) della *Metafisica*:

> L'essere si dice in senso accidentale e per sé (Τὸ ὂν λέγεται μὲν κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ' αὑτό). In senso accidentale diciamo per esempio che 'il giusto è musico' o che 'l'uomo è musico' o che 'il musico è uomo', nello stesso modo che diciamo che 'il musico costruisce una cosa', perché può accadere (ὡσπερεὶ […] συμβέβηκε) che il 'musico' sia 'costruttore', o che il 'costruttore' sia 'musico': infatti, 'questo è quest'altro' significa che questo è accidente di quest'altro (τὸ γὰρ τό δε εἶναι τό δε σημαίνει τὸ συμβεβηκέναι τῷδε τόδε).[278]

Nel primo esempio fornito da Aristotele ("il giusto è musico") si tratta con tutta chiarezza della predicazione di un accidente nei riguardi di un altro accidente, ove entrambi gli attributi "giusto" e "musico" costituiscono delle proprietà che metafisicamente non sono in grado di sussistere di per se stesse – o di esistere secondo una qualche necessità esistentiva, che non sia al contrario d'una natura *semplicemente* predicativa – ma debbono giocoforza riferirsi alla sostanza che le fa o può farle essere attuali, in questo caso particolare quella sottintesa di "uomo". Nel secondo esempio ("l'uomo è musico"), viceversa, si ha a che fare con una proprietà che tutt'al più è *semplicemente* peculiare: che viene predicata di una sostanza nella misura in cui essa non appartiene *necessariamente* alla sua definizione, ma, appunto, le appartiene soltanto *se* sono *date* certe condizioni (e, nel qual caso, le appartiene in modo sì necessario, ma soltanto relativamente o 'ipoteticamente'). Nel terzo esempio ("il musico è uomo") si ha invece a che fare con una sostanza che è predicata in modo accidentale di un accidente (a causa di un uso approssimativo del linguaggio), esempio immediatamente paragonato da Aristotele, a scanso di equivoci, al primo di quelli forniti, proprio per evitare che il predicato dell'esser musico venga scambiato per una sostanza o per un sostrato, prerogative sostantive che metafisicamente appartengono

[278] Aristotele, *Metaph.* Δ 7, 1017 a 7-13.

invece all'esser "uomo", ovvero al suo ἔργον, alla sua ἐνέργεια o ancora meglio alla sua ἐντελέχεια (determinazioni categoriali e terminologiche che verremo a chiarire in breve). In tutti e tre i casi, cioè, si ha comunque a che fare con l'essere inteso in senso accidentale (κατὰ συμβεβηκὸς), vale a dire con l'essere che o può sussistere in quanto *pura potenzialità ontologica* – e cioè o come una mera *possibilità d'essere* (δυνάμει) o nei termini di un accidente non ancora attuale (ἐντελεχείᾳ δ' οὔ) – oppure, nel caso della sua esistenza 'presente' (ἐντελεχείᾳ), con un essere che sussiste in modo del tutto contingente e transeunte, come proprietà né peculiare né per sé o necessaria di un sostrato determinato.

All'opposto, l'essere necessario o per sé (ἀνάγκαῖος o καθ' αὐτό) non ha carattere evenemenziale e consiste all'incontro in quell'essere che *formalmente e finalisticamente non può non inerire* alla sostanza, per mezzo di tutte le accezioni determinative di cui esso è suscettibile secondo le categorie. Sicché, conseguentemente, è la sostanza soltanto, tra tutti i predicati dell'essere e tra tutti gli enti esistenti o semplicemente possibili, a poter constare del soggetto e del sostrato – anziché del mero genere sommo – delle sue proprie predicazioni *necessarie*. La sostanza è infatti τὸ τί ἦν εἶναι o, come si esprimeranno i latini, *quod quid erat esse*; e cioè, letteralmente, "il che cos'era essere una certa cosa", ovvero alcunché di duraturo, di stabile e di permanente – sono gli stessi predicati necessari con cui Kant determinerà la sostanza in ambedue i periodi della sua speculazione filosofica –: qualcosa che è già da sempre e per sempre. L'appartenenza necessaria dell'essenza alla sostanza, di cui essa è essenza, è da Aristotele messa chiaramente a tema nel capitolo quarto di *Metafisica* Z (VII), ove lo Stagirita chiarisce come una simile relazione ontologica non abbia a proprio fondamento nessuna delle dieci categorie, se non la sostanza medesima: la prima di quelle e l'unica a poter rappresentare il sostrato metafisico di un simile rapporto di soggetto e predicato.

> Così come l'"è' si predica di tutte le categorie, ma non nello stesso modo, bensì della sostanza in modo primario e delle altre categorie in modo derivato (ὥσπερ γὰρ καὶ τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτως τοῖς δ' ἐπομένως), nello stesso modo anche il che cos'è si dice in senso assoluto della sostanza e [solo] in certo qual modo anche delle altre categorie (οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς μὲν τῇ οὐσιᾳ πὼς δὲ τοῖς ἄλλοις).[279]

La relazione formale e metafisica di appartenenza è allora predicata secondo necessità soltanto a proposito della *sostanza* e della sua *essenza inderogabile*. Un simile rapporto pertiene cioè a *definizioni* del tipo "Socrate è", "Socrate è uomo", oppure "Socrate è animale bipede" (nella

[279] Ivi, Z 4, 1030 a 21-23.

misura in cui "animale bipede" significa "uomo"), sicché l'appartenenza necessaria designa invero il *possesso sostanziale*, vale a dire la convenienza dell'essenza necessaria, espressa dalla definizione (ὁρισμός), alla sostanza definita. Rispetto all'appartenenza necessaria, ogni altra attribuzione è dunque "solo in certo qual modo o derivata" (πὼς ἢ δ' ἐπομένως): direttamente dipendente da essa (e cioè semplice o accidentale; secondo le funzioni categoriali della *res in alio* o del *per accidens*, come verrà efficacemente fissato dalle scolastiche del Medio Evo) ed, eventualmente, semplicemente possibile (determinata cioè secondo l'appartenenza semplicemente potenziale di soggetto e predicato o, per meglio dire, dei predicati ai soggetti). In altri termini, il rapporto necessario di appartenenza esprime sempre la sostanza in quanto *forma sostanziale* (εἶδος o μορφή), in quanto cioè sostanza prima (πρώτη οὐσία) o atto primo (ἐντελέχεια ἡ πρώτη)[280].

Come si evince dal settimo capitolo di *Metafisica* Z (VII), con forma sostanziale o πρώτη οὐσία Aristotele intende appunto l'essenza (τὸ τί ἦν εἶναι) di ciascun ente: "per forma intendo l'essenza di ciascuna cosa e la sua sostanza prima (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν)"[281]. Essa definisce cioè l'oggetto necessario della definizione, di nuovo "il che cos'era l'essere (*quod quid erat esse*)"; ovvero la forma che risponde alla domanda, posta precedentemente nel tempo, circa l'essenza delle cose: "che cos'è l'essere?". Nel terzo capitolo di *Metafisica* Z (VII) la forma sostanziale è detta sostanza prima perché, in quanto "struttura e configurazione formale (σχῆμα τῆς ἰδέας)" della sostanza, ontologicamente precede sia la materia (ὕλη) sia il composto di materia e forma (σύνολον)[282]. Essa è infatti la causa della loro sostanzialità, cioè causa del loro essere ciò che sono. Nel capitolo diciassettesimo di *Metafisica* Z (VII) la forma sostanziale è detta nientemeno che "causa prima dell'essere (αἴτιον πρῶτων τοῦ εἶναι)"[283], vale a dire causa formale di tutte le cose che sono o, come anteriormente fissato nel secondo capitolo di *Metafisica* Δ (V), "la nozione dell'essenza (ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι)"[284] determinata di tutti gli enti. Come viene del resto chiarito nel capitolo undicesimo di *Metafisica* Z (VII), la *definizione* di una sostanza (ὅρος τῆς οὐσίας) non comprende le sue parti materiali, perché il composto è *definibile* soltanto in rapporto alla sua "forma immanente (τὸ εἶδος τὸ ἐνόν)" o al suo essere, appunto, *sostanza prima*[285]. Come avverte Aristotele all'inizio del capitolo: "la definizione, infatti, è dell'universale e della forma (τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους ὁ

[280] Cfr. ad es. Aristotele, *De an.* B 1, 412 a 27 e b 5.

[281] Aristotele, *Metaph.* Z 7, 1032 b 1-2.

[282] Cfr. ivi, Z 3, 1028 b 33 - 1029 b 12, in particolare 1029 a 5-7.

[283] Ivi, Z 17, 1041 b 28.

[284] Ivi, Δ 2, 1013 a 27. La stessa definizione, accompagnata da quella sinonimica "nozione della sostanza (λόγος τῆς οὐσίας)", si trova anche in *Metaph.* Z 11. Cfr. ivi, Z 11, 1037 a 21-23.

[285] Cfr. ivi, Z 11, 1037 a 25-29.

ὁρισμός)"[286]. Pertanto, nelle forme sostanziali o nelle sostanze prime si ha *perfetta identità* tra l'*essenza*, che è oggetto della definizione, e l'*individuo* (qui ἕκαστον, "cosa singola"[287], altrove ἄτομον[288]); mentre nelle sostanze composte di materia e forma una simile identità perfetta viene a mancare[289]. Si tratta della conferma definitiva del fatto che *forma sostanziale* e *sostanza prima* sono due *nozioni equivalenti*. Esse sono infatti ciò che conferisce agli enti la determinatezza intrinseca di cui sono fatti: la definizione predicativa e la stessa sostanzialità esistentiva ai sostrati materiali mobili, sia corruttibili sia incorruttibili. Mentre con forma *separata* (χωριστή) dalla materia Aristotele afferma chiaramente di intendere le sostanze immobili o divine[290]. La primarietà della categoria della sostanza all'interno della nozione di sostanza prima è quindi legata soprattutto alla sua *semplicità* (e non alla sua separatezza dalla materia), grazie alla quale la sostanza è *immediatamente* forma, ovvero è sostanza in virtù di se stessa in quanto *semplice* forma. La sostanza prima è allora forma e causa formale della propria sostanzialità, ovvero è *causa sui* quanto all'esser forma e all'essere sostanza. Non per questo, però – di nuovo –, la sostanza prima deve essere confusa con le sostanze immobili, perché essa, proprio nella misura in cui invece è mobile, resta pur sempre *forma di una sostanza materiale*, e cioè essa permane pur sempre come alcunché di *inseparabile dalla materia* di cui, come funzione, essenza e individuo, è forma *pura*.

Con atto primo, in modo niente affatto contrastante rispetto a quanto appena fissato, Aristotele intende conseguentemente *l'integralità della cosa*, vale a dire l'attività o l'azione dell'ente che ha in se stesso il proprio fine, il suo termine finale o il suo compimento perfetto. Atto primo è cioè la forma finale di ciò che diviene, vale a dire la specie e la sostanza. È noto come Aristotele, per designare la nozione di "atto" si serva di due termini differenti. Il primo è ἐνέργεια, il secondo ἐντελέχεια. Il primo, come è specificato nel terzo capitolo di *Metafisica* Θ (IX) è un termine di uso comune, che generalmente viene riservato dal pensiero greco antico alla denotazione dei movimenti, dei quali esso suole definire il significato per così dire 'trascendentale', e cioè quel riferimento concettuale che è valido per ciascun moto particolare. In questo senso, ἐνέργειαι sono tutti gli enti dotati di movimento, laddove invece i non-enti non sono affatto capaci di muoversi, essendo essi tutt'al più immaginabili o desiderabili, ma non esistenti. Il secondo termine deriva allora dal primo e può esservi assimilato per convenzione (κατὰ συνθήκην), pur significando tuttavia qualcosa di diverso rispetto a quello.

[286] Ivi, Z 11, 1036 a 28-29.
[287] Ivi, Z 11, 1037 a 33 - b 1.
[288] Cfr. per es. Aristotele, *An. pr.* II 24, 69 a 17.
[289] Cfr. Aristotele, *Metaph.* Z 11, 1037 b 4-7.
[290] Su questo cfr. ivi, E 1, 1025 b 25 - 1026 a 16.

Se il primo termine designa infatti l'atto inteso secondo il senso comune dell'espressione (quello di movimento), il secondo lo denota invece nel suo senso propriamente filosofico.

Ἐνέργεια deriva infatti da ἐνεργεῖν, il quale significa "agire", "sostenere", "operare" o "essere all'opera (ἐν ἔργῳ εἶναι)" ed esprime in sé, seppur non ancora metafisicamente o in senso tecnico, un modo forte di essere: una tipologia del sussistere (sostanziale-soggettivo) qualificata come fare o patire, ovverossia una nozione d'essere che è ben lungi dall'essere semplicemente statica o essenzialistica, ipostatizzata o puramente eidetica, e anzi si configura come segnatamente fisica e dinamica. Ἐνέργεια denota allora l'esistenza e la realtà effettiva delle cose, sia essa attiva oppure passiva (giacché la passione, in quanto termine correlativo, implica pur sempre una qualche azione da parte di qualcos'altro, che da par suo non può permanere nella sua inattività); essa non consiste perciò in un prodotto, in qualcosa di già dato o fatto, ma all'opposto in un darsi e in un farsi: in un accadere vero e proprio.

Ἐντελέχεια, viceversa, significa invece l'essere compiuto o perfetto, ovvero, letteralmente, "l'essere o il trattenersi nel fine" oppure "l'avere in sé il proprio fine (ἐν τῷ τέλει ἔχειν)". Il passaggio dall'uno all'altro, come si evince dall'ottavo capitolo di *Metafisica* Θ (IX), è allora garantito dal fatto che tanto "l'opera (ἔργον)" quanto "il fine (τέλος)" si dicono secondo lo stesso significato, ovvero "secondo l'azione (κατὰ τὸ ἔργον)". Secondo, dunque, un'accezione filosoficamente ben determinata di attività, "l'opera (ἔργον)" e "il fine (τέλος)" concettualmente coincidono, sicché anche ἐνέργεια ed ἐντελέχεια giungono di conseguenza a significare la stessa cosa, vale a dire "l'essere in atto". Tuttavia, a differenza dell'ἐνέργεια, l'ἐντελέχεια denota l'azione e il movimento in quanto esso è un *essere*, ovverossia *uno stato di cose effettivo* e *un'attualità già presente*, anziché un processo di attualizzazione che è ancora *in fieri*. Sennonché, entrambe, intese nel loro senso tecnico, e cioè secondo il senso dell'ἐντελέχεια, lungi dall'indicare la semplice determinazione categoriale dell'essere determinato – il suo concetto –, designano l'esistenza di questa determinazione stessa, ovvero designano l'esistenza καθ' ἐξοχήν della cosa. Ambedue le nozioni consistono cioè nella determinazione esistentiva, anziché semplicemente predicativa, degli enti cui si applicano come concetti.

Forma sostanziale, sostanza prima e atto primo significano dunque il rovesciamento del platonismo. Esse non indicano infatti delle mere forme universali, che esistano in una realtà separata o, peggio, collocata nel solo pensiero del filosofo. Simili determinazioni categoriali denotano al contrario delle *forme pienamente individuali* e *compiutamente realizzate*, ovvero delle forme singolari *effettivamente esistenti* nella realtà delle cose. Esse determinano, cioè, *il senso fondamentale dell'essere*: quello che si predica secondo la sostanza, il quale, nella propria determinazione piena e compiuta, denota l'esistenza reale delle cose e non la loro semplice

essenza predicativa. *Principio esistentivo di tutte le cose, e cioè condizione della loro esistenza empiricamente tangibile, sono infatti gli individui*. Se, cioè, Platone e i suoi seguaci assegnavano maggiore realtà alle idee e agli universali rispetto ai sostrati e agli enti individuali, per Aristotele è vero esattamente il contrario. Del platonismo lo Stagirita rifiuta infatti il cosiddetto "metodo generalizzante nella ricerca dei princìpi", secondo cui ciò che è più generale – i paradigmi del buono, dell'uno o dell'ente, i predicati più universali di tutti – è principio o condizione di ciò che lo è meno o non lo è affatto. Aristotele è cioè più vicino al cosiddetto "metodo elementarizzante" degli accademici, declinabile ora secondo la versione più estrema di Speusippo (l'esponente più in vista della destra di scuola, che negava con forza qualsiasi realtà degli universali), ora secondo invece la variante più moderata di Senocrate (a capo invece dell'ala sinistra, secondo cui, al contrario, oltre alla realtà degli individui andava ammessa anche quella delle specie, la cui universalità era già più contenuta e limitata rispetto a quella dei generi)[291]. Rispetto a entrambi, tuttavia, Aristotele acquisisce e tiene ferma una terza e irriducibile posizione teorica – quarta se si considera quella generalizzante di Platone e dei suoi epigoni. Secondo lo Stagirita, infatti, la ragione per cui gli individui sono primi secondo la sostanza rispetto ai generi e alle specie – la ragione, cioè, per cui le sostanze individuali sono condizione dei predicati comuni e non viceversa – non consiste semplicemente nel loro essere degli elementi metafisici ultimi, atomici o non ulteriormente divisibili, bensì nell'adempiere *contestualmente* alla funzione logica di *soggetto*, anziché di mero predicato. E ciò in un duplice senso: gli individui, infatti, non soltanto consistono in soggetti di inerenza, così come lo sono i generi e le specie per tutti i termini che di essi sono predicabili secondo il proprio e secondo l'accidente; ma consistono altresì in soggetti veri e propri della predicazione tecnicamente intesa, e cioè di quella diretta, determinata secondo la definizione e il genere, come sopra si è considerato. In altri termini, come è del resto chiaramente espresso nell'esordio del quinto capitolo delle *Categorie*, gli individui sostanziali consistono sempre e soltanto in dei soggetti e mai nei predicati di un soggetto, essendo la sostanza "quella che si dice nel senso più proprio, primo e principale (ἡ κυριώτα τά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη), la quale né si dice di un soggetto né è in un soggetto (ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν)"[292]. Una simile concezione

[291] Sulla distinzione di metodo generalizzante e metodo elementarizzante cfr. H. J. Krämer, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 55, 2 (1973), pp. 119-190. Secondo lo studioso tedesco, Aristotele avrebbe sposato il metodo elementarizzante, dapprima, durante il periodo accademico, nella forma proposta da Speusippo (nelle *Categorie*, nei *Topici* e nel trattato *Sulle idee*) e, successivamente, in quella invece di Senocrate (nel libro Z della *Metafisica*). Di parere contrario è invece Enrico Berti, secondo cui il metodo aristotelico sulla ricerca dei princìpi sarebbe incompatibile con entrambe le versioni di quello elementarizzante, consistendo la sostanza individuale, in ultima analisi, non in un elemento o in una parte della sua specie, ma nell'intero di specie di cui genere e differenza specifica sono parti. Cfr. Id., *Aristotele, dalla dialettica alla filosofia prima*, cit., in particolare le pp. 305-312.

[292] Aristotele, *Cat.* 5, 2 a 11-13.

della sostanza è, quindi, il risultato primo e principale della negazione dei predicati universali in quanto *idee* (εἴδη), ovvero in quanto paradigmi, realtà anteriori, eterne, immutabili e separate rispetto agli individui[293], con la conseguenza che anche i generi, come "animale", e le specie, come "uomo", in quanto *concetti e categorie* (κατηγορίαι), ovvero in quanto predicati comuni (τὰ κοινά), che esistono realmente ma non indipendentemente dai soggetti individuali, possono essere tutt'al più sostanze seconde (δεύτεραι οὐσίαι), ovvero sostanze in senso semplicemente secondario e subalterno[294].

È allora una simile congerie di motivi filosofici che la relazione formale di appartenenza, una relazione insieme attuale e sostanziale, mette a tema. In quanto tale, essa si dispiega pertanto secondo due prerogative fondamentali. La prima è quella secondo cui essa consiste in *un rapporto 'trascendentale' e sinteticamente unitario*, il quale *esprime il modo metafisicamente qualificato mediante cui una proprietà può riferirsi a un sostrato*: attraverso appunto un rapporto di predicazione ontologica o di appartenenza metafisica (ὑπάρχειν), direttamente predicativo oppure indiretto e secondo inerenza, che, pur essendo passibile d'una indagine logica di carattere analitico, è ben lungi dal darsi nel solo pensiero di chi la studia ed esamina. La seconda, invece, concerne il primato accordato alla forma necessaria di una simile relazione, e cioè determina la preminenza categoriale e metafisica, rispetto alle altre, della relazione tra la sostanza e la sua essenza necessaria (o definizione). In virtù di una simile relazione, insieme predicativa ed esistentiva, la quale è resa possibile, nello svolgimento delle sue caratteristiche fondamentali, dall'esibizione insieme 'triplice e sestuplice' del principio di non contraddizione, Aristotele è pervenuto all'identificazione metafisica delle fondamentali categorie della sua filosofia (prima) – ovvero quelle dell'essenza sostanziale (τὸ τί ἦν εἶναι), della forma (εἶδος o μορφή), del fine (τέλος), dell'atto (ἐνέργεια o ἐντελέχεια) e della sostanza prima (πρώτη οὐσία), tutte considerate nella loro determinazione ontologicamente prioritaria (πρώτως) –, con l'esistenza, l'esserci e l'effettività reale (εἶναι o ὑπάρχειν): con la *posizione esistentiva* di alcunché, cioè, di sempre *metafisicamente, epistemicamente ed empiricamente sporgente* rispetto alle semplici determinazioni categoriali del solo pensiero (τόδε τι).

[293] Paradigma è pertanto ciò che a titolo proprio, ovvero direttamente e in sé e per sé, possiede quel predicato precipuo che le altre cose, in quanto immagini o copie di esso, possiedono soltanto indirettamente o in senso derivato. Sicché il modello consista nel possessore primo e nel titolare di quel predicato che è comune a più cose, in quanto esso è insieme soggetto e causa – entrambi in modo separato – degli altri soggetti individuali.

[294] Per una efficace illustrazione degli universali aristotelici in quanto concetti che si predicano delle realtà individuali e che si esauriscono in esse senza eccederle o sporgere al di là di esse, cfr. W. Leszl, *Knowledge of the Universal and Knowledge of the Particular in Aristotle*, «Review of Metaphysics», 26 (1972), pp. 278-313.

11. *La formalità logico-condizionale del principio di non contraddizione*

Sotto il profilo della formalità logica si può altresì sostenere che il principio di non contraddizione di Aristotele consista ugualmente in *un principio fondamentalmente condizionale*. Esso si trova infatti ad esprimere la condizione universale e necessaria (*conditio sine qua non*) affinché un soggetto e i suoi predicati – una cosa e le sue proprietà, una sostanza e i suoi attributi (anche nel caso delle credenze psicologiche soggettive) – possano darsi insieme come veri. Ora, da un punto di vista *semplicemente* logico – ovvero da un punto di vista *logico-formale*, attinente alla sola *possibilità* di concetti e giudizi, sprovvista pertanto di qualsivoglia implicazione reale –, un simile principio, nella misura in cui consta, sotto il profilo analitico, di una proposizione affatto universale – in virtù, cioè, della sua portata logica generalissima –, è suscettibile di convertirsi in *un enunciato relazionale di tipo ipotetico*, intendendo qui con "relazione" uno dei titoli logici della kantiana classificazione dei giudizi (*Relation der Urtheile*). In tal senso, il principio dell'impossibilità logica della contraddizione, che sotto la categoria della quantità dei giudizi consiste appunto in una tesi universalistica, proprio in ragione della sua 'onnilateralità numerica' può essere riformulato nei termini manifestamente condizionali che seguono:

se qualcosa è una sostanza, allora esso non può possedere e non possedere nello stesso tempo un medesimo attributo, secondo lo stesso punto di vista.

Questa formulazione in termini ipotetici possiede il pregio teorico di mostrare come nel principio di non contraddizione – e invero *in ogni principio* e *in ogni assioma universalmente veri*, siano essi espressi in forma categorica oppure ipotetica, in termini affermativi oppure negativi –, venga immancabilmente istituito, ora implicitamente ora invece esplicitamente, un rapporto *fondamentalmente condizionale* tra due diversi piani conoscitivi. Un simile rapporto può essere a sua volta considerato in termini o *analitici* (logico-formali) oppure già *potenzialmente sintetici*, e quindi logico-metafisici, logico-ontologici o logico-trascendentali.

Dal punto di vista della logica analitica si tratta semplicemente del rapporto di antecedente e conseguente logico, ovvero della relazione tra la premessa e la conclusione di un'inferenza discorsiva di tipo condizionale, vale a dire di una classica implicazione logica (A→B, "se A, allora B"). Dal punto di vista della logica metafisica o trascendentale, invece, si tratta altresì di una relazione di implicazione di natura *già* potenzialmente *reale ed oggettiva*, e cioè della forte consequenzialità *epistemologica* – seppur soltanto indiretta e negativa – di condizione e condizionato, vale a dire del rapporto tra ciò che consente la *possibilità reale* della conoscenza, considerata nel suo intero di determinazioni *sintetico*-categoriali, e le singole conoscenze

particolarmente determinate e intrinsecamente condizionate nella loro irriducibile realtà empirica. Nel caso delle logiche metafisica (Aristotele) e trascendentale (Kant), cioè, non si tratta semplicemente della coerenza interna dei giudizi 'analitici *a priori*', bensì del loro valore potenzialmente conoscitivo, nell'ambito di una cornice teorica ontologica che sotto il suo profilo eminentemente epistemologico ha come fine ultimo la definizione d'una *teoria della conoscenza sinteticamente determinata*, e cioè d'una *gnoseologia fondamentalmente riferita a oggetti*.

Sul piano logico-formale ogni giudizio universale e affermativo del tipo "Tutti gli A sono B", come noto, è logicamente convertibile con quello secondo cui "se qualcosa è A, allora esso è B"; allo stesso modo in cui il giudizio universale negativo "nessun A è B" significa che "se qualcosa è A, allora esso non è B". Entrambe queste coppie di giudizi universali – l'una affermativa, l'altra negativa – consistono pertanto in coppie di giudizi *equivalenti*, ove l'equivalenza logica che li accomuna sta a significare che ambedue le coppie proposizionali (affermative e negative) possono essere o vere o false soltanto a due a due, e cioè vere o false sempre alternativamente o a coppie. Ciò equivale a dire che è impossibile, data la verità o (*aut*) la falsità del giudizio "Tutti gli A sono B", che non seguano, rispettivamente, la verità o (*aut*) la falsità del giudizio "se qualcosa è A, allora esso è B", e viceversa. Così come è assolutamente inevitabile che dalla verità o (*aut*) falsità di "nessun A è B" seguano immancabilmente la verità o (*aut*) la falsità, rispettivamente, di "se qualcosa è A, allora esso non è B", e viceversa.

Sul piano logico-trascendentale, invece, ogni giudizio condizionale si trova ad esprimere un rapporto di stretta consequenzialità *reale* – o meglio: *potenzialmente reale* – tra due *diversi* livelli della conoscenza soggettiva riferita a oggetti; livelli conoscitivi che, data la loro eterogeneità epistemologica, risultano disposti all'interno di una struttura del 'sapere oggettivo' (o del Giudizio determinante sulle cose) che li tiene gerarchicamente ordinati. Al vertice di un simile rapporto sta infatti la condizione: in generale una forma categoriale che rende possibile alcunché nella sua possibilità *reale*. Alla sua base sta invece il condizionato, quella 'materia' o quel contenuto conoscitivo che al contrario è reso *oggettivamente controllabile* a partire da qualcos'altro, rispetto a cui esso si fissa come conseguente, dipendente e sottodeterminato. In una logica trascendentale la condizione assume cioè la valenza epistemologica di un *principio ipotetico che non è semplicemente negativo ma che è altresì potenzialmente produttivo*, che in quanto tale è preposto alla possibilità o alla verificabilità *reali-ed-oggettive* di ciò che *in effetti* è suscettibile di conseguirne. Pur non rappresentando la causa propriamente produttiva del 'sapere oggettivo', la condizione rappresenta tuttavia una clausola e un presupposto di carattere 'giuridico', che *a priori* condiziona la legittimità complessiva della conoscenza ontologica e la sua potenziale validità oggettiva. La condizione consta infatti di una vera e propria limitazione alla indefinita e *meramente logica* possibilità di essere dei concetti e delle essenze logiche. Essa, cioè, nega

assolutamente – ovvero toglie, elimina o rende *realmente* impossibile – tutto ciò che cade fuori dalle sue restrizioni epistemologiche o logico-trascendentali.

Dunque, il valore condizionale del principio di (non) contraddizione, tanto in Aristotele quanto anche in Kant, consiste in questo: che esso, per un verso, sta immediatamente a fondamento della verità degli enunciati logici – è la loro condizione necessaria e sufficiente (*conditio sufficiens*) – ma, per altro verso, sebbene soltanto indirettamente, esso è ciò che ugualmente consente l'effettiva conoscibilità di qualcosa attraverso concetti e giudizi *di uso empirico*. Dimodoché, se si danno proposizioni vere (per corrispondenza) o conoscenze oggettive, deve essere giocoforza osservata – secondo una necessità *epistemica* assoluta e non derogabile – la condizione anticontraddittoria che le rende possibili, non soltanto nella loro semplice formalità logica ma anche nelle loro potenziali natura *sintetica*, determinazione *reale* e oggettiva validità; ovvero deve venir preliminarmente rispettato il requisito trascendentale della loro 'non contraddittorietà di diritto' (il quale, astratto *bottom up* dalla realtà delle cose attraverso riflessione sull'esperienza, deve risultare apoditticamente valido, stavolta *top down*, per ogni sintesi conoscitiva all'interno di un'esperienza possibile). Sicché sia sempre lecito rovesciare una simile inferenza epistemologica – l'inferenza fondamentale della conoscenza soggettiva riferita a oggetti – e asserire con uguali 'verità e certezza oggettive' che senza la condizione 'semplicemente' negativa dei giudizi sintetici – e cioè l'impossibilità della realtà o dell'oggettiva validità della contraddizione – non può darsi conoscenza alcuna.

Ogni condizionato conoscitivo (ovvero tutto ciò che epistemologicamente è reso possibile, nella sua conoscibilità fisico-empirica, dalle condizioni trascendentali di un'esperienza possibile) consiste di conseguenza in qualcosa di semplicemente relativo e di fondato, di 'positivamente' producibile e di realmente causabile soltanto nel rispetto della duplice condizione dei giudizi: diretta e sufficiente – "suprema" dirà Kant – nel caso delle congiunzioni intellettive, obliqua e soltanto necessaria nel caso invece delle sintesi conoscitive. Ogni condizionato acquisisce infatti il proprio valore di verità – ovvero il suo profilo oggettivo – soltanto all'interno di un rapporto logico-metafisico in cui, come tale, si trova a dover subire un certo grado di necessitazione ad opera della condizione: *non assoluta*, come nel caso di una relazione semplicemente concettuale di protasi e apodosi; bensì *relativa*; poiché in una logica trascendentale, considerata nel suo intero di determinazioni categoriali, non si astrae dai contenuti conoscitivi e dalla loro validità *de facto*.

Sembra quindi lecito sostenere che il principio aristotelico di non contraddizione, considerate nel complesso le posizioni logiche e ontologiche dello Stagirita (ed avendo contestualmente cominciato a guardare alla filosofia di Kant, nella misura in cui essa pare approvare e sostenere, nel suo insieme, la sostanza epistemologica della metafisica aristotelica, nonostante il profilo segnatamente moderno delle proprie riflessioni metodologiche, prima fra

tutte quella della 'matura e consapevole separazione preliminare' di soggetto e oggetto conoscitivi), consista in un principio apodittico, posto a condizione non soltanto della scientificità formale dei giudizi, ma anche di quella dei loro *contenuti potenzialmente reali*, consistendo esso in un principio anzitutto metafisico, il cui ufficio, seppur soltanto mediatamente, è 'già da sempre' conoscitivo, ovvero condizionante in modo universale e necessario la verità di qualsiasi tipologia di discorso che pretenda di riferirsi in modo non convenzionale né arbitrario all'essere o alla realtà delle cose. In questo senso, così come è impossibile, nello stesso istante di tempo e sotto il medesimo rispetto, che proposizioni o termini *logicamente* contraddittori siano o possano essere *veri*, è 'ancor più impossibile' che giudizi autenticamente conoscitivi (e con essi la realtà conosciuta, ora metafisicamente determinata come in Aristotele e 'il primo Kant', ora invece fenomenica o rappresentazionale come nel 'Kant maturo') siano o possano essere autocontraddittori; ovvero è assolutamente necessario che l'esistenza (anche in potenza) e le discipline scientifiche che se ne occupano (in Aristotele la metafisica, la logica e la psicologia; nel 'primo' e nel 'secondo' Kant, sebbene con diversi significati, la 'filosofia trascendentale' e 'la fisica razionale') siano l'una univocamente determinabile e le altre non soltanto coerenti, ma anche dimostrabili nella loro oggettiva validità. Cosicché, nella filosofia dello Stagirita, anche le credenze psicologiche e i giudizi logici, se essi vogliono essere sensati e veri – se ambiscono, cioè, sia a significare qualcosa di determinato, di necessario e di vero sia, al contempo, a descrivere e restituire fedelmente i connotati oggettivi del reale che sta loro a fondamento – non possono contenere contraddizione alcuna. È infatti questo il senso *ultimo* secondo cui Aristotele, in *Metafisica* Γ (IV), ritiene che il principio di non contraddizione sia "il principio più sicuro di tutti (βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν)" e "quello intorno al quale è impossibile cadere in errore (περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον)", poiché esso consiste in "un principio non ipotetico (ἀνυπόθετον)" – non ipotetico quanto a *verità e certezza riferite a oggetti*, *non* per ciò che concerne la sua forma logico-analitica, che anzi è suscettibile di venir convertita, come si è visto grazie agli strumenti logici escogitati e fissati proprio da Aristotele, in termini strettamente condizionali –, che "deve essere posseduto prima che si apprenda qualsiasi cosa (ὃ δὲ γνωρίζειν ἀναγκαῖον τῷ ὁτιοῦν γνωρίζοντι, καὶ ἥκειν ἔχοντα ἀναγκαῖον)"[295], presiedendo il suo ufficio a una funzione in tanto metafisica in quanto anche epistemologica – e cioè sia reale-oggettiva sia scientifico-conoscitiva –, prima ancora che 'semplicemente' logica o psicologica.

[295] Cfr. Aristotele, *Metaph.* Γ 3, 1005 b 11-18.

12. Inconfutabilità e indimostrabilità del principio di non contraddizione: petitio principii*, confutazione e dimostrazione apagogica*

Quale che sia la portata – metafisica, logica o psicologica – che del principio di non contraddizione si scelga di considerare, Aristotele ritiene che un simile principio sia tanto indimostrabile[296] quanto anche inconfutabile[297]. Sicché, se il sapere filosofico, contro le false sottigliezze della sofistica, vuole affermare qualcosa di *vero* (ἀληθής), di *determinato in senso proprio* (τόδε ὄντι καὶ ἰδίᾳ) e di *necessario* (ἀναγκαῖος) circa la realtà delle cose, allora esso non può non accoglierlo come il più saldo tra i princìpi. Come scrive Aristotele nel quarto capitolo di *Metafisica* Γ (IV),

> se la verità ha un significato, necessariamente (ἀνάγκη) chi dice 'uomo' dice 'animale bipede': giacché questo significa uomo. Ma se questo è necessario (εἰ δ' ἀνάγκη τοῦτο), non è possibile (οὐκ ἐνδέχεται) che l'uomo non sia animale bipede: la necessità (τὸ ἀνάγκη) significa infatti proprio questo, che è impossibile (ἀδύνατον) che l'essere non sia.[298]

La funzione principale del principio aristotelico di non contraddizione, si è ripetuto più volte, è dunque quella della salvaguardia della non contraddittorietà del reale, nei suoi stati attuali così come in quelli potenziali (o potezialmente reali). La realtà non ammette infatti contraddizioni in senso stretto, e qualsivoglia discorso presuntivamente scientifico si riveli invece contraddittorio deve conseguentemente venir giudicato come un misconoscimento bello e buono sia degli stati effettivi delle cose sia della loro possibilità reale sia della verità che loro metafisicamente compete o può competere (si riporti alla mente la determinazione dell'essere come *esser vero*, che Aristotele svolge in *Metafisica* Δ [V] e che all'inizio del capitolo abbiamo considerato[299]).

Affinché la non contraddittorietà degli enti e delle sostanze (provvisti delle loro proprietà essenziali o accidentali) venga salvaguardata, il principio cardine della metafisica deve difendere la significanza non arbitraria dei discorsi scientifici, vale a dire la loro *coerenza interna* e la loro

---

[296] "È impossibile ci sia dimostrazione di tutto (ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι): in tal caso si procederebbe all'infinito (εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι), e in questo modo, per conseguenza, non ci sarebbe affatto dimostrazione (ὥστε μηδ' οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν)". Aristotele, *Metaph.* Γ 4, 1006 a 8-9.

[297] "Infatti, chi si ingannasse su questo punto, avrebbe ad un tempo opinioni contraddittorie (ἅμα γὰρ ἂν ἔχοι τὰς ἐναντίας δόξας ὁ διεψευσμένος περὶ τούτου). Pertanto, tutti coloro che dimostrano qualcosa si rifanno a questa nozione ultima (διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν), perché essa, per sua natura, costituisce il principio di tutti gli altri assiomi (φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων)". Ivi, Γ 4, 1005 b 30-34.

[298] Ivi, Γ 4, 1006 b 28.

[299] Cfr. *supra*, I, I, § 3, in particolare p. 37.

determinata capacità denotativa. Attraverso la coerenza e la monosemia dei giudizi sulla realtà delle cose Aristotele non si limita però ad intendere la *verità semplicemente analitica* e *puramente formale* dei λόγοι, vale a dire la loro *possibilità semplicemente logica* e la loro *non contraddittorietà formalistica o idealistica*. Con esse Aristotele intende all'incontro anche la loro verità *applicabile di diritto a contenuti conoscitivi,* ovvero la loro *verità riferibile a oggetti*, dunque la *possibilità reale* di questi discorsi medesimi e la loro *non 'contraddicibilità' oggettiva*, che in tanto può essere di natura *epistemologica* in quanto deve però essere, in senso eminente, di carattere *metafisico*. Senza la coerenza interna dei discorsi e dei termini ivi contenuti, e con essa la capacità di questi di applicarsi monosemicamente alla realtà, infatti, per ogni disciplina scientifica non potrebbe esserci verità *oggettiva* alcuna, sebbene da sole la coerenza e la determinatezza delle parole e dei ragionamenti umani non bastino ad assicurare loro realtà o validità oggettiva. *La coerenza rappresenta infatti il criterio indiretto e negativo del vero o la condizione necessaria ma non sufficiente della verità*, giacché la verità dei λόγοι – *in primis* quella dei giudizi particolari e direttamente conoscitivi, ma anche, se non soprattutto, quella dei giudizi universali, la cui natura è di norma più astratta e dunque non immediatamente tangibile – ha pur sempre bisogno di riempirsi di contenuti oggettuali, ovvero ha necessità di reperire nella realtà delle cose una *effettiva* corrispondenza, ove *effettiva* denota la *realizzazione* o la *traduzione in cose* dell'univocità semantica e della non arbitrarietà discorsiva dei λόγοι scientifici.

Ora, se la coerenza interna dei discorsi può venir *direttamente attestata* mediante la semplice dimostrazione (ἀπόδειξις) della loro possibilità o non contraddittorietà interna; come si era cominciato a dire all'inizio del paragrafo, una simile eventualità, per ciò che concerne il principio di non contraddizione, è certamente da escludere; quantomeno nel senso canonico e generalmente ammesso, a partire proprio da Aristotele, del termine "dimostrazione". Il principio apicale della filosofia prima, infatti, secondo lo Stagirita, non può essere provato *direttamente* o '*positivamente*', giacché una simile prova richiederebbe una legge superiore dalla quale dedurlo, il che è impossibile (ovvero risulterebbe autocontraddittorio), essendo appunto il principio aristotelico di non contraddizione 'il primo, il più sicuro e il più saldo tra tutti gli assiomi della metafisica'[300]. Di più, ogniqualvolta si provi a dimostrarlo immediatamente o in modo non obliquo, fatalmente si incappa in una petizione di principio (αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ), vale a dire in quella tipologia della deduzione che è del tutto *illusoria* e che soltanto *surrettiziamente* conclude ciò che invero presuppone fin dal principio (nel caso del principio di non

[300] Cfr. Aristotele, *Metaph.* Γ 3, cit. a p. 55, n. 140.

contraddizione il suo carattere universale e necessario, vale a dire la sua affidabilità semantica assoluta e irrefutabile)[301].

Ciononostante, secondo Aristotele, del principio che vieta la contraddizione è comunque possibile fornire una prova, seppur affatto diversa dalla dimostrazione comunemente intesa e generalmente ammessa 'nei discorsi di logica'. È infatti pur sempre possibile fornirne una *dimostrazione indiretta*, vale a dire procurarne una *deduzione elenctica o per confutazione* (τὸ δ'ἐλεγκτικῶς ἀποδεῖξαι), la quale comprovi una volta per tutte l'impossibilità di diritto della negazione del principio di non contraddizione medesimo[302]. Una simile *prova per negazione* consiste in una vera e propria *dimostrazione dialettica* (ἀποδεῖξαι λογικῶς), da rivolgere, in contesti dialogici di tipo agonistico, nei riguardi delle infondate opinioni degli interlocutori (i quali, magari sull'esempio di Protagora, come sopra si è considerato[303], in modo deliberato si trovino ad abbracciare posizioni relativistiche sulla verità). Essa consiste, cioè, nel mostrare come il diallele logico che inficia la validità dei discorsi venga immancabilmente prodotto dall'avversario teorico, ogniqualvolta questi si assuma l'onere intellettuale, invero insostenibile, di contestare almeno indirettamente la validità universale e necessaria del primo tra i princìpi filosofici[304]. Una confutazione siffatta (ἔλεγχος) consiste secondo Aristotele in un sillogismo vero e proprio – vale a dire in un ragionamento composto da una premessa maggiore, da una premessa minore e da una conclusione – e, nello specifico, ne "il sillogismo della contraddizione

[301] Sulla petizione di principio in Aristotele cfr. in particolare R. Robinson, *La pétition de principe (*Premiers Analytiques *II, 16*; Topiques *VIII, 13)*, in AA.VV., *Actes du Congrès de Lyon de l'Association G. Budé*, Les Belles Lettres, Paris 1960, pp. 75-80.

[302] Su questo cfr. soprattutto E. Gobbo, *La concezione 'diretta' dell'ἔλεγκος negli* Analitici primi *e nelle* Confutazioni sofistiche, «Elenchos», 18 (1997), pp. 311-357: Id., *La riconduzione aristotelica delle confutazioni apparenti all'ignoranza della confutazione (*Soph. El., *6)*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Serie 4 a 2, 1 (1997), pp. 233-272; M. Mariani, *Le dimostrazioni indirette in* An. Pr. *A, 15*, in G. Corsi, M. Mangione, M. Mugnai (a cura di), *Atti del Convegno internazionale di Storia della Logica: Le teorie della modalità*, CLUEB, Bologna 1989, pp. 253-258 e Ch. Rapp, *Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 47 (1993), 521-541.

[303] Cfr. *supra*, I, I, § 5, in particolare pp. 57-59.

[304] La contestazione del principio di non contraddizione da parte dell'interlocutore è indiretta perché anche questi deve evitare la *petitio principii* all'interno del proprio ragionamento. Petizione di principio, nei riguardi del principio di non contraddizione così come di qualsiasi altro principio universale, si ha pertanto allo stesso modo nei casi della dimostrazione e della confutazione *dirette*. La dimostrazione della validità incontestabile del primo dei princìpi metafisici deve allora partire con il costringere il rivale ad ammettere la determinatezza anzitutto semantica di quanto afferma. "Il punto di partenza, in tutti questi casi [in cui si contesta il valore assoluto e incondizionato del principio di non contraddizione], non consiste nell'esigere che l'avversario dica che qualcosa o è, oppure che non è (egli, infatti, potrebbe subito obiettare che questo è già un ammettere ciò che si vuol provare), ma che dica qualcosa che abbia un significato e per lui e per gli altri [σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ ἄλλῳ]; e questo è pur necessario, se egli intende dire qualcosa [τοῦτο γὰρ ἀνάγκη, εἴπερ λέγοι τι]. Se non facesse questo, costui non potrebbe in alcun modo discorrere, né con sé medesimo né con altri; se, invece, l'avversario concede questo, allora sarà possibile una dimostrazione [elenctica della validità universale e necessaria del principio di non contraddizione]. Infatti, in tal caso, ci sarà già qualcosa di determinato [ὡρισμένον]. E responsabile della petizione di principio non sarà colui che dimostra, ma colui che provoca la dimostrazione: e in effetti, proprio per distruggere il ragionamento, quegli si avvale di un ragionamento". Aristotele, *Metaph.* Γ 4, 1006 a 15-26.

(ὁ γὰρ ἔλεγκος ἀντιφάσεως συλλογισμός)"[305]. Quest'ultimo si caratterizza per la concessione di ambedue le premesse, tra loro contraddittorie, sostenute dall'avversario nella sua argomentazione – l'una affermativa e l'altra negativa della *stessa* cosa, della stessa opinione o della stessa credenza riferite a oggetti –, e si basa sulla possibilità di dedurre una conclusione che sia opposta a una delle due premesse concesse. Come è del tutto evidente, la *negazione* conclusiva di una delle due premesse equivale necessariamente alla *confutazione* dell'intero ragionamento avversario, constando ogni sillogismo – anche quello elenctico – in nient'altro se non della trasmissione diretta o della verità o della falsità dalle premesse alla conclusione.

Casi tipici della confutazione elenctica sono rappresentati dalle tesi opposte secondo cui o "tutto è vero" (cioè "niente è falso"; si tratta della tesi protagorea del relativismo antilogico) oppure "nulla è vero". Come scrive Aristotele:

> Tutte queste dottrine cadono, poi, nell'inconveniente di distruggere sé medesime [συμβαίνει δὴ καὶ τὸ θρυλούμενον πᾶσι τοῖς τοιούτοις λόγοις, αὐτοὺς ἑαυτοὺς ἀναιρεῖν]. Infatti, chi dice che tutto è vero, viene ad affermare come vera anche la tesi opposta alla sua; dal che consegue che la sua non è vera (dato che l'avversario dice che la tesi di lui non è vera) [ὁ μὲν γὰρ πάντα ἀληθῆ λέγων καὶ τὸν ἐναντίον αὐτοῦ λόγον ἀληθῆ ποιεῖ, ὥστε τὸν ἑαυτοῦ οὐκ ἀληθῆ (ὁ γὰρ ἐναντίος οὗ φησιν αὐτὸν ἀληθῆ)]. E colui che dice che tutto è falso, viene a dire che è falsa anche la tesi che egli stesso afferma [ὁ δὲ πάντα ψευδῆ καὶ αὐτὸς αὑτόν]. E se vorranno ammettere eccezioni, l'uno dicendo che tutto è vero tranne la tesi contraria alla sua, l'altro che è tutto falso tranne la propria tesi, saranno, cionondimeno, obbligati ad ammettere infinite proposizioni vere e false [ἐὰν δ'ἐξαιρῶνται ὁ μὲν τὸν ἐναντίον ὡς οὐκ ἀληθὴς μόνος ἐστιν, ὁδὲ τὸν αὐτοῦ ὡς οὐ ψευδής, οὐδὲν ἧττον ἀπείρους συμβαίνει αὐτοῖς αἰτεῖσθαι λόγους ἀληθεῖς καὶ ψευδεῖς]: infatti, colui che dice che una proposizione vera è vera, afferma un'altra proposizione vera, e così si procederà all'infinito [ὁ γὰρ λέγων τὸν ἀληθῆ λόγον ἀληθῆ ἀληθὴς, τοῦτο δ' εἰς ἄπειρον βαδιεῖται]".[306]

È evidente come in questo passo Aristotele deduca da ciascuna delle due proposizioni tra loro contrarie ("nulla è vero", "tutto è vero") un'autonegazione, ovvero ricavi una contraddizione interna, in virtù della quale ambedue risultano necessariamente false. La proposizione secondo cui "nulla è vero" implica infatti che neanche essa sia vera, mentre quella secondo cui "tutto è vero" implica invece che sia vero anche l'enunciato opposto, che però ne nega bellamente la verità. Dalla falsità di entrambe le proposizioni – false perché sussiste

[305] Aristotele, *An. Pr.* II 20, 66 b 6-11.
[306] Cfr. Aristotele, *Metaph.* Γ 8, 1012 b 13-22. Su questo cfr. anche ivi, Γ 8, 1012 a 29-31.

almeno un caso che ne contraddice l'asserito carattere universale – consegue allora (grazie all'applicazione del principio del terzo escluso) la verità di entrambe le contraddittorie ("qualcosa è vero", "qualcosa è falso"). Si tratta con tutta evidenza della celebre confutazione dello scetticismo, il quale viene refutato dallo Stagirita proprio in quanto teoria filosofica autocontraddittoria[307].

Ora, la dimostrazione elenctica o per confutazione non va confusa, in Aristotele, con la *dimostrazione per assurdo* o *prova apagogica* (ἀπαγωγή). Se infatti la prima, come si è detto, si serve di *premesse semplicemente concesse* all'interlocutore, in un contesto dialogico che è tipicamente *dialettico* – che cioè è finalizzato al domandare e al rispondere, secondo una tecnica dell'argomentazione serrata che *non* è ancora *conoscitiva* in senso proprio (γνωριστική) ma è anzi soprattutto "peirastica", vale a dire *retorica* o *esaminativa* (πειραστική)[308] delle posizioni avversarie –, per tentare di indurlo in contraddizione; la seconda muove invece da *premesse vere*, per riscontrare nei fallaci ragionamenti dell'avversario una contraddizione tra una di quelle e la conclusione, sì da *falsificare* quest'ultima in senso stretto e, insieme ad essa, il ragionamento del rivale nel suo complesso. In altri termini, se la dimostrazione apagogica – o *reductio ad absurdum*, come verrà chiamata dalla scolastica medievale – si serve di assiomi o princìpi veri oppure di discorsi già precedentemente dimostrati come veri; la confutazione elenctica si serve invece di semplici ἔνδοξα, vale a dire di quelle "opinioni tradizionali e onorevoli" – vere e proprie credenze proposizionali, sussistenti in quanto "degne della massima stima (ἐξ ἐνδοξοτάτων)" – che vengono comunemente ammesse nella cornice culturale di cui si è parte (a prescindere dalla dimostrazione puntuale ed effettivamente svolta della loro verità). E se la prova apagogica o *deduzione negativa* consta di un duplice accertamento della contraddizione – una volta all'interno del sillogismo tra una delle premesse e la conclusione; un'altra volta nel ragionamento discorsivo preso nel suo complesso, ovvero tra la conclusione del sillogismo singolo e la tesi generale che attraverso quello si intende dimostrare –, la confutazione elenctica riscontra invece la contraddizione una sola volta, tra una delle premesse del sillogismo avversario e la sua conclusione. Detto ancora altrimenti, la confutazione non ha a che fare *stricto sensu* con la verità e non può applicare direttamente ai ragionamenti dell'interlocutore il

[307] Rispetto alla confutazione aristotelica dello scetticismo, celebre ma non condivisibile è il giudizio di Martin Heidegger, secondo cui essa sarebbe vuota, puramente formale e per nulla in grado di dire in cosa consista la verità di contro alla falsità. Da quanto abbiamo finora argomentato dovrebbe invece risultare chiaro come essa possegga valore semantico e ontologico, nella misura in cui difende la determinatezza non equivoca dei discorsi che si riferiscano alla realtà secondo verità e 'validità oggettiva'. Il giudizio heideggeriano è contenuto in Id., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1976[1]; trad. it. di U. M. Ugazio *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986. È inoltre da notare come la medesima confutazione elenctica venga rivolta da Aristotele alle posizioni teoriche di Parmenide ed Eraclito, per ciò che concerne i loro assoluti immobilismo e mobilismo. Su questo cfr. Aristotele, *Metaph.* Γ 8, 1012 b 22-28.

[308] Cfr. Aristotele, *Metaph.* Γ 2, 1004 b 25-26.

principio del terzo escluso – quel principio, cioè, che vale solo per i *discorsi autenticamente conoscitivi*, che pertanto presuppongono l'*opposizione contraddittoria* di vero e falso, la quale non ammette una terza via tra gli opposti –; l'ἔλεγχος non può cioè determinare come falsi i giudizi dell'avversario, poiché la verità delle sue premesse è solo concessa e non dimostrata, ovvero non è verità di per se stessa evidente come nel caso dei princìpi, ma verità semplicemente ammessa nell'ambito della discussione[309]. Servendosi del solo principio di non contraddizione, la confutazione può tutt'al più determinarli come *incoerenti* e *insostenibili*. Di nuovo, la non contraddittorietà o la coerenza di un concetto, di un giudizio, di un sillogismo, oppure di un ragionamento che sia capace di comprendere tutti questi elementi discorsivi, non equivale alla loro verità. Quest'ultima dipende infatti, altresì, dal riferimento *determinatamente oggettivo e non arbitrario* alla realtà (attuale o potenziale) delle cose. Cionondimeno, benché l'essere determinato, studiato dalla metafisica, si trovi a rappresentare il *fondamento ultimo e decisivo* della verità dei discorsi sulle cose, la *contraddittorietà* e l'*incoerenza* sono però certamente sufficienti a determinarne la *falsità*.

In ogni caso, sia si tratti della confutazione sia si tratti della prova apagogica, il principio di non contraddizione è dimostrato vero in quanto esso risulta essere, sempre e di nuovo, un principio innegabile. Esso risulta, cioè, essere sempre vero, nella misura in cui ogni volta si dimostra che è impossibile non ammetterlo. Con ciò, la sua verità equivale nientedimeno che alla sua necessità, ovvero si tratta di una verità necessaria del pensiero (da riferire alle cose): proprio il risultato che si esige da una dimostrazione in senso tecnico. Detto in altri termini, sia la confutazione sia la prova apagogica *equivalgono*, *in quanto tali*, a una dimostrazione vera e propria del principio di non contraddizione[310].

---

[309] Non si tratta cioè di una differenza di grado in seno al vero, tale che le premesse certe e già dimostrate della prova apagogica risultino *vere* e quelle semplicemente concesse della dimostrazione per confutazione corrispondano a una mera *verosimiglianza* o *verisimilitudine*. Anche gli ἔνδοξα dell'ἔλεγχος, infatti, possono risultare veri e dimostrati: è il caso in cui le conseguenze delle opinioni ad essi *contraddittorie* risultino insostenibili, una volta che siano sviluppate dialetticamente (una volta cioè che le aporie della dialettica siano prima poste, poi svolte e infine risolte attraverso l'applicazione del principio del terzo escluso). L'ἔνδοξον può dunque tranquillamente coincidere con l'ἀληθής, così come la dialettica può costituire il metodo (μέθοδον), la struttura e il corretto procedimento (ἐντέχνως, letteralmente "l'esercizio con arte") per giungere al sapere. Su questi temi cfr. soprattutto Aristotele, *Top.* e *Soph. el.*

[310] Ha pertanto ragione Enrico Berti, allorché egli contesta la posizione di Łukasiewicz, il quale ritiene che la confutazione della negazione del primo dei princìpi non coincida con la sua fondazione autentica. Se infatti il principio di non contraddizione è capace di confutare la sua negazione, esso dimostra punto le sue proprie innegabilità e necessità. Sicché esso risulta certamente dimostrato, sia pur indirettamente. Cfr. E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, cit., p. 113.

13. Principio di non contraddizione e principio del terzo escluso

È risultato chiaramente come la *funzione* preminente del principio di non contraddizione, benché metafisica, consista in una funzione anzitutto *negativa*: essa è infatti *indirettamente* preposta (o finalizzata in modo obliquo) alla difesa della determinatezza, della significanza e della coerenza logico-ontologica dei discorsi, anzitutto attraverso l'individuazione del falso, ovvero dell'*essere come falso*. Determinatezza, significanza e coerenza rappresentano infatti le *condizioni necessarie* senza le quali un discorso *non* può darsi come vero in effetti. Senza di esse, infatti, è tolta ogni *possibilità* che i λόγοι possano rispecchiare la realtà nelle sue fattezze reali ed oggettive.

Oltre però a una simile funzione *negativa*, il principio logico di non contraddizione detiene un ufficio 'quasi *positivo*', che contribuisce in maniera più consistente alla determinazione della verità e della realtà dei discorsi, e cioè in modo più diretto od ostensivo (sebbene non diretto e ostensivo in modo compiuto e perfetto). Come è stato in parte già riscontrato a proposito della prova apagogica, una simile funzione gli è assicurata da uno dei suoi *corollari fondamentali*, vale a dire dal principio del terzo escluso[311]. Esso, al pari di quell'altro che a partire dalla scolastica medievale verrà progressivamente considerato come il suo principio gemello, e cioè la formula o principio di identità (di una simile divergenza terminologica ci occupiamo nel terzo capitolo del lavoro, il primo della seconda parte della Tesi), discende infatti dal principio di non contraddizione come una delle sue *conseguenze* fondamentali.

Aristotele formula esplicitamente il principio del terzo escluso in diversi luoghi della sua opera. Tra questi figurano il settimo capitolo del libro Γ (IV) della *Metafisica* – in particolare dopo l'esposizione e la difesa principio di non contraddizione – e il secondo capitolo del primo libro degli *Analitici secondi*, opere nelle quali lo Stagirita fissa con ogni probabilità le formulazioni più complete[312]. Nella *Metafisica* la formulazione del principio del terzo escluso recita quanto segue:

[311] Sul principio del terzo escluso in Aristotele cfr. soprattutto A. Becker, *Bestreitet Aristoteles die Gültigkeit des* Tertium non datur *für Zukunftaussagen?*, «Actes du congrès international de philosophie scientiphique», 6 (1936), pp. 79-83 e J.-B. Gourinat, *Principe de contradiction, principe de tiers-exclu et principe de bivalence: philosophie première ou* Organon*?*, in M. Bastit, J. Follon (éds.) *Logique et métaphysique dans l'*Organon *d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, *op. cit.*, pp. 63-91.

[312] Altre formulazioni si trovano soprattutto nel I libro degli *Analitici secondi*. Tra queste: "la dimostrazione che conduce all'impossibile assume che ogni cosa o si afferma o si nega (τὸ δ' ἅπαν φάναι ἢ ἀποφάναι ἡ εἰς τὸ ἀδυνάτον ἀπόδειξις λαμβάνει)"; oppure: "intendo con [princìpi] 'comuni', per esempio, che ogni cosa deve essere affermata o negata (λέγωδὲ κοινὰς οἷον τὸ πᾶν φάναι ἢ ἀποφάναι)" Cfr. Aristotele, *An. post.* I 11, 77 a 22-23 e ivi, I 32, 88 a 37 - b 1.

e non è neppure possibile che fra i due contraddittori ci sia un termine medio (Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐτέν), ma è necessario o affermare o negare, di un medesimo oggetto, uno solo dei contraddittori, qualunque esso sia (ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀπο φάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν).[313]

Negli *Analitici secondi*, invece, la formulazione è la seguente:

contraddizione è un'antitesi di cui non c'è di per sé un intermedio (ἀντίφασις δὲ ἀντίθεσις ἧς οὐκ ἔστι μεταξὺ καθ' αὑτήν), la parte di una contraddizione che connette qualcosa a qualcos'altro è un'affermazione, quella che separa qualcosa da qualcosa è la negazione (μόριονδ' ἀντιφάσεως τὸ μὴν τὶ κατὰ τινὸς κατάφασις, τὸ δὲ τὶ ἀπὸ τινὸς ἀπόφασις).[314]

Col principio del terzo escluso Aristotele ribadisce in modo ancor più circostanziato, rispetto a quanto fissato attraverso le diverse formulazioni del principio di non contraddizione, come i valori logici della verità e della falsità dei discorsi detengano una portata conoscitiva e un peso anzitutto ontologico. Essi concernono infatti non soltanto i discorsi e i loro significati verbali o linguistici, quanto piuttosto il rapporto monosemicamente determinato e non arbitrario che parole e discorsi intrattengono con la realtà delle cose, vale a dire la loro capacità denotativa delle effettività reali. Una simile posizione teorica viene confermata, nella *Metafisica*, dai passi che immediatamente seguono la formulazione del principio medesimo. Scrive infatti Aristotele:

Questo risulta evidente non appena si sia definito che cosa è il vero e il falso (δῆλον δὲ πρῶτον μὲν ὁρισαμένοις τί τὸ ἀληθές καὶ ψεῦδος): falso è dire che l'essere non è o che il non-essere è (τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος) vero, invece, è dire che l'essere è e che il non-essere non è (τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές). Di conseguenza, colui che dice di una cosa che è oppure che non è, o dirà il vero o dirà il falso (ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται). Ma [se ci fosse un termine medio tra i due contraddittori] né dell'essere né del non essere si potrebbe dire che è o non è (ἀλλ' οὔτε τὸ ὂν λέγεται μὴ εἶναι ἢ εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν).[315]

In questo passo Aristotele si riferisce esplicitamente a una triplice dicotomia, la quale coinvolge sia la realtà – l'essere e il non essere –, sia la logica – il vero e il falso – sia, in ultima analisi, (la psicologia e) l'epistemologia, vale a dire il rapporto tra pensiero e realtà (veri e falsi).

[313] Aristotele, *Metaph.* Γ 7, 1011 b 23-24.
[314] Aristotele, *An. post.* I 2, 72 a 12-14.
[315] Aristotele, *Metaph.* Γ 7, 1011 b 25-29.

Tra tutte e tre queste alternative, presentate da Aristotele come divisioni almeno potenzialmente contraddittorie, non può darsi alcun termine medio, nessuna via di mezzo (μεταξύ), così come fissato anche negli *Analitici posteriori*. Se, infatti, ci fosse una terza via tra l'affermare e il negare oppure tra verità e falsità, dovrebbe conseguentemente darsi un termine medio di essere e non essere (la stessa cosa), il che renderebbe vana ogni distinzione di affermazione e negazione, di essere come vero ed essere come falso, di realtà e pensiero (veri e falsi).

Non solo; se si desse una terza via tra i contraddittori, secondo Aristotele, non potrebbe darsi neppure mutamento (μεταβολή): né nella realtà fisica né in quella metafisica, giacché proprio il divenire può darsi per lo Stagirita soltanto tra termini tra loro opposti (ἀντικείμεναι) come contrari (τἀναντία) all'interno di uno stesso genere (γένος); termini che proprio in quanto contrari (ἐναντία), non soltanto non possono non predicarsi della sostanza che muta, ma prevedono inoltre tra loro, a differenza dei contraddittori, degli elementi intermedi (μεταξύ).

Vedremo che anche in Kant le cose non staranno in fondo diversamente, e che la netta separazione di opposizione logica, da un lato, e di opposizione dialettica e di opposizione reale, dall'altro, verrà fondata sull'eterogeneità irriducibile di termini (opposti come) *contraddittori* e termini (e giudizi opposti come) *contrari*, sebbene all'interno di una rinnovata riflessione metodologica, concernente l'irriducibilità categoriale di possibilità ed esistenza (nel periodo cosiddetto "precritico") e di analiticità e sinteticità delle rappresentazioni soggettive riferite a oggetti (nel periodo cosiddetto "critico"). Vedremo, cioè, come i termini opposti come *contrari* diverranno o delle *forze realmente* od *esistentivamente* opposte (nel caso dell'opposizione reale) o delle proposizioni logicamente ineccepibili (nel caso invece dell'opposizione dialettica) e gnoseologicamente plausibili (prima della soluzione delle antinomie cosmologiche), mentre i termini opposti come *contraddittori* consisteranno in dei termini soltanto *logicamente* o *riflessivamente* opposti. Potremo pertanto constatare come le posizioni teoriche di ambedue le stagioni della riflessione kantiana siano legate insieme da un filo rosso, la cui sostanza teorica di raccordo è di natura prettamente epistemologica. Esso si fonderà infatti sulla separazione incoercibile, e tutta newtoniana, di fisica e metafisica (precritica)[316]. Di questo ci occupiamo però più avanti, all'interno della terza parte della Tesi, in particolare nel terzo e nel quarto capitolo della stessa[317].

[316] Con "metafisica precritica" intendo qui le metafisiche razionalistiche della scolastica settecentesca di area tedesca, tutte scaturite dall'approfondimento della lezione di Leibniz. Intendo cioè, soprattutto, le metafisiche di Wolff, Baumgarten e anche Baumeister e le determino come "precritiche" per contrapporle sia alla loro 'protocritica', tipica del 'giovane Kant' (*vorkritische Schriften*), sia alla loro critica vera e propria, esemplificativa invece del pensiero del 'Kant maturo' (*kritische Schriften*).

[317] Cfr. *infra*, III, III, §§ 1-3, pp. 415-454 e III, IV, §§ 1-4, pp. 415-511.

Tornando invece alla filosofia di Aristotele, va ancora sottolineato come ogni processo di generazione delle sostanze (γένεσις), sia esso fisico oppure metafisico, proceda per lo Stagirita sempre attraverso opposizioni per contrarietà, anziché secondo contraddittorietà. Infatti, come è scritto ancora una volta in *Metafisica* Γ,

> o il termine intermedio [μεταξὺ] fra i due contraddittori [ἀντιφάσεως] sarà come il grigio tra il bianco e il nero [contrarietà], oppure come ciò che non è né uomo né cavallo è intermedio fra uomo e cavallo [contraddittorietà]. Se esistesse un termine medio di questo tipo [e cioè se esistesse un termine medio tra contraddittori], non potrebbe esserci mutamento [εἰ μὲν οὖν οὕτως, οὐκ ἂν μεταβάλλοι] (infatti, il mutamento [μεταβολή] ha luogo a partire da ciò che non è buono verso ciò che è buono, ovvero, a partire da ciò che è buono verso ciò che non è buono [ovvero ha luogo tra termini contrari che possano prevedere tra loro termini intermedi]); e invece l'esistenza del mutamento si costata continuamente (e non c'è mutamento se non fra i contrari o fra i loro gradi intermedi). Se, invece, esistesse un termine medio come il grigio fra bianco e nero [attenzione: qui bianco e nero sono considerati come contraddittori, come viene specificato immediatamente], allora dovrebbe esserci un processo di generazione [γένεσις] del bianco che non procede dal non-bianco [= nero]. Ma questo non lo si costata [νῦν δ' οὐχ ὁρᾶται].[318]

Sulla metafisica e la fisica aristoteliche, sui processi di generazione e di mutamento e in particolare su quella tipologia di mutamento che può darsi soltanto a partire dalla presenza attuale di termini contrari *in senso proprio*, ma non contraddittori, torneremo più avanti. Per il momento è sufficiente ribadire quanto segue, ovvero che, come corollario del principio di non contraddizione, il principio del terzo escluso stabilisce che i discorsi logici di tipo apofantico debbano essere o veri o falsi (*aut aut, tertium non datur*). E, laddove questi pretendano di essere autenticamente *conoscitivi*, debbono di necessità consistere in dei discorsi non soltanto *non contraddittori*, ma anche *realmente controllabili o verificabili*, e cioè in discorsi *direttamente* preposti alla *descrizione* di una *realtà fattuale determinata (ovvero non indeterminata o contraddittoriamente determinata)*, sia essa considerata nei suoi stati attuali oppure potenziali, la quale in alcun modo sia semplicemente ideale o convenzionale.

[318] Aristotele, *Metaph.* Γ 7, 1011 b 30 - 1012 a 36.

14. Principio di non contraddizione e principio di identità

Oltre a quanto discusso nel § 11, la formulazione del principio di non contraddizione in forma condizionale o in termini segnatamente ipotetici possiede l'ulteriore pregio teorico di rendere più precisamente apprezzabile la differenza che lo separa e differenzia dal principio di identità. In particolare, una simile disuguaglianza risulterà assai utile ai fini della comprensione delle traiettorie teoretiche e storiche che, dopo Aristotele e fino a Kant, coinvolgeranno le vicende di entrambi i princìpi, i quali verranno generalmente stimati come i due princìpi fondamentali dell'ontologia e della logica e, in qualche caso, giudicati come princìpi sostanzialmente equivalenti, tanto in età medievale quanto anche in epoca moderna. Procediamo però con ordine e torniamo ad occuparci del pensiero di Aristotele, lasciando al terzo capitolo della Tesi l'analisi teoretico-epistemologica di simili determinazioni storico-filosofiche.

Come abbiamo avuto modo di considerare, Aristotele svolge la nozione di identità (αὐτό) in tutte e tre le varianti della formulazione ontologica del principio di non contraddizione, dapprima nei termini di una identità esistentiva strettamente necessaria e quasi tautologica (a proposito delle sostanze intese universalmente), poi nelle fattezze di un'identità maggiormente dispiegata, provvista delle sue predicazioni essenziali e strettamente peculiari (sostanze particolari), infine nelle fogge di un'identità ancor più determinata, equipaggiata financo dei suoi propri attributi accidentali (sostanze singole). Abbiamo inoltre appurato come in ciascuna di queste varianti si abbia a che fare con l'attribuzione metafisica di proprietà a sostrati: avvenga essa attraverso i predicabili della definizione e del genere (predicazione diretta o καθ' ὑποκειμένου), oppure tramite quelli del proprio e dell'accidente (predicazione indiretta o ἐν ὑποκειμένῳ). Ora, proprio sulla nozione aristotelica di identità si fonda con tutta evidenza il cosiddetto "*principio di identità*", un *principio non aristotelico* che, anzitutto nella cornice del pensiero moderno, afferma *la necessità* dell'autouguaglianza o della perfetta corrispondenza con sé di qualsivoglia termine metafisico, logico oppure psicologico, in ciascuna delle sue determinazioni qualitative, quantitative e relazionali, con la contestuale (e assoluta) negazione della possibilità della sua disuguaglianza intrinseca ("A è A e non può essere non-A")[319].

[319] Sui diversi, possibili modi in cui la storia del pensiero occidentale ha inteso la nozione, la formula e il principio d'identità cfr. tra gli altri J. Hawthorne, *Identity*, in M. J. Loux, D. W. Zimmerman (eds.), *The Oxford handbook of metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2003; E. J. Lowe, *What is a criterion of identity?*, «Philosophical Quarterly», 39 (1989), pp. 1-29; Id., *Objects and criteria of identity*, in B. Hale, C. Wright (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford 1997; P. Mackie, *How Things Might Have Been: Individuals, Kinds and Essential Properties*, Oxford University Press, Oxford 2006; H. W. Noonan, *Indeterminate Identity, Contingent Identity and Abelardian Predicates*, «The Philosophical Quarterly», 41 (1991), pp. 183-193; T. Parsons, *Indeterminate Identity: Metaphysics and Semantics*, Clarendon Press, Oxford 2000; W. V. O. Quine, *Identity, Ostension, and Hypostasis*, «Journal of Philosophy», 47, 22 (1950), pp. 621-633 (poi in Id., *From a Logical Point of View*, Harper and Row, New

Per quanto riguarda Aristotele, la nozione – e *non* (ancora) la formula o il principio – di identità, epperò *soltanto* nella sua versione universalistica o apodittica (proprio quella che verrà valorizzata dalle successive filosofie del Medioevo e dell'età moderna) stabilisce una tipologia della predicazione che nel mentre determina la perfetta coincidenza di un termine con sé medesimo (S è P) fissa allo stesso modo, immancabilmente, la valenza *necessaria* e indefettibile di una simile autouguaglianza (S è necessariamente P). Nella propria determinazione perentoria essa consta infatti d'una nozione la cui derivazione è schiettamente parmenidea, la quale conserva i caratteri di determinatezza universale, di significanza univoca e di assoluta non arbitrarietà della predicazione, che connotano il pensiero dell'essere del padre della filosofia greca antica, secondo cui la realtà vera di ciò che è, contro i mutamenti illusori di ciò che appare, si conserva come eterna e immutabile. A differenza che in Parmenide, però – lo si è rimarcato più volte all'interno del capitolo –, la necessità onnilaterale dell'identità di ciascuna cosa con sé medesima non soltanto viene trasposta da Aristotele dall'accezione e dal valore anzitutto esistentivi dell'essere a quelli primariamente predicativi, ma altresì confinata alla sola predicazione diretta sugli enti e sulle sostanze (καθ' ὑποκειμένου λέγεται). E infatti, nella filosofia dello Stagirita non ogni realtà risulta necessaria secondo l'esistenza (né può risultare tale per mezzo delle determinazioni predicative oblique e non immediate di caratteristiche peculiari e accidenti), e anzi sono all'opposto possibili il mutamento in genere – effettivo e non semplicemente apparente (di nuovo contro Parmenide) – e con esso le congruenti distinzioni d'essere (anche predicative e modali) individuate dalla *Metafisica*, vale a dire quelle tra sostanze e accidenti, tra atto e potenza, tra forma e materia, tra contrarietà e contraddizione, tra appartenenza necessaria, semplice, possibile, e così via.

Per ciò che invece concerne il principio (non aristotelico) di identità, esso, al pari del principio del terzo escluso, verrà generalmente stimato dalla filosofia posteriore come un corollario o una conseguenza diretta del principio di non contraddizione (cosa che in Aristotele non viene mai affermata esplicitamente, sebbene lo stretto rapporto tra non contraddizione e identità risulti evidente). Che anche sotto il profilo concettuale, stando al pensiero aristotelico, il principio di identità *derivi* direttamente dal principio di non contraddizione – e che, dunque, non consista, quantomeno nella sua genesi teoretico-storica, nel principio primo del pensiero (come invece verrà ritenuto da qualche corrente della scolastica medievale e da gran parte del razionalismo moderno) – si vede già dal fatto che la nozione di identità, sulla quale l'omonimo principio si fonda, è a sua volta contenuta proprio all'interno del primo tra gli assiomi della metafisica. È dunque questa la ragione fondamentale per cui non soltanto il principio di non

York 1963, pp. 65-79) e T. Williamson, *Vagueness, Identity and Leibniz's Law*, in P. Giaretta, A. Bottani, M. Carrara (eds.), *Individuals, Essence and Identity: Themes of Analytic Metaphysics*, Kluwer, Dordrecht 2002.

contraddizione e il principio di identità non consistono nel medesimo principio, ma in virtù della quale il secondo consegue e dipende direttamente dal primo. In Aristotele, cioè, la nozione di identità (αὐτό) risulta subordinata a quella della non contraddittorietà. E, assieme all'identità, risultano subordinate alla non contraddizione anche le altre categorie a quella equipollenti, che non a caso nella formulazione canonica del primo dei princìpi della metafisica sono collocate (ed appunto equiparate) al suo fianco. Esse sono le nozioni di impossibilità (ἀδύνατον), appartenenza (ὑπάρχειν), temporalità simultanea (ἅμα) e rispetto logico-psicologico (κατὰ τὸ αὐτὸ).

Ciononostante, lo si accennava sopra, risulta ugualmente innegabile come nel pensiero di Aristotele il rapporto tra non contraddizione e identità sia molto stretto e dia luogo a un'affinità, per così dire, 'elettiva', piuttosto che a una connessione fortuita o casuale. In ogni formulazione ontologica del principio di non contraddizione, infatti, si è sempre trattato di stabilire, per lo Stagirita, le condizioni della possibilità dell'appartenenza o della non appartenenza di una proprietà a una sostanza, ovvero di definire le condizioni della possibilità della relazione identitaria tra un sostrato in funzione di soggetto e i suoi attributi in funzione di predicato. Attraverso la prima formulazione si è pertanto vagliata la possibilità dell'identificazione universale di sostanze e attributi, ovvero la possibilità dell'esaurimento dell'identità o dell'essenza necessaria del soggetto da parte dei predicati universali direttamente attribuitigli. Si è cioè avuto a che fare con la possibilità della determinazione 'ideale e astratta' dei sostrati attraverso la loro uguaglianza con i predicabili diretti e necessari della definizione (ὅρος) e del genere (γένος). Con la seconda formulazione del primo tra gli assiomi della metafisica, viceversa, è stata soppesata la possibilità della determinazione particolare delle sostanze attraverso l'attribuzione di proprietà o predicati distintivi e caratteristici: universali e coestensivi rispetto alla specie, ma non ugualmente necessari (e cioè necessari non assolutamente ma soltanto ipoteticamente). In questo caso, cioè, Aristotele ha sviluppato la possibilità dell'identificazione delle sostanze con i predicati implicati dalla predicazione secondo il proprio o caratteristica peculiare (ἴδιος). Nel caso della terza formulazione del principio fondamentale della metafisica, infine, lo Stagirita ha definito le condizioni di possibilità affinché potessero trovare la propria collocazione sistematica anche le identificazioni singolari tra le sostanze e i loro predicati contingenti. In questo ultimo caso, allora, l'identità individuale delle sostanze è stata resa passibile di definizione attraverso il quarto e ultimo predicabile, quello del tutto indiretto e obliquo (ἐν ὑποκειμένω) dell'accidente (συμβεβηκός).

Come avremo modo di apprezzare almeno in parte all'interno del primo capitolo della seconda parte della Tesi, le scolastiche medioevali e moderna chiameranno formula dell'identità

quella proposizione fondamentale che determina come *strettamente necessaria* soltanto la prima tipologia di predicazione tra quelle consentite dal principio aristotelico di non contraddizione. Una simile predicazione, infatti, nella misura in cui, proprio sull'esempio della filosofia di Aristotele, consiste in un'attribuzione essenziale e necessaria, non può in alcun modo venir negata, pena la caduta in quella stessa impossibilità del pensiero (oggettivo) da cui mette in guardia l'assioma fondamentale della metafisica dello Stagirita, che per l'appunto coincide sia con l'indefinitezza, la non significanza e l'insensatezza dei discorsi filosofici sia con l'indeterminatezza o l'indistinzione della realtà di cui si discorre (con pretese di verità). Attraverso allora l'affermazione della necessità dell'autouguaglianza di una cosa con se stessa – e con la contestuale negazione della possibilità dell'autodisuguaglianza della stessa cosa con sé medesima –, i filosofi medievali e moderni intenderanno restringere l'applicazione della nozione di identità ai soli predicabili aristotelici della definizione e del genere, intendendo esprimere col principio di identità soltanto la stretta necessità delle predicazioni dirette (καθ' ὑποκειμένου), essenziali e apodittiche, e con ciò estromettendo le predicazioni indirette (ἐν ὑποκειμένῳ) in ragione o della loro accidentalità o della loro necessità semplicemente *ex hypothesi*. Cionondimeno, queste stesse filosofie – non tutte, ma molte tra queste – si interrogheranno sulla vera natura degli individui, ovvero sulla possibilità e sulla modalità con cui le essenze universali siano capaci di reperire la propria moltiplicazione o ripetibilità particolari all'interno delle sostanze (prime), degli enti singoli o degli individui.

Come detto, però, dei rapporti tra contraddizione e identità, tra principio di *non* contraddizione e principio di identità, ma anche tra identità e principio d'individuazione, torneremo ad occuparci in seguito, all'interno del primo capitolo della seconda parte della Tesi e a proposito dell'itinerario storico e teoretico che da Aristotele conduce a Kant. Nella breve ricostruzione che effettueremo, per le ragioni concettuali che emergeranno via via, non potremo non chiamare in causa anche i princìpi di contraddizione – senza il *non* –, del terzo escluso e di economia[320]. Prima, però, è necessario volgere il pensiero ai rapporti di opposizione così come questi sono consentiti dal principio aristotelico di non contraddizione e per come essi si trovano esposti e collocati nella filosofia dello Stagirita, affinché le posizioni kantiane sulle opposizioni logica, dialettica e reale possano reperire anche il secondo corno del loro fondamento teoretico-concettuale, laddove il primo – si tratta oramai di un pleonasmo – è rappresentato dalla validità apodittica del principio di non contraddizione.

[320] Cfr. *infra*, II, I, §§ 1-11, pp. 188-240.

II. I rapporti di opposizione: termini e proposizioni

1. La duplice esposizione metodologica dei rapporti di opposizione

Aristotele presenta i rapporti di opposizione secondo una doppia esposizione metodologica, collocata all'interno del libro I (X) della *Metafisica*, nel decimo capitolo delle *Categorie* e nel secondo capitolo del libro II dei *Topici*. Nella *Metafisica* egli delinea un criterio della classificazione delle opposizioni che procede secondo una progressiva delimitazione delle capacità annichilenti (ontologiche, logiche e psicologiche) delle opposizioni medesime. Parte, infatti, col fissare la tipologia di opposizione più ampia e determinata, vale a dire la contraddizione (ἀντίφασις), in cui ciascuno dei termini opposti rappresenta la *negazione completa* dell'altro. Definita la contraddizione passa a stabilire l'opposizione secondo possesso e privazione (ἕξις καὶ στέρησις), in cui i termini opposti appartengono entrambi a un medesimo genere (γένος) e in cui ognuno rappresenta non il contrario (ἐναντίον) bensì la mancanza o la perdita (ἀποβολή) dell'altro. Prosegue poi con la determinazione dell'opposizione per contrarietà (ἐναντίωσις o ἐναντιότης), in cui i contrari rappresentano i termini più distanti o maggiormente opposti all'interno del medesimo genere. Conclude infine con la correlazione (τὰ πρός τι), opposizione in cui i termini correlativi sia si negano a vicenda come termini opposti sia, al contempo, si implicano reciprocamente, e quanto a nozione (τῷ λόγῳ) e quanto a esistenza (τῇ οὐσίᾳ).

Nelle *Categorie* e nei *Topici*, viceversa, la catalogazione dei quattro modi dell'opposizione tra termini segue il cammino inverso. Aristotele osserva infatti un criterio della classificazione che procede secondo il progressivo ampliamento delle rispettive capacità negative (psicologiche, logiche e ontologiche). Comincia pertanto definendo le prerogative della correlazione, in cui l''estensione semantica' della negazione è la minore tra tutte, essendo i termini relativi non soltanto appartenenti allo stesso genere ma anche indefinibili (e impossibilitati a sussistere) gli uni senza gli altri. Passa poi a determinare il rapporto di opposizione per contrarietà, in cui la negazione degli opposti copre una porzione maggiore di realtà, dando vita i contrari a un'alternativa reciprocamente esclusiva (ma non assoluta) e ammettendo essi, talvolta, dei termini intermedi. Egli prosegue poi con la definizione dell'opposizione secondo privazione e possesso, la cui capacità di 'significanza negativa' è ancora più estesa, non prevedendo essa dei gradi intermedi tra gli estremi e anzi costituendo una dicotomia fissa e incolmabile. Conclude quindi con la contraddizione, la cui capacità oppositiva coinvolge l'intera realtà e i cui termini opposti consistono nella negazione assoluta gli uni degli altri.

Ciascuna delle due esposizioni è assicurata nella propria regolarità metodologica attraverso mediazioni categoriali prive di soluzioni di continuità. Se, infatti, l'opposizione per correlazione

rappresenta un caso particolare di contrarietà, e cioè quella in cui i contrari si implicano reciprocamente; e se l'opposizione per contrarietà consiste in un caso specifico di opposizione secondo privazione e possesso, ovvero quello in cui ambedue i termini coinvolti sono tra loro il più lontano possibile; così la privazione e il possesso rappresentano a loro volta un caso di opposizione per contraddizione: quella in cui l'affermazione e la negazione si oppongono all'interno del medesimo genere; laddove invece l'opposizione secondo contraddizione, nella sua estensione massima, non ammette limitazione alcuna. Parimenti, il medesimo cammino di progressiva interconnessione categoriale viene metodologicamente percorso anche a ritroso, sicché la contraddizione rappresenta l'apice dell'estensione del rapporto di privazione e possesso; così come l'opposizione secondo possesso e privazione consiste in una relazione di contrarietà massima, la quale, a sua volta, nella propria versione per così dire 'essenziale' rappresenta il caso più ampio dell'opposizione per correlazione.

Infine, e si tratta di una posizione teorica fondamentale, il cui profilo è condizionante, vale a dire in nessun modo eludibile ma anzi strettamente necessitante, ciascuna tipologia determinata di opposizione – sia essa contraddizione, privazione e possesso, contrarietà o correlazione – sottostà al principio di non contraddizione, nel senso che questo la 'sottodetermina', ovvero la vincola o la subordina a sé quanto a coerenza e a capacità ontologica complessiva. Il principio di non contraddizione, infatti, prescrive che due termini predicativamente opposti (ἀντικείμεναι), *qualunque sia il modo determinato della loro opposizione*, non possono appartenere e non appartenere (ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν) nello stesso tempo (ἅμα) e sotto il medesimo rispetto (κατὰ αὐτό) alla medesima realtà soggettiva determinata (τόδε τι), ove "soggettivo", nella filosofia di Aristotele, è ormai venuto in chiaro, significa reale-oggettivo ma in funzione di soggetto.

Fissate brevemente le peculiarità metodologiche dell'esposizione aristotelica dei rapporti di opposizione possiamo passare ad occuparci nel dettaglio di ciascuna tipologia determinata.

2. La contraddizione

Come segnalato all'inizio della Tesi, Aristotele fissa la nozione di contraddizione (ἀντίφασις) in più luoghi testuali della sua produzione filosofica: in questa sede, ai nostri fini di ricerca, considereremo il libro I (X) della *Metafisica*, il decimo capitolo delle *Categorie*, i libri VI e VII del *De interpretatione* e il I libro degli *Analitici posteriori*[321].

Nel quarto capitolo del libro I (X) della *Metafisica* Aristotele definisce la contraddizione come quella tipologia di opposizione che non ammette entità intermedie tra i termini opposti. Scrive infatti "ἀντιφάσεως δὲ μηδέν ἐστι μεταξύ", ovvero che "non esistono termini intermedi della contraddizione"[322]. Per questa impossibilità di ammettere al proprio interno elementi mediani la contraddizione differisce dalla contrarietà – di cui ci occupiamo per esteso più avanti, all'interno del quarto paragrafo di questo stesso capitolo[323] –, la quale, viceversa, *può* accoglierli, date però certe condizioni[324]. La contraddizione si staglia pertanto come una "privazione assoluta (ἐστέρηται ἢ ὅλως)"[325] o come una "assoluta impossibilità di avere (τὸ ἀδύνατον ὅλως ἔχειν)"[326]. Essa è cioè quell'opposizione che impedisce ad alcunché di possedere ciò che per natura esso *non* potrebbe avere in ogni caso e in alcun modo, vale a dire degli attributi o delle predicazioni per sé che *non* sono previsti dalla natura stessa della cosa e che perciò sono *per essa realmente impossibili* (benché essi, *in loro stessi*, siano invece *logicamente possibili*)[327].

In questa sede, il riferimento assolutamente negativo all'essenza o all'identità necessaria degli enti, e quindi non semplicemente alle loro proprietà contingenti o accidentali, sta chiaramente a indicare la capacità nientificante della contraddizione, la quale, ogni volta che si dà come privazione assoluta di predicazioni necessarie (siano esse in atto oppure in potenza), rende indeterminato, falso e insensato qualsivoglia tentativo di determinazione della natura delle cose, sia esso metafisico o discorsivo, logico oppure psicologico, rendendo con ciò vana ogni possibilità di pervenire alla definizione scientifica o epistemologica sia degli enti sia delle sostanze.

La medesima posizione teorica è riaffermata da Aristotele anche nel VII capitolo, ove egli scrive:

---

321 Per un quadro sugli studi sulla contraddizione e sul principio che ne vieta la verità in Aristotele cfr. la n. 42 a p. 23 della Tesi.

322 Aristotele, *Metaph.* I 4, 1055 b 1-2.

323 Cfr. *infra*, I, II, § 4, pp. 146-177.

324 Cfr. Aristotele, *Metaph.* I 4, 1055 b 2.

325 Ivi, I 4, 1055 b 5.

326 Ivi, I 4, 1055 b 4.

327 Su questo cfr. *infra*, I, II, § 2, in particolare le pp. 141-142 e la n. 361.

> Ora, tra i due termini opposti della contraddizione non c'è un termine intermedio (τῶν δ' ἀντικειμένων ἀντιφάσεως μὲν οὐκ ἔστι μεταξύ): infatti, la contraddizione consiste in una opposizione in cui l'uno o l'altro dei due membri deve necessariamente essere presente in una qualsivoglia cosa (τοῦτο γάρ ἐστιν ἀντίφασις, ἀντίθεσις ἧς ὁτῳοῦν θάτερον μόριον πάρεστιν), senza che ci sia un termine intermedio (οὐκ ἐχούσης οὐθὲν μεταξύ).[328]

Che tra termini contraddittori non si diano (attualmente o *de facto*) e non possano darsi (potenzialmente o *de jure*) termini intermedi significa che l'opposizione per contraddizione coinvolge ed 'esaurisce' tutte le possibilità e tutti gli ambiti di esistenza del reale. Essa non patisce, cioè, restrizioni di sorta: oltrepassa infatti le sfere universali delle specie (εἴδη) e dei generi (γένη) e interessa con ciò l'intero e assoluto dominio dell'essere (τὸ ὄν)[329]. La contraddizione consiste cioè in una *negazione completa, totale, onnilaterale o incondizionata*, da cui scaturiscono, allo stesso modo, tanto l'*impossibilità logica* delle categorie e dei concetti quanto anche il *ni-ente reale ed effettivo* delle cose e delle sostanze (benché in Aristotele, si è visto, una simile distinzione di logica e realtà non si dia ancora compiutamente, e cioè non ancora nei termini in cui verrà fissata dalla modernità, a partire grossomodo dalla rivoluzione cartesiana).

Nel X capitolo delle *Categorie*, invece, sulla scorta di quanto avviene nel I libro degli *Analitici secondi*, Aristotele determina l'opposizione per contraddizione come contrapposizione o antitesi (ἀντίθεσις) di affermazione (κατάφασις) e negazione (ἀπόφασις), allargando la considerazione teorica sulla realtà alle proprietà accidentali degli enti e fornendo un esempio determinato di cosa intenda con essa. Contraddizione è qui, in effetti, l'opposizione (nello stesso tempo e secondo il medesimo rispetto) di predicati "come 'è seduto' e 'non è seduto' (οἷον κάθηται – οὐ κάθηται)"[330]; ovvero essa è tale da implicare sempre l'alternativa radicale e inaggirabile degli attributi (metafisica), delle categorie (logica) o delle credenze (psicologia) in essa coinvolti. La contraddizione procura infatti, come sopra si è considerato più nel dettaglio[331], l'intervento indefettibile del principio del terzo escluso, secondo il quale è sempre necessario che soltanto uno tra i termini opposti, attribuiti a un soggetto appunto secondo contraddizione, possa risultare vero.

> È evidente che tutte quelle realtà che si oppongono come affermazione e negazione non si oppongono in nessuno dei modi di cui abbiamo parlato [e cioè secondo privazione e possesso,

[328] Ivi, I 7, 1057 a 33-36.

[329] Benché generi e specie siano in loro stessi dei concetti universali, rispetto all'essere essi rappresentano degli universali minori, e cioè capaci di accogliere un numero minore di individui al proprio interno.

[330] Aristotele, *Cat.* 10, 11 b 23.

[331] Cfr. *supra*, I, I, §§ 12 e 13, pp. 115-124.

per contrarietà o attraverso correlazione] (Ὅσα δὲ ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις αντίκειται, φανερὸν ὅτι κατ'οὐδέν ατῶν εἰρημένων τρόπων ἀντίκειται): solo in questo caso, infatti, è sempre necessario che una di esse sia vera e l'altra falsa (ἐπὶμόνων γὰρ τούτων ἀναγκαῖον ἀεὶ τὸ μὲν ἀληθὲς τὸ δὲ ψεῦδος αὐτῶ εἶναι). Nel caso dei contrari, infatti, non è sempre necessario che uno sia vero e l'altro sia falso, e neppure nel caso dei relativi, né in quello del possesso e della privazione (οὔτε γὰρ ἐπὶ τῶν ἐναντίων ἀναγκαῖον ἀεὶ θάτερον μὲν ἀληθὲς εἶναι θάτερον δὲ ψεῦδος, οὔτε ἐπὶ τῶν πρός τι, οὔτε ἐπὶ τῆς ἕξεως καὶ στερήσεως).[332]

A differenza di ogni altra tipologia di opposizione, l'alternativa tra vero e falso, a proposito dei termini opposti – e cioè la necessità secondo cui uno soltanto tra i due termini in antitesi può essere vero, nello stesso tempo e secondo il medesimo rispetto –, nel caso della contraddizione *non* implica l'*esistenza* necessaria di un sostrato a cui quei termini contrapposti debbano appartenere (o non appartenere). Se, infatti, nel caso dei termini contrari (τὰναντία), predicati opposti – poniamo quelli della salute e della malattia inerenti all'individuo Socrate – possono essere alternativamente veri (e cioè vero o l'uno o l'altro) soltanto nel caso dell'esistenza di Socrate come sostanza individuale, sicché qualora egli non esistesse (o non fosse esistito)[333], entrambi gli attributi a lui riferiti risulterebbero falsi; e se lo stesso accade a proposito dei termini opposti secondo possesso e privazione (ἕξις καὶ στέρησις), di modo che, ad esempio, i predicati di 'vedente' e 'cieco', entrambi attribuiti a Socrate in quanto sostanza prima, non sarebbero veri – nessuno dei due –, qualora Socrate non esistesse (o non fosse esistito); nel caso invece dell'affermazione e della negazione contrapposte, sia che Socrate esista (o fosse esistito) sia che egli non esista (o non fosse esistito), si dà sempre il caso per cui predicati opposti come contraddittori – "sano" e "non sano", "malato" e "non malato", "vedente" e "non vedente", ecc. – debbano necessariamente essere l'uno vero e l'altro falso, ove "necessariamente" ha qui il significato della necessità assoluta e senza ulteriori possibilità di sorta. Simili possibilità, infatti, come si è già riscontrato in diverse occasioni, Aristotele le definisce appunto come "mediane" o "intermedie (μεταξύ)": proprio di quel tipo, cioè, che la contraddizione non ammette e non può ammettere. Difatti, nei termini paradigmatici della conclusione del capitolo, lo Stagirita sostiene che

è proprio solo di questo tipo di opposti, e cioè di tutte le realtà che si oppongono come affermazione e negazione, il fatto che l'uno o l'altro di essi sia sempre vero o falso (ἐπὶ μόνων

[332] Ivi, *Cat.* 10, 13 a 37 - b 5.

[333] Su questo cfr. quanto scritto a proposito del rapporto tra discorso e mondo, tra pensiero e realtà, nel contesto analitico della formulazione logica del principio di non contraddizione (I, I, § 8, pp. 73-78).

τούτων ἴδιον ἄν εἴη τὸ ἀεὶ θάτερον αὐτῶν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος εἶναι, ὅσα ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις ἀντίκειται).[334]

All'interno dei libri VI e VII del *De interpretatione* Aristotele tiene ferma la medesima posizione teorica. Il VI libro dell'opera è suscettibile d'essere diviso in tre diverse parti tematiche. La prima concerne la definizione di affermazione (κατάφασις) e negazione (ἀπόφασις); la seconda riguarda invece la casistica delle possibili affermazioni e negazioni in relazione a una medesima realtà sostanziale; la terza, infine, consta della definizione vera e propria della contraddizione.

Per ciò che attiene alla prima parte, Aristotele ribadisce quanto già sostenuto nella *Metafisica*, ovvero che l'affermazione (κατάφασις) consiste nell'attribuzione di una proprietà, di un predicato oppure di una credenza a un sostrato d'appartenenza o inerenza; così come la negazione (ἀπόφασις) consta a sua volta della separazione ontologica, logica oppure 'semplicemente' psicologica di un attributo da un soggetto. Come ampiamente sostenuto nella *Metafisica*, ma anche nel secondo capitolo del I libro degli *Analitici posteriori*[335] e nel V libro del *De interpretatione*[336] stesso, cioè,

> l'affermazione è un'enunciazione di qualcosa in relazione a qualcosa (κατάφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσις τινὸς κατὰ τινὸς), la negazione è un'enunciazione di qualcosa separato da qualcosa (ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσις τινὸς ἀπὸ τινὸς).[337]

Nella seconda parte del libro, invece, Aristotele costruisce una tavola delle possibilità secondo cui affermazioni e negazioni si rapportano alle realtà sostanziali. Se, infatti, è lecito affermare come congiunte o negare come disgiunte certe proprietà e certe sostanze in conformità alla loro congiunzione o disgiunzione reali, sicché i discorsi preposti alla descrizione della realtà risultino veri ed epistemologicamente confrontabili, controllabili o 'verificabili'; è tuttavia pur sempre possibile dar luogo a *contraddizioni apparenti* o, come sarebbe meglio dire, procurare vere e proprie *apparenze di contraddizione*. Come già rimarcato a proposito della formulazione logica del principio primo della metafisica, infatti, secondo Aristotele non può in alcun modo venire impedita la pronunciabilità di diritto di discorsi che attribuiscano, erroneamente o falsamente, talune proprietà a certi enti o sostanze. Così come, secondo lo Stagirita, è sempre ed ugualmente possibile per chiunque, in linea di principio, negare la

[334] Aristotele, *Cat.* 10, 13 b 33-35.
[335] Cfr. Aristotele, *An. post.*, cit. a p. 122 della Tesi (n. 314, I, I, § 13).
[336] Cfr. Aristotele, *De int.*, cit. a p. 73 (n. 196) della Tesi (I, I, § 8).
[337] Aristotele, *De int.* 6, 17 a 25-26.

congiunzione reale e vera di taluni predicati con soggetti ugualmente definiti; e ciò non soltanto a proposito della realtà attuale delle cose, ma anche riguardo ai suoi stati passati e futuri, e cioè semplicemente potenziali. Allo stesso modo, infine, è per Aristotele sempre possibile sia negare le affermazioni altrui sia, viceversa, riaffermare le negazioni degli interlocutori[338].

Conformemente a quanto sostenuto anzitutto nella *Metafisica*, però, a proposito della realtà vera delle cose che sono (siano esse in atto oppure in potenza) non possono in alcun modo darsi o procurarsi contraddizioni vere e proprie: tanto ontologicamente, quanto anche logicamente e psicologicamente. È quanto Aristotele afferma nella terza e ultima parte del libro, ove egli ribadisce che la sola contraddizione ammissibile può essere tutt'al più linguistica, ovvero scaturente dalla contrapposizione sofistica – e cioè *semplicemente* verbale e niente affatto 'costitutiva o determinante' delle diverse realtà – "dell'affermazione e della negazione delle stesse cose in relazione alle cose stesse":

> di conseguenza, è chiaro che ad ogni affermazione è opposta una negazione e ad ogni negazione un'affermazione (ὥστε δῆλον ὅτι πάσῃ καταφάσει ἐστὶν ἀπόφασις ἀντικειμένη καὶ πάσῃ ἀποφάσει κατάφασις). E questo è la contraddizione (καὶ ἔστω ἀντίφασις τοῦτο): l'affermazione e la negazione contrapposte (κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἱ ἀντικείμεναι); intendo come contrapposte l'affermazione e la negazione delle stesse cose in relazione alle cose stesse, non per omonimia (λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι τὴν τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ, – μὴ ὁμωνύμως δέ) e secondo tutte le altre condizioni che definiamo a causa delle seccanti difficoltà poste dai sofisti (καὶ ὅσα ἄλλα τῶν τοιούτον προσδιοριζόμεθα πρὸς τὰς σοφιστικὰς ἐνοχλήσεις).[339]

Di nuovo, come ampiamente mostrato all'interno della *Metafisica*, la realtà, a livello ontologico e nei suoi stati sia presenti sia passati sia futuri, è sempre univocamente determinata e non si lascia annichilire da contraddizioni di tipo eristico. Queste ultime, a giudizio di Aristotele, procurano soltanto la falsità delle argomentazioni e delle tesi di coloro che le sostengono e in alcun modo attestano (o sono capaci di determinare) la contraddittorietà vera e propria del reale. Detto ancora una volta e quanto più recisamente possibile: la realtà, secondo Aristotele, non ammette contraddizioni. Così come non le ammettono la metafisica, la logica e la psicologia scientifiche, che della realtà sono chiamate a procurare un sapere stabile e certo, il quale goda di tutti i crismi dell'ἐπιστήμη e della σοφία.

Anche nel secondo capitolo del I libro degli *Analitici secondi*, si diceva, Aristotele ribadisce quanto sostenuto nel VI libro del *De interpretatione*, ovvero che la contraddizione consiste in

[338] Cfr. ivi, 6, 17 a 26-31.
[339] Ivi, cit. a p. 73, n. 195 (I, I, § 8).

un'antitesi di per sé priva di termini intermedi, della quale la prima parte è costituita da un'affermazione ("la connessione di qualcosa a qualcosa") e l'altra parte di una negazione ("la separazione di qualcosa da qualcosa")[340]. Lo Stagirita aggiunge poi che soltanto una delle due parti della contraddizione – o l'affermazione o la negazione, indifferentemente ma affatto alternativamente; e cioè, in ogni caso, "una sola cosa predicata di una sola cosa (ἓν καθ'ἑνός)"[341] –, può consistere, in virtù del principio del terzo escluso, nella premessa (πρότασις) di una dimostrazione (ἀπόδειξις). Nel caso invece di un'inferenza dialettica (λογισμός διαλεκτικός), affermazione e negazione possono venir assunte indifferentemente, seppur sempre alternativamente e in modo affatto determinato. Per quanto concerne la dimostrazione, affermazione o negazione possono consistere o in una tesi (θέσις) precedentemente dimostrata o in un principio particolare (ἀρχή) oppure ancora in un assioma universale (ἀξίομα). Per ciò che riguarda il ragionamento dialettico, viceversa, la premessa retorica rappresenta una semplice ipotesi di lavoro (ὑπόθεσις)[342].

Nel libro VII del *De interpretatione*, invece, all'interno della cornice teorica che darà vita al celebre quadrato delle opposizioni, cosiddetto "aristotelico", di epoca medievale, Aristotele passa a definire la *contraddittorietà* (anch'essa ἀντίφασις, come la contraddizione), vale a dire l'opposizione tra *proposizioni* contraddittorie, anziché tra termini[343]. Lo Stagirita comincia col distinguere le realtà universali (τὰ καθόλου) da quelle particolari (τὰ καθ' ἕκαστον): *universali* sono i termini che per natura possono essere predicati di più cose, e cioè i *predicati* o le *sostanze seconde*; *particolari* sono invece quelli che *non* possono essere predicati di più cose, vale a dire i soggetti o i sostrati individuali in quanto *sostanze prime*[344]. Di conseguenza, lo stesso termine 'uomo' ora può consistere in un predicato universale o in una sostanza seconda, nella misura in cui significa l'"esser uomo', ovvero qualora rappresenti una *specie* predicabile di molti

[340] Cfr. Aristotele, *An. post.*, cit. a p. 122 della Tesi (n. 314, I, I, § 13).

[341] Aristotele, *An. post.*, I 2, 72 a 9.

[342] Cfr. ivi, I 2, 72 a 14-18.

[343] Deroghiamo dunque dalla terminologia specialistica generalmente invalsa, che suole definire "contraddizione" sia la contraddizione tra termini sia quella tra enunciati, e indicare invece con "contraddittorietà" ogni generico rapporto di opposizione che non sia strettamente contraddittorio, come lo stesso Aristotele talvolta fa all'interno di alcuni passaggi testuali della propria opera. La nostra scelta da un lato ci sembra possa esprimere meglio la differenza di piani tra la contraddizione tra termini e quella tra enunciati; dall'altro non ci pare sacrificare alcunché della distinzione sopra menzionata, essendo sempre possibile indicare la 'contraddittorietà attenuata' con termini quali "opposizione", "contrapposizione" e "antitesi (ἀντίθεσις)", oppure ancora con l'espressione "termini opposti (ἀντικείμεναι)". Se, infatti, la contraddizione tra realtà o termini è anzitutto ontologica e concerne le cose direttamente per come sono, la contraddizione tra enunciati le riguarda invece logicamente (almeno in prima approssimazione) e dunque almeno in qualche misura indirettamente, anche nel caso in cui i ragionamenti vengano proferiti (o scritti) secondo verità. Sulla duplicità dell'uso aristotelico del termine ἀντίφασις, che ora denota la contraddizione in senso proprio ora invece una contrapposizione con valore più attenuato (e che quindi non implica necessariamente l'intervento del principio del terzo escluso, con la conseguente alternativa di vero e falso), cfr., rispettivamente, Aristotele, *De int.* 6, 17 a 31-37 e ivi, 7, 18 a 8-12.

[344] Cfr. ivi, 7, 17 a 38-40.

individui; ora può coincidere invece con una sostanza individuale, allorché, per esempio, collimi con l'espressione 'uomo Callia' o simili[345], ovvero nel caso non aggiunga nulla alla definizione della sostanza *particolare* cui è attribuito.

I predicati e le sostanze seconde (e cioè le specie e i generi), poi, in quanto universali, sono a loro volta suscettibili di un duplice uso: uno universale e l'altro particolare. L'uso universale è per esempio quello dell'enunciato: 'ogni uomo è bianco', ove il quantificatore universale 'ogni' esplicita senza possibilità di fraintendimenti la valenza universale dell'impiego del termine 'uomo', universale a sua volta. L'uso particolare è invece quello di un enunciato come 'un uomo è bianco', ove il quantificatore particolare 'un' indica esattamente l'uso particolare dello stesso termine 'uomo', in questo caso impiegato come sostanza prima anziché come specie o sostanza seconda[346].

Aristotele passa poi a definire i rapporti determinati tra gli universali – intesi nei due modi appena distinti – e i particolari. In questo contesto, egli stabilisce che la contrapposizione tra un termine universale, utilizzato in modo universale e *contrapposto* allo stesso termine universale, impiegato però in modo particolare, all'interno di due proposizioni *opposte* – e cioè l'una affermativa e l'altra negativa delle stesse cose – comporta un rapporto di *contraddittorietà* tra le due *proposizioni*, e cioè una contraddittorietà di affermazione e negazione, stavolta considerate non come affermazione e negazione di termini ma, appunto, come *affermazione e negazione di proposizioni o enunciati*. Procurano allora contraddittorietà, per addurre gli stessi esempi forniti da Aristotele, gli enunciati 'ogni uomo è bianco' e 'non ogni uomo è bianco', ove il secondo enunciato può essere convertito, se il quantificatore è portato nella sua forma affermativa – attenzione: il quantificatore e non la proposizione, che resta invece negativa –, nell'enunciato equivalente 'qualche uomo non è bianco', che quindi consegue dal primo. Così come risultano contraddittorie nel senso della contraddittorietà le proposizioni 'ogni uomo non è bianco', il quale è a sua volta convertibile con l'equivalente 'nessun uomo è bianco' (che segue dalla prima), e 'qualche uomo è bianco'[347].

Detto in termini più generali, risultano contraddittorie quelle che in logica classica vengono definite come la proposizione 'A', e cioè la proposizione universale affermativa (*univesalis affirmativa*), riconducibile alla forma latina '*Omne S est P*', ovvero 'Ogni S è P', ove 'S' sta per soggetto e 'P' per predicato, e la cosiddetta proposizione 'O', ovvero la particolare negativa (*particularis negativa*), espressa dalla formula latina '*Quoddam S non est P*', e cioè 'qualche S non è P'. Così come sono ugualmente contraddittorie la proposizione 'E', e cioè l'universale negativa

[345] Cfr. ivi, 7, 17 a 40 - 17 b 3.
[346] Cfr. ivi, 7, 17 b 5-12.
[347] Cfr. ivi, 7, 17 b 16-20.

(*universalis negativa*), espressa dalla formula latina '*Nullum S est P*', ovvero 'nessun S è P', e la proposizione 'I', e cioè la particolare affermativa (*particularis affirmativa*), espressa dalla formula latina '*Quoddam S est P*', ovvero 'Qualche S è P'.

Stabilita la contraddittorietà per sé – intendendo con *contraddittorietà*, lo ribadiamo, il rapporto di opposizione tra *proposizioni* contraddittorie e non quello tra *termini* contraddittori, che al contrario abbiamo sempre indicato col termine *contraddizione*[348]–, Aristotele segue a determinare la contraddittorietà *rispetto al vero e al falso*, servendosi con ciò, ancora una volta, dell'ufficio di uno dei due corollari fondamentali del principio di non contraddizione, e cioè del *principio del terzo escluso*. In tal senso, sia le proposizioni contraddittorie che impiegano termini universali – impiegati ora universalmente ('ogni' o '*non* ogni' oppure 'qualche' o 'nessuno') ora in modo particolare ('un … è' o 'un … *non* è …') – sia le proposizioni contraddittorie che si servono di termini particolari ('Callia' oppure 'l'allievo di Platone') devono *necessariamente* essere l'una vera e l'altra falsa (o viceversa) senza possibilità intermedie[349]. Infatti, nella misura in cui due proposizioni danno luogo a una qualche contraddittorietà, queste stesse proposizioni – tra loro reciprocamente opposte (ἀντικείμεναι) – non possono non essere legate da un rapporto negativo di tipo biunivoco, in cui la negazione dei termini che ambedue comprendono non risulti in una negazione mutua o reciproca degli stessi, per mezzo della quale essi vengono affermati e negati, rispettivamente, nello stesso tempo e dallo stesso punto di vista. Nella conclusione del libro, Aristotele è in proposito estremamente chiaro:

> una sola negazione si oppone a una sola affermazione [μία ἀπόφασις μιᾶς καταφάσεως]: infatti, bisogna che la negazione neghi la stessa cosa che l'affermazione ha affermato e che <sia negata> dalla stessa negazione o da uno dei particolari o da uno degli universali o usato in modo universale o usato in modo non universale [τὸ γὰρ αὐτὸ δεῖ ἀποφῆσαι τὴν ἀπόφασιν ὅπερ κατέφησεν ἡ κατάφασις, καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ, ἢ τῶν καθ'ἕκαστά τινος ἢ ἀπὸ τῶν καθόλου τινός, ἢ ὡς καθόλου ἢ ὡς μὴ καθόλου]. Dico, per esempio, 'Socrate è bianco' – 'Socrate non è bianco' (ma se viene negato qualcos'altro o la stessa cosa viene negata da altro, la negazione non si opporrà, ma sarà diversa da quella) [ἐὰν δὲ ἄλλο τι ἢ ἀπ' ἄλλου τὸ αὐτό, οὐχ ἡ ἀντικειμένη ἀλλ' ἔσται ἐκείνης ἑτέρα]; ad 'ogni uomo è bianco' si oppone 'non ogni uomo è bianco', a 'qualche uomo è bianco', 'nessun uomo è bianco', a 'un uomo è bianco' 'un uomo non è bianco'.[350]

[348] Cfr. *supra*, p. 137, n. 343.
[349] Cfr. Aristotele, *De int.* 7, 17 b 26-29.
[350] Ivi, 7, 17 b 38 - 18 a 7.

Prime fra tutte le opposizioni tra termini e proposizioni, la contraddizione e la contraddittorietà sono allo stesso tempo le più semplici e le più radicali. Tra i due contraddittori, infatti, esse non ammettono termini o proposizioni intermedi, consistendo anzi in entità tra loro "inconfrontabili (ἀσύμβλητοι)"[351], come Aristotele esplicitamente afferma nel capitolo IV del libro I (X) della *Metafisica*. La loro opposizione reciproca coinvolge cioè tutta la realtà, in quanto ciascun termine e ciascuna proposizione contraddittori consistono nel 'non' degli altri a essi opposti, dimodoché ogni negazione contraddittoria consta d'una *negazione assoluta, anziché determinata* (come nel caso dei relativi) *oppure disparata* (come nel caso invece dei contrari) dei termini o delle proposizioni che essa nega, la quale non è in grado di lasciar sussistere gli elementi negati alla stregua o del *proprio* altro (*negazione determinata*) o di ogni altro termine e di ogni altra proposizione possibili, oltre a quelli negati in modo indeterminato (*negazione disparata*). È allora in questo senso che gli estremi della contraddizione e della contraddittorietà sono tra loro ἀσύμβλητοι: la loro negazione reciproca non patisce infatti restrizione alcuna, valicando anzi gli ambiti dei generi e delle specie, coinvolgendo con ciò l'intera sfera dell'essere (e cioè la sfera dell'essere considerata nella sua totalità). Così facendo, contraddizione e contraddittorietà procurano il *nulla* e la *totale privazione* di ogni possibilità d'essere (μηδέν o μὴ εἶναι). È dunque attraverso il principio di non contraddizione che Aristotele, in ciò fedele alla lezione 'ontologico-positiva' di Parmenide, nega assolutamente e toglie 'di diritto' il *niente* o la *rimozione assoluta di ogni essere*; non soltanto dalla realtà attuale delle cose, ma anche dal pensiero filosofico che ne fa scienza, definendoli pertanto impossibili (ἀδύνατοι).

[351] Aristotele, *Metaph.* I 4, 1054 a 7.

3. Possesso e privazione

Aristotele fissa i concetti di possesso e privazione e il loro rapporto determinato di opposizione all'interno dei libri Δ (V) e I (X) della *Metafisica*, nei capitoli decimo e dodicesimo delle *Categorie*, nel libro X del *De interpretatione*, nel I libro degli *Analitici primi*, nel I libro degli *Analitici secondi* e nei libri I, II, IV, V e VI dei *Topici*[352].

Abbiamo già indirettamente riscontrato come nel IV capitolo di *Metafisica* I (X) Aristotele definisca la privazione come "una certa contraddizione (στέρησις ἀντίφασις τίς ἐστιν)". Tuttavia, ad essere contraddizione non è la privazione propriamente detta, bensì, come si è visto, "la privazione assoluta (ἐστέρηται […] ὅλως)", vale a dire quella privazione che è propria di "ciò che ha un'assoluta impossibilità di avere (τὸ ἀδύνατον ὅλως ἔχειν)"[353] o è pertinente a ciò che non ha ciò che per natura, in ogni caso, *non potrebbe* avere. La *privazione assoluta* rappresenta dunque una *privazione impropria*, nella misura in cui consiste invero in una *contraddizione*, e cioè in quella *privazione completa, totale, onnilaterale o incondizionata* che sottrae a un'entità determinata quel possesso specifico che, proprio secondo natura (κατὰ φύσιν), *in nessun caso* e *in nessun modo* potrebbe avere. Si tratta allora dello stesso tipo di privazione che Aristotele individua nell'esordio del capitolo XXII del libro Δ (V) della *Metafisica*, il quale, pur implicando la *possibilità logica* che i predicati considerati di per se stessi possano addivenire a realtà e ad attualità, cionondimeno impedisce che il sostrato di appartenenza, per sua natura e non per la natura dei predicati, possa *realmente* possederli come suoi attributi per sé, e cioè come attributi direttamente implicati – ovvero implicati secondo necessità – dalla sua definizione. Di questa tipologia di privazione lo Stagirita fornisce un esempio ben determinato, quello della pianta priva di occhi:

> Privazione si ha in un senso, quando una cosa non ha uno degli attributi che per loro natura si potrebbero avere (Στέρησις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἂν μὴ ἔχῃ τι τῶν πεφυκότων ἔχεσθαι), anche se la cosa stessa non potrebbe per sua natura averlo (κἂν μὴ αὐτὸ ᾖ πεφυκός ἔχειν): si dice, per esempio che una pianta è priva di occhi (οἷον φυτὸν ὀμμάτων ἐστερῆσθαι λέγεται).[354]

Accanto però alla privazione assoluta o impropria, di nuovo nel IV capitolo di *Metafisica* I (X), Aristotele definisce la privazione propriamente detta. Essa è la privazione che si verifica

[352] Sul concetto di privazione in Aristotele cfr. in particolare A. Quevedo, *La privación según Aristóteles*, Universidad de La Sabana, Santafé de Bogotá 1998.

[353] Aristotele, *Metaph.* I 4, 1055 b 4.

[354] Ivi, Δ 22, 1022 b 22-24.

"sotto un determinato rispetto (πὼς ἀφορισθέν)"[355]. Non si tratta dunque di quella privazione onnilaterale che si oppone al possesso secondo contraddizione, bensì della privazione che è contrapposta al possesso secondo quel modo determinato di opposizione che appunto va sotto il nome di "possesso e privazione (ἕξις καὶ στέρησις)". Una simile opposizione denota infatti un'altra tipologia di contrasto, che non si lascia ridurre all'antitesi di affermazione e negazione, e in cui la privazione consiste in quella mancanza che concerne "ciò che non ha ciò che per natura *dovrebbe* avere (ὃἂν πεφυκός ἔχειν μὴ ἔχῃ)"[356]. All'interno del rapporto antitetico determinato che la oppone al possesso, come si evince stavolta dal capitolo XXII del libro Δ (V) della *Metafisica*, la privazione è in effetti sempre una privazione "per natura (πεφυκός)", la quale è propria di "una cosa quando non ha qualche attributo che essa stessa o il suo genere *dovrebbero* per loro natura avere (ἂν πεφυκός ἔχειν, ἢ αὐτὸ ἢ τὸ γένος, μὴ ἔχῃ)"[357] – si noti qui la differenza con la negazione assoluta della contraddizione, la quale afferisce invece, come sopra si è considerato, a ciò che non ha ciò che per natura *non potrebbe* in ogni caso avere. La *privazione per natura* è pertanto una privazione che si dà nell'ambito della possibilità *reale* delle cose; e cioè nel novero delle entità che sono ininterrottamente suscettibili di presentarsi nella realtà attuale delle cose in un tempo (ὅτε[358]), in un luogo (ποῦ[359]) e secondo un modo (ὥς[360]) o una qualità (ποιόν) analogamente e strettamente determinati. Se, quindi, la contraddizione è impossibile (ἀδύνατον) e non è niente (μηδέν) – essa è infatti non essere (μὴ εἶναι) –, l'opposizione secondo possesso e privazione è invece affatto possibile (δυνατόν) e, nella misura in cui lo è *realmente* – ovvero essa può addivenire a realtà o a esistenza e con ciò concretizzarsi nelle cose (πράγματα) –, essa concerne sempre qualcosa di determinato (τὸ δὲ τὶ)[361]: se non in atto, almeno in potenza.

Nel X capitolo delle *Categorie* Aristotele è in proposito estremamente chiaro: a differenza della contraddizione, che come si è visto può avere luogo anche senza il riferimento precipuo a una sostanza o a un sostrato d'appartenenza o inerenza – tanto essa è *impossibile* –; possesso e privazione, in quanto estremi definiti e *realmente possibili* dell'opposizione che porta il loro nome, possono darsi soltanto *in riferimento a una stessa realtà* (περὶ ταὐτόν τι), la quale *deve poter* possedere

355 Ivi, I 4, 1055 b 5-6.
356 Ivi, I 4, 1055 b 5.
357 Ivi, Δ 22, 1022 b 25-26.
358 Letteralmente: "quando".
359 Letteralmente: "dove".
360 Letteralmente: "come".
361 Cfr. per es. Aristotele, *Metaph.* Γ 2, 1004 a 15-16, ove Aristotele sostiene che "nella privazione sussiste una realtà che funge da soggetto di cui si afferma la privazione (ἐν δὲ τῇ στερήσει καὶ ὑποκειμένη τις φύσις γίγνεται καθ' ἧς λέγεται ἡ στέρησις)". Cfr. anche ivi, Γ 6, 1011 b 18-20: "Ora, la privazione è negazione di un determinato genere di proprietà della sostanza (οὐσίας δὲ στέρησις […] ἀπόφασίς ἐστιν ἀπό τινος ὡρισμένου γένους)".

per natura (πέφυκεν) quegli attributi di cui essa stessa, *attualmente*, o sarà in possesso oppure sarà priva:

> Privazione e possesso si dicono in riferimento a una medesima realtà (Στέρησις δὲ καὶ ἕξις λέγεται μὲν περὶ ταὐτόν τι), come, ad esempio, la vista e la cecità in riferimento all'occhio. Per dirla in generale, ciascuno dei due si dice in riferimento a ciò in cui si genera per natura il possesso (καθόλου δὲ εἰπεῖν, ἐν ᾧ πέφυκεν ἡ ἕξις γίγνεσθαι, περὶ τοῦτο λέγεται ἑκάτερον αὐτῶν). Ognuna delle realtà capaci di accogliere il possesso si dice priva qualora esso non inerisca in alcun modo a ciò cui inerisce per natura e nel tempo in cui lo ha per natura (ἐστερῆσθαι δὲ τότε λέγομεν ἕκαστον τῶν τῆς ἕξεως δεκτικῶν, ὅταν ἐνῷ πέφυκεν ὑπάρχειν καὶ ὅτε πέφυκεν ἔχειν μηδαμῶς ὑπάρχῃ). Non diciamo, infatti, sdentato ciò che non ha denti, e cieco ciò che non ha la vista, ma solo ciò che non li ha nel tempo in cui dovrebbe averli per natura (νωδόν τε γὰρ λέγομεν οὐ τὸ μὴ ἔχον ὀδόντας, καὶ τυφλὸν οὐτὸ μὴ ἔχον ὄψιν, ἀλλὰ τὸ μὴ ἔχον ὅτε πέφυκεν ἔχειν). Alcuni esseri, infatti, non hanno né vista né denti alla nascita, ma non si dicono né sdentati né ciechi.[362]

Nel capitolo XXII di *Metafisica* Δ (V), lo Stagirita ribadisce, e allo stesso tempo circostanzia e approfondisce, la limitazione della capacità negativa della privazione rispetto alla contraddizione. Se, infatti, il potere negativo della contraddizione è illimitato e incondizionato, così come totale od onnilaterale è quello della privazione assoluta o impropria – che, però, rispetto alla contraddizione si trova comunque circoscritta e ristretta dall'esistenza del sostrato cui inerisce o può inerire, che appunto rappresenta un primo argine al potere annichilente dell'antitesi di affermazione e negazione –; nel caso della privazione propria o per natura la capacità negativa dell'opposizione è ulteriormente attenuata o rimpiccolita dalla natura (φύσις) – o dal genere (γένος) – del sostrato entro cui si predica:

> In un altro senso [*altro* rispetto a quello della privazione assoluta o impropria], si ha privazione quando una cosa non ha qualche attributo che essa stessa o il suo genere dovrebbero per loro natura avere (ἕνα δὲ ἂν πεφυκὸς ἔχειν, ἢ αὐτὸ ἢ τὸ γένος, μὴ ἔχῃ): per esempio l'uomo cieco e la talpa sono privi di vista, ma in maniera diversa: quest'ultima si dice priva di vista rispetto al genere animale (κατὰ τὸ γένος), mentre il primo si dice privo di vista per sé (καθ' αὐτό).[363]

[362] Aristotele, *Cat.* 10, 12 a 26-34
[363] Aristotele, *Metaph.* Δ 22, 1022 b 24-27.

Se, dunque, la privazione della vista nel caso della talpa consiste in una privazione secondo il genere – nel senso che è una privazione che pertiene *per natura* a *tutte* le talpe (differentemente dalle altre specie animali) –; nel caso dell'essere umano, cui la vista appartiene come *possesso* generico naturale e non come privazione di specie, l'esser cieco rappresenta una *privazione semplicemente per sé*, vale a dire una *privazione affatto accidentale* (κατὰ συμβεβηκός). Essa può quindi darsi come non darsi, essendo suscettibile di verificarsi soltanto a proposito dell'uomo singolo, ovvero dell'uomo considerato *non* come 'individuo generico' o come specie.

Che la privazione καθ' ἐξοχήν consista in una privazione di qualcosa che, per natura, dovrebbe esserci o dovrebbe esser dato come possesso naturale; che, cioè, la possibilità della privazione naturale sia in qualche modo ancorata e delimitata dalla realtà in cui essa può verificarsi – ovvero avverarsi in quanto realizzazione di una possibilità affatto *reale* e non semplicemente logica e perciò priva di restrizioni –; ciò è ribadito da Aristotele nel VI libro dei *Topici*, ove lo Stagirita arriva a concludere che l'espressione "secondo natura (κατὰ φύσιν)", nel caso appunto della privazione propriamente detta, è addirittura *superflua*:

> Ogni privazione [vera e propria], infatti, è privazione di qualcosa che, per natura, dovrebbe esserci, e quindi è superfluo aggiungere 'secondo natura' (πᾶσα γὰρ στέρησίς ἐστι τοῦ κατὰ φύσιν ὑπάρχοντος, ὥστε περί εργον τὸ προσθεῖναι τοῦ κατὰ φύσιν). Infatti […] lo stesso termine 'privazione' indica che si tratta di qualcosa che dovrebbe esserci 'per natura' (αὐτὴ ἡ στέρησις γνώριμον ποιεῖ ὅτι τοῦ κατὰ φύσιν λέγεται).[364]

Come nel caso della contraddizione o della privazione assoluta o impropria, infine, anche nel caso della privazione naturale o in senso proprio *non possono darsi termini intermedi*. Se, infatti, è vero che l'opposizione di possesso e privazione assoluta non esaurisce, annichilendoli, i ricettacoli materiali entro i quali possono manifestarsi attributi siffattamente opposti, sicché la loro negazione vicendevole lascia sussistere in ogni caso i sostrati delle loro, relative inerenze; è ugualmente vero che la privazione naturale consiste nella *negazione* completa, seppur non mutua o scambievole quanto piuttosto *unidirezionale* o *a senso unico*, di quel possesso specifico che "per natura, dovrebbe esserci". Anche nel caso della privazione naturale (ovvero nel caso dell'opposizione di possesso e privazione secondo natura), pertanto, e nonostante le differenze che la separano dalla contraddizione e dalla privazione assoluta, è impossibile che si diano termini intermedi (μεταξύ).

[364] Aristotele, *Top*. VI 3, 141 a 11-14.

Questi ultimi risultano invece effettivamente possibili in un terzo e ultimo caso di privazione, anch'essa da intendersi in modo improprio, benché *non* assolutamente, come invece accaduto con la prima che abbiamo preso in considerazione. È quanto Aristotele afferma, senza esitazioni, a conclusione del capitolo XXII di *Metafisica* Δ (V), in cui, accanto alla privazione assoluta e impropria (στέρησις ὅλως) e alla privazione propriamente detta o naturale (στέρησις κατὰ φύσιν), individua una terza forma di privazione: la *privazione perfetta*. Essa prevede appunto dei termini intermedi, i quali, non coincidendo con nessuno degli estremi che sono dati come antitetici secondo possesso e privazione – *entro un sostrato (indeterminato) e un genere d'appartenenza* –, si situano tra l'uno e l'altro come delle alternative mediane:

> Privazione, ancora, si intende la mancanza assoluta di una cosa (ἔτι τῷ πάντῃ μὴ ἔχειν): infatti, non si dice cieco chi vede con un solo occhio, ma solo chi non vede da tutti e due gli occhi (τυφλὸς γὰρ οὐ λέγεται ὁ ἑτερόφθαλμος ἀλλ' ὁ ἐν ἀμφοῖν μὴ ἔχων ὄψιν). Perciò, non ogni uomo è buono o cattivo, o giusto o ingiusto, ma c'è altresì uno stato intermedio (διὸ οὐ πᾶς ἀγαθὸς ἢ κακός, ἢ δίκαιος ἢ ἄδικος, ἀλλὰ καὶ τὸ μεταξύ).

È nel IV capitolo di *Metafisica* I (X) che Aristotele definisce "perfetta (τέλεια)"[365] una simile privazione. Che cosa egli esattamente intenda con "privazione perfetta (στέρησις τέλεια)" lo vedremo però più nel dettaglio nel paragrafo successivo. A conclusione del presente, invece, si deve fissare come, a differenza di contraddizione e contraddittorietà, Aristotele non individui parimenti, all'interno del quadrato logico delle opposizioni del VII libro del *De interpretatione*, un'opposizione tra proposizioni che sia omologa a quella tra termini secondo possesso e privazione. Opposizione attraverso privazione e possesso, cioè, si dà per lo Stagirita soltanto tra termini e non tra enunciati; il che sta per noi a significare, ancora una volta, la priorità della metafisica – intesa anzitutto come *usiologia* ed *henologia* a un tempo, ovvero come scienza fondamentale dell'*essere particolarmente determinato* – sulla logica, nonché il contegno decisamente realista della filosofia dello Stagirita, *cronologicamente* fondato (o fondato *bottom up*) su una metodologia filosofica di carattere induttivo, e che soltanto in seconda e in terza battuta, attraverso un'epistemologia ugualmente *dialettica* (prima) e *deduttiva* (poi), arriva a fondare, stavolta *top down* o '*in senso trascendentale*', l'universalismo (o la validità universale) delle proprie posizioni teoriche.

[365] Cfr. Aristotele, *Metaph.* I 4, 1055 a 35.

4. Termini contrari e contrarietà

Aristotele fissa la nozione di "termini contrari (τὰ ἐναντία)" nei libri Δ (V) e I (X) della *Metafisica*, nei capitoli 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 e 14 delle *Categorie*, nei libri VII, IX, XIII e XIV del *De interpretatione*, nel II libro degli *Analitici primi*, nel I libro degli *Analitici secondi*, nei libri I, II, IV, V, VI e VII dei *Topici* e nei capitoli 5 e 25 delle *Confutazioni sofistiche*. Egli la svolge inoltre anche nella cornice teorica della *Fisica*[366].

Abbiamo già incidentalmente rilevato come *il rapporto di contrarietà tra termini*, a differenza di quello contraddittorio – ma al pari di quello di possesso e privazione –, *debba prevedere necessariamente un sostrato al quale appartenere o inerire*. E se l'opposizione tra termini contraddittori non prevede alcuna restrizione della sua capacità negativa, né metafisica (si dà anche senza sostrato) né logico-epistemologica (si dà oltre i generi e le specie); la contrarietà tra termini, viceversa, oltre alla limitazione che la obbliga a predicarsi di un sostrato determinato, è ugualmente soggetta a una seconda limitazione, che accomunandola in ciò all'opposizione secondo possesso e privazione naturali, la costringe a predicarsi entro uno stesso genere. Termini contrari, cioè, sussistono o possono sussistere soltanto all'interno di un medesimo genere. Così come è scritto nel X capitolo del libro Δ (V) della *Metafisica*, è entro un identico genere che gli ἐναντία possono effettivamente configurarsi come "la differenza massima (ἡ διαφορά μεγίστη)"[367], oppure, come si legge invece nel VI capitolo delle *Categorie*, come i termini opposti più distanti tra loro tra tutti quelli possibili[368]. Senza, infatti, la riduzione della capacità annichilente della loro contrapposizione (ἀντίθεσις) entro un genere comune, essi sussisterebbero o come dei termini affatto contraddittori (senza che fosse necessario un sostrato di cui predicarsi) o come realtà opposte secondo possesso e privazione assoluti (che invece prevedono necessariamente un sostrato d'inerenza): se così fosse, cioè, in nessun modo essi potrebbero prevedere tra loro la possibilità di elementi intermedi (μεταξύ). Il contenimento della differenza massima degli opposti entro lo stesso genere (e in riferimento allo stesso

366 Su proposizioni e termini contrari in Aristotele cfr. tra gli altri J. P. Anton, *Aristotle's Theory of Contrariety*, Routledge and Kegan Paul, London 1957, Chap. Four: *Contrariety in the Locus of Process and in the* Categories, pp. 49-67; Chap. Six: *Contrariety in the Theory of Opposition in Language and as the Foundation for the Law of Non-Contradiction*, pp. 84-102; E. Bogen, *Aristotelian Contraries*, «Topoi», 10 (1991), pp. 53-66; P. Gregoric, *Quantities and Contraries: Aristotle's* Ctegories *6, 5 b 11- 6 a 18*, «Apeiron», 39 (2006), pp. 341-358; S. Maso, *Aristotele,* Categorie, *5, 3 a 7-4 b 19. Sostanza, differenza, contrari*, in M. Bonelli, F. Guadalupe Masi (a cura di), *Studi sulle* Categorie *di Aristotele*, Hakkert, Amsterdam 2011, pp. 113-134; M. Migliori, L. Papacelli, M. Bernardini, *The Relation of Contrariety in the Ancient Thought and in the Aristotelian Formalization*, in U. Savardi (ed.), *The Perception of Contraries*, McGraw-Hill, Milano 2009, pp. 3-27; C. Rossitto, *Aristotele,* Categorie*, 11. La contrarietà*, in M. Bonelli, F. Guadalupe Masi (a cura di), *op. cit.*, pp. 249-264 e U. Savardi, I. Bianchi, *Qualità e contrarietà, da una prospettiva fenomenologica alle categorie di Aristotele*, «Annali dell'Istituto di Psicologia» (Università degli studi di Verona) 1996, pp. 161-191.

367 Aristotele, *Metaph.* Δ 10, 1018 a 30.

368 Cfr. Aristotele, *Cat.* 6, 6 a 17-18.

sostrato *indeterminato*, come tra poco vedremo), viceversa, consente che tra i contrari possano darsi altri termini, i quali, per l'appunto, si posizionino come mediani rispetto agli estremi (che, in quanto tali, sono naturalmente sempre e soltanto due, ovvero mai più o meno di due).

Nell'esordio del IV capitolo di *Metafisica* I (X) Aristotele è in proposito estremamente chiaro:

> Poiché le cose che differiscono fra loro possono differire in grado maggiore o minore (πλεῖον καὶ ἔλαττον), ci deve essere anche una differenza massima e questa io chiamo contrarietà (ἔστι τις καὶ μεγίστη διαφορά, καὶ ταύτην λέγω ἐναντίωσιν). E che la contrarietà sia la differenza massima risulta evidente per induzione (ὅτι δ' ἡ μεγίστη ἔστὶ διαφορά, δῆλον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς). Infatti, le cose che sono diverse per genere non ammettono fra loro alcun passaggio [ovvero i contraddittori non ammettono tra loro termini intermedi] (τὰ μὲν γὰρ γένει διαφέροντα οὐχ ἔχει ὁδὸν εἰς ἄλληλα), ma sono fra loro distantissime e incomparabili (ἀλλ' ἀπέχει πλέον καὶ ἀσύμβλητα) [: la loro opposizione esaurisce cioè l'intera capacità ontologica dell'essere e al di là della loro esclusione reciproca rimane assolutamente nulla]. Invece le cose che differiscono per specie si generano dai contrari, presi come estremi [che si predicano della sostanza entro uno stesso genere] (τοῖς δ' εἴδει διαφέρουσιν αἱ γενέσεις ἐκ τῶν ἐναντίων εἰσὶν ὡς ἐσχάτων).[369]

Per ciò che concerne la limitazione dell'opposizione per contrarietà tra termini all'interno di uno stesso genere, va rimarcato come Aristotele concepisca ciascun contrario (ἐναντίον) nei termini di un πολλαχῶς λεγόμενον: di un termine, cioè, che è suscettibile di predicazioni omonime (al pari dunque dell'essere, dell'uno e dell'ente, e in parte anche del buono, come sopra abbiamo potuto considerare). Lo Stagirita individua, infatti, diverse tipologie di contrarietà tra termini, ciascuna delle quali assume un significato determinato a seconda della categoria o del genere sommo secondo il quale viene predicata[370]. Tra le diverse specie di contrarietà tra termini spicca in primo luogo la contrarietà secondo la sostanza (ἐναντιότης κατὰ οὐσίαν), in cui i contrari assumono le sembianze o dell'identico (ταὐτὸν) o del diverso (ἕτερον); segue poi la contrarietà secondo la quantità (κατὰ τὸ ποσόν), in virtù della quale ciascun contrario consiste in qualcosa o di uguale (ἴσος) o di diseguale (ἄνισος); sussiste infine la contrarietà secondo la qualità (κατὰ τὸ ποιόν), categoria entro cui i termini contrari rappresentano alcunché o di simile (ὅμοιος) o di dissimile (ἀνόμοιος)[371].

---

[369] Aristotele, *Metaph.* I 4, 1055 a 3-9. Sulla generazione specifica dei contrari entro lo stesso genere torneremo tra breve, allorché all'interno di questo stesso paragrafo prenderemo in esame le posizioni di Aristotele in ambito fisico.

[370] Cfr. ivi, Δ 10, 1018 a 35-38 e ivi, I 4, 1055 a 17.

[371] Cfr. *ibid.* e ivi, Δ 15, 1021 a 9-12. Sulla differenza di contrarietà secondo la quantità e la qualità cfr. anche Aristotele, *Cat.* 6, 6 a 26-35, in cui realtà come il corpo (σῶμα), il numero (ἀριθμὸς) e il tempo (χρόνος) si dicono

Per ciò che concerne invece la restrizione del rapporto oppositivo di contrarietà tra termini all'interno dei limiti ontologici della sostanza o di un sostrato d'appartenenza, è opportuno evidenziare come secondo Aristotele, così come si evince distintamente dal capitolo V delle *Categorie*, "appartiene alle sostanze il non avere alcun contrario (Ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι)"[372]. Lo Stagirita ritiene cioè impossibile che le sostanze – i sostrati o i soggetti delle determinazioni categoriali di carattere attributivo – si oppongano tra loro come termini reciprocamente escludentisi, constando la contrarietà, al pari di ogni altra tipologia di opposizione determinata tra estremi, di una forma oppositiva che concerne bensì gli attributi o le proprietà, le categorie o i predicati, ma in ogni caso *delle* sostanze. Una simile esclusione della sostanza dal rapporto di contrarietà tra termini vale tanto per le sostanze prime, e cioè per "ogni sostanza [che] sembra significare 'questa realtà qui' (Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν)"[373], ovvero qualcosa di individuale (ἄτομον) e di uno di numero (ἓν ἀριθμῷ); quanto anche per le sostanze seconde, e cioè per i generi e le specie, i quali, anziché indicare "questa realtà qui (τόδε τι)"[374], indicano piuttosto "una certa qualità (ποιόν τι)"[375], "come quando si dice 'esssere umano' o 'animale' (ὅταν εἴπῃ ἄνθρωπον ἢ ζῷον)"[376]; ovvero l'esclusione della sostanza dall'opposizione secondo contrarietà vale anche in tutti quei casi in cui "essere umano" o "animale" non si dicono di un solo soggetto ma di molti[377], sicché essi, pur non designando individui, nemmeno stanno a indicare dei semplici concetti (κατηγορίαι), ma appunto denotano *sostanze* munite di una certa qualità, ovvero sostrati e soggetti metafisici d'appartenenza (ὑποκείμενα)[378], vale a dire dei ricettacoli materiali suscettibili o di predicazione diretta o di inerenza indiretta, ambedue considerate nella loro valenza anzitutto ontologica.

La caratteristica più peculiare della sostanza, che la differenzia da ogni altra realtà metafisica, consiste allora ne "la capacità di ricevere i contrari, pur restando identica e una di numero (τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν)". La sostanza è infatti proprio ciò che *consente* o *condiziona* il passaggio e il mutamento tra determinazioni predicative reciprocamente opposte come contrarie. Nessun'altra categoria all'infuori della sostanza, cioè, pur essendo una

"uguali (ἴσα)" o "diseguali (ἄνισα)" al pari di tutte le realtà di una certa quantità (τῶν ποσῶν). Di questo ci occupiamo alla fine del paragrafo.

372 Aristotele, *Cat.* 5, 3 b 24-25. Traduzione mia.

373 Ivi, 5, 3 b 10.

374 Ivi, 5, 3 b 14.

375 Ivi, 5, 3 b 15-16.

376 Ivi, 5, 3 b 14-15.

377 Cfr. ivi, 5, 3 b 16-18. Aveva perciò torto Galvano Della Volpe allorché sosteneva che solo l'individuo – la sostanza prima ma non le sostanze seconde – è fondamento del principio aristotelico di non contraddizione. Resta però ugualmente vero che sono anzitutto le sostanze induttivamente tangibili, ancor prima di quelle universalmente definibili, a rappresentare il termine di paragone ultimo di qualsivoglia predicazione oggettiva e vera (e quindi anzitutto non contraddittoria). Cfr. Id., *Il principio di contraddizione e il concetto di sostanza prima in Aristotele: contributo a una critica dei principi logici*, *op. cit.*

378 Cfr. Aristotele, *Cat.* 5, 3 b 18-21.

di numero, è capace di ricevere (δέχεσθαι) i termini contrari. La sostanza, infatti, scrive Aristotele, né è assimilabile all'unico (ἓν ἀριθμῷ)[379] e allo stesso (ταὐτὸν) colore che da bianco diventa nero né è paragonabile alla sola (ἓν ἀριθμῷ) e medesima (ταὐτὸν) azione che da retta si muta in malvagia[380]. A consentire simili modificazioni concettuali è infatti sempre la posizione reale ed ontologica, concettualmente indipendente e idealisticamente non producibile, di ciò che esiste in quanto soggetto e sostrato, ovvero è la posizione irriducibile della sostanza. È perciò sempre un sostrato soggettivo – a maggior ragione se individuale e induttivamente tangibile –, a patire modificazioni secondo rapporti oppositivi per contrarietà, ovvero, come esemplifica Aristotele, è sempre "un certo essere umano (ὁ τις ἄνθρωπος)"[381], singolarmente o univocamente determinato, a poter diventare ora bianco e ora nero, a volte caldo e a volte freddo, talora malvagio e talvolta moralmente retto[382]. È cioè sempre una sostanza – *posta esistentivamente* oppure *posta predicativamente ma in funzione di soggetto* – a poter patire cangiamenti secondo particolari rapporti di contrarietà. Le sostanze sono infatti capaci di ricevere i contrari nella misura in cui, a differenza di tutte le altre realtà categoriali, sono suscettibili di mutare se stesse (μεταβάλλειν). Secondo Aristotele, cioè, è ciò che già "è mutato (μετέβαλεν)"[383], in quanto propriamente si "è alterato (ἠλλοίωται)"[384] in se stesso e a partire da se stesso, che è capace di ammettere o ricevere i contrari, e ciò proprio "subendo un mutamento (μεταβολὴν δεχόμενον)"[385] in quanto sostrato e soggetto di ogni possibile modificazione contraria.

Possono dunque generarsi (γίγνεσθαι) rapporti oppositivi tra contrari soltanto in ragione di ciò che Aristotele definisce come "mutamento del fatto (τοῦ δὲ πράγματος κινουμένος)"[386], ovvero in ragione di modificazioni o di cangiamenti effettivi e reali, che si danno nelle sostanze e negli enti univocamente determinati, prima ancora che nei discorsi scientifici o, a maggior ragione, nelle opinioni che li riguardano. Se, infatti, è pur vero che nell'ambito del discorso a mutare *immediatamente* o 'all'apparenza' sono soltanto gli oggetti teorici – le denotazioni linguistiche o i riferimenti concettuali –; è però vero, *a fortiori ratione*, che simili mutamenti 'in seno ai concetti' sono scientificamente possibili in quanto a mutare davvero sono in realtà gli enti sostanziali da cui simili passaggi concettuali vengono desunti. Essi consistono infatti nella riproduzione, all'interno del pensiero e delle sue categorie, di cangiamenti sostanziali-e-soggettivi, reali ed effettivi, nei quali la sostanza stessa, in quanto entità fondamentalmente già

[379] Letteralmente: "uno di numero".
[380] Aristotele, *Cat.* 5, 4 a 14-16.
[381] Ivi, 5, 4 a 18-19.
[382] Ivi, 5, 4 a 19-21.
[383] Ivi, 5, 4 a 31.
[384] *Ibid.*
[385] Ivi, 5, 4 a 33-34.
[386] Ivi, 5, 4 a 35-36.

data, è in grado di accogliere in sé i termini contrari. Come scrive chiaramente Aristotele, sempre nel quinto capitolo delle *Categorie*,

> L'enunciato e l'opinione, infatti (ὁ γὰρ λόγος καὶ ἡ δόξα), si dicono capaci di ricevere i contrari non in quanto sono essi stessi a ricevere qualcosa (οὐτῷ αὐτὰ δεχεσθαί τι), ma in quanto l'affezione è avvenuta in qualcos'altro (ἀλλὰ τῷ περὶ ἕτερόν τι τὸ πάθος γεγνῆσθαι): è a seconda che il fatto si dia oppure no che l'enunciato si dice vero o falso (τῷ γὰρ τὸ πρᾶγμα εἶναι ἢ μὴ εἶναι, τούτῳ καὶ ὁ λόγος ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι λέγεται), e non perché è esso stesso capace di ricevere i contrari (οὐ τῷ αὐτὸν δεκτικὸν εἶναι τῶν ἐναντίων). In senso assoluto, infatti, né l'enunciato né l'opinione vengono modificati da nulla (ἁπλῶς γὰρ οὐδὲν ὑπ' οὐδενὸς οὔτε ὁ λόγος κινεῖται οὔτε ἡ δόξα) […]. La sostanza, invece, poiché è essa stessa a ricevere i contrari, si dice capace di ricevere i contrari (ἡ δέ γε οὐσία τῷ αὐτὴν τὰ ἐναντία δέχεσθαι, τούτῳ δεκτικὴ τῶν ἐναντίων λέγεται) [e ciò, grazie dapprima a una gnoseologia di carattere induttivo, che procura la collezione dei fenomeni singolarmente percepiti, su cui è possibile cominciare a riflettere; poi, grazie alla discussione dialettica delle ipotesi (o delle tesi rivali) circa le loro cause; e, infine, attraverso la deduzione scientifica dei princìpi apodittici da cui essi risultano].[387]

È dunque anzitutto nei fatti e nelle cose (πράγματα), e segnatamente in quei fatti e in quelle cose che sono sostanza, che possono aversi rapporti oppositivi di natura predicativa tra termini contrari, nella misura in cui sono proprio le sostanze-soggetto, pur restando identiche (τὰ ταὐτὰ) e ciascuna uno di numero (ἐν ἀριθμῷ), ad esser capaci di sostenere le diverse tipologie di movimento (κίνησις), prime fra tutte l'affezione (πάθος), l'alterazione (ἀλλοίωσις) e il mutamento (μεταβολή), tipologie di 'moto' che possono darsi anche negli stati di quiete o riposo (ἠρεμία)[388].

Come è dunque venuto in chiaro, nella filosofia di Aristotele il problema onto-logico dell'opposizione secondo contrarietà si trova strettamente connesso al problema *fisico* del movimento. È pertanto opportuno rivolgere ora, seppur assai sinteticamente, la nostra attenzione e i nostri interessi teorici alla *Fisica*[389] dello Stagirita.

---

[387] Ivi, 5, 4 b 4-14.

[388] Ciò risulterà più chiaro nelle pagine che seguono, ove viene intrapreso un breve esame delle posizioni aristoteliche sul concetto di movimento (κίνησις), così come esso è offerto nella *Fisica*.

[389] Sulla fisica aristotelica cfr. tra gli altri I. Craemer-Ruegenberg, *Die Naturphilosphie des Aristoteles*, Alber, Freiburg-München 1980; L. Elders, *Aristotle's Cosmology. A commentary on the* De caelo, Van Gorcum, Assen 1965; M. G. Evans, *The Physical Philosophy of Aristotle*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1964; L. Judson (ed.), *Aristotle's* Physics. *A Collection of Essays*, Clarendon Press, Oxford 1991; G. Lucchetta, *Una fisica senza matematica: Democrito, Aristotele, Filopono*, Edizioni di «Verifiche», Trento 1978; S. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1945; G. A. Seeck, *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975; F. Solmsen, *Aristotle's System of Physical World*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1960; K. Ulmer, *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles*, Niemeyer, Tübingen

È noto come con "fisica (φύσις)" Aristotele intenda la conoscenza della natura nella totalità dei suoi aspetti particolari e come essa, accanto alla filosofia prima e alla matematica, componga l'insieme delle scienze teoretiche o contemplative[390]. Se, però, la metafisica rappresenta in ultima istanza lo studio della sostanza divina, immobile e separata, ovvero si risolve in teologia[391], la fisica si misura invece con gli enti e con le sostanze mobili, generabili e corruttibili[392]. Allo stesso tempo, se è vero che la metafisica consta ora della scienza dell'essere in quanto essere ora della scienza degli assiomi (e cioè dei princìpi comuni a tutte le scienze, primo fra tutti il principio di non contraddizione)[393], la fisica è la scienza degli enti naturali, ovvero di quegli esseri che semplicemente sono ed esistono per natura. Inoltre, se la filosofia prima consiste nella sapienza (σοφία) dei princìpi e delle cause *assolutamente* prime, la fisica si occupa sì delle cause e dei princìpi primi, ma *relativamente* alle cose naturali (τὰ φυσικά). Essa studia infatti il genere particolare delle sostanze mobili (κινητά): gli astri, gli animali, le piante e gli elementi primi che li compongono (terra, acqua, fuoco e aria, come si è brevemente considerato all'inizio della Tesi)[394]. A differenza della matematica, invece, che almeno in qualche misura ha a che fare con enti immobili e separati, vale a dire con i numeri e le grandezze, la fisica ha come proprio oggetto d'indagine tutto ciò che non soltanto è in movimento ma che necessariamente è provvisto di materia (ὕλη)[395]. Sotto questo rispetto la fisica non possiede allora l'esattezza analitica della matematica. Tuttavia, le sue indagini risultano pur sempre complete ed esaustive. La fisica, infatti, relativamente al proprio ambito di ricerca, è in grado di attingere la verità (ἀλήθεια), ovvero è capace di collegare efficacemente gli oggetti che studia con i princìpi e le cause che ne determinano l'essere e il divenire. Se, dunque, essa non raggiunge l'universalità e la necessità delle dimostrazioni matematiche, essendo i suoi oggetti di studio in continuo movimento; non per questo le conoscenze del fisico si limitano a costruire un sapere episodico o isolato, che riguardi avvenimenti del tutto casuali e irregolari, o che si esaurisca nel

1953; W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961 (1970²); trad. it. C. Gentili di *La fisica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993 (Rosenberg & Sellier 2018) e F. J. E. Woodbridge, *Aristotle's Vision of Nature*, Columbia University Press, New York 1956.

390 Per una rapida panoramica dei diversi modi del sapere in Aristotele, cfr. l'inizio della Tesi, in particolare il § 1 del I capitolo della I parte (pp. 19-24).

391 Si tratta come noto del risultato più importante raggiunto da Aristotele nel libro Λ (XII) della *Metafisica*.

392 All'interno del I capitolo del II libro della *Fisica* Aristotele definisce esseri naturali (in quanto mobili o mutevoli) gli animali, le piante e più in generale quei corpi semplici (terra, fuoco aria e acqua) che possiedono in loro stessi il principio del movimento e della quiete. Cfr. Aristotele, *Phys.* II 1, 192 b 8-14.

393 Lo si è visto chiaramente con l'analisi del principio di non contraddizione e di alcuni altri dei temi filosofici che afferiscono in special modo al libro Γ (IV) della *Metafisica*. Su questo cfr. il I capitolo della I parte della Tesi (§§ 1-14, pp. 19-128).

394 Cfr. anche in questo caso quanto scritto all'inizio della Tesi, in particolare nel § 1 del I capitolo della I parte (pp. 19-24).

395 Su questo cfr. Aristotele, *Metaph.* E 1, 1025 b 26 - 1026 a 18; Id, *Phys.* II 2, 193 b 22-35 e 194 b 9-15 e Id., *De an.* I 1, 403 a 29 - b 15.

discernimento di casi singoli, come invece avviene, per esempio, nel caso delle apprensioni puntuali dell'esperienza e della percezione sensibile[396].

La fisica aristotelica si serve in effetti di un procedimento argomentativo che né è semplicemente deduttivo – ovvero non si limita a ricavare da leggi universali *a priori* la realtà *a posteriori* dei fenomeni particolari che studia – né è semplicemente induttivo – ovvero non determina l'universalità dei propri risultati teorici attraverso la mera collezione dei casi particolari su cui riflette. Essa si serve piuttosto di un metodo dialettico, il quale sì comincia con l'apprensione dei fenomeni in quanto datità naturali, che colleziona attraverso induzione: (ἐπαγωγή), ma poi non soltanto passa a discutere le opinioni rilevanti (ἔνδοξα) che vorrebbero spiegarli, ma giunge altresì, attraverso l'approvazione o la confutazione di queste ultime (parziali oppure totali, a seconda dei casi) alla definizione ultima della sua propria posizione scientifica, le cui pretese sono apodittiche[397].

Attraverso la definizione della fisica come scienza, Aristotele supera allora, ancora una volta, il platonismo, che aveva relegato lo studio della natura a un discorso niente affatto scientifico e anzi, tutt'al più, semplicemente verosimile. Oltreché nei riguardi delle posizioni platoniche, lo Stagirita fa però un passo avanti anche rispetto alle ricerche dei filosofi naturalisti (φυσιολόγοι), sopravanzando la puntualità delle analisi di questi ultimi attraverso la costruzione di un sapere (più) organico e strutturato, teso a procurare una conoscenza quanto più possibile coerente ed estesa, universale e salda, dei fenomeni naturali.

È nel I libro dell'opera che Aristotele si occupa della determinazione dei princìpi degli enti naturali. Attraverso induzione (ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς)[398], come sopra si accennava, egli mostra anzitutto come l'intuizione fisico-ontologica di Parmenide e di Melisso di Samo[399], secondo cui tutto ciò che è in tanto è unico e identico in quanto è anche ugualmente immobile, consista invero in una teoria del tutto priva di evidenza, mancando essa di un fondamento percettivo

[396] Su questo cfr. anche Aristotele, *An. post.* I 14, 78b 17-24 e ivi, I 30, 87 b 19-27, oltreché i §§ 1 e del I capitolo di questo studio (pp. 1-5 e 54-73).

[397] Cfr., su questo, Aristotele, *An. pr.* I 21, 24 b 12; ivi, I 30, 46 a 9 e ivi, II 23, 68 b 10; Id, *Top.* I 1, 100 a 18-22 e ivi, I 100 b 21 e Id., *Soph. el.* 2, 165 b 3 e ivi, 2, 165 b 34.

[398] Cfr. per es. Aristotele, *Phys.* I 2, 185 a 13-14.

[399] Come noto, Melisso fu un filosofo greco del V secolo a.C., che prese parte alla vita politica e militare di Samo. Guidò la flotta dei suoi concittadini nella vittoriosa battaglia del 442 a.C. contro gli ateniesi. Fu allievo di Parmenide e sostenne la sua dottrina della perenne unicità e immobilità del vero essere. A differenza del maestro ritenne però che l'essere non dovesse venir concepito nei termini di una sfera ben definita, poiché una simile concezione imponeva all'essere stesso una chiusura e dei limiti spaziali che mal si sposavano con la sua infinitezza spazio-temporale. Soprattutto, una simile delimitazione dell'essere avrebbe finito con l'implicare una sua determinazione a partire dal principio a esso opposto, e cioè a muovere dal nulla o non-essere. Oltre all'infinità, all'illimitatezza e all'immobilità., dunque, Melisso affermò dell'essere anche la pienezza, la continuità, l'omogeneità e la non-corporeità. Sulla filosofia di Melisso cfr. tra gli altri M. Brémond, *Lectures de Mélissos. Édition, Traduction et Interprétation des témoignages sur Mélissos de Samos*, de Gruyter, Berlin 2017; J. Mansfeld *et al.*, *Eleatica 2012: Melisso fra Mileto ed Elea*, a cura di M. Pulpito, Academia Verlag Sankt Augustin 2016; M. Untersteiner e G. Reale (a cura di), *Eleati: Parmenide, Zenone, Melisso. Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2011 e R. Vitali, *Melisso di Samo. Sul mondo o sull'essere: una interpretazione dell'eleatismo*, Argalia, Urbino 1973.

che, dal basso verso l'alto e per il tramite epagogico della certezza sensibile, sia in grado di comprovarla nella sua propria oggettiva validità[400]. Nel I capitolo del libro I della *Fisica* Aristotele sostiene infatti che affinché sia possibile giungere alla dimostrazione scientifica di alcunché è anzitutto necessario, in sede metodologica, partire dalla considerazione di ciò che l'esperienza attesta come più comune, abituale e noto (ἐκ τῶν γνωριμωτέρων)[401], ovvero dai fenomeni sensibilmente percepiti; e soltanto a muovere da questi, procedere alla definizione universalistica della realtà, la quale deve consistere nella chiarificazione sia degli elementi (στοιχεῖα) che la compongono sia dei princìpi (ἀρχαὶ) e delle cause (αἴτια) che la determinano[402]. Sicché le conoscenze della scienza fisica manifestino nella loro epistemologia complessiva una duplice andatura metodologica: la prima generalizzante e astraente; la seconda, viceversa, elementarizzante e concretante. Attraverso astrazione la fisica deve infatti garantire l'innalzamento della percezione sensibile dei fenomeni particolari all'universalità razionale dei princìpi e delle cause che li spiegano nella loro 'legalità'. Mentre attraverso il concretamento inverso delle 'leggi' universali del cosmo nei fenomeni particolari della realtà sensibile deve venire assicurato il valore reale ed effettivo di quei concetti altrimenti astratti. Di modo che dal basso verso l'alto la conoscenza scientifica della fisica scaturisca dal fondamento dell'esperienza; mentre dall'alto verso il basso essa si trovi finalmente a realizzare la propria, universale capacità esplicativa. In tal modo, una simile conoscenza può efficacemente mostrare di saper metodologicamente schivare quelle due forme preliminari di astrattezza che ogni sapere umano, se si vuole legittimamente provare come scientifico, deve necessariamente respingere: quella dei princìpi esplicativi ipostatizzati a scapito dei fenomeni da comprendere nella loro realtà effettiva; e quell'altra invece delle realtà singole fissate nella loro indubitabilità immediata e contrapposte alla (incerta) universalità delle cause (in loro stesse assai poco tangibili, se private del loro nesso esplicativo con i fenomeni). Attraverso la sua propria metodologia di ricerca, viceversa, la fisica di Aristotele manifesta quella matura consapevolezza metodologica per cui nelle scienze tanto i fenomeni quanto anche i princìpi esplicativi non possono sussistere come separati e scissi, e cioè in un infruttuoso rapporto di reciproca indifferenza o, peggio ancora, di mutua e inesorabile esclusione. Alla luce di una simile contezza teorica, la scienza fisica di Aristotele non può allora non cominciare dalla sensazione (αἴσθησις), ovvero dalla percezione soggettiva di una realtà separata, avvertita però ancora come indistinta e indifferenziata (τὸ

[400] Sulla critica dell'eleatismo nella *Fisica* cfr. in particolare Aristotele, *Phys*. I 2, 3 e 8.

[401] Cfr. ivi, 1, 184 a 16-21. Cfr. anche Id, *An. post*. I 2, 72 a 1-4: "Chiamo 'anteriori e più note (γνωριμωτέρα) per noi' le realtà più vicine alla sensazione (τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως), 'anteriori e più note in assoluto (ἁπλῶς)' le più distanti (τὰ πορρώτερον); le realtà universali al massimo grado sono le più distanti, le particolari sono le più vicine; e queste cose si oppongono le une alle altre (ἀντίκειται ταῦτ' ἀλλήλοις)".

[402] Ivi, I 1, 184 a 10-15.

συγκεχυμένον)[403]. Pertanto, il passaggio alla scoperta dei princìpi e delle cause che la spiegano deve innescarsi, senza soluzione di continuità, attraverso induzione (τῇ ἐπαγωγῇ): affinché ciò che in principio è avvertito oscuramente e confusamente, e cioè come alcunché di caotico e di non pienamente decifrabile, possa divenire progressivamente più chiaro e nitido nella sua articolazione precipua (σαφέστερος) e con ciò divenga passibile di una comprensione scientifica vera e propria, la quale sia a sua volta capace di dedurlo finalmente '*a priori*' e cioè in quanto prodotto di 'leggi' universali che fungono da motore e da scaturigine della sua realtà e dei sui mutamenti '*a posteriori*'[404].

Attraverso una simile tecnica d'indagine filosofica, la quale si serve altresì della (fondamentale) confutazione dialettica delle posizioni rivali, in particolare di quelle degli Eleati e dei fisici pluralisti, ma anche di Platone e degli accademici, Aristotele giunge a rintracciare tre princìpi fisici della realtà[405]. Come è scritto nel I libro dell'opera sulla natura (e in modo del tutto compatibile con quanto rintracciato nel capitolo 5 delle *Categorie*), i princìpi fisici del mondo naturale sono il sostrato (ὑποκείμενον), ovvero una realtà unica, identica e permanente, che soggiace al divenire delle molte cose naturali, e una coppia di contrari (τἀναντία), per mezzo della quale le molte cose che sono soggette al divenire effettivamente divengono[406]. Il primo consiste nel solo e unico principio materiale del mutamento. La seconda costituisce invece la

[403] Cfr. ivi, I 1, 184 a 21-26. Il termine συγκεχυμένα (ivi, I 1, 184 a 22) è utilizzato da Aristotele soprattutto nelle sue opere biologiche e sta solitamente ad indicare il mescolarsi degli umori e dei liquidi in una sintesi in cui gli elementi perdono la loro riconoscibilità. Nel passo della *Fisica* citato, esso denota per traslato una certa confusione, materiale e sensibile, tipica delle apprensioni del senso. La sensazione, cioè, come apprensione empirica delle realtà naturali, confonde le differenze che soltanto l'intelletto riesce a individuare. Come però già notato a proposito della psicologia aristotelica, per le operazioni epistemologiche dell'intelletto resta tuttavia necessario il riferimento percettivo alla realtà sensibile: ciò su cui soltanto i princìpi intellettuali possono apportare le proprie divisioni.

[404] È cioè lo stesso intero sensibile (ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν) da cui muove la conoscenza del fisico a mutarsi nell'universale intelligibile (τὸ δὲ καθόλου ὅλον) che attraverso le analisi concettuali dell'intelletto rende conoscibile quell'impasto confuso e indifferenziato che è rappresentato da ogni sensazione in quanto τὸ συγκεχυμένον. Nelle parole di Aristotele: "L'insieme, infatti, risulta più conoscibile al senso e <dopotutto> l'universale è una specie di insieme (τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι), per il fatto di comprendere più realtà in forma di parti (πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου)". Ivi, I 1, 184 a 24-26. In *Phys*. I 5, 188 a 31-34. Aristotele scrive apertamente della necessità di ricavare una prova razionale che mostri come il divenire non sia affidato al caso ma viceversa si verifichi *regolarmente* tra contrario e contrario. Sulla regolarità razionale che caratterizza i fenomeni naturali e sulla contestazione del loro carattere semplicemente casuale e fortuito cfr. soprattutto i capitoli 5, 6 e 8 del II libro. Sulla necessità degli eventi della natura – la quale afferisce al loro carattere materiale – cfr. invece il capitolo 9 dello stesso libro.

[405] Su questo cfr. in particolare l'esordio di *Phys*. I 6, 189 a 11-29, in cui Aristotele rifiuta la possibilità che i princìpi del divenire sussistano, come voleva Anassagora, in un numero infinito, siano numericamente limitati ma in quantità indefinita (come invece più ragionevolmente ammetteva Empedocle), oppure ancora che del mutamento si dia un principio unico. È sempre nel VI capitolo del I libro, da 189 a 29 a 189 b 30, che Aristotele stabilisce che affinché i contrari non interagiscano tra loro (come sostanze) occorre individuare una realtà che sia terza rispetto a essi, vale a dire una realtà sostanziale.

[406] Cfr. ivi, I 7.

duplicità del suo principio formale[407]. I contrari in quanto tali non possono né derivare da altro – essi sono infatti princìpi, e cioè sempre qualcosa di primo rispetto ad altro – né scaturire mutuamente gli uni dagli altri – ovvero sono reciprocamente irriducibili, tali cioè che il nascere degli uni comporta necessariamente il perire degli altri[408]. I τἀναντία, cioè, affinché possano sussistere alternativamente come princìpi reciprocamente opposti, debbono di necessità implicare l'esistenza del sostrato di appartenenza, il quale sia è diverso rispetto ad essi (non è infatti un predicato, un attributo o un principio semplicemente formale del divenire) sia ne costituisce il fondamento o la condizione di possibilità (ovvero è insieme il soggetto e la sostanza del loro alternarsi)[409]. Il sostrato consiste dunque in quell'esserci materiale che nel mentre mutano le proprietà formali e contrarie che gli sono inerenti ciononostante permane immutato nella sua propria esistenza. In quanto tale, esso è dunque soggetto, secondo Aristotele, a una duplice tipologia di generazione. La prima è la generazione propriamente detta, in virtù della quale tutte le realtà sostanziali e mobili nascono le une dalle altre all'interno dei rispettivi generi naturali. La seconda è invece una generazione impropria, in quanto non sono i sostrati a mutare in sé e per sé (a nascere e a perire) ma sono le proprietà loro inerenti a farlo, appunto modificandosi secondo rapporti negativi di reciproca contrarietà. In altri termini, Aristotele distingue "un qualcosa che diviene (τὸ γιγνόμενον)"[410] da "quel qualcosa che esso diviene (ὃ γίγνεται)"[411]. E se il primo designa o la generazione e la corruzione del sostrato o l'alternarsi delle *sue* proprietà, il secondo denota viceversa la forma (μορφή) che quello assume a partire da uno stato contrario di privazione (στέρησις). Sicché i princìpi fisici delle sostanze mobili studiate dalla fisica risultino essere complessivamente il sostrato (ὑποκείμενον) – l'origine materiale del mutamento –, la privazione (στέρησις) e la forma (μορφή) – ovvero le sue ragioni viceversa formali[412]. Ora, nella fisica di Aristotele, se la forma rappresenta la determinazione attuale e finale del sostrato – la sua perfezione e il suo compimento –, la privazione costituisce invece la negazione di una simile configurazione sostanziale, sicché il sostrato formalmente indeterminato risulta sempre consistere in *un essere per privazione di forma*.

---

[407] Sulla natura come, da un lato, sostrato o materia prima (τὸ πρῶτον ἐνυπάρχων, "la componente originaria") e, dall'altro, come figura (μορφή) e forma (εἶδος) non separate degli esseri che hanno in loro stessi il principio del mutamento, cfr. ivi, II 1, 193 a 9 - b 12.

[408] Cfr. ivi, I 5.

[409] Cfr. in particolare ivi, I 6, 189 a 34 - b 1 e ivi, 189 b 5-6, anche se il capitolo non chiarisce ancora quanti siano in effetti i princìpi del mutamento, se due o tre (cfr. ivi, I 6, 189 b 27-29).

[410] Ivi, I 7, 190 a 2.

[411] Ivi, I 7, 190 a 3.

[412] Va in questa sede richiamata l'attenzione su quanto scritto nel II capitolo di *Metafisica* Γ (IV), in cui Aristotele sostiene che ogni rapporto di contrarietà consiste sempre anche come una relazione di possesso e privazione, laddove invece non ogni contrapposizione di privazione e possesso consta in ogni caso di un'opposizione per contrarietà (e anzi, come vedremo in conclusione del paragrafo, solo nel caso di quella perfetta). Cfr. Aristotele, *Metaph*. Γ 2, 1004 b 27-28.

Se quindi lo ὑποκείμενον rappresenta qualcosa che soltanto accidentalmente non è ancora quella determinata cosa che è, *la privazione* in se stessa è invece *non-essere per sé*, ovvero è ciò che qualcosa non è in senso assoluto: essa è cioè *negazione totale di forma*, vale a dire è insieme *forma assolutamente negativa* o *negazione completa dell'essere in atto* (οὔτε ἐντελεχείᾳ). In questo senso, secondo Aristotele, ogni cosa che diviene non diviene a muovere dalla privazione assoluta (dal non-essere inteso in senso onnilaterale, e cioè come nozione contraddittoria dell'essere), bensì diviene a partire dal sostrato, vale a dire da quel qualcosa di puramente materiale che per privazione di forma è non-essere in senso soltanto accidentale (ovvero consiste semplicemente in un qual certo non-essere: in un essere, cioè, che non è ancora pervenuto alla sua determinazione formale, attuale e finale[413]). È dunque sempre questa distinzione fondamentale di non-essere assoluto o per sé (καθ' αὐτό) e non-essere relativo o semplicemente accidentale (κατὰ συμβεβηκός) che per Aristotele l'eleatismo, i platonici[414] e le fisiche pluraliste dei filosofi naturalisti non hanno saputo fissare. Ora, una simile disuguaglianza, secondo lo Stagirita, è quanto direttamente scaturisce da una differenza ancor più essenziale in seno allo stesso essere – sempre fondamentalmente inteso come πολλαχῶς λεγόμενον –; differenza che sussiste tra l'essere che è semplicemente in potenza (δυνάμει) – il sostrato o la materia – e l'essere che invece è finalmente in atto (ἐντελεχείᾳ): la forma e la sostanza[415].

Non è quindi casuale che all'interno del I capitolo del III libro della *Fisica*, Aristotele definisca il movimento (κίνησις) "l'atto di ciò che è in potenza in quanto tale (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον)"[416], ovvero l'atto di ciò che è in potenza in quanto è mobile. Nei primi tre capitoli dello stesso libro, lo Stagirita fornisce una trattazione sistematica del movimento (κίνησις) e del mutamento (μεταβολή), fondata in ultima analisi sulle meta-categorie della potenza e dell'atto. Egli esordisce sostenendo che l'indagine sulla natura non può fare a meno di prendere in esame movimento e mutamento, in quanto ambedue

---

413 Aristotele replica allora anche nella *Fisica* quella distinzione di privazione assoluta o impropria e privazione propriamente detta o secondo natura che ha fissato altresì all'interno de libri Δ (V) e I (X) della *Metafisica*, nel decimo capitolo delle *Categorie* e nel VI libro dei *Topici*. Su una simile distinzione cfr. il § 3 di questo capitolo, in particolare le pp. 107-110. Va inoltre sottolineato come lo Stagirita, all'interno del capitolo 9 del IV libro della *Fisica*, allorché è impegnato nella confutazione ultima dell'esistenza del vuoto (intrapresa già nei capitoli precedenti), sostiene che nonostante la sua varietà nell'essere ("τὸ δ' εἶναι ἕτερον"), "c'è una sola materia dei contrari (ὕλη μία τῶν ἐναντίων)", che "è una di numero (μία τῷ ἀριθμῷ)" e "non esiste in forma separata (οὐχ ωριστὴ μὲν ἡ ὕλη)", a muovere dalla quale "l'essere dalla potenza diventa atto (ἐκ δυνάμει ὄντος ἐνεργείᾳ ὃ γίγνεται)". Cfr. Aristotele, *Phys*. IV 9, 217 a 20-26.

414 Secondo Aristotele, i platonici, sebbene tentarono di correggere l'errore degli eleati secondo i quali la vera realtà è unica e immobile, lo fecero pur tuttavia in modo inadeguato, poiché dapprima condivisero la dottrina parmenidea della generazione assoluta, poi non seppero distinguere tra la materia e la privazione (di forma), di nuovo non riconobbero che è la materia medesima a perseguire e desiderare la perfezione (vale a dire la forma medesima, l'atto ed il fine) e infine, introducendo la diade di grande e piccolo, contraddissero il principio secondo cui i contrari non possono agire gli uni sugli altri. Su questo cfr. in particolare ivi, I 9, 191 b 35 - 192 a 25.

415 Sulle nozioni aristoteliche di potenza e atto cfr. *supra*, cap. I, §§ 5 e 10, in particolare le pp. 59-65 e 107-109.

416 Cfr. Aristotele, *Phys*. III 1, 201 a 10-11. Traduzione parzialmente modificata.

rappresentano ciò di cui la natura è principio, sicché ignorarne l'essenza equivarrebbe a ignorare la definizione della natura medesima. Ora, poiché secondo Aristotele non esistono movimento e mutamento all'infuori delle cose che sono in moto (τὰ κινητά), per sapere in cosa essi consistono è necessario stabilire in quanti e quali modi le cose mobili si danno e si dicono. E poiché per lo Stagirita tutto ciò che è (cosa, ente o sostanza) si dice secondo le dieci categorie fissate nell'omonima πραγματεία – le *Categorie*, appunto – anche il movimento, a partire dalla sua definizione universale, si dice allora secondo la sostanza, secondo la quantità, la qualità, ecc. In altri termini, cioè, così come le nozioni di essere, ente, uno e in parte anche buono[417], pure quelle di movimento e mutamento, nella filosofia aristotelica, consistono in delle nozioni polivoche.

Secondo la sostanza il movimento prende infatti la definizione di generazione e corruzione (γένεσις καὶ φθορά) e consiste in quella tipologia di mutamento in cui la cosa che muta o si genera (nasce) oppure si corrompe (perisce). Similarmente a quanto avvenuto con la definizione generale di movimento, fornita secondo le categorie analogiche della potenza e dell'atto, Aristotele definisce il movimento secondo la sostanza come "l'atto del generabile e corruttibile (τοῦ δὲ γενητοῦ καὶ φθαρτοῦ)"[418], ovvero come l'atto di ciò che può generarsi e corrompersi in quanto è capace di farlo, in quanto cioè è generabile e corruttibile. Secondo la quantità, invece, il movimento si dice come crescita e diminuzione (αὔξησις καὶ φθίσις) e consiste in quel mutamento in cui l'ente che muta o si accresce oppure diminuisce. Analogamente a quanto successo con la definizione generale di movimento e con quella fornita secondo la sostanza, Aristotele definisce il mutamento secondo la quantità come "l'atto di quello che può crescere o, al contrario, diminuire (τοῦ δὲ αὐξητοῦ καὶ τοῦ ἀντικειμένου φθιτοῦ)"[419], ovvero come l'atto di ciò che può accrescersi o diminuire in quanto ne è capace, in quanto cioè è accrescibile e diminuibile. Secondo la qualità il movimento prende invece il nome di alterazione (ἀλλοίωσις), quella forma di mutamento in cui la cosa che muta acquista oppure perde una determinata proprietà. Analogamente a quanto fatto coi movimenti definiti per sé, secondo la sostanza e secondo la quantità, Aristotele definisce il mutamento secondo la qualità come "l'atto di ciò che è alterabile in quanto tale (τοῦ μὲν ἀλλοιωτοῦ, ᾗ ἀλλοιωτόν)"[420], ovvero come l'atto di ciò che può alterarsi in quanto ne è capace, e cioè in quanto è alterabile. Come è del tutto evidente, così come nell'architettura concettuale dell'essere *metafisico* le categorie (predicative) della quantità e della qualità presuppongono quella (soggettiva) della sostanza,

[417] Su questo cfr. *supra*, cap. I, § 2, p. 28, n. 73.
[418] Aristotele, *Phys.* III 1, 201 a 14.
[419] Ivi, III 1, 201 a 12-13.
[420] Ivi, III 1, 201 a 11-12.

perciò prima tra tutte, così nella cornice teorica del divenire *fisico* sia la crescita e la diminuzione (movimento secondo la quantità) sia l'alterazione (movimento secondo la qualità) presuppongono a loro volta la generazione e la corruzione, ovvero il movimento secondo la sostanza, il quale, *a fortiori ratione* rispetto agli altri, presuppone necessariamente l'esistenza del sostrato, e cioè la realtà effettiva (e materiale) del soggetto del mutamento, che avviene tra predicazioni (formalmente) contrarie.

La caratterizzazione aristotelica di movimento e mutamento attraverso le categorie di potenza e atto prevede inoltre una concezione del divenire come processo, vale a dire come passaggio indefinito (ἀόριστος), incompleto (ἀτελής) e incompiuto (ἀτελές)[421]. Nella processualità del divenire si attualizza infatti progressivamente la potenzialità di ciò che non è ancora addivenuto a esistenza piena e definitiva. Ciò significa che secondo Aristotele il movimento e il mutamento consistono in un processo non ancora ultimato, che non ha ancora raggiunto la propria perfezione e destinazione. Affinché un simile corso si realizzi è infatti necessario che ciò che si muove e muta, il mosso (τὸ κινούμενον), subisca l'azione della cosa che muove, ossia del motore (τὸ κινοῦν), attraverso un'azione per contatto (θίξει[422], ma anche ἁπτόμενον[423]). Secondo Aristotele, un simile processo può essere contemplato da una duplice prospettiva. Dal lato della considerazione delle realtà che si muovono, sia il mosso sia il motore consistono in due movimenti distinti: il primo è motore in potenza e mosso in atto; il secondo è invece motore in atto e mosso in potenza. Dal punto di vista del movimento e del mutamento, viceversa, ciò che è passivo (παθητικός) e mosso e ciò che invece è attivo (ποιητικός) e motore posseggono ambedue, nello stesso moto, quell'unico atto che è comune ad entrambi[424].

In ogni caso, sia che si considerino movimento e mutamento dal lato delle realtà in essi coinvolti (motore e mosso) sia che li si tratti invece come singoli sviluppi processuali e in atto (e cioè come mutamento e movimento), in ciascuno di essi si verifica, per le sostanze o per gli enti che vi sono soggetti, un passaggio nel contrario; come quando qualcosa da grande diventa piccolo, da freddo caldo o da buono cattivo. Una simile transizione è possibile in quanto nel sostrato che muta (o nella sola, unica materia dei contrari che diviene) sono compresenti

[421] Cfr. ivi, III 2, 201 b 27-33.

[422] Cfr. ad es. ivi, III 2, 202 a 7.

[423] Su questo cfr. ivi, VII 2, 244 a 14 - b 2, ove Aristotele scrive che: "in ogni caso è impossibile che un oggetto sposti qualcosa da sé verso un altro o da un altro verso sé, se la cosa stessa non è in contatto, di modo che è evidente che fra il motore e il mosso secondo il luogo non vi è nulla in mezzo (ἀδύνατον δὲ ἢ ἀφ' αὑτοῦ πρὸς ἄλλο ἢ ἀπ' ἄλλου πρὸς αὐτὸ κινεῖν μὴ ἁπτόμενον, ὥστε φανερὸν ὅτι τοῦ κατὰ τόπον κινουμένου καὶ κινοῦντος οὐδέν ἐστιν)".

[424] Cfr. ivi, III 3, 202 a 13-21. Cfr. *Phys.* III 3 anche sulle sinonimie di motore e attività (ποίησις) e di mosso e passività (πάθος).

predicazioni contrarie, epperò l'una in potenza e l'altra in atto[425] (conformemente, si è già considerato, a quanto prescritto dal principio di non contraddizione)[426]. Sicché la medesima cosa sia insieme, ad esempio, fredda in potenza e calda in atto, grande in atto e piccola in potenza, cattiva in potenza e buona in atto, e così via. Ciò significa che movimento e mutamento, nella *Fisica* aristotelica, possono esserci soltanto in relazione a quei modi di essere delle cose che sono soggetti a categorizzazioni contrarie – le une in potenza e le altre in atto –, come appunto avviene nel caso dei generi sommi della quantità, della qualità e del luogo.

Nel caso del mutamento di luogo, a differenza di quanto accade con la sostanza, la quantità e la qualità, il passaggio da un contrario all'altro può avvenire o secondo natura (κατὰ φύσιν) o contro natura (παρὰ φύσιν)[427]. Nel primo caso il mobile è causa del proprio movimento locale verso il proprio luogo naturale[428]; nel secondo caso, viceversa, ciò che si muove non soltanto è mosso da altro ma è costretto a farlo per effetto di una costrizione violenta (τὸ βίᾳ)[429], che lo spinge in direzione contraria rispetto a quella in cui si muoverebbe per natura. In ogni caso, anche nel movimento e nel mutamento secondo il luogo, la cosa che muta lo fa passando nel suo contrario, ovvero passando dalla privazione alla forma oppure abbandonando la forma iniziale (o più semplicemente quella precedente) e assumendo quella finale (o più modestamente quella successiva).

Tutto sommato, dunque, come è chiaramente scritto nel I capitolo del V libro della *Fisica*, movimento e mutamento implicano secondo Aristotele, in ogni caso e in primo luogo, "un essere che muove per primo (τι τὸ κινοῦν πρῶτον)"[430], vale a dire un mobile che sia "originariamente motore di se stess[o] (τῷ αὐτὸ κινεῖσθαι πρῶτον)"[431] (ed eventualmente di qualcos'altro) ovvero il soggetto-sostrato del suo proprio mutamento. In secondo luogo, invece, movimento e mutamento implicano "qualcosa che è mosso (τι τὸ κινούμενον)"[432], ovvero o i corpi mossi da altri corpi per contatto oppure i predicati contrari che passano gli uni negli altri. In terzo luogo, movimento e mutamento implicano un "ciò in cui (ἐν ᾧ)"[433] essi avvengono, e cioè il tempo (χρόνος); mentre in quarto luogo, chiamano in causa un "ciò da cui

[425] La materia dei corpi soggetti al divenire, e cioè suscettibili di predicazioni contrarie, è infatti sempre la stessa (ἡ αὐτὴ ὕλη). È cioè lo stesso sostrato a consentire che ciò che è in potenza divenga atto e viceversa. Cfr. ivi, IV 9, 217 a 27-31.

[426] Cfr. *supra*, I cap., § 5, in particolare le pp. 59-61.

[427] Cfr. Aristotele, *Phys*. V 6, 230 a 19-20.

[428] È il caso per esempio degli elementi naturali, col fuoco che per natura è trascinato verso l'alto, così come la terra verso il basso. Laddove invece i movimenti contrari sarebbero innaturali, e cioè sarebbero contrari a quelli secondo natura. Cfr. ivi, V 6 230 b 10-15.

[429] Cfr. ivi, V 6, 230 a 29-30.

[430] Ivi, V 1, 224 a 34.

[431] Ivi, V 1, 224 a 28.

[432] Ivi, V 1, 224 a 34-35.

[433] Ivi, V 1, 224 a 35.

(ἐξοὗ)"[434] essi si originano, e cioè o il luogo naturale (nel caso della materia-sostrato) o la privazione di forma o una certa forma determinata secondo la quantità e la qualità (nel caso invece del primo dei contrari). Infine, essi coinvolgono un "ciò verso cui (εἰςὅ)"[435] procedono, vale a dire la determinazione formale e finale che è contraria a quella da cui scaturiscono[436].

All'interno di una simile cornice teorica, i contrari tra i quali si realizza il divenire giungono con ciò a rappresentare dei "punti estremi (ἄκρα)"[437] e dei limiti fissi (πέρατα)[438], oltre i quali il mutamento e il movimento non possono andare, non potendo essi procedere all'infinito[439]. La fissità di tali limiti del moto significa, nientedimeno, l'immobilità delle forme o delle determinazioni formali delle sostanze in loro stesse, nonché la possibilità che movimento e mutamento possano avvenire anche verso termini intermedi (è il caso della privazione perfetta e del sostrato *indeterminato* che essa prevede). In quest'ultimo caso, infatti, "il movimento fa uso dell'intermedio come se fosse un contrario, in qualunque delle due direzioni si muti (ὡς ἐναντίῳ γὰρ χρῆται τῷ μεταξὺ ἡ κίνησις, ἐφ' ὁπότερα ἂν μεταβάλλῃ)"[440], sicché il medio stesso risulti "detto in relazione ad ambedue gli estremi (λέγεταί πως ἑκάτερον τῶν ἄκρων)"[441].

La stessa impalcatura concettuale della *Fisica*, per ciò che concerne movimento e mutamento, è utilizzata da Aristotele anche nelle *Categorie*, vale a dire anche in una cornice concettuale di tipo metafisico anziché 'semplicemente' fisico. In particolare, all'interno del capitolo XIV dell'opera, Aristotele distingue le stesse, sei, diverse tipologie di mutamento enumerate nell'opera sulla natura, e cioè la generazione (γένεσις), la corruzione (φθορά), l'aumento (αὔξησις), la diminuzione (μείωσις), l'alterazione (ἀλλοίωσις) e il mutamento

---

[434] *Ibid.*

[435] *Ibid.*

[436] Una simile concezione del movimento, che non può non chiamare in causa la sostanza in quanto tale, si risolve altresì in una concezione in tutto e per tutto dinamica dell'οὐσία, falsificando con ciò la celebre posizione di Lucio Colletti, il quale, nella sua *Intervista politico-filosofica*, anche a proposito della filosofia di Aristotele, ha sostenuto che senza dialettica e senza contraddizione (quali si danno ad esempio nel pensiero di Hegel e Marx) non potesse darsi movimento alcuno, ma solo immobilità e inerzia. Cfr. L. Colletti, *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 76. Siamo quindi dello stesso avviso di Nicoletta Bellin. Cfr. Id., *I diversi tipi di opposizione nelle* Categorie *di Aristotele*, pp. 34-35, in AA.VV., *La contraddizione*, cit., Città nuova, Roma 1977.

[437] Ivi, VI 10, 241 a 31.

[438] Cfr. ivi, VI 10 241 a 29.

[439] Secondo Aristotele, infatti, "non esiste un mutamento infinito tale da non essere limitato da <due> estremi (οὐκ ἔστιν ἄπειρος μεταβολὴ ὥστε μὴ ὡρίσθαι πέρασι)", ovvero nessun moto in atto è suscettibile di protrarsi all'infinito, nella misura in cui una simile circostanza comporterebbe un mutamento con un solo estremo e un solo contrario, il che contraddirebbe la definizione stessa di mutamento. Ivi, VI 10, 241 a 11-12. Sulla critica aristotelica delle diverse concezioni dell'infinito, cfr. ivi, III 4, 5, 6, 7 e 8. È nota la posizione dello Stagirita, secondo cui il cosmo, in antitesi a quanto concepito da Platone soprattutto nel *Timeo*, consista in un corpo perfetto (in quanto dotato di grandezza finita), le cui parti sono a loro volta finite per numero ed estensione, nella misura in cui è impossibile che si diano corpi infiniti o indeterminati e che non occupino un luogo ugualmente determinato. Il mondo aristotelico è allora sferico, in virtù della superiorità del cerchio rispetto alle altre figure piane e della sfera tra i solidi. L'universo risulta pertanto chiuso a sfere concentriche, tutte ruotanti intorno alla terra. Su questi temi cfr. soprattutto Aristotele, *De caelo* I 1, 2, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12 e II 4.

[440] Ivi, V 5, 229 b 16-17.

[441] Ivi, V 5, 229 b 20.

secondo il luogo (κατὰ τόπον μεταβολή). Così come stabilito nella *Fisica*, anche nelle *Categorie* ciascuna di queste sei forme di divenire è diversa da ogni altra e non può essere ridotta a nessuna delle altre[442]. Nel caso dell'alterazione (ἀλλοίωσις), tuttavia, non è immediatamente chiaro ed evidente in che cosa essa differisca dagli altri tipi di movimento, e anzi in prima approssimazione sembrerebbe che essa consista invero in qualcuno degli altri tipi passati in rassegna, nella misura in cui qualcuno di quelli talora la implica nelle proprie natura e definizione. Ciononostante, anche l'alterazione rappresenta una tipologia di movimento irriducibile, e ciò perché sia si verificano alterazioni senza che vengano coinvolte le altre specie di movimento – ad esempio ciò che si altera non è necessario che aumenti né che diminuisca – sia avvengono movimenti senza che al contempo si diano alterazioni.

Riconosciuta quindi l'autonomia della forma particolare di movimento che prende il nome di alterazione, Aristotele prosegue col sostenere che, in senso proprio, e cioè in senso assoluto o universalmente (ἁπλῶς), il movimento è contrario (ἐναντίον) alla quiete (ἠρεμία). Laddove invece le singole forme di movimento distinte risultano essere contrarie tra loro stesse: la generazione alla corruzione, l'aumento alla diminuzione, il movimento secondo il luogo alla quiete secondo il luogo (ἠρεμία κατὰ τόπον) oppure al movimento verso il luogo contrario (μεταβολή εἰς τὸν ἐναντίον τόπον) e l'alterazione alla quiete secondo la qualità (ἠρεμία κατὰ τὸ ποιὸν) oppure al movimento verso la qualità contraria (μεταβολή εἰς τὸν ἐναντίον τοῦ ποιοῦ)[443].

Come avvenuto nella *Fisica*, anche nelle *Categorie*, di ciascuna delle forme di movimento catalogate la sostanza – ciò che in sé e per sé non ha contrario, che è identica a sé ed è una di numero –, e in particolare la sostanza prima o individuale, rappresenta il fondamento stabile, duraturo e permanente. L'οὐσία è infatti ciò che è presente sia prima che il mutamento avvenga, quando essa o possiede una certa determinazione qualitativa oppure è essere per privazione di forma, sia dopo che il mutamento è invece avvenuto, quando cioè essa ha viceversa assunto la determinazione qualitativa contraria alla precedente: e cioè o una forma in luogo dell'iniziale privazione di forma oppure un'altra forma, diversa da quella di partenza e magari nella sua versione finale e perfetta. La sostanza, individua o generica, dal basso verso l'alto o dal minor grado di perfezione al maggiore, è dunque anzitutto il sostrato, il ricettacolo (δεκτικὸν) o il collettore soggettivo che consente e condiziona le realtà formali del movimento, del mutamento e del divenire. Come abbiamo già sottolineato nel primo capitolo della Tesi, essa consiste in

[442] Cfr. Aristotele, *Cat.* 14, 14 b 13-18. Sul movimento nelle *Categorie* cfr. in particolare R. Salis, *Aristotele,* Categorie*, 14. Il movimento e le sue specie*, in M. Bonelli, F. Guadalupe Masi (a cura di), *Studi sulle* Categorie *di Aristotele*, *op. cit.*, pp. 315-325.

[443] Cfr. ivi 14, 15 b 1-16.

una invenzione teoretica vera propria di Aristotele, che è segnatamente antiplatonica nella misura in cui non soltanto procura la distinzione del sostrato dalla forma, ma comporta ugualmente la differenziazione di esso – in quanto principio materiale del mutamento – dalla sua privazione (intesa appunto come uno dei due princìpi formali e contrari cui il sostrato medesimo è soggetto)[444]. Attraverso la nozione di ὑποκείμενον-δεκτικὸν Aristotele concepisce infatti la necessità teoretica secondo cui, affinché possano darsi essere e divenire, metafisica e fisica scientifiche, debba essere preliminarmente dato il soggetto dell'essere e del divenire medesimi, e cioè, dal basso verso l'alto di ambedue i processi conoscitivo e ontologico che li concerne, il sostrato stesso o la sostanza materiale; laddove invece la forma, prima anche del sinolo di forma e materia, ne rappresenta la sua versione compiuta e perfetta: prima (πρώτη) secondo il tempo, la nozione e l'atto. Il sostrato consiste pertanto, empiricamente o epagogicamente, in quell'individuo numerabile ed esistente, eventualmente mutevole e mobile, senza il quale nessun essere o divenire sarebbero affatto possibili.

Oltre però alla definizione della contrarietà procurata sulla base dei concetti di movimento e mutamento, oltreché della categoria soggettiva della sostanza, Aristotele, all'interno delle *Categorie*, si premura di definire l'opposizione tra termini contrari anche in relazione alla categoria della quantità e alla sua funzione di predicato[445]. È in particolare all'interno dei capitoli V e VI che lo Stagirita stabilisce il rapporto concettuale di contrarietà e quantità. Nel V capitolo, egli si limita a dichiarare che la quantità *sic et simpliciter*, al pari della sostanza, non ha e non può avere contrario. Le opposizioni concettuali "molto-poco (πολύς-ὀλίγος)" e "grande-piccolo (μέγας-μικρός)", infatti, lungi dal denotare contrapposizioni tra termini contrari, per un verso designano l'antitesi di pure e semplici quantità indefinite – e dunque, in senso proprio, di nessuna quantità determinata – e, per l'altro, indicano piuttosto delle opposizioni tra termini correlativi. Nelle parole dello Stagirita:

> il non avere dei contrari (τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι) […] non è una caratteristica peculiare della sostanza, ma appartiene a molte altre cose, come, ad esempio, alla quantità (οὐκ ἴδιον δὲ τῆς οὐσίας τοῦτο, ἀλλὰ καὶ ἐπ' ἄλλων πολλῶν οἷον ἐπὶ τοῦ ποσοῦ): a 'di due cubiti', infatti, nulla è contrario, né a 'dieci' né ad alcuna cosa di tal genere, a meno che non si dica che 'molto' è contrario a 'poco' o 'grande' a 'piccolo' (τῷ γὰρ διπήχει οὐδέν ἐστιν ἐναντίον, οὐδὲ

[444] Su questo cfr. ad es. Aristotele, *Phys.* I 9, 192 a 1-12. Secondo Aristotele, Platone e i platonici in genere avrebbero ammesso un principio opposto all'Uno, la Diade, per superare la concezione arcaica della realtà procurata da Parmenide e dai suoi epigoni, che non ammetteva la molteplicità e il divenire. Oltre a ciò, essi avrebbero inoltre concepito la materia come non-essere e in particolare la ποίησις come un passaggio produttivo dal non-essere all'essere. Su questo cfr. per es. Platone, *Soph.*, 219 B 4.

[445] Su questo cfr. in particolare P. Gregoric, *Quantities and Contraries: Aristotle's* Ctegories *6, 5 b 11- 6 a 18*, *op. cit.*

τοῖς δέκα, οὐδὲ τῶν τοιούτων οὐδενί, εἰμὴ τις τὸ πολὺ τῷ ὀλίγῳ φαίη ἐναντίον εἶναι ἢ τὸ μέγα τῷ μικρῷ). Nessuna delle quantità determinate, però, è contraria a un'altra (τῶν δὲ ἀφωρισμένων ποσῶν οὐδὲν οὐδενὶ ἐναντίον ἐστίν).[446]

Che le opposizioni tra "grande" e "piccolo" o tra "molto" e "poco" consistano per Aristotele in delle opposizioni tra termini relativi è chiaro da quanto si trova scritto nel capitolo successivo delle *Categorie*, il VI, ove le opposizioni tra quantità *indeterminate* vengono tutte risolte in *opposizioni per correlazione*. Di questa specifica tipologia di opposizione ci occupiamo però nel paragrafo che segue. Qui è invece importante fissare come lo Stagirita, tanto nel capitolo V quanto anche nel VI delle *Categorie*, intenda anzitutto dimostrare l'incompatibilità di termini contrari e quantità. Egli dispiega infatti la propria posizione teorica sulla base di due argomenti fondamentali. Il primo è per l'appunto quello secondo cui le opposizioni tra termini indefiniti o indeterminati non possono in alcun modo consistere in opposizioni tra termini contrari, ma soltanto in contrapposizioni di realtà tra loro correlative. Il secondo mostra invece che se anche simili concetti venissero stimati come delle quantità vere e proprie (e cioè determinate), la loro opposizione non potrebbe ugualmente rappresentare un esempio di contrarietà tra termini. Aristotele, infatti, intende con *quantità*, sempre e comunque *una quantità propriamente determinata*. E tra quantità esattamente determinate egli sostiene che non può sussistere contrarietà alcuna.

Vedremo come Kant, rispetto a questa concezione aristotelica della *contrarietà tra termini necessariamente qualitativi e impossibilmente quantitativi*, svilupperà una posizione teorica del tutto diversa, figlia di una concezione matematistica delle quantità e progressivamente sempre più meccanicistica della realtà, che gli deriverà almeno in parte dalle algebre e dalle fisiche di Leibniz e Newton. Kant potrà infatti contestare, seppur soltanto indirettamente e sulla base del sapere scientifico-filosofico del proprio tempo, questa posizione aristotelica che sancisce l'impossibilità di rapporti di contrarietà tra quantità determinate. Egli lo farà infatti sulla base della scoperta delle quantità negative in analisi matematica, la cui natura specifica, in tanto concettuale in quanto anche (eventualmente) reale, ne consentirà il coinvolgimento all'interno di rapporti non soltanto puramente matematici, ma anche esisentivi e fisico-percettivi di opposizioni reali attraverso contrarietà; per cui, ad esempio, al numero, alla grandezza o alla quantità +5 (più cinque), magari attribuiti all'intensità vettoriale di un qualsivoglia corpo fisico non in quiete, potrà venire legittimamente contrapposta, *attraverso contrarietà* – e dunque *non attraverso contraddizione*, come invece sogliono venir contrapposte anche le realtà, e non soltanto i concetti puri, nelle metafisiche del tutto acritiche dei suoi avversari teorici –, la grandezza

[446] Aristotele, *Cat.* 5, 3 b 24-32.

opposta -5 (meno cinque). Sicché la conseguenza di una simile opposizione potrà con buone ragioni venir stimata *un effetto del tutto reale ed effettivo*, e cioè un prodotto in ogni caso positivamente ed esistentivamente determinato, nonostante l'apparenza di consistere invece in nulla (ovvero nell'impossibile risultato della contraddizione: *nihil negativum irrepraesentabile*), sussistendo esso in quanto 0 (zero). Ora, è del tutto evidente come una simile concezione della quantità, frutto degli sviluppi moderni del calcolo e della nascita della cosiddetta meccanica classica, sia inevitabilmente e assolutamente estranea alla filosofia di Aristotele, la cui indagine fisica consiste, in ultima analisi, in una 'scienza' affatto qualitativa (e finalisticamente orientata). In *Metafisica* α (II) 3 egli scrive infatti, esemplarmente, che

> non bisogna poi esigere in ogni cosa il rigore matematico, ma solo in quelle cose che non hanno materia. Per questo, il metodo della matematica non si adatta alla fisica. Infatti, tutta quanta la natura, senza dubbio, ha materia (τὴν δ' ἀκριβολογίαν τὴν μαθηματικὴν οὐκ ἐν ἅπασιν ἀπαιτητέον, ἀλλ' ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ὕλην. διόπερ οὐ φυσικὸς ὁ τρόπος· ἅπασα γὰρ ἴσος ἡ φύσις ἔχει ὕλην).[447]

Bisogna tuttavia saper pur sempre determinare, contro l'"idealismo' dei platonici, il corretto metodo della fisica e della metafisica; bisogna cioè saper proficuamente ricorrere all'esperienza dei moti e non smarrirsi in un eccesso di dialettica, ovvero è necessario saper indagare la natura del movimento e dei suoi princìpi anche con strumenti fisici (l'osservazione), anziché semplicemente logici (i ragionamenti)[448].

Tornando però alle posizioni espresse nelle *Categorie*, all'interno del capitolo VI lo Stagirita sostiene che ogni realtà dotata di quantità può essere o discreta (διωρισμένος) oppure continua (συνεχές)[449]. Ora, "realtà dotata di quantità", nel greco utilizzato da Aristotele, è indicato per mezzo dell'aggettivo sostantivato "τὸ πόσον", il quale è preferito a un sostantivo più generico e astratto (e il cui uso sarebbe stato affatto possibile), qual è invece "ποσότης". Un simile attributo in funzione di soggetto, "τὸ πόσον", designa infatti una "realtà di una certa quantità", ovvero una "realtà quantificata", della quale viene predicata la grandezza determinata, anziché quella semplicemente indeterminata, come accade invece nel caso di "ποσότης". Tra i quantificati, quantità discrete sono ad esempio realtà quali il numero (ἀριθμὸς) e l'enunciato

---

[447] Aristotele, *Metaph.* α (II) 3, 995 a 14-17. Sul rapporto matematico-quantitativo tra termini contrari in Kant, ovvero sull'opposizione reale, cfr. invece *infra*, III, II, § 3, pp. 407-413, III, III, §§ 1-3, pp. 415-454 e III, IV, §§ 2-3, pp. 462-497.

[448] Su questo cfr. in particolare Aristotele, *De gen. et corr.* I 2, 316 a 2-14.

[449] Cfr. ivi, 6, 4 b 20-21. Sull'accostamento di unità, quantità e sostanza cfr. anche quanto scritto nel § 2 del I capitolo della Tesi (pp. 6-11), a proposito dell'uno per sé e nella cornice teorica di *Metafisica* B, Γ, Δ, I e Z, riletta sulla base della formulazione ontologica del principio di non contraddizione.

(λόγος), ovvero quelle in cui le parti componenti non posseggono alcun limite comune attraverso il quale congiungersi a formare quantitativi maggiori (e pur sempre definiti). Quantità continue sono invece realtà come la linea (γραμμή), la superficie (ἐπιφάνεια), il corpo (σῶμα), il tempo (χρόνος) e lo spazio (τόπος), ovvero le realtà in cui le parti componenti una quantità determinata posseggono limiti comuni (κοινοὶ ὅροι), attraverso i quali si possono congiungere – o si trovano congiunte – le une alle altre[450]. In tal senso, le realtà di una certa quantità sono continue nella misura in cui le loro parti "hanno una posizione l'una rispetto all'altra (ἐχόντον πρὸς ἄλληλα τῶν ἐν αὐτοῖς)"[451], mentre sono discrete se le loro parti componenti "non hanno una posizione l'una rispetto all'altra (τὰ δὲ οὐκ ἐξ ἐχόντον)"[452]. In particolare, per ciò che concerne il numero, Aristotele ritiene che le parti che lo compongono siano sempre da intendersi come numeri interi positivi minori, i quali, se congiunti insieme, formano numeri interi positivi maggiori, dacché ad esempio "cinque è una parte di dieci (τὰ πέντέ ἔστι τῶν δέκα μόριον)"[453] e, se esso viene sommato ad un altro 5, fa 10, niente affatto diversamente da quanto avviene con la somma di 3 e 7, di 6 e 4, di 8 e 2, e 1 e 9, coppie di numeri che in nessun caso si congiungono in un limite comune, essendo il numero la quantità discreta per eccellenza.

Pertanto, secondo Aristotele, si dicono di una certa quantità, in senso proprio (κυρίως), soltanto le realtà sopra menzionate, con tutte le altre che si dicono tali soltanto per accidente (κατὰ συμβεβηκός)[454]:

> Così, diciamo, ad esempio, 'molto' il bianco perché molta è la superficie, e l'azione 'lunga' perché lungo è il tempo, e 'molto' anche il movimento. Non è per se stessa, infatti, che ciascuna di tali realtà si dice di una certa quantità (οὐγὰρ καθ'αὐτὸ ἕκαστον τούτων ποσὸν λέγεται). Così, se, ad esempio, si deve attribuire una certa quantità a un'azione, la si determina in base al tempo, assegnandole un anno o qualcosa del genere; e se si deve attribuire una certa quantità al bianco, la si determina in base alla superficie: quanta è la superficie, tanto si dirà che è il bianco.[455]

Sennonché, puntualizza immediatamente lo Stagirita, proprio al pari della sostanza, nemmeno la quantità ammette termini contrari. Egli scrive infatti che "ciò che è di una certa quantità non ha alcun contrario (τῷ ποσῷ οὐδέν ἐστιν ἐναντίον)"[456]. E se una simile determinazione categoriale, data la concezione aristotelica del numero matematico, che non

[450] Cfr. Aristotele, *Cat.* 6, 4 b 21-25. Sulla nozione di continuo cfr. anche Id., *Phys.* V 3, 227 a 10-17.
[451] Ivi, 6, 5 a 15-16.
[452] Ivi, 6, 5 a 16.
[453] Ivi, 6, 4 b 26-27.
[454] Cfr. ivi, 6, 5 a 38-39.
[455] Ivi, 6, 5 b 1-4.
[456] Ivi, 6, 5 b 9. Traduzione leggermente modificata.

ammette (poiché non li conosce) i relativi o i negativi, è immediatamente evidente nel caso delle quantità determinate (ἀφωρισμένα); nel caso delle quantificazioni indeterminate quali "molto", "poco", "grande" e "piccolo", che soltanto indirettamente e in modo imprecisato denotano la grandezza o la quantità di realtà quali ad esempio i colori, le superfici, le azioni e i movimenti, si pone invece il problema della tipologia peculiare della loro relazione di opposizione.

Aristotele comincia col dire che nessuna di queste quantificazioni indeterminate consiste invero in "una realtà di una certa quantità (ποσὸν)", ovvero in una quantità determinata o intesa in senso proprio. Non è infatti mai possibile dire di nessuna realtà che essa è molta, poca, grande o piccola *in se stessa e di per se stessa*; mentre è viceversa sempre possibile determinare se essa sia "di due cubiti" oppure di tre, vale a dire definire con precisione se essa sia di una quantità ben definita. Nel caso, infatti, delle quantificazioni indefinite come "molto", "poco", "grande" "piccolo", "lungo" e "corto", da riferire predicativamente a certe realtà soggettive, si tratta allora di *relazioni ad altro* (τὰ πρὸς ἕτερον), vale a dire di *termini relativi* (τὰ πρὸς τι), anche nel caso questi vengano erroneamente scambiati per delle quantità (determinate), ovvero per delle quantità per sé anziché per accidente, come invece si tratta. Infatti,

> 'di due cubiti' e 'di tre cubiti' e ogni altra espressione di questo tipo indicano una certa quantità (ποσὸν σημαίνει), mentre 'grande' e 'piccolo' [così come 'molto' e 'poco', 'lungo' e 'corto'] non indicano una certa quantità, ma, piuttosto, una relazione (πρός τι): è in relazione ad altro, infatti (πρὸς γὰρ ἕτερον), che si vedono il 'grande' e 'il piccolo' [, il 'molto' e il 'poco' o il 'lungo' e il 'corto']. Di conseguenza, è evidente che questi fanno parte dei relativi (τῶν πρός τί). Inoltre, sia che vengano considerati come quantità sia che non vengano considerati come tali, essi non hanno nessun contrario (οὐκ ἔστιν αὐτοῖς ἐναντίον οὐδέν). Come potrebbe, infatti, avere qualcosa di contrario ciò che non è possibile concepire in sé e per sé, ma in relazione ad altro? (ὃ γὰρ μὴ ἔστι αὐτὸ καθ' αὐτὸ λαβεῖν ἀλλὰ πρὸς ἕτερον ἀναφέροντα, πῶς ἂν εἴη τούτῳ ἐναντίον;).[457]

Sulla base dei contrari "basso" e "alto", quindi, che nella cosmologia aristotelica, a differenza dei relativi sinora considerati, assumono un significato *assoluto*, indicando essi, rispettivamente, la terra e i cieli, ovvero il centro e l'estrema periferia dell'universo; così come del resto è scritto nella *Metafisica* (e come abbiamo già avuto modo di constatare)[458], anche all'interno delle *Categorie* Aristotele ritiene che contrarie si dicono "le realtà che hanno la massima distanza all'interno dello stesso genere (τὰ […] πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ

[457] Ivi, 6, 5 b 26-33.
[458] Cfr. *supra*, I, II, § 4, p 174.

γένει)"[459]. E se la quantità è ciò attraverso cui si misurano tutte le realtà[460], essa in nessun modo può partecipare dell'indeterminatezza dei termini relativi considerati in loro stessi, ivi compresi anche "il più (τὸ μᾶλλον)" e "il meno (τὸ ἧττον)"[461]. Così come scritto anche in *Metafisica* Δ 10 (e 15)[462], allora,

> Proprio delle realtà di una certa quantità è soprattutto il dirsi uguale e diseguale (Ἴδιον δὲ μάλιστα τοῦ ποσοῦ τὸ ἴσον τε καὶ ἄνισον λέγεσθαι). Ciascuna delle realtà di una certa quantità di cui abbiamo parlato, infatti, si dice 'uguale' e 'disuguale': il corpo, ad esempio, si dice 'uguale' e 'disuguale'; il numero si dice 'uguale' e 'disuguale'; il tempo 'uguale' e 'disuguale'; e, allo stesso modo, ciascuna delle altre realtà di una certa quantità di cui abbiamo parlato si dice 'uguale' e 'disuguale'. È chiaro, invece, che tutte le altre realtà che non fanno parte dei quantificati non si dicono affatto 'uguali' e 'disuguali' (τῶν δὲ λοιπῶν ὅσα μή ἐστι ποσόν, οὐ πάνυ ἂν δόξαι ἴσον τε καὶ ἄνισον λέγεσθαι).[463]

È il caso, ad esempio, dei termini relativi o delle realtà determinate secondo la qualità, i quali si diranno simili o dissimili (ὅμοια ἢ ἀνόμοια) anziché uguali o disuguali (ἴσα ἢ ἄνισα)[464]. Dei relativi ci occupiamo però nel paragrafo successivo.

Nella cornice teorica sin qui considerata resta invece da specificare il rapporto tra la relazione di opposizione per contrarietà e la categoria della qualità (ποιότης)[465]. È soprattutto nel capitolo VIII delle *Categorie* che Aristotele si occupa della qualità. Egli esordisce, da un lato, procurandone la definizione generica e, dall'altro, specificando come anche in questo caso si abbia a che fare con un πολλακῶς λεγόμενον. Scrive infatti lo Stagirita:

> Chiamo qualità ciò in base a cui alcune realtà si dicono di una certa qualità (Ποιότητα δὲ λέγω καθ' ἣν ποιοί τινες λέγονται). La qualità, però, è una di quelle cose che si dicono in molti modi (ἔστιδὲ ἡ ποιότης τῶν πλεοναχῶς λεγομένων).[466]

---

[459] Aristotele, *Cat.* 6, 6 a 17-18.

[460] Sull'accostamento aristotelico del concetto di quantità con quelli di unità e misura, cfr. *supra*, I, I, § 2, pp. 25-31.

[461] Proprio l'imprecisione quantitativa delle determinazioni categoriali che non consistono in quantità ben definite rappresenta la ragione per cui la quantità in se stessa, ovvero la quantità come unità di misura di tutte le realtà, non può partecipare della genericità delle predicazioni del più e del meno. Cfr. Aristotele, *Cat.* 6, 6 a 19-25.

[462] Su questo cfr. le pagine iniziali del paragrafo e la distinzione ivi riportata tra contrarietà secondo la sostanza (ἐναντιότης κατὰ οὐσίαν), secondo la quantità (κατὰ τὸ ποσόν) e secondo la qualità (κατὰ τὸ ποιόν).

[463] Aristotele, *Cat.* 6, 6 a 26-27.

[464] Anche in questo caso si rinvia all'inizio del § 2 del I capitolo della prima parte della Tesi e ai rimandi ivi contenuti a *Metafisica* Δ 10 e 15.

[465] Su questo cfr. in particolare U. Savardi, I. Bianchi, *Qualità e contrarietà, da una prospettiva fenomenologica alle categorie di Aristotele*, *op. cit.*

[466] Aristotele, *Cat.* 8, 8 b 25-26.

Dopo la definizione generica e l'avviso sulla polivocità semantica della qualità, Aristotele passa a distinguerne quattro diverse specie, tutte svolte in senso duplice, e cioè prendendo in considerazione quattro coppie di termini qualitativi. La prima è rappresentata dallo stato abituale (ἕξις) e dalla disposizione (διάθεσις)[467]. Lo stato abituale consiste in una qualità stabile, duratura e difficile da rimuovere, come nel caso ad esempio della scienza e della virtù, le quali, una volta acquisite, sono difficili da perdere o da smarrire. Le disposizioni, viceversa, possono essere facilmente abbandonate e rapidamente mutate, come accade ad esempio con il caldo e il freddo o con la salute e la malattia. Cionondimeno, Aristotele ritiene altresì che le disposizioni, qualora prolungate nel tempo, possano divenire progressivamente degli stati abituali. Laddove invece è assai più complicato che gli stati abituali si trovino a compiere il percorso inverso. Detto in altri termini, tra stati abituali e disposizioni sussiste di norma una relazione di implicazione semplice, anziché di doppia implicazione, ovvero essi danno luogo a un rapporto univoco e unilaterale invece che reciproco o biunivoco. Se, infatti, è vero che tutti gli stati abituali consistono almeno in parte anche in delle disposizioni, sicché chi si trovi in uno stato abituale si trova allo stesso modo in una certa disposizione rispetto a quello; non è ugualmente vero che chi si trovi in una disposizione qualsiasi (che appunto può essere transitoria) con ciò si trovi ugualmente in uno stato abituale vero e proprio[468].

La seconda specie di qualità – la seconda coppia di termini qualitativi – rintracciata dallo Stagirita consiste invece nella diade di capacità naturale (δύναμις φυσική) e di incapacità naturale (ἀδύναμις φυσική)[469]. La prima può constare o della facilità con cui si compie qualcosa, per cui per esempio si dice che si è valenti nel pugilato o nella corsa, oppure di quella *potenza attiva ma contraria che si trova in un oggetto allorché in esso si verifichino forzatamente mutamento o movimento*. Si tratta in questo caso della *capacità* di "non patire nulla (μηδὲν πάσχειν)"[470] con troppa facilità, ovvero *di reagire e di opporre resistenza*[471].

La terza specie di dualità qualitativa catalogata è costituita invece dalle qualità affettive (παθητικαὶ ποιότητες) e dalle affezioni (πάθη)[472]. Esse constano sia di quelle qualità che procurano modificazioni nella sensazione, come ad esempio avviene con le qualità gustative della dolcezza, dell'amarezza e dell'asprezza (oppure con quelle 'energetiche e termodinamiche'

---

467 Cfr. ivi, 8, 8 b 26-27.

468 Cfr. ivi, 8, 8 b 27 - 9 a 13.

469 Cfr. ivi, 8, 9 a 14-16.

470 Ivi, 8, 9 a 19.

471 Cfr. ivi, 8, 9, a 14-27. Su questi temi cfr. C. Viano, *Aristotele,* Categorie*, 8, 8 b 25 - 10 a 10. Stati e disposizioni, capacità e incapacità naturali, qualità affettive e affezioni*, in M. Bonelli, F. Guadalupe Masi (a cura di), *Studi sulle Categorie di Aristotele*, *op. cit.*, pp. 192-213.

472 Cfr. Aristotele, *Cat.* 8, 9 a 28-29.

del caldo o del freddo) sia di quelle qualità che a loro volta derivano da una qualche affezione patita, come accade ad esempio con la bianchezza, la nerezza o il rossore della carnagione, allorché capiti di subire un qualche urto, emotivamente e/o fisicamente. Qualora simili qualità si affermino come permanenti, di lunga durata o difficili ad estinguersi, si tratta allora di vere e proprie qualità affettive (παθητικαὶ ποιότητες), e cioè di affezioni stabili e permanenti; qualora invece qualità siffatte si attestino come semplicemente momentanee e transitorie, o ancora come facili a rimuoversi, si tratta allora di mere affezioni (πάθη)[473].

La quarta e ultima specie di qualità, anch'essa bipartita, è rappresentata invece dalla figura (σχῆμα) e dalla forma (μορφή)[474]. La prima qualifica, ad esempio, realtà dall'aspetto triangolare o quadrangolare, diritto e rettilineo oppure ricurvo; la seconda determina invece la qualità di ciò che ad esempio è denso e rado, levigato oppure ruvido. Secondo Aristotele, tuttavia, la forma dovrebbe venire eliminata dalle diverse specie di qualità comunemente ammesse, nella misura in cui essa sembra "piuttosto manifestare una certa disposizione delle parti (μᾶλλον φαίνεται τῶν μορίων ἑκάτερον δηλοῦν)"[475], in virtù della quale qualcosa si dice o denso perché le sue 'frazioni' sono le une vicine alle altre o rado perché possiede costituenti reciprocamente distanti; oppure si attesta come qualcosa di levigato perché i suoi segmenti sono disposti su una retta oppure ancora come qualcosa di ruvido perché possiede regioni ora sporgenti e convesse ora invece incavate e concave[476].

Ora, nel caso di ciascuna specie biforcuta di qualità, secondo Aristotele, possono bensì aversi rapporti oppositivi per contrarietà: sia nel caso delle qualità medesime (τὰ ποιότητα) sia nel caso delle realtà da esse qualificate (τὰ ποιά). Come scrive lo Stagirita, infatti,

> Riguardo a ciò che è di una certa qualità si dà contrarietà (Ὑπάρχει δὲ καὶ ἐναντιότης κατὰ τὸ ποιόν): giustizia, ad esempio, è il contrario di ingiustizia, e bianchezza di nerezza; lo stesso vale per le qualità e per le realtà che sono dette di una certa qualità in base ad esse (καὶ τἆλλα ὡσαύτος, καὶ τὰ κατ' αὐτὰς δὲ ποιὰ λεγόμενα): il giusto, ad esempio, è contrario all'ingiusto, e il bianco al nero.[477]

Tuttavia, almeno in alcuni casi, la qualità e i qualificati (e cioè le realtà qualificate) possono non avere contrari, come accade ad esempio a proposito di alcuni colori quali il rosso e il giallo. A differenza poi della quantità e delle realtà quantificate, la qualità e le realtà qualitativamente

[473] Cfr. ivi, 8, 9 a 28 - 10 a 10.
[474] Cfr. ivi, 8, 10 a 11-12.
[475] Ivi, 8, 10 a 19-20.
[476] Cfr. ivi, 8, 10 a 11-26.
[477] Ivi, 8, 10 b 12-15.

determinate ammettono anche il più e il meno (τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον), ovvero sono capaci di accogliere (λαμβάνειν) quelle modificazioni qualitative che prendono il nome di accrescimento (ἐπίδοσις)[478] o riduzione (ἀφαίρεσις). E se quindi una persona può dirsi più esperta in grammatica oppure più giusta o più sana di un'altra; allo stesso modo, ciò che ad esempio è bianco può diventare ancora più bianco oppure vedere diminuire la propria bianchezza. Anche nel caso delle ποιότητα e delle ποιά, però, non tutte sono in grado di accogliere il più e il meno. Questo risulta estremamente chiaro, secondo Aristotele, a proposito delle figure (il primo dei due corni della quarta specie di qualità), rispetto alle quali non si può dire, per esempio, che un quadrato sia più cerchio del rettangolo, dal momento che nessuna delle due forme geometriche viene in alcun modo individuata dalla definizione di cerchio. Né è possibile accrescere la loro determinazione qualitativa, non potendo essere un quadrato più o meno quadrato di un altro, un triangolo più o meno triangolo di un altro, e così via[479].

Infine, scrive Aristotele in prossimità della fine del capitolo, in ciò confermando quanto a proposito della relazione di contrarietà e qualità è scritto nel libro Δ della *Metafisica*,

> è in base alle sole qualità che le realtà si dicono 'simili' e 'dissimili' (ὅμοια δὲ καὶ ἀνόμοια κατὰ μόνας τὰ ποιότητας λέγεται): una realtà, infatti, si dice 'simile' a un'altra solamente per il fatto che è di una certa qualità (ὅμοιον γὰρ ἕτερον ἑτέρῳ οὐκ ἔστι κατ' ἄλλο οὐδὲν ἢ καθ' ὃ ποιόν ἐστιν). Di conseguenza, caratteristica peculiare della qualità sarebbe che, in base ad essa, si dicono il simile e il dissimile (ὥστε ἴδιον ἂν εἴη ποιότητος τὸ ὅμοιον ἢ ἀνόμοιον λέγεσθαι κατ' αὐτήν).[480]

Esaurita la trattazione della qualità e dei rapporti oppositivi che la concernono, è nel capitolo X delle *Categorie*, quello specificamente dedicato alle diverse tipologie dei rapporti di opposizione, che Aristotele realizza il posizionamento sistematico dell'opposizione tra termini contrari, a prescindere dal legame che essi intrattengono (o non intrattengono) con le categorie della sostanza, della quantità e della qualità. Il capitolo si apre con la trattazione dei termini relativi[481], il cui esame rimandiamo però al paragrafo successivo. Subito dopo aver definito la correlazione tra termini, conformemente alla seconda delle due andature metodologiche descritte all'inizio del II capitolo di questa prima parte della Tesi[482], Aristotele definisce i

[478] Cfr. ivi, 8, 10 b 28. Sembra trattarsi dello stesso aumento (αὔξησις) di cui Aristotele tratta nel capitolo XIV delle *Categorie* e nella *Fisica*.
[479] Su questo cfr. L. Sorbi, *Aristotele. La logica comparativa*, Leo S. Olschki, Firenze 1999.
[480] Aristotele, *Cat.* 8, 11 a 15-19.
[481] Cfr. ivi, 10, 11 b 16-33.
[482] Cfr. *supra*, I, II, § 1, pp. 130-131.

contrari. Di essi afferma che non si dicono l'uno in relazione all'altro, ma, appunto, contrari gli uni rispetto agli altri (ἐναντία ἀλλήλον). Se, infatti, i relativi ammettono tra loro un rapporto oppositivo di doppia o reciproca implicazione, quello tra termini contrari prevede viceversa un'antitesi (ἀντίθεσις)[483], in ragione della quale, in luogo del mutuo coinvolgimento dei relativi, sussiste piuttosto un *rapporto di vicendevole esclusione*:

> Le realtà che si oppongono come i relativi, quindi (Ὅσα οὖν ἀντίκειταιὡς τὰ πρός τι), sono tali che ciò che sono in sé si dice degli opposti o in qualsiasi altro modo che implichi reciprocità (ἢ ὁπωσ δή ποτε πρὸς ἄλληλα). Le realtà che si oppongono come i contrari (ὡς τὰ ἐναντία), invece, sono tali che non si dicono in nessun modo le une in relazione alle altre (οὐδαμῶς πρός ἄλληλα), ma, appunto, 'contrarie' le une alle altre (ἐναντία μέντοι ἀλλήλον): il bene, infatti, non si dice 'bene' del male, ma contrario, e il bianco non si dice 'bianco' del nero, ma contrario (ἀλλ' ἐναντίον).[484]

Definiti in universale i termini contrari attraverso la contrapposizione con i termini correlativi, Aristotele passa a determinare nel particolare le diverse specie di contrarietà, di cui rintraccia tre diverse tipologie, tutte definite in relazione al concetto di termine intermedio (μεταξύ o τὸ μέσον), proprio come avviene nella *Metafisica* e come segnalato all'inizio del paragrafo.

La prima è la *contrarietà per natura* (πέφυκε), che sussiste allorché è necessario che l'uno o l'altro dei termini contrari sia presente – secondo un'alternativa indefettibile e inaggirabile –, in un *sostrato naturalmente determinato* e all'interno di uno *stesso genere*; senza cioè che siano tra essi possibili dei termini intermedi:

> Tra i contrari tali che l'uno o l'altro di essi inerisce necessariamente a ciò in cui esso si genera per natura o di cui si predica, non c'è nulla d'intermedio (ὅσα δὲ τῶν ἐναντίων τοιαῦτά ἐστιν ὥστε ἐνοῖς πέφυκε γίγνεσθαι ἢ ὧν κατηγορεῖται ἀναγκαῖον αὐτῶν θάτερον ὑπάρχειν, τούτων οὐδέν ἐστιν ἀνὰ μέσον).[…] La malattia e la salute, ad esempio, si generano per natura nel corpo di un animale, ed è necessario che l'una o l'altra – la malattia o la salute – inerisca al corpo dell'animale; e il dispari e il pari si predicano del numero. Tra questi contrari, non c'è, appunto, nulla di intermedio (καὶ οὐκ ἔστι γε τούτων οὐδὲν ἀνὰμέσον), né tra la malattia e la salute, né tra il dispari e il pari.[485]

---

[483] Cfr. Aristotele, *Cat*. 10, 11 b 38.
[484] Ivi, 10, 11 b 32-37.
[485] Ivi, 10, 12 a 1-9.

All'interno brano citato Aristotele ribadisce indirettamente la portata ontologica e strettamente condizionale del principio di non contraddizione e, direttamente e più in particolare, del suo corollario fondamentale, vale a dire il principio del terzo escluso, entrambi assiomi fondamentali che governano la predicabilità logico-metafisica di tutte le realtà – e in particolare di quelle reciprocamente opponibili –, siano esse attuali oppure potenziali. In queste linee egli svolge cioè una considerazione sulla necessaria conformazione delle cose: su come la realtà *deve essere per natura* e, dunque, anche se *indirettamente*, su come essa *non può essere affatto*. In ragione di ambedue le 'leggi' fondamentali della metafisica (e di ogni altro sapere scientifico a essa subordinato), infatti, alla realtà nei suoi stati presenti, passati o futuri – considerati nello stesso tempo (ἅμα) e secondo il medesimo rispetto (κατὰ αὐτό) – deve venir immancabilmente riconosciuta una fondamentale univocità semantica, che in nessun modo può venir disconosciuta (né involontariamente né sofisticamente né deliberatamente)[486]; laddove invece l'altrettanto imprescindibile polivocità semantica dell'essere – epperò sempre rigorosamente categorizzata dalla filosofia prima e dalla sapienza che ne consegue, cosicché ne venga esclusa l'autocontraddittorietà di diritto (oltreché di fatto) – resta in ogni caso assicurata da quei λόγοι che, finanche quando *apparentemente* contraddittori, siano invero coerenti e congruenti, e cioè appropriatamente svolti secondo tempi successivi e/o punti di vista eterogenei, ovvero secondo quella corretta metodologia scientifica che vieta, tra le altre cose, che termini contrari sussistano attualmente nel medesimo sostrato. Ché, in effetti, tra le peculiarità innegabili della realtà fisica e ontologica – tra i suoi possessi intrinseci e connaturati – spicca quella per cui, nel caso di contrarietà naturali, quali quelle tra salute e malattia (nel caso dei corpi animali) oppure tra pari e dispari (nel caso invece dei numeri naturali), soltanto gli uni o gli altri dei termini predicativamente opposti, *indifferentemente ma affatto alternativamente – tertium non datur* –, possono sussistere attualmente nella sostanza che li accoglie. E ciò in modo assolutamente necessario. Senza cioè che siano ammesse alternative: con ciò intendendo, appunto, la negazione della possibilità che tra simili estremità contrarie, affatto considerate come limiti, si diano termini intermedi. Nel caso di *sostrati determinati*, dunque, la contrarietà tra termini predicativamente opposti – che, come si trova scritto in *Metafisica* I (X) 4, può darsi o in un certo tempo (ποτέ) o in una certa parte (ἔν τινι) o interamente (πάντῃ)[487], a seconda dei casi –, è del tutto *impossibile* che preveda o possa prevedere *intermedi* (μεταξύ).

Oltre però alla contrarietà per natura, nel X capitolo delle *Categorie* Aristotele rintraccia una seconda tipologia di antitesi tra contrari. A differenza della prima, essa si predica di un *sostrato*

[486] Su questo cfr. *supra*, cap. I, §§ 4 e 5 (pp. 43-65), in particolare le pp. 51 e 57-61.
[487] Cfr. Aristotele, *Metaph.* I 4, 1055 b 21-22.

indeterminato e pertanto non prevede l'intervento diretto del principio del terzo escluso, con ciò ammettendo, sempre all'interno dello *stesso genere*, la possibilità di *termini intermedi*, alternativi ad almeno uno degli estremi in antitesi (ma in ogni caso contrariamente opposti a quell'altro che resta). Una simile opposizione di termini contrari (tra i due estremi o tra gli intermedi e un estremo) coincide dunque con la privazione perfetta (στέρησις τέλεια), la quale consiste a sua volta in un caso particolare di privazione, cui abbiamo accennato sia alla fine del paragrafo precedente sia nel presente, in questo secondo caso a proposito di quei movimenti e mutamenti che si servono di termini intermedi[488]. Come scrive Aristotele:

> Invece, tra quelli [dei termini contrari] di cui non è necessario che l'uno o l'altro vi inerisca [al sostrato perciò indeterminato in cui i contrari si generano], c'è certamente qualcosa di intermedio (ὧν δέ γε μὴ ἀναγκαῖον θάτερον ὑπάρχειν, τούτων ἔστι τι ἀνὰμέσον πάντως).[489]

Nell'ambito di una simile contrarietà, poiché appunto il sostrato di appartenenza è indeterminato, non è necessario che uno dei termini opposti gli inerisca per natura. Se, infatti, per esempio, nel caso dei corpi animali, questi stessi corpi *non possono non essere naturalmente* o in salute o malati (così come è analogamente il caso dei numeri interi positivi, che da parte loro *debbono essere necessariamente* o pari o dispari, sicché una simile contrarietà anche nel loro caso si dia come *naturale*); nel caso invece di almeno alcune coppie di contrari non è necessario né che gli uni o gli altri dei contrari appartengano per natura a delle realtà determinate (e cioè soltanto a certe realtà piuttosto che ad altre) né che tra gli opposti non si diano termini intermedi. Nel caso della contrarietà tra colori, per esempio, sia si possono dare termini intermedi (il grigio o il giallo o un altro colore tra quelli possibili entro gli estremi del bianco e del nero) sia possono aversi realtà che sono né bianche né nere. Lo stesso accade con predicati quali "pessimo" ed "eccellente", i quali, seppur reciprocamente opposti come contrari, sia ammettono termini intermedi – e cioè ciò che né è pessimo né è eccellente – sia possono predicarsi di molte realtà, ovvero non è necessario che essi appartengano per natura soltanto a certe realtà a scapito di altre. Nell'ambito di questa seconda tipologia di contrarietà, pertanto, gli intermedi possono essere *unici* (è ad esempio il caso di ciò che né è eccellente né è pessimo) oppure *molteplici* (è il caso invece dei colori). Così come essi possono possedere un nome proprio (il "grigio", il "giallo" e così via) oppure non possederlo (è nuovamente il caso di ciò che né è pessimo né è eccellente, che non ha un nome definito). In questo secondo caso, il termine intermedio viene individuato dalla doppia negazione (*non ricorsiva o autoriferita*) dei termini contrari: nell'esempio

[488] In questo secondo caso cfr. *supra*, I, II, § 3, pp. 144-145 e § 4, pp. 173-175.
[489] Aristotele, *Cat.* 10, 12 a 2-4. Cfr anche ivi, 10, 12 a 9-11.

di Aristotele, ancora una volta, del pessimo e dell'eccellente[490]. Una simile contrarietà, all'interno del IV capitolo libro I (X) della *Metafisica*, è definita da Aristotele come "contrarietà prima (πρώτη δὲ ἐναντίωσις)"[491], e cioè, come si è considerato sopra, come quella forma di privazione che è perfetta (στέρησις τέλεια) o massimamente distante dal possesso a proposito di sostrati indeterminati ma in ogni caso all'interno di uno stesso genere, sicché siano sempre possibili movimento e mutamento e in particolare i processi sostanziali di generazione e corruzione. Si spiega infatti così la circostanza per cui Aristotele, nello stesso luogo testuale, definisce la πρώτη ἐναντίωσις dapprima come "differenza massima (μεγίστη διαφορά)"[492] e poi anche come "differenza perfetta (διαφορὰ τέλειος)"[493], con ciò esplicitando appunto l'equivalenza di contrarietà prima, che ha luogo semplicemente (μόνον) o in modo *indeterminato*, e privazione perfetta (come visto, una privazione diversa ed eterogenea rispetto a quelle assoluta e per natura).

> Questa diversità di significati spiega la ragione per cui, per certi tipi di privazione [quella perfetta], ci possono essere intermedi [διὸ τῶν μὲν ἔστι μεταξύ] (ci può essere per esempio un uomo né buono né cattivo), mentre di altri tipi di privazione [le privazioni assoluta e naturale] no [τῶν δὲοὐκ ἔστιν] (per esempio è necessario che tutti i numeri siano pari o dispari), in quanto alcune hanno un sostrato determinato [le seconde, che infatti non hanno intermedi], mentre le altre [la privazione perfetta, che infatti prevede intermedi,] no [ὅτι τὰ μὲν ἔχει τὸ ὑποκείμενον ὡρισμένον, τὰ δ' οὔ].[494]

Nel X capitolo delle *Categorie* Aristotele rintraccia infine una terza tipologia di contrarietà, che in tanto restringe la capacità ontologica della contrarietà per natura in quanto ne amplifica il potere annichilente o di negazione. Essa è la 'contrarietà essenziale' – la cui denominazione è nostra e non si trova in Aristotele – e coincide con un'altra forma delle specie di opposizione rintracciate dallo Stagirita (che sia abbiamo analizzato nel paragrafo precedente sia abbiamo richiamato all'inizio dell'attuale). La 'contrarietà per essenza' collima infatti con quella forma di possesso e privazione (ἕξις καὶ στέρησις) in cui la privazione è né assoluta né perfetta, ma vera

---

[490] Cfr. ivi, 10, 12 a 11-25.

[491] Aristotele, *Metaph.* I 4, 1055 a 33.

[492] Ivi, I 4, 1055 a 4. Cfr. anche ivi, Δ 10 (cit. *supra*, p. 146, n. 367).

[493] Ivi, I 4, 1055 a 16. Va precisato come Aristotele, allorché in *Metafisica* I e nel X capitolo delle *Categorie* sostiene che possesso e privazione non si oppongono come contrari, si riferisca alla privazione per natura (πέφυκεν o κατὰ φύσιν), la cui capacità negativa rimuove il possesso, non prevedendo con ciò intermedi e lasciando sussistere soltanto il sostrato, e non alla privazione perfetta. Cfr. ivi, I 4, 1055 b 14-15 e Id., *Cat.* 10, 11, b 33-12.

[494] Ivi, I 4, 1055 b 23-26. Traduzione parzialmente modificata. Si deve notare come in questo caso l'esempio aristotelico dei numeri risulti improprio. Come si è considerato sopra, e per le ragioni addotte, esso si addice infatti alla contrarietà naturale piuttosto che alla prima.

e propria o per natura: στέρησις καθ' ἐξοχήν. All'interno di una simile contrarietà, specifica Aristotele, uno soltanto dei due termini in antitesi contraria – *uno ma non l'altro*: e ciò *necessariamente* – rappresenta la proprietà *naturale ed essenziale* di un sostrato, così come ad esempio il calore è possesso naturale *e necessario* del fuoco e il freddo lo è invece della neve[495]; oppure ancora come la vista è proprietà specifica dell'occhio umano mentre la cecità ne rappresenta la privazione semplicemente per sé – ovvero una privazione accidentale rispetto alla specie umana (diversamente, lo si è visto, da quanto invece avviene nel caso delle talpe, in cui la privazione della vista è invece 'di specie', ovvero è tale rispetto al genere animale interamente considerato; per cui il possesso, nel caso di questi mammiferi, non è di conseguenza naturale)[496]. Come si è considerato anche sopra, una simile opposizione, che dall'alto verso il basso restringe il potere annichilente della contraddizione, sia prevede un sostrato determinato cui applicarsi – determinato nella misura in cui *uno soltanto dei contrari ne rappresenta una proprietà essenziale o per sé*; laddove *l'altro* può configurarsi esclusivamente come sua *privazione*, e cioè come quella negazione dell'opposto che, annichilendo il possesso, lascia sussistere il solo sostrato d'appartenenza nei termini di un ricettacolo semplicemente materiale, e cioè in quanto mero essere per privazione di forma, come si è visto nella cornice teorica della *Fisica* – sia implica un genere entro il quale potersi affermare. Pertanto, una simile opposizione – contrarietà essenziale o privazione per natura – non contempla termini intermedi tra le estremità contrarie. Rispetto alle altre forme di contrarietà, inoltre, per il fatto che uno soltanto dei due contrari può appartenere come possesso essenziale e necessario al sostrato d'appartenenza, la contrarietà per essenza non coincide con la contrarietà per natura – che, pure, proprio come l'altra si applica entro un genere –, la quale prevede un sostrato determinato e non ammette termini intermedi. Analogamente, questa terza forma di contrarietà nemmeno collima con la contrarietà prima o privazione perfetta, essendo il sostrato di ambedue queste forme di opposizione (che sono la stessa opposizione, ora considerata dal lato della privazione ora invece dal lato della contrarietà) indeterminato e, con ciò, capace di accogliere elementi intermedi[497].

---

[495] Cfr. ivi, 10, 12 b 37-38.

[496] Cfr. *supra*, I, II, § 3, pp. 143-144.

[497] Ci discostiamo pertanto dalla lettura di Cristina Rossitto, che nel suo *Opposizione e Contraddizione nella* Metafisica *di Aristotele* sostiene che "se c'è l'uno o l'altro dei contrari per essenza, c'è anche l'intermedio". A differenza della sua lettura, inoltre, noi da un lato identifichiamo la contrarietà semplice (μόνον) con quella che si dà a proposito di un sostrato indeterminato (ovvero con la contrarietà prima e con la privazione perfetta) e, dall'altro, non sussumiamo sotto di essa ogni altra specie particolare di contrarietà. Viceversa, riteniamo che la tipologia di contrarietà che possiede la maggiore capacità negativa sia quella essenziale (coincidente con la privazione per natura, in cui uno dei due opposti come contrari, e cioè il possesso naturale e necessario, appartiene essenzialmente al ricettacolo materiale determinato di cui si predica), seguita poi dalla contrarietà naturale (in cui, invece, ambedue i contrari possono appartenere indifferentemente, sebbene sempre alternativamente, al determinato sostrato d'inerenza), per concludere infine con la contrarietà vera e propria, e cioè la contrarietà prima e o privazione perfetta, in cui il sostrato d'appartenenza è indeterminato (semplice) e con ciò è in grado di accogliere tra i contrari presi come estremi termini alternativi o intermedi. Una simile scala delle opposizioni contrarie, in parte ribaltata e

Esaurita la trattazione dell'opposizione per contrarietà tra termini resta da analizzare ora quella tra proposizioni. Come nel caso dei termini contraddittori e della contraddittorietà tra proposizioni, è nel capitolo VII del *De interpretatione* che Aristotele svolge le proprie considerazioni sul tema. Dopo la distinzione tra realtà universali e particolari, di cui sopra si è detto[498], Aristotele analizza i rapporti di contraddittorietà e contrarietà tra le proposizioni universali e particolari. Dei primi abbiamo già scritto. Dei secondi, invece, egli stabilisce che l'impiego universale di due termini a loro volta universali all'interno di due proposizioni *opposte* – e cioè l'una affermativa e l'altra negativa – comporta un rapporto di *contrarietà* tra le due proposizioni in questione. Procurano cioè contrarietà, per addurre gli stessi esempi forniti da Aristotele, gli enunciati 'ogni uomo è giusto' e 'nessun uomo è giusto'. Rispetto alla verità (o meglio: rispetto al "giudizio di verità"), inoltre, le proposizioni dichiarative contrarie tra universali usati universalmente non possono essere entrambe vere. Mentre possono esserlo gli enunciati a esse opposti. Se, quindi, le enunciazioni 'ogni uomo è nero' e 'nessun uomo è nero' non possono essere vere insieme, le proposizioni a esse antitetiche, e cioè 'non ogni uomo è nero' e 'qualche uomo è nero', possono esserlo. Ovvero possono essere entrambe vere le proposizioni opposte a quelle tra loro contrarie. Come scrive Aristotele:

> L'affermazione dell'universale e la negazione dell'universale si oppongono, invece, in modo contrario (ἐναντίως δὲ τὴν τοῦ καθόλου κατάφασιν καὶ τὴν τοῦ καθόλου ἀπόφασιν), per esempio 'ogni uomo è giusto' – 'nessun uomo è giusto': perciò non è possibile che queste siano vere allo stesso tempo (διὸ ταύτας μὲν οὐχ οἷόν τε ἅμα ἀληθεῖς εἶναι), ma le <enunciazioni> opposte a queste riguardo allo stesso oggetto è possibile che lo siano (τὰς δὲ ἀντικειμένας αὐταῖς ἐνδέχεται ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ), per esempio 'non ogni uomo è bianco' e 'qualche uomo è bianco'.[499]

Detto in termini più generali, in Aristotele risultano contrarie quelle che in logica classica (a partire dalle riflessioni dei medievali) vengono definite come la proposizione 'A', e cioè la proposizione universale affermativa (*univesalis affirmativa*), riconducibile alla forma latina '*Omne S est P*', ovvero 'Ogni S è P', ove 'S' sta per soggetto e 'P' per predicato, e la cosiddetta proposizione 'E', ovvero l'universale negativa (*universalis negativa*), espressa dalla formula latina '*Nullum S est P*', e cioè 'nessun S non è P'.

---

in parte irriducibile a quella di Rossitto, rispetta ugualmente la posizione aristotelica secondo cui non ogni privazione consiste in una contrarietà (è il caso della privazione assoluta) mentre ogni contrarietà consiste invero in una privazione. Cfr. C. Rossitto, *Opposizione e Contraddizione nella "Metafisica" di Aristotele*, in AA.VV., *La contraddizione*, *op. cit.*, pp. 43-70, in particolare le pp. 52-56.

[498] Cfr. *supra*, I, II, § 2, soprattutto le pp. 137-138.

[499] Aristotele, *De int.* 7, 17 b 20-19.

Ora, una simile classificazione, oltre a possedere diversi elementi in comune con il quadrato logico cosiddetto "aristotelico", elaborato in epoca medievale per la prima volta da Boezio e poi impiegato dai logici medievali per classificare le relazioni logiche tra proposizioni, manifesta purtuttavia, rispetto alla tassonomia aristotelica, alcune significative discrepanze. Se, infatti, Aristotele definisce opposti i giudizi contraddittori degli enunciati tra loro contrari, i logici medievali li chiameranno invece subcontrari (*propositiones subcontrariae*), ritenendoli constare dell'opposizione tra la cosiddetta proposizione 'I', e cioè tra la particolare affermativa (*particularis affirmativa*), espressa dalla formula latina '*Quoddam S est P*', ovvero 'qualche S è P', e la proposizione 'O', e cioè la particolare negativa (*particularis negativa*), espressa dalla formula latina '*Quoddam S non est P*', ovvero 'Qualche S non è P'. E se Aristotele, all'interno del proprio schema, ritiene che le proposizioni contrarie e quelle a loro opposte non possono essere vere insieme, i logici medievali sapranno spingersi due passi avanti. Da una parte, infatti, essi riterranno che gli enunciati (universali) tra loro contrari, oltre a non poter essere entrambi veri, possono essere però entrambi falsi; e, d'altra parte, riterranno viceversa che gli enunciati (particolari) subcontrari, oltre a poter essere entrambi veri, ugualmente non possono essere entrambi falsi.

Con ciò abbiamo condotto a termine la trattazione dell'opposizione secondo contrarietà come essa si dà nella filosofia di Aristotele. Possiamo pertanto passare all'analisi della quarta e ultima specie di opposizione fissata dallo Stagirita, ovvero quella che prende il nome di *relazione* o *correlazione* (τὰ πρός τι).

5. Termini correlativi

Aristotele fissa la nozione di "termini relativi (τὰ πρός τι)" nei libri Δ (V) e I (X) della *Metafisica*, nei capitoli 4, 6, 7, 8 e 10 delle *Categorie*, nei libri I, II, IV e VI dei *Topici* e nel capitolo 31 delle *Confutazioni sofistiche*[500].

Nel capitolo XV del libro Δ (V) della *Metafisica*, Aristotele scrive che si dicono relative per sé (καθ' ἑαυτά) le cose che in primo luogo consistono in relazioni numeriche (τὰ πρός τι κατ' ἀριθμὸν), le quali sussistono in modo determinato (ὡρισμένως) oppure semplice o indeterminato (ἁπλῶς) e ciò o in rapporto ai numeri stessi o in rapporto all'unità (πρὸς ἕν). In secondo luogo, si dicono invece relativi ciò che è attivo (τὸ ποιητικόν) e ciò che è passivo (τὸ παθητικόν), in quanto essi sono tra loro in relazione secondo le potenze attiva (δύναμις ποιητικὴ) e passiva (παθητική) e secondo anche le rispettive attualità (ἐνεργείαι). In terzo luogo, infine, si dicono relative le realtà la cui essenza (τῷ ὅπερ ἐστὶν)[501] consiste nel riferimento a qualcos'altro. Del primo tipo di relazione fanno parte le realtà del doppio rispetto al mezzo, del triplo rispetto al terzo e, più in generale, il multiplo rispetto al sottomultiplo o ciò che eccede rispetto a ciò che è ecceduto. La seconda tipologia di termini relativi annovera invece tra le proprie fila tutte le realtà determinate come agente e paziente: ovvero ciò che può riscaldare e ciò che può essere riscaldato, ciò che può tagliare e ciò che può essere tagliato (i quali sono relativi secondo la potenza); ma anche ciò che riscalda rispetto a ciò che è riscaldato, ciò che taglia rispetto a ciò che è tagliato (i quali sono invece in relazione reciproca rispetto all'atto). Infine, nel terzo insieme di relativi compaiono invece il misurabile e la misura, il conoscibile e la conoscenza, il sensibile e la sensazione, il pensabile e il pensiero. Oltre a queste tre tipologie di termini relativi, che sono tali in senso proprio (καθ' ἑαυτά), sussistono poi i relativi per accidente (κατὰ συμβεβηκός), i quali sono siffatti perché così accade loro di essere, senza cioè necessità alcuna[502].

---

[500] Sui relativi in Aristotele cfr. tra gli altri M. Bonelli, *Aristotele*, Categorie, *7, 6 a 36-7 b 14. La prima definizione dei relativi e alcune loro proprietà*, in Id., F. Guadalupe Masi (a cura di), *Studi sulle* Categorie *di Aristotele*, *op. cit*, pp. 173-190; F. Caujolle-Zaslawsky, *Les Relatifs dans les* Catégories, in P. Aubenque (éd.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Vrin, Paris 1980, pp. 167-195; S. Maso, *Aristotele,* Categorie, 8, 10 a 11-11 a 39. *Forma, qualità, relativi*, in M. Bonelli, F. Guadalupe Masi (a cura di), *Studi sulle* Categorie *di Aristotele*, *op. cit.*, pp. 229-247; C. Palu, *Le definizioni dei relativi nelle* Categorie *di Aristotele: una risposta a David Sedley*, «Dianoia», 5 (2000), pp. 39-55; D. Sedley, *Relatività aristoteliche*, «Dianoia», 2 (1997), pp. 11-15 (prima parte); «Dianoia» 3 (1998), pp. 11-23 (seconda parte) e D. Zucca, *Aristotele,* Categorie, *7, 7 b 15-8 b 24. Lo status aporetico dei relativi*, in M. Bonelli, F. Guadalupe Masi (a cura di), *Studi sulle* Categorie *di Aristotele*, *op. cit.*, pp. 191-212.

[501] Ci sembra corretto indicare con "essenza" il costrutto aristotelico menzionato, il quale, assieme ad altri simili, che, per esempio, si trovano all'esordio del capitolo VII delle *Categorie* (come "αὐτα ἅπερ ἐστὶν" e "τοῦθ' ὅπερ ἐστὶν"), corrisponderanno al *quod est* degli scolastici medievali e moderni.

[502] Cfr. Aristotele, *Metaph.* Δ 15, 1020 b 26 - 1021 b 11.

Rispetto al suddetto quadro teorico, Aristotele, nel libro I (X) della *Metafisica*, si limita ad aggiungere che così come accade nel caso dei termini contraddittori – ma a differenza di quanto può avvenire nel caso di termini opposti attraverso possesso e privazione (e cioè nelle privazioni assoluta e per natura) oppure attraverso contrarietà (ovvero nella contrarietà naturale) –, anche tra i relativi non si danno termini intermedi. E ciò perché i relativi in nessun caso appartengono o possono appartenere allo stesso genere.

> Ora, dei termini relativi, tutti quelli che non sono contrari non hanno un termine intermedio (τῶν δὲ πρός τι ὅσα μὴ ἐναντία, οὐχ ἔχει μεταξύ); e la ragione di questo sta nel fatto che essi non appartengono ad un medesimo genere (αἴτιον δ' ὅτιοὐκ ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστίν): infatti quale intermedio potrebbe mai esserci fra la scienza e lo scibile? Invece, c'è un termine intermedio fra il grande e il piccolo [per il fatto che essi, a differenza degli altri, ammettono anche il più e il meno].[503]

Nel IV capitolo delle *Categorie* il relativo (τὸ πρός τι) è annoverato tra i dieci generi sommi attraverso i quali si dice tutto ciò che è, come quarta categoria dopo la sostanza, la quantità e la qualità. Sono ad esempio termini relativi il doppio e la metà o anche, come specificato all'interno del capitolo VI, il molto e il poco e il grande e il piccolo. Nel capitolo VII, il quale è interamente dedicato ai relativi, analogamente a quanto riscontrato in *Metafisica* Δ, in particolare riguardo al terzo genere di relativi, Aristotele sostiene che "si dicono relative le realtà la cui essenza si dice essere di altro o comunque in relazione ad altro (Πρὸς τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον)"[504]. Relativi sono pertanto il maggiore, il doppio, lo stato abituale, la disposizione, la sensazione, la scienza, la posizione e il simile, i quali si dicono sempre e comunque in riferimento a qualcosa d'altro (e cioè il minore, il mezzo, la disposizione, la realtà, il sensibile, lo scibile, il posizionabile e il dissimile). Dopo la definizione delle realtà tra loro correlative Aristotele passa a enumerare di queste realtà medesime cinque caratteristiche peculiari. La prima è che "nei relativi si dà anche contrarietà (Ὑπάρχει δὲ καὶ ἐναντιότης ἐν τοῖς πρός τι)"[505], come quando si dice che la virtù è contraria al vizio[506] o che la scienza è contraria all'ignoranza. Ciò non significa che la negazione che lega i termini relativi coincida con quella che rapporta invece i contrari. Se la prima consiste in effetti in una *negazione-implicazione* (o *negazione-inclusione*), che prescrive il legame e il riferimento reciproco dei termini vicendevolmente opposti, la seconda consta invece di una vera e propria

[503] Ivi, I 7, 1057 a 37 - 1057 b 1.
[504] Aristotele, *Cat.* 7, 6 a 36-37.
[505] Ivi, 7, 6 b 15.
[506] In *Cat.* 11, 14 a 22-23 virtù e vizio rappresentano due generi tra loro contrari.

negazione-esclusione, la quale rispetta pienamente quanto rigorosamente disposto dal principio di non contraddizione e (nel caso non siano previsti termini intermedi) dal suo corollario fondamentale: il principio del terzo escluso. Al contrario, ciò implica piuttosto che nel caso di alcuni termini relativi, quali ad esempio quelli sopra menzionati, possono darsi *anche* i rispettivi contrari. Infatti, se singolarmente considerati, sia la virtù sia il vizio sono relativi alle azioni di cui sono virtù e vizio, così come la scienza lo è allo scibile e l'ignoranza a ciò che può essere ignorato. Allo stesso modo, però, essi possono anche darsi come contrari del vizio, della virtù, dell'ignoranza e della scienza. Cosa che invece non accade nel caso di altri termini correlativi, rispetto ai quali non sussistono i contrari: è il caso, ad esempio, del doppio e del triplo, i quali sono relativi, rispettivamente, alla mezza e alla terza parte ma appunto non possiedono termini contrari[507].

La seconda caratteristica dei relativi è invece che essi ammettono, sebbene non tutti, il più e il meno[508]. È il caso, ad esempio, di ciò che è simile (τὸ ὅμοιον) o disuguale (τὸ ἄνισον) rispetto a qualcosa. Entrambi, infatti, possono essere più o meno simili o più o meno disuguali rispetto ad altro. Anche in questo caso, benché simile e disuguale, come sopra si è considerato[509], siano contrari al dissimile e al disuguale, rispettivamente nei generi sommi della qualità e nella quantità, essi consistono purtuttavia in dei termini relativi ad altro, ovvero consistono in dei termini relativi che possono avere *anche* i rispettivi contrari. Termini relativi come il doppio, viceversa, non ammettono il più o il meno, ovvero non si dà il caso che il doppio sia più o meno doppio rispetto a qualcos'altro[510].

La terza caratteristica peculiare dei relativi è che essi sono convertibili o, come scrive Aristotele, "tutti i relativi si dicono in relazione a termini che si convertono (Πάντα δὲ τὰ πρός τι πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεται)"[511]. In virtù di una simile proprietà, per esempio, uno schiavo può dirsi schiavo di un padrone e viceversa, così come il doppio della metà e viceversa e il più grande del più piccolo e all'inverso. I termini relativi sono perciò legati da un rapporto di reciprocità e di corrispondenza biunivoche, da una relazione, cioè, che ha carattere simmetrico, sia che venga linguisticamente espressa attraverso il genitivo sia che venga invece significata attraverso il dativo: se infatti la scienza e la sensazione sono tali "dello scibile (ἐπιστητοῦ)" e "del sensibile (αἰσθητοῦ)", lo scibile e il sensibile sono siffatti "per la scienza (ἐπιστήμῃ)" e

[507] Cfr. ivi, 7, 6 b 17-19.
[508] Cfr. ivi, 7, 6 b 19-20.
[509] Cfr. *supra*, I, II, § 4, p. 147.
[510] Aristotele, *Cat.* 7, 6 b 24-27.
[511] Ivi, 7, 6 b 28.

"per la sensazione (αἰσθήσει)"[512]. Se, dunque, la corrispondenza è posta nel modo corretto, e cioè in senso proprio anziché accidentalmente, i relativi si convertono reciprocamente[513].

La quarta caratteristica peculiare dei termini relativi è che essi sono simultanei per natura (ἅμα τῇ φύσει) nella maggior parte dei casi[514]. Sicché, ad esempio, se c'è il doppio, deve esserci anche la metà e, se c'è lo schiavo, ugualmente deve esserci anche il padrone e così via[515]. La quinta caratteristica peculiare dei correlativi, infine, è che "essi si eliminano vicendevolmente (συναναιρεῖ δὲ ταῦτα ἄλληλα)"[516]. essa consiste chiaramente nella proprietà inversa della simultaneità; dimodoché, se viene a mancare uno dei termini relativi, deve conseguentemente cadere anche l'altro. Rispetto ad ambedue le caratteristiche peculiari della simultaneità e della suscettibilità all'annullamento reciproco fanno eccezione la scienza e lo scibile, così come anche la sensazione e il sensibile o il pensiero e il pensabile. Se, infatti, scibile, sensibile e pensabile sembrano essere anteriori (πρότερα) a scienza, sensazione e pensiero, l'eliminazione della scienza, della sensazione e del pensiero non comportano conseguentemente quelle dello scibile, del sensibile e del pensabile, che possono continuare a sussistere[517].

Il capitolo si conclude infine con la riaffermazione categorica dell'esistenza separata delle sostanze individue, che né possono dirsi di un soggetto né possono essere in un soggetto[518]. Tra sostanze prime e termini correlativi, cioè, sussiste un'assoluta incomparabilità, consistendo questi ultimi, essenzialmente, in realtà che si dicono in relazione ad altro e che dunque sussistono non in sé ma per altro, ovvero in quanto semplicemente relative.

[512] Ivi, 7, 6 b 32-36.
[513] Cfr. ivi, 7, 6 b 36 - 7 b 14.
[514] Cfr. ivi, 7, 7 b 15.
[515] Cfr. ivi, 7, 7 b 16-19.
[516] Ivi, 7, 7 b 19.
[517] Cfr. ivi, 7, 7 b 22 - 8 a 12. In queste linee, come possibile esempio della sussistenza separata dello scibile rispetto alla scienza, Aristotele nomina la quadratura del cerchio. L'esempio è tuttavia controverso (e quindi soltanto possibile), nella misura in cui non è chiaro se esso rappresenti effettivamente uno scibile di cui ancora non si dà scienza o se si tratti invece di un concetto autocontraddittorio vero e proprio. Cfr. ivi, 7, 7 b 31-33.
[518] Cfr. ivi, 5, 2 b 3-6c.

6. Una breve riepilogazione comparativa delle forme aristoteliche di opposizione tra termini

Dopo aver condotto l'analisi delle diverse forme di opposizione che Aristotele ha procurato nella propria opera, tutte esaminate tanto in loro stesse quanto anche le une in rapporto alle altre, è ora possibile riepilogare brevemente le caratteristiche che sia le individuano sia le pongono in relazione reciproca, muovendo stavolta nel senso contrario dell'indagine sinora intrapresa, ovvero cominciando dai termini relativi e concludendo con la contraddizione, dunque nel rispetto della metodologia scientifica ed espositiva che Aristotele stesso ha adottato nella sua opera.

Si è appena riscontrato come con relazione, correlazione o termini relativi (τὰ πρός τι) Aristotele intenda una tipologia di opposizione tra termini in cui *la definizione di ciascuna delle due realtà prevede il riferimento essenziale e necessario all'altra*, secondo *un rapporto ontologico di reciproca implicazione*. Una simile opposizione prevede pertanto che i termini opposti, proprio in quanto si negano vicendevolmente in tanto si legano e si coinvolgono mutuamente, e ciò *attraverso una tipologia di negazione che è inclusiva, anziché esclusiva, dell'alterità*. Una simile tipologia di opposizione è pertanto l'unica a prevedere *l'accoglienza reciproca dei termini opposti nella definizione delle relative o loro proprie identità singolari*. Essi, infatti, nella maggior parte dei casi, o *sussistono simultaneamente* (ἅμα) oppure *periscono nello stesso tempo* (συναναιρεῖ δὲ ταῦτα ἄλληλα). I termini relativi sono cioè *reciprocamente convertibili* (ἀντιστρέφοντα), nel senso che se si dà l'uno, questo stesso termine può darsi soltanto attraverso il riferimento all'altro e viceversa. Infine, oltre ad ammettere anche il più e il meno – ovvero le determinazioni analogiche del maggiore e del minore –, sì da poter consistere o in termini più o meno simili rispetto ad altro (secondo la qualità) oppure in termini più o meno disuguali riguardo a qualcos'altro (stavolta secondo la quantità), i relativi ammettono altresì la contrarietà, nel senso che ciascuno di essi *può anche* possedere il proprio e rispettivo contrario.

Con la contrarietà (ἐναντίωσις o ἐναντιότης) Aristotele comincia dunque a intensificare la capacità negativa del rapporto di opposizione tra termini. Dal basso verso l'alto del potere annichilente della negazione, egli distingue ben tre tipologie di opposizione tra termini contrari. La prima ha luogo semplicemente (μόνον), e cioè in modo *indeterminato*; le altre due si danno invece in modo determinato, e cioè o in un certo tempo (ποτέ) o in una certa parte (ἐν τινι) o interamente (πάντῃ), sempre all'interno di un genere e sempre in riferimento a un sostrato definito.

La prima forma di contrarietà rintracciata dallo Stagirita è la contrarietà in quanto tale o *contrarietà prima* (πρώτη ἐναντίωσις). In essa il *sostrato di appartenenza* – necessariamente presente

come il ricettacolo (δεκτικὸν) materiale che solo, in quanto soggetto, può accogliere i contrari – *è indeterminato* (μόνον), ovvero esso *non è determinato dall'appartenenza naturale* (πέφυκε) *di uno dei due opposti alla sua propria essenza necessaria*. Una simile contrarietà, pertanto, *sia prevede termini intermedi tra le estremità contrarie sia può presentarsi in più realtà*. È il caso, per esempio, della contrarietà tra colori, che sia è capace di riguardare sostrati diversi – che Aristotele con ciò definisce appunto indeterminati – sia ammette dei termini intermedi entro gli estremi del bianco e del nero. Nell'ambito di questa prima tipologia di contrarietà – la sola che preveda termini intermedi –, gli intermedi medesimi possono essere *unici* (è ad esempio il caso di ciò che "né è eccellente né è pessimo") oppure *molteplici* (è il caso invece dei colori), così come essi possono possedere un nome proprio (il "verde", il "rosso" e così via) oppure non possederlo (è di nuovo il caso di ciò che né è eccellente né è pessimo). In questo secondo caso, il termine intermedio viene individuato dalla doppia negazione disparata (e cioè non assoluta né ricorsiva o autoriferita) dei termini contrari ("né … né …"). La contrarietà prima coincide pertanto con la privazione perfetta (στέρησις τέλεια), anch'essa l'unica forma di privazione che prevede termini intermedi.

La seconda contrarietà rintracciata da Aristotele è invece la *contrarietà per natura* (πέφυκε), che sussiste allorché *è necessario che o l'uno o l'altro dei termini contrari, alternativamente ma affatto indifferentemente, sia presente in un sostrato naturalmente determinato* (ὡρισμένον) e all'interno di uno stesso genere. In una simile contrarietà *termini intermedi* non possono darsi e sono pertanto *impossibili*. Aristotele fa gli esempi del corpo animale, il quale deve essere o in salute oppure malato – *tertium non datur* –, e dei numeri naturali positivi, i quali a loro volta non possono non essere o pari oppure dispari – *idem comparate*. La contrarietà per natura chiama allora in causa il principio del terzo escluso e *non* coincide dunque con la privazione perfetta (στέρησις τέλεια) come accade invece alla contrarietà prima, poiché in essa i termini opposti come contrari, oltre ad appartenere per natura al medesimo sostrato (o l'uno o l'altro: indifferentemente ma alternativamente, appunto secondo quanto prescritto dal corollario fondamentale del principio di non contraddizione) sono massimamente distanti all'interno dello stesso genere, ovvero posseggono e manifestano tra loro una differenza massima o perfetta (μεγίστη ἢ τέλειος διαφορά). *La negazione caratteristica di ambedue le forme di contrarietà appena passate in rassegna (contrarietà prima e contrarietà naturale) consiste dunque in una negazione reciproca e relativa dei termini coinvolti, che lascia in ogni caso sussistere tanto il genere quanto anche il sostrato d'appartenenza entro cui i contrari si danno.*

La terza tipologia di contrarietà è infine *la contrarietà essenziale*, in cui *uno soltanto dei contrari è necessariamente presente, a discapito del suo opposto e come proprietà per sé del sostrato d'appartenenza*. Il

ricettacolo materiale che l'accoglie risulta con ciò *essenzialmente determinato*, ovvero in quanto qualitativamente determinato nella propria essenza necessaria, come ad esempio il fuoco è fondamentalmente definito dall'attributo necessario e indefettibile del caldo. Proprio il caldo, cioè, in quanto consiste nel contrario del freddo, rappresenta la proprietà necessaria del fuoco (così come il freddo lo è viceversa della neve o la vista dell'occhio umano). *Una simile contrarietà tra termini*, si è visto, *coincide con quell'opposizione secondo possesso e privazione* (ἕξις καὶ στέρησις) *in cui la privazione è per natura* (στέρησις κατὰ φύσιν) e *non prevede pertanto elementi intermedi. La negazione peculiare di questa terza forma di contrarietà* (o di una simile forma di possesso e privazione) *consiste allora in una negazione univoca o 'monoversa', che procede a senso unico, appunto nel verso della privazione forzata, anziché spontanea, di un possesso naturale. Essa*, a differenza della negazione delle altre due forme di contrarietà considerate sopra, *lascia sussistere il solo sostrato d'appartenenza dei termini contrari, eliminando, oltre ai termini contrari medesimi, anche il loro, naturale genere d'appartenenza.*

Una simile capacità negativa dei termini reciprocamente opposti (in questo caso come contrari) viene intensificata da Aristotele attraverso lo svolgimento di quella opposizione di possesso e privazione che egli determina come privazione impropria o assoluta (στέρησις ὅλως). Abbiamo sopra considerato, dal basso verso l'alto, come l'opposizione con la minore capacità negativa di privazione e possesso sia quella che lo Stagirita determina come *privazione perfetta*: ovvero come *un certo tipo di privazione, con un sostrato d'inerenza, un genere e gli intermedi*; la quale è a sua volta seguita dalla *privazione per natura*: *un altro tipo di privazione, con un sostrato, ma senza genere naturale e senza intermedi (e dunque con una negatività più intensa ed estesa)*. A conclusione dell'ascensione negativa delle forme di opposizione secondo privazione sta però la *privazione assoluta o impropria*, la quale consiste in quella *negazione completa e reciproca dei termini opposti che lascia sussistere il solo sostrato d'appartenenza, a scapito del genere naturale e dei termini intermedi, i quali con ciò non sono previsti*. Essa consiste infatti nella privazione tipica di quei sostrati che manifestano *un'assoluta impossibilità di avere* o che non posseggono ciò che per natura, in ogni caso, essi *non potrebbero* avere. La *privazione assoluta* rappresenta cioè una *privazione impropria*, nella misura in cui consiste in realtà in una *contraddizione vera e propria*, e cioè in quella *privazione completa, totale, onnilaterale o 'incondizionata'* che sottrae a un'entità determinata quel possesso naturale che, proprio secondo natura (κατὰ φύσιν), essa *in nessun caso* e *in nessun modo* potrebbe avere. La privazione assoluta è dunque la privazione di quei predicati che pur essendo possibili in loro stessi (possibilità logica) sono in realtà impossibili come predicati di un sostrato naturalmente determinato (possibilità reale), che, appunto, proprio in quanto è strettamente determinato e *realmente possibile*, non può possederli come suoi predicati naturali. È il caso, ad esempio, di una pianta priva di occhi, in cui gli occhi per nessuna ragione potrebbero rappresentare delle proprietà compatibili con la pianta in quanto ontologicamente determinata come ente naturale

o sostanza vegetale (provvista di realtà materiale e corporea). Risulta dunque chiaramente come *la tipologia di negazione propria della privazione assoluta o impropria consiste in un'elisione pressoché totale dei termini coinvolti, la quale lascia sussistere come assolutamente indeterminato il solo sostrato d'appartenenza dei termini reciprocamente opposti*.

Al culmine della 'tavola aristotelica delle opposizioni' sta allora la contraddizione *tout court* (ἀντίφασις), la quale coincide con la negazione assoluta, totale, completa e onnilaterale dei termini in essa coinvolti, contrapposizione che non lascia sussistere nulla in quanto elemento residuale della sua propria capacità annichilente, nemmeno il sostrato d'inerenza, del quale essa viene predicata. La capacità eliminativa della contraddizione non patisce cioè alcuna restrizione di sorta: essa oltrepassa infatti i limiti degli ambiti universali delle specie (εἴδη) e dei generi (γένη) e pertiene con ciò all'intero e assoluto dominio dell'essere. La contraddizione consiste infatti nella rimozione totale sia della significatività dei contenuti psicologici e logici del pensiero – e infatti essa è predicativamente *impossibile* – sia della determinatezza univoca della realtà ontologica attualmente determinata, vale a dire definita nei suoi stati presenti e secondo il medesimo punto di vista (quello della considerazione scientifica della realtà), risultando pertanto *nulla o ni-ente* quanto a esistenza e sostanzialità.

Chiudiamo con ciò la prima parte della Tesi, quella riservata alla filosofia di Aristotele, in particolare al principio di non contraddizione e ai rapporti di opposizione da esso previsti, consentiti o scientificamente legittimati.

SECONDA PARTE

I fondamenti tardo antichi e medievali delle opposizioni kantiane

I. Principio di contraddizione e formula dell'identità, verità e individuazione: una breve storia filosofica

1. Da Aristotele a Kant: la necessità metodologica di alcune mediazioni teorico-storiche

Il principio di non contraddizione, si è visto, è quel principio che consente ad Aristotele di astrarre dall'essere ciò che in esso c'è di vero (ἀληθής), di determinato in senso proprio (τόδε ὄντι καὶ ἰδίᾳ) e di necessario (ἀναγκαῖος): vale a dire la sostanza (οὐσία) e l'essenza (τὸ τί ἦν εἶναι) in ambito ontologico e la definizione (ὅρος) in ambito logico. In tal senso, il principio aristotelico di non contraddizione è ciò che fa della filosofia prima – la scienza dell'essere in quanto essere – la teoria eminente della sostanza. Si è infatti considerato come per Aristotele "ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: 'che cos'è l'essere', equivale a questo: 'che cos'è la sostanza' (τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς οὐσία)"[519]. È la ragione per cui il significato definitivo del principio di non contraddizione, nella filosofia aristotelica, si trova *indirettamente realizzato* nelle nozioni fondamentali della sua metafisica, e cioè in quelle di sostanza, di essenza necessaria e di causa (αἴτιον).

Sennonché, proprio nella filosofia dello Stagirita, si è osservato, il principio di non contraddizione possiede una 'seconda e diversa' portata, la quale è segnatamente logica. Abbiamo infatti considerato come negli *Analitici secondi*[520] Aristotle sostiene che il principio primo del pensiero – sebbene esso non sia direttamente ed esplicitamente assunto da nessuna dimostrazione; quantunque, cioè, esso non costituisca mai la premessa maggiore (generalmente un ἔνδοξον) di un ragionamento dimostrativo – si trova a fondamento sia delle dimostrazioni ostensive sia delle dimostrazioni apagogiche (ἀπαγωγαί), che la filosofia posteriore ha successivamente denominato come *deductio ad impossibile*, sillogismo *modus tollens* o *reductio ad absurdum*[521]. In tal senso, come all'inizio della Tesi[522] si è provato a restituire, la struttura sillogistica, tanto nella sua forma diretta e positiva quanto anche in quella indiretta e negativa, si ritrova sorretta dal principio di non contraddizione. Il che non desta sorpresa, se è vero che lo stesso Aristotele, data la reciproca implicazione, teoretica e sistematica insieme, di metafisica

[519] Aristotele, *Metaph.* Z 1, 1028 b 2-4.

[520] "Nessuna dimostrazione assume che non sia possibile affermare e negare qualcosa allo stesso tempo, a meno che essa non debba provare che anche la conclusione è così". Aristotele, *An. Post.*, I 11, 77 a 10-11.

[521] È noto come in Aristotele "assurdo" traduca spesso ἀδύνατον, e cioè "impossibile", un aggettivo che quasi sempre denota il tenore logico-ontologico della contraddizione. Un ragionamento per assurdo o una riduzione all'assurdo consistono infatti in un sillogismo che assume come ipotesi la proposizione opposta alla conclusione che si vuole dimostrare e mostra come dall'ipotesi medesima segua una proposizione ad essa contraddittoria. Cfr. Aristotele, *An. Pr.*, II, 11-14, 61 a ss. La dimostrazione per assurdo è quindi il contrario della dimostrazione ostensiva. Mentre, infatti, la prima assume proprio ciò che intende distruggere per mezzo della sua riduzione all'errore; la seconda muove invece da premesse già ammesse, ovvero da presupposti già dimostrati o comunemente accettati (ἔνδοξα). Su questo cfr. *supra*, I, I, § 12, pp. 115-120.

[522] Cfr. *supra*, I, I, § 1, pp. 19-24.

e 'logica', sostiene espressamente che il sillogismo (o ragionamento dimostrativo) consiste nella prova della natura ontologicamente determinata dell'essere.

Rispetto a un simile quadro teorico, tuttavia, gran parte della filosofia moderna e in particolare quella di Kant, di cui qui ci occupiamo – tanto nel periodo cosiddetto "precritico" quanto anche in quello cosiddetto "critico" –, a partire almeno dalle posizioni 'fondamentali' della *Nova dilucidatio* del 1755, non tratteranno più del principio di *non* contraddizione, quanto del principio *di* contraddizione. Una simile occorrenza teorica, lungi dal rappresentare un fenomeno linguistico casuale o fortuito, serba delle significative radici concettuali, le cui vicende storiche e teoretiche è il caso di prendere brevemente in esame, all'interno di questo e dei paragrafi successivi, nel tentativo d procurarne una qualche delucidazione analitica.

Procediamo quindi con ordine: abbiamo visto come con contraddizione negli *Analitici secondi* Aristotele intenda una "opposizione che di per sé esclude una via di mezzo"[523], così come nel *De interpretatione* e negli *Analitici primi* un tale rapporto di opposizione senza gradi intermedi venga declinato nei termini di un rapporto proposizionale tra enunciati; specificamente tra un enunciato universale affermativo e un enunciato particolare negativo, oppure tra un giudizio particolare affermativo e un giudizio universale negativo. Entrambe queste coppie frasali rappresentano infatti quelle diadi proposizionali che il cosiddetto "quadrato logico di Psello", reso celebre dai testi medievali di logica (a partire dalle fondamentali riflessioni di Boezio), avrebbe definito nel secolo XI come *propositiones contradictoriae*[524]. Ora, come detto, essenziale nella considerazione delle coppie di giudizi contraddittori è che essi non possono essere né entrambi veri né entrambi falsi. Ed è assai degno di nota, ai nostri fini, che la prima delimitazione teorica – e cioè che proposizioni contraddittorie non possono essere entrambe vere – sia stata definita dalla tradizione logica posteriore (dalla filosofia medievale fino alla moderna, in particolare da Wolff e Baumgarten), come *principio del terzo escluso*; mentre la seconda – ovvero che enunciati contraddittori non possono essere entrambi falsi – sia stata dagli stessi fissata come *principio di contraddizione*. In Aristotele, viceversa, che due termini o due giudizi contraddittori debbano alternativamente e necessariamente essere gli uni veri e gli altri falsi – ovvero non possano essere, rispettivamente, né entrambi veri né entrambi falsi – è quanto viene

[523] Aristotele, *An. Pr.*, I, 5, 27 a 29.

[524] È noto come sia erronea l'attribuzione della paternità a Michele Psello del quadrato logico delle opposizioni, la cui prima sistemazione si deve ad Aristotele e la successiva fortuna a Boezio. In esso, tuttavia, in luogo degli enunciati universale affermativo, universale negativo, particolare affermativo e particolare negativo, vengono impiegati, rispettivamente, le lettere maiuscole dell'alfabeto A, E, I, O, le quali risultano mnemonicamente legate alla filastrocca latina: "*A affirmat, negat E, sed universaliter ambae, I firmat, negat O, sed particulariter ambae*". Come anche sopra si è considerato, gli enunciati contrari A ed E possono essere entrambi falsi ma non entrambi veri. Gli enunciati subcontrari I e O, invece, possono essere entrambi veri, ma non entrambi falsi; laddove gli enunciati contraddittori A e O (così come E e I) non possono essere entrambi veri e nemmeno entrambi falsi; ovvero, se uno di essi è vero, l'altro è falso. Infine, gli enunciati subalterni sono tali che A implica I ed E implica O, ma non viceversa.

fissato dal *principio del terzo escluso*, il quale, lo si è visto[525], rappresenta *il corollario fondamentale del principio di non contraddizione*.

Ora, proprio il *principio di contraddizione*, anziché il principio di *non* contraddizione, è in effetti il principio al quale Kant, nell'esordio della *Nova dilucidatio*, si riferisce: un principio che è semanticamente meno esteso della metà rispetto al principio fissato dallo Stagirita nella sua opera. Si può pertanto sostenere che il principio aristotelico di *non* contraddizione, dopo Aristotele e fino alle riflessioni di Leibniz, Wolff e Baumgarten, risulti in certo senso dalla somma delle sue due parti dipendenti e uguali, che non Aristotele ma le filosofie posteriori hanno distinto; si può cioè affermare che un simile assioma derivi dall'addizione condizionata del principio (divenuto 'negativo') di contraddizione – "è impossibile che due proposizioni contraddittorie siano entrambe *false*" – al principio (divenuto invece 'positivo') del terzo escluso – "è impossibile che due proposizioni contraddittorie siano entrambe *vere*".[526]

Ciò che però in questa sede è utile evidenziare, si diceva, è che la critica kantiana, quale essa è contenuta nella *Nova dilucidatio*, consta della contestazione del primato logico del "principio *di* contraddizione" anziché del "principio di *non* contraddizione". Il che è significativo sia per il fatto che quel principio non coincide *semanticamente* col principio aristotelico vero e proprio (come avremo modo di considerare nella terza parte della Tesi, in cui assisteremo alla kantiana riduzione dell'assioma aristotelico a un principio *semplicemente* logico ma *non* anche ontologico, la cui capacità logico-trascendentale sarà determinata come *meramente analitica e non anche sintetica*) sia perché la formula della *contraddizione negativa* serba in se stessa una storia filosofica che, proprio al di là di Aristotele e a partire dalle dispute scolastiche del tardo medioevo sulla priorità della non contraddizione sull'identità, arriva fino a quelle della filosofia moderna: in particolare, come avremo modo di valutare, a quelle che afferiscono al pensiero di Leibniz e alle riflessioni della *Schulphilosophie* del Settecento tedesco. Il che fa peraltro 'il paio' con la circostanza storica (e teorica) per cui il filosofo di Königsberg non poté avere una cognizione particolareggiata dell'impiego del principio aristotelico nell'opera dello Stagirita né delle posizioni teoriche di Aristotele più in generale, se è vero che la letteratura specialistica che si occupa dei fondamenti del suo pensiero propende pressoché unanimemente per escludere una contezza non manualistica (e successiva al 1766) della filosofia greca nel suo complesso[527].

---

[525] Cfr. *supra*, I, I, § 13, pp. 121-124.

[526] Su questo e le considerazioni che seguono cfr. in particolare la voce "contraddizione, principio di" in N. Abbagnano, G. Fornero, *Dizionario di filosofia*, UTET, Milano 2012 (1960[1]).

[527] Diverso è il discorso sulla contezza degli aristotelismi moderni, con particolare riferimento al clima culturale della sua Königsberg. Su questi temi cfr. le considerazioni svolte nell'Introduzione della Tesi e la bibliografia ivi citata, in particolare M. Sgarbi, *La* Kritik der reinen Vernunft *nel contesto della tradizione logica aristotelica*, cit., e le sue conclusioni.

A questo proposito va allora segnalato come il *principio di contraddizione* – che d'ora in avanti chiameremo così ogni volta che ne vorremo segnalare l'eterogeneità semantica rispetto al principio aristotelico, al fine di sottolinearne le caratteristiche peculiari e la storia logica posteriore (più vicine almeno in qualche misura al merito delle riflessioni kantiane) – sia stato oggetto di alcune discussioni che nel secolo XIII verterono sulla maniera più semplice ed economica di esprimerlo. L'esito di quelle discussioni consistette nella formulazione di una massima che da lì in poi sarebbe stata indicata come *formula dell'identità* e che sarebbe progressivamente entrata in competizione col principio di contraddizione medesimo, in particolare riguardo a quale delle due formulazioni logiche dovesse spettare il titolo di principio filosofico primo e universale. Ad ogni modo, sia fissato qui in modo del tutto incidentale, come del resto immediatamente si evince dalla comparazione analitica dei termini 'formula' (più lasco) e 'principio' (più stringente), la formula dell'identità, fino alla *Nova dilucidatio* kantiana, non sarebbe riuscita nel complesso a scalzare la supremazia logica del principio di contraddizione, se non in qualche caso abbastanza isolato – anzi, eccezionale – e in ogni caso, se così si può dire, di piccolo cabotaggio e di minor rango filosofico.

Procediamo però un passo alla volta, cominciando con l'esame di alcune delle vicende storico-teoriche che concernerono l'identità e la contraddizione, nella convinzione che una simile indagine possa illuminare almeno indirettamente le considerazioni kantiane della *Nova dilucidatio*, fondamentali per la comprensione sia del significato filosofico complessivo delle posizioni di Kant sulle opposizioni e sul principio di contraddizione sia delle traiettorie di sviluppo del suo pensiero.

Va tuttavia immediatamente avvertito che le vicende storiche e teoretiche che concernerono la comparazione e il raffronto del principio di contraddizione e la formula dell'identità implicarono, ora più direttamente ora invece soltanto indirettamente, due altre grandi questioni filosofiche, le quali afferirono al problema del *verum* (o criterio della verità di termini ed enunciati), nonché a quello della determinazione del principio della moltiplicazione delle essenze universali negli individui, vale a dire al cosiddetto "principio d'individuazione (*principium individuationis*)". È dunque un simile intreccio 'speculativo' di verità e individuazione, di contraddizione e identità, il quale da Aristotele conduce a Kant, che sottoponiamo 'al vaglio del concetto' nei paragrafi che seguono. Seppur attraverso grandi approssimazioni, scelte storiografiche talvolta arbitrarie e secondo un'analisi teorica inevitabilmente compendiaria (se non proprio schematica), siamo infatti persuasi che un simile tentativo interpretativo possa essere di una qualche utilità sia per l'inquadramento diacronico-storico dell'evoluzione delle kantiane teorie della realtà, della contraddizione, dell'identità e delle opposizioni sia per la loro corretta – e stavolta sincronicamente determinata – comprensione concettuale.

2. Porfirio a cavallo tra henologia e ontologia

Tra i protagonisti tardoantichi delle riflessioni sul vero, sull'identico e sugli individui il più illustre fu probabilmente Porfirio (233-305 d.C.). È noto come nel pensiero dell'allievo di Plotino ai motivi filosofici di matrice neoplatonica si sommassero e annodassero temi più propriamente aristotelici. In un passo della *Vita di Pitagora*, il filosofo originario della provincia romana di Siria offriva la propria interpretazione dell'origine, nel pensiero greco antico, sia della nozione di uno (ἓν) – come causa dell'unità (ἑνότης), dell'identità (ταυτότης), dell'uguaglianza (ισότης), dell'accordo (σύμπνοια) e della simpatia nel cosmo (συμπάθεια) – sia della nozione di diade o dualità (δυάς) come invece scaturigine della sua molteplicità, alterità (ἑτερότης), disuguaglianza (ἀνισότης), diversità (ἀνομοιότης) e divisibilità[528]. Secondo Porfirio, cioè, a partire dalla distinzione pitagorica di uno e diade, la successiva filosofia greca antica si sarebbe cimentata con l'emendazione del pensiero del filosofo di Samo; con Platone, Aristotele, Speusippo, Senocrate e Aristosseno che ne avrebbero successivamente trascelto gli aspetti fruttuosi, scartando invece le parti infeconde, al fine di formulare ciascuno una propria dottrina, che fosse originale e coerente[529]. A fondamento di gran parte del pensiero greco antico, a suo giudizio, sarebbe stato dunque l'intreccio di identità e differenza, di unità e molteplicità, di accordo e disaccordo tra enti e categorie, tra individui e universali.

Nel *Commentario alla Fisica di Aristotele*, interessante ai nostri fini è un brano concernente il celebre argomento della dicotomia di essere e non-essere (e, dunque e di nuovo, di unità e molteplicità, di identità e differenza, di vero e falso), che Porfirio attribuiva a Parmenide, e nel quale egli perorava l'identificazione dell'uno con l'essere (εἶναι ἓν τὸ ὄν) e della molteplicità col nulla. Secondo Porfirio, cioè, Parmenide aveva voluto dimostrare come l'essere fosse indivisibile e perciò uno e vero, mostrando viceversa come la divisibilità delle cose, se condotta all'infinito, avrebbe cagionato la dissoluzione degli enti nel nulla, il che sarebbe stato assurdo e contraddittorio proprio rispetto alla tesi eleatica della sempiternità dell'essere, che pure ne stava alla base[530].

È noto come i temi di fondo della filosofia di Porfirio fossero gli stessi della speculazione plotiniana: entrambi i filosofi professarono infatti una metafisica della trascendenza e della contemplazione, che doveva in ogni modo tendere all'uno. I princìpi di Porfirio, in effetti, non mutarono rispetto a quelli plotiniani: l'uno o Dio (ἓν, θεός), l'intelligenza (νοῦς), l'anima (ψυχή)

[528] Cfr. Porfirio, *Vita Pythagorae*, 49-52, p. 58 n. 4 - p. 171, n. 7.
[529] Cfr. ivi, 53, p. 59 n. 5.
[530] Cfr. Porfirio, *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros*, fr. 20, Romano F., in Simplicio, *Phys.*, p. 139, 24 - p. 140, 26.

e la materia (ὕλη). Le stesse erano anche le leggi che regolavano la processione (πρόοδος) delle ipostasi e la conversione (ἐπιστροφή) di ciò che era generato verso ciò che invece generava ed era perciò anteriore. Analoghi erano pertanto anche la struttura gerarchica del reale e lo statuto negativo di quasi-non-essere della materia (che quindi costituiva il principio sia dell'errore, o del falso, sia del male sia della bruttezza)[531]. Dalla prima ipostasi, e cioè l'uno o Dio, procedeva per emanazione la seconda ipostasi, e cioè l'intelligenza. Nella processione essa si mostrava come pura intelligibilità, mentre nella conversione diveniva intelligente: essa poteva dunque consistere come intelligenza vera e propria soltanto riconvertendosi all'uno. L'intelligenza generava invece l'anima, che a sua volta poteva riconvertirsi all'intelligenza che l'aveva originata oppure discendere nella materia. In generale, la conversione riguardava, nel mondo soprasensibile, sempre ciò che veniva generato, che doveva ritornare verso la propria scaturigine, mentre ciò che era anteriore non si rivolgeva mai a ciò che seguiva; nel mondo sensibile, viceversa, in particolare per quel che riguardava le anime, sussisteva la possibilità di un cammino a due direzioni: la prima, verso ciò che era anteriore (e si trattava dunque della conversione); la seconda, verso ciò che invece sussisteva come posteriore (e si trattava allora della processione, intesa come progressivo allontanamento dal bene e dal vero). Nell'ontologia e nell'henologia porfiriane l'errore (ἁμαρτία) e il male (κακόν) consistevano dunque proprio in un simile congedo dall'uno, che ugualmente si traduceva in un avvicinamento alla materia. Con quest'ultima che, proprio per il suo statuto di non-ente, di per sé non possedeva la capacità di convertirsi verso ciò che era anteriore o superiore.

Secondo Porfirio, che in ciò seguiva l'esempio del maestro Plotino, l'uno si trovava contemporaneamente ovunque e in nessun luogo (πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ), secondo un rapporto di trascendenza ed immanenza, che per un verso lo doveva sottrarre a una piatta identificazione col tutto (in quanto ne avrebbe sacrificato lo statuto di principio ontologico) e che, per altro verso, doveva ugualmente attestarne la congiunzione con l'essere, sicché esso venisse posto a fondamento di tutto ciò che era ente. Una simile unione, in Porfirio, diveniva una vera e propria identità. Se infatti per Plotino l'uno si trovava nettamente al di sopra dell'essere – come suo genitore (γεννητὴς αὐτοῦ) e principio (ἀρχή)[532] –, per Porfirio, viceversa, l'essere era capace di configurarsi esso stesso come dinamica attività trascendente gli enti, vale a dire come agire puro coincidente con l'uno supremo[533].

[531] L'opera che meglio esprime la recezione porfiriana dell'insegnamento di Plotino è certamente l'*Introduzione agli intelligibili*, nota come *Sentenze*. Particolarmente efficaci in questo senso sono le *Sentenze* 30-31.

[532] Cfr. Plotino, *Enneadi*, V, 2, 1, 1-7.

[533] Su questo cfr. il *Commentario al Parmenide di Platone*.

Tuttavia, il significato più profondo della speculazione porfiriana va probabilmente rintracciato nel tentativo di conciliazione delle filosofie di Platone e Aristotele. Sull'esempio di alcuni autori eclettici a cavallo tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C. e nel quadro di una più ampia e versatile ricezione della filosofia greca nel suo complesso, Porfirio vide nella logica aristotelica la chiave di accesso alla metafisica e alla teologia platoniche. Egli si distanziava però dal generale contegno medioplatonico, professando in effetti, oltre alla compatibilità tra la logica di Aristotele e l'ontologia di Platone, la conciliabilità delle metafisiche e delle teologie dei due filosofi, con ciò aprendo la strada alle successive prospettive teoriche di Agostino e Boezio. È infatti noto come Porfirio fu il primo tra i commentatori antichi a redigere commentari sia di Platone sia di Aristotele, non limitandosi alle opere metafisiche del primo e a quelle logiche del secondo ma commentando altresì i dialoghi logici dell'Ateniese e i testi di metafisica dello Stagirita.

Per ciò che concerne il commento delle opere aristoteliche, grande importanza possiede l'*Isagoge alle Categorie*, in cui Porfirio diede vita alla celebre *scala praedicamentalis*, maggiormente nota sotto il nome di "albero di Porfirio", che dal genere sommo rappresentato dalla sostanza discendeva, attraverso le differenze specifiche, sino alla specie infima e agli individui. Genere (γένος), specie (εἶδος), differenza (διαφορά), proprio (ἴδιον) e accidente (συμβεβηκός) si dispiegavano attraverso un'articolazione gerarchica che in tanto era di carattere logico in quanto era anche e soprattutto metafisica. Sulla scia delle riflessioni aristoteliche, Porfirio inaugurava dunque la distinzione di categorie e categoremi, di predicamenti e predicabili, che tanta fortuna avrebbe avuto nella posteriore filosofia medievale. Se i primi, vale a dire la sostanza e i nove predicamenti, rappresentavano i generi supremi dell'essere; i secondi (e cioè il genere, la specie, la differenza, il proprio e l'accidente) costituivano viceversa i diversi modi di attribuzione di un predicato a un soggetto. Il genere era il predicabile che denotava una parte dell'essenza, comune a più specie; la specie definiva l'essenza completa dell'individuo e la totalità dei suoi elementi definitori; la differenza denotava quella caratteristica di una determinata specie che la distingueva da tutte le altre; il proprio segnalava invece quegli attributi che, pur non consistendo in elementi definitori di specie, tuttavia appartenevano al soggetto d'inerenza almeno potenzialmente; l'accidente, infine, specificava quelle proprietà del soggetto che si manifestavano soltanto occasionalmente, senza cioè necessità alcuna.

Nel *Commentario al Parmenide* Porfirio sostenne inoltre che l'identità platonica di uno ed essere corrispondeva all'uguaglianza aristotelica di genere e specie di una sostanza. Mentre nell'*Isagoge* osservava che quanto più dalla materia e dalla molteplicità si saliva verso l'uno e l'identità, tanto più le realtà acquisivano vero essere; laddove invece il cammino inverso segnava una progressiva approssimazione delle cose al nulla. La divisione e la moltiplicazione materiale delle

ipostasi incorporee dipendevano dunque dalla discesa dall'identità dell'uno agli individui, secondo un itinerario di progressivo depotenziamento dell'essere. Mentre invece l'inverso cammino di potenziamento dell'essere collimava con l'ascensione unificante verso l'origine incorporea, e cioè verso l'assoluta identità dell'uno. Con Platone e contro Aristotele, Porfirio arrivava dunque a sostenere la priorità ontologica del genere rispetto alla specie e di genere e specie rispetto agli individui[534]. La stessa prospettiva veniva confermata nel *Commentario alle Categorie di Aristotele*, di cui egli sottolineava anzitutto il valore semantico, da suffragare come un ponte tra le categorie della logica e le ipostasi dell'ontologia. Secondo Porfirio, *individuum* (ἄτομον) era dunque ciò che sussisteva come non ulteriormente diviso nella gerarchia dei generi e delle specie. Esso rappresentava infatti la moltiplicazione singolare di un ente sostanziale, non ulteriormente comunicabile ad altri enti individuali. L'individuo consisteva allora in quell'insieme di qualità o in quel complesso di proprietà che sì partecipavano delle essenze universali ma che non erano ugualmente predicabili di altre realtà particolari: consisteva, cioè, in un'identità assolutamente individuata.

Di nuovo nel *Commentario al Parmenide*, Porfirio dapprima applicava a Dio la nozione di uno, affermandone al contempo l'inconoscibilità[535], poi distingueva la forma statico-essente dell'ente dall'agire dinamico del puro essere, finendo per affermare che l'identità dell'essere e dell'uno sussisteva in ragione dell'agire puro dell'essere medesimo, che in quanto attualità dinamica era pertanto anteriore all'ente. Cionondimeno, egli distingueva due diversi stati dell'intelligenza. Il primo in quiete e coincidente con l'uno – secondo una chiara eco del "pensiero di pensiero (νόησις νοήσεος)" della *Metafisica* di Aristotele, che lo Stagirita attribuiva all'atto puro – e il secondo invece in movimento, in cui l'uno dapprima usciva fuori di sé e poi ritornava in sé, attraverso i tre momenti dell'esistenza, della vita e appunto dell'intelligenza. Nel commento al dialogo platonico, dunque, Porfirio dapprima, come Plotino, poneva l'uno al di sopra dell'essere, salvo poi pervenire per gradi alla sua posizione ultima, secondo la quale l'uno, coincidendo con l'agire puro, giungeva a identificarsi con l'essere che era anteriore rispetto all'ente. Egli distingueva allora, per la prima volta nel Tardo Antico, l'essere e l'ente, vale a dire l'essere-come-infinito (εἶναι) dall'essere-come-participio (ὄν), secondo quella contrapposizione di essenza ed esistenza che sarebbe divenuta canonica nelle riflessioni della scolastica medievale,

[534] "I generi e le specie sono naturalmente anteriori alle sostanze individuali (τὰ δὲ γένη καὶ τὰ εἴδε φύσει πρότερα τῶν ἀτόμων οὐσιῶν)". Porfirio, *Isagoge*, p. 17.

[535] In particolare, Dio sussisteva per Porfirio come indicibile (ἀρρήτου), innominabile (ἀκατονομάστου), semplice (ἁπλοῦν), al di sopra di tutto (ἐπὶ πᾶσιν) e costituiva pertanto il principio di ogni altra realtà (ἀρχὴν τῶν ἄλλων). Porfirio optava dunque decisamente per una teologia negativa. Cfr. Porfirio, *Commentario al Parmenide*, I, 3-19. Degna di nota è inoltre la distinzione porfiriana di non-essere al di sopra dell'essere (τὸ ὑπὲρ τὸ ὂν μὴ ὄν) e non-essere come caduta al di fuori dell'essere (τὸ κατάπτωμα τοῦ ὄντος μὴὄν). Il primo corrisponde all'uno; il secondo alla materia priva di ogni forma, e cioè al non-essere assoluto. Su questo cfr. Porfirio, *Sentenze*, 26.

a partire dalle posizioni fondamentali di Agostino e Boezio[536]. L'uno veniva pertanto a sdoppiarsi nell'essere prima dell'ente (αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος) e nell'essere che, per partecipazione del primo uno, coincideva con l'ente[537]. Sussistevano pertanto, l'uno accanto all'altro, un uno assolutamente puro e coincidente con l'essere puro e un uno invece sostanzializzato e identico all'ente. Era chiaro, allora, come Porfirio, nell'ambito della sua speculazione heno-ontologica, sintetizzasse il concetto (neo)platonico e plotiniano dell'uno con la teologia aristotelica, secondo cui Dio era essere nel senso di atto puro, di motore immobile e di pensiero di pensiero[538]. Egli non mancava però di proporre due dottrine innovative rispetto al pensiero dei tre 'padri'. La prima: l'identificazione di uno ed essere (che tanta fortuna avrebbe avuto nella patristica latina, si pensi all'agostiniana unità di Dio e alla sua simultanea autorivelazione in quanto essere, e cioè come "Colui che è"[539]). La seconda: la distinzione di essere ed ente.

In una simile congerie di motivi filosofici, cominciava allora a dipanarsi l'intreccio concettuale e post-aristotelico che legava insieme il concetto di verità a quelli di non contraddizione e identità, con questi ultimi che a loro volta si congiungevano a vario titolo con quegli altri di unità e individualità: ora nella realtà trascendente della mente divina ora invece nella realtà e nel pensiero dell'essere umano.

[536] Nello specifico, l'uno non soltanto si identificava con l'essere, ma anche con il vivere e con il pensare. Una simile coincidenza caratterizzava dunque la natura divina, la quale però permaneva nella propria inconoscibilità 'soggettiva'. Di Dio poteva infatti essere raggiunta un'indicibile prenozione, la quale consisteva in una semplice immagine dell'Indicibile (εἰκόνα ἀρρήτου), che raffigurava l'Indicibile in modo indicibile (τὸ ἄρρητον ἀρρήτου) e veniva pertanto a coincidere con il silenzio (διὰσιγῆς). Dio era cioè comprensibile senza comprensione e pensabile senza pensiero. Cfr. Porfirio, *Commentario al Parmenide*, II, 14-27.

[537] Cfr. ivi, XII, 22-33.

[538] Nonché di vita buona ed eccellente.

[539] Cfr. Agostino, *Questioni sull'Esodo* 3, 14.

3. Agostino: verità eterne e contraddizione, intelletto divino e conoscenza

È stato riscontrato come tutta la filosofia di Agostino consistette nello sforzo di rendere quanto più intelligibile il contenuto di pensiero della neonata fede cristiana, attraverso l'impiego di tecniche filosofiche che egli prese in prestito dal neoplatonismo e nello specifico da Plotino[540]. In particolare, dall'*Alcibiade primo* platonico e dalla successiva dottrina plotiniana, Agostino mutuò l'idea dell'individuo umano come composto di anima e corpo, in cui l'anima si serviva del corpo come suo mezzo e strumento[541]. L'anima era per lui interamente presente nel corpo; e oltre a compiere nei suoi riguardi un'azione vivificante, essa da un lato rappresentava la sede dell'intelletto e della coscienza e, dall'altro, constava del soggetto vero e proprio dei valori e delle azioni morali. Nondimeno, la psicologia cognitiva sviluppata dall'Ipponate aveva qualcosa da riconoscere anche al *De anima* aristotelico. Secondo Agostino, infatti, se pur era vero che gli oggetti della realtà esterna colpivano efficacemente i sensi, la conoscenza delle sensazioni corporee in alcun modo corrispondeva a una passione dell'anima, rappresentando all'opposto l'azione che l'*humana mens*, vertice spirituale dell'anima medesima, compieva autonomamente e spontaneamente. Agostino sosteneva infatti la trascendenza gerarchica dell'anima rispetto al corpo, sicché era per lui impossibile che il corpo, in quanto elemento inferiore rispetto all'intelligenza, potesse agire attivamente su quest'ultima.

È noto come la maggiore opera filosofica del vescovo nativo di Tagaste sia rappresentata dalla *Contra academicos*[542]. In essa Agostino polemizzava con gli accademici e in particolare contro Arcesilao. Costoro avevano infatti contestato la possibilità di conoscere il vero e sostenuto ugualmente che nessun giudizio potesse mai superare le gradualità conoscitive della probabilità e della verosimiglianza. Allo stesso tempo, la tradizione sofistico-eristica aveva sostenuto che qualsiasi posizione dialogica potesse essere indifferentemente difesa attraverso validi argomenti razionali e che quindi qualsiasi opinione, a prescindere dalla sua corrispondenza al vero o alla realtà delle cose, potesse imporsi sulle altre semplicemente ricorrendo a stratagemmi retorici, se non proprio a mezzi irrazionali o a strumenti coercitivi veri e propri. D'altronde, anche il suo maestro di filosofia, Cicerone, era stato propugnatore d'uno 'scetticismo metodologico' in base al quale ritenne necessario di dover abbandonare ogni tipo certezza, perfino quella di non

[540] Cfr. É. Gilson, *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIV e siécle*, Payot, Paris 1952 ; trad. it. di M. A. Del Torre, *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, prefazione di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, Rizzoli, Milano 2020, p. 142.

[541] *Ibid.* Su questi temi cfr. B. Dobell, *Augustine's Intellectual Conversion: The Journey from Platonism to Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

[542] Agostino, *Contra academicos,* cura et studio W. M. Green, Turnholti 1970 [CCL 29, 3-61]. Per un'introduzione all'opera e un suo commento puntuale cfr. Th. Fuhrer, *Augustin,* Contra Academicos *(vel* De Academicis*)*, Bücher 2 und 3, Einleitung und Kommentar, De Gruyter, Berlin-New York 1997.

sapere. E anche la Nuova Accademia, in ciò distaccandosi dall'antico insegnamento scettico di Pirrone, aveva convintamente difeso la dottrina dell'inconoscibilità assoluta del vero. Contro simili posizioni, Agostino, su questo seguendo Zenone di Cizio, riteneva inaccettabile l'accontentarsi della probabilità e della verosimiglianza delle opinioni, ritenendo il probabile e il verisimile dei criteri epistemologici del tutto astratti, per definizione incapaci di abbracciare l'incondizionata pienezza della verità. Soltanto allontanando ogni dubbio sulla corrispondenza tra le idee dell'anima e gli oggetti del mondo esterno poteva perciò, secondo lui, venir appreso il vero. Di nuovo contro gli accademici e sulla scia di pitagorici e neoplatonici egli credette allora di scovare nelle leggi della matematica un ambito di assoluta certezza, la cui verità gli sembrava permanere in un'imperitura sfera di necessità, financo nel caso degli stati d'incoscienza della mente (come, ad esempio, nel sonno)[543].

La verità e l'infallibilità delle operazioni e dei teoremi della matematica, al pari di quelle altre conoscenze indubitabili di cui l'anima agente era responsabile nel suo rapporto di libera determinazione della corporeità paziente (come, ad esempio, la conoscenza dei princìpi morali), si basava sul rispetto dei due princìpi fondamentali della metafisica e della logica classiche: *il principio di contraddizione* e *il principio del terzo escluso*. Sulla scorta di Aristotele, infatti, anche l'Ipponate stimava i due princìpi come le leggi fondamentali dell'essere e del pensiero: ontologiche in prima battuta e logiche in second'ordine. Proprio all'interno della *Contra Academicos*, egli sosteneva che se il mondo davvero doveva comporsi di quattro elementi (terra, acqua, fuoco e aria), di conseguenza esso non poteva al contempo comporsi e non comporsi di quattro elementi. Allo stesso modo, pur risultando per lui incerto il numero dei mondi effettivamente esistenti, era oggettivamente impossibile credere ed enunciare che nello stesso tempo (e secondo lo stesso punto di vista) potessero esistere uno e più universi. Infine, in modo del tutto analogo agli esempi precedenti, Agostino riteneva impossibile che la realtà dei sogni al contempo coincidesse e non coincidesse con quella della veglia[544]. Come si vede, proprio sull'esempio della filosofia aristotelica, Agostino applicava il principio di contraddizione e quello del terzo escluso all'opposizione di stati epistemici reciprocamente escludentisi e/o a credenze psicologiche o a giudizi logici di carattere disgiuntivo. Contro l'assolutizzazione sofistico-eristica dell'equivocità del reale e del pensiero scientifico chiamato a renderne conto, egli giungeva pertanto a fondare – stavolta, a dire il vero, contro la lezione di Aristotele – la verità e l'inconfutabilità dell'opinione soggettiva sull'incontrovertibile certezza delle percezioni del 'senso interno'. La verità soggettiva diveniva allora, per lui, affatto innegabile[545]: non a

[543] Cfr. ad es. Agostino, *Contra academicos* 3, 11, 25.

[544] Cfr. ivi, 3, 10, 23 e 3, 13, 29.

[545] Su questo cfr. l'esempio dell'immagine del remo spezzato, in ivi, 3, 11, 26. Sulla gnoseologia e sulla 'filosofia della mente' agostiniane cfr. G. O' Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, Duckworth, London 1987; trad. it. di M. G.

muovere dalla certezza sensibile, come pure accadeva nel pensiero aristotelico, ma in quanto platonicamente fondata sull'infallibile e spontaneo governo dell'anima sul corpo e (in questo caso anche cristianamente) sulla immodificabile e onnipotente volontà di Dio[546]. Se, infatti, la realtà materiale e corporea era inevitabilmente soggetta al mutamento spazio-temporale, Dio permaneva invece nella sua assoluta immutabilità. E grazie all'ufficio delle verità eterne contenute nel suo intelletto, egli garantiva l'inderogabile necessità di quelle umane, nonostante la mutevolezza degli intelletti finiti e delle loro cognizioni soggettive, comunque sottomessi all'ordine e allo scorrere del tempo[547].

In virtù delle capacità dell'*animus*, l'essere umano era in grado di conoscere *direttamente* le verità di questo mondo e *indirettamente* quelle pertinenti alla natura divina (la cui perfetta unità non poteva venir immediatamente intuita da una mente finita, la cui natura restava pur sempre segnata da un'inesorabile molteplicità, proprio quella cui si trovava costretta dalla corporeità). Nonostante però il limitante legame col corpo, l'anima umana era comunque creata e immateriale e pertanto comunque destinata alla vita eterna[548]. Al pari di essa, anche la dialettica – secondo Agostino immediatamente coincidente con la verità –, risultava platonicamente immortale, in quanto constava della tecnica contemplativa delle idee divine e in certo senso seguiva dalla loro reminiscenza. Proprio la dottrina platonica dell'anamnesi consentiva all'Ipponate di fondare nella natura divina la verità delle conoscenze umane, il cui intermedio banco di prova era ugualmente rappresentato dalla realtà mondana (o creata) nella sua conformazione oggettiva[549]. Come per Platone e Aristotele, pertanto, la falsità non si trovava per Agostino nelle cose ma nell'astratta assolutizzazione della percezione dei sensi, a causa della quale i giudizi soggettivi incappavano, ora involontariamente ora invece sofisticamente, negli errori della percezione. Vero era allora tutto ciò che era ed esisteva, mentre falso era ciò che si percepiva, si credeva o si giudicava diversamente da come sussisteva in effetti. Il falso in quanto tale era pertanto privo di ogni consistenza oggettiva, sicché realtà false in alcun modo erano capaci di esistere in loro stesse[550].

Mara (a cura di), *La filosofia della mente in Agostino*, Augustinus, Palermo 1988. e J. Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in* De trinitate, Meiner, Hamburg 2000.

546 Su questo cfr. Agostino, *De animae quantitate* 23, 41 e Id., *De musica* 6, 5, 9.

547 Cfr. Agostino, *De trinitate* 4, 3, 5 e Id., *De civitate Dei* 13, 2. Su *La Trinità* cfr. E. Bermon, G. O' Daly (éds.), *Le* De Trinitate *de saint Augustin. Exégèse, logique et noétique. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010*, Études Augustiniennes, Paris 2012. Per un'accurata introduzione alla Città di Dio cfr. G. O' Daly, *Augustine's* City of God. *A Reader's Guide*, Oxford University Press, Oxford 1999. Sul tempo e sulla creazione divina cfr. invece S. Knuuttila, *Time and Creation in Augustine*, in E. Stump, N. Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

548 Cfr. Agostino, *De immortatlitate animae*. Su *L'immortalità dell'anima* e sui *Soliloqui* cfr. in particolare G. Watson, *Saint Augustine.* Soliloquies *and* Immortality of the Soul*, with an Introduction, translation and Commentary*, Aris & Phillips, Warminster 1990.

549 Su questi temi cfr. in particolare i *Soliloquia* e il *De animae quantitate.*

550 Cfr. Agostino, *Soliloquia* 2, 3, 3 e 2, 10, 18.

Secondo Agostino, dunque, in ragione delle allucinazioni sensibili e delle illusioni percettive di cui erano vittime gli esseri umani, una medesima realtà poteva sussistere al contempo, ma sotto rispetti concettuali diversi – dunque nel pieno rispetto del principio di contraddizione –, come vera e falsa insieme. Vera per come sussisteva oggettivamente e falsa per come veniva conosciuta soggettivamente: vera in sé e falsa per come veniva saputa. In questa concezione della compresenza di verità metafisica e falsità gnoseologica, il falso veniva decisamente subordinato al vero, nella misura in cui tutto ciò che era non-vero poteva risultare tale soltanto in ragione del rapporto di derivazione che la falsità intratteneva con la verità. Il falso era allora ciò che semplicemente appariva: ciò che consisteva nella semplice copia del vero o, come verrà detto dall'idealismo tedesco a partire da Kant, ciò che constava d'una mera o semplice parvenza (d'oggettività). Falso, per Agostino, era inoltre sia ciò che deliberatamente veniva fatto apparire come non era (secondo i modelli del *mendacium* e dell'*intentio* o *voluntas fallendi*)[551] sia ciò che sembrava essere ma effettivamente non era (appunto secondo gli idealtipi della *mimesis* e del *falsum quadam necessitate*)[552].

Come già introdotto, a garanzia dell'imperitura supremazia della verità metafisica sulle finite e volubili capacità conoscitive degli esseri umani stava la natura divina, e cioè una realtà puramente intelligibile, necessaria, immutabile ed eterna. Sull'esempio della *Repubblica* di Platone, Dio rappresentava infatti il Sole intelligibile, alla cui luce soltanto la ragione poteva riuscire a scorgere il vero. Esso era altresì il Maestro interiore che rispondeva all'intelligenza che lo invocava, una verità che nel mentre albergava nella più profonda intimità dell'animo allo stesso tempo sapeva trascendere il pensiero in virtù della sua natura sfuggente e ineffabile. Dio rappresentava l'essere stesso (*ipsum esse*) e la realtà piena e totale (*essentia*). Era allora *essentia* per eccellenza, rappresentante supremo dell'essere e della sua intrinseca immutabilità. Egli esisteva cioè veramente, vale a dire sussisteva sempre allo stesso modo, impermeabile a qualsiasi mutamento e a qualsivoglia mescolanza di essere e non essere. L'Essere sommo era infatti assoluta pienezza d'essere e il bene più completo di tutto ciò che esisteva[553]. Rispetto al Dio-Bene, *il male* non era allora che *semplice privazione di buono* o *mero non essere*, ovvero l'espressione inattendibile dell'ingannevole divenire della realtà.

Espressione dell'immutabilità della natura divina erano quindi le idee eterne contenute nel suo intelletto: increate, consustanziali alla sua essenza e rappresentanti gli archetipi o i modelli eterni di tutti gli esseri possibili. A muovere infatti dalla sostanza infinita e dalle essenze eterne

---

[551] Cfr. Agostino, *De mendacio* 3, 3. Per un'analisi della menzogna nel *De mendacio* e nella *Contra mendacium* cfr. R. Gramigna, *Soggettività, intenzionalità e menzogna in Sant'Agostino*, in D. Mangano, B. Terracciano (a cura di), *Il senso delle soggettività*, «E/C», 15-16 (2013), pp. 144-149.

[552] Cfr. Agostino, *Soliloquia* 2, 6, 10 e 2, 9, 16-17.

[553] Cfr. Agostino, *De civitate Dei* 8, 2.

contenute nel suo intelletto archetipo, Dio, per creare il mondo, si era limitato secondo Agostino a volerlo e a dirlo attraverso il Verbo. In un solo istante, e cioè al di là di ogni successione temporale e attraverso una *creatio ex nihilo*, Dio portò infatti ad esistenza, come prova e dimostrazione della sua essenza e potenza infinite, la totalità degli stati di cose presenti, passati e futuri[554].

Un simile intreccio di verità divina e verità umana, di essenze sostanziali e princìpi logico-matematici, di principio di contraddizione e nozioni di unità e identità, ma anche di negazioni ontologiche o privazioni, di individuazione e corpi animati, avrebbe continuato ad attraversare la storia del pensiero fino alle posizioni moderne di Kant, punto di approdo della Tesi. La prossima tappa di un simile itinerario concerne però la filosofia medievale di Severino Boezio.

[554] Su questo cfr. soprattutto il *De trinitate*. Per uno studio sulla temporalità e sulla creazione nell'antichità e nell'alto medioevo cfr. R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theory in Antiquity and the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1983.

4. La distinzione di esse *e* id quod est *in Severino Boezio*

Proprio la distinzione porfiriana di εἶναι e ὄν era alla base della divaricazione boeziana, procurata nel *De hebdomadibus*, tra l'*esse* e l'*id quod est*, tra l'essere e "il questo qualcosa che è", vale a dire tra l'essere e l'ente[555]. Come almeno in parte in Porfirio, infatti, l'*esse* dell'"ultimo degli antichi" non partecipava di niente e non si mescolava a niente, non era soggetto né predicato, né sostanza né categoria, e consisteva pertanto in *esse solum*[556]. Viceversa, l'*id quod est* partecipava dell'essere al fine di esistere[557] ed era con ciò effettivamente sostanza. Esso constava infatti dell'aggiunzione di una forma determinata all'essere puro[558], ovvero in un ente sostanziale che si stagliava come quel soggetto-sostrato che veniva qualificato non soltanto dalla sua definizione necessaria (essenza) ma anche dalle sue caratteristiche peculiari e proprietà accidentali (esistenza)[559]. In tal modo, giungeva a specificarsi in termini individuali l'originaria e indefettibile identità tra l'essere universale della natura divina e l'essere particolare (mondano e creaturale) delle cose[560], identità che procurava la moltiplicazione dell'essenza divina nelle singole esistenze individue.

L'essere degli enti, secondo Boezio, non era dunque che l'"idea' paradigmatica degli enti medesimi, ovvero la loro *preesistenza o possibilità* nella natura di Dio: quell'indistinta, originaria e al contempo unica identità, a muovere dalla quale poteva svilupparsi la sostanzialità delle cose in quanto esistenza. Come in Porfirio, anche in Boezio l'*esse* coincideva infatti con l'essere assolutamente indeterminato, e cioè con l'essere in quanto puro, infinito e indefinito *agire*. L'*ens*, viceversa, consisteva nella prima determinazione e nella prima limitazione di una simile processione. Dimodoché l'essere era trascendente e universale, indeterminato e astratto; mentre l'ente particolare e immanente, determinato e concreto (anche in questo caso come in Porfirio).

Nella filosofia di Boezio, l'*individuum* rappresentava pertanto ciò che non era ulteriormente divisibile ('*quaestio juris*', *essentia*) e ciò che risultava finalmente indiviso ('*quaestio facti*', *existentia*),

---

555 Cfr. P. Hadot, *La distinction de l'être et de l'étant dans le* De hebdomadibus *de Boèce*, Miscellanea Mediaevalia, 2, Berlin 1963, pp. 147-153 e Id., *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, 5° sez., anni 1964-1965, Paris 1965, pp. 126-128. Per una introduzione al pensiero di Boezio cfr. invece M. Gibson (ed.), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Blackwell, Oxford 1981; N. Kaylor, P. E. Phillips (eds.), *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, Brill, Leiden 2012 e Marenbon J. (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 129-54.

556 Cfr. Boezio, *De hebdomadibus*, 31-32 e 36-37.

557 Ivi, 42-43.

558 Ivi, 29-30.

559 Sull'importanza di Boezio per la trasmissione della 'logica dei greci' al pensiero latino cfr. M. Asztalos, *Boethius as a Transmitter of Greek Logic to the Latin West: the* Categories, «Harvard Studies in Classical Philology», 95 (1993), pp. 367-407.

560 Cfr. Boezio, *De hebdomadibus*, 124. Sul concetto di essere in Boezio cfr. in particolare L. M. De Rijk, *On Boethius' Notion of Being. A Chapter of Boethian Semantics*, in N. Kretzmann (ed.), *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988, pp. 1-29 e B. Maioli, *Teoria dell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in M. S. Boezio. Una delucidazione*, Bulzoni, Roma 1978.

e ciò sotto diversi rispetti. *Teologicamente*, individui erano gli *intellettibili*, ovvero le unità trascendenti corrispondenti ora a Dio ora agli angeli ora invece alle anime separate dai corpi. *Essenzialmente o metafisicamente*, individuo era invece l'ente sostanziale: quell'unità sovrasensibile che in se stessa non era scomponibile o frazionabile, se non a prezzo della perdita della propria consistenza in quanto natura singolare e inesorabile. *Fisicamente*, individuo era invece quella realtà materiale e immanente che non era suscettibile d'una suddivisione in parti omogenee o in elementi ultimi, come ad esempio un blocco di marmo (uno degli intramontabili τόποι della letteratura filosofica d'ogni tempo). *Logicamente*, infine, *individuum* era qualsivoglia unità intelligibile che per le astrazioni dell'intelletto rislutava irriducibile ad ogni altra unità concettuale all'infuori di sé medesima[561]. Sull'esempio della filosofia di Aristotele, anche per Boezio le indivisibilità fisica e logica degli individui venivano a dipendere da quella metafisica[562]. Se, però, nell'epistemologia complessiva dello Stagirita, gli individui rappresentavano la certezza tangibile e induttiva, nonché il punto di partenza, dell'intera metodologia filosofico-scientifica, e in particolare quella della metafisica; nella prospettiva di Boezio, che storicamente fu coinvolto nella posteriore disputa sugli universali, la cui matrice era all'incontro neoplatonica, gli individui costituivano il problema ultimo e il punto di approdo dell'ontologia. Si trattava infatti, nel caso delle riflessioni boeziane, di una mutata congerie culturale, che alle ontologie neoplatoniche e alle logiche neoaristoteliche della tarda antichità provava a sovrapporre la lezione agostiniana.

In sede logica e ontologica Boezio cominciava dunque ad interessarsi alla definizione del rapporto tra gli individui e gli universali, in particolare alla determinazione dell'identità peculiare delle sostanze prime a muovere dalla singolarizzazione delle sostanze seconde. In questo senso, l'*id quod est* boeziano provava a tradurre il τόδε τι di Aristotele, e cioè la *metaphysica conditio sine qua non* affinché una qualsiasi proprietà potesse predicarsi della sostanza o nella sostanza secondo le due appartenenze logico-metafisiche sancite dallo ὑπάρχειν aristotelico, e cioè dalle predicazioni καθ' ὑποκειμένου ed ἐν ὑποκειμένῳ, fissate dallo Stagirita nelle *Categorie* e portate all'attenzione degli studiosi del tempo già dall'*Isagoge* di Porfirio, di cui Boezio stesso realizzò un commentario[563]. Secondo Boezio, infatti, una qualsiasi cosa, affinché potesse cadere sotto la categoria della sostanza, non poteva limitarsi a rappresentarne una parte ma doveva viceversa

[561] Sulla metafisica degli individui cfr. soprattutto Boezio, *De consolatione philosophiae et Opuscula theologica*. Per un approfondimento sul tema degli individui cfr. A. Arlig, *The Metaphysics of Individuals in the* Opuscula sacra, in J. Marenbon (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, cit., pp. 129-54.

[562] Su tutti questi temi cfr. Boezio, *In Aristotelis Categorias*. Su Boezio commentatore di Aristotele, cfr. S. Ebbesen, *Boethius as an Aristotelian Commentator* e J. Shiel, *Boethius' Commentaries on Aristotle*, entrambi in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London 1990, rispettivamente pp. 373-91 e 349-72.

[563] Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii Commentorum*.

constare d'un'essenza vera e propria, da intendersi dunque nella sua globalità o interezza soggettiva. Ad esempio, Socrate rappresentava una sostanza prima o un *suppositum* nella misura in cui egli esisteva come soggetto predicabile *da parte di altri* ma *non di altri*, ovvero in quanto sussisteva come sostrato o ὑποκείμενον, secondo quella singolarizzazione dei suoi genere e specie che rendeva incomunicabili, alle sostanze prime diverse da lui, le sue proprietà individuali e precipue. Come in Aristotele, dunque, anche secondo Boezio persisteva tra la sostanza e le altre categorie – e in particolare in quelle predicate per accidente o come accidenti –, una predicabilità non reversibile o convertibile ("οὐκ ἀντιστρέφει", secondo la dizione dello Stagirita). La prima identità dell'*id quod est* si dava, pertanto, quando l'essenza sostanziale di un ente veniva esaurita dalle sue proprietà necessarie, quando cioè si trovava ad esprimere una natura completa, vale a dire definita secondo il genere, la specie e la differenza specifica. Socrate poteva perciò essere un uomo poiché possedeva un'anima e un corpo – perché possedeva razionalità e animalità –, sicché, come anche in Aristotele, a partire da definizioni di entità identiche e separate – epperò considerate in universale – fosse possibile costruire una sillogistica scientifica capace di comprendere e spiegare gli individui.

Tuttavia, per Boezio così come per lo Stagirita, un uomo e Socrate non rappresentavano in alcun modo la stessa cosa. La sostanza prima si trovava infatti a coincidere con una certa composizione di caratteristiche universali (generi e specie) e qualità particolari (caratteristiche peculiari e accidenti), con queste ultime che la connotavano anzitutto sotto il rispetto singolare e irriducibile della sua realtà ed esistenza, prima ancora che sotto quello universale e comune della sua essenza o moltiplicabilità di carattere logico. Secondo allora un'acuta lettura dell'epistemologia universalistica dello Stagirita, anche per Boezio, così come già per Aristotele, delle sostanze prime *qua tales* non era possibile fare scienza, nella misura in cui di esse non era plausibile fornire una definizione *a priori*, che fosse capace di prescindere dall'apprensione induttiva delle loro proprietà complessive, ivi comprese le loro caratteristiche peculiari e i loro accidenti. Degli individui Socrate o Platone, ad esempio, all'interno di una sillogistica universale, in nessun modo potevano fornirsi le essenze immediatamente singolarizzate, che cioè non constassero di termini affatto universali e che non ne stessero a generalizzare la natura e con ciò a necessitarla, scartando conseguentemente tutto ciò che di quegli esemplari unici e irripetibili si esprimeva come qualità impareggiabili, e cioè come caratteristiche strettamente peculiari o affatto accidentali, anziché come sommatoria di genere, specie e differenza specifica di appartenenza. Anche secondo Boezio, cioè, in quanto ἄτομον o ἕκαστον, la sostanza individua poteva sì esistere (e in effetti esisteva) realmente e singolarmente; e poteva sì venir predicativamente singolarizzata attraverso l'attribuzione di quante più caratteristiche peculiari e accidentali fosse possibile; ma, allo stesso tempo, dal punto di vista eminente della logica

scientifica, per definizione mirante a una conoscenza universalizzabile e necessitabile, essa rimaneva conoscibile, *a priori* o *in abstracto*, soltanto attraverso predicati universali.

Ciò che però in Aristotele permaneva come 'pacifico' e 'non problematico' – la natura singolare degli individui –, in Boezio si presentava ora nelle vesti di un problema logico e metafisico del tutto nuovo, in ragione soprattutto della temperie culturale da cui questo proveniva, e cioè quella della tardoantichità, di stampo neoplatonico e medioplatonico. Nella nuova, neoaristotelica corrente di pensiero, cui Boezio apparteneva, si palesava infatti, per la prima volta e con così tanta chiarezza, il problema dell'impossibilità di attingere le definizioni complete delle sostanze individue. Una simile difficoltà non poteva presentarsi ai pensieri di Plotino prima e Porfirio poi, in quanto costoro, con Platone, ritenevano realmente esistenti le forme o le idee logico-ontologiche degli enti individuali. Dimodoché, per gli individui Socrate e Platone, tornando all'esempio di cui sopra, si trovassero ugualmente ad esistere, rispettivamente e secondo una realtà addirittura superiore, le essenze sia della *socratitas* sia della *platonitas*. Per la prima volta con Boezio, detto in altri termini, si poneva la questione teorica del *principium individuationis* o, come sarebbe meglio dire, il problema teorico della moltiplicazione delle essenze universali nelle nature singolari degli individui, di cui ci occupiamo brevemente nel paragrafo successivo.

Per ciò che invece concerneva la questione del vero e della sua distinzione dal falso, Boezio da un lato ripropose grossomodo le posizioni aristoteliche sul principio di (non) contraddizione e sul quadrato logico delle opposizioni e, dall'altro, ribadì che a fondamento dei giudizi conoscitivi stava parimenti la corretta congiunzione (o disgiunzione) delle realtà all'interno dei discorsi[564], secondo l'ormai canonica tripartizione delle fondamentali operazioni dell'anima, naturalmente rideclinata secondo un lessico filosofico nuovo e originale. La prima, rappresentata dal *conceptus* o *apprehensio simplex*, si limitava a cogliere l'oggetto di conoscenza senza giudizio. La seconda, che invece constava dello *iudicium*, congiungeva i concetti semplici costituendo con ciò proposizioni complesse. La terza, infine, risultante nel *ratiocinium*, consisteva nella legatura dei giudizi in ragionamenti veri e propri. Da questo punto di vista, il vero e il falso si davano allora più propriamente negli ultimi due livelli conoscitivi, mentre per il primo restava in questione se esso, come in Aristotele, fosse sempre e soltanto vero oppure se, viceversa, restasse escluso dal dominio apofantico della determinazione della verità e della falsità[565].

---

[564] Su questi temi cfr. soprattutto Boezio, *In Librum Aristotelis Περὶ Ἑρμηνείας*. Sulla logica di Boezio e in particolare sul concetto di negazione cfr. C. J. Martin, *The Logic of Negation in Boethius*, «Phronesis» 36 (1991), pp. 277-304.

[565] Cfr. Boezio, *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in Librum Aristotelis Περὶ Ἑρμηνείας*.

5. La questione dell'individuazione nella scolastica medievale: una grande approssimazione

Per ciò che concerneva l'identità delle sostanze prime e il loro processo di particolarizzazione, sulla scorta della dottrina di Boezio, la posteriore scolastica medievale cominciò a interrogarsi su come i singoli individui fossero capaci di esprimere e realizzare, con ciò singolarizzandole, una o più definizioni universali. Individuare, infatti, significava per gli scolastici anzitutto *moltiplicare*, ovvero rompere l'identità immediata, platonica e neoplatonica, di universalità e singolarità. I filosofi del Medio Evo cominciarono cioè a chiedersi come accadesse che la specie logica *universale*, che 'in effetti' esisteva in *molti* individui, divenisse proprietà precipua e *indivisibile* dei soggetti e degli enti singoli, con ciò ripetendosi, ogni volta *differentemente*, in ciascuno di essi. Nasceva così il problema filosofico dell'individuazione e con esso la questione del *principium individuationis*[566].

Il processo dell'individuazione non consisteva più, per gli autori scolastici, nella classica e tradizionale logicizzazione della sostanza prima di Aristotele. Esso constava viceversa della domanda sul *come* e sul *perché* la specie logica universale si trovasse di fatto contratta fino all'esistenza singolare degli individui. Si trattava in altri termini di un problema diverso, forse addirittura contrario e inverso, rispetto a quello affrontato dallo Stagirita nella sua opera; impostato secondo nuove e irriducibili peculiarità categoriali, figlio di un diverso contesto teorico-storico, provvisto di problemi concettuali specifici, nonostante le innegabili affinità categoriali con le questioni filosofiche che lo avevano preceduto.

È noto come gli autori medievali *non* interpretarono il τόδε τι di Aristotele in modo univoco. Ciononostante, è possibile racchiudere il novero delle interpretazioni scolastiche che lo concernerono all'interno di un duplice insieme. Qualcuno lo intese infatti come "*questo*, che è anche qualcosa", dunque secondo una concezione anzitutto *esistentiva* delle realtà particolari (più vicina al punto di partenza dell'epistemologia aristotelica, per cui la molteplicità degli individui costituiva un'evidenza empirica primaria, dalla quale poter sviluppare le successive tassonomie scientifiche di carattere universale); qualcun altro lo comprese invece come "questo *qualcosa*, che è predicabile di tutti", secondo cioè un rispetto anzitutto *predicativo* e più prossimo ai risultati categoriali delle indagini filosofiche dello Stagirita, di cui veniva rimarcato il profilo *logico*,

[566] Per una introduzione al problema dell'individuazione cfr. tra gli altri M. McC. Adams, *Universals in the Early Fourteenth Century*, in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; R. Adams, *Primitive Thisness and Primitive Identity*, «Journal of Philosophy», 76 (1979), pp. 5-26; J. J. E. Gracia (ed.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, SUNY Series in Philosophy, Albany 1994 (State University of New York Press); W. Park, *Haecceitas and the Bare Particular*, «Review of Metaphysics», 44 (1990), pp. 375-397 e R. Swinburne, *The Christian God*, Clarendon Press, Oxford 1994.

anziché ontologico. Storicamente, è noto ai medievisti, fu soprattutto questo secondo significato a trovare maggior fortuna nelle filosofie dell'età di mezzo. Esse ereditarono infatti dal pensiero platonico – ma soprattutto dal successivo neoplatonismo – il problema teorico della definizione degli universali. Si chiesero tuttavia (stavolta sugli esempi delle posteriori correnti neoaristoteliche e dei tentativi tardoantichi di congiungere e sintetizzare i due paradigmi filosofici rivali) come accadesse che i generi e le specie universali si singolarizzassero nelle sostanze individuali, e cioè come potessero effettivamente realizzarsi, ciascuno in ogni singolo, nella propria, rispettiva integralità metafisica. Sul piano *ontologico*, si trattava di comprendere anzitutto come le essenze riuscissero a *realizzarsi* in quanto singole *esistenze*, e cioè nei termini delle sostanze individue, ciascuna irriducibilmente composta di materia e forma, di potenza e atto. Sul piano *logico*, viceversa, si trattava di invece capire in che modo la moltiplicazione e la ripetizione delle essenze universali *si comunicasse* ai soggetti singoli.

Come era inevitabile, i due piani si intrecciarono in uno stretto connubio, così come del resto era già avvenuto con Platone e i neoplatonismi, con Aristotele e i neoaristotelismi, nonché coi tentativi tardoantichi di conciliare l'ontologia dell'allievo di Socrate con la logica del maestro di Alessandro Magno. Al pari della filosofia dello Stagirita, l'obiettivo logico era anzitutto quello della riconduzione degli individui all'interno di una sillogistica universale, che li rendesse logicamente fruibili all'interno di una prospettiva epistemologica di carattere scientifico, che dunque potesse assumerli come risultati teorici regolari e controllati, anziché nelle fogge di presupposti empirici fortuiti e occasionali, ancora tutti da comprendere nelle comuni ma costitutive invarianze teoriche. Tuttavia, secondo una *forma mentis* divenuta oramai autonoma dall'antico pensiero di Aristotele, gli scolastici cominciarono a chiedersi con più vigore intellettuale se l'individuo sussistesse immediatamente come numericamente distinto, ovvero se esso consistesse già da sempre in "questo soggetto separato e autonomo, diverso da quello e da quell'altro ancora"; oppure se rappresentasse la particolarizzazione e l'individuazione 'riflessiva e mediata' di un'essenza universale, comune a ciascuna soggettività indipendente. Cominciarono a domandarsi, cioè, se fosse lecito identificare l'unità singolare della sostanza prima nella *causa diretta e immediata* dell'individuazione di un'essenza comune. Per molti di loro la domanda dovette avere l'aspetto di una tautologia, ragion per cui la risposta fu generalmente negativa. Si misero di conseguenza alla ricerca di un nesso categoriale di mediazione tra gli elementi invincibili della conoscenza umana – il particolare e l'universale, l'esistenza e l'essenza – e, nella fattispecie, di un principio di individuazione vero e proprio delle specie comuni.

È noto, a questo proposito, come il processo dell'*individuatio* rappresentò, per molti degli autori scolastici, un complesso groviglio di trame concettuali. Nelle diverse soluzioni escogitate dai *medievales*, infatti, esso si trovò quasi sempre congiunto coi modelli ilemorfici di riferimento,

e cioè con la tipologia di sinolo di attualità formale e ricettacolo materiale che, a seconda dei casi, veniva adottato di volta in volta. Inoltre, come ben sanno gli studiosi di filosofia medievale, il problema della moliplicazione delle essenze dovette coniarsi in particolare, ed evolvere progressivamente, nello specifico ambito teorico delle discussioni angelologiche. Ciò avvenne per un motivo anzitutto dottrinale, dal momento che ogni maestro spirituale del XII secolo, per poter ottemperare alla propria funzione di ministro di culto, era tenuto a studiare i *Quattro libri delle sentenze* di Pietro Lombardo[567], i quali, a partire dal secolo successivo (il XIII), sarebbero divenuti il 'manuale di teologia' di pressoché tutte le Università medievali. A partire dalla compilazione lombardiana, in cui esse esibivano un grande rilievo teorico soprattutto a proposito del problema della loro localizzazione fisica[568], le nature angeliche avrebbero infatti cominciato a rappresentare un caso particolare – ma esemplare al contempo – di pure forme spirituali. Ciascuna di esse pareva infatti esprimere una compiuta e integrale totalità metafisica, la quale, allo stesso tempo, pure delimitava la singolarità logica di una pura forma individuale. Le nature angeliche, cioè, rappresentavano un caso estremo di *identità individuale e universale a un tempo*, che di fatto sarebbe servito da laboratorio concettuale per le diverse soluzioni dottrinali al grande problema medievale della individuazione delle forme sostanziali.

Oltre al significativo risalto concettuale delle dottrine angelologiche, un altro elemento dottrinale fu irrinunciabile per gli scolastici e i pensatori del XIII secolo: quello della determinazione dell'*individuatio* come *semovente processo di attualizzazione ontologica*, e non nei termini di un semplice dato per pensiero, che in se stesso fosse già compiuto e realizzato. Secondo i *medievales*, infatti, tutto-ciò-che-era-essere non poteva non sussistere, con altrettanta, originaria autenticità, come individuo o sostanza prima, vale a dire: come una *realizzazione singolare* degli ideali paradigmi platonici, la quale pertanto constava del risultato affatto separato – e cioè numericamente distinto da ogni altro, ma in se stesso del tutto indiviso – di *un atto d'essere vero e proprio*, che nientemeno era giunto a determinarne l'esistenza. Una simile posizione teorica non venne abbracciata soltanto dai *nominales*. Anche Tommaso d'Aquino, per fare qualche esempio, sposò il medesimo impianto dottrinale; e così fecero Pietro Abelardo e Guglielmo da Ockham, seppur ciascuno, naturalmente, secondo la sua propria concezione degli universali e della relativa moltiplicazione determinata. Per tutti, infatti, l'individuo non era in sé immediatamente individuato, così come il principio o il processo dell'individuazione delle

[567] Cfr. Pietro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, 3ª ed., ad fidem Codicum antiquiorum restituta, Pubblicazione Grottaferrata, Editiones Collegii san Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-1981. Sulla vita, le opere e il pensiero del *Magister Sententiarum* cfr. tra gli altri M. L. Colish, *Pierre Lombard*, voll. 1-2, Brill, Leiden-New York-Köln 1994; A. Gambaro, *Il valore dell'opera di Pier Lombardo*, in *Miscellanea Lombardiana*, Novara 1957, pp. 5-10; J. De Ghellinick, *Pierre Lombard*, in «DTC», 12, 2 (1935) col. 1941-2019 e S. Vanni Rovighi, *Pietro Lombardo e la filosofia medievale*, in *Studi di filosofia medievale*, I, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 163-175.

[568] Cfr. ad esempio Pietro Lombardo, *Sententiae*, I, d. 37, c. 6, n. 1 (p. 270).

sostanze, da seconde a prime, da universali a singolari, non coincideva immediatamente con la consistenza particolare e irriducibilmente dterminata dei singoli individui. L'*individuatio* consisteva infatti nella singolarizzazione di un'essenza logica che *non era immediatamente, ma si faceva mediatamente*, sostanza individuale; così come l'individuo in sé – ovvero l'individuo quale veniva còlto dalle *simplices apprehensiones* della mente soggettiva – non rappresentava la risposta semplice e irriflessa al problema dell'individuazione, nonostante ne costituisse certamente una necessaria e irrinunciabile componente teorica. Erano difatti sempre forma e materia, e in special modo la loro combinazione usiologica determinata, a possedere una funzione determinante e risolutiva; secondo una strettissima correlazione teorica con le parallele e analoghe categorie della potenza e dell'atto, anch'esse immancabilmente legate all'individuo e alla definizione della sua identità irriducibile.

Era allora generalmente la forma, nei sinoli forma-materia – proprio come avveniva nel caso paradigmatico degli angeli – a rappresentare il principio della determinazione dell'unità categoriale delle essenze. Essa quasi sempre coincideva con la specie logica, ovvero fissava l'unità concettuale di specie della predicazione. Viceversa, la materia costituiva generalmente il principio della ripetizione delle unità esistenti, e cioè della costituzione particolare delle realtà individue; invero più della loro moltiplicazione che non della loro costituzione individuale, perché quest'ultima era concepita sotto quella e a quella si trovava di norma, concettualmente subordinata. Nel caso dell'individuo Socrate, ad esempio, di regola la forma veniva stimata come rappresentante la sua umanità o il suo essere uomo, mentre la materia il suo essere *questo* uomo *determinato*.

Senza però dilungarci oltre nella determinazione teorica generale della questione, nei paragrafi che seguono intraprendiamo l'esame di alcune delle soluzioni più significative che la storia della filosofia medievale riservò al problema della moltiplicazione delle essenze negli individui. Siamo infatti persuasi che una simile indagine, anche attraverso la delucidazione degli intrecci concettuali con la nozione e la formula dell'identità e con il principio di contraddizione, possa contribuire a ridurre la distanza storico-filosofica che, nonostante tutto, inevitabilmente divide e distingue le posizioni di Kant da quelle di Aristotele.

6. Bonaventura da Bagnoregio e la reciproca appropriazione di materia e forma

Tra i binari più significativi su cui viaggiò il problema dell'individuazione figurano certamente quelli della dottrina di Bonaventura da Bagnoregio[569]. Secondo l'allora ministro dell'ordine dei francescani, infatti, nonostante la stratificazione ontologica dei diversi piani del reale, la materia si trovava immancabilmente contrassegnata da una costante e strutturale omogeneità metafisica, la quale, come fondamento in potenza delle sostanze individue, si trovava indeterminatamente implicata nell'esistenza di tutte le realtà create, sia corporee sia spirituali[570]. La materia consisteva infatti nell'indefinito ricettacolo potenziale di tutte le forme possibili, che di volta in volta si moltiplicava, nella sua pura virtualità, mediante la ricezione di quelle forme medesime, le quali, in loro stesse, erano viceversa sempre affatto determinate. Nell'ilemorfismo metafisico di Bonaventura la materia rappresentava pertanto la condizione necessaria ma indefinita della consistenza di tutti gli esseri creati: essa non era infatti estesa, né quantitativa né generabile né corruttibile. Non coincideva, cioè, con la materia corporea, sempre soggetta a privazione e corruzione, nonostante costituisse con essa un'unica, metafisica materia omogenea. Negli individui la materia si presentava sempre congiunta in unità con una forma precipua, la quale immancabilmente rappresentava la causa e il principio ultimo della loro singolarizzazione. La sostanza individuale constava dunque, in sintesi, di un composto ilemorfico ben determinato, in cui la forma o l'essenza si trovavano a restringere e a specificare l'indefinita estensione della materia. Ciononostante, la materia non era però semplicemente passiva, bensì catturava o traeva a sé attivamente le forme. Essa rappresentava, in effetti, la *ratio seminalis* degli individui; mentre la forma, da parte sua, attraverso una funzione sintetico-risolutiva, giungeva a determinarne l'irripetibilità attuale. Se, dunque, la forma individuava e attualizzava il composto ilemorfico, ciò non poteva avvenire a prescindere dall'apporto

[569] Per una introduzione al pensiero di Bonaventura cfr. tra gli altri V. C. Bigi, *Studi sul pensiero di san Bonaventura*, Porziuncola, Assisi 1988; J. G. Bougerol, *Introduction a l'étude de saint Bonaventure*, 2ª éd., Vrin, Paris 1988; F. Chavero Blanco (ed.), *Bonaventuriana*, Miscellanea in onore di J. G. Bougerol, Antonianum, Roma 1998; Ch. Cullen, *Bonaventure*, Oxford University Press, Oxford 2006; L. Mauro, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla* Philosophia *alla* Contemplatio, Accademia ligure di scienze e lettere, Genova 1976; S. Metselaar, *Are the Divine Ideas Involved in Making the Sensible Intelligible? The Role of Knowledge of the Divine in Bonaventure's Theory of Cognition*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales: Studies in Medieval Theology and Philosophy / Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters», 79 (2012), pp. 339-372; e S. Vanni Rovighi, *San Bonaventura*, Vita e Pensiero, Milano 1974.

[570] Sull'individuazione in Bonaventura cfr. in particolare E. Bettoni, *San Bonaventura. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Biblioteca Francescana, Milano 1973; F. Binotto, *Bonaventura da Bagnoregio e il principio d'individuazione. Una possibile interpretazione*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 4 (2017), pp. 835-847; F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo, Bari 1980; M. De Wulf, *Introduction à la Philosophie Neo-Scolastique*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1904; É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure,* Vrin, Paris 1924; trad. it. di C. Marabelli (a cura di), *La filosofia di san Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1995 e J. F. Quinn, *The Historical Constitution of St. Bonventure's Philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1973.

necessario della materia e della sua pura potenzialità. In altre parole, l'individuazione degli esseri creati dipendeva dall'unione e dalla *communicatio* di forma e materia.

Nell'articolo I della *distinctio* 3 del II libro del *Commento alle Sentenze*, anche a proposito delle nature angeliche, Bonaventura difendeva la propria tesi dell'ilemorfismo universale, sostenendo che perfino negli angeli era possibile rinvenire il composto di forma e materia[571]. A differenza però delle altre creature corporee, la materia angelica non sussisteva come quantitativamente divisibile, ovvero mancava completamente dell'attributo dell'estensione[572]. Cionondimeno, gli angeli consistevano comunque in individui, ovvero in sostanze numericamente distinte, poste ciascuna al di sotto della medesima specie. Secondo il filosofo francescano la *distinctio numerica* delle essenze angeliche dipendeva da un principio intrinseco a ciascuna individualità, che riusciva a distinguere gli angeli anche facendo astrazione da tutti gli accidenti inerenti alla loro natura. La "*distinctio secundum numerum*" delle ipostasi angeliche non conseguiva pertanto né dalla sola materia – quantitativamente indivisibile – né dalla semplice forma, la quale era comune a tutti gli angeli (ovvero si trattava in e per ciascuno dell'individuazione della medesima specie)[573]. Ogni natura angelica era allora "*finita et arctata et limitata*", e cioè determinata, nel tempo e nello spazio, dal composto di forma e materia, con quest'ultima che veniva a contrarre e restringere l'universalità della forma[574]. La "*ratio individuationis et limitationis*" delle nature angeliche risiedeva pertanto nel sinolo di forma e materia che ciascuna di esse realizzava[575]. Di nuovo, sebbene la materia non costituisse per Bonaventura la causa propria dell'individuazione, essa ne rappresentava in ogni caso la "*causa sine qua non*", e cioè la causa remota e necessaria senza la quale nessun'essenza specifica si sarebbe potuta distinguere secondo il numero[576]. Contro la tesi tommaseiana della differenza specifica (anziché numerica) delle nature angeliche, il teologo francescano, attraverso l'argomento teologico delle infinite bontà, sapienza e potenza divine, sosteneva che gli angeli rappresentavano degli individui numericamente distinti e appartenenti alla medesima specie[577]. Oltre però che dalla distinzione numerica, per Bonaventura gli angeli venivano individuati anche da un'altra proprietà, che egli identificava con la razionalità, in virtù della quale gli angeli stessi erano definibili come nature intelligenti, e cioè titolari di una dignità sconosciuta alle altre entità, determinate all'opposto come semplici entità particolari. Una simile

[571] Sugli angeli in Bonaventura cfr. T. B. Noone, *Saint Bonaventure and Angelic Natural Knowledge of Singulars: A Source for the Doctrine of Intuitive Cognition?*, «American Catholic Philosophical Quarterly (Special Issue: Bonaventure)», 85 (2011), pp. 143-159.

[572] Cfr. Bonaventura, *II Sententia*, distinctio 3, pars 1, articulus I, quaestio 2 (II, p. 96).

[573] Ivi, *II Sent.*, d. 3, p. I, a. I, q. 1 (II, p. 89).

[574] Ivi, *II Sent.*, d. 3, p. I, a. I, q. 1 (II, p. 90).

[575] Ivi, *II Sent.*, d. 3, p. I, a. I, q. 1 (II, p. 91).

[576] Ivi, *II Sent.*, d. 3, p. I, a. I, q. 3 (II, p. 110).

[577] Cfr. ivi, *II Sent.*, d. 3, p. I, a. II, q. 1 (II, p. 104).

dignità delle ipostasi angeliche dipendeva per Bonaventura, in ultima analisi, dalla forma di cui erano costituite.

Si deve inoltre considerare come Bonaventura rifiutò tanto la posizione di Porfirio (e verosimilmente anche quella di Aristotele prima di lui) secondo cui la *collectio* delle proprietà accidentali di una sostanza fosse la causa della sua individuazione. Egli, (stavolta) con Tommaso, riteneva infatti che una simile circostanza potesse tutt'al più rendere manifesta, alla semplice considerazione dell'intelletto umano, una simile individuazione delle essenze. Bonaventura distingueva cioè l'individuazione oggettiva o vera e propria delle essenze dalla loro individuazione semplicemente soggettiva e '*in mente hominum*'[578]. L'individuazione in sé doveva infatti venir ricondotta ai reali princìpi costitutivi dell'individuo, sicché la distinzione numerica di un supposito da tutti gli altri fosse riconducibile ai suoi elementi sostanziali, e cioè alla materia e alla forma di cui esso si trovava composto. L'individuazione consisteva pertanto nel risultato della congiunzione attuale della materia e della forma, attraverso cui l'una e l'altra si appropriavano di loro stesse in maniera reciproca e vicendevole[579]. Tutto sommato, dunque, la causa dell'individuazione delle sostanze non risiedeva per Bonaventura né nella sola materia né nella pura forma né nella collezione degli accidenti, bensì nel sinolo attuale e numericamente uno delle rispettive componenti formale e materiale.

Tra la posizione di Tommaso, secondo cui la ripetizione della specie in più istanziazioni individuali, numericamente separate tra loro, dipendeva esclusivamente dalla materia; e la posizione alternativa secondo cui le essenze o i composti di materia e forma si moltiplicavano in ragione dell'aggiunta di una forma ulteriore; Bonaventura 'aristotelicamente' sostenne che né la materia né la forma, se prese singolarmente, e cioè se poste come isolate e indipendenti l'una dall'altra, potevano rappresentare la causa dell'individuazione, poiché entrambe erano incapaci di definirne da sole la determinatezza particolare. Non poteva la pura forma, in quanto la differenziazione formale di due essenze tra loro conspecifiche era da ritenersi impossibile (come nel caso di due fuochi)[580]; né poteva la sola materia, poiché essa essenzialmente, e cioè in quanto sostrato d'inerenza di ogni determinazione particolare, era comune a tutte le sostanze esistenti, tanto alle corporee quanto anche alle incorporee, nella misura in cui in se stessa (o in astratto) essa non era né spirituale né corporea[581]. La materia era infatti pura e semplice potenzialità, di per sé priva di qualsivoglia distinzione e determinatezza intrinseche[582]; "*unitas*

[578] Cfr. ivi, *II Sent.*, d. 3, p. I, a. II, q. 2 (II, p. 107).
[579] Cfr. ivi, *II Sent.*, d. 3, p. I, a. II, q. 2 (II, p. 106).
[580] Cfr. ivi, *II Sent.*, d. 3, p. I, a II, q. 3 (II, p. 109).
[581] Cfr. ivi, *II Sent.*, d. 3, p. I, a II, q. 2 (II, p. 96).
[582] Cfr. ivi, *II Sent.*, d. 3, p. I, a. I, q. 3 (II, p. 100).

homogeneitatis"[583]: "*per continuitatem*" nel caso delle sostanze fisiche e "*per actualem simplicitatem*"[584] nel caso invece di quelle metafisiche; vale a dire, in ogni caso, un'unità numerica intesa non come *subjectum* bensì come *potentia simplex*[585]. La causa dell'*individuatio* consisteva dunque nella mutua appropriazione determinante di materia e forma, in ragione della quale la materia s'impossessava della forma e la forma s'impadroniva della materia[586], sicché la forma specifica divenisse 'questa forma determinata' e la pura potenzialità della materia si facesse proprio 'questa materia qui'. La causa dell'individuazione risiedeva pertanto, secondo Bonaventura, nella natura determinata di ciascun composto ilemorfico: nel rapporto attuale e vicendevolmente definente di materia e forma, vale a dire nella loro reciproca ed effettiva interazione metafisica. In tal modo, nella speculazione del maestro francescano, l'individuazione non si limitava a distinguere gli individui secondo il numero. Al contrario, e 'in pieno spirito aristotelico', essa risultava, nel modo più universale e determinante possibile, dalla stessa sostanzialità, ossia dalle ragioni e dagli elementi ontologici in virtù dei quali una sostanza particolare sussisteva proprio come quel soggetto determinato che era e non come un altro. A differenza che in Aristotele, tuttavia, da una simile definizione dell'identità irriducibile degli individui rimanevano esclusi gli accidenti, il cui assortimento soggettivo risultava alfine superfluo, *a parte objecti*, alla delimitazione individuale delle essenze[587].

[583] *Ibid.*

[584] *Ibid.*

[585] Sulla distinzione della materia come soggetto compiuto e determinato e come invece potenza priva di qualsivoglia ostensione quantitativa e qualitativa, cfr. A. Rodolfi, *L'idea di materia in Dio. Essenza ed esistenza della materia nel dibattito teologico nella seconda metà del XIII secolo*, «Quaestio», 7 (2007), pp. 317-337, in particolare p. 328.

[586] Cfr. Bonaventura, *II Sent.*, d. 18, a I, q. 3 (II, p. 441).

[587] Cfr. ivi, *II Sent.*, d. 3, p. I, a II, q. 2 (II, 106).

7. *Tommaso d'Aquino e la soluzione della* materia signata

Il chiasmo bonaventuriano di forma e materia, di atto e potenza e di *hoc* e *aliquid*, fu mantenuto anche da Tommaso d'Aquino, secondo il quale il problema dell'individuazione delle sostanze rappresentava un problema stratificato, la cui soluzione non poteva darsi univocamente ma doveva anzi svilupparsi su più livelli ontologici e secondo diverse conclusioni epistemologiche. La moltiplicazione singolare degli universali doveva inoltre definirsi a partire dalla sostanza divina e sulla base dell'opposizione analogica e correlativa di *ens* ed *essentia*, di *actus essendi* e *natura*[588].

All'interno della catena dell'essere fissata dall'Aquinate Dio veniva pienamente individuato dal suo stesso *esse*, risultando con ciò identico con la sua stessa essenza ("*Deus est ipsum esse subsistens*"[589]). Le nature angeliche si trovavano invece moltiplicate nella loro stessa natura, seppur secondo una coincidenza diretta e immediata con le rispettive, pure forme individuali, dimodoché ciascun angelo venisse a rappresentare una specie a sé. Negli esseri corporei a partire dall'uomo, viceversa, la sola forma non era più adeguata a svolgere un ufficio d'istanziazione, dovendosi al contrario moltiplicare nei diversi *supposita*, e ciò in ragione della materia prima e delle proprietà che per essenza l'accompagnavano. È noto come la materia metafisicamente intesa rappresentasse per Tommaso un elemento costitutivo del regno dell'*esse*, pur esprimendone, al contempo, la regione più debole e povera. Anche nella persona umana, il più nobile tra tutti gli esseri naturali (poiché dotato di anima o intelletto), l'*esse* si trovava contenuto in un'identità del tutto peculiare, di cui in tanto – come materia o mera potenzialità – ne rispettava i limiti e le proporzioni determinate in quanto, in pari tempo – stavolta come forma o pura attualità –, ne realizzava le perfezioni. Era dunque entro un simile gradualismo discensivo delle perfezioni (che a muovere dalle forme più complete raggiungeva quelle meno compiute e da ultimo quelle meramente corporee o moltiplicate dalla sola materia) che risiedeva il motivo trascendentale dell'*individuatio* nella grande catena dell'essere fissata dall'Angelico.

---

588 Sul tommaseiano principio d'individuazione cfr. J. Bobik, *La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles*, «Revue Philosophique de Louvain», 51 (1953), pp. 5-41; M. Brown, *St. Thomas Aquinas and the Individuation of Persons*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 65 (1991), pp. 29-44; P. Caspar, *Thomas d'Aquin a-t-il tenté d'exprimer le principe d'individuation à l'intèrieur des propriétés transcendentales de l'être?*, «Aquinas», 34 (1991), pp. 41-50; G. J. Coulter, *St. Thomas Aquinas on Explaining Individuality*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 65 (1991), Ann. Suppl., pp. 169-78; U. Degl'Innocenti, *Il principio d'individuazione nella scuola tomistica*, PUL, Roma 1971; C. T. Hughes, *Matter and Individuation in Aquinas*, «History of Philosophy Quarterly», 13 (1996), pp. 1-13; I. Klinger, *Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin*, Vier-Turme Verlag, Münsterschwarzach 1964; J. Owens, *Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle*, «Medieval Studies», 50 (1988), pp. 279-310; K. White, *Individuation in Aquinas's* Super Boetium De Trinitate Q. 4, «American Catholic Philosophical Quarterly», 69 (1995), pp. 543-56 e J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2000.

589 Tommaso, *Summa theologiae*, pars I, quaestio 3, articulus 4.

Come nella *Fisica*[590]e nella *Metafisica*[591]di Aristotele, anche in Tommaso la *materia ut tale* (o *prima qua tale*) non possedeva in sé alcuna diversità, consistendo anzi, nell'ordine degli enti che erano sostanza, in una pura, semplice potenzialità metafisica. Per potersi distinguere in sé, essa doveva infatti estendersi spazialmente, ovvero doveva configurarsi come *materia dotata di quantità*. In quanto *materia quantitativa*, essa si trovava immancabilmente accompagnata dai suoi accidenti, primo fra tutti, per l'appunto, quello dell'estensione, al quale l'Aquinate assegnava la funzione propriamente individuante delle sostanze fisiche. Di fatto, in una simile metafisica della corporeità, non si dava mai una *materia prima* esistente per sé sola, poiché la materia universale, nella sua propria astrazione, non poteva in alcun modo venir attualizzata (dalle forme)[592]. La materia si presentava, pertanto, sempre in unione a una qualche forma sostanziale, dunque come *materia seconda*, ovvero come materia accompagnata da accidenti. La prima forma materiale (o della materia) identificata da Tommaso era dunque la *forma corporeitatis*, vale a dire la corporeità stessa: configurazione 'fenomenica' e a un tempo funzione posseduta da tutti i corpi fisici. Attraverso l'occupazione tridimensionale dello spazio, la *forma corporeitatis* si realizzava nella moltiplicazione degli individui. Ciascuno di essi si trovava infatti dotato della propria natura fisica e con ciò assumeva, nella propria porzione quantitativamente dimensionata di materia, quelle proprietà che lo includevano e insieme lo distinguevano nella data specie di appartenenza. Nei supposiți tommaseiani, cioè, la natura comune espressa dagli universali del genere e della specie veniva ricevuta e appresa entro porzioni ben determinate di materia, entro cioè una *materia signata* o *demonstrata*[593]: sottomessa ad accidenti quantitativi. In tal senso, nel caso delle sostanze fisiche o corporee, la materia e le sue proprietà quantitative stavano a rappresentare, l'una remotamente e le altre invece più prossimamente[594], dei veri e propri princìpi individuanti[595]. Sicché ogni dato essere prendesse il proprio nome non soltanto dalla pura forma di cui era costituito (benché anch'essa, come è ovvio, fosse mediatrice particolare dell'essere universale), ma dall'intero composto ilemorfico che lo individuava[596], in cui la materia quantificata si trovava a svolgere una funzione decisiva[597].

590 Cfr. Aristotele, *Phys*. I, 2, 185 b 5.

591 Cfr. Aristotele, *Metaph*. Z 3, 1029 a 24.

592 Cfr. Tommaso, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, 2 SN, d. 3, q. 1, a. 1, resp. (Pandolfi-Coggi, voll. 1-10, ESD, Bologna 2001s, III, 162s.

593 Come noto, *materia demonstrata* è espressione del lessico averroista e denota la materia che si può indicare col dito e che pertanto sottostà a determinati accidenti. Tommaso la impiega per svincolarsi dalla visione di Avicenna, secondo cui, platonicamente, le nature sono già intrinsecamente determinate e in attesa del rispettivo, adeguato contenitore corporeo.

594 Cfr. Tommaso, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, 1 SN, d. 8, q. 5, a. 2, ad 4.

595 Cfr. ivi, 1 SN, d. 8, q. 5, a. 2, resp.

596 Cfr. ivi, 1 SN, d. 23, q. 1, a. 1, resp.

597 Cfr. ivi, 1 SN, d. 8, q. 5, a. 2, arg. 6.

Una simile individuazione materiale delle forme veniva naturalmente a cadere nel caso delle nature angeliche, le cui essenze specifiche erano del tutto incorporee e immateriali, oltreché immediatamente individuali. Nel caso degli angeli, infatti, la distinzione delle irriducibili nature individue coincideva con la diversità e la differenza delle rispettive, pure forme specifiche. Nel caso invece delle persone umane, sostanze dotate in tanto di corpo in quanto anche di anima (materia e forma, potenza e atto), l'essenza specifica (di uomo) differiva da quella generica (di animale) perché l'uomo incarnava l'animalità in una struttura fisica dotata delle opportune dimensioni. Sicché, in modo del tutto omogeneo, da un lato, l'essenza ancor più determinata dell'individuo Socrate si concretizzava in lui entro una struttura corporea provvista delle sue precipue dimensioni quantitative, irriducibilmente definite e determinate[598]; ma, dall'altro, era ugualmente lecito considerare – secondo la riflessione opposta e contraria, che dalle *dimensiones terminatae* della materia risaliva a quelle *interminatae*[599], e da queste ultime alla forma –, che Socrate fosse parimenti un uomo (così come un uomo fosse al contempo un animale)[600]. In tal modo, in pieno spirito aristotelico, la comprensione degli individui entro una sillogistica universale era perfettamente assicurata.

Tuttavia, nella prospettiva di Tommaso, si trattava anche di specificare come, all'interno della concatenazione universale dell'essere, le grandezze quantitative della corporeità e della materia avessero bisogno, al fine di esistere in effetti, d'una completezza e d'una determinazione perfettamente attuate, di un *hic et nunc* concretissimi. Ciò era per lui indispensabile, per poter differenziare la metafisica dalla logica, le determinazioni esistentive da quelle semplicemente predicative. In effetti, le stesse dimensioni quantitative della *forma corporeitatis* e della *materia demonstrata* potevano venir determinate come semplici grandezze astratte e attualmente indeterminate. Potevano cioè venir raffigurate nella mente come categorie soltanto *virtualmente* contenenti delle misure davvero esistenti, sicché esse *soltanto logicamente* si trovassero a coincidere con quelle effettivamente reali, senza dunque sussistere propriamente, come invece quelle[601].

---

598 Cfr. ivi, 1 SN, d. 23, q. 1, a. 1, ad 1.

599 Sono *interminatae* le dimensioni soltanto concepite, e dunque potenziali, della materia, che di fatto non esistono nella materia prima che essa venga attuata dalla forma sostanziale. Sono invece *terminatae* le dimensioni all'opposto determinate e completamente attuate, le quali dipendono, come ogni altro accidente, dall'*esse* della sostanza completa. Per un'attenta discussione sull'uso degli aggettivi *interminatae*, *terminatae* e *determinatae* riferiti alle *dimensiones* e sulla loro difficile resa in lingua moderna, cfr. J. Owens, *Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle*, cit., in particolare p. 295, n. 29 e J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, cit., in particolare pp. 358-362.

600 Cfr. Tommaso, *De ente et essentia*, c. 2.

601 Queste due prospettive vengono avvicinate l'una all'altra attraverso le mediazioni categoriali che Tommaso sviluppa nel Commento al *De trinitate* di Boezio. In quest'opera, infatti, l'Aquinate, preoccupato di garantire la stessa unità numerica all'individuo mutevole nel corso dell'esistenza, puntualizza come le determinazioni particolari della *materia demonstrata* possano sussistere anche in modo imperfetto nel genere quantitativo, ovvero come determinate solo "in qualche modo": in un modo, cioè, che non si realizza mai compiutamente e fissamente. Cfr. Tommaso, *Super Boetium De Trinitate*, q. 4, a. 2, resp. (Pandolfi, ESD-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997, pp. 160s.).

Anche nel *De veritate*, la *materia signata* e le cause materiali dell'esistenza delle sostanze fisiche venivano stimate dall'Aquinate come i princìpi veri e innegabili dell'individuazione degli enti corporei. *Signata* era infatti la materia provvista di dimensioni determinate, mentre *non signata* era quella le cui estensione e grandezza non erano definite. Era cioè *signata* la materia irriducibile alle astrazioni dell'intelletto, mentre *non signata* era quella pensata dalla mente che l'astraeva dal qui e ora della sua sussistenza in natura, con ciò privandola di qualsivoglia *terminatio* di carattere esistentivo[602]. Insomma, ogni *suppositum* corporeo e strettamente determinato (compresa anche la persona) consisteva in un esistente in sé distinto da tutti gli altri, che includeva nella sua propria realtà tutto ciò che in effetti si trovava in esso; laddove invece la natura (intesa come un universalissimo *ens rationis*) includeva gli elementi essenziali e semplicemente predicativi dell'essere. Poiché, infatti, la forma comune a tutti gli individui di una specie non includeva in sé tutto ciò che si poteva dire o predicare di quegli stessi individui, essa non poteva in alcun modo fungere da loro sostrato determinato. L'essenza pura, cioè, aristotelicamente, non poteva sussistere in sé, essendo bensì il composto ilemorfico o il singolo individuo a sussistere in effetti. Detto altrimenti, se era lecito asserire che Socrate fosse un uomo, non era ugualmente legittimo affermare che l'umanità fosse Socrate[603]. Ogni persona esistente possedeva sì il predicato universale dell'umanità, ma lo realizzava a proprio modo, ovvero realizzava individualmente e in modo incoercibile la natura comune a tutta la specie. Di nuovo con Aristotele, ogni supposito rappresentava una sostanza prima, mentre ogni altro termine universale, venisse esso impiegato universalmente oppure singolarmente, constava viceversa d'una sostanza seconda. Con la prima che veniva a rappresentare, anzitutto, un'evidenza induttivamente irrefutabile e che dunque realmente sussisteva di contro o al cospetto delle apprensioni percettive della psiche umana; e con le seconde che, viceversa, non potevano non constare di semplici astrazioni dell'intelletto, di categorie e di paradigmi logico-razionali (e che nella realtà non trovavano il proprio corrispettivo universale).

Come ancora in Aristotele, Tommaso distingueva inoltre due principali significati della sostanza: quello tipicamente logico, corrispondente alla *quidditas* o all'*essentia* delle cose, esprimibili linguisticamente in una definizione; e quello più propriamente fisico e naturale, secondo cui l'individuo era ciò che esisteva autonomamente, ovvero, anzitutto, secondo il senso precipuo e preminente del primo predicamento: come sostrato, ente e realtà autonomamente sussistente[604]. Nella prima accezione, tipicamente discorsiva, l'individuo fungeva da soggetto o

602 Cfr. Tommaso, *De veritate*, Cfr. QDV, q. 2, a. 6, resp. et ad 1.

603 Cfr. Tommaso, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, 3 SN, d. 5, q. 1, a. 3, resp. e Id, *Summa contra Gentiles*, IV, c. 55.

604 Tommaso, *Summa theologiae*, p. I, q. 29, a. 2, resp.

da *suppositum logicum* delle predicazioni essenziali o accidentali. Nella seconda accezione, viceversa, che rispetto alla prima era più propriamente fisica o metafisica, ogni sostanza prima poteva venir detta in tre modi distinti: o come *subsistentia*, per via del suo autonomo consistere nell'*esse*; o come *res naturae*, in quanto invece singolarità che realizzava una natura astratta e comune; oppure ancora come *hypostasis* (o appunto *substantia*), in quanto cioè supporto fisico o metafisico per gli accidenti. Rispetto dunque a tutti questi significati, e tenendo sempre ferma la catena dell'essere entro cui si inscriveva, trovava posto anche l'individuazione della persona umana, la quale, come fissato sopra, grazie alla dottrina della *materia demonstrata*, riusciva a differenziarsi, in quanto individuo, nel genere delle sostanze naturalmente dotate di ragione.

8. L'Aquinate e i princìpi primi del pensiero: l'assioma di contraddizione e la formula dell'identità

Si è già incidentalmente considerato[605] come il principio di contraddizione fu oggetto di alcune discussioni che nel secolo XIII verterono sulla maniera più semplice ed economica di esprimerlo. Così come si è ugualmente e brevemente osservato che l'esito di quelle discussioni consistette nella formulazione di una massima che da lì in poi sarebbe stata indicata come *formula dell'identità* e che sarebbe progressivamente entrata in competizione col principio di contraddizione, in particolare riguardo a quale delle due formulazioni logiche dovesse spettare il titolo di principio filosofico primo e universale. Tra le dottrine medievali che esplicitamente si occuparono della definizione e della collocazione logica e metafisica di ambedue le proposizioni, c'è sicuramente quella di Tommaso. Essa, infatti, oltreché agli intrecci tra il concetto di identità e il principio della ripetizione delle essenze, prestò ugualmente attenzione alle intersezioni tra il principio di contraddizione e la formula dell'identità, quest'ultima considerata come criterio equivalente e saldo della definizione del vero.

Nella *Summa contra Gentiles* si riscontra in effetti un primo riconoscimento del carattere di *certezza* e *indubitabilità* dell'identità: tanto dei *termini* e dei *predicati* identici quanto anche delle *proposizioni* siffatte. Nella cornice argomentativa delle ragioni impiegate per la dimostrazione dell'esistenza di Dio Tommaso scriveva infatti che "sono necessariamente notissime le proposizioni in cui una cosa viene predicata di se stessa, come: 'l'uomo è l'uomo' oppure quelle il cui predicato è incluso nel soggetto, come: 'l'uomo è un animale'"[606]. Come è facile riscontrare, il registro terminologico impiegato dall'Aquinate è quasi lo stesso di uno degli esempi con cui Aristotele esprimeva l'irrefutabilità del principio di non contraddizione e che sopra abbiamo riportato. Come in parte anche Aristotele, infatti, anche Tommaso definiva l'identità nei termini o di un'uguaglianza definitoria, necessaria e perfetta di soggetto e predicato ("l'uomo è l'uomo") oppure nelle fattezze d'una corrispondenza tra soggetto e predicato in cui l'essenza o la nozione del primo veniva espressa attraverso l'essenza o la nozione del secondo, ovvero mediante un'inclusione concettuale di carattere analitico. Come in Aristotele, cioè, l'identità delle essenze veniva definita mediante la predicazione diretta, ottenuta per mezzo dei predicabili della definizione e del genere.

Più in generale, però, la considerazione tommaseiana delle verità prime del pensiero e dell'essere, trovava a proprio fondamento la dottrina dell'astrazione, vero e proprio 'principio regolativo' di tutta la filosofia dell'Angelico. È noto, a questo proposito, come per Tommaso, sull'esempio della psicologia aristotelica, ogni conoscenza traesse la propria origine dai sensi.

[605] Cfr. *supra*, II, I, § 1, pp. 188-191.
[606] Tommaso, *Summa contra Gentiles*, I, c. 10.

Cionondimeno, la mente umana, agendo intellettualmente sulle cognizioni percettive della sensibilità, era capace di raggiungere una conoscenza superiore. Anche Tommaso, come Aristotele, distingueva infatti un intelletto agente e attivo da un intelletto passivo e semplicemente possibile. L'intelletto potenziale si configurava come una *tabula rasa*, nella quale nessuna conoscenza era attualmente scritta, ma in cui le idee eterne giacevano sopite o soltanto in potenza. Il passaggio dalla potenza all'atto poteva allora avvenire, di nuovo come in Aristotele, per opera di una realtà superiore e che fosse già in atto, dunque ammettendo una virtù intellettiva che, in quanto atto puro, fosse capace di attualizzare gli intelligibili in potenza, e questa era appunto l'intelletto attivo. Seguendo in ciò Avicenna, Tommaso ammetteva che gli universali esistevano anzitutto in Dio, poi entro le cose particolari e infine nella mente umana. L'astrazione degli universali dai dati sensibili era pertanto possibile nella misura in cui gli oggetti percepiti dai sensi contenevano in effetti qualcosa di paradigmatico, e cioè le note comuni a ciascuna classe di oggetti, che a loro volta erano espressione delle verità eterne (o delle essenze) contenute nella natura (o nella mente) divina. L'astrazione era dunque un'operazione della mente, rivolta a enucleare dal particolare l'impronta che esso derivava dall'universale *ante rem*, e cioè quale esisteva già da sempre nell'ente sommo. L'universale che l'intelletto umano ricavava mediante l'astrazione risultava pertanto come qualcosa di vero e certo, di saldo e indubitbile. Esso constava sì d'un concetto, ma di un concetto niente affatto arbitrario, bensì epistemicamente fondato, in duplice guisa, sia sul corrispondente universale che metafisicamente era contenuto *in re* sia, stavolta teologicamente, su quello *ante rem* che si trovava originariamente inscritto nella natura divina. Se fossero state prive di un simile, doppio fondamento oggettivo, le astrazioni umane non avrebbero potuto costituire verità alcuna. Per Tommaso, infatti, ciascuna verità doveva consistere nell'*adaequatio intellectus et rei*. In ogni ordine di conoscenza, infatti, l'essere costituiva la base del conoscere: non il conoscere la base dell'essere. La stessa conoscenza matematica trovava il proprio fondamento nell'essere. Essa era certamente il frutto delle capacità astraenti dell'intelletto umano, ma era anzitutto un risultato oggettivo, che cioè corrispondeva a qualcosa di effettivamente reale. Ad esempio, ai concetti geometrici di circolo o di triangolo non potevano non corrispondere le forme circolari o triangolari dei corpi realmente esistenti. Per Tommaso non era allora possibile separare l'intelletto dai soggetti umani, nemmeno nel caso dell'intelletto agente, che infatti secondo l'Angelico non possedeva un'esistenza sua propria, separata o posta al di fuori degli individui realmente esistenti. L'intelletto agente rappresentava infatti il momento attivo e tutto umano dell'*abstrahere*, e cioè il momento dell'innalzamento conoscitivo al di sopra dei dati particolari della percezione. L'astrazione consisteva pertanto in un'attività del tutto inscritta nelle vite concrete degli esseri umani, e non in qualcosa di isolato da essi.

Epistemologicamente, secondo Tommaso, il *primum cognitum* intelligibile era rappresentato dall'*ens*, senza il quale nulla poteva essere conosciuto, comprese le verità prime rappresentate dalla formula dell'identità e dal principio di contraddizione, poiché tutto si trovava immancabilmente in relazione con esso[607]. Dell'essere in quanto tale, l'intelligenza umana non poteva avere per l'Aquinate un'intuizione puramente intellettuale, che fosse immediatamente conoscitiva della sua natura essenziale. L'intuizione umana catturava infatti sempre una certa mescolanza di natura sensibile e natura intelligibile, e la separazione della seconda dalla prima poteva avvenire soltanto grazie alle capacità astraenti dell'*intellectus*. In altri termini, l'intuizione umana constava d'un modo conoscitivo imperfetto, il quale, a differenza della percezione sensibile in cui le *res singulares* agivano *hic et nunc* sugli organi di senso, non era in grado di cogliere gli enti particolari nelle loro fattezze determinate. Tuttavia, proprio grazie alle capacità eliminative e isolanti dell'intelletto, la mente umana era in ogni caso capace di pervenire alla conoscenza degli universali. I concetti dell'intelletto erano dunque mediatamente conoscitivi delle realtà particolari, con ciò rappresentando non tanto ciò che veniva conosciuto di per se stesso (le cose in sé) ma ciò in cui e mediante cui l'intelligenza era capace di cogliere gli oggetti (i concetti veri). E se le *simplices apprehensiones* della mente non potevano non cogliere gli oggetti di pensiero come enti del tutto separati tra loro e dunque reciprocamente indifferenti; attraverso *iudicium*, e cioè per mezzo della ricostruzione discorsiva dell'unità originaria di soggetto e predicato, diveniva possibile afferrare la realtà nella sua articolazione epistemologicamente veritiera e dunque nella sua oggettività reale e concreta.

Per ciò che in particolare concerneva i giudizi d'identità, il predicato costituiva per Tommaso la determinazione totale del soggetto cui esso veniva riferito. Sicché all'in fuori d'una simile definizione – ora un rapporto d'uguaglianza perfetta ora una relazione d'inclusione più circoscritta e parziale –, per il soggetto medesimo non rimaneva nient'altro. Le proposizioni identiche rappresentavano allora il prototipo della perfetta intelligibilità del pensiero riferito all'essere, al cui interno l'essere veniva a rappresentare insieme il soggetto e il predicato di un giudizio originario. Di conseguenza, l'impiego congiunto di percezione e concetto, di intuizione e astrazione, pur non riproducendo la perfezione conoscitiva dell'intuizione intellettuale, prerogativa dell'onniscienza divina, era tuttavia capace di formulare giudizi primi e immediati, oggettivamente fondati sia nella natura di Dio sia nella realtà delle cose. Tra i più importanti figurava senz'altro la formula dell'identità; la quale, però, necessariamente doveva rispettare quanto prescritto dal principio di contraddizione[608], sia perché "una medesima cosa non può

[607] Cfr. Tommaso, *Summa contra Gentiles*, II, c. 89.

[608] Sul principio di contraddizione in Tommaso e sulla sua prossimità alle posizioni aristoteliche cfr. C. A. Testi, *Il principio di contraddizione in Tommaso D'Aquino*, postfazione a Łukasiewicz J., *Del principio di contraddizione in Aristotele*, *op. cit.*, pp. 193-218.

inerire e non inerire allo stesso, sotto il medesimo rispetto (*Impossibile eidem simul inesse et non inesseidem* […] *secundum idem*)"[609] – contraddizione tra termini – sia perché "Le contraddittorie non sono simultaneamente vere (*Contradictorianon esse simul vera*)"[610] – contraddittorietà tra enunciati. Il principio di contraddizione, infatti, non soltanto garantiva, *a posteriori*, che una volta conosciuto che un determinato ente era qualcosa, esso non poteva essere, nello stesso tempo e secondo il medesimo rispetto, qualcosa d'altro o di diverso da sé; ma anche che, *a priori*, tutto ciò che era conoscibile – a partire dalla percezione sensibile degli individui fino ad arrivare alle astrazioni dell'intelletto e ai suoi giudizi – doveva necessariamente constare di qualcosa di univocamente determinato.

Restituite in breve le posizioni di Tommaso su identità e contraddizione, possiamo ora tornare ad occuparci delle soluzioni scolastiche al problema medievale della moltiplicazione delle essenze universali negli individui. Volgiamo dunque la nostra attenzione, nel paragrafo che segue, alla dottrina di Enrico di Gand.

[609] Tommaso, *Sententia super Metaphysicam*, IV, lect. VI n. 600. Traduzione mia.

[610] Tommaso, *Sententia libri De anima*, d. 8, q. I a. 3. Sui rapporti tra principio di contraddizione e principio d'identità in Tommaso cfr. G. Cottier, *La contradiction dans la perspective aristotelico-thomiste*, in *Il problema della contraddizione*, «Verifiche», 1-3 (1981), pp. 63-88; P. Courtès, *L'être et le non-etre selon S. Thomas d'Aquin*, «Revue Thomiste», 67 (1967), pp. 387-436; L. Elders, *Le premiere principe de la vie intellective*, «Revue Thomiste», 62 (1963), pp. 571-586 e R. Verardo, *Primato assoluto del principio d'identità*, «Divus Thomas», 47-49 (1944-1946), pp. 69-95.

9. Enrico di Gand e la creazione degli individui dall'essere necessario e dalle idee divine

La metafisica di Enrico di Gand si dispiegava attorno a quattro concetti fondamentali: l'essere, la cosa, il necessario e il possibile. L'essere (*esse*) era ciò che originariamente veniva appresso dalla conoscenza umana; esso era in se stesso indeterminato e perciò indefinibile, eppure ogni soggettività conoscente sapeva che sotto il suo nome stava tutto ciò che era. Accanto all'essere sussisteva la cosa (*res*), la quale coglieva l'essere in quanto essenza o delimitazione necessaria dell'essere stesso, vale a dire come ciò che era necessariamente. Il necessario (*necesse*) costituiva pertanto il terzo concetto fondamentale della metafisica del *doctor solemnis* e designava tutto quello che non poteva non essere proprio ciò che era, ovvero ciò che inderogabilmente era quello che era. Correlativo del necessario era infine il possibile (*maxime*), ovvero ciò che semplicemente poteva essere. L'essere e il necessario si opponevano allora alla cosa e al possibile, secondo una divaricazione concettuale per cui la seconda coppia categoriale – proprio come nella filosofia aristotelica – non poteva non derivare la propria consistenza dalla prima. In altre parole, l'essere necessario era Dio, e cioè l'essere increato e imperituro; mentre le cose possibili erano tutti gli enti creati, la cui sussistenza eventuale (*a parte rei*) era semplicemente contingente[611].

Probabilmente riprendendo la vecchia formula di Tommaso, per Enrico di Gand Dio sussisteva in quanto *aliquod quod est ipsum esse*, ovvero come quella natura sempiterna che non aveva bisogno di ricavare dalle cosalità sensibili la verità e la necessità della propria esistenza. Dio era infatti l'essere la cui essenza s'identificava con l'esistenza e (come del resto già in Platone e Aristotele) poteva ugualmente assumere i nomi del Buono o del Vero. Rispetto all'Essere necessario le cose si stagliavano allora come ciò a cui semplicemente o poteva convenire o contingentemente conveniva l'essere, ovvero come tutto ciò che rientrava o poteva rientrare nelle categorie dell'ontologia e della logica. Attraverso la fondamentale quadripartizione di ciò che era, Enrico di Gand ricusava la dottrina avicenniana dell'univocità dell'essere, riportando in auge la concezione aristotelica del medesimo essere come πολλακῶς λεγόμενον. In tal modo, il termine essere poteva applicarsi indifferentemente all'una o all'altra delle sue accezioni fondamentali, e cioè sia a quella necessaria sia a quella accidentale. Cionondimeno, in ottemperanza al principio di contraddizione, all'essere veniva comunque impedito di poter significare, contemporaneamente e dallo stesso punto di vista, tanto l'*esse universalis* quanto anche le *res singulares*. Tutto sommato, dunque, la nozione prima (*primus*

[611] Su questo cfr. J. Gómez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Pontificia Università Gregoriana (Analecta Gregoriana, 93), Roma 1958; W. Hoeres, *Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus*, «Franziskanische Studien», 47 (1965), pp. 121-186 e C. König-Pralong, *Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines. Être, essence et contingence*, Les Belles Lettres (Sagesses médiévales, 4), Paris 2006.

intellectus) di essere restava quella di Dio, che anche a livello conoscitivo manteneva la sua preminenza categoriale, spiccando come *primum cognitum*[612] e come *ratio cognoscendi* di ogni altra realtà che fosse accessibile alla conoscenza umana.

A fondamento della dicotomia di essere per sé ed essere per accidente stava infatti la dottrina della creazione, che si era realizzata a muovere dalle verità eterne contenute nell'intelletto divino. L'essere di cui erano fatte le idee di Dio era lo stesso essere che caratterizzava la natura divina. Tuttavia, come oggetti originari della conoscenza dell'essere sommo, esse dovevano distinguersi dall'essenza dello stesso, per cui rappresentavano le creature nella loro semplice possibilità, ovvero stavano per i *possibilia*. Nell'atto della creazione, Dio conosceva allora, in primo luogo, la propria natura in sé; in secondo luogo, attraverso una tale sapienza, egli perveniva alla conoscenza di tutte le creature creabili, secondo l'essere che queste possedevano in lui stesso; in terzo luogo, infine, Dio perveniva alla conoscenza dell'essere che le creature 'esistibili' possedevano di per se stesse, e cioè il loro essere in quanto questo era diverso dall'essere di Dio medesimo. Proprio quest'essere peculiare delle creature creabili, nella mente di Dio, costituiva l'essenza delle creature realmente create, la quale andava pertanto considerata in quanto possibile imitazione della natura divina. L'idea, detto in altri termini, rappresentava il possibile calco dell'essenza di Dio. Come essenza ideale essa era quindi dotata di un essere che non si sommava a quello divino, distinguendosene anzi come oggetto della di lui conoscenza. L'essere dell'idea era allora l'essere dell'essenza in quanto essenza, ovvero l'*esse essentiae*[613]. Esso si distingueva cioè dall'*esse sic et simpliciter* in quanto *esse ideatum*, ovvero come concetto o concepito. Enrico di Gand si sottraeva così, in un solo colpo, sia all'identificazione di *esse et essentia* procurata da Scoto Eriugena sia alla duplicazione delle distinzioni in seno all'essere attraverso quelle in seno all'essenza sia alla contraddizione della creazione nel tempo delle verità eterne (e cioè delle idee divine)[614].

Per Enrico di Gand le idee, sia le divine sia le umane, constavano infatti di autentici rapporti di imitabilità nell'essenza divina, ovvero costituivano le essenze delle cose nella conoscenza dell'ente sommo. Al momento della creazione, Dio aveva infatti scelto liberamente, per mezzo della sua volontà onnipotente, di concedere l'esistenza ad alcuni dei possibili contenuti nella sua propria natura, che egli aveva conosciuto per mezzo del suo intelletto. Anzi, a rigore, la

---

[612] Su questo cfr. M. Laarmann, Deus, primum cognitum. *Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekte die Heinrich von Ghent (†1293)*, Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, 52), Münster 1999.

[613] Sulla divaricazione dell'essenza come potenza e come possibilità rispetto all'essere attuale cfr. P. Porro, *Possibilità ed* esse essentiae *in Enrico di Gand*, in W. Vainhamel (ed.), *Henry of Ghent*, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 211-253.

[614] Su quest'ultimo aspetto cfr. in particolare M. A. Santiago de Carvalho, *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII*, Fundação Calouste Gulbenkian – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Coimbra 2001.

conoscenza intellettuale delle idee da parte di Dio e l'atto volontaristico del dare loro esistenza costituivano lo stesso atto creatore, la cui distinzione dall''intelletto archetipo' era tale soltanto per il pensiero degli esseri finiti, vale a dire degli esseri umani. Soltanto dal punto di vista delle creature, cioè, la creazione fissava la distinzione tra la natura di Dio, provvista delle sue verità eterne, e le realtà effettivamente create e poste nella loro esistenza. Una simile cognizione stabiliva infatti un rapporto di causa-effetto, in cui Dio, le sue idee, il suo intelletto e la sua volontà rappresentavano la causa della creazione, mentre le creature e tutte le cose esistenti constavano del suo effetto lineare e diretto. Per quanto concerneva invece la natura divina in se stessa, l'essenza stessa del creabile si presentava all'intelletto di Dio attraverso il consenso della sua volontà all'esistenza, sicché non era ammissibile distinguere, per così dire '*a parte Dei*', l'essenza e l'esistenza divine. Se, quindi, l'essenza di Dio era inseparabile dalla sua esistenza, l'esistenza attuale delle creature dipendeva ugualmente dalla libera volontà dell'ente sommo, dalla sua conoscenza intellettuale e del suo atto creatore.

Ciò procurava naturalmente delle ripercussioni per ciò che concerneva il problema dell'individuazione degli enti esistenti. Per il fatto stesso di essere delle essenze attuali, infatti, gli esseri finiti erano immediatamente degli enti individuali. In tal modo, ogni forma creata si trovava a consistere in un *suppositum*, ovvero in un soggetto la cui unità irriducibile e separata da tutte le altre era sufficiente a distinguerlo da ogni altra cosa. Attraverso l'attualizzazione creatrice delle forme, Dio aveva allora creato ogni essere esistente come identico con se stesso e come differente da tutti gli altri. L'individuazione consisteva dunque, per Enrico di Gand, in un rapporto di doppia negazione: nella negazione di ogni differenza di questo essere così determinato nei riguardi di sé medesimo e nella negazione di qualsivoglia identità di questo stesso essere, così compiuto e peculiare, con tutti quelli diversi da lui. Rispetto a questo quadro teorico generale, l'individuo umano, in ciò differenziandosi dal resto delle entità creaturali, constava dell'unione di un corpo e di un'anima razionale. Il corpo umano come tale si trovava a coincidere con la sua propria forma corporea, nel senso che l'anima razionale non era capace di informare immediatamente, e cioè direttamente e da se stessa, la corporeità medesima dell'essere umano. Contro Tommaso, cioè, l'anima razionale non consisteva in una *forma corporeitatis*, rappresentando viceversa una forma seconda dell'individuo umano, la cui prima effige si rispecchiava viceversa nel corpo organico come tale[615].

Per ciò che infine concerneva i processi conoscitivi, a differenza di Tommaso, per Enrico l'astrazione consentiva di raggiungere la cosa quale essa era in se stessa, sicché il sapere umano

[615] Su questi temi cfr. G. Fioravanti, Forma *ed* esse *in Enrico di Gand: preoccupazioni teologiche ed elaborazione filosofica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Classe di Lettere, Storia e Filosofia)», 5 (1975), pp. 985-1031 e M. Pickavé, *Henry of Ghent on Individuation, Essence and Being*, in G. A. Wilson (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Brill (Brill's Companions to the Christian Tradition, 23), Leiden-Boston 2011, pp. 181-209.

potesse fondarsi saldamente sul vero. Come in Tommaso, però, l'astrazione della nozione intelligibile dalle nature sensibili non era sufficiente a stabilire l'essenza indubitabile degli oggetti di conoscenza (da ottenere per mezzo di giudizi e ragionamenti). Oltre all'astrazione serviva infatti una riflessione opposta e contraria, che dall'alto verso il basso sapesse partire dalla nozione prima dell'essere, sì da discendere, sotto l'azione regolatrice della sapienza o della luce divine, alle nature sensibilmente apprese. In tal modo, la naturale fallibilità dei giudizi e delle conoscenze umane poteva venir fermamente ancorata all'imperitura certezza delle verità e delle idee di Dio[616], prima fra tutte quella del principio di contraddizione e della formula dell'identità[617].

[616] Su questo cfr. in particolare K. Emery Jr., *The Image of God Deep in the Mind: The Continuity of Cognition according to Henry of Ghent*, in J. A. Aertsen, Id., A. Speer (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, de Gruyter, Berlin-New York 2001, pp. 59-124 e R. Macken, *La théorie de l'illumination divine dans la philosophie d'Henri de Gand*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 39 (1972), pp. 82-112.

[617] Sulla verità in Enrico di Gand cfr. J. Decorte, *Henri de Gand et la définition classique de la vérité*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 68 (2001), pp. 34-74. Su verità e conoscenza cfr. invece S. P. Marrone, *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent*, The Medieval Academy of America (Speculum Anniversary Monographs, 11), Cambridge (Mass.) 1985 e Id., *Henry of Ghent's Epistemology*, in G. A. Wilson (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Brill (Brill's Companions to the Christian Tradition, 23), Leiden-Boston 2011, pp. 214-239.

10. Contraddizione, identità e individuazione nella metafisica di Duns Scoto

Fu però soprattutto nella scolastica del secolo XIV che *la formula dell'identità* – la formula logica che attestava in modo inoppugnabile la verità conoscitiva della coincidenza analitica delle nozioni del soggetto e del predicato di un enunciato – cominciò a circolare con maggiore ampiezza e diffusione, soprattutto in ambienti scotistici e occamistici, nei quali emerse il tentativo di ridurre il principio di contraddizione alla sua espressione più semplice ed economica. Questo tentativo di riduzione sussisteva in particolare come manifestazione caratteristica di quell'uso del cosiddetto "*principio di economia*" che era stato assunto a guida metodologica nelle rispettive ricerche sia da Guglielmo da Ockham sia da Giovanni Duns Scoto (così come in seguito sarebbe ugualmente avvenuto per alcuni dei loro seguaci). Un tale principio, la cui prima formulazione si deve proprio a Ockham, consisteva in una regola insieme logica e metafisica, la quale prescriveva che "*Pluralitas non est ponenda sine necessitate*", e cioè che "la pluralità non va posta (o considerata) se non è necessario", o che "*Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*", vale a dire che "è inutile produrre con più ciò che può essere fatto con meno", ovvero non c'è ragione di complicare ciò che è semplice. Di un simile principio, è noto, Ockham si servì per eliminare quelle entità metafisiche che a suo giudizio venivano superfluamente enumerate dall'antica tradizione scolastica (come ad esempio quella di specie, fosse essa sensibile oppure intelligibile, secondo lui inutilmente concepita come entità intermediaria della conoscenza umana)[618]. Più tardi il principio di economia sarebbe divenuto celebre come *rasoio di Ockham* e sarebbe stato espresso più semplicemente con la formula: "*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitate*", ovvero "le entità non vanno moltiplicate se non se ne vede la necessità", formula che si ritrova in questa sua forma 'canonica' a partire dalla *Logica vetus et nova* (1654) di Johannes Clauberg, filosofo e teologo tedesco del XVII secolo, che la introdusse definitivamente in questa sua forma caratteristica. Procediamo però con ordine e soffermiamoci brevemente sulle posizioni logiche e metafisiche di Giovanni Duns Scoto.

[618] Cfr. Guglielmo da Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio). Prologus et distinctio prima*, 2, quaestio 14, Prologus. Sulla categoria metalogica di semplicità e sul principio di economia in Ockham e nella successiva storia del pensiero cfr. tra gli altri E. Barnes, *Ockham's Razor and the Anti-Superfluity Principle*, «Erkenntnis», 53 (2000), pp. 353-374; J. Burgess, *Occam's Razor and Scientific Method*, in M. Schirn (ed.), *The Philosophy of Mathematics Today*, Oxford University Press, New York 1998, pp. 195-214; L. Groarke, *Following in the Footsteps of Aristotle: the Chicago School, the Glue-stick and the Razor*, «Journal of Speculative Philosophy», 6, 3 (1992), pp. 190-205; K. Kelly, *Justification and Truth-Finding Efficiency: How Ockham's Razor Works*, «Minds and Machines», 14 (2004), pp. 485-505; K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1959; W. V. O. Quine, *On Simple Theories of a Complex World*, in Id., *The Ways of Paradox*, Random House, New York 1966; Id., *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1981; J. Schaffer, *What to Not Multiply Without Necessity*, «Australasian Journal of Philosophy», 93 (2015), pp. 644-664; J. J. C. Smart, *Ockham's Razor*, in H. Fetzer (ed.), *Principles of Philosophical Reasoning*, Rowman & Allanhelded, Totowa (New Jersey) 1984, pp. 118-128; E. Sober, *Ockham's Razors: A User's Manual*, Cambridge University Press, Cambridge 2015; R. Swinburne, *Simplicity as Evidence for Truth*, Marquette University Press, Milwaukee 1997; W. Thornburn, *The Myth of Occam's Razor*, «Mind», 27 (1918), pp. 345-53 e D. Walsh, *Occam's Razor: A Principle of Intellectual Elegance*, «American Philosophical Quarterly», 16 (1979), pp. 241-244.

Duns Scoto riteneva che l'oggetto proprio della teologia fosse Dio in quanto tale, mentre quello della metafisica l'essere in quanto essere[619]. A differenza della teologia[620], dunque, la metafisica raggiungeva la comprensione dell'ente sommo non come Dio ma soltanto in quanto essere[621]. Anche per Duns Scoto, come del resto già per Tommaso, l'essere umano traeva la propria conoscenza dai sensi, con l'intelletto finito che era capace di conoscere l'essere in virtù delle proprie capacità astraenti. Le sostanze immateriali e intelligibili, gli angeli e Dio, potevano infatti venir conosciuti soltanto mediatamente, attraverso i concetti intellettuali, e non grazie all'intuizione immediatamente razionale della loro natura[622]. L'oggetto di studio della metafisica constava infatti d'una nozione d'essere totalmente indeterminata e astratta, incapace di cogliere il precipuo *actus essendi* di ciascun essere determinato. Essendo infatti gli atti di esistenza difformi e irriducibili gli uni rispetto agli altri, una loro indagine unitaria risultava per la metafisica scotiana del tutto impossibile. Essa poteva considerare l'essere soltanto nel suo grado di astrazione finale, quello per cui l'essere stesso, contro Aristotele e Tommaso (ma con Avicenna) constava d'un concetto univocamente determinato, applicabile – sempre allo stesso modo – a tutto ciò che era. Era infatti l'essere nel suo senso universale e necessario a costituire il principio primo e la causa finale del mondo. La nozione dell'essere in quanto essere trascendeva infatti il dominio della fisica e delle entità corporee da essa studiate e rappresentava con ciò il punto di partenza dell'indagine metafisica. Come aveva già sostenuto Avicenna, l'essere rappresentava ciò che per primo cadeva sotto la presa dell'intelletto, vale a dire consisteva nel *primum cognitum*. In tal senso, esso né coincideva con l'essere determinato degli 'enti intramondani' né collimava con l'essere universale concepito nella sua astratta generalità logica. L'essere in quanto essere constava infatti di quella *realtà* puramente intelligibile che in tanto coincideva con la natura di tutto ciò che era, in quanto parimenti era del tutto trasparente alle cognizioni dell'intelletto umano. Considerate dunque in loro stesse, di nuovo come in Avicenna, le nature o le essenze non sussistevano né come singolari né in quanto universali. E così accadeva alla natura stessa dell'essere, che consisteva in tutto ciò che era l'essere e in nient'altro che in quello.

L'essere in quanto essere non collimava con la semplice possibilità logica di venir predicato indifferentemente di tutto ciò che era, ovvero con la forma predicativa di essere più vuota di

[619] Per un quadro generale del pensiero di Duns Scoto cfr. tra gli altri R. Cross, *Duns Scotus*, Oxford University Press, Oxford 1999a; M. B. Ingham, M. Dreyer, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus: An Introduction*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2004 e M. B. Ingham *et al.* (eds.), *Proceedings of the Quadruple Congress on Duns Scotus*, voll. 1-4, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (New York) 2010-2012.

[620] Sulla teologia di Duns Scoto cfr. soprattutto A. Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, Brill, Leiden 2018.

[621] Sulla metafisica del *doctor subtilis* cfr. in particolare W. A. Frank, A. B. Wolter, *Duns Scotus: Metaphysician*, Purdue University Press, Lafayette (Indiana) 1995 e P. King, *Scotus on Metaphysics*, in Th. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, New York 2002.

[622] Sulla teoria della conoscenza in Duns Scoto cfr. soprattutto R. Cross, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford University Press, Oxford 2014.

tutte; l'essere metafisico era al contrario la realtà più ricca, le cui virtualità sussistevano come infinite. L'essere in quanto essere possedeva pertanto delle proprietà, le prime delle quali erano rappresentate dai suoi modi d'essere. I modi di un'essenza o di una natura erano allora le sue possibili e intrinseche determinazioni. Esse erano cioè delle maniere d'essere, che l'essere universale possedeva in quanto essere diversamente modificato. Tra i modi dell'essere, i primi erano quelli del finito e dell'infinito. Una simile distinzione rappresentava la prima dicotomia in seno all'essere come tale, anteriore alla stessa divisione aristotelica dell'essere nelle dieci categorie, e dunque constava per Scoto della distinzione ontologica fondamentale[623]. L'essere infinito coincideva con Dio, il *Primus*; l'essere finito con l'essere al quale si applicavano le categorie. Altri modi d'essere erano quelli rappresentati dal necessario e dal possibile. Necessario era l'essere per sé, ovvero Dio in quanto esistente. Possibile era invece tutto il resto[624]. L'esistenza del Primo non constava in effetti di un dato empirico o contingente; essa doveva risultare necessaria e andava pertanto ricavata attraverso una prova *a priori* (dalla causa all'effetto, anziché viceversa), che prevedesse l'impiego del pensiero puro e in particolare uno dei suoi princìpi fondamentali, vale a dire il principio del terzo escluso. Nella prova *a priori* dell'esistenza necessaria dell'ente sommo, il corollario fondamentale del principio di contraddizione andava infatti applicato alla duplice possibilità che Dio, contemporaneamente e sotto lo stesso rispetto, potesse esistere e non esistere. Tra le due ipotesi contraddittorie, di una doveva venir necessariamente conclusa la verità. Ora, se Dio fosse stato Primo, esso ugualmente avrebbe dovuto essere Causa prima, e l'ipotesi della non esistenza della Causa prima del mondo, poiché implicante una causa della sua propria non esistenza, risultava in se stessa contraddittoria. Viceversa, la Causa prima del mondo doveva sussistere, per definizione o necessità, come incausata e anzi incausabile. Se, dunque, una Causa prima causata era impossibile, possibile doveva essere per contro l'ipotesi contraddittoria secondo cui una Causa prima incausata era possibile. Infine, se non era possibile concepire alcuna causa che causasse la non esistenza della Causa prima, allora era impossibile che la Causa prima medesima non esistesse. Dunque, l'essere la cui non esistenza era impossibile, doveva esistere necessariamente.

A fondamento di una simile prova *a priori* dell'esistenza necessaria di Dio stava la nozione di primalità (*primalitas*), vale a dire il carattere dell'esser primo di Dio con la sua intrinseca esigenza di essere. L'esclusione dall'essenza divina di ogni *altra* causalità, interna o esterna che fosse, ne stabiliva pertanto l'esistenza necessaria; e ciò sulla base di una semplice assunzione: se l'Essere o la Causa prima erano possibili, essi esistevano ed esistevano necessariamente.

---

[623] Sull'interpretazione di Aristotele da parte di Duns Scoto cfr. in particolare G. Pini, *Categories and Logic in Duns Scotus: An Interpretation of Aristotle's* Categories *in the Late Thirteenth Century*, Brill, Köln 2002.

[624] Sulla distinzione di essere necessario e possibili cfr. tra gli altri T. Hoffmann, Creatura intellecta*: Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius, und Mastrius*, Aschendorff, Münster 2002.

L'essere incausata della Causa prima, il suo non essere limitata da null'altro, significava inoltre la sua illimitatezza o la sua infinità, attributi che in quanto tali concernevano anche le sue intelligenza e perfezione. Dio era pertanto l'intelligente sommo o il primo intelligente, detentore della conoscenza attuale di tutto ciò che poteva essere conosciuto. Abbracciando in sé un'infinità di intelligibili, il suo intelletto era quindi attualmente infinito. Un simile infinito, seppur dimostrabile, in alcun modo poteva venire compreso dalla mente umana. Come per Tommaso, anche per Duns Scoto la conoscenza degli attributi divini era infatti caduca e relativa, e ciò a testimonianza della debolezza dell'intelletto umano. Ciononostante, come del resto ritenevano tutti i teologi del Medio Evo, Scoto concepiva la natura divina come profondamente unitaria, con tutti gli attributi di Dio che si trovavano congiunti nell'unità originaria della sua essenza necessaria e perfetta. A fondamento della distinzione potenziale delle proprietà divine (quale veniva procurata dalla conoscenza umana) stava pertanto la perfezione formale dell'essenza di Dio, che con ciò veniva resa accessibile alla speculazione metafisica.

Restava infine da spiegare come il possibile provenisse dal necessario. Secondo Avicenna, in ciò assai più vicino rispetto a Scoto al necessitarismo della filosofia greca antica, il possibile emanava dal necessario *per necessità*. Secondo Duns Scoto, invece, il possibile scaturiva dal necessario per un *atto di libertà* della volontà divina, i cui effetti risultavano con ciò contingenti. La volontà divina – a differenza di quanto sarebbe avvenuto tre secoli più tardi in Descartes – non era assolutamente o totalmente indifferente alla produzione dei propri effetti. Secondo Duns Scoto, infatti, Dio non poteva non volere ciò che per lui era possibile logicamente, ovvero ciò che sulla base del principio di contraddizione e del terzo escluso, ma anche della formula dell'identità, risultava come semanticamente determinato o non contradittorio. Pertanto, la libertà divina non consisteva ne "l'arbitrio del monarca che decreta leggi nel suo regno"[625]. Dio creava, infatti, nella misura in cui lo voleva, vale a dire se voleva e perché voleva. La volontà era allora l'unica causa per cui l'ente sommo aveva voluto le cose: essa era dunque il principio primo ed ultimo della creazione[626]. E le sole condizioni che essa doveva rispettare nella creazione erano quelle imposte dai princìpi primi di ogni pensiero possibile: i princìpi di contraddizione e del terzo escluso, nonché la formula dell'identità. La volontà divina doveva cioè evitare di produrre contraddizioni. Eccetto, dunque, che per i due princìpi e per la formula suddetti, che la natura divina preservava nella loro immutabilità eterna, la volontà di Dio era

[625] É. Gilson, *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siécle*, Payot, Paris 1952 ; trad. it. di M. A. Del Torre, *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, prefazione di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, Rizzoli, Milano 2020, p. 684.

[626] Sulla libertà divina cfr. in particolare T. Borland, T. A. Hillman, *Scotus and God's Arbitrary Will: A Reassessment*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 91 (2017), pp. 399-429.

padrona assoluta della scelta della creazione e delle combinazioni delle essenze cui l'Ente sommo dava vita.

Dio conosceva infatti ogni cosa per mezzo delle sue idee eterne, le quali sussistevano nel suo intelletto e *per il suo* intelletto. Ciononostante, esse venivano provviste, da parte di Dio stesso, di un essere intelligibile e di un'eternità semplicemente relativi, anziché assoluti. Le verità eterne contenute nell'intelletto divino erano infatti ontologicamente posteriori rispetto all'assoluta anteriorità della sua essenza infinita e perfetta. Nel suo atto creativo Dio dapprima conosceva la propria essenza assoluta quale essa era in se stessa, poi produceva le forme intelligibili delle cose e le conosceva nella loro integralità, successivamente paragonava la propria natura a simili paradigmi 'eidetici' e, infine, riflettendo sulla natura di una simile relazione, perveniva alla conoscenza di questa relazione medesima. In tal modo, Duns Scoto giungeva a subordinare le essenze e le perfezioni formali delle cose alla natura di Dio, sicché le essenze risultassero posteriori alla natura e al pensiero divini.

Attraverso però la dottrina della distinzione formale, mediana tra la distinzione reale e quella di ragione, Scoto dava vita a un vero e proprio realismo delle forme, alle quali comunque riconosceva una realtà stabile e certa, intermedia tra le astrazioni che costellavano il dominio della ragione umana e le unità reali che invece si trovavano disseminate nel regno dell'essere. Distinzione formale si dava cioè ogniqualvolta l'intelletto umano fosse capace di concepire, in seno a un essere reale, uno dei suoi costituenti formali in quanto separato da tutti gli altri. In tal modo, le *formalitates* dell'intelletto, e cioè il risultato soggettivo di una simile distinzione, si trovavano determinate nel pensiero pur provenendo dalla realtà, e ciò nell'unità stessa della soggettività conoscitiva. In tal senso, i concetti e le essenze risultavano in egual modo indifferenti sia all'universale sia al particolare, poiché potenzialmente potevano contenere entrambi, e cioè sia l'universalità del pensiero (riferito agli enti) sia la particolarità degli esseri (còlta nel pensiero). L'universale consisteva dunque in un prodotto dell'intelletto e delle sue capacità astraenti, che possedeva il proprio fondamento soggettivo nell'attività conoscitiva e il suo fondamento oggettivo nelle cose stesse.

L'essere in sé non era dunque né puramente universale né assolutamente individuale. Dalle cose individuali era infatti sempre possibile astrarre idee generali, mentre se le specie dell'intelletto non avessero avuto in se stesse una certa unità singolare, esse non sarebbero potute corrispondere in alcun modo agli individui di cui erano specie. Nasceva dunque per questa via la geniale soluzione scotiana al problema dell'individuazione. Secondo il *doctor subtilis*, infatti, ogni universale di specie, quale si trovava frammentato nei diversi individui, vi si presentava immancabilmente secondo il modo precipuo dell'individualità. A partire dalle essenze o dalle nature comuni, in loro stesse né universali né individuali, a determinare le forme

specifiche alla singolarità degli individui stava infatti l'*ultima attualità*, altrimenti nota come *ecceitas*. Si trattava quindi della contrazione della natura comune fino all'individualità ed alla questità degli enti singolari, ovvero della mutua e reciproca incomunicabilità delle diverse esistenze tra loro[627].

[627] Sul principio d'individuazione in Duns Scoto cfr. soprattutto R. Cross, *Identity, Origin, and Persistence in Duns Scotus's Physics*, «History of Philosophy Quarterly», 16 (1999b), pp. 1-18; Id., *Divisibility, Communicability, and Predicability in Duns Scotus's Theories of the Common Nature*, «Medieval Philosophy and Theology», 11 (2003), pp. 43-63; S. Dumont, *The Univocal Concept of Being in the Fourteenth Century: I. John Duns Scotus and William of Alnwick*, «Mediaeval Studies», 49 (1987), pp. 1-75; Id., *The Question on Individuation in Scotus's* Quaestiones super Metaphysicam, in Sileo L. (ed.), *Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma 9-11 marzo 1993*, voll. 1-2., Antonianum, 1 (1995), pp. 193-227; P. King, *Duns Scotus on the Common Nature and the Individual* differentia, «Philosophical Topics», 20 (1992), pp. 50-76; W. Park, *The Problem of Individuation for Scotus: A Principle of Indivisibility or a Principle of Distinction?*, «Franciscan Studies», 48 (1988), pp. 105-123; M. M. Tweedale, *Duns Scotus's Doctrine on Universals and the Aphrodisian Tradition*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 67 (1993), pp. 77-93 e Id., *Scotus vs. Ockham – A Medieval Dispute over Universals*, voll. 1-2, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenstown-Lampeter 1999.

11. Guglielmo da Ockham e l'eliminazione delle essenze attraverso l'identità irriducibile di termini linguistici e realtà particolari. Il primato della suppositio personalis

Rispetto alla dottrina scotiana, Guglielmo da Ockham optò per contrarre ulteriormente il dominio della dimostrazione filosofica, con ciò accentuando in buona misura la separazione metodologica e dottrinale di filosofia e teologia. D'altra parte, nel secolo XIV, cominciavano ad annunciarsi le prime, mirabili scoperte scientifiche, che di lì a poco avrebbero segnato l'avvento della Modernità e, con essa, la secolare e progressiva separazione della ragione dalla fede. In tal senso, si può dire che la speculazione di Guglielmo da Ockham rappresentò il punto d'approdo delle riflessioni medievali in tema di logica e ontologia, nonché un punto di riferimento significativo per molte delle speculazioni posteriori[628]. Per ciò che concerneva la logica, Ockham volle riconoscere come cogente e inoppugnabile la sola dimostrazione che provasse o l'immediata evidenza di una proposizione – il suo essere una proposizione identica – o, in caso contrario, la sua necessaria deducibilità da un'altra proposizione, a sua volta identica o immediatamente evidente[629]. Egli dimostrava inoltre "un gusto vivissimo" per i fatti concreti e per i particolari, "che doveva esprimersi in uno degli empirismi più radicali" [630] della storia del pensiero. La sola conoscenza sicura era allora o quella strettamente dimostrativa o quella che in ogni caso si manifestava con un'evidenza e una chiarezza immediate. Con evidenza egli intendeva un attributo della conoscenza che era *estraneo all'intellezione, alla scienza e alla sapienza*. Queste ultime vertevano infatti su contenuti e rapporti conoscitivi strettamente *necessari*, mentre l'evidenza conoscitiva entrava in gioco anche nel caso del *contingente*.

Secondo Ockham, una conoscenza poteva essere intuitiva oppure astratta[631]. La conoscenza intuitiva (perfetta) era quella che si fondava su proposizioni certe, ovvero su proposizioni vere o i cui termini corrispondevano alla realtà delle cose. Essa rappresentava il solo sapere che verteva sulle esistenze e che quindi consentiva di raggiungere i fatti direttamente, per come essi

[628] Sulla figura e il pensiero di Guglielmo da Ockham cfr. tra gli altri M. McC. Adams, *William Ockham*, voll. 1-2, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1987 (2nd revised edition 1989); W. J. Courtenay, *The Academic and Intellectual Worlds of Ockham*, in P. V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham, Cambridge University Press*, New York 1999, 1, pp. 17-30; R. Keele, *Ockham Explained. From Razor to Rebellion*, Open Court, Chicago 2010; V. Leppin, *Wilhelm von Ockham: Gelehrter, Streiter, Bettelmönch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003; A. Maurer, *The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1999 e P. V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, *op. cit.*, 1999a.

[629] Sulla logica di Ockham cfr. in particolare C. Panaccio, *Ockham on Concepts*, Ashgate, Aldershot (England) 2004.

[630] É. Gilson, *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siécle*, cit., in particolare le pp. 728-732 della traduzione italiana.

[631] Sulla conoscenza in Guglielmo da Ockham cfr. soprattutto Ph. Boehner, *The Realistic Conceptualism of William Ockham*, «Traditio», 4 (1946), pp. 307-335 e C. Panaccio, *Ockham: Intuition and Knowledge*, in L. M. Osbeck, B. S. Held (eds.), *Rational Intuition. Philosophical Roots, Scientific Investigations*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 55-74.

sussistevano e si davano davvero. Attraverso una formulazione la cui eco era schiettamente aristotelica egli sosteneva infatti che

> La conoscenza intuitiva […] è quella per cui noi sappiamo che una cosa è quando è, e che non è quando non è (*Cognitio* […] *intuitiva* […] *est illa per quam iudicamus rem aliquando fuisse vel non fuisse*).[632]

Attraverso l'intensificazione del primo dei due momenti dell'epistemologia dello Stagirita – e cioè mediante la valorizzazione dell'apprensione sensibile delle realtà particolari –, Ockham riteneva che la percezione, quando si trattava di raggiungere le cose effettivamente esistenti, fosse l'unica forma di conoscenza stabile e certa. Mediante le intuizioni dei sensi, infatti, era possibile pervenire alla formulazione di 'giudizi di esperienza' che fossero 'validi oggettivamente' e 'senza alcuna eccezione'. Una volta appresa la durezza d'un corpo, per esempio, era possibile stabilire un legame d'identità tra le realtà del corpo in questione e della sua durezza, con ciò potendo affermare con verità che "questo corpo è duro". Punto di partenza di ogni conoscenza 'sperimentale' era dunque l'esperienza medesima, la quale, attraverso induzione, poteva consentire la successiva collezione delle conoscenze particolari e la loro conseguente generalizzazione in proposizioni o conoscenze universali.

> La perfetta conoscenza intuitiva è quella di cui si è già detto detto che è una conoscenza empirica, mediante la quale conosco che una cosa esiste, ecc. E una simile conoscenza è causa delle proposizioni universali, principio dell'arte e della scienza (*Perfecta cognitio intuitiva est illa de qua dictum est quod est cognitio experimentalis qua cognosco rem esse etc. Et illa cognitio est causa propositionis universalis quae est principium artis et scientiae*).[633]

L'esistenza d'un principio o d'una causa universale della conoscenza constava dunque della generalizzazione epagogica e riflessiva delle singole esperienze di fatto. Ogniqualvolta si pretendeva di affermare l'esistenza di simili massime universali – foss'anche stato il caso delle essenze o delle sostanze – era infatti necessario ricorrere al principio (già aristotelico e antiplatonico) secondo cui non bisognava moltiplicare gli esseri senza necessità. Nella conoscenza sperimentale, infatti, l'esperienza diretta delle cose rappresentava la sola garanzia della loro effettiva esistenza. Diveniva pertanto imprescindibile sgomberare il campo della

[632] Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum*, 2, q. 13, 261. Traduzione mia.
[633] *Ibid.* Traduzione mia.

filosofia dalle cause immaginarie che l'intralciavano[634]. Secondo Ockham, se un'essenza fosse esistita davvero, essa avrebbe dovuto coincidere con la cosa particolare di cui era essenza. Senza però che fosse necessario separare l'una e l'altra, constando ambedue della medesima cosa, seppur secondo due prospettive non identiche. Egli arrivava con ciò a negare l'esistenza delle specie intenzionali[635] e gettava con ciò il sospetto sulle classiche prove dell'esistenza di Dio. Se per Tommaso la conoscenza verteva sul generale e sull'astrazione, per Ockham era viceversa l'evidenza del particolare che si trattava di raggiungere con certezza. Accentuando così la dottrina aristotelica della preminenza ontologica delle sostanze prime sulle seconde, egli stabiliva quindi che gli universali erano privi di realtà e che di reale c'erano soltanto i particolari, vale a dire le sostanze singole o le cose individuali, provviste delle loro proprietà irriducibili. La sola *realtà* di cui erano provviste le *specie intenzionali* era pertanto *segnatamente soggettiva*: esse esistevano cioè soltanto nell'anima della soggettività conoscente e mai all'infuori di essa. Gli universali, in altre parole, non esistevano che nel pensiero.

Una simile posizione epistemologica faceva naturalmente valere le proprie ragioni anche per ciò che riguardava la moltiplicazione delle essenze negli individui, e cioè per quanto concerneva il problema tipicamente scolastico del *principium individuationis*.[636] Concepire un universale immediatamente realizzato nelle cose era per Ockham del tutto impossibile (o contraddittorio). Se, infatti, l'universale era unico, non si capiva come esso potesse trovarsi diviso e ripartito nelle cose singole. D'altra parte, se esso davvero risultava moltiplicato negli individui, era viceversa assolutamente impossibile che potesse constare di un unico universale. Contro la chimera scotista dell'universale realizzato nelle molteplici forme e nei diversi corpi in cui esso si sarebbe dovuto dividere, Ockham faceva dunque valere il principio di contraddizione, secondo cui era impossibile che nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto l'universale fosse unico e molteplice. La soluzione di Duns Scoto dell'unità dell'universale, fondata al contempo nella collettività e nella singolarità degli individui che la costituivano, rappresentava dunque un diallele del quale andava mostrata la fallacia logica. Per Ockham, l'unica unità realmente sussistente era infatti quella numerica e separata dell'individuo, e al di sotto di una simile posizione d'essere non poteva darsi realtà alcuna. Di conseguenza, le nature comuni si

[634] Sul nominalismo di Guglielmo, cfr. in particolare C. K. Brampton, *Nominalism and the Law of Parsimony*, «The Modern Schoolman», 41 (1964), pp. 273-281; C. Michon, *Nominalisme: La théorie de la signification d'Occam*, J. Vrin, Paris 1994; J. Pelletier, *William of Ockham on Metaphysics. The Science of Being and God*, Brill, Leiden 2013 e P. V. Spade, *Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes*, in Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, *op. cit.*, 5, pp. 100-117.

[635] Su questo cfr. in particolare E. Stump, *The Mechanisms of Cognition: Ockham on Mediating Species*, in P. V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, *op. cit.*, 8, pp. 168-203.

[636] Sui 'processi d'individuazione' in Ockham cfr. in particolare A. Maurer, *William of Ockham*, in J. J. E. Gracia (ed.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation*, *op. cit.*, pp. 373-396 ed E. A. Moody, *The Logic of William of Ockham*, Sheed and Ward, London 1935.

trovavano per lui del tutto sprovviste di realtà. Che nelle cose si desse una *natura communis*, reale, unica e identica, congiunta con le sue determinazioni individuanti (le ecceità di Duns Scoto), era niente più che impossibile.

Era in effetti la cosa stessa, immediatamente e senza alcun intermediario tra lei e l'intelletto (l'essenza), che veniva appresa conoscitivamente. Come Dio era il creatore delle esistenze, alle quali egli conferiva l'essere senza alcuna intermediazione, così le cose stesse potevano esser conosciute senza intercessioni di sorta, il che costituiva una conseguenza indiretta del fondamentale principio logico di economia, secondo cui non era lecito affermare la necessità di una causa a meno che non vi si fosse costretti dall'esperienza e da almeno una ragione evidente[637]. L'esperienza non insegnava però nulla riguardo alle specie: nessun essere umano aveva mai visto o toccato delle specie intelligibili. Mentre se una causa sussisteva come veramente necessaria, essa doveva essere necessariamente data, ovvero doveva esistere ed essere empiricamente 'apprezzabile', anzitutto attraverso i sensi.

Le generalizzazioni dell'intelletto si spiegavano infatti attraverso le diverse modificazioni che le cose di cui si faceva esperienza lasciavano nella mente dopo essere state intuite. Soltanto in seguito alle intuizioni sensibili – e attraverso la costruzione mediatrice di immagini – l'intelletto poteva produrre le sue proprie astrazioni generalizzanti, e ciò per mezzo dell'elaborazione di finzioni mentali vere e proprie; come quando l'arte della pittura, con i propri ritratti, si mostrava capace di fissare nel pensiero un oggetto che essa replicava nei suoi tratti generici, rappresentandolo, cioè, *in abstracto*. La sola realtà delle essenze era allora quella dell'anima che le produceva. Quest'ultima muoveva dalle singole esperienze di fatto, poi si produceva nella collezione delle esperienze di cose simili e infine creava delle immagini comuni delle cose stesse. Una simile comunanza di specie era dunque ciò che soltanto confusamente sapeva procurare universalità alle immagini conoscitive ricavate attraverso i sensi.

Sotto la scure del criterio della certezza cadevano poi anche le concezioni tradizionali della psicologia razionale e della teodicea. Per ciò che concerneva la psicologia filosofica, l'anima sostanziale e immateriale, di cui comunemente si diceva fossero provvisti gli esseri umani, veniva da Ockham recisamente negata. Nulla autorizzava infatti a porla come un'esistenza davvero tangibile. L'esperienza intersoggettiva degli atti volontari e delle operazioni intellettuali, di cui le persone erano capaci, non consentiva infatti di risalire al di là di quelli; dedurre da essi l'esistenza di una sostanza immateriale era cioè del tutto irragionevole. D'altra parte, nessuna autointuizione poteva confermare, nella soggettività percipiente, l'esistenza di un principio incorruttibile e immortale. Al contrario, l'anima umana si lasciava cogliere come una forma

[637] Su questo cfr. in particolare J. Pelletier, *William of Ockham on Metaphysics. The Science of Being and God*, Brill, Leiden 2013.

corruttibile e materiale, di cui nemmeno era possibile stabilire, con la dovuta certezza, se essa rappresentasse la precipua forma del corpo.

Il principio di economia produceva inoltre i propri effetti anche sulla teodicea. Come già in Duns Scoto, e come sarebbe avvenuto tre secoli più tardi con Descartes, tutte le leggi che costellavano l'universo morale dell'uomo si trovavano per Ockham apertamente sottomesse alla volontà di Dio[638]. Come in Descartes, se soltanto Dio l'avesse voluto, persino l'avere in odio l'Ente perfettissimo sarebbe potuto consistere in un atto virtuoso e probo. I peccati umani, cioè, sussistevano come tali soltanto sulla base della volontà divina. Se, infatti, dei precetti divini li avessero paradossalmente prescritti, questi stessi peccati sarebbero constati del loro contrario determinato, e cioè di atti valorosi e intemerati. Dio era in effetti onnipotente: ugualmente capace di salvare i colpevoli e di dannare gli innocenti. Non c'era nulla che non dipendesse dalla sua volontà. Nessuna legge interna alla sua natura poteva prescrivergli dei peccati in sé da punire o dei meriti assoluti da ricompensare. Una volta soppressi gli archetipi universali delle cose – una volta eliminate le essenze – nessun ostacolo era più in grado di contenere l'arbitrio e il potere divini.

In altri termini, in Dio non sussisteva alcuna potenza che fosse distinta dal suo intelletto e dalla sua volontà. I suoi attributi non erano infatti che semplici nomi divini: non delle proprietà vere e proprie, strettamente attinenti alla sua natura. Nessun limite di nessun genere – né interno né esterno – poteva essere imposto all'efficacia dell'essenza divina. Contro, dunque, la dottrina dell'intelletto puro di Averroè, ma anche in contrasto con la teoria di Avicenna secondo cui la volontà divina seguiva necessariamente l'intelletto di Dio medesimo, Ockham volle dunque sopprimere qualsivoglia limitazione alla volontà, alla potenza e alla libertà dell'ente sommo. Per questo scelse di eliminare la realtà degli universali in Dio: affinché non sussistessero più nemmeno gli universali delle (e nelle) cose. Le idee divine erano allora nient'altro che le cose stesse, che Dio onnipotente poteva creare. L'ente sommo non consisteva, cioè, se non in un essere radicalmente semplice ed essenzialmente attivo. Egli era quindi *causa sui*: eternamente dato e dato immediatamente come conoscente. Attraverso la ripresa della logica terminista di Abelardo, Guglielmo finì così per criticare molte delle teologie che lo avevano preceduto, tra cui quelle di Bonaventura, di Tommaso, di Enrico di Gand e di Duns Scoto. Secondo lui, infatti, nessuna necessità intelligibile si interponeva più in Dio tra la sua essenza e le sue opere.

Di conseguenza, l'intero universo non constava più del cosmo dei greci, il quale era segnato da necessità e immutabilità inesorabili. Al contrario, l'universo di Ockham era radicalmente

[638] Sulla filosofia morale di Guglielmo cfr. P. King, *Ockham's Ethical Theory*, in P. V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, *op. cit.*, 10, pp. 227-244.

contraddistinto da contingenza: tanto nella sua esistenza quanto anche nella sua intellegibilità. Il mondo nella sua totalità non sussisteva nel pensiero di Guglielmo se non come una collezione di stati di fatto; ovvero: tutto ciò che era, se soltanto Dio l'avesse voluto, avrebbe potuto essere il suo contrario determinato[639]. La cosmologia ockhamiana si traduceva pertanto in un contingentismo radicale, che rimuoveva dall'universo cristiano le cause intermedie, tipiche dell'universo del mondo antico, in cui l'esistenza degli effetti era profondamente legata a quella delle cause prossime. Nell'universo di Ockham, viceversa, era sufficiente che due cose soltanto sussistessero come distinte, affinché tutto procedesse come in effetti faceva: Dio e le creature. In quanto causa prima di tutto ciò che era, Dio poteva cioè produrre ogni effetto senza passare per la sua causa seconda.

Anche per ciò che concerneva la logica umana, ogni termine del discorso doveva necessariamente significare la cosa o l'oggetto di cui esso teneva il luogo; del quale oggetto, cioè, esso rappresentava il sostituto nella proposizione (sicché ogni termine stesse per un esistente e soltanto per quello)[640]. Una simile funzione terministica – e cioè il tener luogo, da parte del termine, dell'oggetto per cui esso stava – Ockham la definiva (come già altri autori prima di lui) *suppositio* e ne distingueva al contempo tre diverse occorrenze o tipologie. Nella prima, la *suppositio materialis*, il termine significava la parola stessa che lo costituiva. Nella seconda occorrenza, la *suppositio personalis*, il termine significava viceversa un individuo reale. Nella terza, infine, definita come *suppositio simplex*, il termine impiegato costituiva non un individuo ma una collezione o una specie. Nel primo caso la relazione tra termine e parola era semplicemente linguistica e dunque non indicava nessuna realtà di per sé sussistente. Nel terzo caso, analogamente al primo, il termine impiegato universalmente designava una specie che esisteva nelle sole menti soggettive che vi si riferissero confusamente (ovvero 'comunemente' o astrattamente). Soltanto nel secondo caso, cioè, quello della *suppositio personalis*, si aveva a che fare con un rapporto genuinamente realistico, in cui il termine o la parola impiegati nel discorso apofantico riproducevano l'esistenza individuale effettivamente intuita.

Esaurita l'esposizione delle posizioni di Guglielmo da Ockham sulla natura e sulla volontà divine, sulle essenze e sui princìpi primi della conoscenza umana, è opportuno passare brevissimamente in rassegna ancora un altro paio di posizioni tra quelle degli epigoni dei filosofi

[639] Sullo stretto legame di legge naturale, volontarismo divino e morale umana in Guglielmo da Ockham cfr. tra gli altri M. McC. Adams, *Ockham on Will, Nature, and Morality*, in Spade P. V. (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, *op. cit.*, 11, pp. 245-272; L. Freppert, *The Basis of Morality according to William Ockham*, Franciscan Herald Press, Chicago 1988 e A. S. McGrade, *Natural Law and Moral Omnipotence*, in Spade P. V. (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, *op. cit.*, 12, pp. 273-301.

[640] Sulla logica terministica di Ockham cfr. tra gli altri C. Panaccio, *Les Mots, les Concepts et les Choses. Le sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Bellarmin-Vrin, Montréal-Paris 1991 e M. Tweedale, *Ockham's Supposed Elimination of Connotative Terms and His Ontological Parsimony*, «Dialogue», 31 (1992), pp. 431-444.

medievali considerati. Esse sono infatti significative per il nostro percorso di ricostruzione teorica e storica delle vicende che concernerono il principio di contraddizione, la formula dell'identità e i loro rapporti determinati, nonché le relazioni di opposizione da essi conseguentemente previste e 'disciplinate'. Tra i seguaci di Scoto e Ockham furono soprattutto Antonio Andrea e Giovanni Buridano a cimentarsi con la comparazione di principio di contraddizione e criterio dell'identità. Il primo era un teologo francescano di origini iberiche, che visse tra il XIII e il XIV secolo. Fu allievo di Giovanni Duns Scoto e, nelle sue *Quaestiones in Aristotelis Metaphysicam*, attraverso l'applicazione del principio di economia e la conseguente riduzione della contraddizione negativa alla sua forma più economica e semplice, fu tra i primi a rinvenire la *formula dell'identità* – formula antesignana del più tardo *principio* di identità –, sostenendo manifestamente la priorità logica e ontologica dell'identico rispetto al non contraddittorio:

> Che questo principio 'È impossibile che la stessa cosa simultaneamente sia e non sia' non è assolutamente primo cioè primieramente primo […]. Se si chiede assolutamente quale è il primo complesso e il primieramente primo, dico che è questo: 'L'ente è ente'. Questo principio infatti ha termini primieramente primi e ultimamente ultimi che non sono pertanto risolubili in termini precedenti; anzi ogni risoluzione di concetti sta rispetto al concetto dell'ente come a quello che è assolutamente primo tra i concetti essenziali.[641]

Anche Giovanni Buridano, filosofo e logico francese vissuto nel secolo XIV, allievo di Guglielmo da Ockham e fermo seguace del nominalismo del maestro, a proposito della disputa sulla priorità dell'identità sulla non contraddizione, convenendo, seppur prudentemente, sul primato dell'identico sul non contraddittorio, in una delle sue opere pubblicate postume, e cioè *In metaphysicen Aristotelis questiones argutissimae*, osservava:

> Alcuni, intendendo la priorità piuttosto secondo la semplicità che secondo l'evidenza e la certezza, dicono che le proposizioni categoriche sono precedenti a quelle ipotetiche e quelle assertorie precedenti a quelle modali, ecc. E conseguentemente pongono un unico grande ordine di princìpi indimostrabili. Il primo principio sarebbe 'L'ente è', donde seguirebbe 'il non ente non è'. Poi verrebbe 'l'ente è ente' donde 'il non ente non è ente', ecc.[642]

[641] A. Andrea, *In Met.*, IV, q. 5.
[642] G. Buridano, *In Met.*, IV, q. 13.

Secondo, dunque, i criteri logici (o meglio: metalogici)[643] della semplicità e dell'economia, dunque, la formula dell'identità cominciava ad apparire ad alcuni degli esponenti della tarda scolastica del XIV secolo come più originaria di quella della contraddizione, motivo per il quale essa cominciò progressivamente a ricevere quel grado di apprezzamento che tradizionalmente veniva riservato al solo principio di contraddizione. Con ciò si esaurisce la seconda parte del lavoro. Nella terza, ci occupiamo dei fondamenti moderni delle opposizioni kantiane. Sicché verranno prese in esame le posizioni logiche e ontologiche di Descartes, Locke, Leibniz, Wolff e Baumgarten.

[643] Metalogici perché applicabili a qualsivoglia categoria logica e dunque rispetto a queste sovraordinati.

TERZA PARTE

I fondamenti moderni delle opposizioni kantiane

I. La svolta soggettiva della modernità

1. Identità e contraddizione nella filosofia cartesiana

Non ostante la progressiva emancipazione logica della formula dell'identità, nella successiva cornice storica e filosofica del pensiero moderno, il principio di contraddizione, sull'esempio dell'originaria posizione aristotelica, seguitava a mantenere la propria supremazia e con ciò a essere generalmente considerato come il primo e il più originario tra i princìpi della logica e della metafisica. Tanto è vero che sia René Descartes nei *Principia philosophiae* del 1644 sia John Locke nel suo *Essay Concerning Humane Understanding* del 1689 lo ammisero il primo come verità indubitabile e il secondo, sebbene soltanto indirettamente e non mancando di esprimere il proprio disappunto nei riguardi delle filosofie rivali, come massima generalmente accettata e, al pari della formula dell'identità, da queste ritenuta improvvidamente innata[644].

Descartes sostenne infatti nei suoi *Principia philosophiae*[645] che al pari del principio parmenideo e anti-nichilistico "*ex nihilo nihil fit*", il principio di contraddizione dovesse essere annoverato tra quelle verità eterne dello spirito che, anziché essere oggetto di spiegazione o ragionamento – ovvero di dimostrazione diretta (è anche qui da notare la consonanza con l'originaria posizione di Aristotele) –, dovessero venir assunte come princìpi guida del pensiero[646]:

> Quando conosciamo che non è possibile che dal nulla derivi qualcosa, allora questa proposizione: Dal nulla non deriva nulla, è considerata non come una cosa esistente e neppure come un modo della cosa, ma come verità eterna, che è nel nostro spirito, e che è chiamata nozione comune, ossia assioma. Di questo genere sono le seguenti verità: È impossibile che la medesima cosa sia e nello stesso tempo non sia.[647]

---

644 Va però tenuto in considerazione che nello stesso *Essay Concerning Human Understanding*, Locke attribuisce alla formula dell'identità lo stesso grado di certezza del principio di contraddizione. Cfr. J. Locke, *Saggio*, I, 1, 4, ove egli scrive: "Ecco qui due di questi celebri princìpi ai quali, a preferenza di ogni altro si attribuisce la qualità di princìpi innati: *Tutto ciò che è, è*; e: *È impossibile che una cosa sia e non sia al tempo stesso*". Di questi argomenti ci occupiamo più nel dettaglio all'interno del paragrafo successivo.

645 Cfr. R. Descartes, *Principia philosophiae*, in Ch. Adam, P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, voll. 1-12, Vrin, Paris 1897-1913; ristampa anastatica con notevoli integrazioni, nuovi testi e documenti a cura di B. Rochot, P. Costabel, J. Beaude, A. Gabbey, Vrin, Paris 1964-1974 (AT VIII 1-348, IX-2 1-352).

646 Per un'introduzione all'opera cartesiana nel suo complesso cfr. tra gli altri J. Cottingham (ed.), *Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; Id. (ed.), *Descartes*, Oxford University Press, Oxford 1998; G. Dicker, *Descartes: An Analytical and Historical Introduction*, Oxford University Press (2nd edition, New York 2013); S. Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford University Press, Oxford 1995; M. Grene, *Descartes*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985; A. Kenny, *Descartes: A Study of His Philosophy*, Random House, New York 1968; G. Rodis-Lewis, *Descartes: His Life and Thought*, trans. by J. M. Todd, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1998; S. Voss, (ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford University Press, New York 1993 e M. D. Wilson, *Descartes*, Routledge & Kegan Paul, London 1978.

647 Descartes, *Principia philosophiae*, § 49, AT VIII-1. Sui cartesiani *Principi della filosofia* cfr. tra gli altri J.-M. Beyssade, *L'ordre dans les* Principia, «Les Etudes philosophiques», 4 (1976), pp. 387-403; D. Clarke, *Physics and Metaphysics in Descartes'* Principles, «Study in History and Philosophy of Science», 2 (1979), pp. 89-112; I. Dambska, *Sur certains principes méthodologiques dans les* Principia philosophiae, «Revue de métaphysique et de morale», 1957, pp. 57-66; D. Garber, L. Cohen, *A Point of Order: Analysis, Synthesis and Descartes'* Principles, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 2 (1982), pp. 136-147; M. Martinet, *Un manuel subversif, la 'Somme philosophique' de Descartes*, 1978a

È però noto come all'interno dell'*excursus* del *Discours de la méthode* (1637)[648], nella formulazione dei quattro precetti metodologici che definivano i risultati dell'indagine epistemologica da lui condotta nell'arco di quarant'anni[649], il filosofo francese avesse riconosciuto almeno indirettamente all'identità un ruolo di primaria importanza. Il primo dei quattro precetti prevedeva infatti "di non accogliere mai alcuna cosa per vera, senza conoscerla con evidenza[650] come tale […] e di non includere nei […] giudizi se non ciò che si presentasse alla […] mente con tale chiarezza e distinzione, da non avere motivo alcuno di metterlo in dubbio". Ed era inevitabile che le idee e le cose che più delle altre si trovassero provviste delle qualità epistemologiche dell'evidenza, della chiarezza e della distinzione – e cioè, anzitutto, dell'autouguaglianza con se stesse e della differenza da tutte le altre – fossero appunto quelle identiche e prime. Esse risultavano tali dalla divisione dei problemi conoscitivi, da esaminare in tante parti elementari quante erano possibili "per meglio risolverlo" (secondo precetto), affinché i 'pensieri oggettivi' o esenti da dubbio potessero cominciare "dagli oggetti più semplici e più facili a conoscere, per salire poco a poco, come per gradi, fino alla conoscenza dei più complessi" (terzo precetto). Sicché fosse finalmente possibile, a partire dalle identità e dalle evidenze, "fare ovunque enumerazioni così complete e rassegne così generali, da essere sicuro di non aver omesso nulla" (quarto precetto)[651].

<4.3.10>, pp. 28-36; Id., *Apologie de la 'Brieve description des phénoménes' introduite par Descartes (*Principes*, III*e *p.)*, «Recherches sur le XVII*e* siècle», 1978b, pp. 32-43 e R. P. Miller, V. R. Miller, *Descartes'* Principia philosophiae. *Some problems of translation and interpretation*, «Studia Cartesiana, Quadratures, Amsterdam», 2 (1981), pp. 143-154.

[648] Cfr. R. Descartes, *Discours de la méthode*, vol. VI, in Ch. Adam, P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, cit. (AT VI 1-78).

[649] Su questo cfr. H. G. Gouhier, *Le premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Vrin, Paris 1958, p. 60.

[650] È noto come il pensiero greco antico, in particolare quello degli Epicurei e degli Stoici, designasse con evidenza (ἐνάργεια) *il criterio della verità*, ovvero *l'apprensione* da parte dell'anima umana del manifestarsi *di un oggetto* qualsiasi *in quanto tale*. E se gli epicurei ritenevano evidente l'azione stessa degli oggetti sugli organi di senso, gli stoici ampliavano la comprensione delle evidenze anche all'immaginazione e all'intelletto (φαντασία καταληπτική). In entrambi i casi si trattava di stabilire la conformità o l'identità oggettiva della rappresentazione con l'oggetto sensibilmente o intellettualmente appreso. Cfr. Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*, X, 52 e Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, II, 7. Fu quindi il pensiero moderno, in particolare con Descartes, Locke e Leibniz a coniare il concetto primariamente *soggettivo* dell'evidenza, equiparata stavolta alla chiarezza e alla distinzione delle idee. Tutti e tre i filosofi vollero legarla alla facoltà dell'intuizione, e cioè ora alla semplice luce della ragione ora all'accertamento dell'accordo o del disaccordo tra le idee ora, infine, alla conoscenza diretta delle verità prime. Del legame tra evidenza, intuizione, concetto, formula dell'identità e princìpi di contraddizione e del terzo escluso nei tre autori moderni ci occupiamo nelle pagine che seguono. Cfr. intanto R. Descartes, *Regulae*, III; J. Locke, *Saggio*, IV, 2, 1 e G. W. Leibniz, *Nouveax essais*, IV, 11, 10.

[651] Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI 18 16 - 19 5. Sul *Discorso sul metodo* cartesiano cfr. in particolare E. Denissoff, *Descartes premier théoricen de la physique mathématique. Trois essais sur le* Discours de la méthode, Louvain, Paris 1970; J. Derrida, *La langue et le* Discours de la méthode, «Recherches sur la philosophie et la langage», 3 (1983), pp. 35-51; É. Gilson (texte et commentaire par), *R. Descartes.* Discours de la méthode, Vrin, Paris 1925; N. Grimaldi, J.-L. Marion (éds), *Le Discours et sa méthode*, [actes du] colloque [organisé en Sorbonne, les 28, 29, 30 janvier 1987] / [par le Centre d'études cartésienne], Puf, Paris 1987; E. Lledò, *Semantica cartesiana*, «Convivium», 1 (1970), pp. 47-67; J.-L. Marion, *A propos d'une sémantique de la méthode*, «Revue internationale de philosophie», 1 (1973), pp. 37-48 e J. Schiff, *A Word Index to Descartes* Discours de la méthode, Pennsylvania State University Press, University Park (Pennsylvania) 1970.

Descartes provò a raccogliere organicamente i princìpi suddetti già nelle incompiute *Regulae ad directionem ingenii* (1627-28)[652], trattato in cui racchiuse argomenti gnoseologici assieme a diverse considerazioni di ordine più generale, concernenti la sua metodologia e il suo orientamento filosofico in senso lato. Egli volle dare all'opera una struttura sillogica (e cioè basata su una presentazione logico-deduttiva dei contenuti coinvolti, anziché sensibile e induttiva), secondo quella personale e 'idealistica' disposizione al filosofare che dovette guidarlo lungo tutto l'arco della sua vita speculativa. Optò infatti per una duplice metodologia scientifica, che da un lato basò sul concetto di norma e, dall'altro, sulla nozione di ordine. Fondando il metodo della ricerca sul concetto di norma, il filosofo francese volle subordinare l'osservanza di regole "certe e facili" alla distinzione del vero dal falso. Distinzione semantica in prima istanza ed epistemica in seconda battuta: proprio come era stato stabilito nell'opera di Aristotele dal principio di (*non*) contraddizione e dal suo corollario fondamentale, il principio del terzo escluso, che la logica e l'epistemologia posteriori, almeno fino alle moderne, non mancarono mai d'osservare nelle rispettive ricerche.

> Per metodo intendo delle regole certe e facili, osservando le quali fedelmente non si supporrà mai come vero ciò che è falso, e senza inutili sforzi da parte della mente, ma con un graduale e continuo progresso della scienza si perverrà alla vera conoscenza di tutte le cose di cui si è capaci.[653]

In modo consono a quanto sostenuto dalla filosofia dello Stagirita, la distinzione di verità e falsità spettava per Descartes al *bon sens ou raison* (*bona mens seu recta ratio*), per mezzo del quale la diversità delle opinioni soggettive sulle cose veniva ricondotta, a partire dal diverso impiego dei

---

[652] Cfr. R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, vol. X, in Ch. Adam, P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, cit. (AT X 89-141). Le *Regulae* potrebbero però essere state composte nell'inverno dell'anno successivo. Sul problema della datazione dell'opera cfr. la *notice* dell'edizione a cura di H. Gouhier (R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, texte de l'édition Adam et Tannery, notice par Henri Gouhier, Vrin, Paris 1946[2], pp. XII-XXII).

[653] R. Descartes, *Regulae*, AT X 371 25 - 372 4, C 11 1-6. Sulle *Regulae* cartesiane cfr. L. J. Beck, *The Method of Descartes. A Study of the* Regulae, Clarendon Press, Oxford 1952 (reprinted in 1964 and 1987); H. Breger, *Über die Hannoversche Handschrift des Descarteschen* Regulae, «Studia Leibnitiana», 1 (1983), pp. 108-114; Id., *Index des* Regulae ad directionem ingenii *de René Descartes*, par J. R. Armogathe, J.-L. Marion, avec des listes de leçons et conjectures établies par G. Crapulli, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1976; Th. G. Bucher, *Das Verhältnis der Deduktion zur Intuition in der* Regulae *von Descartes*, «Philosophisches Jahrbuch», 1 (1980), pp. 16-40; P. Cosenza, *Sillogismo e concatenazione nelle* Regulae *di Descartes*, Tempi moderni, Napoli 1984; L. Gäbe, *La règle XIV lien entre géométrie et algèbre*, «Archives de philosophie», 4 (1983), pp. 654-660; J.-L. Marion, *Ordre e relation. Sur la situation aristotélicienne de la théorie cartésienne de l'ordre selon les* Regulae V et VI, «Archives de philosophie», 2 (1974), pp. 243-274; Id., *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et svoir sristotélicien dans les* Regulae, Vrin, Paris 1975; E. Martineau, *L'ontologie de l'ordre*, «Les Etudes philosophiques», 4 (1976), pp. 475-494; B. O' Neil, *Cartesian Simple Nature*, «Journal of the History of Philosophy», 2 (1972), pp. 161-180; R. Perini, Naturae simplices *e* intuitus *nelle* Regulae ad directionem ingenii, «Annali della Facoltà di lettere e filosofia, Università di Perugia», Sez. IV, Studi filosofici, 4 (1979-1980), pp. 243-279; J.-P. Weber, *La constitution du texte des* Regulae, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, Paris 1964; Id., *La méthode de Descartes d'après les* Regulae, «Archives de philosophie», 1 (1972), pp. 51-60.

pensieri da parte di ciascuno, alla medesima considerazione delle cose stesse, prerogativa e compimento a un tempo della ragione di tutti:

> il buon senso è la cosa al mondo meglio distribuita […] la facoltà di giudicar bene e di distinguere il vero dal falso, che è propriamente ciò che si chiama buon senso o ragione (*bona mens seu recta ratio*), è di natura uguale in tutti gli uomini, per cui la diversità delle nostre opinioni non deriva dall'essere gli uni più dotati di ragione degli altri, ma solo dal fatto che conduciamo i nostri pensieri per vie diverse e non prendiamo a considerare le cose stesse. Non basta infatti essere dotati di ragione; la cosa principale è applicarla bene.[654]

Per quanto riguardava invece la fondazione del metodo dell'indagine filosofica sul concetto di ordine, Descartes volle connettere la processualità metodologica della ricerca soggettiva al rinvenimento e alla disposizione ordinata delle conoscenze di volta in volta raggiunte:

> tutto il metodo – egli notava – consiste nell'ordine e nella disposizione di quelle cose cui deve rivolgersi l'attenzione della mente per trovare qualche verità.[655]

Entrambi gli aspetti metodologici furono concepiti come complementari, in quanto la natura graduale (*gradatim*) della processualità secondo regole veniva esplicitata dall'ordine successivo delle conoscenze oggettive raggiunte; sicché, in ultima analisi, le regole da rispettare nella conoscenza non costituissero dei princìpi normativi di ordine positivo ma rappresentassero, viceversa, l'avanzare naturale della mente nelle sue attività conoscitive, così come del resto veniva esemplarmente testimoniato dalle matematiche del tempo: secondo Descartes il modello paradigmatico del sapere scientifico e l'esempio di ogni indagine metodologica che volesse abbracciare risultati certi ed evidenti.

Le *Regulae* rappresentavano pertanto il paradigma da seguire nell'indagine sulla natura della conoscenza umana. Esse intendevano infatti stabilire sia l'essenza sia i limiti del sapere soggettivo, il quale in parte "deve essere rapportato […] a noi che siamo capaci di conoscere" e in parte "alle cose che possono essere conosciute". Sicché, tutto sommato, fosse possibile riconoscere che "solo l'intelletto è capace di scienza" e che esso fosse ambivalentemente "aiutato od ostacolato da altre facoltà, ossia l'immaginazione, il senso e la memoria". Il fine di una simile indagine era dunque il passaggio dalla soggettività all'oggettività conoscitive, ovvero l'approdo "alle cose stesse", che appunto "devono essere considerate solo in quanto vengono

[654] R. Descartes, *Discours*, AT VI 1 17 - 2 13.
[655] R. Descartes, *Regulae*, AT X 379 15-17, 16 20-21.

attinte dall'intelletto"[656]. In tal senso, la vera *vis cognoscens* della soggettività conoscente era rappresentata dalla mente, secondo un rapporto di netta distinzione – e anzi di opposizione *tout court* – rispetto ai sensi. Secondo Descartes, infatti, la facoltà per mezzo della quale propriamente era possibile conoscere gli oggetti della realtà esterna doveva essere puramente spirituale, distinta con ciò dal corpo e dalle funzioni conoscitive a esso subordinate, e cioè indipendente dai sensi esterni, dal senso comune, dalla fantasia o immaginazione e dalla memoria. *Mens*, *intellectus*, *animus* e *ingenium* venivano pertanto separati e contrapposti alle diverse attività percettive del *corpus*[657], secondo una scissione e un'antitesi epistemologiche che sarebbero infine sfociate nel dualismo metafisico di *res cogitans* e *res extensa*. Già secondo le *Regulae*, infatti, la mente umana era per Descartes capace di conoscere la verità attraverso i criteri metodologici dell'evidenza, della certezza e della distinzione delle idee obiettive, seppure entro quei limiti espliciti che la conoscenza dell'essere umano pativa purtuttavia, e i quali divenivano manifesti col mancato raggiungimento di nuove conoscenze, nonostante in molti casi si fossero intraprese a tal fine tutte le vie di ricerca possibili. Cionondimeno, a giudizio del filosofo francese, la mente umana restava in ogni caso predisposta, per natura, al proficuo avviamento dei processi conoscitivi, in quanto essa possedeva comunque "qualcosa di divino, in cui i primi semi di pensieri utili sono stati immessi in modo tale, che spesso, per quanto trascurati o soffocati da applicazioni disordinate, producono messi spontanee"[658]. Procedendo con metodo, infatti, era pur sempre possibile raggiungere una conoscenza di tipo scientifico, vale a dire un sapere chiaro e distinto, poiché "ogni scienza è conoscenza certa ed evidente"[659]. In tal modo, il *lumen naturalis* di ciascuna soggettività conoscitiva poteva non soltanto esser mantenuto nella sua purezza originaria, ma anzi venire accresciuto, sfuggendo così ai rischi dell'offuscamento e dell'estinzione conoscitivi, soprattutto quando al cospetto d'un disordinato avanzamento della mente nelle attività di sapere. Attraverso invece l'intensificazione della primitiva capacità cognitiva della *vis cognoscens* era possibile raggiungere il vero, sì da poterlo proficuamente distinguere dal falso: e ciò mediante il contrassegno inoppugnabile della presenza intenzionale degli oggetti all'interno degli atti conoscitivi – e cioè attraverso evidenza – ma anche per mezzo della consapevolezza soggettiva di una simile presenza reale e oggettiva – ovvero mediante certezza.

Anche in Descartes, dunque, e ciò conformemente a quanto fissato da Aristotele nella sua opera, il discernimento dell'alternativa di verità e falsità stava aprioricamente a condizionare ogni processo di identificazione della natura dei pensieri e delle cose. Non era infatti un caso

[656] Ivi, 397 27 - 399 6, 30 11 - 31 11 *passim*.
[657] Cfr. per es. ivi, 415 13 - 416 4 e 43 19 - 44 3.
[658] Ivi, 373 7-11, 11 30-33.
[659] Ivi, 362 5, 3 15.

che proprio l'intuizione (*intuitus*), e cioè l'atto conoscitivo che a partire da Platone aveva generalmente designato la comprensione sinottica (attraverso un semplice sguardo e in un solo istante di tempo) della totalità degli oggetti conoscitivi sottoposti a indagine gnoseologica, venisse da Descartes dispiegata in una processualità diacronica del tutto nuova, che singolarmente prendeva ora a modello le attività manuali degli artigiani. Queste ultime, lungi dal compiersi magicamente in un attimo, erano infatti il frutto di un lungo esercizio nelle "opere minute", che solo con fatica e attraverso le asperità delle mansioni e degli usi quotidiani costruivano l'abitudine di "rivolgere attentamente l'acutezza degli occhi ai singoli punti", con ciò consentendo l'acquisizione stabile e duratura della "capacità di distinguere perfettamente ogni cosa, per quanto piccola e sottile"[660] essa fosse, e cioè di coglierla nella sua identità irriducibile.

Una simile attività conoscitiva venne da Descartes ulteriormente determinata nei *Principia philosophiae*, in cui, di nuovo, il fine della distinzione del vero dal falso stava a governare la formulazione di giudizi esenti da dubbio, con questi ultimi che contenevano a loro volta percezioni chiare e distinte, impossibili da respingere scetticamente per una mente attentamente coltivata:

> Vi sono persone che in tutta la loro vita non percepiscono alcuna cosa nel modo richiesto per ben giudicarne; la percezione infatti sulla quale si può stabilire un giudizio indubitabile deve essere non solo chiara, ma anche distinta. Chiamo percezione chiara quella che è presente e manifesta ad una mente attenta, come noi diciamo di vedere chiaramente gli oggetti, quando essendo presenti, agiscono abbastanza fortemente e i nostri occhi sono disposti a guardarli. E distinta quella che è talmente precisa e diversa da tutte le altre, da non comprendere in sé se non ciò che appare manifestamente a chi la considera come si deve.[661]

L'evidenza, la chiarezza e la distinzione dei contenuti conoscitivi – ovvero delle 'idee oggettive' – si configuravano allora come criteri cognitivi di resistenza al dubbio e alla falsità. L'evidenza conoscitiva che si poteva ottenere rispettando scrupolosamente il metodo della ricerca scientifico-filosofica non poteva infatti non procurare una certezza non ingannevole, sicché dal sapere scientifico potesse venir escluso non soltanto ciò che in se stesso era dubbio ma pure tutto ciò che apparisse semplicemente probabile. Colui che dubitava, infatti, non era per Descartes capace di sottrarsi alla formazione di false opinioni sulle cose, essendo anzi costretto, per l'ineliminabile bisogno umano di dover pur credere a qualche cosa, di ammettere

[660] Ivi, 407 15-18, 37 24-26.
[661] R. Descartes, *Principia*, AT VIII 21 30 - 22 9.

come certo ciò che invece era incerto, appunto non disponendo di una metodologia scientifica che sapesse distinguere il vero dal falso. Evidenza, chiarezza e distinzione, pertanto – tutti criteri epistemologici che in tanto definivano l'alternativa di verità e falsità in quanto anche stabilivano l'identità irriducibile di cose e pensieri (così come la loro concordanza reciproca, all'interno dell'apparente ossimoro epistemologico di 'idea oggettiva') –, si dimostravano necessari per evitare con quanta più certezza possibile il rischio dell'uso acritico della ragione, assiduo nell'indurre nella mente opinioni fallaci e pseudo-evidenze.

In tal senso, è noto come all'interno della congerie culturale entro cui Descartes rifletteva fossero state le materie scientifiche, più delle altre, a mostrarsi capaci di porsi al riparo da errori e incertezze. Tra queste erano state certamente l'aritmetica e la geometria ad essersi progressivamente innalzate a paradigmi della scientificità in quanto tale, definendo le condizioni metodologiche necessarie (che di lì a poco sarebbero divenute esemplari, grazie alle mirabili scoperte della scienza moderna) per pervenire a un sapere saldo e rigoroso. I loro oggetti di ricerca erano infatti così puri e semplici da non ammettere indecisioni di carattere empirico, e cioè esitazioni che potessero derivare dal molteplice e talvolta contraddittorio (seppur soltanto *in apparenza*) mondo dell'esperienza. Esse si svolgevano infatti mediante i due atti intellettuali che per definizione erano esenti da dubbio, vale a dire l'intuizione (*intuitus*) e la deduzione (*deductio*). Nelle *Regulae*, Descartes illustrava come l'intuizione consistesse per lui in quell'atto cognitivo della mente con cui il soggetto conoscitivo era capace di cogliere qualcosa che fosse di per sé evidente:

> per intuizione intendo non la testimonianza fluttuante dei sensi, o il giudizio ingannevole della immaginazione che compone indebitamente, ma il concetto della mente pura ed attenta, così facile e distinto, da escludere ogni dubbio su ciò che veniamo a conoscere; o, ciò che è lo stesso, il concetto indubbio della mente pura ed attenta, che nasce dalla sola luce della ragione, ed è più certo, perché più semplice, della stessa deduzione, che pur non può essere malfatta dall'uomo come abbiamo notato più avanti.[662]

In opposizione alla gnoseologia di Aristotele (ma anche a quelle di Tommaso e di Duns Scoto), Descartes negava dunque la continuità della conoscenza dell'intelletto da quella dei sensi. Una simile conoscenza, infatti, se dal basso verso l'alto veniva nel pensiero dello Stagirita, dell'Aquinate e del *doctor subtilis* innescata dall'efficacia dei sensibili sulla facoltà conoscitiva, dall'alto verso il basso veniva comunque realizzata dall'attività spontanea e produttiva

[662] R. Descartes, *Regulae*, AT X 368 13-21, 8 12-19.

dell'intelletto agente, che in tanto astraeva le forme intelligibili dalle rappresentazioni immaginative in quanto ugualmente era lui stesso a produrle e procurarle alla mente[663].

A differenza però dell'intuizione, la deduzione consisteva per Descartes nell'atto cognitivo attraverso il quale era possibile conoscere qualcosa con certezza – seppur non con immediata evidenza, come appunto nel caso dell'*intuitus* –, grazie all'ufficio intermediario di altre conoscenze, e ciò attraverso un

> movimento continuo e mai interrotto del pensiero, che intuisce con evidenza ciascuna cosa; non diversamente da come conosciamo che l'ultimo anello di una catena si connette con il primo, anche se non abbracciamo in un'unica e medesima intuizione degli occhi tutti gli anelli intermedi da cui dipende quella connessione, purché li abbiamo successivamente colti con lo sguardo uno dopo l'altro e ci ricordiamo che ognuno, dal primo all'ultimo, è connesso ai più vicini.[664]

Con la deduzione era cioè possibile cogliere logicamente non soltanto le singole conoscenze in sé e per sé ma anche quei contenuti cognitivi che si succedevano l'un l'altro all'interno dei processi di pensiero, compresi i collegamenti concettuali che legavano le singole conoscenze le une alle altre. Detto altrimenti, dalla prospettiva del filosofo francese era possibile definire intuizione e deduzione vicendevolmente: l'intuizione come una deduzione statica, presente o in quiete – ma comunque vigile – e la deduzione come un'intuizione o una serie di intuizioni per così dire 'infuturanti', e cioè in moto o in processo.

Per ciò che concerne la deduzione, Descartes volle distinguere due diverse tipologie di catene deduttive. La prima la stimava semplice e breve e la faceva risultare dall'interconnessione lineare di pochi giudizi tra loro. La seconda era invece più lunga e complessa, composta da più enunciati o dimostrazioni, non sempre disposti all'interno di un'unica serie sillogica. Come è evidente, la tipologia di deduzione più vicina a risolversi in intuizione era quella composta da un esiguo numero di proposizioni, le quali si trovavano tenute insieme da una legatura discorsiva di carattere semplice[665].

Secondo Descartes, tanto l'intuizione quanto anche la deduzione erano caratterizzate dai canoni della certezza (psicologico-soggettiva) e dell'evidenza (logico-oggettiva), sicché sia le prime, in quanto atti conoscitivi, sia le seconde, in quanto invece parametri della validità di quelle stesse funzioni cognitive, giungessero a comporre e realizzare la scienza come sapere inconfutabile. L'intuizione, intesa sia come funzione conoscitiva irriducibile sia come momento cognitivo dei processi gnoseologici più complessi (o deduttivi), risultava immancabilmente

663 Cfr. *supra*, I, I, § 9, pp. 79-101.
664 R. Descartes, *Regulae*, AT X 369 24 - 370 4, 9 15-21.
665 Cfr. ivi, 389 14-20, 24 1-7.

contrassegnata dalle note dell'evidenza e della certezza. La deduzione, viceversa, se si manifestava come semplice e breve – con ciò riducendosi a intuizione –, risultava conseguentemente certa ed evidente; qualora invece si fosse dispiegata secondo ampiezza e varietà maggiori, essa sarebbe venuta a mancare del requisito cognitivo dell'evidenza in atto, non potendo la mente coglierla presentemente nella sua compiuta integralità. Per ciò che viceversa concerneva il metro psicologico della certezza, il pensiero poteva apprendere con esso la conclusione delle concatenazioni sillogiche, frutto del ricordo e della memoria che consentivano alla mente di non patire interruzioni e di non dimenticare alcuno dei passaggi che fin lì l'avevano condotta.

Alle distinzioni di intuizione e deduzione, di deduzione semplice e deduzione complessa, faceva seguito quella tra *notiones* (o *naturae simplices*) e *naturae* (o *notiones compositae seu complexae*). Semplici erano le cose che tali risultavano all'intelletto, e cioè le cose o puramente intellettuali o meramente materiali oppure ancora comuni. Le prime venivano còlte dall'intelletto attraverso il suo lume innato e senza il concorso di alcuna ombra o immagine corporea; le seconde erano invece la figura, l'estensione e il movimento, ovvero quelle realtà che si trovano esclusivamente situate all'interno dei corpi fisici; le terze, infine, erano quelle che solevano essere attribuite tanto alle entità corporee quanto anche a quelle spirituali: come ad esempio l'esistenza, l'unità o la durata. *Tra le nozioni semplici e comuni della mente Descartes annoverava anche la formula dell'identità*, sebbene espressa all'interno di un rapporto non a uno o a due termini ('rapporto semplice: A=B; B=A'), bensì a tre ('rapporto complesso: A=B; B=C; A=C'):

> qui sono da riportare anche quelle nozioni comuni che sono come dei legami per congiungere tra loro altre nature semplici, sulla cui evidenza si basa la conclusione di qualsiasi ragionamento, ad es. che cose identiche ad una terza sono identiche tra loro.[666]

Il predicato e la formula dell'identità stavano allora per Descartes a fondamento dell'evidenza e della certezza delle intuizioni dell'intelletto, vale a dire a garanzia della verità e dell'infallibilità di queste ultime. Come già almeno in parte in Aristotele, la verità, la certezza e l'inconfutabilità dell'intuizione intellettiva dipendevano sia dalla natura di un simile atto conoscitivo – in se stesso, si è visto, breve e semplice – sia dalla qualità degli oggetti intuiti – puri e semplici anch'essi. Accanto, dunque, al lato soggettivo dell'impresa conoscitiva, che si svolgeva attraverso intuizioni, stava il lato oggettivo delle cose intuibili; ed entrambi questi lati, assolutamente semplici in loro stessi, si legavano l'uno all'altro attraverso un rapporto di

[666] Ivi, 419 6-27, 46 12-30.

perfette corrispondenza e uguaglianza, le stesse che caratterizzavano i 'fondamenti analitici' dell'impresa conoscitiva considerata nel suo complesso, vale a dire il concetto e la formula dell'identità. Dimodoché la semplicità soggettiva dell'intuizione, la semplicità oggettiva degli oggetti intuibili e l'identità reciproca di ambedue queste angolature dei processi conoscitivi – vale a dire la loro uguaglianza reciproca – rappresentassero il limite invalicabile della comprensione concettuale: *una componente analiticamente irriducibile di conoscenza e un 'puro atomo' di evidenza e certezza, che di per se stessi escludevano da sé medesimi qualsiasi possibile elemento di falsità.*

L'importanza dell'identità delle nozioni e delle nature semplici era 'categoricamente' rimarcata in un altro passo delle *Regulae*. In esso Descartes sosteneva che l'intera impresa conoscitiva dell'essere umano, ivi compresa la possibilità di superare o risolvere qualsiasi difficoltà gnoseologica, risiedeva, da un lato, nella capacità di ridurre le nature e le nozioni composte a quelle semplici e, dall'altro, di comporre attraverso queste ultime le prime:

> tutta la scienza umana – egli scriveva – risiede in questo solo, ossia nel vedere distintamente in qual modo queste nature semplici concorrano insieme alla composizione delle altre cose.[667]

In altri termini, tutta la capacità umana di distinguere il vero dal falso (semanticamente attraverso i princìpi di contraddizione e del terzo escluso) serbava il proprio nucleo indirettamente conoscitivo nella duplice possibilità sia di ridurre il vero a conoscenze evidenti, certe e semplici – ovvero a giudizi d'identità –, sia di ampliarlo ugualmente sul modello della 'connettibilità' stabile e certa di quelle verità prime (e cioè, di nuovo, sui fondamenti analitici della formula dell'identità e dei princìpi di contraddizione e del terzo escluso).

Dall'unione contingente oppure necessaria delle nozioni e delle nature semplici derivavano allora quelle composte. Nel caso delle nozioni era anzitutto la mente umana a sviluppare una simile connessione; nel caso invece delle nature, viceversa, il carattere composito della loro molteplicità risultava tale anzitutto dall'esperienza, intesa da Descartes come banco di prova dell'intera impresa conoscitiva del soggetto umano. La connessione soggettiva delle idee poteva avvenire in tre modi: o *per impulso* o *per congettura* oppure appunto *per deduzione*. Nei primi due casi si era evidentemente soggetti ad errore; nel caso invece del collegamento per deduzione si poteva esser certi della verità delle cose, soprattutto nel caso dell'apprensione (intuitiva o simil-intuitiva) del carattere necessario di una simile congiunzione ad opera della mente.

Di conseguenza, era possibile distinguere le nozioni e le nature in perfettamente comprese e non perfettamente comprese. Ancora una volta, le cose perfettamente comprese erano quelle

[667] Ivi, 427 3-6, 52 3-5.

che più di altre si avvicinavano all'intuizione e ai giudizi di identità: a giudizi conoscitivi, cioè, che traevano il loro modello di verità e certezza dalla nozione e dalla formula dell'identità, che prevedevano l'inclusione completa del concetto del soggetto all'interno di quello del predicato. Simili entità perfettamente comprese, pertanto, erano quelle

> nelle quali percepiamo distintamente tre cose, cioè quali segni permettano di conoscere ciò che si cerca quando ci si presenta, da cosa precisamente siamo obbligati a dedurlo e come bisogna provare che tali cose dipendano talmente l'una dall'altra, che l'una non può essere in nessun modo cambiata senza che cambi l'altra.[668]

Nelle *Meditationes de prima philosophia* (1639)[669] Descartes approfondiva quanto già fissato nelle *Regulae*. Come è possibile ricavare dalla lettera a Mersenne del 24 dicembre 1640, in cui il filosofo francese illustrava i princìpi osservati nella stesura delle sue opere, a proposito delle *Meditationes* egli dichiarava di seguire, in tutto il suo filosofare, l'ordine deduttivo delle ragioni intuitivamente apprese, al fine di raggiungere il vero:

> io non seguo l'ordine delle materie, ma solo quello delle ragioni […]. Ragionando invece per ordine dalle cose più facili alle più difficili, deduco ciò che posso ora per una materia ora per un'altra; è questo secondo me il vero cammino per trovare ed esporre debitamente la verità. Quanto all'ordine delle materie, esso non è buono che per coloro le cui ragioni sono tutte slegate.[670]

---

[668] Ivi, 429 15-19, 53 26 - 54 1.

[669] Cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, vol. VII, in Ch. Adam, P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, cit. (AT VII 1-603, IX-1 1-245). Sulle *Meditazioni* cartesiane cfr. R. Ariew, J. Cottingham, T. Sorell (eds.), *Descartes'* Meditations*: Background Source Materials*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; A. Becco, *Première apparition du terme de substance dans la* Meditation III *de Descartes*, «Annales de l'Institut de philosophie, Université libre de Bruxelles», 1976, pp. 45-66; J. Carriero, *Between Two Worlds: A Reading of Descartes's* Meditations, Princeton University Press, Princeton 2009; G. Crapulli, *La rédaction et les projets d'édition des* Meditationes de prima philosophia *de Descartes*, «Les Etudes philosophiques», 4 (1976), pp. 425-441; 3 (1977), pp. 369-370; Id., *La prima edizione delle* Meditationes de prima philosophia *di Descartes e il suo esemplare ideale*, «Studia Cartesiana, Quadratures, Amsterdam», 1 (1979), pp. 37-90; Id., *La seconda edizione delle* Meditationes de prima philosophia *di Descartes (1642) nei suoi rapporti con la prima (1641)*, «Atti del I Seminario internazionale sulla trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno. Roma 23-25 giugno 1983», a cura di G. Crapulli, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1975, pp. 77-112, 4 tavv. fuori testo; K. Detlefsen (ed.), *Descartes'* Meditations*: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2013; D. E. Flage, C. A. Bonnen, *Descartes and Method: A Search for a Method in* Meditations, Routledge, London 1999; S. Gaukroger, *The Blackwell Guide to Descartes'* Meditations, Blackwell, Malden (Massachussets) 2006; G. Hatfield, *Descartes'* Meditations, Routledge, London 2014; W. Kirshop, *Les* Meditationes de prima philosophia *de Descartes*, in Id., *Bibliographie matérielle et critique textuelle vers une collaboration*, Lettres modernes, Paris 1970, pp. 61-67; A. McKinnon, *Some Conceptual Ties in Descartes'* Meditationes, «Dialogue», 18 (1979), pp. 166-174; G. Rodis-Lewis, *On the complementary of* Meditation III *and* V*: from 'the general rule' of evidence to 'certain science'*, in A. Rorty (ed.), *Essays on Descartes'* Meditations, University of California Press, Berkeley 1986; J. Wahl, *Exemple d'une règle inconnue: le verbe 'être' chez Descartes (II, III, et IV Méditations)*, in E. J. Dijksterhuis *et alii*, *Descartes. Cahiers de Royaumont. Philosophie*, n. 2, Les Editions de Minuit, Paris 1957, pp. 360-375 e C. Wilson, *Descartes's* Meditations*: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

[670] R. Descartes, *Meditationes*, AT III 266-267.

Erano dunque i concetti e i giudizi intuitivi delle 'identità psico-fisiche' che costellavano il dominio dell'esperienza – e con essi le serie deduttive e i nessi sillogici delle loro ragioni *a priori* – a costituire un insieme granitico e inconfutabile di certezze, il quale con ciò deteneva un valore propriamente prescrittivo per l'acquisizione di ogni conoscenza ulteriore. Un simile complesso di *ragioni verificate* in tanto difendeva il proprio innegabile valore di verità in quanto al contempo escludeva da sé sia le conoscenze semplicemente probabili sia le percezioni del tutto apparenti, che a vario titolo potevano negarne l'evidenza e la certezza 's-oggettive'. In tal modo, qualsiasi obiezione nei riguardi di conoscenze siffatte non poteva non risolversi in niente o in uno zero di realtà[671]. Detto altrimenti, la contestazione delle verità conoscitive, indirettamente fondate sui giudizi d'identità, non poteva non equivalere alla produzione ingannevole o sofistica di vere e proprie contraddizioni, i cui risultati logico e ontologico consistevano nell'impossibile e nel nulla.

Ecco allora che anche Descartes, suo malgrado proprio sull'esempio della filosofia di Aristotele, di cui in effetti rinnegava alcuni aspetti particolari (per esempio la concezione della verità come 'corrispondenza di pensiero ed essere')[672], per il tramite della polemica nei riguardi della scolastica medievale[673], giungeva a distinguere e a rapportare l'*ordo cognoscendi* del sapere – e cioè l'ordine irreversibile delle ragioni che costituivano la conoscenza razionale e con essa le sue pretese di verità – e l'*ordo essendi* delle realtà, vale a dire l'ordine degli oggetti naturali ed effettivi, provvisti delle loro sussistenza e consistenza oggettive (vale a dire indipendentemente dalla conoscenza che se ne poteva desumere). Secondo il filosofo francese, infatti, le serie soggettivamente apprese delle ragioni, nella loro concatenazione di nessi esplicativi, rappresentavano ugualmente un cammino metafisico di progressivo disvelamento dell'essere, che procedeva *a simplicioribus ad difficiliora*, "dalle cose più semplici a quelle più complesse". A partire infatti dal superamento del dubbio metodico e per il tramite dell'innegabile affermazione dell'esistenza dell'io, la soggettività conoscente poteva progressivamente raggiungere un vero e proprio ancoraggio nell'essere, che anche per mezzo dei ragionamenti fondati sulla non contraddizione, sull'identità, sull'evidenza e sulla certezza *analitiche* delle conoscenze propriamente dette, garantiva la possibilità di pervenire gradatamente alla realtà vera delle cose.

---

671 Su questo cfr. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, voll. 1-2, Aubier, Paris 1953, vol. 1, in particolare le pp. 20-21.

672 Su Cartesio e Aristotele cfr. soprattutto J.-L. Marion, *Ordre e relation. Sur la situation aristotélicienne de la théorie cartésienne de l'ordre selon les* Regulae V et VI, cit. e Id., *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les* Regulae, cit.

673 Sul rapporto della filosofia cartesiana con quelle medievali cfr. soprattutto R. Ariew, *Descartes among the Scholastics*, Brill, Leiden 2011 e J. Secada, *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Le idee della mente, in tal senso, manifestavano poco a poco la loro pregnanza ontologica, su cui sarebbe stato possibile fondare definitivamente tanto il superamento del solipsismo quanto anche la dimostrazione dell'esistenza di Dio, i fini teoretici preminenti di tutta la speculazione teoretica di Descartes.

La *ratio demonstrandi* delle apprensioni intuitive e delle concatenazioni deduttive, in se stessa o analitico-risolutiva oppure sintetico-compositiva, procedeva dunque, nell'edificazione logica del sapere ontologico, *more geometrico*, ovvero secondo una progressiva congiunzione delle conoscenze via via acquisite, le une connesse con le altre. Una simile sintesi soggettiva, si è detto, era capace di manifestare al contempo l'ordine reale ed effettivo dell'essere. La *ratio cognoscendi* delle intuizioni e delle dimostrazioni analitiche era infatti in grado di procurare conoscenze vere, le quali si manifestavano tali, alla mente soggettiva, in virtù delle loro prerogative gnoseologiche di necessità, evidenza e certezza; sicché da esse potesse conseguentemente venir posta l'oggettività della realtà esterna, la cui composita *ratio essendi* altro non era che il riflesso dell'*ordo conjunctivus* delle conoscenze soggettive da cui era scaturita.

E se nella I *meditatio* Descartes fondava l'atteggiamento critico del sapere nel dubbio metodico[674], che ne fissava la ripugnanza per lo scetticismo nella ricerca dell'autentica evidenza conoscitiva, come noto fondata sull'incondizionata irriducibilità dell'idea dell'esistenza soggettiva, appunto intesa nei termini d'una prima verità incontrovertibile della mente; nella II egli stabiliva altresì che l'evidenza più autentica che risultava dai processi cognitivi del soggetto consisteva nel pensiero certo e indubitabile della sua propria esistenza, ovvero nella prima e pura intuizione del proprio esserci da parte di ciascuno. Una simile apprensione intuitiva doveva testimoniare un'esperienza affatto diretta, la quale consistesse, al contempo, tanto in una constatazione empirica legata al tempo (e perciò particolare e concreta), quanto anche in un'affermazione logica vera e propria (e cioè dal valore universale e astratto): *cogito, ergo sum*. L'*ergo* dell'espressione sineddotica, che in se stessa riassumeva il senso intero di tutta filosofia di Descartes, non possedeva pertanto valore illativo: la presa di coscienza del nesso necessario tra il pensare e l'esistere attuale del soggetto non costituiva infatti un sillogismo ma, come apertamente sostenne lo stesso filosofo francese, l'apprensione di un oggetto di per sé evidente come semplice intuizione della mente[675]:

[674] Sul dubbio metodico cartesiano cfr. J. Broughton, *Descartes's Method of Doubt*, Princeton University Press, Princeton 2002.

[675] Su questo cfr. in particolare R. Watson, *Cogito, Ergo Sum*, Godine, revisited edition, Boston 2007.

> quando qualcuno dice: 'io penso, dunque sono o esisto', non conclude la sua esistenza dal suo pensiero come in virtù di un sillogismo, ma l'apprende come una cosa di per sé nota con la semplice intuizione della mente (*simplici mentis intuitu*).[676]

Il connubio di pensiero ed essere espresso dalla II meditazione stava dunque ad affermare la dimensione prettamente ontologica dell'esistenza soggettiva, che andava ora stimata come una realtà sostanziale e come una cosa pensante: *res cogitans*. Al 'cominciamento' della metafisica cartesiana stava dunque la formula dell'identità, dal filosofo francese intesa come semplice intuizione della perfetta uguaglianza dei due lati dell'esistenza soggettiva, e cioè quelli secondo cui il soggetto in tanto consisteva in una realtà sostanziale in quanto parimenti rappresentava una realtà pensante, e cioè mente, animo, intelletto e ragione.

In tal senso, tutto ciò che soggettivamente poteva essere delimitato attraverso una figura, posizionato in un luogo, collocato in uno spazio, ovverossia percepito attraverso i cinque sensi del tatto, della vista, dell'udito, del gusto e dell'olfatto, in altro non consisteva se non nello scrutare della mente dentro se stessa. Ogni entità corporea percepibile, e più in generale tutto ciò che poteva cadere sotto i sensi, cioè, altro non rappresentava se non la conferma dell'esistenza attuale della soggettività percipiente o, come sarebbe meglio dire, della soggettività *intelligente*.

> I corpi – sosteneva infatti Descartes all'interno della seconda meditazione – vengono percepiti non per la ragione che si tocchino o si vedano ma soltanto perché vengono colti dall'intelletto (*intelligantur*) […ovvero] nulla può essere percepito da me più facilmente o più evidentemente della mia mente.[677]

Era dunque la certezza soggettiva di essere una cosa pensante – la certezza onto-gnoseologica dell'identità inconfutabile del soggetto intelligente – a fondare l'itinerario conoscitivo della soggettività umana. Sottraendosi infatti ad ogni possibilità di dubbio, essa consentiva di pervenire con fondata certezza ad altre conoscenze, sicché a partire da essa potesse essere desunta una regola generale del conoscere: quella secondo cui vero era tutto ciò che veniva intellettualmente appreso con chiarezza e distinzione.

Tuttavia, nonostante la prima certezza intuitiva attestata dal *cogito*, anche nella II meditazione il predicato e la formula dell'identità rimanevano almeno implicitamente subordinati al principio di contraddizione e al suo altro corollario fondamentale, il principio del terzo escluso,

[676] R. Descartes, *Meditationes*, AT VII 140 20-23.
[677] Ivi, AT VII 34 3-6.

ovvero restavano in ogni caso condizionati dalla preliminare esigenza di discriminare il vero dal falso, con quest'ultimo che seguitava a coincidere, anzitutto e dal lato della forma logica, con la contraddizione:

> sono certo di essere una cosa pensante. In questa prima conoscenza non si riscontra altro che una percezione chiara e distinta di ciò che affermo; ora, questa percezione non sarebbe sufficiente a rendermi certo della verità della cosa, se si potesse dare che fosse falso ciò che venissi a percepire così chiaramente e distintamente. Pertanto mi sembra di poter stabilire come regola generale che è vero tutto ciò che percepisco molto chiaramente e distintamente.[678]

L'ulteriore tappa dell'*iter* metafisico cartesiano veniva fissata dalla III meditazione, in cui veniva affrontata l'indagine sulla natura e sull'esistenza di Dio all'interno di un contesto di ricerca più generale, in cui l'obiettivo prioritario consisteva nel superamento del solipsismo e dunque nell'affermazione di una realtà transubiettiva, che fosse capace di trascendere la certezza isolata dell'*ego cogitans* e di prendere in considerazione la natura stessa delle idee soggettive proprio per ciò che concerneva il loro contenuto di realtà e la loro scaturigine conoscitiva.

Come noto, Descartes distingueva due grandi tipologie di idee della mente. La prima constava delle immagini e delle rappresentazioni delle cose, ad esempio quelle di Dio, di un angelo, di una chimera o di un uomo; la seconda rappresentava invece un vero e proprio modo di essere dell'io, e in particolare il modo funzionale di operare della mente nella produzione subiettiva di concetti, giudizi e sillogismi, ma anche di passioni e volizioni. Entrambe queste tipologie di idee potevano essere o innate, e cioè provenienti dalla natura stessa della soggettività umana (quale era stata voluta da Dio), come ad esempio quelle di verità e pensiero; o avventizie, e cioè provenienti dalla realtà esterna o in ogni caso dal di fuori della soggettività conoscente, come ad esempio quelle attestate dai sensi; oppure ancora fattizie, e cioè formate e composte dalle attività cognitive della stessa soggettività conoscitiva.

Di tutte queste diverse tipologie di idea Descartes individuava una *realitas objectiva* e una *realitas formalis*. La prima esprimeva il contenuto rappresentativo delle idee, sempre diverso da idea a idea, consistente nella realtà effettiva delle cose in se stesse, ovvero sempre qualcosa di esistente e non un puro nulla. La seconda esprimeva invece il modo soggettivo del pensare le singole idee; costituiva cioè il contenitore formale e rappresentativo dei contenuti e degli oggetti di pensiero.

Scolasticamente (oltreché sulla base della fondamentale posizione aristotelica), le idee delle sostanze contenevano in loro stesse un maggior grado di realtà oggettiva rispetto a quelle

[678] Ivi, AT VII 35 8-15.

raffiguranti i modi o gli accidenti; così come l'idea di Dio esibiva del resto una maggiore perfezione rispetto a quelle di tutte le sostanze finite[679]. La natura divina rappresentava infatti, per Descartes, una sostanza eterna e immutabile, che in se stessa era affatto indipendente, onnisciente e onnipotente. Dio conteneva in sé tutte le perfezioni, dimodoché fosse impossibile non concluderne l'esistenza necessaria.[680] Quella della divinità costituiva inoltre un'idea innata della mente umana, che secondo l'*ordo cognitionis* seguiva dalla consapevolezza del soggetto della sua propria imperfezione, ma che, secondo l'*ordo essendi*, precedeva invece la conoscenza di sé del soggetto e delle sue deficienze cognitivo-facoltative. Sempre in virtù della sua compiuta pienezza, l'idea di Dio scaturiva nella mente umana dall'attività spontanea della *substantia cogitans*, la cui capacità riflessiva era stata creata da Dio stesso a sua immagine e somiglianza, "come il contrassegno dell'artefice impresso nella sua opera"[681].

In aperta polemica con la teodicea tomista, il pensiero agostiniano[682] e la riflessione di Duns Scoto e, *ante litteram*, in opposizione anche alla moderna dottrina metafisica di Suárez (così come alla posteriore posizione leibniziana), Dio era allora autore delle verità eterne non mediante l'intelletto ma *attraverso la sua volontà*. Se, infatti, per Tommaso il possibile si trovava inscritto nelle idee della mente divina, sicché la sua razionalità risultasse eterna, e cioè della stessa eternità dell'intelletto di Dio; per Descartes la possibilità e l'essenzialità logiche dipendevano invece dalla volontà dell'ente sommo, la quale aveva altresì creato il vero e il bene, e con essi la stessa razionalità umana.[683] Ciò che rimaneva inalterato rispetto all'opera dell'Aquinate era viceversa l'idea secondo cui Dio rappresentava la causa efficiente, completa e totalmente libera delle cosiddette verità eterne[684]. "Eterne", secondo la terminologia filosofica della tradizione inaugurata da Agostino, erano le verità necessarie, ovvero le verità immutabili (e perciò *eterne*), il cui opposto era impossibile, ovvero (in accordo con la fondamentale posizione aristotelica) implicante contraddizione. Anche per Descartes, è noto e si è in parte già considerato, si trattava anzitutto delle verità matematiche[685], oggetto privilegiato dell'intero ambito delle evidenze intellettuali. Esse erano ben lungi dal coincidere con le nozioni metafisiche in uso nelle Scuole, e cioè con le essenze intese come forme delle sostanze create da Dio. Coincidevano piuttosto con gli assiomi algebrici e (soprattutto) con le figure geometriche – la cui definizione era descritta dall'insieme delle loro proprietà essenziali o necessarie – e con gli oggetti intellettuali

679 Ivi, AT VII 40 12-20.
680 Cfr. Ivi, AT VII 45 11-16.
681 Ivi, AT VII 51 16.
682 Su Cartesio e Agostino cfr. S. Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
683 Cfr. R. Descartes, *Meditationes*, AT VII 432 e AT IX 233. Su questo cfr. S. Landucci, *La creazione delle verità eterne in Descartes*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», Serie 3, 10, 1 (1980), pp. 233-281.
684 Cfr. R. Descartes, lettera a Mersenne del 27 maggio 1630, AT III 430 e Id., *Meditationes*, AT VII 435 ss.
685 Cfr. R. Descartes, lettera a Mersenne del 15 aprile 1630, AT I 143 e Id, *Meditationes*, AT VII 64 e 380.

in genere, e cioè con quegli universali che la mente poteva apprendere direttamente attraverso intuizione. Verità eterne erano allora assiomi quali "il tutto è maggiore della parte" o "non vi saranno punto verità, se Dio non le avrà così stabilite"[686].

Immutabili erano però anche i valori morali e le verità metafisiche. Di nuovo contro Agostino (ma, almeno in parte, lo si è visto, con il conforto delle posizioni di Enrico di Gand e Guglielmo da Ockham), le verità necessarie erano sì eterne, ma soltanto *a parte hominis*, poiché esse erano state in origine, '*a parte Dei*', soltanto contingentemente volute. Tutte le essenze – le *essentiae mathematicae*, le *essentiae metaphysicae* e le *essentiae rerum* – dipendevano infatti dalla volontà divina, anziché dall'intelletto dall'ente sommo. Sicché tutte potevano benissimo stare altrimenti da come effettivamente stavano. Se solo avesse voluto, infatti, Dio, al momento della creazione, avrebbe potuto falsificare il teorema geometrico secondo cui la somma degli angoli interni del triangolo equivale a uno piatto e con esso qualsiasi altra verità che la mente umana stimava come necessaria e immodificabile. Una simile possibilità derivava infatti dall'onnipotenza divina, la quale avrebbe potuto far sì, se solo Dio lo avesse deciso, che perfino il principio di contraddizione – e cioè il principio che reggeva l'intera intelligenza umana – sarebbe potuto risultare falso alla comprensione degli intelletti finiti[687]. La libera disposizione delle verità eterne da parte dell'essere perfetto implicava pertanto la libera – ma sarebbe meglio dire *arbitraria* – creazione del principio logico supremo: così come infatti non possedeva morale, Dio non possedeva nemmeno una logica; e quelle che egli aveva stabilito per le creature intelligenti ma finite erano frutto d'una decisione del tutto indifferente. L'ente perfettissimo avrebbe infatti potuto decretare una morale e una logica del tutto diverse da quelle comunemente invalse: perfino opposte, se solo l'avesse voluto.

Si è già considerato come nel § 49 dei *Principia philosophiae* Descartes definisse le verità eterne come verità immutabili dello spirito umano, come nozioni comuni e come assiomi[688], e cioè come verità certe ed evidenti, che secondo quanto stabilito dalla tradizione filosofica facente capo ad Aristotele non avevano bisogno di dimostrazione[689]. Nel paragrafo successivo della stessa opera il filosofo francese sosteneva inoltre che simili verità fossero chiaramente e distintamente intelligibili da parte di tutte le soggettività umane (e che di lì provenisse loro il nome di "nozioni comuni"). Tuttavia, a suo parere, almeno alcuni tra quegli assiomi non venivano stimati come eterni e immutabili da parte di tutti e ciò, di nuovo, non perché la facoltà di conoscere di un determinato uomo fosse meno estesa di quella di un altro; ma soltanto

686 Cfr. R. Descartes, lettera a Mersenne del 27 maggio 1638, AT II 138. Traduzione mia.
687 Cfr. R. Descartes, lettera a Mesland, AT IV 118.
688 Cfr. R. Descartes, *Principia*, AT VIII-1.
689 Sulle nozioni comuni cfr. anche ivi, § 13, AT VIII-1, in cui è proposta la loro equiparazione a princìpi logici naturali della mente umana.

perché, talvolta, quelle stesse verità eterne contrastavano con i pregiudizi di alcuni, che per questo non potevano comprenderle con la stessa facilità degli altri, i quali viceversa erano liberi da simili preconcetti e le percepivano al contrario "in modo evidentissimo"[690]. Eterni e immutabili erano poi, secondo Descartes, anche i cosiddetti "universali della mente", e cioè il genere, la specie, la differenza, la proprietà e l'accidente, secondo una singolare e originale riedizione dei predicabili aristotelici[691]. Sennonché, come veniva precisato in una lettera a Mersenne del 6 maggio 1630, le verità eterne potevano ugualmente risultare, per la mente umana, o vere o possibili. Possibili in quanto non contraddittorie e cioè direttamente dipendenti dal principio di contraddizione; vere, invece, nella misura in cui erano necessariamente vere, e cioè in quanto il loro opposto era da ritenersi impossibile (per il principio del terzo escluso). La natura dello spirito umano era allora siffatta da comprendere come possibili quelle cose che Dio aveva scelto di rendere tali, ma non quelle altre che – sebbene egli le avesse potute disporre come ugualmente possibili – aveva tuttavia deciso di creare come impossibili[692]. Posizione concettuale che faceva il paio con l'altro postulato secondo cui, sebbene Dio avesse voluto che alcune verità risultassero necessarie alla mente umana, ciò non implicava per lui necessità alcuna, sussistendo una differenza netta tra il volere la necessità da parte di Dio e l'essere necessitato di Dio medesimo a volere alcunché. Contro la dottrina platonica della partecipazione umana alla verità divina, contro anche le posizioni neoplatoniche e agostiniana dell'emanazione della verità da Dio, ma contro soprattutto la posizione di Tommaso, secondo cui era impossibile a Dio contravvenire al principio di contraddizione[693]; Descartes riteneva che la divaricazione della mente umana da quella divina stesse tutta nell'atto originario e libero della volontà di Dio, che autonomamente aveva creato come essenti e necessarie le verità cui la logica degli esseri finiti non avrebbe potuto non sottostare.

A complicare ulteriormente il denso quadro teorico fin qui delineato, va tuttavia rimarcato come dal lato ontologico della propria natura – anziché da quello gnoseologico o volitivo, che finora si è analizzato – Dio ripugnasse in ogni caso le contraddizioni che avrebbero potuto scalfire la sua perfetta natura. Era cioè necessario, dal lato dell'ontologia della natura divina, che l'ente sommo non patisse o non ammettesse contraddizioni, e ciò prima ancora della libera determinazione della sua volontà onnipotente. Ragionando dunque della sua essenza e della sua definizione necessarie, i parametri del possibile e dell'impossibile – ovvero il valore normativo

690 Ivi, § 50, AT VIII-1.
691 Cfr. ivi, AT VIII-1 *passim*.
692 Cfr. R. Descartes, lettera a Mesland, AT IV 118.
693 Cfr. Tommaso, *Summa contra Gentiles*, II, XXV.

della discriminazione formale del vero e del falso, secondo quanto prescritto dal principio di contraddizione – rimanevano necessariamente validi e fondanti[694].

Era però nella IV delle sue *Meditationes de prima philosophia* che Descartes decideva di occuparsi più nel dettaglio del problema del vero e del falso, cominciando con l'analisi della natura e dell'origine dell'errore conoscitivo[695]. La ricerca non poteva non configurarsi, per il fondatore del soggettivismo moderno, come un'indagine gnoseologica condotta del tutto *a priori*, la cui tecnica d'inferenza, secondo i dettami della logica classica, non constasse d'una natura puramente sillogica. Descartes riteneva infatti impossibile che Dio potesse ingannare le *res cogitantes*, poiché ogni frode e ogni inganno ai loro danni avrebbero testimoniato qualche specie d'imperfezione nella stessa natura divina (quando non proprio di debolezza o malizia). Sottostante a una simile premessa raziocinante (termine maggiore), il filosofo francese rintracciava nel soggetto conoscitivo una facoltà di giudicare così ben congegnata che essa non poteva non derivargli dalla volontà divina, al pari di ogni altra, genuina capacità che gli pertenesse (termine minore). Dalla congiunzione dei due estremi sillogici seguiva dunque la conclusione secondo cui la soggettività conoscitiva dovesse ritrovarsi necessariamente nel vero ogniqualvolta la sua facoltà di giudicare fosse impiegata correttamente, ovvero secondo i dettami della volontà di Dio.[696] L'errore soggettivo dipendeva pertanto da qualche difetto contingente nella costruzione dei ragionamenti conoscitivi, dacché l'essere umano, in ultima analisi, si trovava pur sempre ad occupare una posizione ontologica intermedia tra la perfezione divina (intesa anche come sommo bene oltreché come onniscienza) e l'idea negativa del nulla – e cioè del non-ente sommamente lontano da ogni perfezione possibile, naturalmente anche conoscitiva[697]. Si trovavano con ciò a sussistere anche *due diverse tipologie di contraddizione o impossibilità*: una *relativa*, che era tale per l'essere umano ma non per Dio (che avrebbe potuto decidere qualsiasi cosa), e l'altra invece *assoluta*, che riguardava pertanto la stessa essenza divina. Come già si è sottolineato sopra, Dio avrebbe potuto scegliere un principio diverso, rispetto al principio di contraddizione, come principio supremo della logica umana, la cui elezione immutabile era stata perciò del tutto libera e contingente; ma non avrebbe potuto fare altrettanto riguardo la necessità immanente della sua natura e le impossibilità che ne conseguivano, sovraordinate e condizionanti ogni atto della sua libera volontà. Il fatto, cioè, che il principio di contraddizione e le impossibilità da esso implicate fossero gli stessi (nel caso

[694] Su questo cfr. in particolare N. J. Wells, *Descartes' Uncreated Eternal Truths*, «The New Scholasticism», 56 (1982), pp. 185-199.

[695] Sulla gnoseologia cartesiana cfr. in particolare G. Hatfield, *Descartes on Sensory Representation, Objective Reality, and Material Falsity*, in K. Detlefsen (ed.), *Descartes' Meditations: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 127-150.

[696] Cfr. R. Descartes, *Meditationes*, AT VII 53 23 - 54 3.

[697] Cfr. ivi, AT VII 54 8-24.

sia della logica umana sia della natura divina) rappresentava una contingenza bell'e buona. Una simile circostanza, tuttavia, in nessun modo arrivava a minare la cogenza di quel principio, quale che fosse l'ordine ontologico di riferimento, quello divino oppure creaturale.

Per ciò che invece concerneva le capacità gnoseologiche dell'essere umano, è noto come per Descartes la facoltà di giudizio (*puissance de juger*, *facultas judicandi*) si trovasse a comprendere due distinte facoltà della mente, entrambe cooperanti nella formulazione dei giudizi conoscitivi. La prima era rappresentata dall'intelletto o facoltà di conoscere; la seconda dalla volontà (o libero arbitrio o facoltà di scegliere). Per mezzo dell'intelletto il soggetto conoscitivo era capace dell'intellezione delle forme concettuali semplici con cui in seconda battuta poteva formare i propri giudizi. La facoltà di conoscere, cioè, sull'esempio della psicologia e della logica di Aristotele (ma anche di buona parte della successiva scolastica medievale), era capace o di affermare o di negare le singole idee: di apprenderle o non apprenderle. Come in Aristotele e per molte logiche dell'età di mezzo, cioè, l'intelletto non poteva essere responsabile degli errori conoscitivi, operativamente limitandosi alla scoperta dei concetti, che quindi si potevano o possedere o non possedere, senza possibilità d'equivoci. In altri termini, l'intelletto umano possedeva sì dei limiti, epperò congiuntivi anziché apprensivi, per così dire 'estensivi' piuttosto che 'intensivi', i quali con ciò lo accumunavano alle altre due 'facoltà superiori di conoscere': la memoria e l'immaginazione. Tuttavia, a giudizio di Descartes, nella formazione dei giudizi di conoscenza – ed era questo il tratto distintivo della sua gnoseologia complessiva, che più di ogni altro l'avrebbe contraddistinta in tutta la sua propia specificità teorica all'interno della storia del pensiero – la volontà assumeva un ruolo preminente rispetto all'intelletto. Rispetto infatti alle cognizioni dell'animo, il potere della volontà – la facoltà più ampia e potente tra quelle possedute dal soggetto conoscitivo, delle quali Dio era autore – consisteva nel seguirle oppure nel rifuggirle liberamente, e cioè "in modo da non esservi determinati da alcuna forza esterna"[698]. L'errore consisteva dunque nel modo indebito con cui la soggettività impiegava le due facoltà coinvolte nella formulazione dei giudizi conoscitivi, allorché essa non si dimostrasse capace di contenere la facoltà di scegliere nei limiti fissati dalle idee chiare e distinte procurate dall'intelletto. La causa dell'errore, cioè, risiedeva nell'estensione volontaristica delle pretese conoscitive del soggetto alle cose che questi poteva percepire soltanto oscuramente o confusamente – e cioè senza scorgerne l'intellettuale identità precipua –, nei riguardi delle quali avrebbe invece dovuto mantenere un contegno conoscitivo di astensione e indifferenza. L'errore consisteva pertanto in una *privatio veritatis*: in una privazione di evidenza conoscitiva

[698] Ivi, AT VII 57 27.

che coincideva con il *defectus* o l'*absentia* della chiarezza e della distinzione gnoseologiche che si trovavano a fondamento delle identità conoscibili[699].

All'opposto, l'uso retto del libero arbitrio consisteva invece nel lasciare che la volontà venisse illuminata dalla luce naturale dell'intelletto, sicché la stessa facoltà di scegliere potesse seguire spontaneamente e liberamente le idee chiare e distinte della mente, arrestandosi invece di fronte alle oscure e confuse percezioni della sensibilità[700]. A conclusione dell'itinerario onto-epistemologico delle prime quattro meditazioni stava pertanto la legatura inestricabile di verità e identità, che possedeva nella natura divina il suo fondamento e la sua propria, innegabile garanzia:

> Ogni percezione chiara e distinta è senza dubbio qualcosa [di reale, di identico rispetto a sé e di differente da ogni altra cosa] e perciò non può essere dal nulla, ma necessariamente ha Dio come autore – quel Dio, dico, sommamente perfetto, che ripugna che possa ingannare –, e perciò è senza dubbio vera.[701]

La reciproca implicazione della regola soggettiva dell'evidenza e dell'esistenza necessaria di Dio emergeva dunque con grande chiarezza, tanto che Descartes decise di affrontarla esplicitamente nella V meditazione[702]. Essa partiva dall'analisi delle idee delle cose materiali, al fine di dimostrarne l'esistenza da un lato e la dipendenza metafisica da Dio dall'altro. Come nel caso delle altre idee della mente, il contrassegno sicuro della loro verità oggettiva risiedeva nella regola generale dell'evidenza[703]. Oggettivamente valida era pertanto l'idea della *quantità continua*, nella misura in cui una simile proprietà dei corpi fisici poteva essere conosciuta chiaramente e distintamente. Con quantità continua Descartes intendeva l'*estensione* in *lunghezza*, *larghezza* e *profondità* delle quantità, ovvero delle cose quantificabili o che consistevano in quanti (*quanta*). Simili quantità potevano disporre di parti, e cioè di *grandezza*, di *figura*, di *luogo*, di *movimento locale*

---

699 Sulla natura degli errori conoscitivi in Cartesio cfr. in particolare C. Wee, *Material Falsity and Error in Descartes'* Meditations, Routledge, London 2006.

700 Sul *lumen naturalis intellectus* e sul reciproco rimando epistemologico delle nozioni di Dio, verità ed evidenza cfr. soprattutto D. Jacquette, *Descartes' Lumen Naturale and the Cartesian Circle*, «Philosophy and Theology: Marquette University Quarterly», 9 (1996), pp. 273-320.

701 R. Descartes, *Meditationes*, AT VII 62 15-20.

702 Sulla circolarità del ragionamento cartesiano cfr. tra gli altri J. Carriero, *Cartesian Circle and the Foundations of Knowledge*, in J. Broughton, Id. (eds.), *Companion to Descartes*, Blackwell, Malden (Massachussets) 2008, pp. 302-318; W. Doney (ed.), *Eternal Truth and the Cartesian Circle*, Garland Publishing, New York 1987; G. Hatfield, *Cartesian Circle*, in S. Gaukroger (ed.), *Blackwell Guide to Descartes'* Meditations, Blackwell, Oxford 2006, pp. 122-141 e L. Loeb, *Cartesian Circle*, in J. Cottingham (ed.), *Cambridge Companion to Descartes*, cit., pp. 200-235.

703 Sulla reciproca implicazione di Dio, natura e ragione umana in Descartes cfr. in particolare G. Hatfield *Reason, Nature, and God in Descartes*, in S. Voss (ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, *op. cit.*, pp. 259-287.

e di altri generi di movimento, di qualsivoglia *durata*[704]. Sulla base gnoseologica dell'evidenza Descartes costruiva l'ontologia meccanicistica dei corpi naturali, la cui *essenza* o *identità essenziale* faceva coincidere con l'*estensione* e le cui *proprietà fondamentali* coincidevano dunque con la *divisibilità*, la *figurabilità*, il *movimento locale* e la *durata del movimento* dei corpi medesimi[705]. Come è facile riscontrare (e come già osservato), a garanzia dell'evidenza, della certezza e della distinzione con cui era possibile apprendere conoscitivamente le nature corporee stavano l'essenza e l'esistenza necessarie di Dio. Addirittura, i tre princìpi sommi della fisica cartesiana – l'inerzia, la comunicazione del movimento e la sua rettilineità tendenziale – si trovavano fondati nell'immutabilità o eternità essenziale della natura divina[706], il che significava che la necessità e l'immodificabilità delle leggi fisiche (basata sui tre princìpi suddetti) altro non era se non il prolungamento della stessa necessità dell'essenza di Dio.

Dall'esame dell'idea della natura divina scaturiva inoltre, ancora una volta, la prova *a priori* della sua esistenza attuale ed eterna, secondo una certezza niente affatto minore di quella che afferiva alle figure geometriche, ai numeri e a tutte le verità matematiche[707]. Se, infatti, nelle sostanze finite o negli esseri creati, scolasticamente, l'essenza e l'esistenza si distinguevano tra loro come la potenza e l'atto; in Dio ogni potenzialità si trovava già in atto, senza che fosse necessario l'intervento di una causa adeguata che ne realizzasse la pura potenzialità, poiché nell'essere sommo ogni perfezione si trovava già da sempre attuata, in ragione del suo essere pura attualità o atto puro. In Dio, in altri termini, a differenza che in tutte le altre nature, esistenza ed essenza necessarie coincidevano.

Ora, è ai nostri fini teorici rilevante notare come la dimostrazione dell'esistenza di Dio venisse attinta da Descartes attraverso un'ipotesi controfattuale, che paragonava la separazione di Dio dalla sua esistenza necessaria alla separazione contraddittoria delle essenze degli enti finiti dalle loro proprietà per sé, fossero simili oggetti del pensiero puri come nel caso degli enti matematici oppure empirici come nel caso di quelli naturali:

> ad una considerazione più accurata diviene chiaro che l'esistenza non può separarsi dall'essenza di Dio, non meno di quanto possa disgiungersi dall'essenza del triangolo la grandezza

[704] Cfr. R. Descartes, *Meditationes*, AT VII 63 16-21. Sulla costruzione di una scienza capace di spiegare 'tutto ciò che può essere indagato riguardo all'ordine e alla misura' cfr. soprattutto J. Schuster, *Descartes' Mathesis Universalis, 1619–28*, in S. Gaukroger (ed.), *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, Barnes and Noble, New Jersey 1980, pp. 41-96.

[705] Sulla fisica cartesiana cfr. tra gli altri D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, University of Chicago Press, Chicago 1992; S. Gaukroger, *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2002 e Id., J. Schuster, J. Sutton (eds.), *Descartes' Natural Philosophy*, Routledge, London 2000.

[706] Cfr. R. Descartes, *Traité de la lumière*, vol. XI, in Ch. Adam, P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, cit. (AT XI 3-118), AT XI 37 ss. e 43-44 ss.; Id. *Principia*, II, §§ 37, 39 e 42 e III, § 47; Id., lettera a Mersenne del 15 aprile 1630 e Id., *Discours*, AT VI 43.

[707] Cfr. R. Descartes, *Meditationes*, AT VII 65 21 - 66 1.

dei suoi tre angoli uguali a due retti, o l'idea di un monte dall'idea della valle; sì che pensare un Dio, cioè un ente estremamente perfetto, cui manchi l'esistenza, cioè cui manchi qualche perfezione, ripugna non meno che pensare un monte cui manchi la valle.[708]

Descartes era naturalmente avvertito della problematicità del passaggio dal pensiero di Dio con le sue perfezioni all'affermazione della sua esistenza in atto. Non a caso, alla fine del ragionamento condotto, *sceglieva d'invertire una simile implicazione logica*, con ciò giungendo ad affermare che *era l'esistenza necessaria di Dio a determinare la necessità del pensiero soggettivo della sua esistenza e non il contrario*. Anziché del salto dall'essenza all'esistenza, si trattava dunque, per lui, del passaggio dall'ontologia necessitante della natura divina alla logica necessitata della ragione umana (in quanto si trattava del pensiero della natura infinita da parte della ragione finita). Quest'ultima, da par suo, nella misura in cui rivolgeva la propria attenzione all'*ens perfectissimum* (proprio secondo il corretto bilanciamento delle operazioni di quella stessa *facultas judicandi* che Dio stesso le aveva donato, affinché ne facesse buon uso) in nessun modo poteva cadere in errore.

Dal fatto che non posso pensare Dio se non esistente, segue che la esistenza è inseparabile da Dio, e che pertanto egli realmente esiste; non che sia il mio pensiero a farlo esistere, o imponga qualche necessità alle cose, ma al contrario perché la necessità della cosa stessa, cioè dell'esistenza di Dio, mi determina a pensare ciò: non sono infatti libero di pensare Dio senza esistenza, cioè un ente sommamente perfetto senza la più grande perfezione, come sono libero di immaginare un cavallo con o senza le ali.[709]

Come si evince dalla risposta all'arciprete Johannes Kater, soltanto a proposito della natura divina e a muovere dall'analisi delle sue proprietà essenziali era lecito inferirne l'esistenza necessaria, poiché soltanto quella, a differenza delle altre sostanze, finite anziché infinite, recava nella propria definizione o essenza necessaria la proprietà dell'esistenza attuale:

ciò che concepiamo chiaramente e distintamente appartenere alla natura o essenza o forma vera e immutabile di qualche cosa, può essere affermato con verità di questa cosa; ma dopo aver con sufficiente accuratezza indagato che cosa sia Dio concepiamo chiaramente e distintamente che appartiene alla sua vera e immutabile natura che esista; quindi possiamo affermare di Dio con verità che egli esiste.[710]

[708] Ivi, AT VII 66 5-15.
[709] Ivi, AT VII 67 2-11.
[710] Ivi, AT VII 115 22 - 116 4.

Descartes proponeva infatti di distinguere l'esistenza necessaria di Dio dall'esistenza soltanto possibile di tutti gli altri enti. Se la prima si trovava inestricabilmente legata a tutte le altre proprietà essenziali che definivano la natura divina, la seconda poteva all'opposto venir ben separata dagli altri attributi che determinavano la natura, l'essenza o la forma vera e immutabile degli enti finiti:

> per quanto non concepiamo mai le altre cose se non come esistenti, tuttavia non ne segue che esse esistano, ma solo che possano esistere, dato che non concepiamo che sia necessario che l'esistenza attuale sia congiunta [necessariamente] con le altre loro proprietà; mentre, poiché concepiamo chiaramente che l'esistenza attuale è necessariamente e sempre congiunta con gli altri attributi di Dio, ne segue che Dio senz'altro esiste.[711]

Per quanto, dunque, non fosse necessario pensare costantemente alla natura divina, era però inevitabile, ogniqualvolta la ragione umana vi si rivolgesse col pensiero, che essa dovesse pensarla come realmente o attualmente esistente. Ciò che però è più importante sottolineare ai nostri fini è che la cartesiana, indubitabile certezza dell'esistenza di Dio, lungi dal risolversi in una nuova e semplice prova dell'esistenza della natura divina, veniva per lui ad ergersi a *fondamento ultimo di tutto lo scibile umano*. Contro le obiezioni di Mersenne, Arnauld e Gassendi, Descartes riteneva infatti di non essere incappato, nei propri ragionamenti, in un circolo vizioso. Non era infatti vero, a suo parere, che la certezza delle idee chiare e distinte del soggetto conoscitivo fosse stata da lui ricavata dall'esistenza dell'ente perfettissimo e che al contempo questa stessa, necessaria esistenza dell'essere sommo venisse ugualmente ma inversamente attestata dalle idee chiare e distinte della soggettività conoscente. Per poter comprendere secondo lui la virtuosità – anziché la viziosità – del ragionamento circolarmente condotto era infatti sufficiente ripercorrere quello stesso *iter* logico e metafisico che lui stesso aveva seguito nelle *Meditazioni*, ove la dimostrazione dell'esistenza di Dio veniva anzitutto ottenuta per mezzo della regola fondamentale dell'evidenza e del suo potere intimamente costrittivo, senza perciò ricorrere ad alcun avallo divino. Il ricorso a Dio avveniva infatti per Descartes soltanto in un secondo momento, al fine di assicurare la verità di quelle deduzioni la cui evidenza non poteva più essere in atto, poiché passata dal dominio delle conoscenze presenti dell'intelletto a quello dei ricordi nella memoria. A un simile appello, dunque, si sottraevano sia la regola fondamentale dell'evidenza sia il suo presupposto fondamentale: il *cogito*; i quali non soltanto erano stati appresi nella loro indubitabilità ben prima che fosse stata dimostrata l'esistenza di Dio, ma

[711] Ivi, AT VII 117 1-8.

consistevano altresì in delle intuizioni pure e semplici, ovvero non in delle dimostrazioni o deduzioni complesse da dover dimostrare in ogni passaggio. Se, dunque, l'"evidenza della regola generale dell'evidenza' consisteva nella chiarezza e nella distinzione attuali delle intuizioni in atto; nelle catene deduttive composite le verità gradatamente conseguite non potevano non retrocedere all'interno dell'ordine temporale e con ciò non depositarsi a poco a poco nelle stanze meno illuminate della memoria. La loro evidente certezza, cioè, da attuale e ben presente al lume naturale dell'intelletto, retrocedeva come già passata e di nuovo potenziale nella facoltà di ricordare. Era dunque in questo caso – soprattutto allorché risultasse estremamente complicata e faticosa la rivitalizzazione attualizzante delle evidenze memorizzate attraverso la ripetizione dei processi deduttivi nella loro interezza e continuità, come pure era stato raccomandato dalle *Regulae*[712] – che si faceva appello alla garanzia divina, data appunto l'esistenza provata di Dio[713]. Dopo averne appreso intellettualmente la verità, infatti, non potendo la mente esser sempre attualmente rivolta alle identità intuite chiaramente e distintamente nei singoli passaggi di pensiero, diveniva lecito garantire le evidenze passate per mezzo dell'appello alla garanzia divina[714], nella misura in cui Dio stesso aveva inoltre creato e conformato la mente umana in modo tale che, se essa avesse seguito correttamente i suoi precetti (ovvero le regole del metodo), in nessun modo si sarebbe potuta ingannare.

È infine nella VI meditazione che Descartes procurava definitivamente la dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali. Egli partiva dalla indubitabilità della loro possibilità o esistenza possibile, nella misura in cui, essendo state ridotte a quantità continue provviste di estensione, e dunque anche di grandezza, figura, luogo e movimento (oltreché di lunghezza, larghezza e profondità), esse venivano a coincidere con gli oggetti della matematica pura, la cui percezione chiara e distinta – *alias* la percezione della cui identità essenziale – non implicava alcuna contraddizione. Oltre però ad essere realmente possibili, le cose materiali potevano manifestarsi all'immaginazione soggettiva (*imaginatio* o *vis imaginandi*) anche come probabili.

Descartes riteneva infatti che l'immaginazione si stagliasse come facoltà soggettiva di conoscere nettamente distinta dall'intellezione (*intellectio*, *vis intelligendi*), nella misura in cui non era capace di fornire le medesime rappresentazioni chiare e distinte dell'intelletto. Se, infatti, quest'ultimo era in grado di intendere rettamente figure piane semplici e figure piane complesse, distinguendo le une dalle altre; l'immaginazione poteva immaginare soltanto le figure piane semplici, risolvendosi di concerto in una qual certa tensione della mente, e con ciò non mostrandosi ugualmente essenziale all'essere più proprio della *res cogitans*, vale a dire a quello

[712] Cfr. R. Descartes, *Regulae*, AT X 387 17 - 388 9 e C 22 13 - 23 2.

[713] Sul ruolo della memoria nel cosiddetto "circolo cartesiano" cfr. in particolare Frankfurt H. G., *Memory and the Cartesian Circle*, «Philosophical Review», 71 (1962), pp. 504-511.

[714] Cfr. R. Descartes, *Meditationes*, AT VII 69 16-26, 70 10-18.

intelligente e conoscitivo. Laddove, infatti, gli intendimenti dell'intelletto constavano di un rivolgimento della mente all'interno di se stessa, le raffigurazioni dell'immaginazione si volgevano al contrario alle nature corporee, percependo in esse qualcosa di conforme alle idee apprese sensibilmente[715].

A partire dunque dalla considerazione della presenza degli oggetti esterni che agivano sulle facoltà sensoriali, provocando sensazioni e stati emotivi nella soggettività conoscente, Descartes giungeva a postulare che questi consistessero in dei modi esistentivi inerenti a delle sostanze corporee o estese, che affettavano la passiva facoltà di sentire della *substantia cogitans*. Quest'ultima facoltà, infatti, non collimando con l'intelletto e con le sue produzioni rappresentative spontanee, si ritrovava a patire le affezioni di sostanze realmente distinte dalla soggettività conoscitiva, come del resto veniva costantemente testimoniato dall'insorgere di rappresentazioni sensibili indipendenti dal concorso sia dell'intelligenza sia della volontà soggettive[716]. E se la percezione sensibile (*sensuum comprehensio*) si manifestava quasi sempre come oscura e confusa, grazie però all'intercessione superiore dell'immaginazione essa si dimostrava purtuttavia capace di comprendere chiaramente e distintamente tutte quelle qualità delle nature corporee che si trovavano a loro volta incluse negli oggetti della matematica pura.

Le sensazioni soggettive si dimostravano allora l'esito percettivo dell'unione della mente con il corpo[717] e testimoniavano la mescolanza strettissima di pensiero e sensazione nella *res cogitans*, la quale era con ciò soggettivamente in grado di percepire l'esistenza delle altre nature corporee all'infuori di sé. Dio e la natura avevano pertanto fornito all'essere umano tutto il necessario per riconoscere l'esistenza dei corpi naturali nella realtà esterna e per riconoscere gli errori cui era soggetta la natura umana, allorché essa non rispettasse i dettami dell'intelletto e con essi l'ordine gerarchico delle facoltà e delle loro funzioni conoscitive.

Nei *Principia philosophiae* una simile capacità conoscitiva della soggettività umana sarebbe stata ulteriormente equipaggiata di una triplice capacità distintiva. Descartes era giunto infatti a sostenere che il soggetto conoscitivo fosse in grado di procurare tre diverse distinzioni epistemologiche. La prima consisteva nella *distinzione di ragione*, ovvero in quella distinzione che si poteva ottenere mediante il pensiero e che era capace, da un lato, di distinguere una sostanza dalle sue proprietà essenziali e, dall'altro, di riconoscere che senza proprietà per sé le singole

715 Cfr. ivi, AT VII 73 14-20.

716 Su questo cfr. in particolare M. Dobre, T. Nyden (eds.), *Cartesian Empiricisms*, Springer, Dordrecht 2013.

717 Su mente e corpo in Descartes, secondo prospettive interpretative eterogenee e a tratti opposte cfr. tra gli altri D. J. Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; J. Cottingham, *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1994; A. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Putnam, New York 1994; M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, voll. 1-2, vol. 1: *L'âme et Dieu*, vol. 2: *L'âme et le corps*, Aubier, Paris 1953 e M. Rozemond, *Descartes's Dualism*, Harvard University Press, Cambridge 1998.

sostanze non potevano venir conosciute distintamente (come era il caso, ad esempio, di un corpo privo di estensione oppure, sempre nell'ottica cartesiana, della natura divina spogliata della sua esistenza necessaria o delle sue onnipotenza od onniscienza indefettibili). L'esito di una simile separazione consisteva infatti nella contraddizione: dello stesso tipo di quelle rintracciate nella V meditazione, in cui il pensiero di un triangolo privo della proprietà secondo cui la somma dei suoi angoli interni equivaleva a due retti era impossibile e quello di un monte senza valle consisteva in un nulla o in uno zero di realtà, ovvero in una *contradictio in adjecto*.

La seconda tipologia di distinzione di cui era capace la soggettività conoscente attraverso *cogitatio* era invece la *distinzione modale*, ovvero la distinzione della sostanza dalle sue proprietà accidentali oppure la distinzione tra due accidenti di una stessa sostanza. Nel primo caso si otteneva ad esempio la separazione di una sostanza corporea dalla sua figura o dal suo movimento; nel secondo, viceversa, poteva risultare la divisione tra la figura e il movimento della stessa sostanza corporea.

Il terzo genere di distinzione, infine, constava della *distinzione reale*. Con essa Descartes intendeva la distinzione tra due o più entità sostanziali. 'Dal basso verso l'alto', la distinzione reale serviva a concludere che due sostanze effettivamente separate e diverse tra loro fossero effettivamente discernibili, ovvero concepibili distintamente l'una senza l'altra, dacché il pensiero dell'una non era necessario all'intendimento dell'altra e viceversa. 'Dall'alto verso il basso', invece, una simile distinzione serviva ancora una volta a fissare con quanta più evidenza possibile che Dio era capace di creare tutto ciò che la soggettività umana poteva conoscere chiaramente e distintamente, prime tra tutte le verità matematiche, dei cui rapporti era intessuta la stessa realtà fisica.

2. *La critica lockeana alla presunta innatezza dei princìpi primi e la desostanzializzazione dell'individuazione*

A differenza di Descartes, nel capitolo I del I libro del suo *Essay on Humane Understanding* Locke contestò la comune accettazione della formula dell'identità e del principio di contraddizione come regole innate del pensiero, consenso che al suo tempo veniva accordato sia da Edwart Herbert of Cherbury sia da alcuni filosofi neoplatonici di Cambridge (in particolare da Henry More) sia da alcuni professori universitari di Oxford[718]. Gli uni e gli altri sostenevano infatti che tutta la conoscenza umana traesse la propria origine da talune massime universali del pensiero, dalle quali era possibile dedurre, per mezzo di sillogismi o inferenze deduttive, ogni altra verità conseguente. Contrariamente a quanto sostenuto da costoro, il filosofo nativo di Wrington in Somerset riteneva viceversa che lo spirito umano constasse inizialmente d'una *tabula rasa*, e cioè di una mente del tutto priva di idee e di conoscenze[719]. Non era infatti vero, a suo giudizio, che nell'intelletto albergassero certi princìpi innati: delle nozioni prime o κοιναὶ ἔννοιαι, che fossero originariamente impressi nell'animo umano[720]. Anzi, quell'opinione così comunemente accettata gli sembrava in realtà erronea e preconcetta, fornita di una universalità soltanto pretesa. Contro le posizioni delle scolastiche medievali e della filosofia cartesiana, Locke volle seguire nelle proprie indagini "sull'origine, la certezza e l'estensione della conoscenza umana"[721] – al fine di determinare i poteri e i limiti conoscitivi dell'intelletto – lo stesso metodo di ricerca che in campo scientifico era stato impiegato da Sydenham e Boyle[722], che a loro volta si erano lasciati ispirare dalla *Historia naturalis et experimentalis* di Francis Bacon[723]. Come nel caso del metodo clinico seguito dal medico inglese e del metodo sperimentale adottato dal filosofo naturalista nativo di Lismore, Locke si mostrò

---

[718] Sulla vita di John Locke cfr. M. Cranston, *John Locke. A Biography*, Oxford University Press, Oxford 1957; reprinted 1985; H. R. Fox Bourne, *Life of John Locke*, voll. 1-2, Harper & Brothers, New York 1876; reprinted Scientia, Aalen 1969; L. P. King, *The Life of John Locke: with extracts from his correspondence, journals, and common-place books*, Thoemmes, Bristol 1991 e R. S. Woolhouse, *Locke: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2007. Per un quadro complessivo del suo pensiero cfr. invece V. Chappel, *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; N. Jolley, *Locke, His Philosophical Thought*, Oxford University Press, Oxford 1999 e M. Stuart, *Locke's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2013.

[719] Su questo cfr. J. Locke, *Extrait d'un Livre Anglois qui n'est pas encore publié, intitulé* Essai philosophique concernant l'Entendement*, où l'on montre quelle est l'étendue de nos connoissances certaines, et la manière dont nous y parvenons*, in «Bibliothèque Universelle et Historique», tome VIII (1688), I; trad. it. in M. Sina (a cura di), *Scritti filosofici e religiosi*, Rusconi, Milano 1979, p. 173.

[720] Cfr. J. Locke, *An Essay concerning Humane Understanding. In four Books*, I, II, 1, Th. Basset, London 1690 (1694[2] 'with large Additions'; 1695[3]; 1700[4] 'with many large Additions'); trad. it. di M. e N. Abbagnano (a cura di), *Saggio sull'intelletto umano*, UTET, Torino 2013, p. 79. È noto come i κοιναὶ ἔννοιαι rappresentassero le "nozioni comuni" degli Stoici. Cfr. ad es. Origene, *Contra Celsum*, VIII 52.

[721] J. Locke, *Essay*, Introd., 2 (trad. it. p. 55).

[722] Su Locke e Boyle cfr. P. Alexander, *Ideas Qualities and Corpuscles: Locke and Boyle on the External World*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

[723] Cfr. F. Bacon, *Historia naturalis et experimentalis*, vol. XII, part 3, 2007, in G. Rees, L. Jardin, B. Vickers, *The Oxford Francis Bacon [OFB]*, voll. Oxford University Press, Oxford 1966 ss.

infatti più interessato al rinvenimento delle *cause prossime* dei fenomeni che non a quello delle loro cause remote o alla formulazione di 'princìpi generali dell'esperienza'. Scelse pertanto di adottare una metodologia di ricerca semplicemente storica ("*historical, plain method*"), che si accontentasse di rinvenire empiricamente l'ordine e le modalità effettivi con cui le facoltà conoscitive si rapportavano ai rispettivi oggetti di conoscenza[724]. Tra i lockeani obiettivi polemici figurava senza dubbio l'innatismo cartesiano, in particolare la posizione secondo cui l'idea di Dio dovesse rappresentare una nozione innata dello spirito. A differenza del filosofo francese, l'inglese riteneva infatti che all'idea della divinità l'essere umano giungeva soltanto attraverso una certa e naturale progressione conoscitiva, guidato nella propria esperienza dai segni visibili dell'onniscienza e dell'onnipotenza dell'ente sommo, che a suo parere così chiaramente si mostravano in ogni opera della creazione[725]. Come era inevitabile, la critica dei diversi innatismi del suo tempo coinvolse la dottrina della creazione delle verità eterne e con essa lo statuto logico sia del principio di contraddizione sia della formula dell'identità, che di quelle verità tradizionalmente rappresentavano, se non i fondamenti, due tra gli esempi eminenti.

> I princìpi speculativi, e nella specie […] i celebri princìpi di dimostrazione: 'tutto ciò che è, è' e 'è impossibile che la stessa cosa sia e non sia' ('*Whatsoever is, is*', *and* '*It is impossible for the same thing to be and not to be*') […] tra tutti gli altri, credo abbiano il titolo più riconosciuto all'innatezza. Questi hanno una reputazione così salda di massime universalmente accettate, che senza dubbio si troverà strano che qualcuno sembri porle in dubbio (*These have so settled a reputation of maxims universally received, that it will no doubt be thought strange if any one should seem to question it*). Ma mi permetto di dire che queste proposizioni sono tanto lontane dal ricevere un assenso universale, che da una gran parte dell'umanità non sono neppure conosciute (*But yet I take liberty to say*, *that these propositions are so far from having an universal assent*, *that there are a great part of mankind to whom they are not so much as known*).[726]

È senz'altro da notare come Locke, stavolta al pari di Descartes, finì per trascurare la portata ontologica sia del principio aristotelico di non contraddizione sia del principio scolastico di contraddizione, che pure nelle filosofie dello Stagirita e di molti degli autori medievali che ne fecero indagine era stata di così grande importanza. Egli finì infatti per attestarne le sole inconfutabilità ed universalità logiche, nonostante ne contestasse il carattere di conoscenze

[724] Cfr. ivi, *Introd.*, 2 e 3 (trad. it. pp. 55-56).
[725] Cfr. ivi, I, III, 9 (trad. it. p. 104).
[726] Ivi, I, I, 4 (trad. it. pp. 180-81).

innate ed eterne (e cioè naturalmente impresse nell'animo umano dalla creazione divina). La stessa sorte toccò alla formula dell'identità.

È inoltre da rimarcare come il filosofo inglese, all'interno dell'*Essay*, fece propria la prima formulazione aristotelica del principio di non contraddizione, in cui però l'eliminazione delle condizioni del tempo simultaneo e della medesimezza del punto di vista stava ora a rimarcare, nella cornice moderna della distinzione del soggetto e dell'oggetto della conoscenza – distinzione che nel pensiero greco antico, come è noto, non si dà (o comunque non si dà negli stessi termini) – la ricezione segnatamente logica di quel principio.

Tuttavia, a differenza del soggettivismo cartesiano, il filosofo inglese riteneva che la caratteristica del "pronto assenso dato a una proposizione, non appena la si sente enunciare (*ready assent given to a proposition, upon first hearing and understanding the terms*)"[727] non fosse una proprietà esclusiva dei princìpi primi del pensiero o delle proposizioni concernenti i numeri o le idee dell'intelletto. A suo giudizio, infatti, non soltanto la matematica e la geometria, in qualità di scienze dimostrative in cui si fa astrazione[728] dalle circostanze di tempo e di luogo, erano in grado di procurare giudizi universalmente validi[729]; ma anche la fisica e ogni altra scienza che, oltre a servirsi di idee[730] che scaturivano dalla riflessione, si servivano altresì di nozioni la cui origine era da ricercare nei sensi o nell'esperienza sensibile del soggetto. Egli forniva infatti

---

[727] Ivi, I, 1, 18 (trad. it. p. 70).

[728] Con astrazione, Locke intende un processo di generalizzazione del particolare in grado di cogliere l'essenza nominale delle entità alle quali un simile universale si applica: "Se ogni idea particolare che apprendiamo avesse un nome distinto, il numero dei nomi dovrebbe essere infinito. Per ovviare a ciò, lo spirito fa sì che le idee particolari ricevute da oggetti particolari diventino generali; il che si fa considerando tali apparenze come sono nello spirito, cioè separate da ogni altra esistenza e dalle circostanze dell'esistenza reale, come il tempo, il luogo o qualsiasi altra idea concomitante. Questo è l'ASTRAZIONE, mediante la quale le idee desunte da esseri particolari diventano rappresentazioni generali di tutte quelle della stessa specie, e i loro nomi diventano nomi generali, applicabili a tutti gli oggetti esistenti che possono conformarsi a tali idee astratte (*if every particular idea that we take up should have a distinct name, names must be endless. To prevent this, the mind makes the particular ideas received from particular objects to become general; which is done by considering them as they are in the mind such appearances, – separate from all other existences, and the circumstances of real existence, as time, place, or any other concomitant ideas. This is called ABSTRACTION, whereby ideas taken from particular beings become general representatives of all of the same kind; and their names general names, applicable to whatever exists conformable to such abstract ideas*)". Ivi, II, XI, 9 (trad. it. pp. 180-81).

[729] "Il matematico considera la verità e le proprietà di un rettangolo o di un circolo solo in quanto essi si trovano in idea nel suo spirito. È infatti possibile che non li trovi mai esistenti matematicamente, cioè precisamente veri, nella sua vita. Tuttavia la conoscenza che egli ha delle verità e proprietà di un circolo o di altra figura matematica è vera e anche nei riguardi delle cose reali esistenti: perché le cose reali sono coinvolte in tali proposizioni e significate da esse solo in quanto concordano realmente con gli archetipi del suo spirito (*The mathematician considers the truth and properties belonging to a rectangle, or circle, only as they are in idea in his own mind. For it is possible he never found either of them existing mathematically, i.e. precisely true, in his life. Rut yet the knowledge he has of any truths or properties belonging to a circle, or any other mathematical figure, are nevertheless true and certain, even of real things existing; because real things are no farther concerned, nor intended to be meant by any such propositions, than as things really agree to those archetypes in his mind*)". Ivi, IV, IV, 6, (trad. it. p. 616).

[730] Con il termine idea Locke intende esattamente "*the OBJECT of the understanding when a man thinks*". Idea è infatti "il termine che serve meglio, credo, per rappresentare qualunque cosa che è l'*oggetto* dell'intelletto quando un uomo pensa; l'ho quindi usato per esprimere tutto ciò che può essere inteso per *fantasma*, *nozione*, *specie*, o tutto ciò intorno a cui lo spirito può essere adoperato nel pensare (*I have used it to express whatever is meant by PHANTASM, NOTION, SPECIES, or WHATEVER IT IS WHICH THE MIND CAN BE EMPLOYED ABOUT IN THINKING*)". Ivi, *Introd.*, 8 (trad. it. p. 59).

alcuni esempi di giudizi (né primi né propriamente matematici né semplicemente intellettuali) ai quali a suo parere doveva essere accordato il consenso di tutti:

> Che 'Due corpi non possono stare nello stesso luogo' è una verità che non rende perplesso nessuno, non più di queste massime: 'è impossibile che la stessa cosa sia e non sia', 'Il bianco non è nero', 'Un quadrato non è un circolo', 'L'amaro non è il dolce'. A queste e ad un milione di altre proposizioni siffatte, o almeno a tutte quelle di cui abbiamo idee distinte, ogni uomo sensato dovrà necessariamente assentire di primo acchito, se sa per che cosa i nomi stanno (*That 'two bodies cannot be in the same place' is a truth that nobody any more sticks at than at these maxims, that 'it is impossible for the same thing to be and not to be', that 'white is not black', that 'a square is not a circle', that 'bitterness is not sweetness'. These and a million of such other propositions, as many at least as we have distinct, ideas of, every man in his wits, at first hearing, and knowing, what the names stand for, must necessarily assent to*).[731]

Dal punto di vista di Locke, differentemente da quanto sarebbe avvenuto con Leibniz, non faceva differenza che le proposizioni *universalmente vere* consistessero in dei giudizi implicanti sia delle diverse tipologie enunciative (classiche oppure modali) sia dei diversi modi conoscitivi (sensazione e riflessione). Come in effetti si evince da alcuni brani dell'*Essay*, della verità delle asserzioni soggettive si poteva essere persuasi in almeno tre modi distinti, a prescindere dalla natura sensibile o intellettuale di quelle stesse[732]: attraverso *intuizione*, come per esempio nel caso dell'apprensione certa e immediata dell'esistenza dell'io[733], percependo "l'accordo o il disaccordo fra due idee *immediatamente per se stesse*, senza l'intervento di altre (*the agreement or disagreement of two ideas immediately by themselves, without the intervention of any other*)"[734]; tramite *dimostrazione*, come ad esempio nel caso della prova dell'esistenza di Dio attraverso il tradizionale *argumentum ex contingentia*[735], "quando lo spirito non può porre insieme le sue idee con un confronto immediato (*when the mind cannot so bring its ideas together, as by their immediate comparison*)" ed è dunque "portato a scoprire quella concordanza o discordanza che cerca, *mediante l'intervento di altre idee* (una o più, secondo i casi) [*it is fain, by the intervention of other ideas*

---

731 Ivi, I, I, 18 (trad. it. p. 70).

732 Sulla gnoseologia di Locke cfr. tra gli altri M. Ayers, *Locke: Epistemology and Ontology*, voll. 1-2, Routledge, London 1991; V. Chappell, *Essays on Early Modern Philosophy, John Locke – Theory of Knowledge*, Garland Publishing, London 1992; J. Gibson, *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, Cambridge University Press, Cambridge 1968; Th. M. Lennon, *Through a Glass Darkly: More on Locke's Logic of Ideas*, «Pacific Philosophical Quarterly», 85, 3 (2004), pp. 322–337; E. J. Lowe, *Locke on Human Understanding*, Routledge, London 1995; I. C. Tipton (ed.), *Locke on Human Understanding: Selected Essays*, Oxford University Press, Oxford 1977; R. S. Woolhouse, *Locke's Philosophy of Science and Knowledge*, Barnes and Noble, New York 1971 e J. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford University Press, Oxford 1956; reprinted Thoemmes Press, Bristol 1996.

733 Cfr. ivi, IV, IX, 3, (trad. it. pp. 670-71).

734 Ivi, IV, II, 1 (trad. it. p. 581).

735 Cfr. ivi, IV, X, 2 (trad. it. p. 672).

(*one or more, as it happens*) *to discover the agreement or disagreement which it searches*]"[736]; oppure ancora per mezzo dell'*impressione sensibile*: "un'altra percezione dello spirito adoperata circa l'*esistenza particolare degli esseri finiti fuori di noi*, la quale, andando al di là della semplice probabilità […] va sotto il nome di *conoscenza* (*another perception of the mind, employed about the particular existence of finite beings without us ; which going beyond bare probability* […] *passes under the name of knowledge*)"[737]. Per Locke, cioè, i *criteri* dell'attestazione del vero – vale a dire le norme epistemologiche dell'*identità* e dell'*evidenza* – erano all'opera in tutte e tre le suddette funzioni conoscitive, seppure secondo quantità e qualità diverse: essi erano infatti presenti *immediatamente e in massimo grado* nell'*intuizione*, *operanti distintamente in ogni passaggio della dimostrazione* e *attivi in qualche misura anche nella percezione dei sensi*, se è vero che anche con essa "noi siamo forniti di una evidenza che ci pone al di là del dubbio (*we are provided with an evidence, that puts us past doubting*)"[738].

Locke riteneva, cioè, che anche la sensazione[739], oltre naturalmente alla riflessione[740], poiché

---

736 Ivi, IV, II, 2 (trad. it. p. 582).

737 Ivi, IV, II, 14 (trad. it. p. 587). Sulla conoscenza sensibile e sulle idee di sensazione cfr. in particolare M. B. Bolton, *Locke on the Semantic and Epistemic Role of Simple Ideas of Sensation*, «Pacific Philosophical Quarterly», 85, 3 (2004), pp. 301-321; M. Mandelbaum, *Philosophy, Science and Sense Perception: Historical and Critical Studies*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1966; L. Newman, *Locke on Sensitive Knowledge and the Veil of Perception – Four Misconceptions*, «Pacific Philosophical Quarterly», 85, 3 (2004), pp. 273-300 e G. A. J. Rogers, *Locke and the Objects of Perception*, «Pacific Philosophical Quarterly», 85, 3 (2004), pp. 245-254.

738 *Ibid.*

739 "In primo luogo, quando i nostri sensi vengono in rapporto con oggetti sensibili particolari, trasmettono allo spirito molte percezioni distinte delle cose, secondo i vari modi in cui quegli oggetti agiscono sui nostri sensi. E così veniamo ad avere le idee del giallo, del bianco, del caldo, del freddo, del morbido, del duro, dell'amaro, del dolce e di tutte quelle che chiamiamo qualità sensibili (*First, our Senses, conversant about particular sensible objects, do convey into the mind several distinct perceptions of things, according to those various ways wherein those objects do affect them. And thus we come by those IDEAS we have of yellow, white, heat, cold, soft, hard, bitter, sweet, and all those which we call sensible qualities*). E quando dico che i sensi le trasmettono allo spirito intendo che dagli oggetti esterni essi trasmettono allo spirito ciò che vi produce queste percezioni. Chiamo questa grande fonte della maggior parte delle idee che abbiamo, che dipendono interamente dai nostri sensi dai quali l'intelletto le deriva, SENSAZIONE (*which when I say the senses convey into the mind, I mean, they from external objects convey into the mind what produces there those perceptions. This great source of most of the ideas we have, depending wholly upon our senses, and derived by them to the understanding, I call SENSATION*)". Ivi, II, I, 3 (trad. it. pp. 120-121). Cfr. anche Id., *Extrait*, II, I.

740 "In secondo luogo, l'altra sorgente dalla quale l'esperienza trae le idee che fornisce all'intelletto è la percezione delle operazioni del nostro spirito in noi stessi, così com'è applicato alle idee che ha; operazioni che, quando l'anima ci riflette e le considera, forniscono all'intelletto un altro insieme di idee che non potrebbero essere ottenute dalle cose esterne. Tali sono il percepire, il pensare, il dubitare, il credere, il ragionare, il conoscere, il volere e tutte le diverse azioni del nostro spirito; e giacché ne siamo consapevoli e le osserviamo noi stessi, ne riceviamo nel nostro intelletto idee altrettanto distinte quanto quelle che ci provengono dai corpi che agiscono sui nostri sensi. Ogni uomo ha in sé questa fonte di idee; e sebbene non si tratti di un senso, poiché non ha nulla a che fare con gli oggetti esterni, tuttavia è molto simile ad esso e potrebbe propriamente essere chiamata senso interno (*Secondly, the other fountain from which experience furnisheth the understanding with ideas is, – the perception of the operations of our own mind within us, as it is employed about the ideas it has got; – which operations, when the soul comes to reflect on and consider, do furnish the understanding with another set of ideas, which could not be had from things without. And such are perception, thinking, doubting, believing, reasoning, knowing, willing, and all the different actings of our own minds; – which we being conscious of, and observing in ourselves, do from these receive into our understandings as distinct ideas as we do from bodies affecting our senses. This source of ideas every man has wholly in himself; and though it be not sense, as having nothing to do with external objects, yet it is very like it, and might properly enough be called INTERNAL SENSE*). Ma così come chiamo l'altra sensazione, chiamo questa RIFLESSIONE, perché le idee che essa ci dà sono soltanto quelle ottenute dallo spirito quando riflette in se stesso sulle proprie operazioni. Con riflessione intendo dunque, nel seguito di questo discorso, quella informazione che lo spirito ha delle proprie operazioni e della maniera in cui queste si svolgono, per cui vengono ad esserci nell'intelletto le idee di queste operazioni (*But as I call the other Sensation, so I call this REFLECTION, the ideas it affords being such only as the mind gets by reflecting on its own operations within itself. By reflection*

rappresentava anch'essa una delle due fonti originarie della conoscenza umana[741], fosse di per sé capace di procurare idee sensibili *immediatamente chiare e distinte* (le cosiddette "idee semplici")[742], le quali, lungi dal consistere in degli oggetti mentali oscuri e confusi – come invece era per Descartes e riterrà in seguito Leibniz –, erano già suscettibili di esser ritenute vere (dunque in sé già capaci di manifestare le prerogative gnoseologiche dell'*identità* e dell'*evidenza*).

All'interno del IV libro dell'*Essay on Humane Understanding*, nella distinzione di *knowledge* e *opinion* – di "conoscenza (probabilmente) certa" e "conoscenza (semplicemente) probabile" –, i criteri logici dell'identità e dell'evidenza immediata erano infatti quelli che garantivano la corrispondenza verace tra *tutte le tipologie* dei pensieri del soggetto e gli oggetti della realtà esterna, di *tutti i tipi* delle idee *in mente hominum* con le 'entità intramondane'[743]. La conoscenza, nell'*Essay* lockiano, veniva infatti delineata come *percezione della concordanza o della discordanza delle idee*, *fossero state queste ultime o di origine sensitiva oppure di natura riflessiva,* senza che ciò comportasse una qualche differenza. E se le idee semplici ('genealogicamente' più prossime alla sensazione che non alla riflessione) fornivano immancabilmente la conoscenza degli oggetti naturali, consistendo esse stesse nell'esito delle "produzioni naturali e regolari delle cose fuori di noi, che realmente agiscono su di noi (*natural and regular productions of things without us, really operating upon us*)"[744], le idee complesse (come ad esempio le idee riflessive della matematica) non avevano invece bisogno "della conformità necessaria alla conoscenza reale (*conformity necessary to real knowledge*)", consistendo esse negli archetipi stessi delle cose, vale a dire in idee *adeguate* e *complete* di per se stesse, attraverso le quali "siamo infallibilmente certi che tutta la conoscenza che concerne queste idee è reale e raggiunge le cose stesse (*infallibly certain, that all the knowledge we attain concerning these ideas is real, and reaches things themselves*)"[745].

A differenza di quanto sarebbe avvenuto con Leibniz, Locke riteneva del tutto equipollenti le proposizioni che trovavano la loro origine nell'esperienza sensibile (e che in Leibniz sarebbero state invece immediatamente fondate sul *principio di ragion sufficiente*, in virtù del quale esse sarebbero risultate *particolari* e *contingenti*, anziché universali e necessarie, almeno in prima

---

then, in the following part of this discourse, I would be understood to mean, that notice which the mind takes of its own operations, and the manner of them, by reason whereof there come to be ideas of these operations in the understanding)". J. Locke, *Essay*, II, I, 4 (trad. it. p. 121). Cfr. anche Id., *Extrait*, II, I.

[741] "Io dico che queste due cose, cioè le cose esterne materiali quali oggetti della sensazione, e le operazioni del nostro spirito dentro di noi quali oggetti della riflessione, sono le sole origini dalle quali tutte le nostre idee hanno inizio (*These two,I say, viz. external material things, as the objects of SENSATION, and the operations of our own minds within, as the objects of REFLECTION, are to me the only originals from whence all our ideas take their beginnings*)". J. Locke, *Essay*, II, I, 4 (trad. it. p. 121).

[742] È noto come nell'*Epistle to the Reader* dell'*Essay* Locke dichiarasse di preferire gli attributi di "particolare e determinato (*determinate and determined*)", per riferirsi alle idee, anziché quelli di "chiaro e distinto (*clear and distinct*)", probabilmente per prendere le distanze dal pensiero e dalla terminologia cartesiani, salvo poi impiegare però largamente, all'interno della propria opera, proprio la seconda coppia di aggettivi.

[743] Cfr. J. Locke, *Essay*, IV, IV, 4 (trad. it. p. 615).

[744] *Ibid.*

[745] Ivi, IV, IV, 5 (trad. it. p. 616).

istanza), quelle che venivano ricavate in parte dai sensi e in parte dall'intelletto (le leibniziane verità miste, queste ultime fondate almeno in parte sulla formula dell'identità o dell'evidenza immediata, in virtù della quale sarebbero risultate universalmente vere fino a prova contraria, e cioè *universali* sì, ma non necessarie e anzi *contingenti*) e quelle altre che erano invece del tutto innate e che trovavano la propria scaturigine nel solo intelletto puro (e che invece in Leibniz sarebbero state fondate sul principio di contraddizione o "contraddizione negativa", come l'abbiamo definita a partire dalle riflessioni degli autori medievali)[746]. Locke infatti riteneva che:

> se i difensori di questa tesi vorranno rimanere fedeli alla loro regola e sostenere che l'assenso dato appena si sentono e si capiscono i termini sia un segno dell'innatezza, essi devono riconoscere che ci sono, non soltanto altrettante proposizioni innate quante idee distinte, ma altrettante quante gli uomini possono foggiarne con la negazione di idee diverse tra loro. Infatti, ogni proposizione in cui un'idea è negata di un'altra diversa troverà assenso appena la si sente e se ne capiscono i termini con altrettanta certezza di quella generale, 'è impossibile che la stessa cosa sia e non sia' o quella che ne è il fondamento ed è anche la più facile a comprendere delle due, 'Lo stesso non è diverso' (*If these men will be true to their own rule, and have assent at first hearing and understanding the terms to be a mark of innate, they must allow not only as many innate proposition as men have distinct ideas, but as many as men can make propositions wherein different ideas are denied one of another. Since every proposition wherein one different idea is denied of another, will as certainly find assent at first hearing and understanding the terms as this general one, 'It is impossible for the same thing to be and not to be', or that which is the foundation of it and is the easier understood of the two, 'The same is not different'*).[747]

Contrariamente a quanto stabilito da Aristotele e a quanto sostenuto dalla maggior parte dei filosofi medievali (e, come vedremo, dallo stesso Leibniz), Locke riteneva che non fosse il principio di contraddizione a stare a fondamento del vero, bensì il criterio o la formula dell'identità, che a sua volta costituiva l'autentico e ultimo nucleo veritativo della stessa "massima che rigetta le contraddizioni". Un simile ribaltamento prospettico, che significativamente coinvolge gran parte della storia della filosofia precedente, va brevemente circostanziato.

Si deve anzitutto considerare come l'elezione lockiana della formula dell'identità a principio della constatazione del vero a scapito della contraddizione negativa fosse consapevolmente rivolta, come sopra si accennava, alla contestazione della dottrina dell'innatismo, in particolare di quella versione che al tempo del filosofo inglese si reggeva sul *consensus gentium sive universalis*. Come sopra abbiamo considerato, la dottrina dell'innatismo era stata sostenuta da Cartesio e

[746] Sulle posizioni leibniziane citate cfr. *infra*, II, II, §§ 3-5, pp. 283-306.
[747] J. Locke, *Essay*, I, I, 18 (trad. it. pp. 70-71).

riformulata, a volte con qualche divergenza, dai suoi seguaci francesi, che Locke probabilmente conobbe nel suo soggiorno di Montpellier, ove sembra che il filosofo inglese poté assistere alle conferenze cartesiane tenute da Sylvain Régis. La dottrina delle idee innate era però sostenuta anche da alcuni filosofi platonici di Cambridge, tra cui Henry More col suo *AnAntidote against Atheism*, opera in cui questi considerò "naturale, necessaria ed essenziale all'anima umana"[748] la nozione di Dio. Altri sostenitori dell'innatismo furono inoltre diversi professori di Cambridge (secondo i quali la conoscenza umana non poteva non scaturire dalla contezza di alcune massime originarie, dalle quali era possibile dedurre ogni altra verità per mezzo di catene sillogiche), ma più in generale numerosi teologi e filosofi inglesi del Seicento, sicché la dottrina delle proposizioni innate veniva dai più stimata necessaria per certificare i fondamenti della morale e per saldare i princìpi delle credenze religiose. Tra i riferimenti polemici dell'opera lockiana va inoltre annoverato Edward Herbert of Cherbury, filosofo e poeta inglese che nel suo *De Veritate* (1624) aveva sostenuto l'innatismo delle *notitiae* (o *notiones*) *communes* (κοιναὶ ἔννοιαι), e cioè che l'essere umano avesse ricevuto da Dio, sin dalla nascita, alcune verità fondamentali – i cosiddetti *principia sacrosanta* –, che giacevano *in foro interiori descripti* e ai quali nessuno poteva negare l'assenso, in quanto naturalmente conosciuti per mezzo dell'*instinctus naturalis* di ciascuno.

All'interno di una simile congerie culturale, Locke scelse di svolgere la propria critica della dottrina delle idee innate da due lati distinti e tra loro complementari. Il primo *logico* e *negativo*; il secondo *fisico* e *positivo*. Per ciò che concerne il primo corno della critica all'innatismo, egli riteneva che, se le idee e le verità dell'intelletto puro fossero state effettivamente originarie, esse sarebbero state conosciute dalla gran parte del genere umano, come invece non accadeva (era secondo lui il caso dei bambini e degli "*idiots*")[749]. Per quanto riguarda il secondo corno della critica, invece, egli si profuse più direttamente (lo si accennava sopra) nella contestazione del primato del principio di contraddizione a vantaggio della formula dell'identità. Se, infatti, si fosse ammesso il primato della contraddizione negativa sull'identità e si fosse estesa la sua portata logica anche alla regione conoscitiva delle verità sensibili, il solo impiego che della formula dell'identità si sarebbe conseguentemente potuto avere sarebbe stato un uso tautologico *tout court*, ovvero un uso niente affatto conoscitivo, poiché si sarebbe dovuta ritenere impossibile in ogni caso la percezione reale e non semplicemente logica della concordanza o della discordanza delle idee con le cose o con i loro archetipi. Oppure, rovesciando questo stesso argomento nel suo opposto, si sarebbe stati costretti a considerare innate (e sempre in atto) non soltanto le massime dell'intelletto puro (come appunto il principio di contraddizione

[748] Cfr. H. More, *An Antidote against Atheism*, in Id., *Opera omnia*, J. Macock, Londini 1679, II, 2, p. 36.
[749] Cfr. ad es. J. Locke, *Essay*, I, I, 4 (trad. it. p. 62).

e la formula dell'identità, eventualità che però Locke intese senz'altro escludere), ma pure tutte le conoscenze empiriche di cui l'uomo aveva fatto, faceva o poteva fare esperienza, ivi comprese non soltanto quelle discorsive e astratte (gli enunciati o le idee complesse), ma anche quelle puntuali ed oggettuali (le idee semplici), come ad esempio le percezioni delle idee sensibili, vale a dire l'apprensione sensitiva e attuale delle immagini, degli odori, dei suoni e dei colori.

In altri termini, secondo Locke,

> a questo titolo avranno innumerevoli proposizioni innate di questa sola specie [cioè della specie rappresentata dalla formula dell'identità], per non parlare delle altre (*by which account they will have legions of innate propositions of this one sort, without mentioning any other*). Ma poiché nessuna proposizione può essere innata se non sono innate le idee intorno alle quali verte, questo significa supporre che sono innate tutte le nostre idee di colori, suoni, gusti, figure; e non ci può essere nulla di più contrastante con la ragione e l'esperienza (*But, since no proposition can be innate unless the ideas about which it is be innate, this will be to suppose all our ideas of colours, sounds, tastes, figure, &c., innate, than which there cannot be anything more opposite to reason and experience*).[750]

Ma non è tutto, poiché Locke, (stavolta) in parte sull'esempio delle scolastiche medievali, optò per convertire la formula dell'identità, secondo cui ciascuna cosa è uguale a se stessa, nel *principio della determinazione individuale delle esistenze*, finendo per spostare la questione eminentemente concettuale e logica del primato dell'identità sulla contraddizione sul terreno dell'individuazione delle esistenze fisiche (anziché metafisiche, come invece nelle Scuole del Medio Evo) e della loro realtà effettiva.

Nella storia della filosofia precedente, come abbiamo provato a mostrare in precedenza[751], con *problema dell'individuazione* si era inteso il problema della costituzione dell'individualità a partire da una sostanza o da un'essenza comune: per esempio il problema della costituzione di 'questo' uomo o 'questo' animale a partire dalla sostanza 'uomo' o dalla sostanza 'animale'. Rispetto a quanto già precedentemente fissato, possiamo aggiungere come il primo a formulare il problema dell'individuazione fu probabilmente Avicenna, che per mezzo delle proprie riflessioni lo trasmise alla scolastica cristiana. Il presupposto dal quale esso nacque fu la considerazione del carattere necessario della sostanza: "Tutto ciò che è, ha una sostanza per la quale è ciò che è e per la quale è la necessità e l'essere di ciò che è"[752]. In base a questo principio, sosteneva l'autore musulmano, "l'animale è in sé qualcosa ed è la stessa cosa, sia che sia

[750] Ivi, I, I, 18, (trad. it. p. 71).
[751] Cfr. *supra*, II, I, in particolare il § 5, pp. 206-209, ma anche i §§ 6-11, pp. 210-240.
[752] Cfr. Avicenna, *Logica*, I, ed. Venezia, 1508, fol. 3 v.

percepito sia che sia appreso dall'intelletto; ed in sé non è né singolare né universale"[753]. Nasceva così il problema della individuazione della sostanza, la cui soluzione Avicenna ritenne di trovare nella *Metafisica* di Aristotele, ove lo Stagirita aveva scritto: "Tutte le cose che sono numericamente molte hanno materia: giacché il concetto di tali cose, per es. dell'uomo, è uno e identico per tutte, mentre Socrate (che ha materia) è unico"[754]. Tommaso d'Aquino, lo si è visto[755], percorrendo la stessa strada di Avicenna, aggiunse al concetto aristotelico di materia una determinazione ulteriore, sostenendo come la materia individuale fosse quella "considerata sotto certe dimensioni", ovvero era materia *signata* anziché *comune*. Pertanto, ciascun uomo era diverso da ogni altro non perché fosse fatto in generale di carne ed ossa come tutti ma perché possedeva un corpo determinato, diverso da quello di ciascuno per le sue proprie, irriducibili dimensioni: vale a dire per l'essere situato in uno spazio e in un tempo univocamente determinati[756]. A differenza però di quanto accaduto con Aristotele, Avicenna e Tommaso, esponenti della corrente cosiddetta 'materiale' dell'individuazione, nella scolastica fu presente anche una seconda corrente, stavolta 'formale' anziché 'materiale', che si occupò dello stesso problema ma dalla prospettiva opposta, e cioè la corrente agostiniana. Come si è considerato in precedenza, essa ritenne di riconoscere nella forma, anziché nella materia, il principio della determinazione individuale delle cose. Bonaventura da Bagnoregio, ad esempio, riteneva che la forma fosse l'essenza che restringesse e definisse la materia ad un essere determinato. Egli poneva infatti la determinazione alla singolarità nella comunicazione (*communicatio*) tra la materia e la forma, in quanto l'individuo era per lui un *hoc aliquid*, ove l'*hoc* definiva la parte individuale costituita di materia, mentre l'*aliquid* la pura forma[757]. Nella scolastica medievale fu però presente una terza via di ricerca, ovvero quella tracciata da Duns Scoto. Come prima abbiamo provato a mostrare, egli negò infatti che tanto la materia quanto anche la forma potessero valere come principio di individuazione. La materia era infatti per lui sostrato indistinto, e dunque in alcun modo la determinazione della diversità e della distinzione. Laddove invece la forma consisteva nella stessa sostanza o natura comune, antecedente e indifferente sia all'universalità sia alla singolarità. L'individualità delle cose coincideva allora per Scoto con l'"ultima realtà dell'ente", la quale contraeva e determinava la natura comune all'individualità ad *esse hanc rem*. Soltanto questa ultima "entità positiva" poteva allora consistere nella determinazione finale e

[753] Ivi., III, fol. 12 r.

[754] Aristotele, *Metaph*. Λ 8, 1074 a 33.

[755] Cfr. *supra*, II, I, in particolare il § 7, pp. 214-218.

[756] Tommaso, *De ente et essentia*, 2. Cfr. anche Id., *Summa theologia*e, III, q. 7, a. 2.

[757] Cfr. Bonaventura, *In. Sent.*, III, d. 10, a. 1, q. 3. Sull'individuazione in Bonaventura cfr. *supra*, II, I, § 6, pp. 210-213.

compiuta della materia, della forma e del loro composto[758]. Nell'ultima scolastica, invece, fu l'empirismo nominalistico di Guglielmo da Ockham ad eliminare il problema dell'individuazione in quanto troppo strettamente dipendente dalla nozione di essenza o sostanza comune. Per Ockham, semplicemente, non si dava né poteva darsi nessuna realtà universale: "Nessuna cosa fuori dell'anima, né di per sé né per alcunché di reale o di mentale che le venga aggiunto, e comunque la si consideri o la si intenda, è universale"[759]. Era infatti "da ritenersi indubitabilmente che qualsiasi cosa esistente immaginabile, di per sé, è una cosa singolare ed una di numero: sicché nessuna cosa immaginabile è singolare per qualcosa che le venga aggiunta, ma la singolarità è una proprietà che appartiene immediatamente a ogni cosa, poiché ogni cosa è di per sé o identica o diversa dall'altra"[760].

Tornando alle posizioni di Locke, questi fu invitato allo studio del problema dall'amico Molyneux[761] e nell'*Essay* scelse d'intenderlo nei termini di quel *rapporto esistentivo* che intercorreva tra un'entità attualmente presente in un determinato tempo e luogo e la stessa entità esistente in un altro tempo[762]. Locke ritenne cioè di risolvere il problema dell'individuazione facendo coincidere i predicati dell'identità e dell'individualità di una cosa con quello della sua esistenza attualmente determinata, e cioè delimitata dal tempo e dal luogo del suo proprio esserci presente:

> Il *principium individuationis* […] è chiaro, è l'esistenza stessa; essa determina un ente di una certa specie ad un tempo e luogo particolari, che non sono comunitàbili a due enti della stessa specie. […] per esempio, supponiamo un atomo, cioè un corpo continuo sotto una superficie immutabile, che esista in un determinato tempo e luogo; è evidente che, considerato in qualsiasi istante della sua esistenza, è in quell'istante identico con se stesso. Infatti, essendo in quell'istante quello che è, e niente altro, è lo stesso, e tale deve continuare finché continua la sua esistenza; per quel tempo sarà lo stesso e non altro. Analogamente, se due o più atomi sono congiunti in

[758] Cfr. Duns Scoto, *Ordinatio,* vel *Opus Oxoniense*., II, d. 3, q. 5, n. 1 e ivi, II, d. 3, q. 2. Sull'individuazione in Duns Scoto cfr. *supra*, II, I, § 10, pp. 227-232.

[759] Ockham, *In. Sent*., I, d. 2, q.7, S-T.

[760] Ockham., *Expositio aurea*, *Liber predicabilium*, Proemium. Sull'individuazione in Ockham cfr. *supra*, II, I, § 11, pp. 233-240.

[761] William Molyneux, pensatore e politico del Seicento, reso celebre da un esperimento mentale noto appunto come "Molyneux's problem", che egli volle sottoporre allo stesso Locke nella maniera che segue: "Un problema proposto all'Autore del saggio filosofico sull'intelletto umano. A un uomo, nato cieco, con una sfera e un cubo circa della stessa grandezza posti nelle mani è stato insegnato a distinguere la sfera dal cubo attraverso il tatto e la sensazione; supponiamo quindi che gli oggetti vengano allontanati da lui e posti su di un tavolo, e che la sua vista venga restaurata; può egli sapere, con la vista e prima di toccarli, quale è la sfera e quale è il cubo? O può egli sapere solo con la vista, e prima di tendere le sue mani, che non può toccarli essendo essi posti a 20 o 1000 piedi da lui? Se il Dotto e Ingegnoso Autore del trattato sopra citato pensa che questo problema meriti la sua risposta può in ogni momento rivolgerla a colui che così tanto lo stima. Il suo umile servo William Molyneux". J. Locke, *The Correspondence of John Locke*, a cura di E. S. De Beer, Oxford, Clarendon 1978, p. 483.

[762] Cfr. J. Locke, *Essay*, II, XXVII, 4 (trad. it. p. 367). Su questo cfr. In particolare J. Gordon-Roth, *Locke's Place-Time-Kind Principle*, «Philosophy Compass», 10, 4 (2015), pp. 264-274.

un'unica massa, secondo la regola appena detta, ciascuno di quegli atomi sarà lo stesso; e finché esistono uniti assieme la massa, che consiste degli stessi atomi, dev'essere la stessa massa, o lo stesso corpo, per quanto le parti possano essere diversamente agglomerate. Ma se si toglie uno di quegli atomi o se ne aggiunge uno nuovo, non è più la stessa massa o lo stesso corpo (*the PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS* […] *it is plain, is existence itself; which determines a being of any sort to a particular time and place, incommunicable to two beings of the same kind.* […] *v.g. let us suppose an atom, i.e. a continued body under one immutable superficies, existing in a determined time and place; it is evident, that, considered in any instant of its existence, it is in that instant the same with itself. For, being at that instant what it is, and nothing else, it is the same, and so must continue as long as its existence is continued; for so long it will be the same, and no other. In like manner, if two or more atoms be joined together into the same mass, every one of those atoms will be the same, by the foregoing rule: and whilst they exist united together, the mass, consisting of the same atoms, must be the same mass, or the same body, let the parts be ever so differently jumbled. But if one of these atoms be taken away, or one new one added, it is no longer the same mass or the same body*).[763]

È allora da considerare come rispetto al problema dell'individuazione, Locke, in ciò agevolato dalla concezione dell'identico e dell'autoevidente come criteri epistemologici definitivi della verità universale delle conoscenze riferite alle cose o ai loro archetipi, sembrò seguire il filone per così dire 'materiale' ed esistentivo del principio d'individuazione, che egli non a caso volle ulteriormente declinare secondo rinnovati termini *fisici*[764]; laddove Leibniz, invece, in disaccordo tanto col filone aristotelico-tomista, quanto anche con quello agostiniano-scotista, avrebbe viceversa scelto di situarsi sulla terza via aperta da Guglielmo da Ockham, se è vero che a partire dalla *Disputatio metaphysica de principio individui* del 1663, uno dei suoi primissimi lavori, egli già scriveva, nel § 4, che "ogni individuo è individuato dalla sua totale entità"[765], ovvero che l'entità totale della cosa altro non era che la stessa cosa concepita *in tanto logicamente in quanto anche, soprattutto, metafisicamente.* Una simile posizione, nel pensiero di Leibniz, sarebbe stata seguita dall'aperta contestazione della filosofia di Locke – in particolare nei *Nouveaux essais* –, anche per ciò che concerneva il supposto primato dell'identità sulla contraddizione negativa, che da lui sarebbe stato invece risolutamente rovesciato nel suo

[763] Ivi, II, XXVII, 4, (trad. it. p. 367).

[764] Affrontano o toccano questi temi W. Alston, J. Bennett, *Locke on People and Substances*, «The Philosophical Review», 97, 1 (1988), pp. 25-46; P. Geach, *Identity*, «The Review of Metaphysics», 21, 1 (1967), pp. 3-12; N. Jolley, *Locke's Touchy Subjects: Materialism and Immortality*, Oxford University Press, Oxford 2015; A. Lolordo, *Person, Substance, Mode and 'the moral Man' in Locke's Philosophy*, «Canadian Journal Of Philosophy», 40, 4 (2010), pp. 643-668; E. McCann, *Locke on Identity, Life, Matter and Consciousness*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 69, 1 (1987), pp. 54-77; G. Strawson, *Locke on Personal Identity*, Princeton University Press, Princeton 2011; M. Stuart, *Locke's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2013; W. L. Uzgalis, *Relative Identity and Locke's Principle of Individuation*, «History of Philosophy Quarterly», 7, 3 (1990), pp. 283-297; G. Yaffe, *Locke on Ideas of Substance and the Veil of Perception*, «Pacific Philosophical Quarterly», 85, 3 (2004), pp. 252-272.

[765] G. W. Leibniz, *Disputatio metaphysica de principio individui*, in Id., *Die philosophische Schriften*, Band IV, bearb. von A. Robinet, H. Schepers, Akademie Verlag, Berlin 1962; Nachdruck 1990; Verkleinerter Reprint 2006 (GP4), p. 18.

opposto. Nei paragrafi successivi ci occupiamo più da presso di una simile critica[766], continuando dunque a schizzare, come ci sembra opportuno, il contesto storico e teorico che accolse le vicende incrociate del principio di contraddizione e della formula dell'identità. Prenderemo quindi brevissimamente in considerazione, oltre a quella leibniziana, anche le prospettive di Wolff e Baumgarten, nella misura in cui anche queste, come le altre, sono assai utili per il corretto inquadramento delle posizioni kantiane, di cui ci occupiamo nella terza parte della Tesi.

[766] Cfr. *infra*, II, II, §§ 3-5, pp. 283-306. Più in generale, sul confronto Leibniz-Locke si veda tra gli altri N. Jolley, *Leibniz and Locke*, Oxford University Press, Oxford 1984.

3. Il ritorno della metafisica (razionale): Leibniz, Wolff e Baumgarten

Chi trasportò definitivamente il principio di contraddizione nella sfera della logica, quest'ultima intesa come disciplina filosofica in tanto distinta dalla metafisica e in sé relativamente autonoma in quanto però anche propedeutica e introduttiva alla metafisica medesima, fu certamente Leibniz[767]. Come si evince infatti da alcuni brani della *Monadologia*[768], il filosofo nativo di Lipsia reputò il principio di contraddizione il fondamento delle verità di ragione, laddove ritenne che a giustificazione delle verità di fatto stesse viceversa il principio di ragion sufficiente.

> 31. I nostri ragionamenti – egli sosteneva – sono fondati su due grandi princìpi, quello di contraddizione, in virtù del quale noi giudichiamo falso ciò che implica contraddizione e vero ciò che è opposto o contraddittorio al falso.
>
> 32. E quello di ragion sufficiente, in virtù del quale consideriamo che nessun fatto può essere vero o esistente e nessuna proposizione vera, senza che vi sia una ragione sufficiente perché sia così e non altrimenti, per quanto queste ragioni il più delle volte non possano esserci conosciute.[769]

---

[767] Sulla biografia intellettuale di Leibniz cfr. in particolare E. J. Aiton, *Leibniz. A Biography*, Hilger, Bristol-London 1985; trad. it. di G. P. Mugnai, *Leibniz*, a cura di M. Mugnai, Il Saggiatore, Milano 1991; M. R. Antognazza, *Leibniz. An Intellectual Biography*; trad. it. di S. Di Bella, *Leibniz, una biografia intellettuale*, Hoepli, Milano 2015; G. E. Guhrauer, *Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz. Eine Biographie*, zwei Theile, Hirt, Breslau 1842; ristampa anastatica Olms 1966 e K. Müller, G. Kröner, *Leben und Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Chronik*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1969. Per una introduzione al pensiero complessivo di Leibniz cfr. tra gli altri Y. Belaval, *Leibniz: initiation à sa philosophie*, Vrin, Paris 1962; C. D. Broad, *Leibniz. An Introduction*, ed. by C. Lewy, London-New York-Cambridge 1975; E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Olms, Hildesheim 1962; trad. it. di G. A. De Toni, *Cartesio e Leibniz*, Laterza, Roma-Bari 1986; E. Cione, *Leibniz*, Libreria Scientifica, Napoli 1964; H. H. Holz, *Gottfried Wilhelm Leibniz: eine Monographie*, Reclam, Leipzig 1983; V. Mathieu, *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma-Bari 1976; M. Mugnai, *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Feltrinelli, Milano 1976; Id., *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001; N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; A. Robinet, *Leibniz et la racine de l'existence*, Seghers, Paris 1962; B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz: With an Appendix of Leading Passages*, Cambridge University Press, Cambridge 1900; E. Sandvoss, *Gottfried Wilhelm Leibniz. Jurist, Naturwissenschaftler, Politiker, Philosoph, Historiker, Theologe*, Musterschmidt, Göttingen-Zürich 1976; W. Siedel, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Urania-Verlag, Leipzig-Jena-Berlin 1975 ed E. Stenius, *On the System of Leibniz*, «Ajatus», 35 (1973), pp. 49-73.

[768] Cfr. G. W. Leibniz, *Monadologie*, in Id., *Die philosophischen Scriften*, Bd. 1-7, hrsg. von C. I. Gerhardt, Weidemann, Berlin 1875-90 (GP), Bd. 6 (GP 6); trad. it. di M. Mugnai, E. Pasini (a cura di), *Scritti filosofici*, a cura voll. 1-3, UTET, Torino 2000.

[769] Ivi, VI, §§ 31-32 (GP 6). Sulla logica leibniziana cfr. in particolare A. Blank, *Der logische Aufbau von Leibniz' Metaphysik*, De Gruyter, Berlin-New York 2001; L. Couturat, *La logique de Leibniz: d'après des documents inédits*, Presses Universitaires de France, Paris 1901 (Olms, Hildesheim 1961); R. Kauppi, *Über die Leibnizschen Logik. Mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Intension und Extension*, «Acta Philosophica Fennica», 12, Helsinki 1961; W. Lenzen, *Das System der Leibniz'schen Logik*, De Gruyter, Berlin 1990 e V. Sainati, *Leibniz e la verità*, in Id., *Logica e filosofia*, ETS, Pisa 1986.

Già nel *Discorso di metafisica*[770] del 1686, d'altronde, ben ventotto anni prima rispetto alla *Monadologia* del 1714, Leibniz aveva rintracciato due diverse tipologie della concatenazione delle idee, le quali, se considerate nel loro articolato raccordo, si mostravano capaci di fondare l'intero campo del sapere. Esse erano la connessione *libera ma determinante* delle verità contingenti – e cioè il collegamento razionale fondato sul principio di ragion sufficiente –, che spiegava la *possibilità* delle cose, ovvero spiegava come fosse possibile che le cose fossero come fossero o si comportassero proprio come facevano, e il concatenamento *necessitante* delle verità analitiche – vale a dire la legatura intellettuale fondata sul principio di contraddizione –, la quale spiegava invece la *necessità* delle cose, vale a dire il perché le cose *non* potessero essere altrimenti da come erano:

> la connessione o concatenazione è di due specie: l'una è assolutamente necessaria, tale cioè che il suo contrario implica contraddizione, e tale connessione si verifica nelle verità eterne come sono quelle della geometria; la seconda non è necessaria che *ex hypothesi* e per così dire per accidente ed è contingente in se stessa, giacché il suo contrario non implica contraddizione […]. Ogni verità fondata su questi tipi di decreti è contingente, per quanto sia certa, perché questi decreti non mutano affatto la possibilità delle cose; e per quanto Dio, come ho già detto, scelga sempre indubbiamente il meglio, ciò non impedisce che ciò che è meno perfetto non sia e non rimanga possibile in se stesso, benché non accadrà, dato che non è la sua impossibilità che lo fa respingere ma la sua imperfezione. Ora, nulla è necessario il cui opposto sia possibile.[771]

Di nuovo invece nella *Monadologia*, in particolare all'interno del § 35, Leibniz si produsse in un'asserzione che nel mentre determinava l'universalità a un tempo indimostrabile e inconfutabile del principio di contraddizione (proprio come in Aristotele), pure ne attestava una certa relazione di concomitanza logica con la formula dell'identità (stavolta differentemente che nella filosofia dello Stagirita); e ciò secondo una modalità di relazione che, come tra poco

---

[770] G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, in Id., *Die philosophischen Scriften*, cit., Bd. 2 (GP 2). Sulla metafisica leibniziana cfr. tra gli altri AA. VV., *Metaphysik Monadenlehre. Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover, 14. Bis 19. November 1966*, Bd. I, Steiner, Wiesbaden 1968; H. Beebee, N. Effingham, Ph. Goff, *Metaphysics: the Key Concepts*, Routledge, London-New York 2011; L. Couturat, *Sur la métaphysique de Leibniz*, «Revue de métaphysique et de morale», 1 (1995), pp. 5-30; W. Hübener, Scientia de aliquo et nihilo*: die historischen Voraussetzungen von Leibniz' Ontologiebegriff*, in Id., *Zum Geist der Prämoderne*, Königshausen-Neumann, Würzburg 1985, pp. 84-100; C. Mercer, *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Columbia University Press, New York 1999; J. Moreau, *Introduction à la métaphysique leibnizienne*, «Studia Leibnitiana», 6, 2 (1974), pp. 248-261; L. Peña, Essence and Existence in Leibniz's Ontology, «Synthesis Philosophica», 12 (1997), pp. 415-431; F. Piro, Varietas identitate compensata. *Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz*, Bibliopolis, Napoli 1990. R. Rovira, *Léxico fundamental de la metafísica de Leibniz*, Editorial Trotta, Madrid 2006; T. E. Wren, *Leibniz's Theory of Essences: Some Problems Concerning Their Ontological Status and Their Relation to God and the Universal Harmony*, «Studia Leibnitiana», 4, 3-4 (1972), pp. 181-195.

[771] G. W. Leibniz, *Discours*, cit. (GP 2), § 13.

vedremo, era tuttavia ben lungi dal risolversi nella riduzione del principio di contraddizione alla formula dell'identità. Scriveva infatti Leibniz:

> Vi sono infine idee semplici delle quali non è possibile dare la definizione: così vi sono assiomi e postulati, in una parola, princìpi primitivi, che non possono essere provati, perché non hanno bisogno di prova: sono enunciati identici, il cui opposto contiene una contraddizione manifesta.[772]

Come si evince da questo brano della *Monadologia*, ma si potrebbe citarne ad esempio alcuni altri della *Teodicea*[773], cominciò a farsi largo nel pensiero del filosofo di Leipzig l'idea secondo cui *la formula dell'identità* consistesse nel*la formula sussidiaria del principio di contraddizione*, sebbene quindi non ancora nelle vesti, per così dire 'definitive' (rispetto alla 'storia logica' dei due assiomi), di un principio vero e proprio. Leibniz riteneva infatti che un enunciato del tipo: "Ogni cosa è ciò che è" – un enunciato fondato sulla nozione di identità –, rappresentasse l'enunciato fondamentale di tutte le verità di ragione *affermative*, nella misura in cui anche queste erano in loro stesse identiche. Al contempo considerava il principio di contraddizione come il principio delle verità di ragione, sì identiche anch'esse, ma *negative*.

Nei *Nouveaux essais*[774], per esempio, egli sosteneva infatti che:

> Le verità primitive razionali sono quelle che io chiamo col nome generale di *identiche*, poiché sembrano non facciano altro che ripetere la stessa cosa, anziché insegnarci nulla. Esse sono affermative o negative. Quelle *affermative* sono le seguenti*: Ciò che è, è*; *Ciascuna cosa è ciò che essa è*; e in quanti altri esempi si vorrà: *A è A*, *B è B* […]. Vengo ora alle identiche *negative*, che o derivano *dal principio di contraddizione* o sono *disparate*. Il principio di contraddizione è in generale del tipo: *Una proposizione è o vera o falsa*, e racchiude due enunciazioni: l'una, secondo la quale il vero e il falso non sono compatibili in una medesima proposizione, ossia: *Una proposizione non può essere vera e falsa a un tempo*; l'altra, secondo la quale l'opposto o la negazione del vero e del falso non sono

---

772 G. W. Leibniz, *Monadologie*, cit. (GP 6), § 35.

773 Cfr. ad esempio G. W. Leibniz, *Essais de théodicée*, in Id., *Die philosophischen Schriften*, cit. (GP 6) §§ 44 e 196, ma anche i §§ 170, 174, 189, 280-282 e 367.

774 Cfr. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, in Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (A); Reihe VI: *Philosophische Schriften*, Band 6, bearbeiter von A. Robinet, H. Schepers, Akademie-Verlag, Berlin 1962; durchgesehene Nachdruck der Erstausgabe, ebd. 1990; verkleinerter Reprint des durchgesehenen Nachdrucks, ebd. 2006; trad. it. di S. Cariati (a cura di), *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, con un saggio di P. Emanuele, Bompiani, Milano 2017. Leibniz cominciò a scrivere i *Nuovi saggi* nel 1703 e nell'anno successivo li aveva quasi conclusi. A causa dell'improvvisa scomparsa di Locke, essi furono tuttavia pubblicati soltanto nel 1765. È noto, infatti, come l'opera del filosofo inglese, al quale Leibniz volle riconoscere il giusto rispetto, rappresentasse il bersaglio polemico del testo leibniziano.

compatibili, ossia che non esiste una via di mezzo tra il vero e il falso, ossia che *Non è possibile che una proposizione non sia né vera né falsa*.[775]

Da quanto appena considerato emergono allora due ordini di questioni. La prima è che finalmente, dopo secoli di relativo anonimato, faceva nuovamente capolino in 'Logica' *il principio* aristotelico *del terzo escluso*, anche in Leibniz concepito come principio direttamente implicato dal principio di contraddizione. Come si è visto, nel libro X della *Metafisica* Aristotele riteneva infatti che: "tra gli opposti contraddittori non c'è un mezzo. Questa infatti è la contraddizione: l'opposizione, all'una o all'altra parte della quale è presente l'altra parte, sicché non ha un mezzo"[776]. Né questa formulazione era isolata nella produzione testuale dello Stagirita, se è vero che negli *Analitici secondi*, come riportato anche sopra[777], lo stesso Aristotele aveva definito la contraddizione nei termini di una "opposizione che di per sé esclude una via di mezzo"[778], ritenendo con ciò '*l'esclusione del terzo*' una componente fondamentale della contraddizione medesima.

Il secondo ordine di questioni che emerge dal passo dei leibniziani *Nouveaux essais* sopra citato coinvolge invece quella che potremmo definire "un'apparenza illusoria". Potrebbe infatti sembrare – sempre rispetto alla questione teoretico-storica del primato logico dell'uno o l'altro dei due assiomi – che il principio di contraddizione sia stato da Leibniz logicamente subordinato alla formula dell'identità, se è vero che l'identità medesima doveva per lui connotare ed esprimere l'incontestabilità *tout court* delle verità di ragione, fossero state queste ultime affermative oppure negative; laddove invece il principio di contraddizione si sarebbe limitato a fondare le sole verità di ragione *negative*.

Tuttavia, all'interno di un altro brano contenuto nei *Nouveaux essais*, che rispetto al primo è suffragato da maggiori e più sottili ponderazioni, si può riscontrare come lo stesso Leibniz non volle lasciare adito a dubbi, subordinando senz'altro la formula dell'identità al principio di contraddizione nei termini della sua applicazione sussidiaria. In quello stesso paragrafo, Filalete – come noto uno dei due personaggi del dialogo leibniziano, portavoce delle posizioni lockeane dell'*Essay on Humane Understanding*, da Leibniz trascritte, esaminate e generalmente contestate in modo certosino all'interno dell'opera –, si faceva sostenitore dell'idea secondo cui il criterio dell'identità (criterio logico che come già in Descartes collimava con i parametri gnoseologici delle immediate evidenza e certezza delle conoscenze) consistesse nel criterio fondamentale dell'attestazione del vero, sia nel caso questo fosse risultato da idee e massime ricavate

[775] G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, cit. (A VI, 6), IV, 2, § 1, pp. 361-362; trad. it. pp. 925-927.
[776] Aristotele, *Metaph*., I 7, 1057 a 33.
[777] Cfr. *supra*, II, I, § 1, p. 189 (il riferimento bibliografico è nella nota 523).
[778] Aristotele, *An. Pr*., I, 5, 27 a 29.

dall'esperienza dei sensi sia nel caso esso avesse invece riguardato le idee e le proposizioni dell'intelletto, la cui origine doveva essere al contrario riflessiva. All'osservazione di Filalete, che da un lato riduceva il principio di contraddizione a una formulazione identica, e che dall'altro sosteneva che tutte le proposizioni identiche non dovessero ricevere prova, a prescindere dalla facoltà conoscitiva da cui scaturivano[779]; la risposta di Teofilo-Leibniz tendeva a ristabilire in favore del primo il tradizionale rapporto gerarchico tra la contraddizione e l'identità:

> Il fatto è che l'una – e cioè la massima generale [ovvero l'assioma che vieta la contraddizione] – è il principio, e l'altra – cioè la negazione di un'idea di un'altra opposta [ovvero l'affermazione del principio di identità] ne è l'applicazione.[780]

Il principio di contraddizione fu dunque concepito da Leibniz come il principio posto a fondamento delle verità analitiche o di ragione, mentre la formula dell'identità per lui non consisteva se non in un'applicazione accessoria di quello, per la conclusione di quel genere di verità che almeno in parte era di carattere sensibile oppure empirico.

Soltanto poche linee di seguito al brano sopra trasposto, Leibniz volle essere ancora più esplicito, scegliendo di derubricare apertamente la formula dell'identità a formula fondativa delle sole verità miste, vale a dire a presupposto di quelle verità che tra le analitiche e le sintetiche costituivano per lui un terzo tipo, intermedio, di verità, le quali in parte venivano concluse da premesse ricavate dai sensi e in parte da 'estremi' derivati invece dall'intelletto:

> Non vedo come questa proposizione: *Ciò che è la medesima cosa non è differente*, sia l'origine del principio di contraddizione, né vedo come possa essere più facile, poiché mi sembra che ci si esprima con più libertà dicendo che *A* non è *B*, che dicendo che *A* non è *non-A*. E la ragione che impedisce ad *A* di essere *B*, è che *B* include *non-A*. Per il resto questa proposizione: *Il dolce non è l'amaro*, non è innata, secondo il significato che abbiamo dato all'espressione 'verità innata': poiché le sensazioni di dolce e di amaro vengono dai sensi esterni. Così si tratta di una conclusione mista (*hybrida conclusio*), in cui l'assioma [il principio di contraddizione] è applicato [come formula dell'identità] a una verità sensibile. Ma quanto a questa proposizione: *Il quadrato non è un cerchio*, si può dire che è innata: poiché, nel prenderla in esame, si fa una sussunzione o applicazione del principio di contraddizione a ciò che fornisce l'intelletto stesso, non appena ci si accorge che queste idee, che sono innate, racchiudono nozioni incompatibili.[781]

---

[779] Cfr. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, cit. (A VI, 6), I, 1, § 18, p. 82; trad. it. p. 165.
[780] *Ibid.*
[781] Ivi, I, I, 18, pp. 82-83; trad. it. p. 167.

Sulle posizioni leibniziane concernenti il principio di non contraddizione e la formula dell'identità torniamo nel paragrafo successivo. In questa sede è invece opportuno fissare come fu soltanto con Wolff che alla formula dell'identità si cominciò a riconoscere esplicitamente il valore di *principio* autonomo e autosufficiente. Wolff lo espose sotto il nome di *principio della certezza* e, sull'esempio degli aristotelismi scolastici reputò di derivarlo dal principio di contraddizione. Nel § 55 della sua *Philosophia prima, sive Ontologia*, si può leggere infatti:

> Poiché è impossibile che una stessa cosa insieme sia e non sia, *ogni cosa, mentre è, è*; cioè: *se A è, è anche vero che A è*. Nega infatti che A sia, mentre è; devi allora concedere che A insieme è e non è: il che contrasta col principio di contraddizione e perciò, in forza di questo principio, non può essere ammesso [*Quoniam impossibile est, idem simul esse & non esse (§ 28)*. Quodlibet, dum est, est, *hoc est*, si A est, utique verum est, A esse. *Nega enim A esse, dum est; concedere ergo debes, A simul esse & non esse: id quod principium contradictionis repugnat, adeoque vieusdam principii admitti nequi*].[782]

Sempre nella stessa opera, stavolta però nel § 27, Wolff ritenne poi il principio della certezza un principio naturale della mente umana, se è vero che "*am experimur mentis nostrae naturam, ut, dum ca judicat aliquid esse, simul judicare nequeat, idem non esse*" e cioè che "in tanto facciamo esperienza della vera natura della nostra mente in quanto, nella misura in cui giudichiamo qualcosa essere, nello stesso tempo non possiamo giudicare questa stessa cosa non essere". Egli lo concepì allora come un principio che in tanto era indimostrabile in quanto era pure incontestabile, proprio come era accaduto con il principio di non contraddizione in Aristotele e il principio di contraddizione in Cartesio e Leibniz. Portando a conclusione una tendenza già presente nel pensiero dei due autori moderni – ancora implicita in Descartes, esplicita invece in Leibniz –, Wolff scelse di annoverare il principio della certezza direttamente nei princìpi fondamentali dell'ontologia[783]. Egli, come già Aristotele e Leibniz, volle allora connetterlo con

---

[782] Ch. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Francofurti & Lipsiæ, prostat in officina libraria Rengeriana, 1736; ristampa anastatica in Id., *Gesammelte Werke*, *Lateinische Schriften*, Abteilung II, Bd. 3, hrsg. und bearb. von J. École, Olms, Hildesheim 2011[4], § 55. Traduzione mia.

[783] Sul rapporto Leibniz-Wolff cfr. a vario titolo Ch. A. Corr, *Christian Wolff and Leibniz*, «Journal of the History of Ideas», 36, 2 (1975), pp. 241-262; H.-J. Engfer, *Von der leibnizischen Monadologie zur empirischen Psychologie Wolffs*, in S. Carboncini, L. Cataldi Madonna (eds.), *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, Olms, Hildesheim 1992, pp. 193-215; W. Euler, *Bewußtsein – Seele – Geist: Untersuchungen zur Transformation des Cartesischen* Cogito *in der Psychologie Christian Wolffs*, in O.-P. Rudolph, J.-F. Goubet, *Die Psychologie Christian Wolffs: Systematische und historische Untersuchungen*, Niemeyer (Hallesche Beiträge Zur Europäischen Aufklärung), Tübingen 2003, pp. 11-50; G. Fabian, *Beitrag zur Geschichte des Leib-Seele-Problems: Lehre von der prästabilierten Harmonie und psychophysischen Parallelismus in der Leibniz-Wolffschen Schule*, Hermann Beyer und Söhne, Langensalza 1925; Ch. Leduc, *Sources of Wolff's Philosophy: Scholastics/Leibniz*, in R. Theis, A. Aichele (hrsgg.), *Handbuch Christian Wolff*, Springer Fachmedien, Wiesbaden 2018, pp. 35-53; D. Rutherford, *Idealism Declined: Leibniz and Christian Wolff*, in P. Lodge (ed.), *Leibniz and His Correspondents*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 214-237; M. Schönefeld, *Christian Wolff and*

la nozione modale della necessità, facendone pertanto un principio necessario, vale a dire un principio il cui contrario era da ritenersi *impossibile*:

> Qualunque cosa, mentre è, è necessariamente. Poniamo che A sia o esista; dico che mentre è, è necessario che A sia lo stesso, poiché è infatti impossibile che A accada e non accada nello stesso tempo (§ 28). Ma poiché A è vero, mentre è; dovrebbe anche essere impossibile, per A, mentre è, che esso non si verifichi nello stesso tempo. Per questo è impossibile il contrario di ciò che è A, mentre esso è se stesso (§ 272). Quindi c'è A, mentre c'è, ed è necessario ci sia (§ 279). [*Quodlibet, dum est, necessario est. Ponamus A esse seu existere; dico: dum est A, idem necessario esse. Quoniam enim impossibile est, ut A simul fit & non fit (§ 28). A vero est, dum est: impossibile etiam esse debet, ut A, dum est, simul non fit. Quamobrem oppositum ejus, quod A fit, dum ipsum est, impossibile est (§ 272). Est igitur A, dum est, necessario (§ 279)*].[784]

Tuttavia, lo si accennava sopra, così come era avvenuto in tutta la tradizione filosofica precedente, e come chiaramente si può rinvenire nel § 55 sopra trasposto, Wolff considerò il principio di identità un principio subordinato rispetto a quello invece originario di contraddizione. Così come ebbe a connotare "l'esclusione del medio tra i contraddittori" (§ 53) – e cioè il principio del terzo escluso – nei termini di un corollario o di una verità conseguente del principio di contraddizione.

Non solo, egli ritenne il principio della certezza subalterno anche a quello di ragion sufficiente, il quale, calcata la mano sulla lezione di Leibniz, volle porre ora a fondamento di tutte le verità accessibili alla conoscenza umana. Il principio di ragion sufficiente divenne infatti in Wolff il principio dell'intera filosofia e suo criterio metodologico universale. Sulla sua base, nel § 29 del *Discursus Praeliminaris* della *Philosophia rationalis, sive Logica* Wolff definiva infatti la filosofia come "scienza delle cose possibili in quanto possono esistere (*scientia possibilium, quatenus esse possunt*)"[785] e nel § 31 riconobbe ugualmente che il compito fondamentale di essa stesse nel fornire "la ragione per cui le cose possibili possono conseguire l'essere (*ratio, cur*

Leibnizian Monads, «Leibniz Society Review», 12 (2002), pp. 131-135; M. Stan, *Newton and Wolff: The Leibnizian Reaction to the* Principia*, 1716–1763*, «The Southern Journal of Philosophy», 50, 3 (2012), pp. 459-481; E. Watkins, *From Pre-Established Harmony to Physical Influx: Leibniz's Reception in Eighteenth Century Germany*, «Perspectives on Science», 6, 1 (1998), pp. 136-203 e C. Wilson, *The Reception of Leibniz in the Eighteenth Century*, in N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz,* cit., pp. 442-474. Su Wolff e Descartes cfr. invece in particolare Ch. A. Corr, *Cartesian Themes in Wolff's German Metaphysics*, in W. Schneiders (hrsg.), *Christian Wolff, 1679–1754: Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*, cit., pp. 113-120.

[784] Ivi, § 288. Traduzione mia.

[785] Ch. Wolff, *Discursus praeliminares de philosophia in genere*, in Id., *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Francofurti & Lipsiæ, prostat in officina libraria Rengeriana, 1740; ristampa anastatica in Id., *Gesammelte Werke*, *Lateinische Schriften*, Abteilung II, Bd. 1.2, hrsg. und bearb. von J. École und H. W. Arndt, Olms, Hildesheim 1983, § 29. Traduzione mia.

possibilia actum consequi possint)"[786]. Sotto questo profilo, l'intera attività filosofica non poteva non consistere per lui nella determinazione della *ratio*, del *Grund* o del *fundamentum* dell'intero sapere logico e metafisico, intendendosi con essi, come si evince dal § 4, "la ragione per cui le cose sono o accadono (*ratio*[…] *cur sint, vel fiant*)"[787]. A differenza di Leibniz, dunque, Wolff ricondusse il principio di ragion sufficiente ad un significato necessaristico in senso pieno. Egli, nel § 876 della *Philosophia prima, sive Ontologia*, distingueva infatti il *principium essendi* di qualcosa, il quale conteneva la ragione della *possibilità* della cosa, sia dal suo *principium fiendi* (o principio dell'accadere), il quale conteneva invece la ragione della sua *realtà*, sia anche dal *principium cognoscendi* della cosa stessa, con il quale egli indicava "la proposizione mediante la quale si intende la verità di un'altra proposizione (*propositio, per quam intelligitur veritas propositionis alterius*)"[788] riferita a cose; e assegnava chiaramente al secondo e al terzo di questi princìpi (i quali poi consistono l'uno nel principio di causalità, l'altro nel principio della dimostrazione) un carattere necessitante.

Oltre a Wolff, il medesimo carattere necessaristico del principio di ragion sufficiente venne riconosciuto anche da Baumgarten, il quale però, a differenza dell'allievo di Leibniz a Lipsia ma verosimilmente non di Leibniz medesimo, volle ricondurlo al principio di contraddizione come suo fondamento[789]. Per Baumgarten, come si evince dal § 7 della sua *Metaphysica*, il principio di contraddizione consisteva infatti in un principio assolutamente primo, che egli poneva a fondamento dell'ontologia, e per esprimere il quale aveva trovato la formula seguente: A + non-A = 0:

> *Nulla* negativo, cfr. § 54, irrappresentabile, impossibile, inconsistente, (assurdo, cfr. § 13) che comporta o implica la contraddizione tra i contraddittori, *è A e non A*, ovvero, nullo è il soggetto dei predicati contraddittori, vale a dire che è nulla, e non è. 0 = A + non A. *Questa proposizione* è detta principio di contraddizione, ed è un principio assolutamente primo [Nihil *negativum, cf. § 54, irrepraesentabile, impossibile, repugnans, (absurdum, cf. § 13) contradictionem involvens, implicans, contradictorium,* est A & non A, *seu, predicatorum contradictoriorum nullum est subjectum, seu nihil est, et non est. 0 = A + non A.* Haec propositio *dicitur* principium contradictionis & absolute primum].[790]

[786] Ivi, § 31. Traduzione mia.
[787] Ivi, § 4. Traduzione mia.
[788] Ch. Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia*, § 876. Traduzione mia.
[789] Sul principio di ragion sufficiente in Baumgarten cfr. in particolare C. D. Fugate, *Alexander Baumgarten on the Principle of Sufficient Reason*, «Philosophica – Revista Do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa», 44 (2014), pp. 127-147.
[790] Baumgarten, *Metaphysica/Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. von N. Hinske, L. Kreimendahl und C. Schwaiger, Abteilung I, Bd. II, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, § 7. Traduzione mia.

Baumgarten non si limitò però a ribadire la tradizionale superiorità del principio di contraddizione sul principio di identità, ma fece anzi fare al principio della certezza di matrice wolffiana un significativo passo in avanti. Egli volle infatti accoglierlo nella propria *Metaphysica* e collocarlo immediatamente dopo il principio di contraddizione, posizionandolo quasi sullo stesso piano "dell'assoluto primo" e finalmente definendolo come *principio*: come *principio di posizione o di identità*. Proprio nella *Metaphysica*, in particolare nel § 11, egli lo espresse nei termini che seguono:

> Ogni possibile A è A; *ovvero, tutto ciò che è*, è; ovvero ogni soggetto è predicato di se stesso (*Omne possibile A est A, seu,* quicquid est, illud est*, seu, omne subjectum est praedicatum sui*)[791].

Con ciò, dopo un tortuoso e secolare itinerario nella storia del pensiero, il principio di identità faceva il suo ingresso tra i princìpi fondamentali della logica scolastica dei moderni e, nonostante la parentesi per così dire 'logicista' in Descartes e Locke, a partire da Leibniz e attraverso Wolff e Baumgarten, di nuovo e a pieno titolo, anche della loro metafisica.

[791] Ivi, § 11. Traduzione mia.

4. La distinzione leibniziana di verità di ragione e verità di fatto e la rispettiva fondazione sui princìpi di contraddizione e di ragion sufficiente

È noto come la cultura tedesca del Seicento e della prima metà del Settecento avesse riflettuto sull'insieme discreto dei giudizi analitici (o verità di ragione), insieme che tradizionalmente racchiudeva le proposizioni universali e necessarie della matematica pura, della geometria e della metafisica; e il quale, sull'esempio della lezione logico-ontologica di Leibniz, soleva venir contrapposto a quello delle alternative verità di fatto. Come anche sopra si è provato a restituire, con verità di ragione, così come si trova scritto fin dalla *Dissertazione sull'arte combinatoria* del 1666, Leibniz intese quelle proposizioni "che appartengono alla verità eterna, ovvero che sono tali non per arbitrio di Dio ma in virtù della propria natura"[792]. Esse consistevano in quei concetti e in quelle verità che non dipendevano dalle apparenze o dalla percezione soggettiva dei fenomeni ma coincidevano invece con l'immutabilità oggettiva delle verità della logica e della matematica. Rappresentavano, cioè, delle verità intelligibili, indipendenti dalle verità o dalle esistenze – poste 'al di fuori della soggettività conoscitiva' – delle cose sensibili e materiali. Esse riguardavano pertanto l'io e l'intelletto, i quali erano in grado di ricavare quei concetti fondamentali (come ad esempio quelli di "affermare", "negare", "dubitare", "volere" e "agire"), che traevano da se stessi la forza delle conseguenze del ragionamento, e che rappresentavano perciò l'espressione più autentica e confacente di quel *lumen naturalis*, il quale connotava l'essenza dell'essere umano in quanto essere ragionevole. Le verità di ragione erano quindi, secondo Leibniz,

> Nozioni e verità intelligibili, le sole capaci di farci giudicare cosa sia necessario, e anzi capaci, nelle scienze congetturali, di determinare dimostrativamente il grado di probabilità, date certe supposizioni, per scegliere razionalmente, tra le apparenze opposte, quale abbia la probabilità maggiore.[793]

Come affermato nella *Monadologia* esse erano delle verità necessarie, ovvero il loro opposto era da ritenersi impossibile. In altri termini, dunque, l'assioma universale posto a fondamento delle verità di ragione era rappresentato dal principio di contraddizione.

Di contro, le opposte verità di fatto raccoglievano invece, in loro stesse,

---

792 G. W. Leibniz, *Dissertatio de arte combinatoria*, in Id., *Die philosophischen Schriften*, cit. (GP 4), p. 69.

793 G. W. Leibniz, *Lettera alla regina Sofia Carlotta*, *Intorno a ciò che è indipendente dai sensi e dalla materia*, in Id., *Die philosophischen Schriften*, cit. (GP 6), pp. 503-504; trad. it. *Scritti filosofici*, cit., I, 532-33.

> Tutte le proposizioni singolari, per così dire *storiche*, come per esempio 'Augusto fu imperatore dei romani', oppure le *osservazioni*, vale a dire [quel]le proposizioni universali, la verità delle quali è fondata non nell'essenza [di Dio], ma nell'esistenza, [e che] sono tutte vere per caso, cioè per arbitrio di Dio.[794]

Di queste verità non si poteva pertanto dare dimostrazione, come invece accadeva per le verità di ragione, ma soltanto induzione; il che equivaleva a dire che una simile tipologia di proposizioni sintetiche contemplava al proprio interno "tutte le proposizioni universali che non sono converse o subalterne di un'universale"[795]. Di nuovo nella *Monadologia*, queste verità venivano definite "contingenti", cosicché "il loro opposto è possibile"[796]. Diversamente dalle verità di ragione, l'assioma universale a fondamento delle verità di fatto era rappresentato dal principio di ragion sufficiente (*principium rationis sufficientis*), e cioè dal principio in grado di fornire la ragione determinante – in tanto conoscitiva in quanto anzitutto esistentiva – per la spiegazione di un dato fenomeno.

Sempre nella *Monadologia* Leibniz scriveva infatti che

> I nostri ragionamenti si fondano su *due grandi principi*: a) *il principio di contraddizione*, in virtù del quale giudichiamo *falso* ciò che implica contraddizione, e *vero* ciò che è opposto o contraddittorio al falso. b) *il principio di ragion sufficiente*, in virtù del quale consideriamo che qualsiasi fatto non potrebbe essere vero o esistente, e qualsiasi enunciato non potrebbe essere veridico, se non ci fosse una ragion sufficiente del perché il fatto o l'enunciato è così e non altrimenti – per quanto le ragioni sufficienti ci risultino per lo più ignote.[797]

Vederemo che una simile impostazione – insieme metodologica, gnoseologica ed ontologica – verrà da Kant sostanzialmente respinta già a partire dalla *Nova dilucidatio*. Il filosofo di Königsberg contesterà infatti la fondazione delle verità logico-metafisiche sul principio di contraddizione, prediligendo a suo discapito il principio d'identità, che per la prima volta nella

---

[794] G. W. Leibniz, *Dissertatio de arte combinatoria*, cit. (GP 4), p. 69.

[795] *Ibid.* Si noti in questo brano leibniziano l'assonanza con la posizione aristotelica delle *Categorie*, in cui lo Stagirita, come più volte è stato richiamato all'attenzione, afferma la non convertibilità di esistenza ed essenza, ovvero di soggetti particolari e predicati universali, ma anche di induzione e deduzione. Anche in Leibniz, cioè, le verità universali o di ragione, sul modello aristotelico della predicazione diretta, sono quelle reciprocamente convertibili – o "converse" – con la definizione necessaria delle entità (siano esse attuali oppure potenziali), laddove invece le verità particolari, sul modello invece della predicazione indiretta, sono quelle che esprimono la determinazione semplicemente contingente dei soli esistenti. Anche in Leibniz, cioè, esistenza ed essenza (verità di fatto e verità di ragione) non sono reciprocamente convertibili, sebbene nel pensiero del filosofo tedesco, a differenza che in Aristotele, gli individui siano sempre metafisicamente riconducibili alle proprie e rispettive nozioni complete.

[796] G. W. Leibniz, *Monadologie*, cit. (GP 6), p. 612; trad. it. *Scritti filosofici*, cit., III, p. 458.

[797] Ivi, cit. *supra* (II, II, p. 283, n. 769).

storia del pensiero egli contrapporrà con tanto vigore logico-gnoseologico al 'tradizionale *primum cognitum*' dell'intelletto umano. Allo stesso modo, egli sottoporrà a revisione sia l'idea leibniziana secondo cui sarebbe il principio di ragion sufficiente a stare a fondamento dei fenomeni contingenti sia la conformazione logicista di un simile assioma. Prima però di giudicare le posizioni kantiane della *Schrift* del 1755 è opportuno riguardare un poco più da presso le mature posizioni leibniziane sui princìpi di contraddizione e identità, quali in particolare trovarono stesura nei *Nouveaux essais* del 1765.

5. Il primato della contraddizione sull'identità nei Nouveaux essais *del 1765. Il caso esemplare del § 18 del I capitolo del I libro*

All'inizio del § 18 del I capitolo del I libro dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* Filalete, come noto il personaggio di finzione al quale Leibniz affida nel dialogo il compito di esporre le tesi lockeane del *Saggio sull'intelletto umano*, sostiene che la caratteristica "*di fornire proposizioni che di certo riceveranno l'assenso* [degli esseri umani] *non appena comprese*"[798] non sia una proprietà esclusiva dei numeri e delle idee dell'intelletto. A suo giudizio, infatti – come anche sopra, nel paragrafo dedicato alle posizioni di Locke, abbiamo riportato –, non soltanto la matematica e la geometria sono capaci di procurare conoscenze universali, ma anche la fisica e ogni altra scienza che opportunamente si serva sia delle "idee di sensazione" sia delle "idee di riflessione". Nell'offrire in proposito alcuni esempi di conoscenze alle quali a suo parere andrebbe attribuito il consenso di tutti, Filalete, riprendendo quasi letteralmente il brano corrispondente del *Saggio* di Locke, sostiene infatti:

> *Per esempio, questa proposizione: Due corpi non possono essere in un medesimo luogo nello stesso tempo, è una verità di cui non si è meno persuasi delle massime seguenti: È impossibile che una cosa sia e non sia nel medesimo tempo, Il bianco non è rosso, Il quadrato non è un cerchio, Il colore giallo non è la dolcezza.*[799]

Dal punto di vista di Filalete-Locke, cioè, non fa differenza che le conoscenze *universalmente vere* consistano in dei giudizi che implicano ora delle diverse tipologie enunciative (proposizioni categoriche, ipotetiche, copulative o disgiuntive)[800] ora dei diversi modi conoscitivi (percezione e appercezione, intuizione e deduzione). Come già sopra abbiamo fissato, infatti, della verità delle conoscenze soggettive, secondo Locke, si può essere persuasi in almeno tre modi diversi: attraverso *intuizione*, tramite *dimostrazione*, oppure mediante l'*impressione sensibile*. Per Filalete e Locke, cioè, si è visto in precedenza, i *criteri* dell'attestazione del vero – l'*identità* e l'*evidenza* – possono venir riscontrati in tutti e tre i suddetti tipi conoscitivi: immediatamente e in massimo grado nell'intuizione, distintamente nella dimostrazione e almeno in parte anche nella percezione dei sensi.

Dal punto di vista di Teofilo e Leibniz, viceversa, non si dovrebbe far confusione al modo di Filalete e Locke, accostando funzioni e modalità conoscitive così diverse, dacché una cosa è la *percezione*, e cioè la capacità soggettiva di ricavare, mediante i sensi esterni, le proprietà degli

---

[798] G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, cit. (A VI, 6), I, I, § 18, p. 81; trad. it. p. 163.
[799] Ivi, I, I, § 18, pp. 81-82; trad. it. pp. 163-165.
[800] Su questo cfr. in particolare ivi, IV, II, § 1, pp. 361-367; trad. it. pp. 925-941.

oggetti naturali; e un'altra cosa è invece l'*apperczione*, vale a dire quella funzione conoscitiva, riflessiva e intellettuale insieme, in virtù della quale il soggetto in tanto è capace di cogliere distintamente i contenuti delle sue percezioni in quanto simultaneamente è in grado di riferirli a sé medesimo, di modo che il carattere sostanziale che egli attribuisce agli oggetti della realtà esterna abbia il proprio fondamento veritativo – il proprio criterio di *identità* e di *evidenza immediata* – nella sua autocoscienza; sicché quegli stessi oggetti possano venir stimati come oggetti della *sua* esperienza, *sue* costruzioni mentali oggettive oppure, più semplicemente, come *apparenze*, vale a dire come *fenomeni ben fondati*, i quali possiedono i rispettivi e intrinseci caratteri di coerenza e unitarietà proprio in virtù dell'attività dell'intelletto soggettivo, da cui essi li ricevono[801].

Diversamente dall'opinione di Locke e Filalete, Teofilo e Leibniz ritengono infatti che le percezioni dei sensi esterni, seppur non oscure – seppure, cioè, non corrispondenti a quel grado infimo di conoscenza, il quale non è sufficiente alla distinzione chiara della cosa che viene rappresentata –, restino pur sempre delle percezioni confuse, e cioè una tipologia di percezioni che è capace di cogliere le sole *proprietà occulte* degli oggetti esterni, vale a dire quelle proprietà degli enti conoscitivi che il soggetto non riesce in sé a distinguere *analiticamente*, non potendo dunque fondarle, rendendole con ciò sapere stabile, in una descrizione definita di qualche sorta. È il caso, per esempio, della percezione dei colori, i quali non sono che semplici note di loro stessi, e che, come tali, non possono essere apperccepiti intellettualmente ma soltanto percepiti sensibilmente, così come in effetti accade anche per tutti gli odori, i sapori e i suoni di cui è possibile fare esperienza, i quali sono avvertibili e riconoscibili soltanto attraverso la testimonianza cronologicamente puntuale dei sensi esterni.

Oltre però alla percezione delle qualità occulte tramite la sensibilità esterna, Leibniz, è noto, enumera altre due tipologie della conoscenza umana. La prima è quella che deriva dal *senso comune* e che consente di apprendere qualità *più manifeste*, dalle quali è possibile ricavare *nozioni maggiormente distinte*, e con ciò raggiungere una conoscenza di grado più alto. Come già nel *De anima* di Aristotele[802], il senso comune viene concepito da Leibniz come un collettore percettivo in cui riescono a confluire qualità o proprietà che, essendo comuni a più di un senso esterno,

[801] Sulla gnoseologia leibniziana cfr. tra gli altri Y. Belaval, *La problème de la perception chez Leibniz*, «Dialogue», 3 (1969), pp. 385-416; J. M. Nicholas, *Leibniz, Perception, Apperception, Thought*, «Journal of the History of Philosophy», 1 (1979), pp. 96-98. R. F. McRae, *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo 1976; A. Sevile, *Leibniz's Contribution to the Theory of Innate Ideas*, «Philosophy», 180 (1972), pp. 113-124; J. E. H. Smith, *Confused Perception and Corporeal Substance in Leibniz*, «The Leibniz Review», 13 (2003), pp. 45-64; E. Vargas, *Perception and Sign, Leibniz on Thinking with the Body*, in H. Breger, J. Herbst, S. Erdner, (hrsgg.), *Einheit in der Vielheit, VIII Internazionaler Leibniz Kongress*, Hannover 2006, pp. 1099-1103 e M. D. Wilson, *Leibniz and Locke on 'first truths'*, «Journal of the History of Ideas», 3 (1967), pp. 347-366.

[802] Cfr. Aristotele, *De anima*, III, 1 e *supra*, I, I, § 9, in particolare le pp. 85-89.

non sono specifiche di alcun senso in particolare[803]. Le nozioni 'più distinte' che vengono conosciute attraverso il *sensus communis* consentono allora alla soggettività conoscitiva una prima analisi dei dati percettivi e una loro iniziale organizzazione immaginativa, attraverso la quale per il soggetto è possibile pervenire a una conoscenza maggiormente chiara e distinta degli oggetti percepiti, dei quali egli è con ciò capace di fornire una definizione nominale. L'altra modalità conoscitiva, la terza e più elevata di cui l'uomo può disporre, è invece quella intellettuale, attraverso cui le idee elaborate dal senso comune e dall'immaginazione[804] raggiungono la loro massima distinzione. Attraverso la conoscenza dell'intelletto puro, l'uomo può infatti cimentarsi nella riflessione matematica e geometrica; può misurare figure, ricorrere a descrizioni che impiegano proposizioni universali, elaborare definizioni o concepire idee fondamentali come quelle di *io* e di *causa*: tutte *nozioni* e *operazioni* che lo spirito possiede geneticamente in se stesso, senza che esso debba ricavarle dai sensi o dall'immaginazione.

Tornando quindi al § 18 del capitolo I del I libro dei *Nuovi saggi* e all'osservazione di Filalete, sembra che il fine teorico dell'intervento dell'*alter ego* di Locke consista nel tentativo di persuadere Teofilo che anche la sensazione, oltre naturalmente alla riflessione (nella misura in cui anch'essa rappresenta dal punto di vista di Locke una delle due fonti originarie della conoscenza umana) sia di per sé capace di procurare idee sensibili *immediatamente chiare e distinte* (le lockiane idee semplici), le quali, lungi dal consistere in degli oggetti mentali oscuri e confusi (come Teofilo invece ritiene), sono già suscettibili di esser vere, dunque in sé già capaci di acquisire o di manifestare le prerogative epistemologiche dell'*identità* e dell'*evidenza*. A questa posizione di Filalete, si diceva, Teofilo contrappone quell'altra secondo cui gli esempi forniti dal suo interlocutore non possono venire correttamente ponderati, se egli si ostina a porli e a considerarli tutti sullo stesso piano concettuale e conoscitivo. La prima proposizione pronunciata da Filalete ("*Due corpi non possono essere in un medesimo luogo nello stesso tempo*") è infatti a giudizio di Teofilo, *almeno in parte*, una proposizione empirica o d'esperienza. Essa, proprio in quanto si produce in una constatazione e in una generalizzazione di carattere induttivo – e cioè in quanto implicitamente "asserisce che la penetrazione dei corpi è impossibile", circostanza che per Teofilo può essere verificata soltanto attraverso esperienza

[803] "Queste idee che si dice vengano da più di un senso, come quelle di spazio, figura, moto, quiete, sono piuttosto del senso comune, vale a dire della mente stessa, poiché sono idee dell'intelletto puro, ma che hanno rapporto con l'esterno e che i sensi fanno appercepire: pertanto esse sono capaci di definizioni e di dimostrazioni". G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, cit. (A VI, 6), II, V, p. 128; trad. it. p. 281.

[804] Nella lettera alla regina Sofia Carlotta, scritta dopo la pubblicazione dei *Nuovi saggi*, Leibniz fa menzione di un senso interno, nel quale le singole percezioni dei sensi esterni si trovano riunite. Esso coincide con l'immaginazione, la quale comprende a un tempo tanto le nozioni dei sensi esterni particolari, chiare ma confuse, quanto anche le nozioni del senso comune, che sono invece chiare e distinte. Cfr. G. W. Leibniz, *Die philosophische Schriften*, cit. (GP 6), p. 501; trad. it. *Scritti filosofici*, cit., I, p. 530. Sull'immaginazione in Leibniz cfr. E. Pasini, *Corpo e funzioni cognitive in Leibniz*, Franco Angeli, Milano 1996, in particolare le pp. 146-204.

–, "ha […] bisogno di prova"[805]. Per Leibniz, dunque, le proposizioni empiriche almeno in parte (o le verità che in qualche misura sono fondate su circostanze storiche o di fatto) non possono mai venir equiparate a dei giudizi che siano validi universalmente e necessariamente – a delle verità analitiche e di ragione –, dacché la verità di questi ultimi, in quanto verità *segnatamente intellettuale*, si trova invece immancabilmente fondata sul *principio di contraddizione*[806], vale a dire su quel principio *analitico*, *semantico* e *metalinguistico* che, dal lato della semplice forma logica del pensiero, vieta che due predicati contraddittori possano venir *veridicamente* attribuiti, nello stesso tempo e secondo il medesimo rispetto, a uno stesso soggetto di predicazione. Detto in altri termini, secondo Teofilo, il giudizio per cui "*Due corpi non possono essere in un medesimo luogo nello stesso tempo*", lungi dal consistere in una proposizione semplicemente intellettuale, include al proprio interno il riferimento ad alcune premesse che vengono ricavate dall'esperienza sensibile della soggettività conoscitiva, riferimento che consta della generalizzazione soggettiva e induttiva di una verità '*sintetica* e *a posteriori*', storica o *de facto*, dunque dell'universalizzazione di una proposizione particolare e *contingente*, il cui opposto, almeno logicamente (o in linea di principio), resta sempre possibile e quindi *verificabile*.

Non a caso, prosegue a far notare Teofilo a Filalete, tra i loro contemporanei si danno delle fazioni teoriche che deliberatamente contestano la verità di un simile giudizio, le quali credono anzi nei fenomeni opposti della condensazione e della rarefazione delle sostanze materiali, così come accade per esempio nel caso dei filosofi peripatetici, tra i quali Teofilo annovera il "defunto cavalier Digby"[807]. "Per non parlare dei cristiani", egli continua, i quali abbracciano una tesi del tutto contraria alla dottrina dell'impenetrabilità delle materie sostanziali, ritenendo anzi che "la penetrazione delle dimensioni, è possibile a Dio"[808].

Ora, facendo astrazione dai punti di vista particolari e dal merito per così dire 'storico' delle proposizioni di cui i due personaggi del dialogo leibniziano dibattono, la questione, dal punto di vista di Leibniz, sottintende un problema generale e di metodo, che sembra manifestare i tratti seguenti: nella misura in cui le proposizioni dell'intelletto sono fondate sui criteri *logici* o

---

[805] G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, cit. (A VI, 6), I, I, § 18, p. 82; trad. it. p. 165.

[806] Si è visto come con contraddizione negli *Analitici secondi* Aristotele abbia inteso una "opposizione che di per sé esclude una via di mezzo". Cfr. Aristotele, *An. Pr.*, I, 5, 27 a 29. Nel *De interpretatione* e negli *Analitici primi* questo rapporto di opposizione senza gradi intermedi viene specificato nei termini di un rapporto tra una proposizione universale affermativa e una proposizione particolare negativa, oppure tra una proposizione particolare affermativa e una proposizione universale negativa. Entrambe queste coppie frasali rappresentano infatti quelle paia di enunciati che il cosiddetto "quadrato logico di Psello", reso celebre dai testi medievali di logica, avrebbe definito nel secolo XI come *propositiones contradictoriae*. Ora, essenziale nella considerazione delle coppie di giudizi contraddittori è che essi non possono essere né entrambi veri né entrambi falsi. E se la prima circostanza è stata definita dalla tradizione logica posteriore, a partire da Leibniz ma in particolare da Wolff e Baumgarten, come *principio del terzo escluso*, la seconda è stata fissata dalla medesima temperie filosofica come *principio di contraddizione.*

[807] G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, cit. (A VI, 6), I, I, § 18, p. 82; trad. it. p. 165.

[808] *Ibid.*

metalogici dell'*identità* o dell'*immediata evidenza* esse "non ricevono prova"[809] *punctatim*. In altri termini, secondo Teofilo-Leibniz, le norme metalinguistiche e paradigmatiche che anche Filalete ammette come epistemologicamente indifferibili, oltre a definire la verità delle proposizioni cui induttivamente o attraverso analogia si possono legittimamente applicare, debbono *anzitutto* venir intese come due contrassegni distintivi dell'innatismo delle idee soggettive, che la mente umana, lungi dal ricavare dall'esperienza dei sensi, possiede naturalmente come disposizioni o preformazioni naturali, come abitudini o attitudini virtualmente impresse (o depositate) nel fondo dell'animo[810].

Abbiamo tuttavia già riscontrato come per Locke e Filalete le cose stiano del tutto diversamente; e come all'interno del IV libro del *Saggio sull'intelletto umano*, nella distinzione di *knowledge* e *opinion*, i criteri metalogici dell'identità e dell'evidenza siano in Locke quelli che garantiscono la corrispondenza verace – l'identità – tra *tutte le tipologie* dei pensieri soggettivi e gli oggetti della realtà esterna[811]. La conoscenza, nel *Saggio* lockiano, viene infatti delineata come *percezione della concordanza o della discordanza delle idee*, sensitive o riflessive che siano. Dal punto di vista di Leibniz, al contrario, un conto è considerare i criteri dell'identità e dell'evidenza allorché essi siano attribuiti a delle verità di ragione, altro discorso è invece considerarli a proposito delle cosiddette verità miste[812]. Nel primo caso, infatti, non si dovrebbe a rigore parlare di *identità* ma di *contraddizione negativa*[813]; nel secondo, invece, si dovrebbe ammettere, come semplicemente sussidiaria, l'applicazione veritativa della formula dell'identico rispetto al reale criterio 'originativo' del vero, vale a dire rispetto al principio di contraddizione.

Pertanto, sostiene Teofilo, le proposizioni "che riguardano ciò che è fornito dai sensi, come quella che asserisce che il colore giallo non è la dolcezza"[814], sono delle proposizioni che, pur includendo in se stesse il criterio generale e razionale della contraddizione negativa, non fanno altro che applicarlo alle verità sensibili, traslandolo dall'ambito della logica a quello dell'empiria, ovvero "non fanno che applicare la massima identica generale (*la maxime identique generale*)", "a

---

[809] *Ibid.*

[810] Su questo cfr. i paragrafi dei *Saggi* immediatamente precedenti a quello che qui si sta considerando.

[811] Cfr. J. Locke, *Saggio*, cit., IV, IV, 3, p. 615.

[812] Una definizione delle verità miste si trova in G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, cit. (A VI, 6), IV, XI, § 13, p. 446; trad. it. p. 1169 ed è la seguente: "Anche le proposizioni fattuali possono in qualche modo diventare *generali*, ma mediante induzione o osservazione; cosicché non si ha che una moltitudine di fatti simili […]. Non si tratta però di una generalità perfetta, poiché non se ne vede la necessità: le proposizioni generali di ragione invece sono necessarie […]. Ci sono infine *proposizioni miste* tratte da premesse, alcune delle quali derivano dai fatti e dalle osservazioni, mentre altre sono proposizioni necessarie". Traduzione parzialmente modificata.

[813] Con "contraddizione negativa" intendo un'espressione sinonimica a quella di "principio di contraddizione", così come essa è stata definita dalla scolastica illuministica tedesca, in particolare da Wolff e Baumgarten, volendo esprimere con essa la circostanza per cui due proposizioni contraddittorie non possono essere entrambe false (laddove invece l'occasione secondo cui due enunciati contraddittori non possono essere entrambi veri prende il nome di principio di terzo escluso).

[814] G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, cit. (A VI, 6), I, I, § 18, p. 82; trad. it. p. 165.

casi particolari (*à des cas particuliers*)"[815], forniti dall'esperienza. Almeno sulle prime, tuttavia, Filalete sembra non (voler) comprendere l'obiezione che gli viene mossa da Teofilo, se è vero che egli continua a ritenere equipollenti le proposizioni che trovano la loro origine nell'esperienza sensibile (e che in Leibniz, si è visto, sono immediatamente fondate sul *principio di ragion sufficiente*, in virtù del quale esse sono *particolari* e *contingenti*, anziché universali e necessarie, almeno in prima approssimazione[816]), quelle che sono ricavate in parte dai sensi e in parte dall'intelletto (le leibniziane verità miste, queste fondate, a livello epistemico, sulla formula dell'identità o dell'evidenza immediata, in virtù della quale esse possono essere universalmente vere fino a prova contraria, e cioè *universali* sì, ma non necessarie e anzi *contingenti*) e quelle altre che sono invece del tutto innate e che trovano la propria scaturigine nel solo intelletto puro (e che quindi secondo Leibniz sono fondate sul principio di contraddizione o sulla contraddizione negativa). Filalete infatti continua:

> *Ogni proposizione composta da due differenti idee, di cui l'una è negata dall'altra, per esempio: Il quadrato non è un cerchio, Esser giallo non è esser dolce, sarà senz'altro accolta come indubitabile non appena se ne siano compresi i termini, allo stesso modo di questa massima generale (*cette maxime generale*): È impossibile che una cosa sia e non sia nel medesimo tempo.*[817]

La risposta di Teofilo a questa osservazione di Filalete è costruita da Leibniz con grande sapienza scrittoria. Essa lascia infatti trasparire tutta la seccatura del suo 'sostituto' nel dover ricevere da Filalete una simile considerazione e si risolve pertanto in una replica assai concisa, tesa a comunicare la propria tesi con quanta più fermezza e decisione possibili. Risponde infatti Teofilo:

> Il fatto è che l'una – la massima generale – è il principio (*est le principe*), e l'altra – ovvero la

---

[815] *Ibid.*

[816] Sul principio di ragion sufficiente in Leibniz, sulla sua triplicità costitutiva e sul costante sforzo leibniziano di conciliare necessità e contingenza cfr. F. Piro, *Spontaneità e ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2002. Sul principio di ragione determinante e sul problema del contingente cfr. anche R. M. Adams, *Leibniz's Theories of contingency*, «Rice University Studies», 63 (1977), pp. 1-41; L. Frankel, *From a Metaphysical Point of View. Leibniz and the Principle of Sufficient Reason*, «Southern Journal of Philosophy», 24, 3 (1986), pp. 321-334; G. Guzzoni, *Il principio di ragion sufficiente e la metafisica di Leibniz*, «Verifiche», 8 (1979), pp. 131-150 e 331-363; P. Loptson, *Leibniz, Sufficient Reason, and Possible Worlds*, «Studia Leibnitiana», 17 (1985), pp. 191-203; O. Saame, *El principio de razon en Leibniz: Un elemento constitutivo de la unidad de su filosofia*, Laia, Barcelona 1988. Su necessità e contingenza cfr. anche G. Auletta, *Determinismo e contingenza. Saggio sulla filosofia leibniziana delle modalità*, Morano, Napoli 1994; J. D. Davdison, *Untying the Knot: Leibniz on God's Knowledge of Future Free Contingents*, «History of Philosophy Quarterly», 13, 1 (1996), pp. 89-116; M. Mugnai, *Necessità e contingenza in Leibniz*, «Storia della filosofia, storia della scienza», 1 (1995), pp. 267-291 e J.-C. Rossi, *Contingence et nécéssité chez Leibniz*, «Les Etudes philosophiques», 2 (1989), pp. 233-241.

[817] G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, cit. (A VI, 6), I, I, § 18, p. 82; trad. it. p. 165.

negazione di un'idea di un'altra opposta – ne è l'applicazione (*en est l'application*).[818]

Il punto di vista di Leibniz è chiarissimo: a fondamento dell'accordo o del disaccordo dei predicati che veridicamente è possibile attribuire a un soggetto (sia esso il soggetto di una più semplice *predicazione* oppure di una più complessa *enunciazione*) sta il *principio di contraddizione* come *principio logico originario*, il quale è in tanto *universale e necessario* in quanto è *semanticamente incontestabile*, se, come già voleva Aristotele, il discorso filosofico vuole esser sensato e occuparsi del determinato, del necessario e del vero[819]. Rispetto al principio di contraddizione, la *formula dell'identità* non è che una *massima derivata e secondaria*: una sua *applicazione accessoria*, da utilizzare nel caso di un particolare genere di verità, quello delle verità miste, che né collima perfettamente con il genere delle verità di ragione né coincide esattamente con l'insieme delle verità di fatto.

Dinanzi alla risoluta risposta di Teofilo, Filalete è allora costretto a gettare la maschera e a rendere più esplicito il proprio punto di vista. Egli si produce infatti in un ragionamento teso a *contraddire* quello del rivale: non è infatti il principio di contraddizione, a suo parere, a stare a fondamento del vero, bensì il criterio o la formula dell'identità.

> Mi sembra piuttosto che la massima [vale a dire il principio di contraddizione: "È impossibile che una cosa sia e non sia nel medesimo tempo"] dipenda da questa negazione, *che ne è il fondamento, e che sia ancora più facile da comprendere: Ciò che è la medesima cosa non è differente* [la formula dell'identità]*, anziché la massima che rigetta le contraddizioni.*[820]

L'elezione lockiana della formula dell'identità a principio della constatazione del vero a scapito della contraddizione, si è visto, è finalizzata anzitutto alla contestazione della dottrina dell'innatismo, in particolare di quella versione che al tempo del filosofo inglese veniva fondata sul *consensus gentium sive universalis*[821].

---

[818] *Ibid.*

[819] "Se la verità ha un significato, necessariamente chi dice *uomo* dice *animale bipede*: giacché questo significa uomo. Ma se questo è necessario, non è possibile che l'uomo non sia animale bipede: la necessità significa infatti proprio questo, che è impossibile che l'essere non sia". Aristotele, *Metaph.* Γ 4, 1006 b 28.

[820] G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, cit. (A VI, 6), I, I, § 18, p. 82; trad. it. p. 165.

[821] Come noto, la dottrina dell'innatismo era stata sostenuta da Cartesio e formulata, a volte con qualche divergenza, dai suoi seguaci francesi, che Locke poté conoscere nel suo soggiorno di Montpellier, ove pare che il filosofo inglese assistette alle conferenze cartesiane tenute da Sylvain Régis. La dottrina delle idee innate era però sostenuta anche da alcuni filosofi platonici di Cambridge, tra cui Henry More col suo *An Antidote against Atheism*, opera in cui questi considerò "naturale, necessaria ed essenziale all'anima umana" la nozione di Dio. Cfr. Id., *An Antidote against Atheism*, in Id., *Opera omnia*, J. Macock, Londini 1679, II, 2, p. 36. Altri sostenitori dell'innatismo furono poi diversi professori di Cambridge (secondo i quali la conoscenza umana non poteva non scaturire dalla contezza di alcune massime originarie, dalle quali era possibile dedurre ogni altra verità per mezzo di sillogismi), ma più in generale da numerosi teologi e filosofi inglesi del Seicento, nella misura in cui la dottrina delle idee innate veniva dai più stimata necessaria per certificare i fondamenti della morale e per saldare i princìpi delle confessioni e delle credenze religiose. Tra i riferimenti polemici dell'opera lockiana va inoltre annoverato Edward Herbert of Cherbury, filosofo e poeta inglese che nel suo *De Veritate* (1624) aveva sostenuto l'innatismo delle *notitiae* (o *notiones*)

Oltre però al lato per così dire *logico* e *negativo* della critica della dottrina delle idee innate, svolto dall'argomento secondo cui se le idee e le verità dell'intelletto puro fossero effettivamente originarie, esse sarebbero effettivamente conosciute dalla gran parte del genere umano, come invece non accade[822]; la contestazione del primato del principio di contraddizione a vantaggio della formula dell'identità consente a Filalete di capovolgere l'argomento di Teofilo e di svolgerlo stavolta dal suo lato, per così dire, *fisico* e *positivo*. Se, infatti, si ammettesse il primato dell'identità sulla contraddizione, e si estendesse la sua portata logica anche alle regioni conoscitive delle verità sensibili, il solo uso che conseguentemente se ne potrebbe fare sarebbe un uso tautologico *tout court*, se è vero che è impossibile anticipare logicamente la conoscenza, attraverso l'identità e l'evidenza analitiche, per ciò che concerne il suo contenuto attuale; è cioè del tutto irrealizzabile la possibilità di anticipare la percezione per ciò che concerne il suo profilo 'materiale', empirico e contingente. Se ciò, al contrario, avvenisse, si sarebbe costretti a considerare innate (e sempre in atto) non soltanto le massime dell'intelletto puro, ma pure tutte le conoscenze empiriche di cui l'uomo ha fatto o può fare esperienza: e cioè sia le conoscenze discorsive e proposizionali (gli enunciati o le idee complesse) sia quelle puntuali ed oggettuali (le idee semplici), come addirittura la percezione delle idee sensibili, vale a dire delle immagini, degli odori, dei suoni e dei colori. In altri termini,

> *bisognerà ammettere che si accolgano come verità innate un numero infinito di proposizioni di questo genere* [cioè del genere rappresentato dalla formula dell'identità] *che negano un'idea di un'altra opposta, per non parlare delle altre verità. Aggiungete a ciò che, poiché una proposizione non può essere innata, a meno che non lo siano le idee di cui è composta, bisognerà supporre che tutte le nostre idee dei colori, dei suoni, degli aromi, delle figure e altre ancora siano innate*.[823]

Si è già considerato come la conversione lockiana della formula dell'identità logica nel *principio della determinazione individuale delle esistenze* sia legata non soltanto agli ambiti generali della logica e della gnoseologia soggettive, ma anche a quelli oggettivi della determinazione epistemologica degli 'esserci' effettivi o delle realtà fisiche individuali. Bisogna perciò sottolineare che anche rispetto al problema dell'individuazione Locke e Leibniz siano in disaccordo. Se, infatti, Locke sembra seguire il filone per così dire 'materiale' ed esistentivo del principio d'individuazione, che egli, rispetto alla tradizione medioevale, declina ulteriormente secondo termini più modernamente *fisici*; Leibniz, in disaccordo tanto col filone aristotelico-

---

communes (κοιναὶ ἔννοιαι), cioè che l'essere umano avesse ricevuto da Dio, sin dalla nascita, alcune verità fondamentali, i cosiddetti *principia sacrosanta*, che giacevano *in foro interiori descripti*, e ai quali nessuno poteva negare il proprio assenso, in quanto naturalmente conosciuti per mezzo dell'*instinctus naturalis* di ciascuno. Cfr. Id., *De veritate*, Translated with an Introduction by M. H. Carré, J. W. Arrowsmith Ltd., Bristol 1937.

[822] Cfr. su questo G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, cit. (A VI, 6), I, I, §§ 2-5, pp. 75-77; trad. it. pp. 145-49, ma anche J. Locke, *Saggio*, cit., I, I, 4, p. 62.

[823] G.W. Leibniz, *Nouveaux essais*, cit. (A VI, 6), I, I, § 18, p. 82; trad. it. p. 167.

tomista, quanto anche con quello agostiniano-scotista, sembra invece situarsi sulla terza via dell'individuazione, e cioè su quella aperta da Guglielmo da Ockham, se è vero che già nella *Disputatio metaphysica de principio individui* del 1663, uno dei suoi primissimi lavori, egli scriveva, nel § 4, che "ogni individuo è individuato dalla sua totale entità"[824], ovvero che l'entità totale della cosa altro non è che la cosa stessa, concepita *in tanto logicamente in quanto anche e soprattutto metafisicamente* (consistendo viceversa il mondo dei fenomeni in un mondo di semplici apparenze, da realizzare per mezzo di una fondazione ontologica sulle monadi o entelechie). Dal punto di vista di Leibniz, cioè, a ogni *sostanza individuale* – *non* a ogni corpo fisico – è sempre correlata una nozione completa, che contiene tutto ciò che a quella si può attribuire con verità. Nel *Discorso di metafisica* del 1686 egli scrive infatti che "è proprio della natura di una sostanza individuale avere una tale nozione completa, dalla quale si può dedurre tutto ciò che le può essere attribuito, addirittura tutto l'universo, a causa della connessione delle cose"[825]. A suo giudizio, infatti, un concetto completo consiste nella descrizione esaustiva di una sostanza individuale, sicché esso ne comprenda ogni azione e moto interno in ogni istante di vita: ne abbracci, cioè, l'intera storia dalla nascita alla morte e, in quanto tale, venga pensato solamente da Dio. Rispetto a questo terzo ordine di questioni, allora, a differenza di quanto accade in Locke, il principio leibniziano d'individuazione esprime sempre una qualche differenza *specifica o singolare*, che *metafisicamente*, anziché *fisicamente* – e cioè dal lato dei princìpi esplicativi delle 'realtà effettive', anziché fisicamente ed esistentivamente (o dal lato dell'esperienza empirica dei singoli 'esserci') – intercorre tra due sostanze *non identiche*[826].

---

[824] G.W. Leibniz, *Disputatio metaphysica de principio individui*, in Id., *Die philosophische Schriften*, cit., Bd. 4 (GP4), p. 18. Sugli individui e sul principio d'individuazione in Leibniz cfr. soprattutto R. De Monticelli, M. Di Francesco, *Il problema dell'individuazione: Leibniz, Kant e la logica modale*, Unicopli, Milano 1983 e B. Scoto, J. María, *Individuo e unidad: la substancia individual segun Leibniz*, EUNSA, Pamplona 1988.

[825] G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, cit. (GP2), p. 41.

[826] Che in Locke il principio di individuazione non possa riguardare il regno metafisico delle sostanze consegue immediatamente dal suo dichiarato disimpegno ontologico, secondo cui l'idea di sostanza è estremamente oscura e confusa, un rimando a qualcosa di presupposto, ma sconosciuto. "L'idea […] alla quale diamo il nome generale di sostanza, non è altro che il sostegno supposto ma sconosciuto di quelle qualità che scopriamo esistenti, che non possiamo immaginare sussistano *sine re substantiae*, senza qualcosa per sostenerle; e chiamiamo perciò quel sostegno *sub stantia*; il che, secondo il vero valore della parola, in [… linguaggio] comune si dice star sotto o sostenere". J. Locke, *Saggio*, cit., II, XXIII, 2, p 331. Va però sottolineato come Locke non neghi, per ragioni anzitutto morali e religiose, l'esistenza delle sostanze (tanto materiali quanto spirituali). Egli esclude piuttosto ogni possibilità, per l'intelletto umano, di comprenderne la natura o la l'intima costituzione, concedendo però allo stesso la capacità di coglierne l'essenza nominale, vale a dire il potere di classificarle secondo specie determinate. Cfr. ivi, II, XXIII, 29, pp. 347-48. È opinione diffusa, tra gli studiosi dei fondamenti del pensiero lockiano, che sulla sua rappresentazione delle essenze abbiano influito la concezione fenomenista della sostanza, sostenuta in quegli anni nel Regno Unito da Richard Burthogge, e la critica alla dottrina scolastica delle forme sostanziali di Robert Boyle nell'*Origin of Forms and Qualities*. Cfr. R. Boyle, *The Origin of forms and Qualities (According to the Corpuscular Philosophy) Illustrated by Considerations and Experiments (Written Formerly by Way of Notes Upon an Essay About Nitre)*, Hall, Oxford 1966. È invece noto come nella fase finale della propria speculazione filosofica, Leibniz, a partire dalla *Teodicea* ma anche nelle lettere a Des Bosses e a Tournemine, concepì la dottrina del *vinculum substantiale* come principio ultimo di unità ontologica della sostanza composta, probabilmente espressione di un livello di realtà metafisica ulteriore e irriducibile, posto al di sopra e al di là delle monadi. Cfr. Leibniz a Des Bosses, 5 febbraio 1712 (GP 2, p. 435; trad. it. di V. Mathieu (a cura di), *Saggi filosofici e lettere*, Laterza, Roma-Bari 1963, p. 510), Leibniz a Des Bosses, 30

Che Leibniz intenda il principio d'individuazione aprioricamente, razionalisticamente e metafisicamente, anziché empiricamente, fisicamente ed esistentivamente, sembra confermato anche dalle sue posizioni in tema di *verità* e di *note concettuali* attribuibili alle sostanze. In relazione a queste ultime, da un punto di vista logico e metafisico, egli privilegia infatti il rapporto tra concetti rispetto a quello tra individui. Il primo è un rapporto che è possibile definire secondo l'intensione, ovvero secondo l'insieme delle molteplici proprietà particolari che un oggetto possiede in ragione del suo concetto specifico; ove specie è, contro la tradizione logica che lo ha preceduto, sinonimo di *qualità*, di formalità peculiari e precipue, di relazioni *intra*-monadiche, diverse da monade a monade. Il secondo, viceversa, è definibile secondo l'estensione, ovvero secondo la *quantità*, le relazioni *inter*-monadiche o l'attribuzione di un termine universale a più individui. Nel capitolo XVII del IV libro dei *Nuovi saggi* Leibniz scrive infatti:

> Dicendo ogni uomo è animale voglio dire che tutti gli uomini sono compresi in tutti gli animali, ma intendo dire nello stesso tempo che l'idea dell'animale è compresa nell'idea dell'uomo. L'animale comprende più individui dell'uomo, ma l'uomo comprende più idee o formalità, l'uno ha più esempi, l'altro più gradi di realtà, l'uno ha maggiore estensione, l'altro maggiore intensione.[827]

La ragione per cui Leibniz preferisce il rapporto intensionale tra note concettuali sembra essere proprio quella per cui un simile rapporto, prescindendo dal riferimento *empirico*, *fattuale* ed *esistentivo* all'esserci degli individui, può con ciò aprirsi ai possibili non attuati, tutti contenuti nell'intelletto di Dio. In questo senso, la nozione di concetto completo, se intesa *nel significato più proprio e restrittivo della parola*, consta essa stessa del principio di individuazione di una determinata sostanza e contiene non rapporti *inter*-monadici, bensì relazioni *intra*-monadiche, vale a dire quei *fondamenti puramente concettuali o veri e propri*, dai quali le relazioni tra sostanze individue *categorialmente* scaturiscono o possono scaturire (nel caso dei futuri contingenti).

---

giugno 1715 (GP 2, p. 499; trad. it. *Saggi filosofici e lettere*, cit., p. 556) e G. W. Leibniz, *Remarque de l'Auteur du Système de l'Harmonie préetablie sur un endroit des Mémoires de Trévoux du Mars 1704* (GP 6, p. 596). Sul vincolo sostanziale cfr. Anzitutto R. M. Adams, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist,* Oxford University Press, New York-Oxford 1994, in particolare le pp. 299-303. Sull'evoluzione del concetto nella corrispondenza con Des Bosses cfr. invece C. Look, D. Rutherford, *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, Yale University Press, San Diego 2007, in particolare l'introduzione.

[827] G. W. Leibniz, *Nuovi saggi*, cit. (A VI, 6), IV, XVII, § 8, p. 486; trad. it. p. 1287 (*Sämtliche Schriften und Briefe*, cit., A VI, 6 p. 486). Che Leibniz preferisca il rapporto tra intensioni, in quanto esso prescinde dal riferimento all'esistenza degli individui, è confermato dalle riflessioni che egli svolge anche negli *Elementi di calcolo* e nella *Prefazione al Nizolio*. Cfr. G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, cit., A VI, 4 pp. 199-200 (trad. it. *Scritti filosofici*, cit., II, p. 478). Come noto, Leibniz attribuisce ad Aristotele la dottrina dell'inerenza del predicato *nel* soggetto: "Aristotele, negli *Analitici primi*, ha portato a termine anche con dimostrazioni una qualche porzione della dottrina relativa a ciò che inerisce ad altro: notò infatti che il predicato inerisce al soggetto, vale a dire che la nozione del predicato inerisce alla nozione del soggetto, sebbene, in senso contrario, anche gli individui del soggetto siano inclusi negli individui del predicato". G. W. Leibniz, *Die philosophische Schriften*, cit. (GP 7), p. 152.

Come si accennava sopra, inoltre, le posizioni leibniziane sul principio di individuazione e sul rapporto intensivo tra note concettuali non possono non chiamare in causa anche il tema della sua peculiare concezione della verità, concezione secondo cui *il vero concerne essenzialmente il rapporto tra concetti o idee*, piuttosto che il rapporto tra individui (o tra categorie e mondo, pensiero ed essere). Detto in modo abbastanza reciso: la verità in Leibniz pertiene anzitutto ai possibili – ai concetti o ai princìpi esplicativi –, e soltanto in seconda battuta afferisce alle esistenze particolari. Nei *Nuovi saggi* egli scrive infatti inequivocabilmente

> preferisco chiamare le idee vere o false in rapporto a un[' …] affermazione tacita, che è insita in ciascuna di esse e che è quella della possibilità. Così le idee possibili sono vere, e le idee impossibili sono false[828].

Da questo punto di vista, può risultare allora più agevole comprendere la terza e ultima risposta che all'interno del § 18 (del primo capitolo del I libro) Teofilo dà a Filalete, che anche sopra abbiamo riportato, e in cui egli convintamente asserisce:

> Non vedo come questa proposizione: Ciò che è la medesima cosa non è differente, sia l'origine del principio di contraddizione, né vedo come possa essere più facile, poiché mi sembra che ci si esprima con più libertà dicendo che A non è B, che dicendo che A non è *non*-A. E la ragione che impedisce ad A di essere B, è che B include *non*-A. Per il resto questa proposizione: Il dolce non è l'amaro, non è innata, secondo il significato che abbiamo dato all'espressione "verità innata": poiché le sensazioni del dolce e dell'amaro vengono dai sensi esterni. Così si tratta di una conclusione mista (*hybrida conclusio*), in cui l'assioma è applicato a una verità sensibile. Ma quanto a questa proposizione: Il quadrato non è un cerchio, si può dire che è innata: poiché, nel prenderla in esame, si fa una sussunzione o applicazione del principio di contraddizione a ciò che fornisce l'intelletto stesso, non appena ci si accorge che queste idee, che sono innate, racchiudono nozioni incompatibili.[829]

La formula dell'identità e il principio di individuazione, così come sono intesi da Filalete e Locke, non possono allora essere, secondo le ragioni di Teofilo e Leibniz, l'origine del principio di contraddizione. Al contrario, è quest'ultimo principio, rispetto agli altri due e in sede epistemica, a giocare il ruolo di massima intellettuale universale, che soprassiede all'applicazione conoscitiva di quelli, nella misura in cui più adeguatamente riesce a legittimare e a rendere conto delle nozioni di concetto completo (i cui predicati, riferiti veracemente a un individuo, non

[828] G. W. Leibniz, *Nuovi saggi*, cit. (A VI, 6), II, XXXII, 1, p. 269; trad. it. p. 663.
[829] Ivi, I, I, 18, pp. 82-83; trad. it. p. 167.

possono coesistere nel medesimo insieme in modo contraddittorio) e di verità come *inerenza*, anzitutto intensionale, riferita alle note concettuali anziché agli individui[830]. Rispetto a tutte queste nozioni e agli ordini del discorso corrispondenti, articolati nel modo che si è provato a restituire, tanto l'identità come formula (supposta) o criterio (soltanto presunto) del vero, quanto anche l'individuazione come identificazione singolare delle esistenze, giocano un ruolo affatto dipendente e sussidiario.

Esaurita l'analisi delle posizioni di Leibniz sul vero, sul contraddittorio, sull'identico e sugli individui, possiamo ora passare alla considerazione della filosofia di Wolff e delle sue nozioni fondamentali, che tanta importanza avranno per le riflessioni del 'giovane' Kant. Vedremo come l'allievo di Leibniz a Lipsia proverà a fondare la metafisica sul principio di contraddizione, che da assioma analitico e soltanto potenzialmente sintetico delle categorie conoscitive del soggetto, egli convertirà nel principio costitutivo fondamentale della determinazione ontica e ontologica degli enti. Contro la lezione di Aristotele, lo equiparerà infatti alla nozione metafisica di impossibile (*impossibile*), alla quale conferirà consistenza e validità oggettive, con ciò procurando il riempimento (grettamente) metafisico dell'astratta capacità logico-semantica del concetto limite di nulla (*nihil*). Attraverso poi la negazione ugualmente astratta di quest'ultimo – ove "astratta" significa "meramente logica" o "soltanto linguistica": incapace, cioè, di reperire nell'esperienza il proprio oggetto corrispondente –, egli ricaverà la determinazione ontologica del possibile, da cui, a cascata, si profonderà nella deduzione di tutti gli altri concetti fondamentali della metafisica, tra i quali spiccheranno, naturalmente, quelli di ente (*ens*) e di qualcosa (*aliquid*) in quanto determinazioni ontologiche opposte del niente (*nihil*) e dell'impossibile (*impossibile*).

[830] Al dualismo tra nozioni e individui, tra proprietà e relazioni, tra qualità e quantità delle note concettuali va affiancato il dualismo tra due diverse concezioni del vero, significate in modo essenziale dall'"antinomia' tra l'inerenza e l'aver bisogno – tra l'*inesse* e l'*indigere* –, ove "l'inerire (che è comune alle proprietà e ai modi) è qualcosa di più dell'aver bisogno". G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, in Id., *Die philosophische Schriften*, cit. (GP 2), p. 226. Se quindi è possibile asserire che la nozione completa di una sostanza, se riferita all'esistenza di una monade individuale, *ha bisogno* della relazione ai concetti *di altre sostanze* per conseguire la propria perfezione, a maggior ragione si potrà sostenere – in senso veridicamente sovraordinato, e cioè primieramente o in senso proprio –, che al concetto completo di una monade individuale, concetto al quale la sostanza individua corrisponde, *ineriscono* tutte le sue modificazioni qualitative o proprietà intrinseche fondamentali (e non contraddittorie), vale a dire *ineriscono* quelle proprietà in senso stretto che costituiscono i fondamenti da cui, date certe circostanze, scaturiscono le relazioni.

6. La fondazione wolffiana della philosophia prima *sul principio di contraddizione*

È immediatamente chiaro dal frontespizio dell'opera come la wolffiana *Philosophia prima, sive Ontologia* conducesse un'indagine preliminare sugli "*omnis cognitiones humanae principia*"[831], che anche secondo un noto assunto della metafisica di Baumgarten al contempo erano chiamati a restituire i predicati più generali dell'ente[832]. Della filosofia wolffiana[833], in particolare, del tutto caratteristico era il legame inscindibile di metafisica e logica, per cui il principio analitico di contraddizione si trovava a rappresentare il criterio[834] sintetico della definizione strettamente metafisica, e dunque non semplicemente logica – e anzi affatto ontologica –, del puro "possibile (*possibile*, *Mögliches*)". La trattazione wolffiana della nozione di ente (*ens*) – l'oggetto precipuo della scienza ontologica – prendeva originariamente le mosse dalla definizione del concetto di "impossibile (*impossibile*, *Unmögliches*)", secondo cui "si dice *impossibile* tutto ciò che è contraddittorio (Impossibile *dicitur, quicquid contradictionem involvit*)"[835]. Una simile definizione[836], per Wolff, consentiva di giungere, attraverso dimostrazione indiretta – ovvero per mezzo della negazione *predicativa* di questo stesso concetto – a quella del possibile. Quest'ultimo veniva pertanto inteso come concetto a un tempo contrario e derivativo dell'impossibile: vale a dire come quell'essere che, non contenendo in sé alcun predicato contraddittorio, risultava di conseguenza non essere impossibile. Nelle parole di Wolff: "*Possibile* è ciò che non implica

---

831 Cfr. Ch. Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia methodo scientifica pertractata, qua omnis humanae cognitionis principia continentur*, cit.

832 "*Entis praedicata generaliora sunt prima cognitionis humanae principia*". A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle, Hemmerde, 1739 (1743, 1750), rist. an. 7° ed. (1779), Olms, Hildesheim 1963, § 4. Secondo Baumgarten, delle cui posizioni ci occupiamo nel paragrafo successivo, l'ente, o meglio, l'essere dell'ente (trattandosi in lui d'una metafisica razionalista) consiste nell'oggetto peculiare della "scienza ontologica": l'ontologia, proprio come la metafisica wolffiana, è infatti "scienza dell'ente in quanto tale", ovvero scienza del suo essere universale e precipuo. Cfr. Ivi, II, Bd. 3, § 1.

833 Sulla filosofia di Wolff cfr. tra gli altri H. W. Arndt, *Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs*, in W. Schneiders (hrsg.), *Christian Wolff, 1679–1754: Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*, Meiner (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 4), Hamburg1983, pp. 31-47; R. J. Blackwell, *The Structure of Wolffian Philosophy*, «The Modern Schoolman», 38, 3 (1961), pp. 203-218; L. Cataldi Madonna, *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*, Olms, Hildesheim 2001; J. École, *La métaphysique de Christian Wolff*, Olms, Hildesheim 1990; É. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1952². W. Schneiders (hrsg.), *Christian Wolff, 1679–1754: Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*, cit.; J. Stolzenberg, O.-P. Rudolph (hrsgg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung: Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale)*, Olms, Hildesheim 2007 e R. Theis, A. Aichele (hrsgg.), *Handbuch Christian Wolff*, Springer Fachmedien Wiesbaden, Wiesbaden 2018.

834 In generale, sul metodo della filosofia wolffiana, cfr. soprattutto Ch. A. Corr, *Order and Method in Christian Wolff's Philosophy*, Phd Dissertation, Saint Louis University, Saint Louis (Missouri) 1966; T. Frangsmyr, *Christian Wolff's Mathematical Method and Its Impact on the Eighteenth Century*, «Journal of the History of Ideas», 36, 4 (1975), pp. 653-668 e T. Gomez, J. Ignacio, *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*, Olms, Hildesheim 2004.

835 *Philosophia prima*, cit., Pars I, s. II, c. I, § 79. Traduzione mia.

836 Martin Schönefeld sottolinea come Wolff tenda ad impiegare indistintamente i termini "*definitio*" e "*notio*", per mezzo dei quali egli intende anzitutto significare l'unità fondamentale dell'intelletto. È infatti quest'ultima a restituire l'*oggetto* proprio della logica e, con esso, la sua espressione per mezzo di "*definitiones*", secondo lo schema canonico del metodo matematico. Cfr. M. Schönefeld, *Dogmatic Metaphysics and Tschirnhaus's Methodology*, «Journal of the History of Philosophy», 36 (1998), pp. 57-76, in particolare p. 71.

alcuna contraddizione (Possibile *est*, *quod nullam contradictionem involvit*), ovvero ciò che non è impossibile (*seu, quod non est impossibile*)"[837].

Discostandosi dalla definizione "psicologica" di Tschirnhaus (che pure, in un primo momento, egli aveva accolto), secondo la quale possibile era tutto "ciò che può essere concepito (*id quod potest concipi*)"[838], Wolff optava per una determinazione più strettamente ontologica della possibilità. Il possibile, nella prospettiva del suo razionalismo metafisico, non si diceva infatti tale poiché così veniva 'cogitato' dalla mente umana. In un simile caso, esso sarebbe difatti venuto a coincidere, né più né meno, con la dimensione puramente soggettiva della sua stessa pensabilità. Al contrario, esso doveva viceversa radicarsi nell'oggettività: anche in quella semplicemente formale – o soltanto potenzialmente oggettiva – del principio di contraddizione. Soltanto così, infatti, dalla sua prospettiva, il possibile poteva restituirsi *qua talis*, ovvero come *intrinsecamente ed oggettivamente* – si noti l'ossimoro – non-contraddittorio. Nella metafisica razionalistica di Wolff la non contraddittorietà rappresentava pertanto una condizione indispensabile per la definizione oggettiva e *a priori* (vale a dire né soggettiva né psicologica né empirica), della struttura intimamente ontologica del possibile. Senza l'originarietà 'costitutiva' del principio di contraddizione, il possibile sarebbe stato infatti definibile soltanto come "*ciò che può essere* (quod esse potest)" e, in tal caso, la sua definizione non sarebbe stata altro che "*nulla* (nulla)"[839], coincidendo essa con una pura e semplice definizione di carattere tautologico.

Innestando l'essenza ontologica del possibile sull''oggettività formale' (*sic*!) del principio di non contraddizione, la filosofia wolffiana non solo eludeva il rischio di incorrere in una sua definizione tautologica, ma riusciva altresì a fare appello a una dimensione della *Wirklichkeit* o della "realtà effettiva" non coincidente con quella semplicemente empirica delle cose esistenti in effetti. Essa attingeva infatti alla dimensione della possibilità segnatamente *ontologica* degli enti, che oggettivamente precedeva la loro esistenza[840] e che certamente era metafisicamente più estesa rispetto all'esserci effettivo delle cose contingenti, la cui realtà empirica era viceversa data, ai soggetti conoscitivi, soltanto *a posteriori*, ovvero per mezzo della loro esperienza concreta e semplicemente *de facto*[841]. Nella prospettiva wolffiana, pertanto, il "possibile" non si limitava ad indicare ciò che era tale nel senso del non esistente o del non ancora sussistente in effetti,

---

[837] Ch. Wolff, *Philosophia prima*, cit., § 85. Traduzione mia.

[838] E. W. Tschirnhaus, *Medicina mentis sive tentamen genuinae logicae, in qua disseritur de methodo detegendi incognitas veritates, Amstelaedami*, apud Albertum Magnum et Johannem Rieuwerts Juniorem, Lipsiae 1687 (apud J. Thomam Fritsch 1695[10]), Pars II, s. I, § 1. È noto come da Tschirnhaus Wolff abbia ugualmente ereditato l'idea di poter reperire un "metodo certo" dell'indagine filosofica, importando nell'ambito 'umanistico' della *Weltweisheit* quello infallibile delle scienze matematiche.

[839] Ch. Wolff, *Philosophia prima*, cit., Pars. I, s. II, c. I, § 99.

[840] Su questo cfr. J. Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, de Gruyter, Berlin-NewYork 1980, in particolare p. 70.

[841] Sul contingente cfr. in particolare C. A. Van Peursen, *Christian Wolff's Philosophy of Contingent Reality*, «Journal of the History of Philosophy», 25, 1 (1987), pp. 69-82.

quanto piuttosto tendeva a denotare quella specie di "possibilità intrinseca" delle cose[842] che coincideva con la loro stessa, originaria, piena e totale, suscettibilità ad esistere. Il possibile di Wolff, detto altrimenti, designava una specie di possibilità oggettiva che prescindeva dall'effettiva esistenza delle cose, quest'ultima constatabile soltanto empiricamente o *a posteriori*. "Possibile", scriveva Wolff nella *Logica tedesca*, era infatti "tutto ciò che può essere, sia esso effettivamente reale (*würcklich*) oppure no"[843].

Di conseguenza, la stessa essenza dell'ente, intesa come il suo essere in generale un ente anziché un puro nulla, non poteva non venir ripensata nei termini della pura possibilità metafisca, secondo cioè il suo significato fondamntale: ovvero quello della non ripugnanza logica o della non impossibilità[844] nei riguardi dell'esistenza. Detto altrimenti, l'essente veniva compreso in quanto puro possibile, dacché il suo essere o la sua essenza di ente tendevano a coincidere con lo spazio logico entro cui sorgeva la sua stessa definizione. Rispetto a quest'ultima, l'esistenza veniva dunque a porsi, né più né meno, nei termini di un complemento e di un supplemento – Kant dirà, in realtà, di "un'aggiunta esteriore ed estrinseca" –, capace di rendere completamente determinata l'essenza non-contraddittoria del logicamente possibile. Nelle parole di Wolff: "tutto quel che può essere, reale o no, lo chiamiamo ente (*Ding*)"[845]. Mentre la realtà dell'ente – la sua reale ed effettiva esistenza – altro non era che il "compimento del possibile"[846].

La realtà che il razionalismo wolffiano riconosceva all'ente era dunque da intendersi nel senso in cui gli esponenti della tarda Scolastica avevano inteso l'"*essentia realis*" delle cose, ovvero come ciò che competeva intrinsecamente alle cose stesse, quando si faceva metodicamente

---

[842] È noto come l'espressione "possibilità intrinseca" sia in Wolff sinonimica al termine "essenza". Cfr. ad esempio: "*Per essentiam ens possibile est*". Oppure: "*essentiam entis intelligit, qui possibilitatem ejus intrinsecam agnoscit*". Ch. Wolff, *Philosophia prima*, cit., §§ 153-154. Su questo tema cfr. M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Vita e Pensiero, Milano 1939. Sul fondamento della possibilità intrinseca si veda invece A. Masnovo, *Problemi di Metafisica e di Criteriologia*, Milano 1930, in particolare le pp. 3-4.

[843] Ch. Wolff, *Vernünftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkäntniss der Wahrheit* (*Deutsche Logik*), Halle 1713, Neuausgabe hrsg. von H. W. Arndt, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École, H. W. Arndt, J. E. Hofmann, M. Thomann, Abteilung I: *Deutsche Schriften*, Bd. 1, Olms, Hildesheim, 1965, *Verbericht*, § 3, p. 115. Traduzione mia.

[844] Su questo cfr. C. Esposito, *L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger*, «Archivio di Filosofia», LXXVIII, 2010 (1), pp. 297-315.

[845] Ch. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (*Deutsche Metaphysik*), Halle, 1720, Nach-druck der Ausgabe 1751[11], in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von École J., Arndt H. W., Corr Ch. A., Hofmann J. E., Thomann M., Abteilung I: *Deutsche Schriften*, Bd. 2, Hildesheim-Zürich-New York 1983, § 15. Come noto, il termine tedesco "*Ding*" è quello che, in ambito tedesco, prende il posto dell'*ens*. Su questo cfr. G. Lorini, *Lessico e metodo dell'ontologia wolffiana: una premessa all'innovazione filosofica in Germania nel XVII secolo*, in G. Piaia e M. Forlivesi (a cura di), *Innovazione filosofica e università tra Cinquecento e primo Novecento*, CLEUP, Padova 2011, pp. 205-225 e Id., *Fonti e lessico dell'ontologia kantiana. I Corsi di Metafisica (1762-1795)*, ETS, Pisa 2017, in particolare p. 66.

[846] Ch. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, cit., § 16.

astrazione dalla loro effettiva esistenza[847]. "Reale", in altri termini, indicava per Wolff quella che già Suárez aveva definito come l'attitudine ad esistere che era propria dell'ente[848], la quale era capace di distinguerlo – in quanto ente suscettibile di esserci – da ciò che, di contro, si configurava come una pura e semplice "invenzione" logica dell'intelletto.

Prendendo le mosse dalla definizione del possibile come "ciò che non era in se stesso contraddittorio", l'ontologia wolffiana finiva dunque col ricomprendere l'ente, per così dire, '*essentialiter*', nella misura in cui ne abbracciava l'essere a partire da quei princìpi formali del pensiero, che del tutto *a priori* contenevano le ragioni essenziali[849] per cui il possibile era in generale "qualcosa (*aliquid*)", piuttosto che "niente (*nihil*)". Tale, infatti, era il senso in cui la conoscenza ontologica, facendosi carico dell'indagine preliminare sui princìpi primi della conoscenza razionale dell'uomo, assumeva quel profilo oggettivo e metafisico che le permetteva di restituirsi – epperò soltanto presuntivamente senza deduzioni ingiustificate o senza iati epistemologici – come "scienza dell'ente in quanto ente"[850].

Vedremo come nella *Nova dilucidatio* Kant metterà in discussione la wolffiana, 'indubbia sovranità' del principio di contraddizione sopra ogni verità oggettiva, negando di concerto la deducibilità sintetica e costitutiva, da un simile assioma, del (rinnovato) principio di ragione determinante. Così facendo, proprio rispetto a quanto fissato da Wolff, egli non soltanto procurerà una sostanziale risemantizzazione del concetto di possibile (*repraesentabile*), ma sottoporrà a profonda revisione sia il metodo della sua filosofia[851] sia l'essenza stessa della sua nozione di ente (*ens*), che reputerà intellettualistica e surrettizia, anziché davvero oggettiva.

---

847 Su Wolff e le scolastiche cfr. in particolare J. École, *Des rapports de la métaphysique de Christian Wolff avec celle des Scolastiques*, in Id. (ed.), *Autour de la philosophie Wolffienne*, Olms, Hildesheim 2001, pp. 55-69 e Ch. Leduc, *Sources of Wolff's Philosophy: Scholastics/Leibniz*, cit., pp. 35-53.

848 Si tratta dell'accezione propriamente nominale dell'ente, ovvero l'ente preso in 'qualità di nome'. Esso significa, *formaliter*, l'essenza di una cosa cui appartiene o può appartenere l'essere, da intendersi precisamente come un'"attitudine' vera e propria all'esistenza. Al contario, il termine "ente (*ens*)", preso nella sua propria, intrinseca qualità di *participio* del verbo "essere (*esse*)", indica viceversa qualcosa che *eccedentemente* esiste in atto, sia in quanto si realizza per mezzo di atto di esistenza vero e proprio sia in quanto detiene una *realitas actualis* che si distingue dalla *negativa et simplices realitas potentialis* dell'*essentia*. Cfr. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae universam doctrinam duodecim librorum Aristotelis comprehendentes*, in Id., *Opera Omnia*, editio nova, éd. par C. Berton, Vivès, Paris 1866, voll. 25 e 26; ristampa anastatica: Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1965; trad. it. di C. Esposito (a cura di), *Disputazioni metafisiche*, Bompiani, Milano 2007. Su Suárez cfr. in particolare F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990.

849 Nel *Discursus praeliminares* Wolff distingue tra *cognitio historica* e *cognitio philosophica*. La prima pone il soggetto conoscitivo dinanzi al semplice *factum* dell'esistenza di una qualche cosa. La seconda, viceversa, è in grado di fornire le *rationes* per le quali qualcosa propriamente esiste. Vedi: C. Wolff, *Discursus praeliminares de philosophia in genere*, cit., §§ 3-4.

850 C. Wolff, *Philosophia prima*, cit., § 1.

851 Su questo cfr. in particolare R. L. Anderson, *The Wolffian Paradigm and Its Discontent: Kant's Containment Definition of Analyticity in Historical Context*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 87, 1 (2005), pp. 22-74; Id., *The Poverty of Conceptual Truth: Kant's Analytic/Synthetic Distinction and the Limits of Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2015; G. Gava, *Kant, Wolff, and the Method of Philosophy*, in D. Garber, D. Rutherford (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Volume VIII, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 271-304. Su Kant e Wolff cfr. anche C. W. Dyck, *A Wolff in Kant's Clothing: Christian Wolff's Influence on Kant's Accounts of Consciousness, Self-Consciousness, and Psychology*, «Philosophy Compass», 6, 1 (2011), pp. 44-53; Id., *Kant and Rational Psychology*,

*4. Baumgarten e la determinazione dell'esistenza (*ens*) sulla base della possibilità intrinseca (*aliquid*)*

Prima di affrontare il 'multiverso' della critica kantiana ai dogmatismi scolastici del Settecento tedesco, è opportuno analizzare, in breve e in via preliminare, le posizioni ontologiche di Baumgarten, affinché le ponderazioni dello stesso Kant possano venir meglio ricondotte a ciascuno degli esatti bersagli polemici, e con ciò reperire una chiarificazione e un'illustrazione concettuali quanto più possibile complete ed esaustive. Accogliendo in buona parte le posizioni di Wolff, anche Baumgarten finì con l'*identificare* la possibilità intrinseca che le cose hanno ad esistere – il loro essere propriamente qualcosa (*aliquid*) piuttosto che un puro e semplice nulla (*nihil*) – con la loro stessa, '*sintetica*' rappresentabilità concettuale[852], e ciò attraverso un sofistico rovesciamento dell'*incontrovertibile*, aristotelico rapporto di essere e pensiero: come più volte rimarcato, una legatura affatto *esistentiva* e niente affatto trasmutabile nell'opposto della sua versione meramente predicativa. Nelle battute iniziali della *Metaphysica* – come noto il testo adottato da Kant per le sue lezioni di *philosophia prima* nel corso della sua intera attività accademica – Baumgarten scriveva infatti che "Non-nulla è qualcosa: rappresentabile, ciò che non implica contraddizione; ciò che non è A e non-A, è possibile (*Nonnihil est aliquid: repraesentabile, quicquid non involvit contradictionem, quicquid non est A et non-A est possibile*)"[853]. Nella prospettiva metafisica dell'"Aristotele tedesco"[854] (!), l'identificazione logica del non-impossibile con il rappresentabile (*repraesentabile*, *possibile*) non doveva tradurre la dipendenza e la subordinazione del valore propriamente ontologico dell'ente alla sua mera pensabilità logica. Una simile identificazione del possibile e del rappresentabile *non* doveva significare, cioè, che il possibile consistesse in "qualcosa (*aliquid*)" piuttosto che in "niente (*nihil*)" in ragione della sua stessa rappresentabilità intrinseca *né* che il puro possibile derivasse la propria consistenza ontologica di ente dalla pensabilità della sua stessa essenza. Al contrario, doveva essere piuttosto l'essere intrinsecamente *qualcosa* del possibile a restituire la ragione sufficiente (e cioè reale, oltreché conoscitiva) della sua stessa pensabilità o rappresentabilità

Oxford University Press, Oxford 2014: Id., *The Priority of Judging: Kant on Wolff's General Logic*, «Estudos Kantianos», 4, 2 (2016), pp. 99-118; H. Van den Berg, *The Wolffian Roots of Kant's Teleology*, «Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences», 44, 4 (2013a), pp. 724-734; Id., *Wolff and Kant on Scientific Demonstration and Mechanical Explanation*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 95, 2 (2013b), pp. 178-205.

[852] Sulla filsofia di Baumgarten cfr. tra gli altri A. Aichele, *Wahrscheinliche Weltweisheit. Alexander Gottlieb Baumgartens Metaphysik des Erkennens und Handelns*, Meiner, Hamburg 2017; M. Casula, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, Mursia, Milano 1973; B. Look, *Baumgarten's Rationalism*, in C. D. Fugate, J. Hymers (eds.), *Baumgarten and Kant on Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 10-22 e C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein Intellektuelles Porträt*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2011.

[853] A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, *op. cit.*, § 8. Traduzione mia.

[854] Il fuorviante appellativo si deve a J. G. Herder, lo stesso della *Metaphysik Herder*, che così lo chiamò per gli studi condotti sul *De interpretatione* di Aristotele. Su questo cfr. M. Donà, *Arte e filosofia*, Bompiani, Firenze 2007, n. 121.

concettuali. In tal modo, però, l'aristotelica supremazia metafisica dell'atto sulla potenza – dell'esistenza sull'essenza – veniva capovolta nel suo opposto determinato, ovvero nel primato della concettualizzazione soggettiva sulla reale consistenza e sussistenza degli enti, e ciò per mezzo della *conversione sofistica del contenuto predicativo del pensiero nel suo fondamento esistentivo*. Così facendo, infatti, le forme categoriali della logica acquisivano una consistenza (surrettiziamente) oggettiva e con ciò si camuffavano da semplicemente logiche e analitiche a conoscitive e sintetiche, da intellettuali a reali, dando luogo a quell'"uso iperfisico dei concetti puri dell'intelletto (*hyperphysischer Gebrauch der Verstandesbegriffe*)" che nella *Critica della ragion pura* Kant avrebbe denunciato nei termini di un vero e proprio "abuso trascendentale (*transscendentaler Mißbrauch*)" di queste categorie medesime. Inoltre, così come era già avvenuto con Wolff[855], anche per Baumgarten l'assioma fondamentale della determinazione ontologica del possibile coincideva col principio di contraddizione. Esso constava infatti della legge *immediatamente produttiva* del pensiero, la quale discriminava, secondo l'opposizione antitetica di affermazione e negazione, ciò che oggettivamente era qualcosa (*aliquid*) da ciò che, di contro, si configurava invece come semplice *ens fictum*, ovvero come un ente negativo propriamente detto (*non-ens*). Come egli sosteneva nella *Metaphysica*, "un ente semplicemente negativo è un non-ente, e, se è considerato come un ente, è un ente fittizio (*ens mere negativum est non ens, et, si videtur ens, est ens fictum*)" [856]. L'*ens fictum* consisteva quindi in una finzione intellettuale o in un non-ente (*ens negativum*), che Baumgarten delimitava concettualmente per mezzo d'una dimostrazione per assurdo, nella quale ricorreva alla nozione classica e canonica, per le metafisiche razionaliste del tempo, della determinazione (*determinatio*). Secondo lui, infatti, un possibile *non* determinabile secondo l'esistenza si sarebbe trovato immancabilmente a contraddire la sua propria definizione ontologica, secondo la quale qualsivoglia *ente* altro non poteva essere se non *un possibile esistentivamente determinabile*. In tal senso, un ente possibile *ma* ugualmente incapace di raggiungere l'esistenza doveva di necessità constare di un ente impossibile o intrinsecamente contraddittorio. L'*ens fictum* era pertanto un non-ente che appariva illusoriamente come un ente, mentre appunto consisteva invero in un puro e semplice *ens rationis ratiocinantis*, e cioè in una semplice creazione immaginativa della ragione[857]. In altri termini, nella prospettiva di

[855] Sul rapporto Baumgarten-Wolff cfr. in particolare A. Aichele, *Full Competency or Restriction? Alexander Gottlieb Baumgarten's Critique of Christian Wolff's Concept of Philosophy*, «Studia Leibnitiana», 42, 2 (2010), pp. 162-185 e Id., *Enthymematik und Wahrscheinlichkeit. Die epistemologische Rechtfertigung singulärer Urteile in Universaljurisprudenz und Logik der deutschen Aufklärung: Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten*, «Rechtstheorie», 42, 4 (2011), pp. 495-513.

[856] A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, *op. cit.*, § 136. Traduzione mia. Una definizione molto simile a quella di Baumgarten era stata offerta anche da Wolff: "Ciò, che assumiamo non essere incompatibile con l'esistenza, ma che in realtà è incompatibile con essa, si chiama ente fittizio (*Id, cui existentiam non repugnare sumimus, utut revera eidem repugnet, Ens fictum appellatur*)". Ch. Wolff, *Philosophia prima*, cit., § 140.

[857] Su questo cfr. M. Casula, *La metafisica di A.G. Baumgarten*, *op. cit.*, in particolare p. 105, e J. Hermand (hrsg.), *Positive Dialektik*, Peter Lang, Oxford-Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Wien 2007, soprattutto le pp. 17-29. Nella *Kritik der Urtheilskraft* Kant distinguerà tra l'essere ragionato (*ens rationis ratiocinantis*)

Baumgarten, il logicamente pensabile poteva indicare un ente o un essente soltanto nella misura in cui esso, del tutto *a priori* o in via affatto preliminare, denotava "qualcosa (*aliquid*)" piuttosto che "niente (*nihil*); sicché questo qualcosa medesimo, inteso *qua talis*, potesse a sua volta aspirare a venir definito nei termini di un ente vero e proprio, ovvero come un ente determinato *anche* secondo l'esistenza. "Il possbile – egli diceva –, al quale conviene l'esistenza, è determinabile come un ente [*Possibile, qua exsistentiam, determinabile est ENS* (*ein Ding*)]"[858]. Così come in Wolff, dunque, anche in Baumgarten l'attribuzione della *consistenza ontologica* al puro "possibile (*Mögliches*)" veniva garantito dal principio – *niente affatto analitico, bensì sintetico e costitutivo* – di non contraddizione. Il quale con ciò si ritrovava, come in Wolff, posto a fondamento della *determinazione reale e produttiva dell'ente*; quest'ultimo inteso, anche da Baumgarten, come quel qualcosa che intrinsecamente o essenzialmente era capace di addivenire a esistenza: come quell'*aliquid*, cioè, che *potenzialmente* era un *ens*, anziché *nihil*, *non ens* o *ens fictum*.

Vedremo nelle pagine che seguono come per il Kant della *Nova dilucidatio* anche la *metaphysica* di Baumgarten finisca col riproporre le stesse trame del logicismo dogmatico[859] di stampo wolffiano, mancando essa di determinare la corretta divaricazione categoriale di essenza ed esistenza delle determinazioni d'essere. Sarà infatti quest'ultima, e non la mera possibilità logica, a venir posta a fondamento dell'*ens qua talis*. Quest'ultimo, cioè, dovrà venir inteso come quell''oggetto' la cui realtà non può venir determinata attraverso il giudizio essenziale o mediante le ragioni semplicemente conoscitive dell'intelletto, bensì per mezzo del giudizio di esistenza e delle ragioni produttive del *Verstand*[860]. Esaurita questa brevissima, propedeutica presentazione dei razionalismi metafisici, contro le cui posizioni teoriche Kant, a partire dalla *Nova dilucidatio*, rivolge i propri rilievi critici, è finalmente possibile passare alla considerazione analitica dei peculiari argomenti della *vorkritische Schrift* del '55.

---

e l'essere di ragione (*ens rationis ratiocinatae*). Quest'ultimo, nella *Kritik der reinen Vernunft*, corrisponderà al noumeno in senso negativo, inteso come un ente di ragione distinto dal non-ente, e perciò assimilabile ad una "finzione" non-contraddittoria.

[858] A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, *op. cit.*, § 61.

[859] Nella *Disciplina della ragion pura nel suo uso dogmatico* Kant definirà "dogmatica (*dogmatische*)" la pretesa della ragione pura di avanzare, senza una critica preliminare della sua propria capacità conoscitiva, una conoscenza basata su semplici concetti. L'indagine kantiana sui princìpi primi è ancora chiaramente lontana dagli esiti contenutistici e sistematici della *Kritik der reinen Vernunft*. Tuttavia, rilevanti indizi del graduale e progressivo guadagno del disegno critico della maturità sono già rintracciabili, come tra poco proveremo a mostrare, nella *Schrift* del '55. Pur non convergendo essa nell'architettura sistematicamente compiuta di una vera e propria *Critica* di principio ai Sistemi delle metafisiche razionaliste, la *Nova Dilucidatio* restituisce comunque il primo tentativo ben meditato, da parte del giovane Kant, di ridefinire, limitare e ridurre la portata e l'estensione conoscitive delle categorie e dei princìpi fondamentali della *Schulmetaphysik*. I risultati di una simile critica forniranno le basi teoriche per la riformulazione matura e pienamente critica della *quaestio* ontologica. Quest'ultima, adeguatamente riformata, rimarrà infatti fondamentale e costitutiva della filosofia trascendentale della *Kritik der reinen Vernunft*.

[860] Del rapporto Kant-Baumgarten, in particolare sui temi teologico e teleologico si occupano B. Chance, L. Pasternack, *Baumgarten and Kant on Rational Theology: Deism, Theism, and the Role of Analogy*, in C. Fugate (ed.), *Kant's Lectures of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

TERZA PARTE

La teoria kantiana delle opposizioni

I. Kant e la riduzione a semplice identità (logica) della contraddizione (ontologica): la *Nova dilucidatio* del 1755

1. Il generale contesto teorico-storico della Schrift *del '55*

Dopo questa breve ricostruzione delle vicende che coinvolsero i princìpi di contraddizione, di identità, d'individuazione e di ragion sufficiente – ricostruzione che in nessun caso avanza pretese di completezza o esaustività, consistendo all'opposto in uno schizzo riassuntivo, dettato da esigenze metodologiche di mediazione teorico-storica tra due pensieri, quelli di Aristotele e Kant, così distanti nel tempo (e dunque così diversi, nonostante talune, non trascurabili affinità teoriche) –, possiamo finalmente passare alla considerazione della filosofia di Kant, concentrandoci in particolare sulle posizioni che il filosofo di Königsberg ebbe a prendere 'in gioventù' nei riguardi sia dei princìpi di contraddizione e d'identità sia rispetto alle diverse tipologie di opposizione che quei princìpi condizionano (o rendono possibili). In questo senso, non possiamo non partire dalle riflessioni che il "Mosè della nazione tedesca" svolse all'interno della *Nova dilucidatio*[861], come noto una piccola dissertazione data alle stampe (e pubblicamente discussa) nel 1755, dunque nel pieno del periodo cosiddetto "precritico" della sua speculazione (1746-1770). Ci sembra infatti, giunti a questo punto, di aver un poco mostrato come alle spalle delle ponderazioni che ci accingiamo ora a considerare giochi una cospicua porzione di storia del pensiero, che alle soglie della dottrina 'giovanile' kantiana aveva raggiunto il proprio punto di approdo nelle posizioni logiche e metafisiche di Leibniz, Wolff e Baumgarten (ma anche di Crusius e Baumeister, come avremo modo di considerare man mano). Sono infatti soprattutto le teorie di questi autori del Seicento e del Settecento tedeschi a influenzare teoreticamente l'elaborazione delle posizioni kantiane della *dissertatio* del '55 e, più in generale, le *Vorkritische Schriften* nel loro complesso[862].

È stato a più riprese sostenuto come il piccolo testo d'occasione, scritto da Kant per il conseguimento della libera docenza, consista in uno scritto profondamente dipendente dal

---

[861] Cfr. I. Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1900- (AA 01: 385-416); trad. it. P. Carabellese (a cura di), *Nuova illustrazione dei princìpi della conoscenza metafisica*, pp. 3-53, in Id., *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1982.

[862] Per un quadro generale del periodo che va da Leibniz a Kant e degli autori che a vario titolo hanno influenzato lo sviluppo della filosofia kantiana cfr., tra gli altri, M. Albrecht, *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1994; L. Wh. Beck, *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1969; J. E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2 Bände, Band I: *Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, Band II: *Philosophie der Neuzeit*, Anhang: *Die deutsche Philosophie seit Hegel's Tode*, Herz, Berlin 1866; H. F. Klemme, M. Kuehn (eds.), *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, Continuum, London 2010; J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; F. Ueberweg, H. Holzhey (hrsgg.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd. 4.2: *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*, Schwabe, Basel 2001; Id., *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Bd. 5.1: *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation, Schweiz, Nord- und Ostmitteleuropa*, Schwabe, Basel 2015; M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1945 e K. Zenker, *Denkfreiheit.* Libertas philosophandi *in der deutschen Aufklärung*, Meiner, Hamburg 2012.

pensiero metafisico scaturito e sviluppatosi attorno ai fondamenti e agli esiti della tradizione leibniziana, risultando con ciò lontano dal rinvenimento, da parte di Kant, di una posizione teorica originale. Secondo queste interpretazioni, la peculiarità irriducibile del punto di vista kantiano emergerebbe soltanto al di fuori dei limiti testuali della *Nova dilucidatio* e, in particolare, nelle riflessioni di fine anni '60, e cioè sostanzialmente a ridosso della svolta pienamente critica del 1770, avvenuta con la scrittura del *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, quando lo stesso Kant, attraverso la distinzione di sensibilità e intelletto, così come dell'uso logico (*logischer Gebrauch*) e dell'uso reale di quest'ultimo (*realer Gebrauch der Verstand*), prenderà compiutamente le distanze non soltanto dai razionalismi metafisici di Leibniz, Wolff, Baumgarten e Baumeister, ma anche dalla metodologia filosofica di Crusius, con ciò non più limitandosi – come ancora avverrebbe nella *Schrift* del '55 – alla combinazione eclettica di alcuni elementi teorici presenti in quegli altri indirizzi di pensiero[863].

Più in generale, nelle ricostruzioni classiche della storia e dello sviluppo del pensiero di Kant è frequente l'indicazione della prima fase come di un periodo caratterizzato dall'adesione, se non al complesso delle sue dottrine, quantomeno alla mentalità della filosofia cosiddetta "leibniziano-wolffiana". Sulla scorta delle posizioni di Knutzen[864], suo docente di logica all'Università di Königsberg, si sostiene che il primo pensiero kantiano sarebbe stato infatti l'espressione di un "leibnizianesimo realista": l'esito del tutto peculiare d'una eclettica sintesi di Wolff con Newton, che lo stesso Kant si sarebbe limitato a ereditare dal maestro.

Tuttavia, benché sia indubbio che la filosofia del giovane Kant s'inscriva all'interno della tradizione leibniziana e che da essa derivi le sue questioni fondamentali, a giudizio di chi scrive

---

863 Sul contesto filosofico al tempo della formazione giovanile del pensiero di Kant cfr. anche F. C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1987; Id., *Diotima's Children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*, Oxford University Press, Oxford 2009; E. A. Blackall, *The Emergence of German as a Literary Language: 1700–1775*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1978; E. Cassirer, *Das Erkenntnissproblem der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Verlag Cassirer, Berlin 1920-1922; trad. it. di A. Pasquinelli, *Storia della filosofia moderna*, 4 voll., Einaudi, Torino 1961, in particolare il vol. II e le pp. 521-557; H. J. De Vleeschauwer, *L'évolution de le pensée kantienne*, Felix Alcan, Paris 1939, soprattutto le pp. 5-20, A. Laywine, *Kant's early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*, Ridgeview Publishing Company, Atascadero (California) 1993; P. Rumore, *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, Le Lettere, Firenze 2007; R. Theis, *De Wolff à Kant/Von Wolff zu Kant*, Olms, Hildesheim 2013; D. Sutherland, *Philosophy, Geometry, and Logic in Leibniz, Wolff, and the Early Kant*, in M. Domski, M. Dickson (eds.), *Discourse on a New Method: Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science*, Open Court, Chicago 2010, pp. 155-192. Sulle cornici più generali della storia e della mentalità dell'Illuminismo, sia tedesco sia europeo, cfr. invece E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1932; trad. it. di E. Pocar, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1973, in particolare le pp. 16-61, N. Merker, *L'illuminismo tedesco*, Laterza, Bari 1974, in particolare le pp. 1-153 e Id., *La Germania. Storia di una cultura da Lutero a Weimar*, Editori Riuniti, Roma 1990, in particolare le pp. 119-180. Sulla filosofia del 'giovane Kant' e sul suo sviluppo cfr. anche F. C. Beiser, *Kant's Intellectual Development 1746-1781*, in P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 26-61; J. Schmucker, *Die Ontologie des vorkritischen Kant*, de Gruyter, Berlin-NewYork 1980; M. Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*, Oxford University Press, Oxford 2000.

864 Su Martin Knutzen cfr. soprattutto B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit: ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*, L. Voss, Leipzig 1876.

il profilo indipendente e autonomo delle riflessioni di Kant emerge già chiaramente nella discussione dei princìpi di contraddizione, identità e ragion sufficiente della *dissertatio* del '55. Il discernimento critico dei princìpi fondamentali della filosofia prima di Wolff, infatti, non soltanto colloca il giovane Kant su posizioni irriducibili a quelle degli altri autori sopra menzionati, ma al contempo già esprime e prepara, progressivamente sostanziandolo, lo sviluppo del pensiero 'maturo', intendendo con quest'ultimo quello che nel suo complesso si trova depositato anzitutto nelle tre *Kritiken*[865].

Vedremo infatti che, contro le filosofie di Leibniz, Wolff e Baumgarten, il principio di contraddizione non soltanto perderà il proprio ruolo fondativo delle cosiddette verità di ragione (Leibniz), ma verrà ugualmente destituito – nel suo ruolo di assioma primo del pensiero logico-metafisico (Wolff e Baumgarten) – dal principio d'identità. Analogamente, potremo altresì constatare come il principio di ragione sufficiente rimandi, per il Kant della *Nova dilucidatio*, a una nozione di esistenza diversa da quella che addirittura in Crusius – e più in generale in tutta la tradizione 'cartesiana' che lo precede – sta a fondamento della definizione di Dio e della prova ontologica della sua esistenza.

Se, quindi, Kant esordisce in un periodo nel quale la filosofia wolffiana, di per sé in continua trasformazione, è sottoposta a revisioni significative e differenziate; e se è vero che in taluni autori del Settecento tedesco un simile processo correttivo comporta il recupero di elementi che si pretendono autenticamente leibniziani; la partecipazione kantiana a una simile temperie filosofica, pur significando il rifiuto dei metodi e delle soluzioni procurate da Wolff, da Baumgarten, da Baumeister e da Crusius, è ben lungi dal risolversi in un'acritica riproposizione dei concetti-chiave della filosofia di Leibniz. L'interesse di Kant per i princìpi di contraddizione, d'identità e di ragion sufficiente è infatti motivato dalla ricerca di nuove soluzioni – *nuove* rispetto anche al pensiero leibniziano – al problema della fondazione della metafisica come scienza. Vedremo infatti come le proposte kantiane saranno guidate da una metodologia filosofica assai peculiare, irriducibile al dogmatismo delle metafisiche scolastiche tipiche del wolffismo.

Allo stesso modo, però, anche l'immagine classica di un primo Kant 'scienziato', autore illuminato di un accostamento empirico-sperimentale alle questioni fisico-naturali, che nelle dissertazioni universitarie in latino lascerebbe spazio al 'metafisico' per ossequio all'ambiente culturale della Prussia degli anni '50 del Settecento e alle tendenze dogmatiche in esso

[865] La distanza teorica da Wolff e il 'profilo sovrano' delle meditazioni kantiane della *Schrift* del '55 sono ugualmente testimoniati dalla struttura e dall'architettura della discussione, come noto organizzata in tre sezioni: la prima e la seconda, come in Wolff, rispettivamente analizzano gli assiomi di contraddizione e identità (I) e il principio di ragion sufficiente (II), in Kant ribattezzato di ragione determinante (e provvisto di nuove e tenaci peculiarità teoriche); la terza, *diversamente da Wolff*, discute i nuovi princìpi di successione (*principium successionis*) e di coesistenza (*principium coexsistentiæ*).

dominanti, va sottoposta a revisione. Va cioè propugnata, secondo noi, l'interpretazione per cui già il primo Kant, e in particolare quello della *Nova dilucidatio* – un testo già ben meditato, che rappresenta una sintesi certamente provvisoria ma ugualmente progressiva delle posizioni manifestate nei primissimi scritti – proponga un pensiero non soltanto originale nei suoi esiti positivi, ma anche essenzialmente già critico delle posizioni delle metafisiche scolastiche del Settecento tedesco. Detto in altri termini, nella cornice del complessivo superamento del Seicento filosofico e dei suoi rapporti determinati tra filosofia, cosmologia e teologia, che ancora nella prima metà del Settecento sottostavano all'autorevole sistemazione del canone wolffiano, a partire dalla *Nova dilucidatio* è già ben visibile e apprezzabile lo sforzo di Kant d'intraprendere il difficile e tortuoso cammino della *negative Kritik* delle 'capacità esistentive' della ragione, soprattutto nei riguardi dei suoi esiti più grettamente dogmatici[866]. Vedremo quindi come un simile distanziamento analitico dalle posizioni di Leibniz e della scolastica settecentesca tedesca venga progressivamente sostanziato dall'"accoglimento critico' dei *Philosophiae naturalis principia mathematica* di Newton, in un periodo in cui la filosofia del padre della meccanica classica non manifestava ancora le sembianze d'un pensiero in sé già compiuto, quanto piuttosto di un assai nutrito repertorio di diversi e variegati indirizzi di ricerca. Chiarita preliminarmente la nostra posizione interpretativa di fondo, che non concerne la sola *Schrift* del '55 ma le *Vorkritische Schriften* nel loro insieme, è ora possibile passare all'analisi delle posizioni teoriche espresse da Kant nella *Nova dilucidatio*.

[866] In tal senso è degna di nota la testimonianza di G. B. Jäsche, il quale sottolinea come già il Kant degli *Scritti* precedenti al 1770 distinguesse tra i concetti sintetici e quelli semplicemente analitici della metafisica, annoverando, tra i primi, sull'esempio di Newton e prima dell'individuazione dell'ambito autenticamente epistemologico dei giudizi sintetici *a priori*, le nozioni di spazio, tempo e forza, e, tra i secondi, le categorie di impossibilità, possibilità, necessità, contingenza e unità. Cfr. G. B. Jäsche, *Ueber die drey Grundvesten des modernsten Empirismus einer phantasierenden Vernunft, Raum, Zeit und Kraft*, pp. 57-119, in F. T. Rink (hrsg.), *Mancherley zur Geschichte der metacritischen Invasion. Nebst einem Fragment einer ältern Metacritik von Johann George Hamann, gennant der Magus in Norden, und einigen Aufsätzen, die Kantische Philosophie betreffend*, Nicolovius, Königsberg 1800. Ha segnalato questa testimonianza E. Adickes, a commento delle *Anmerkungen* kantiane alla *Metaphysica* di Baumgarten. Cfr. AA 017: 217. L'avviso di Adickes è a commento della *Refl. 3716*, in cui Kant appunto determina la natura sintetica delle idee – naturalmente non ancora criticamente distinte in rappresentazioni della sensibilità (*Vorstellungen der Sinnlichkeit*) e dell'intelletto (*des Verstandes*) – di spazio, tempo e forza. È infatti noto come sia a partire dal *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* che Kant stabilisce la natura intuitiva e sensibile di *Raum* e *Zeit* e quella invece logica e concettuale della *Kraft*. Cfr. E. Adickes, *Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems*, «Kant-Studien», 1 (1896-97), pp. 9-59.

2. Contra *Wolff e Baumgarten: il principio di contraddizione non è il principio fondamentale della* metaphysica

È noto come le prime due parti della *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* analizzino i due princìpi cardine della *Philosophia prima* wolffiana, ovvero il principio di contraddizione e il principio di ragion sufficiente[867]. L'intera architettura del saggio si configura infatti come una contestazione esplicita della fondazione dell'ontologia procurata da Wolff nella sua opera[868]. La *Nova dilucidatio* di Kant non si limita infatti alla critica dei maggiori e più importanti contenuti dell'*Ontologia* di Wolff, ma segue altresì un metodo dell'esposizione che non si attiene al canone scolastico rigidamente fissato dall'allievo di Leibniz a Lipsia.

La prima critica esplicita delle posizioni logiche e metafisiche di Wolff si trova depositata nella *propositio I* della *Prima sectio* dell'opera, il cui titolo – *De principio contradictionis* – rappresenta un riferimento pressoché esplicito e difficilmente equivocabile alla logica ontologica del maggior filosofo di area tedesca del tempo. Inoltre, per le ragioni brevemente illustrate sopra, ovvero in virtù della vicinanza teoretica dei due pensieri, i rilievi critici nei riguardi del primo principio metafisico wolffiano coinvolgono altresì, almeno indirettamente, le posizioni che Baumgarten aveva espresso nella sua *Metaphysica*. Secondo Kant, infatti, contrariamente a quanto stabilito dai due nelle rispettive opere,

> non c'è un principio UNICO assolutamente primo e totale di tutte le verità (*Veritatum omnium non datur principium UNICUM, absolute primum, catholicon*)[869],

dal quale sia possibile dedurre l'ontologia nella globalità dei suoi concetti oggettivi.

Una simile critica si configura come una *confutazione logica* delle posizioni metafisiche di Wolff e Baumgarten. Essa, contestando la celata duplicità del principio di contraddizione, si prefigge di dimostrare elencticamente l'impossibilità di un suo innalzamento a principio primo, unico e totale di tutti gli 'oggetti concettuali' della *philosophia prima*. In opposizione al primato del *principium contradictionis* in metafisica, nella *Nova dilucidatio* Kant si espone in favore della *priorità* onto-logica di due altri princìpi, i quali rispettivamente sono: "ciò che è, è (*quicquid est, est*)" e "ciò che non è, non è (*quicquid non est, non est*)"[870]; e i quali, riuniti insieme, conclusivamente

[867] Cfr. Ch. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., Sectio I, in Id., *Gesammelte Werke*, II, 3, cit., pp. 15-61.
[868] Su questo cfr. in particolare E. Cafagna, *Principio di ragione e libertà del volere nella* Nova dilucidatio *di Kant*, «Studi kantiani», 19 (2007), pp. 63-79.
[869] I. Kant, PND, AA 01: 388.11f; trad. it. p. 7.
[870] Ivi, AA 01: 389.04-06; trad. it. p. 9.

compongono secondo lui il principio di identità, vale a dire il principio per cui "ciò che è, è; ciò che non è, non è (*quicquid est, est, et quicquid non est, non est*)"[871].

Kant ritiene "necessario (*necesse est*)"[872] che il principio di contraddizione, per stagliarsi effettivamente come principio ontologico "primo e veramente unico (*primum et vere unicum*)"[873], dovrebbe giocoforza consistere in una "proposizione semplice (*propositio simplex*)"[874], ovvero non potrebbe constare se non d'un enunciato atomico, il quale direttamente stesse a implicare l'identità del soggetto e del predicato in esso contenuti. Un simile principio, cioè, non dovrebbe includere al proprio interno, e men che mai "tacitamente (*tacite*)"[875], "altre proposizioni (*alias* […] *propositiones*)"[876], ovvero non dovrebbe contenere proposizioni *diverse* o *non* identiche a sé medesimo, perché altrimenti, esso "offrirebbe soltanto un'ingannevole parvenza di principio unico (*unici principii speciem tantummodo mentiretur*)"[877] e verrebbe con ciò a rappresentare un assioma ancipite, eventualità evidentemente contraddittoria con le tacite premesse – sia di Wolff sia di Baumgarten – secondo cui dovrebbe essere all'incontro *simplex*, *unicum et catholicon*. A giudizio di Kant, cioè, una proposizione propriamente fondamentale di tutte le verità della *metaphysica* dovrebbe *necessariamente* essere – nel senso che *potrebbe soltanto essere*, nel quadro di una logica metafisica formalmente fondata sui princìpi di *bivalenza*, di *non contraddizione* e del *terzo escluso*, come di fatto è tutta la logica antica, medievale e moderna fino a Kant compreso – "o affermativa o negativa (*vel affirmativa vel negativa*)"[878].

Sorge dunque qui, secondo il filosofo trentunenne, un problema logicamente irrisolvibile, che testimonia l'incoerenza e l'insostenibilità delle fondazioni wolffiana e baumgarteniana della metafisica come scienza. Nel caso in cui, in effetti, il principio primo dell'ontologia consistesse

---

[871] Ivi, AA 01: 389.15; trad. it. p. 9. Questa stessa posizione teorica è mantenuta, quasi letteralmente, negli appunti dei corsi di metafisica tenuti da Kant tra il 1762 ed il 1764, redatti dall'allora allievo J. G. Herder e per questo pubblicati postumi con il titolo di *Metaphysik Herder*. In essi è infatti possibile leggere che "non può esserci un solo principio generale di tutte le verità […]. Ci sono due principi primi universali (*prima catholica*): *quidquid est, illud est – quod non est, non est*". Cfr. AA 28: 53. Il complesso di appunti redatti da Herder, per i generali e noti problemi legati all'autenticità e alla fedeltà delle *Vorlesungen*, ma anche per le numerose lacune e la scarsa accuratezza che sovente ne contraddistinguono la composizione e la redazione, richiede particolare cautela nella valutazione dell'attendibilità delle tesi esposte. Tuttavia, se si tiene conto della notevole affinità di queste ultime con molte delle posizioni da Kant tenute nelle opere a stampa del periodo cosiddetto "precritico", in particolare quelle della *Nova Dilucidatio* e del *Beweisgrund*, il testo della *Metaphysik Herder* sembra rappresentare un supporto legittimo per provare a restiutire, attraverso un'analisi comparata con le opere suddette, un punto di vista kantiano coerente e attendibile. Di J. G. Herder si sa che egli si immatricolò all'Università di Königsberg il 10 agosto del 1762, anno in cui cominciò a seguire i corsi di metafisica tenuti da Kant sul testo della *Metaphysica* di Baumgarten. Sulle lezioni di metafisica tenute da Kant durante il periodo del suo insegnamento universitario cfr. I. Kant, *Lectures on Metaphysics*, ed. and trans. by K. Ameriks and S. Naragon, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. XIII-XLI.

[872] I. Kant, PND, AA 01: 388.13; trad. it. p. 7.

[873] *Ibid.*

[874] *Ibid.*

[875] Ivi, AA 01: 388.14; trad. it. p. 7.

[876] *Ibid.*

[877] Ivi, AA 01: 388.14f; trad. it. p. 7.

[878] Ivi, AA 01: 388.15f; trad. it. p. 7.

in una proposizione affermativa, essa non potrebbe tenere sotto il proprio dominio logico-metafisico l'opposto ambito delle verità negative; nel caso invece esso fosse negativo, si troverebbe di necessità a trascurare l'ordine antitetico delle verità positive. Nelle parole di Kant:

> Se il principio fosse dell'una o dell'altra specie [affermativo o negativo] non potrebbe essere universale e tenere sotto il suo dominio tutte le verità (*Contendo autem, si sit alterutrum, non posse esse universale, omnes omnino veritates sub se complectens*): qualora infatti fosse affermativo, non potrebbe essere il principio assolutamente primo delle verità negative (*nempe si dicas esse affirmativum, non posse esse veritatum negantium principium absolute primum*); qualora fosse negativo, non potrebbe essere a capo delle verità positive (*si negativum, non posse inter positivas agmen ducere*).[879]

Per queste ragioni, quindi, non soltanto il principio di contraddizione della *Philosphia prima* di Wolff e della *Metaphysica* di Baumgarten, ma un qualsiasi altro principio, non potrebbe in alcun caso dirsi fondamentale o unico, totale o universale, qualora esso fosse costretto, in ragione della propria *qualità enunciativa* intrinseca – che per il principio aristotelico di non contraddizione deve sempre essere univocamente determinata, sia nella forma logico-sintattica sia nel contenuto semantico-oggettivo, nello stesso tempo e secondo il medesimo rispetto –, a tralasciare fuori della propria capacità fondativa o le verità negative (nel caso il principio in questione fosse affermativo) o le verità affermative (qualora esso fosse al contrario negativo).

Ciò risulta più chiaro, a giudizio di Kant, dalla *dimostrazione* che di un simile principio, soltanto surrettiziamente determinato come *simplex*, si potrebbe avere. Se, infatti, si ammettesse che quell'assioma determinato consistesse in una proposizione negativa, poiché la derivazione delle conseguenze vere da un principio (come in Aristotele) può essere o "diretta o indiretta (*directa vel indirecta*)"[880] – e cioè, rispettivamente, o negativa o affermativa –; nell'eventualità di una dimostrazione diretta (dunque negativa) si avrebbe a che fare con la derivazione delle sole verità negative. Nell'altra evenienza, viceversa – e cioè nell'eventualità di una dimostrazione indiretta (ovvero affermativa) –, si avrebbe a che fare sì con la derivazione delle verità affermative, *ma ciò soltanto attraverso l'ausilio di un secondo principio*, il quale intervenisse a mutare di segno, rendendoli con ciò positivi, i risultati negativi della dimostrazione diretta, ovvero prescrivendo proprio a questi ultimi che "*ciò, il cui opposto è falso, è vero* (*cuiuscunqüi oppositum est falsum illud est verum*)"[881]. Si tratterebbe, in altri termini, di affiancare alla legge prima del pensiero – secondo Wolff e Baumgarten: il *principium contradictionis* – un'*altra* regola universale e, precisamente, il *principio del terzo escluso*, che Kant pretende venga inteso nei termini di una *seconda*

[879] Ivi, AA 01: 388.16-19; trad. it. pp. 7-8.
[880] Ivi, AA 01: 388.21; trad. it. p. 8.
[881] Ivi, AA 01: 388.24f; trad. it. p. 8.

norma, ovvero come un assioma in sé autonomo e autosufficiente, *diverso e in ultima analisi alternativo* a quel principio di contraddizione che proprio Wolff e Baumgarten vorrebbero invece assolutamente primo e dunque senza pari o uguali.

Si materializza pertanto, nelle linee iniziali della *Nova dilucidatio*, una seconda contestazione di Kant alle maggiori logiche moderne di area tedesca, mossa stavolta non soltanto alle posizioni di Wolff e Baumgarten, ma anche a quelle di Leibniz. Se, infatti, è vero che con i primi il principio della "esclusione del medio tra i contraddittori" aveva visto finalmente attuato (dopo secoli di relativo anonimato dalla lezione di Aristotele) il proprio ingresso tra "le leggi fondamentali del pensiero"[882], accanto a quelle altre della contraddizione e dell'identità[883]; è ugualmente vero che nelle riflessioni dei tre maggiori filosofi di area tedesca si cela pur tuttavia una contraddizione bella e buona. Da un lato, infatti, il *principium contradictionis*, naturalmente secondo le rispettive prospettive teoriche (tra loro irriducibili e ciascuna provvista delle proprie peculiarità concettuali), viene da questi filosofi ritenuto come il principio *unico*, *universale* e *assolutamente primo* del pensiero logico-metafisico; dall'altro, viceversa, proprio questa legge fondamentale dell'intelletto viene ugualmente considerata come *non assolutamente prima*, come cioè se essa contenesse in sé (ovvero implicasse direttamente, secondo identità) una seconda legge del pensiero, e cioè il *principio del terzo escluso* ("ciò, il cui opposto è falso, è vero"). Sicché poi, proprio una simile incoerenza in seno al principio primo della metafisica finisce per interessare lo stesso *principium tertii exclusi*, il quale, a sua volta, a seconda dell'utilità del momento, ora è concepito come *originario* (nella misura in cui è ritenuto *identico* o comunque *equivalente* al principio di contraddizione) ora viene invece stimato come *semplice corollario* o *verità soltanto conseguente* di quello, e cioè alla stregua di un principio che assieme a quell'altro dell'identità, così come sostenuto da buona parte delle filosofie scolastiche del Medio Evo, rimane in ogni caso subordinato e subalterno al principio di contraddizione, quest'ultimo sostanzialmente inteso come sua (o loro) scaturigine fondamentale[884].

Dal punto di vista del Kant della *Nova dilucidatio*, dunque, il *secondo* e *altro* principio dell'esclusione della verità del terzo termine tra i due estremi in contraddizione dovrebbe venir giudicato, oltreché 'nello stesso tempo' (come è inevitabile nella cornice analitica e deduttivistica dei razionalismi scolastici dei secoli XVII e XVIII, che per definizione aboliscono dalle rispettive logiche metafisiche il principio empirico della successione temporale) anche 'secondo il medesimo rispetto', vale a dire secondo una medesima prospettiva concettuale, che propriamente stesse a impedire quella considerazione improvvidamente contraddittoria di cui

[882] Cfr. ad esempio Ch. Wolff, *Philosophia prima*, cit., § 53.
[883] Cfr. *supra*, II, II, § 3, pp. 283-291.
[884] Cfr. *supra*, II, I, §§ 3-11, pp. 197-240.

è invece oggetto tanto in Leibniz quanto anche in Wolff e Baumgarten. Un simile principio sarebbe cioè da giudicare come *diverso e alternativo* al principio di contraddizione, poiché esso consiste in una proposizione *qualitativamente opposta* (e cioè *affermativa*, anziché negativa come nel caso del principio di contraddizione ammesso *ex hypothesi* all'inizio della confutazione) e che pertanto in nessun modo può "discendere da un principio negativo per via di argomentazione diretta (*directa argumentandi ratione e principio negativo flüre*)"[885].

Secondo Kant, inoltre, il principio del terzo escluso non potrebbe essere ricavato dal principio di contraddizione nemmeno "per via indiretta, giacché [in tal caso] abbisognerebbe del suffragio di sé medesim[o] (*indirecte, quia sui ipsius suffragio egeret*)"[886], ovvero darebbe luogo a una *petizione di principio*, vale a dire a quel ragionamento la cui fallacia logica è nota in filosofia sin da Aristotele[887]. Essa consiste infatti nel presupporre, in una deduzione sillogica, proprio ciò che si vuol dimostrare (anche nel caso in cui in luogo dell'*explanandum* siano impiegati termini equipollenti, sinonimici o sematicamente affini).

Per di più, a differenza di quanto accadrebbe con la dimostrazione diretta del principio di contraddizione – la cui forma logica è negativa ("è impossibile che …" = "*non* è possibile che …") –, attraverso la dimostrazione indiretta (come detto per mezzo del principio del terzo escluso) verrebbero negate anche quelle verità negative che proprio da quel *supposto* principio del vero (ammesso da Kant soltanto in vista della confutazione delle sue primarietà, totalità e unicità logico-metafisiche) pure sarebbero risultate (secondo Wolff e Baumgarten) direttamente deducibili in quanto sue conclusioni veraci. In altri termini, con la dimostrazione indiretta del *principium contradictionis* tramite il *principium tertii exclusi* si avrebbe paradossalmente a che fare, oltreché con una "risposta con la premessa", con una duplice negazione contraddittoria: la prima del primato logico-metafisico del principio universale di contraddizione; la seconda delle verità negative da esso direttamente dedotte.

Allo stesso modo, secondo Kant, se viceversa si scegliesse come "principio cardinale (*principium* […] *cardinale*)"[888] della metafisica come scienza un principio affermativo, le verità o le proposizioni negative che ne conseguissero non potrebbero discenderne per via diretta. Come nell'opposto caso appena considerato, cioè, qualora si volessero ricavare conseguenze ad esso contrapposte, occorrerebbe impiegare una seconda e diversa proposizione fondamentale (una nuova formulazione *ad hoc* del principio del terzo escluso, stavolta negativa anziché affermativa), la quale contraddicesse la prima e affermasse pertanto che "*se l'opposto di*

[885] I. Kant, PND, AA 01: 388.26; trad. it. p. 8.
[886] Ivi, AA 01: 388.27; trad. it. p. 8.
[887] Cfr. Aristotele, *Top.*, VIII, 13, 162 b; Id., *Soph. El.*, 5, 167 b e Id., *An. pr.*, II, 16, 64 b.
[888] I. Kant, PND, AA 01: 388.30; trad. it. p. 8.

una cosa è vero, la cosa in se stessa è falsa (*si oppositum alicuius est verum, ipsum est falsum*)"[889], ovvero che "*non* è vera la cosa in se stessa, se il suo opposto è vero". Una simile legge del pensiero, affermando l'opposto del primo principio e della cosa alla quale quello si applica, finirebbe col negare in tanto la verità di quel principio in quanto anche la consistenza della cosa in quanto tale. Inoltre, poiché questa seconda norma logico-metafisica sarebbe evidentemente negativa dal lato della forma, allo stesso modo che nei casi precedenti essa non potrebbe venir in alcun modo ricavata (come conseguenza vera) da quell'universale e affermativo principio del vero, che pure *ab initio* era stato ipoteticamente ammesso – ma da Kant non concesso –, così come preteso dalle metafisiche di Wolff e Baumgarten. E ciò né in via diretta – dacché è impossibile ricavare direttamente una conseguenza negativa da una premessa affermativa – né per via indiretta: poiché una dimostrazione indiretta implicherebbe nuovamente una *petitio principii* nei riguardi del principio del terzo escluso (stavolta formulato negativamente), il quale con ciò verrebbe stimato al contempo come ciò che dimostra (in quanto principio *primo* del pensiero) e ciò che invece è ancora da dimostrare (in quanto *sinonimo* del principio di contraddizione); dunque stimato come principio e insieme risultato sillogico, quale premessa ipotetica e allo stesso tempo conclusione vera (o dimostrazione). Nelle parole di Kant:

> Comunque tu la metta non potrai ricusare la tesi che ho postulato in partenza (*Utcunqiigitur tecum statüris, non detrectabis quam in fronte propositionis postulavi*) ossia che non si può dare un principio unico ultimo totale di tutte le verità (*omnium omnino veritatum dari non posse principium unicum, ultimum, catholicon*).[890]

In tutti e quattro i casi possibili (la dimostrazione diretta di un principio negativo, la dimostrazione indiretta di un principio negativo, la dimostrazione diretta di un principio affermativo e la dimostrazione indiretta di un principio affermativo), dunque, *qualora si ammettesse un principio semplice come primo e unico assioma del vero metafisicamente inteso* (come accade col principio di contraddizione wolffiano-baumgarteniano), *ci si ritroverebbe inevitabilmente al cospetto di conclusioni incoerenti e insostenibili*. Le dimostrazioni dirette, infatti, dal lato dei contenuti di pensiero ricaverebbero dal principio primo un insieme soltanto parziale di conseguenze vere (o affermative o negative, *tertium non datur*); dal lato invece della forma concettuale produrrebbero un *diallele logico*, vale a dire un ragionamento viziosamente circolare, che nel mentre stesse a concludere l'universalità di un simile assioma, ugualmente la presupporrebbe come già data e stabilita. Le dimostrazioni indirette, viceversa, sarebbero costrette a servirsi di

[889] Ivi, AA 01: 388.32; trad. it. p. 8.
[890] Ivi, AA 01: 388.35-389.02; trad. it. p. 8.

un secondo principio: il principio del terzo escluso; formulato ora negativamente ora invece positivamente, a seconda della forma logica, positiva o negativa, del principio 'primo' e dei risultati a cui dovrebbe venir applicato in forma opposta. In questo secondo caso non soltanto verrebbe contraddetta la primarietà ontologica del principio di contraddizione, ma non sarebbero ugualmente possibili né la deduzione delle verità metafisiche nella loro totalità, affermative e negative insieme, né una dimostrazione logicamente ammissibile, la quale cioè non constasse d'una petizione di principio nei riguardi dello stesso assioma del terzo escluso, inteso a un tempo come fine e strumento della deduzione: come ciò che è ancora da concludere e ciò che invece è già dimostrato e presupposto. Detto più recisamente: con la dimostrazione diretta o indiretta del principio di contraddizione si avrebbe paradossalmente a che fare o con la *contraddizione* del primato metafisico del principio di contraddizione o con una petizione di principio (direttamente nei suoi riguardi oppure del principio del terzo escluso). Senza che in nessun caso fosse possibile dedurre *sia* le verità negative *sia* le verità positive della metafisica.

Non a caso, aggiungiamo noi, Aristotele aveva definito entrambi i princìpi di *non* contraddizione e del terzo escluso come degli assiomi affatto indimostrabili del pensiero, l'onere della cui confutazione – invero impossibile di diritto – spettava a quegli avversari che in modo sofistico ne mettessero in dubbio il fondamentale ufficio semantico, e che pertanto, da ultimo, si trovavano costretti ad ammettere o l'incoerenza oppure la falsità dei propri ragionamenti (a seconda che questi fossero oggetto di deduzione elenctica o di prova apagogica). Analogamente a quanto fissato dallo Stagirita, e diversamente da quanto rinvenuto da parte della letteratura secondaria che si è occupata del tema (secondo la quale sarebbe stato lo stesso Kant, nella *Nova dilucidatio*, a restare vittima di ragionamenti viziosamente circolari); il filosofo di Königsberg, lungi dal procurare egli stesso una dimostrazione illusoria del principio di contraddizione, mostra al contrario come siano la *philosophia prima* di Wolff e la *metaphysica* di Baumgarten a restare preda di simili fallacie argomentative. Sono infatti Wolff e Baumgarten, a giudizio di questo primo Kant, a ritenere che il *principium contradictionis* consista nell'assioma assolutamente primo, unico e totale delle verità dell'ontologia; così come sono sempre Baumgarten e Wolff, volenti o nolenti, a farsi carico almeno implicitamente di una simile, ingannevole dimostrazione, pretendendo di dedurre dal primo assioma della metafisica le restanti *notiones* ontologiche. Una simile prova resta infatti impossibile, e immancabilmente riproduce l'aristotelico αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ. Pertanto, dall'impossibilità della dimostrazione del principio di contraddizione, attraverso quella che a tutti gli effetti può essere giudicata come una confutazione elenctica (ἔλεγχος) nei riguardi dell'assoluta preminenza metafisica del *principium contradictionis*, Kant conclude l'incoerenza e l'insostenibilità (attenzione: non la falsità

schlechthin)[891] delle due maggiori ontologie di Scuola, che proprio sulla dimostrazione sottintesa, ma ugualmente inattuabile, dell'unicità, dell'originarietà e dell'universalità del principio di contraddizione pretendono di fondarsi.

Per le ragioni sin qui considerate, dunque – ed è questa la conclusione letterale del ragionamento che Kant svolge a commento della *Propositio I* della *Prima Sectio* della *Nova dilucidatio* –, "non si può dare un principio unico ultimo totale di tutte le verità (*omnium omnino veritatum dari non posse principium unicum, ultimum, catholicon*)"[892]. Pena un "ragionamento reciproco", vale a dire una deduzione sillogica incoerente e insostenibile.

[891] La falsità di un ragionamento è (aristotelicamente) deducibile soltanto per mezzo di una prova apagogica o *reductio ad absurdum* (ἀπαγωγή). Su questo cfr. *supra*, I, I, § 12, pp. 115-120.

[892] I. Kant, PND, AA 01: 389.01f; trad. it. p. 8.

3. Il primato dell'identità sulla contraddizione e la sporgenza metafisico-empirica dell'esistenza sulla possibilità

Ultimata la critica alla *Grundlegung* wolffiano-baumgarteniana della metafisica sul principio di contraddizione, Kant procura la *pars construens* dei propri ragionamenti. Egli ritiene infatti che a fondamento di ogni verità ontologica andrebbe collocato e posto, a discapito del *principium contradictionis*, il *principium identitatis*. La *Propositio II* della *Prima Sectio* non lascia dubbi in proposito:

> I princìpi assolutamente primi di tutte le verità sono due: l'uno riguarda le verità affermative ed è la proposizione "ciò che è, è" (*Veritatum omnium bina sunt principia absolute prima, alterum veritatum affirmantium, nempe propositio: quicquid est, est*); l'altro riguarda le verità negative ed è la proposizione "ciò che non è, non è" (*alterum veritatum negantium, nempe propositio: quicquid non est, non est*). Prese insieme entrambe son dette complessivamente principio di identità (*Quä ambo simul vocantur communiter principium identitatis*).[893]

Di nuovo, per dimostrare il primato del principio di identità su quello di contraddizione, Kant si richiama ai due generi della dimostrazione della verità. Una dimostrazione diretta consta dunque, secondo lui, della deduzione dell'accordo tra le nozioni del soggetto e del predicato di un *giudizio*, e segue immancabilmente la regola seguente:

> Ogni volta che il soggetto, considerato in sé o nel suo nesso [col predicato], pone contenuti che includono la nozione del predicato o esclude contenuti che sono esclusi dalla nozione del predicato, si deve stabilire che quel predicato gli compete (*quandocunqü subiectum, vel in se vel in nexu spectatum, ea ponit, quä notionem prädicati involvunt, vel ea excludit, quä per notionem prädicati excluduntur, hoc illi competere statündum est*),[894]

il che equivale a suo giudizio ad asserire che:

> Quando si riscontra identità tra le nozioni del soggetto e del predicato, la proposizione è vera (*quandocunqü identitas subiecti inter ac prädicati notiones reperitur, propositio est vera*); il che, espresso nei termini più generali come si addice al primo principio, sta a dire: "ciò che è, è"; "ciò che non è, non è (*quod terminis generalissimis, ut principium primum decet, expressum ita audit: quicquid est, est, et quicquid non est, non est*)".[895]

[893] Ivi, AA 01: 389.03-07; trad. it. pp. 8-9.
[894] Ivi, AA 01: 389.10-12; trad. it. p. 9.
[895] Ivi, AA 01: 389.13-15; trad. it. p. 9.

Come si vede, seguendo un'impostazione logica diffusa, che certamente risale a Leibniz – ma che, come visto, detiene le proprie radici teoriche nella filosofia aristotelica –, Kant identifica la nozione di un ente con la sua definizione. È infatti sempre quest'ultima a decidere se a un soggetto competa un predicato oppure il suo opposto[896]. Visto, infatti, che in un giudizio qualsiasi immancabilmente compaiono un soggetto e un predicato, ciò che di un soggetto può o non può predicarsi dipende dalla nozione che si trova inclusa nel soggetto stesso: ovvero dipende dalla sua ragione (*ratio*): quell'elemento implicito nel concetto di un ente che lo determina rispetto a un possibile predicato[897]. Di nuovo *contra* Leibniz, Baumgarten e Wolff (oltreché di buona parte della storia del pensiero che lo ha preceduto), secondo il Kant della *Nova dilucidatio* è il principio di identità, anziché il principio di contraddizione, a rappresentare l'assioma universale del pensiero che è preposto alla dimostrazione diretta della *verità* di qualsivoglia giudizio dichiarativo (sia esso negativo o affermativo) e alla prova delle verità in esso contenute: sia che l'identità affermata nel giudizio sia di segno positivo, e quindi consistente nell'inclusione, da parte della nozione del soggetto del giudizio, degli stessi contenuti che parimenti sono inclusi nella nozione del predicato (secondo una delle due proposizioni fondamentali del *principium identitatis*, vale a dire: "ciò che è, è") sia nel caso opposto che l'identità asserita sia invece di segno negativo, e cioè che la materia concettuale della nozione del soggetto del giudizio escluda, attraverso negazione ("*non*"), quella stessa materia concettuale che è a sua volta respinta, sempre per mezzo d'una negazione, dalla nozione del predicato (secondo dunque la seconda proposizione fondamentale del principio di identità, e cioè: "ciò che non è, non è").

Ciò significa che Kant, contro il Leibniz dei *Nouveaux Essais* che sopra abbiamo preso brevemente in esame, sposa la teoria lockeana del primato dell'identità sulla contraddizione, dunque non condividendo la prospettiva teorica del padre del razionalismo tedesco, secondo cui il primato della contraddizione sull'identità veniva indubbiamente confermato dalla tipologia di negazione implicata nelle opposizioni contemplate dai due princìpi: soltanto *disparata* nel caso dell'identità e invece *assoluta* nel caso della contraddizione. Laddove, infatti, la negazione di contenuti identici lasciava sussistere un infinito spazio logico (e metafisico) di verità possibili – se qualcosa non era giallo, esso poteva essere di qualsiasi altro colore, fatto di qualsiasi materiale, essere in qualsiasi tempo e luogo, ed essere con ciò *qualcosa* di altrimenti

[896] Per ciò che concerne le teorie aristoteliche della predicazione si rimanda alla prima parte della Tesi, in particolare ai §§ 3-5. Sulla teoria leibniziana del giudizio e sulla sua esemplarità nei riguardi dei razionalismi moderni, ivi compreso quello del primo Kant, cfr. invece, tra gli altri, il classico L. Couturat, *La logique del Leibniz d'apres des documents inédits*, Félix Alcan, Paris 1901.

[897] Su questo torniamo nel paragrafo seguente.

determinato o determinabile sotto ogni *possibile* rispetto categoriale delle classi logiche del pensiero, di contro a ciò che univocamente ma soltanto in modo relativo o non onnilaterale veniva *di fatto* negato –; la negazione assoluta dei termini contraddittori (secondo la fondamentale lezione di Aristotele) annullava viceversa qualsivoglia spazio logico e metafisico di possibilità ed esistenza, risolvendo l'opposizione tra gli estremi dell'affermazione e della negazione nei risultati intangibili e inconoscibili dell'impossibilità logica e del nulla metafisico.

Cum Locke *et contra* Leibniz, dunque, senza tuttavia dimenticare che i bersagli più prossimi di tutte queste considerazioni kantiane sono senz'altro rappresentati dalla *philosophia prima* di Wolff e dalla *metaphysica* di Baumgarten, Kant ritiene che

> Presiederà quindi senza alcun dubbio ad ogni argomentazione diretta il principio d'identità, che è il primo principio (*Directä ergo argumentationi omni certe präsidebit principium identitatis, q. e. primum*).[898]

Per ciò che invece concerne la dimostrazione indiretta dei giudizi e delle verità che da questi conseguono, Kant sostiene che una simile prova consiste nell'affermazione dell'opposto di ciò che viene negato, e ciò sempre attraverso l'ufficio delle due proposizioni fondamentali che compongono il principio di identità. Esse, applicate ai giudizi analitici e alle loro conseguenze vere, a seconda che queste ultime siano, rispettivamente, affermative oppure negative, debbono infatti asserire ora che "*ciò, il cui opposto è falso, è vero* (*cuiuscunqü oppositum est falsum, illud est verum*)"[899] – ovvero affermare l'opposto di ciò che è negato –, ora, invece, che "*ciò, il cui opposto è vero, è falso* (*cuiuscunqü oppositumest verum, illud est falsum*)"[900] – ovvero negare l'opposto di ciò che è affermato. Attraverso questo duplice impiego del principio del terzo escluso si ottiene poi che,

> Traducendo la prima formula ["ciò, il cui opposto è falso, è vero"] nei termini più semplici si ha: "*ciò che non non è, è*" (la particella *non* esprime infatti ad un tempo l'opposizione e l'eliminazione dell'opposto) [*Priorem propositionem si terminis simplicissimis efferas, ita habebis: quicquid non non est, illud est, (quippe oppositum exprimitur per particulam non, remotio itidem per particulam non)*]. Si potrà tradurre poi così la seconda formula ["ciò, il cui opposto è vero, è falso"]: "*ciò, che non è, non è*" (vale a dire che da capo la particella *non* esprimerà parimenti l'opposizione e l'eliminazione o falsità di questa)

[898] I. Kant, PND, AA 01: 389.15f; trad. it., leggermente modificata, p. 9.
[899] Ivi, AA 01: 389.19; trad. it. p. 9.
[900] Ivi, AA 01: 389.20f; trad. it. p. 9.

[*Posteriorem seqünti ratione informabis: quicquid non est, non est, (nempe hic iterum vox oppositi effertur per particulam non, et vox falsitatis s. remotionis pariter per eandem particulam)*].[901]

Di qui, il passo successivo è breve e tutt'altro che ostico. Poiché, infatti, le regole della logica formale tradizionale prevedono che la doppia negazione riferita a una nozione si risolva nell'affermazione della nozione medesima, la prima formula ("ciò, che non non è, è") diventa finalmente "ciò che è, è"; mentre la seconda, restando così com'è (ovvero confermandosi come la seconda parte del duplice principio delle verità: "ciò, che non è, non è"), può continuare a svolgere il suo ufficio complementare rispetto alla prima, e cioè quello di fondamento delle verità negative. In tal modo, entrambe le formulazioni, considerate di nuovo congiunte, tornano nuovamente a comporre quel principio di identità che,

> risulta evidente […] nella sua duplice formulazione detiene il primo posto e[d …] è quindi il fondamento ultimo di ogni conoscenza (*omnis omnino cognitionis ultimum esse fundamentum*).[902]

La sovranità del principio di identità sul principio di contraddizione, infine, viene da Kant ribadita attraverso la contestazione della prova logica che del secondo principio era stata proposta da un altro dei "filosofi moderni (*recentiorum philosophorum*)"[903] ai quali egli sta rivolgendo i propri rilievi critici, e cioè da Joachim Georg Darjes nei suoi *Elementa metaphysices*[904]. Questi si era infatti servito, nella sua dimostrazione, di simboli alfanumerici ("+A-A=0"), persuaso che ciò contribuisse a palesare senza possibilità di confutazione la fondamentale primarietà ontologica del *principium contradictionis*. Tuttavia, come nei casi precedenti, anche una simile prova viene da Kant stigmatizzata, in conclusione della deduzione della *Propositio II*, nei termini di "una indubbia petizione di principio (*petitionem principii haud dubie*)"[905], poiché

> Qualora si attribuisca al simbolo della nozione negativa [-A] il potere di abolire la nozione affermativa [+A] che venga a questa coniugata (*si signo negativä notionis eam tribuis vim, ut ffirmativam ipsi iunctam tollat*), esplicitamente si presuppone il principio di contraddizione, che stabilisce che nozioni opposte si aboliscono a vicenda (*aperte principium contradictionis supponis, in quo statuitur, notiones oppositas semet invicem tollere*).[906]

---

[901] Ivi, AA 01: 389.22-27; trad. it. p. 9.

[902] Ivi, AA 01: 389.30-32; trad. it. pp. 9-10.

[903] L'espressione si trova all'interno dello *Scholion* della *Propositio VI* della *Sectio II*. Cfr. ivi, AA 01: 394.22; trad. it. p. 18.

[904] Cfr. J. G. Darjes, *Elementa Metaphysices commoda avditoribvs methodo adornata, Tomus posterior*, Olms Verlag, Jena 1753. Reprint: Hildesheim 2019. Mit einer Einleitung von Kay Zenker, 382 S., in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, III. Abt.: Materialen und Dokumente, Band 157.2.

[905] I. Kant, PND, AA 01: 390.21f; trad. it. p. 11.

[906] Ivi, AA 01: 390.22-24; trad. it. p. 11.

Al contrario della deduzione dell'allievo di Wolff, anch'egli tra gli estensori o i riformatori della filosofia del maestro, la dimostrazione kantiana del principio d'identità come primo principio delle verità dell'intelletto, persino nel caso della sua dimostrazione indiretta, non fa che ricondurre una certa formulazione del principio del terzo escluso ("ciò, il cui opposto è falso, è vero") al principio d'identità medesimo; risolvendo la formulazione intermedia "ciò, che non non è, è" (principio di doppia negazione, direttamente dedotto dal principio del terzo escluso attraverso la semplice sostituzione delle nozioni di "opposizione", "verità" e "falsità" con quelle di "negazione (non)", "essere" e "non essere", tra loro rispettivamente equivalenti) in quella definitiva "ciò che è, è", e questo mediante la semplice e reciproca eliminazione delle due negazioni, ovvero né per mezzo di *petitio principii* né con l'ausilio di un secondo fondamento logico a giustificazione del primo.

In tal modo, così come vuole la *Propositio III* della *Prima Sectio* della *Schrift* del '55, il "primato del principio di identità nell'ordine delle verità (*Principium identitatis* […] *in veritatum subordinatione principatum*)" analitiche è "ulteriormente (*ulterius*)"[907] stabilito, poiché esso è dimostrato *direttamente* come il principio universale (epperò essenzialmente duplice, anziché unico) di tutte le verità. In esso ("ciò che è, è; ciò che non è, non è"), infatti (sulla scorta di quanto affermato da Aristotele nel IV libro del *De interpretatione*, che è difficile stabilire se Kant conosca o meno)[908], sono contenute sia "il più semplice di tutti i termini affermativi (*Omnium* […] *terminorum affirmantium simplicissimus*)"[909], vale a dire la copula o "particella 'è' (*vocula est*)"[910], sia "il più semplice dei termini negativi ([*omnium terminorum*] *negantium* [*simplicissimus*])"[911], ovvero la copula o "particella 'non è' (*vocula non est*)"[912]. Rispetto all'affermazione e alla negazione dell'essere di qualcosa, infatti, "non si può neppure concepire nulla di più universale (*nihil* […]

[907] Ivi, AA 01: 390.30-32; trad. it. p. 11.

[908] Cfr. *supra*, I, I, § 7, pp. 69-70. La letteratura secondaria che si occupa o si è occupata del rapporto tra la filosofia di Kant e il pensiero di Aristotele tende fino ad oggi ad escludere che Kant possa avere avuto, prima della metà degli anni '60, una qualche, diretta contezza delle dottrine dello Stagirita. Tuttavia, Kant, sin dai tempi della propria formazione universitaria, si trova in contatto con autori la cui conoscenza delle opere di Aristotele sembra abbastanza provata, quali per esempio Baumeister, Budde, Kypke e Rüdiger. Più in generale, gran parte della manualistica logica del tempo aveva mantenuto il legame concettuale con le antiche origini e lo stesso manuale di logica adottato da Kant per le sue lezioni all'università di Königsberg, gli *Elementa philospophiae rationalis seu Logicae* di Knutzen (1746-1747), contiene frequenti rimandi alla terminologia logica latina tradizionale, la cui provenienza è certamente aristotelica. Sugli elementi aristotelici della formazione di Kant cfr. tra gli altri G. Tonelli, *Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant wahrend der Entstehung der 'Kritik der reinen Vernunft'*, cit.; M. Sgarbi, *La* Kritik der reinen Vernunft *nel contesto della tradizione logica aristotelica*, cit. e F. V. Tommasi, Philosophia transcendentalis. *La questione antepredicativa e l'analogia tra Scolastica e Kant*, Olschki, Firenze 2008. Sul rapporto tra le filosofie di Kant e Arisotele cfr. invece M. Sgarbi, *Kant and Aristotle: Epistemology, Logic, and Method*, cit.

[909] I. Kant, PND, AA 01: 390.36; trad. it. p. 11.

[910] Ivi, AA 01: 390.36f; trad. it. p. 11.

[911] Ivi, AA 01: 390.37; trad. it. p. 11.

[912] *Ibid.*

magis universale concipi potest)'"[913], consistendo queste nelle "nozioni semplicissime (*notiones simplicissimae*)'"[914] della logica ontologica, da cui 'aristotelicamente' (quanto a logica generale), ma anche 'cartesianamente' (quanto invece a logica deduttivistica) vengono costruite le più complesse:

> Le nozioni più complesse infatti traggono la luce da quelle semplici ed essendo più determinate di queste ultime non possono essere altrettanto generali (*Quippe magis compositä a simplicibus lucem mutuantur, et quia his sunt determinatiores, adeo generales esse non possunt*).[915]

Rispetto al principio d'identità, pertanto,

> Il principio di contraddizione, espresso dalla proposizione 'è impossibile nello stesso tempo essere e non essere', non è di fatto che la [pura e semplice] definizione di 'impossibile' (*Principium contradictionis, quod effertur propositione: impossibile est, idem simul esse ac non esse, re ipsa non est nisi definitio impossibilis*).[916]

E sulla scorta di quanto fissato una volta per tutte da Aristotele (sebbene Kant non faccia o non possa fare menzione esplicita del filosofo nativo di Stagira), impossibile non è altro se non

> ciò che contraddice a se stesso (*quicquid enim sibi contradicit*), vale a dire [ciò] che si immagina che simultaneamente sia e non sia (*s. quod simul esse ac non esse concipitur*).[917]

---

[913] Ivi, AA 01: 390.37f; trad. it. p. 11.

[914] Ivi, AA 01: 390.37; trad. it. p. 11.

[915] Ivi, AA 01: 390.38f; trad. it. p. 11.

[916] Ivi, AA 01: 391.01f; trad. it. p. 12. È questa un'acquisizione già pienamente critica, che Kant terrà ferma fino ai tempi della sua speculazione matura. È noto, infatti, come nella *Kritik der reinen Vernunft* l'incontraddittorietà prescritta dal principio di contraddizione sia consiste nella condizione necessaria e sufficiente dei giudizi analitici *a priori* ("*das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytischen Erkenntniß*") sia rappresenta la condizione necessaria ma non sufficiente ("*bloß negatives Kriterium*", "*conditio sine qua non*") della capacità epistemica (o della validità oggettiva) dei giudizi sintetici *a priori*. Cfr. I. Kant, KrV, AA 03: 141.12-143.12; trad. it. pp. 317-327. Nella *Nova dilucidatio*, viceversa, il principio di contraddizione consta del criterio universale e pienamente sufficiente di tutte le verità, non avendo Kant ancora fatto pienamente i conti né con l'empirismo lockiano (in particolare con le idee di sensazione) né con lo scetticismo humeano (che lo risveglierà una volta per tutte dal sonno dogmatico dei razionalismi metafisici del suo tempo). Di conseguenza, egli non ha ancora guadagnato il concetto pienamente critico di "esperienza possibile (*mögliche Erfahrung*)", in cui le conoscenze scaturiscono dalla sintesi *a priori* di concetti intellettuali e intuizioni sensibili, né la determinazione pienamente trascendentale – e cioè soggettiva ma valida *oggettivamente* – dei giudizi sintetici *a priori*. In altri termini, nonostante gli sforzi profusi, il Kant della *Nova dilucidatio* non ha ancora distinto tra uso reale e uso (semplicemente) logico dell'intelletto e non ha pertanto ancora guadagnato la definizione della *Sinnlichkeit* soggettiva nei termini di uno dei "due tronchi" propriamente costitutivi "della conoscenza umana (*zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis*)". Cfr. ivi, AA 03: 046.07; trad. it. p. 107.

[917] I. Kant, PND, AA 01: 391.02f; trad. it. p. 12.

Il principio di contraddizione non consiste dunque nella "pietra di paragone (*lapis Lydius*)"[918] alla quale "si deve ricondurre tutte le verità (*omnes veritates* […] *revocari oportere*)"[919]; e ciò non soltanto perché risulterebbe "ostico (*duriusculum*)" e "peggio anche d'un paradosso (*etiam peius quam paradoxon*)"[920] attribuire a una proposizione negativa ("non è possibile che …") il ruolo di "capo e fondamento di tutte le verità (*veritatum primas* […] *caput ac firmamentum*)"[921].

> Non c'è infatti necessità alcuna di rivendicare ogni qualsivoglia verità in base all'impossibilità del suo opposto (*Neqü enim necesse est, ut quamlibet veritatem ab oppositi impossibilitate vindices*), né d'altra parte – a dire il vero – ciò è di per sé sufficiente, giacché non si può dall'impossibilità dell'opposto passare all'asserzione della verità se non mediante l'enunciato 'ciò, il cui opposto è falso, è vero' (*neqü, ut verum fatear, hoc per se sufficit; non enim datur ab oppositi impossibilitate transitus ad veritatis assertionem, nisi mediante dicto: cuiuscunqü oppositum est falsum, illud est verum*).[922]

Di nuovo contro Wolff e Baumgarten e la loro errata convinzione d'aver scovato nel principio di contraddizione il fondamento logico dal quale dedurre l'ontologia nella sua interezza; sussistendo secondo Kant due generi fondamentali di verità – l'uno affermativo, l'altro negativo –, è necessario che il comune presupposto fondamentale consista in un principio essenzialmente duplice, e cioè originariamente composto da due corni ugualmente basilari ed equipollenti: "l'uno affermativo, l'altro negativo (*alterum affirmans, alterum negans*)"[923]. Un simile assioma è rappresentato dal principio d'identità (*principium identitatis*), in quanto "tutto il nostro raziocinare si risolve nella scoperta dell'identità del predicato con il soggetto considerato in se stesso o nel suo nesso (*omnis nostra ratiocinatio in prädicati cum subiecto vel in se vel in nexu spectato identitatem detegendam resolvitur*)"[924].

Rispetto a una simile "regola ultima delle verità (*regula veritatum ultima*)"[925], la quale governa i processi di scomposizione analitica che sono a fondamento dell'umana capacità di conoscere (gli enti particolari e le loro essenze universali), la sola eccezione possibile è secondo Kant rappresentata dal caso della sostanza divina, la cui *vis cognoscens*, sull'esempio storico e teoretico delle teologie di Enrico di Gand, di Duns Scoto e di Guglielmo da Ockham[926], ma anche della metafisica di Descartes,

---

[918] Ivi, AA 01: 391.05; trad. it. p. 12.
[919] Ivi, AA 01: 391.04f; trad. it. p. 12.
[920] Ivi, AA 01: 391.12f; trad. it. p. 12.
[921] Ivi, AA 01: 391.12; trad. it. p. 12.
[922] Ivi, AA 01: 391.05-08; trad. it. p. 12.
[923] Ivi, AA 01: 391.15f; trad. it. p. 12.
[924] Ivi, AA 01: 391.24f; trad. it. p. 12.
[925] Ivi, AA 01: 391.26; trad. it. p. 12.
[926] Anche in questo caso, così come a proposito del raporto Kant-Aristotele, non si sta sostenendo che l'autore della *Nova dilucidatio* possegga o possedesse una conoscenza diretta delle opere e dei pensieri dei filosofi medievali

non ha bisogno di ragionamenti (*non egere ratiocinatione*), giacché, essendo al suo sguardo tutto trasparentissimo, un unico identico atto rappresentativo pone davanti al suo intelletto ciò che conviene e ciò che non conviene a un dato soggetto (*quippe, cum omnia obtutui ipsius liquidissime pateant, quä conveniant vel non conveniant, idem actus repräsentationis intellectui sistit*), né [essa] ha bisogno di analisi del tipo di quella che è invece necessariamente richiesta dalla notte che avvolge la nostra intelligenza (*neqü indiget analysi, qümadmodum, quä nostram intelligentiam obumbrat nox, necessario requirit*).[927]

In conclusione del paragrafo è opportuno rimarcare come la dimostrazione analitica del primato dell'identità sulla contraddizione in nessun modo significhi, nel pensiero di Kant (né nella *Nova dilucidatio* né in qualsiasi altra delle sue opere), il mancato riconoscimento del ruolo irrinunciabile del principio di contraddizione, la cui essenzialità logico-conoscitiva per la determinazione non equivoca dei contenuti di pensiero è senz'altro ammessa e riconosciuta. Il principio di contraddizione, cioè, (anche) secondo il Kant della *Schrift* del '55, va dall'intelligenza umana sempre osservato: infatti, come scrive egli stesso, "la nostra mente non può mancare di farne uso in ogni caso spontaneamente e per una certa necessità naturale (*Mens enim, quanquam* […] *non potest non ubivis sponte et naturä quadam necessitate eodem uti*)"[928].

È inoltre importante sottolineare come il filosofo di Königsberg non abbia alcuna intenzione, in questa breve *discussio*, di fondare una nuova e diversa ontologia, alternativa a quelle stabilite da Wolff e Baumgarten, sul principio d'identità. Egli pretende soltanto di dimostrare come le fondazioni wolffiana e baumgarteniana della *philosophia prima* consistano invero in delle *cattive fondazioni*, in quanto esse sia si basano su un principio – quello di contraddizione – soltanto presuntivamente "unico, assolutamente primo e totale" di tutte le verità dell'intelletto (quest'ultimo inteso ancora nel suo uso *reale* anziché *semplicemente logico*, come verrà invece appurato a partire dal *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* del 1770) sia deducono indebitamente, a partire da questo stesso assioma – ma ugualmente attraverso l'applicazione 'autocontraddittoria' e dunque illegittima del principio del terzo escluso –, dapprima la nozione di possibilità e poi, a seguire, tutte le altre nozioni della *metaphysica generalis*, a cominciare da quella dell'esistenza (a sua volta, in modo ugualmente contraddittorio, in Wolff *doppiamente* giustificata, se è vero che essa, oltreché dalla categoria del *possibile* viene *ugualmente*

sopra menzionati. Più semplicemente, rileviamo una significativa analogia teoretica, la ricostruzione storica della cui discendenza esula dalle finalità teoriche della Tesi. Anche in questo caso, tuttavia, valgono le osservazioni della nota 908, per cui resta fermo il fatto che la mentalità e la logica aristotelico-scolastiche fossero largamente condivise nella temperie culturale della formazione del giovane Kant.

[927] I. Kant, PND, AA 01: 391.26-30; trad. it. pp. 12-13.

[928] Ivi, AA 01: 391.19-21; trad. it. p. 12.

guadagnata, epperò *soltanto in seconda battuta*, attraverso il *principium rationis sufficientis*)[929]. A giudizio di Kant, cioè, la pretesa wolffiana e baumgarteniana di fondare l'ontologia su un principio semplice e universale del pensiero, non soltanto ignora la parziale costituzione qualitativa di quel principio (il quale, d'altra parte, in se stesso non significa altro se non la nozione di impossibilità: *impossibile*); ma misconosce altresì la primarietà logica e ontologica del principio d'identità, del quale procura l'indebita separazione dei due corni essenziali e costitutivi, l'uno affermativo, l'altro negativo. Così facendo, Wolff e Baumgarten compromettono la possibilità di dedurre, attraverso procedure intellettuali *davvero* giustificate, il corretto passaggio dall'identità alla contraddizione (non viceversa!), dalla *determinatio affermativa* (affermazione dell'identità di soggetti e predicati) a quella *negativa* (esclusione dei predicati opposti a quelli necessari), ovvero impediscono la corretta riconduzione della parziale e irriflessa unicità del *principium contradictonis* alla totale e mediata duplicità del *principium identitatis*. Inoltre, ed è questo il giudizio conclusivo di Kant, le deduzioni di Wolff e Bumgarten della realtà degli enti dalla loro possibilità ontologica, così come le dimostrazioni di quest'ultima attraverso la negazione dell'impossibilità metafisica (o contraddizione *negli* enti medesimi) constano di prove del tutto fittizie, che indebitamente contravvengono alle corrette e naturali procedure argomentative dell'intelletto nel suo uso *reale*. Queste ultime, come vedremo tra breve, ricaveranno la possibilità metafisica delle cose (la loro possibilità intrinseca) dall'esistenza contingente degli enti, e analogamente dedurranno la realtà e la possibilità *davvero reale* di queste ultime dall'esistenza necessaria di Dio. Il principio di contraddizione, secondo Kant, deve allora servire, contro Wolff e Baumgarten, alla semplice eliminazione degli attributi contraddittori di qualsivoglia entità *possibile*, senza pretendere che esso renda *direttamente* ragione del darsi 'effettivo' e molteplicemente determinato sia della *possibile realtà* delle cose (cui all'incontro provvederà, vedremo tra poco, il *riformato* principio di ragione determinante) sia, *a fortiori*, della loro esistenza *contingentemente determinata* (giustificata invece dall'esistenza assolutamente necessaria). Di queste determinazioni categoriali – della possibilità reale degli enti e della loro esistenza contingente – il principio di contraddizione in nessun modo rappresenta la scaturigine metafisica fondamentale.

Il principio di contraddizione consta infatti della condizione necessaria ma non sufficiente delle verità logico-metafisiche. Esso è cioè l'assioma che sta a fondamento della possibilità *semplicemente logica* delle cose. Definisce pertanto *il limite semplicemente negativo* della determinabilità delle cose; laddove invece il principio d'identità, come tra poco si avrà modo di vedere, rappresenta *altresì* il principio *positivo* delle verità *analitiche* e delle ragioni *conoscitive* della realtà

[929] Di questo ci occupiamo brevemente nel paragrafo successivo.

delle cose. Riconosciuta dunque la *parzialità costitutiva* dell'assioma della contraddizione e ultimata la sua riconduzione teorica al principio d'identità (nei termini sia di una subordinazione logica sia di una sottodeterminazione di carattere metafisico, quest'ultima però limitata alle sole ragioni *a posteriori* delle cose, e dunque ugualmente *improduttiva* della loro realtà effettiva), contrariamente all'opinione di Wolff e Baumgarten, il possibile resta ancora tutto da dedurre e da giustificare: sia nella sua *realtà* (e cioè nei termini della possibilità *reale* anziché *intrinseca o semplicemente logica*, come Kant giudicherà il *possibile* della *metaphysica* dogmatica) sia nella sua *assoluta totalità* (ovvero non come *particolare* e *autosussistente* possibilità dei singoli enti, ma come *dedotta* a muovere da *un principio materiale e onnilaterale di tutto ciò che è*, il quale sia posto a fondamento non soltanto dei predicati o delle essenze ma anche delle realtà e delle esistenze contingentemente determinate).

Infine, non si può non notare come la dimostrazione kantiana della parvente (*scheinbar*)[930] originarietà del principio di contraddizione, paradossalmente (se si pensa alla filosofia di Aristotele e al primato che in quella cornice la contraddizione *sine dubio* possiede nei riguardi dell'identità – lo ricordiamo: una soltanto tra le molteplici nozioni contenute nella terza e definitiva formulazione ontologica del principio di *non* contraddizione) vanifichi la posizione anti-aristotelica di Wolff e Baumgarten, dal primo espressa in particolare nella *Deutsche Metaphysik*[931] e dal secondo nella *Metaphysica*, secondo cui il *possibile* sarebbe ontologicamente prioritario rispetto all'*existentia*, con la determinazione 'noetica' dell'esserci effettivo degli enti che dapprima viene ricondotta alla loro pensabilità intrinseca e – in Wolff ma in seconda istanza – alla loro ragion sufficiente. Se, dunque, Kant sostiene *contro* Aristotele il primato dell'identità sulla contraddizione (o la riconduzione della contraddizione a identità) – che, come vedremo meglio più avanti, verrà tenuto fermo anche nella *Kritik der reinen Vernunft*, in ragione però dell'eliminazione dalla formulazione del principio della condizione del tempo simultaneo in

[930] L'uso del termine "parvenza" è nostro ed è procurato in analogia con il concetto di parvenza trascendentale (*transscendentaler Schein*) della *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura*, secondo cui parvente (*scheinbar*) è l'uso trascendentale e non empirico (*nicht empirisch*), dogmatico (*dogmatisch*) anziché critico (*nicht kritisch*), trascendente (*transscendent*) e non immanente (*nicht immanent*), iperfisico (*hyperphysisch*) anziché fisico (*nicht physisch*) – dunque un abuso (*Mißbrauch*) piuttosto che un uso (*Gebrauch*) – dei concetti e dei princìpi dell'intelletto, per mezzo del quale improvvidamente si ricerca un ampliamento del dominio conoscitivo dell'intelletto puro (*Erweiterung des reinen Verstandes*), attraverso il quale *dogmaticamente* – e cioè al modo delle metafisiche tradizionali – l'intelletto medesimo si avventura nell'intuizione intellettuale (*intuitus originarius*) dei *noumena*, anziché arrestarsi *criticamente* alla conoscenza dei *phaenomena*, la sola provvista di validità oggettiva (*objektive Gültigkeit*) all'interno di una una esperienza possibile (*mögliche Erfahrung*). L'analogia qui proposta si limita al significato generico o non tecnico della parvenza come "apparenza illusoria". In tal senso, intendiamo attribuire già al Kant della *Sectio I* della *Nova dilucidatio* l'attitudine proto-critica allo smascheramento degli inganni dei razionalismi metafisici a lui coevi. Nonostante egli non sia ancora pervenuto alla svolta empirico-soggettiva della seconda metà degli anni Sessanta, conclamatasi nella *Dissertatio* del 1770, che Pantaleo Carabellese ebbe giustamente a definire, con spiccate sensibilità intellettuale e scrittoria, "un bocciolo di criticismo".

[931] Cfr. Ch. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 30, pp. 16-17, in Id., *Gesammelte Werke*, I, 2, hrsg. von C. A. Corr, Olms, Hildesheim 1983; trad. it. di R. Ciafardone (a cura di) *Metafisica tedesca*, Rusconi, Milano 2003, p. 79.

quanto *sensibile* e *sintetica* forma *a priori* della conoscenza, ovvero in virtù della considerazione dell'assioma nei termini di *un principio semplicemente analitico*, *attinente alla sola logica intellettiva della soggettività trascendentale* –; cionondimeno egli perora *con* Aristotele e *contro* Wolff e Baumgarten la priorità e la sporgenza metafisico-empirica dell'esistenza sulla semplice possibilità d'essere (degli enti). Come in Aristotele, cioè, anche per il Kant della *Nova dilucidatio* gli enti o 'le sostanze prime' non sono reciprocamente convertibili (οὐκ ἀντιστρέφει), nell'ordine dell'esistenza, con i predicati o 'le sostanze seconde'. Gli uni consistono infatti nei sostrati e nei ricettacoli degli altri: posseggono, cioè, *sotto il profilo empirico ancor prima che metafisico*, una tangibilità autonoma e indipendente ed esistono con ciò *materialmente* (come Aristotele ha forse espresso in modo definitivo nel celebre passo di *Metafisica* Λ 8[932] che, come sopra si è considerato, diede storicamente il via alle medievali *disputationes* sul *principium individuationis* delle essenze); i secondi, viceversa, non constano d'altro se non di categorie o di semplici concetti: di potenziali determinazioni d'essere, ovvero degli *idealistici* παραδείγματα dell'antica tradizione platonica.

[932] Cfr. *supra*, II, II, § 2, p. 279, n. 754.

4. La deduzione della possibilità dall'identità e dall'esistenza necessarie della natura divina, anziché dalla contraddizione e dall'impossibilità logica degli enti

Riconosciuta la priorità ontologica dell'identità sulla contraddizione, diviene per Kant naturale passare a una nuova e diversa fondazione della possibilità, la quale finalmente veda riconosciuto come inderogabile, per l'intelletto conoscitivo dell'uomo, il rinvenimento della fondamentale identità dei predicati: o in se stessi o nei loro nessi con i soggetti. In questo senso, la *Grundlegung* del *possibile*, anziché venir wolffianamente o baumgarteniananamente ricavata dalla nozione di impossibilità o contraddizione, e lungi dal dare luogo ai successivi – e ugualmente ingiustificati – passaggi categoriali all'esistenza degli enti e alla loro ragione sufficiente (come in Wolff), viene all'opposto dedotta dall'identità innegabile e irriducibile di quell'essere le cui esistenza e intelligenza sono assolute o strettamente necessarie, e cioè tali da non prevedere nessun'altra "ragione antecedentemente determinante" della loro realtà indefettibile, che possa pertanto essere *diversa* dalla loro sussistenza del tutto autonoma e indipendente[933].

Si apre con ciò la *Secunda Sectio* della *Nova dilucidatio*, la cui *Definitio* coincide con la *Propositio IV*, nella quale Kant si procura di offrire le determinazioni categoriali dell'affermazione di alcunché (*determinatio*) e della sua propria ragione determinante (*ratio*). Secondo Kant, la *determinatio alicuius* non può non avvenire attraverso l'ufficio indiretto e *negativo* del principio di contraddizione – o, come sarebbe meglio dire alla luce delle riflessioni svolte nella *Prima Sectio*, non può darsi se non nell'osservanza del carattere strettamente prescrittivo dei due corni del principio d'identità, l'uno affermativo, l'altro negativo delle proprietà che *predicativamente* possono competere o non competere agli enti –; mentre la *ratio determinans* di alcunché, contro le astratte ponderazioni di Wolff e Baumgarten, e sulla scorta di quanto rinvenuto da Crusius nel *De usu*[934], viene a distinguersi in due diverse nozioni: la *ragione antecedente di qualcosa* e la sua *ragione conseguente*.

Fu in effetti Crusius a tentare di restringere la capacità ontologico-produttiva del principio di contraddizione, spiccata invece nella formulazione che in particolare ne diede Wolff. Al fine,

---

933 Sull'esistenza in Kant cfr. tra gli altri P. Carabellese, *La filosofia dell'esistenza in Kant*, Adriatrica editrice, Bari 1969; A. Cicatello, *La questione dell'esistenza tra ontologia e metafisica*, «Giornale di Metafisica, Nuova serie», 29 (2007), pp. 399-420; M. Failla, *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762*, Quodlibet, Macerata 2012 e C. La Rocca, *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, ETS, Pisa 1999.

934 Cfr. C. A. Crusius, *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis* (1743), in Id., *Die philosophischen Hauptwerke*, IV, 1, hrsg. von S. Carboncini und R. Finster, Olms, Hildesheim-New York 1987, in particolare i §§ 3 e 17. Come è scritto sul volume della Cambridge University Press dedicato alle *theoretische, vorkritische Schriften*, Kant "fu profondamente influenzato da Crusius". Cfr. Kant, *Theoretical Philosophy: 1755-1770*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 496. L'influenza di Crusius per lo sviluppo della filosofia kantiana di questo periodo è presa in esame, tra gli altri, da R. Ciafardone, *Sul rapporto Kant-Crusius*, «Il pensiero», 12 (1967), pp. 86-104. Sul rapporto Kant-Crusius cfr. anche C. Kanzian, *Kant und Crusius 1763*, in «KANT-STUDIEN», 84, 4 (1993), pp. 399-407.

infatti, di sancire la dicotomia categoriale tra l'essenza (*essentia*) e l'esistenza (*existentia*) delle cose, Crusius determinò il principio di contraddizione nei termini di *una ragione semplicemente esplicativa della natura delle cose*, di un *Erkenntnißgrund* posto a fondamento della loro semplice possibilità, con ciò distinguendolo dal principio della ragione sufficiente degli enti, determinato invece come loro *causa esistentivo-produttiva* o *Realgrund*. Crusius contestò, cioè, la riconduzione wolffiana della ragione sufficiente di qualcosa (giudizio di esistenza) alla sua determinazione incontraddittoria (giudizio sull'essenza), in ultima analisi giudicandola una subordinazione arbitraria, dal carattere logicistico: idealistica in senso ingenuo. Scelse pertanto di rinominare il *principium rationis sufficientis* come *principium rationis determinantis*, per distinguerlo da quello leibniziano-wolffiano e con l'obiettivo di determinarne o rimarcarne il potere affatto esistentivo.

Sulla scorta di quanto fissato da Crusius nella propria opera, Kant analogamente sostiene che

> *Determinare* è porre un predicato con esclusione del suo opposto (*Determinare est ponere prädicatum cum exclusione oppositi*) [ove l'opposto è sempre fissato nel rispetto delle ripugnanze consentite dal principio di (non) contraddizione, che, come si è considerato, a partire dalla filosofia di Aristotele – modello teoretico di riferimento di ogni successiva ponderazione sull'assioma –, impedisce sia la realtà esistentiva sia la significanza predicativa delle opposizioni contraddittorie tra termini (ottenute, cioè, per mezzo della negazione assoluta dei termini opposti), consentendo, tuttavia, opposizioni secondo privazione e possesso, per contrarietà (mediante negazioni relative e parziali, più o meno esclusive dei termini opposti, a seconda dei casi) e tra termini relativi (attraverso invece la negazione reciprocamente inclusiva degli estremi)]. Ciò che determina un soggetto rispetto a un predicato dicesi *ragione* (*Quod determinat subiectum respectu prädicati cuiusdam, dicitur ratio*). La *ragione* si distingue in antecedentemente determinante e conseguentemente determinante (*Ratio distinguitur in antecedenter et in conseqünter determinantem*). *Antecedentemente* determinante è la ragione, la cui nozione precede il determinato, ossia senza la presupposizione della quale il determinato non sarebbe intelligibile (*Antecedenter determinans est, cuius notio präcedit determinatum, h. e. qua non supposita determinatum non est intelligibile*). *Conseguentemente* determinante è la ragione che non sarebbe posta, se già d'altronde non fosse stata posta la nozione, che essa determina (*Conseqünter determinans est, quä non poneretur, nisi iam aliunde posita esset notio, quä ab ipso determinatur*).[935]

È allora *contra* Wolff e sull'esempio di Crusius che Kant predilige la dicitura "ragione determinante (*ratio determinans*)", in luogo della più classica (e di evidente e manifesta

[935] I. Kant, PND, AA 01: 391.34-392.04; trad. it. p. 14.

discendenza leibniziana) "ragion sufficiente (*ratio sufficiens*)"[936]. Così come è sempre in polemica con la *philosophia prima* dell'allievo di Leibniz a Lipsia che, nell'analisi della ragione determinante di qualcosa, Kant fa riferimento sia agli elementi fondamentali del giudizio, vale a dire soggetto e predicato, sia – soprattutto – alla natura del collegamento copulativo che li stringe in unità sintetica, il quale soltanto può rendere il discorso o *semplicemente conoscitivo* – secondo l'attribuzione di predicati identici ai soggetti convenienti – oppure *esistentivo*, volto cioè al rinvenimento della ragione *originativa* degli stati epistemici della realtà (o della loro configurazione attuale). A differenza di quanto sostenuto da Wolff, cioè, secondo Kant la ragione sufficiente di qualcosa va sempre riferita, da un lato, alla sintesi intellettivo-discorsiva che afferma l'innegabile convenienza analitica di un predicato a un soggetto, rispetto al quale il predicato è identico (almeno in parte) – a seconda che si tratti o d'una definizione vera e propria (identità piena) o dell'attribuzione di una proprietà essenziale oppure di una caratteristica peculiare (identità soltanto parziali, benché ugualmente necessarie); mentre sono eslcuse dalle ragioni conoscitive delle cose le loro proprietà accidentali, da cui, in un contesto metafisico *di tipo razionalistico*, va metodologicamente fatta astrazione, in quanto troppo strettamente dipendenti dal *principio empirico della successione temporale*. Dall'altro lato va però ugualmente stabilito se una simile identità di soggetti e predicati consista in una ragione antecedentemente determinante la realtà dei soggetti in questione (*existentia*) oppure, semplicemente, in una ragione conseguentemente determinante la loro essenza o natura (*quid*, *possibile*).

Per ciò che concerne il primo corno di questo rilievo critico nei riguardi del principio di ragione di Wolff, allora,

> La nozione di ragione stabilisce, proprio secondo il senso comune, un nesso e un collegamento tra il soggetto ed un qualche predicato (*Notio rationis secundum sensum communem subiectum inter ac prädicatum aliquod nexum efficit et colligationem*)".[937]

[936] "Ho parimenti ritenuto – con il consenso del grande Crusius – di sostituire alla dizione 'ragione sufficiente' il termine 'ragione determinante' (*Pariter enuntiationi rationis sufficientis vocem rationis determinantis surrogare satius duxi, et habeo ill. Crusium assentientem*), giacché l'espressione 'sufficiente' è ambigua, come largamente comprova l'espressione medesima, in quanto non risulta immediatamente quanto sia il sufficiente (*Quippe ambigua vox est sufficientis, ut idem abunde commonstrat, quia quantum sufficiat, non statim apparet*). Ma se 'determinare' significa porre una cosa in modo da escludere ogni opposizione, il termine 'determinare' denota senz'altro ciò che è sufficiente affinché la cosa sia pensata così e non altrimenti (*determinare autem cum sit ita ponere, ut omne oppositum excludatur, denotat id, quod certo sufficit ad rem ita, non aliter, concipiendam*)". Ivi, AA 01: 393.18-22; trad. it. p. 16. Sulla preferenza di Wolff dell'aggettivo "*sufficiens*" rispetto a "*determinans*" per qualificare il principio di ragione, cfr. Ch. Wolff, *Philosophia prima*, cit., § 117, pp. 95-96. Emanuele Cafagna segnala come la ragione per cui Kant preferisce l'aggettivo "determinante" a "sufficiente", e cioè la circostanza teorica per cui con "sufficiente" non si comprende *quanto* la determinazione della ragione di qualcosa sia effettivamente tale, rappresenti un elemento di originalità rispetto anche alle posizioni di Crusius. Cfr. E. Cafagna, *Kant e la metafisica della forza. Un'interpretazione dei primi scritti*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2020, p. 199, n. 12.

[937] I. Kant, PND, AA 01: 392.08f; trad. it. pp. 14-15. Traduzione mia.

La nozione di ragione consiste cioè in quella *componente implicita nella nozione di un soggetto che lo determina rispetto a un predicato possibile*. In tal senso, il limite analitico-negativo di una simile attribuzione è fissato dal principio di contraddizione (che appunto deve impedire predicazioni improvvidamente contraddittorie)[938], mentre il limite analitico-positivo (e cioè il suo compimento concettuale) è stabilito dal principio d'identità, che consente l'affermazione oppure la negazione di quei predicati che necessariamente (e rispettivamente) o sono inclusi nel soggetto di cui si tratta oppure non gli competono. Una simile ragione non può dunque rappresentare altro se non *la determinazone soltanto essenziale e predicativa delle cose* alle quali viene attribuita.

Per quanto riguarda invece il secondo aspetto della critica, la ragione *davvero* determinante di qualcosa non può non consistere in quella ragione univocamente determinata, che *precede*, *anziché seguire*, non tanto (o non soltanto) la significanza particolare di ciò che viene discorsivamente analizzato, quanto piuttosto (o soprattutto) la sua *realtà attuale o effettiva*. La ragione *realmente* determinante di qualcosa consta cioè della sua ragione *antecedentemente determinante* (o *antecedente*) ovvero della sua *ragione produttiva secondo l'esistenza*, senza la quale ciò che metafisicamente risulta *originato* o *generato* non soltanto non potrebbe *esistere contingentemente*, ma non sarebbe nemmeno intelligibile nella sua natura essenziale di entità concettuale e semplicemente possibile. La ragione antecedentemente determinante di qualcosa è infatti

> la ragione […] dell'essere o dell'accadere (*ratio* […] *fiendi*), ossia la ragione che – posta – rende comprensibile che [… il soggetto di cui si tratta] rispetto a questo predicato non è a priori indeterminato (*h. e. qua posita intelligibile est,* [… subjectum] *antecedenter respectu huius prädicati non esse indeterminatum*), per la quale anzi viene posto il predicato […] con esclusione dell'opposto (*sed qua prädicatum* […] *ponitur cum exclusione oppositi*).[939]

La ragione conseguentemente determinante, viceversa, rappresenta la ragione che semplicemente *segue* dalla posizione affatto *predicativa* o di una nozione determinata o di un ente possibile, ovvero è quella particolare ragione che, senza la posizione *a priori* del *concetto* (o della *possibilità* dell'oggetto) che la determina come ragione semplicemente *a posteriori*, risulterebbe niente affatto data o posta (nemmeno) nella sua (pura e semplice) intelligibilità. La ragione conseguente è cioè un semplice *predicato*; la ragione antecedente è viceversa una *causa esplicativa* vera e propria, la cui natura va però attentamente specificata, anzitutto distinguendola da una

[938] Per un esame teoretico-storico dei rapporti tra principio di contraddizione e principio di ragion sufficiente cfr. A. O. Lovejoy, *On Kant's reply to Hume*, in AA.VV., *Kant: disputed questions*, introd. and engl. transl. by M. S. Gram, Quadrangle Books, Chicago 1987, pp. 284-293.

[939] Ivi, AA 01: 392.15-17; trad. it. p. 15.

causa meccanica o efficiente. Facendo uso del vocabolario maturo della successiva speculazione kantiana, non ancora familiare alla *vorkritische Schrift* del 1755, sembra lecito asserire che, benché la ragione antecedentemente determinante di alcunché non consista ancora nella sua determinazione conoscitiva sintetica (*synthetisch*) *a priori*, e cioè ottenuta per mezzo del Giudizio determinante (*bestimmende Urteilskraft*) e costitutivo (*konstitutives Urteil*) dell'esperienza e della realtà dei fenomeni – essa è infatti la causa (ancora) *metafisica* e *finalisticamente determinata* dell'esistenza delle *Dinge an sich selbst* e non la causa intellettuale, logico-trascendentale della categoria della *Realität* dei giudizi apodittici –; la ragione conseguentemente determinante di qualcosa richiama invece già la sua ponderazione semplicemente analitica (*bloß analytische*) o metafisica (*metaphysische*) – in un senso assai vicino a quello implicato dalle *metaphysische Erörterungen und Deduktionen* della *Kritik der reinen Vernunft*[940]–, ovvero rappresenta già la forma prototipica del Giudizio riflettente (*reflektierende Urteilskraft*) su cose e concetti della *Kritik der Urtheilskraft* – seppur senza alcun riferimento esplicitamente determinato alla conformità a scopi (*Zweckmäßigkeit*) –, il quale è *a priori* per ciò che concerne la sua propria concettualità logica (stabilisce infatti dei nessi predicativi necessari o analiticamente irrefutabili), ma *a posteriori* per quanto riguarda invece il proprio riferimento a nozioni o entità sia esistenti sia possibili (delle quali appunto è impossibile fornire la determinazione costitutiva, per cui di conseguenza si va alla ricerca di una definizione di *altra* natura, che sia in ogni caso capace di rendere almeno in parte *intelligibile*, vale a dire a un livello *semplicemente* predicativo – regolativo! – della determinazione concettuale delle cose, ciò che è sottoposto alla considerazione riflessivo-'conoscitiva' del soggetto)[941].

Si tratta con tutta evidenza di una duplice e fondamentale distinzione metodologica: di una partizione che è già *critica* (*kritische*) quanto a spirito e disposizione intellettuali, nonostante essa non sia ancora tale, naturalmente, per ciò che concerne i risultati teorici fissati in queste pagine, ancora chiaramente lontani, quanto ad approdo, maturità e ponderazione, da quelli del periodo cosiddetto "critico" della filosofia kantiana. Tuttavia, una simile 'collocazione metodologica' di essenza ed esistenza divarica già, sull'esempio del 'realismo epistemologico' di Crusius, la

[940] È noto come le *metaphysische Erörterungen* delle forme pure della sensibilità, così come l'*analytische Deduktion* dei concetti puri dell'intelletto, non facciano altro che *astrarre* le intuizioni pure dello spazio e del tempo e le dodici categorie della sintesi intellettuale nei giudizi, rispettivamente, dalle molteplicità empiriche sia della conoscenza sensibile sia di quella intellettuale. Sicché simili *riflessioni* (*Überlegungen*, *Reflexionen*), delle vere e proprie determinazioni eliminative (del contingente, dell'accidentale e del superfluo nelle intuizioni e nei giudizi, in favore di ciò che in essi è invece necessario, sostanziale ed essenziale) siano *finalmente* capaci di enucleare quelle funzioni pure della soggettività conoscitiva, che, nelle succesive collocazioni e deduzioni trascendentali, si dimostreranno *invero*, *top down*, come *fondamentalmente presupposte* (d)a ogni possibile determinazione *reale-oggettiva* di cose e concetti nell'ambito di un'esperienza possibile.

[941] Su questi temi, in riferimento però al solo pensiero del Kant maturo, mi permetto di rimandare in particolare al mio *Il valore modale e la portata epistemologica della teleologia fisica nella* Kritik der Urteilskraft *di Kant (KU, §§ 74-78)*, pp. 339-394, in M. Failla, N. Sánchez Madrid, *Le radici del senso. Un commentario sistematico alla* Critica del Giudizio/ *Las raíces del sentido. Un comentario sistemático de la* Crítica del Juicio, Alamanda, Madrid 2020.

determinazione esistentiva e *a priori* degli enti dalla considerazione semplicemente riflessiva e *a posteriori* delle loro nozioni o possibilità: appunto "solamente conoscitiva", come si esprime Kant in queste linee. E ciò, nonostante nel caso dei giudizi essenziali, come si è visto ultimamente fondati sul principio d'identità, la deduzione *a priori* dei predicati appartenenti alle nozioni soggettive *coincida* con la ragione antecedentemente determinante della possibilità non contraddittoria di queste nozioni medesime. Una simile determinazione viene per Kant ottenuta attraverso l'attribuzione, ai soggetti di cui si tratta, di predicati identici (quelli, cioè, che immancabilmente convengono alla loro definizione o essenza necessaria); oppure, ma è lo stesso, ricavata per mezzo dell'esclusione dei predicati opposti (a quelli inderogabilmente coinvolti in una simile, diretta predicazione; i quali, appunto, vengono determinati come innegabili di diritto). Ciò accade ad esempio nel caso dei giudizi identici o non contraddittori come "il triangolo ha tre lati (*triangulum habet tria latera*)"[942].

In altri termini, benché la determinazione dell'identità *necessaria* della possibilità *reale* delle cose (o delle loro nozioni) sia normalmente mediana tra la determinazione dell'esistenza degli enti attraverso *cause metafisicamente produttive* e la determinazione non contraddittoria (o possibile *soltanto* logicamente) del loro essere predicativo attraverso *ragioni semplicemente delucidative*; nel caso dei concetti o dei giudizi essenziali, la delimitazione della loro ragione identica coincide con la definizione della ragione antecedentemente determinante la loro natura, pur restando una simile ragione *soltanto esplicativa e niente affatto originativa* – secondo l'esistenza metafisicamente intesa –, delle entità di cui si tratta.

È infatti in questo stesso senso, nelle linee conclusive della *Definitio* della *Propositio IV*, che Kant approfondisce la distinzione tra l'accadere o l'essere esistentivo degli enti e la determinazione semplicemente predicativa, concernente la semplice possibilità identica oppure la nozione non contraddittoria, di cose o concetti:

---

[942] Cfr. I. Kant, PND, AA 01: 392, Anm. (*); trad. it. p. 14. La stessa posizione teorica di queste linee della *Nova dilucidatio* è mantenuta fino allo scritto *Über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* del 1762, in cui Kant (sul modello delle logiche aristotelico-scolastiche e leibniziana) tiene ferma l'analiticità di qualsivoglia giudizio o sillogismo definitori o necessariamente veri. In questa sede, tuttavia, egli comincia a concepire una tipologia di negazione che non è riducibile a quella del diniego dell'identità di soggetto e predicato, in cui la *Verneinung* dei *Prädikate* che *non* convengono al soggetto consta piuttosto di una negazione *disparata* (e dunque empiricamente condizionata), anziché assoluta. In altri termini, Kant introduce almeno indirettamente una diversa classe di giudizi, irriducibile a quella analitica della metafisica tradizionale. Si tratta cioè della definizione dei giudizi sintetici, la quale diverrà oggetto delle sue riflessioni a partire dalle *Schriften* del 1763, di cui ci occupiamo nelle pagine seguenti. Cfr. I. Kant, *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 02, pp. 45-62); trad. it. *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, di C. Mangione, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 20 (4), 1965, pp. 481-498. Su questi temi cfr. A. Guzzo, *Kant precritico*, Bocca, Torino 1924, in particolare le pp. 47-64; M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, *op. cit.*; S. Travaglia, *Metafisica ed etica in Kant (dagli Scritti precritici alla Critica della ragion pura)*, Cedam, Padova 1972. Sulle stesse questioni ma anche sull'accentuazione, invero non così ovvia e perciò interessante, dell'empirismo in seno alle riflessioni kantiane del decennio '60-'70 cfr. invece K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, Carl Winter, Heidelberg 1909, voll. 4 e 5.

Si può chiamare la prima ragione anche del perché, vale a dire dell'essere e dell'accadere (*Priorem rationem etiam rationem cur s. rationem essendi vel fiendi vocare poteris*); la seconda: ragione del che, vale a dire del conoscere (*posteriorem rationem quod s. cognoscendi*).[943]

Pertanto, a giudizio del Kant della *Nova dilucidatio*, nel rendere ragione di qualsiasi cosa, si deve anzitutto discriminare 'criticamente' se la ragione che si fornisce consista in una "ragion d'essere (*ratio essendi*)" o "ragione del perché (*ratio cur*)" – ovvero se essa consti di un fondamento ontologico-produttivo, che in quanto causa logico-metafisica di qualcosa rende conto del suo accadimento, con ciò constando della sua scaturigine 'effettiva' –, oppure di una semplice "ragione conoscitiva (*ratio cognoscendi*)" o "ragione del che (*ratio quod*)", la quale viceversa definisce la semplice conoscibilità logico-analitica (o meramente riflessiva) del soggetto discorsivo di cui si tratta; il quale, pertanto, viene considerato nel suo nesso semplicemente *a posteriori* col predicato che lo determina, sicché un simile oggetto del pensiero è determinato come pura intelligibilità da comprendere concettualmente[944]. Detto ancora in altri termini, se la ragione conseguentemente determinante di qualcosa (*ratio conseqünter determinans, ratio quod*) rappresenta un semplice "criterio di verità (*veritatis* […] *criterium*)"[945] del discorso conoscitivo, la ragione antecedentemente determinante di alcunché (*ratio antecedenter determinans, ratio cur*) coincide non soltanto con la regola metodologica attraverso cui è possibile rinvenire il vero, ma anche e soprattutto con la "fonte di verità (*veritatis* […] *fons*)"[946] dei discorsi, ovvero rappresenta *il fondamento ontologico-esistentivo dei giudizi*: *la scaturigine reale e metafisica della loro verità e possibilità reale*.

Di questa duplice distinzione – quella tra soggetti e predicati (attraverso nessi d'identità) nelle singole conoscenze e quell'altra tra *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* degli oggetti conoscitivi –

---

[943] I. Kant, PND, AA 01: 392.04-06; trad. it. p. 14.

[944] Ancor più che nel caso della distinzione della *determinatio* della cosa dalla sua *ratio a priori*, ovvero della divaricazione delle ragioni antecedenti da quelle conseguenti dell'essere degli enti, la distinzione kantiana di *ratio cur* e *ratio quod* (*alicuius*) riprende letteralmente la distinzione del *De usu* di Crusius, che ugualmente l'aveva determinata, come sopra già segnalato, attraverso la divaricazione categoriale di *Realgrund* ed *Erkenntnißgrund* (*von etwas*), di "ragione reale" e "ragione conoscitiva" di qualcosa. Cfr. A. C. Crusius, *De usu*, cit., p. 213 e Id, *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzet werden*, Leipzig 1945, in Id., *Die philosophischen Hauptwerke*, II, hrsg. von G. Tonelli, Olms, Hildesheim 1964, § 34, p. 53. Nonostante le innegabili convergenze, le posizioni kantiane della *Nova dilucidatio* non possono venir schiacciate, nel loro complesso, su quelle di Crusius, come invece avviene in H. J. De Vleeschauwer, *L'évolution de le pensée kantienne*, *op. cit* . Su questo cfr. G. Tonelli, *Il primo tentativo ontologico di Kant (1755)*, cit., in particolare p. 249. Cfr. anche A. Lamacchia, *La formazione del criticismo nei primi scritti kantiani (1746-1770)*, Levante, Bari 1995, soprattutto le pp. 74-77. Per una lettura tutta interna all'idealità del qualcosa della distinzione kantiana di *ratio cur* e *ratio quod*, che allo stesso modo consisterebbe in una ripresa della dicotomia di Crusius tra la ragione ideale *a priori* di qualcosa e la sua ragione ideale *a posteriori*, cfr. G. Kahl-Furthmann, *Der Satz vom zureichenden Grunde. Von Leibniz bis Kant*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXX (1976), 1, pp. 107-122. Per uno studio comparativo dei diversi modi in cui può darsi il *principium rationis determinantis* nel *De usu* di Crusius e nella *Nova dilucidatio* di Kant cfr. G. Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*. *Saggi di sociologia della conoscenza*, cit., in particolare le pp. 134-135.

[945] I. Kant, PND, AA 01: 392.19; trad. it. p. 14.

[946] Ivi, AA 01: 392.19f; trad. it. p. 14.

, a giudizio di Kant "l'illustre Wolff (*illustris Wolff*)"[947] non si avverte. Questi, nella sua determinazione della *ratio sufficiens* "senza dubbio mescola il definito alla definizione (*haud dubie definitum immiscuit definitioni*)"[948], ovvero confonde, nella fondazione dell'*ontologia*, nonostante i tentativi d'una distinzione conveniente[949], *ratio cur* e *ratio quod alicuius*, la produttività reale-e-metafisica con l'esplicabilità conoscitiva di qualcosa, la determinazione (anche) *induttiva* delle soggettività reali con quella (semplicemente) deduttiva della predicazione che le concerne; finendo per fornire una deduzione logicista e invero surrettizia dell'ontologia.

Nella *Philosophia prima* wolffiana, cioè, l'esistenza può nascere dalla possibilità e la possibilità dall'impossibilità soltanto perché il fondatore dell'economia e della pubblica amministrazione come discipline accademiche ha confuso la ragione produttiva e *a priori* di qualcosa con la sua ragione semplicemente delucidativa: tra la posizione ontologica di alcunché, cioè, e la sua determinazione predicativa semplicemente *a posteriori*; finendo per procurare una tautologia bell'e buona, in cui la portata esistentiva degli oggetti particolari della metafisica, nella confusione di cui questi divengono preda, è resa equivalente e commutativa a quella predicativa (universale e necessaria) designata dalla loro essenza.

A nostro giudizio, benché egli non lo dica, sembra che la fondazione wolffiana della *metaphysica generalis* risulti a Kant fallace proprio perché Wolff, contro la fondamentale lezione della *Metafisica* di Aristotele, ha improvvidamente invertito la prominenza metafisica dell'attualità delle cose con la loro, subordinata potenzialità: la priorità ontologica dei soggetti con la secondarietà dei loro predicati, la tangibilità epagogica degli oggetti (in Aristotele enti o sostanze prime) coi relativi e semplici concetti (predicati o sostanze seconde); con ciò mancando di discernere e riconoscere il primato della realtà metafisica (in particolare quella attualmente determinata) rispetto ai semplici discorsi che se ne occupano. Wolff, in termini stavolta non aristotelici ma kantiani (epperò, secondo noi, affatto compatibili con la dottrina logico-metafisica dello Stagirita, in particolare col suo significato epistemologico fondamentale), ha incautamente collocato la possibilità d'essere dell'ente in una posizione

---

[947] Ivi, AA 01: 393.09; trad. it. p. 16.

[948] Ivi, AA 01: 393.11; trad. it. p. 16. Per la definizione wolffiana della *ratio sufficiens* cfr. Ch. Wolff, *Philosophia prima*, cit., § 56, p. 39.

[949] Wolff procura infatti, nell'*Ontologia* latina, la distinzione tra un *principium essendi*, contenente la ragione della possibilità di qualcosa, e un *principium fiendi* (*alicuius*), che rappresenta invece la ragione dell'attualità di alcunché. Cfr. Ch. Wolff, *Ontologia*, § 874, p. 648. Altri bersagli polemici delle ponderazioni kantiane potrebbero essere Friedrich Christian Baumeister, che nelle sue *Institutiones metaphysicae* riprende letteralmente la dicotomia wolffiana, e anche Baumgarten, il quale pure procura, nella sua *Metaphysica*, la distinzione tra un *principium essendi vel fiendi* e un *principium cognoscendi* (*alicuius*). Cfr. F. Ch. Baumeister, *Institutiones metaphysicae. Ontologiam, Cosmologiam, Psycologiam, Theologiam denique Naturalem Complexae,* Wittenbergae et Sevestae, Sumtibus Sam. Godofr. Zimmermanni, 1738, rist. an. in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke. Materialen und Dokumente*, III, 25, hrsg. von J. École *et alii*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1988, § 340, p. 231 e A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, *op. cit*., § 311. Il riferimento kantiano a Baumgarten viene sottolineato da G. Gawlick, L. Kreimendahl, *Einleitung*, in G. Gawlick *et alia*, *KANT-INDEX. Band 46. Stellenindex und Konkordanz zu Alexander Gottlieb Baumgartens "Metaphysica",* 3 Teilbände, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2016, 1, p. XLVI.

ontologica *artificiosamente o falsamente prioritaria* rispetto a quella dell'esistenza[950], ricavando la realtà attuale degli enti per mezzo di un'astratta e ingiustificata addizione d'esserci alla semplice possibilità degli stessi[951]. Un simile supplemento metafisico-'ontico', secondo Kant, soltanto surrettiziamente viene procurato dalla *ratio sufficiens* del qualcosa, la quale, così come è intesa nella *Deutsche Metaphysik*, non è per nulla in grado di determinare *il compimento reale* della possibilità di alcunché. Di conseguenza, anche l'ulteriore riconduzione wolffiana dell'esistenza all'azione divina, quest'ultima intesa addirittura come sua *causa efficiente*[952] (mentre in Kant è *ultima e finale, metafisica e non fisica*), rimane per il nostro del tutto ingiustificata, soprattutto di fronte alla restante, *logica* totalità del possibile, che in tal modo resta bellamente esclusa da una simile fondazione e, dunque, del tutto deprivata del suo fondamento reale. In tal senso, secondo noi e *forse* anche per lo stesso Kant, Wolff ha bellamente invertito l'ordine ontologico e "non reciprocamente convertibile (οὐκ ἀντιστρέφει)" – Aristotele *dixit* – di esistenza ed essenza, di atto e potenza, di realtà e possibilità, di cosa e concetto, di (s)oggetto e predicato.

Ciò che in ogni caso sembra essere fuor di dubbio è che per il Kant della *Nova dilucidatio* la ragione sufficiente di qualcosa – intesa come ragione della sua esistenza – non può consistere se non in una ragione antecedentemente determinante la sua realtà metafisica. Mentre quell'altra ragione di qualcosa, che viceversa si trovi determinata dalla semplice posizione concettuale di un ente, sicché essa non consista in altro se non nella definizione della natura essenziale e predicativa del soggetto in questione, altro non è che la sua ragione conseguentemente determinante: vale a dire una determinazione categoriale del tutto analitica e *a posteriori*, in se stessa già implicata dalla natura discorsiva (e in funzione *logica* di soggetto) di quella nozione che, pure, essa si trova a spiegare o a ostendere qualitativamente come suo semplice predicato. Di contro alla natura meramente predicativa della *ratio quod*, la ragione antecedentemente determinante di qualcosa è quindi, secondo Kant, *ratio alicuius fiendi*, "la ragione, cioè, senza la cui posizione non si darebbe luogo ad alcun determinato (*ratio* […] *qua non posita determinato locus plane non esset*)"[953], quest'ultimo da intendersi non soltanto nella sua *esistenza contingente* ma anche nella sua *possibilità reale*, vale a dire nelle sue oggettività e particolarità irriducibilmente determinate e determinabili.

Nella *Propositio V* Kant riprende e approfondisce sotto una diversa angolatura prospettica quanto già sostenuto, ovvero sostiene che "Nulla è vero senza ragione determinante (*Nihil est verum sine ratione determinante*)"[954]. Se, però, la considerazione ontologica mancasse di

[950] Cfr. Ch. Wolff, *Philosophia prima*, cit., § 70, p. 47.
[951] Cfr. Ch. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, cit., § 14, p. 9; trad. it. pp. 69-71.
[952] Cfr. Ch. Wolff, *Philosophia prima*, cit., § 174, p. 143.
[953] I. Kant, PND, AA 01: 393.05f; trad. it. p. 16.
[954] Ivi, AA 01: 393.23; trad. it. p. 17.

comprendere la ragione conseguentemente determinante di qualcosa, a sfuggirle sarebbe 'soltanto' il criterio di verità che le consentirebbe di *conoscere* questo qualcosa medesimo. Se, invece, la conoscenza metafisica non cogliesse la ragione antecedentemente determinante di alcunché, allora essa mancherebbe di riconoscere, niente meno, che la fonte della sua verità, ovvero mancherebbe di comprenderne "la ragione genetica (*ratio* […] *genetica*)"[955] – il βάσανος o la *lapis Lydius* –, alla quale riferire e commisurare le proprie posizioni, intendendo con queste ultime dei *giudizi dichiarativi la cui 'validità oggettiva'*[956] *o l'effettiva scaturigine ontologica resterebbero pur sempre da determinare, ove possibile*. Di nuovo, impiegando un lessico non ancora del tutto usuale e consueto per le riflessioni kantiane della *Nova dilucidatio*, se la *ratio quod* di qualcosa consiste nella regola metodologica che attesta la verità (o la falsità) delle posizioni discorsive su questo qualcosa medesimo – ovvero consta della sua spiegazione o delucidazione *gnoseologica* –, la *ratio cur* rappresenta invece *la condizione oggettiva* (ma non ancora s-oggettiva in senso compiutamente *trascendentale*: nel senso cioè di una *Bedingung transindividuale*, comune a tutte le soggettività conoscitive e dunque 'oggettiva *in seconda istanza*', come sarà nella *Kritik der reinen Vernunft*) della possibilità della verità di qualcosa – ovvero ne definisce quella sorgente reale e metafisica che è sempre, di necessità presupposta da qualsivoglia verità conoscitiva concernente le cose. Se dovessimo esprimerci in termini aristotelici, per provare a tradurre in termini ancora più espliciti il senso di queste ponderazioni kantiane, potremmo bensì dire che il metafisico esser-come-vero di qualcosa è condizione necessaria della verità dei discorsi, questi ultimi intesi non nella loro dimensione *semplicemente* logica o logico-formale, bensì potenzialmente reale, e cioè logico-reale o metafisico-conoscitiva[957]. Nelle parole di Kant:

> c'è sempre una ragione antecedentemente determinante o – se si preferisce – genetica o almeno identica (*dari semper rationem antecedenter determinantem s., si mavis, geneticam aut saltem identicam*), dal momento appunto che la ragione conseguentemente determinante non produce la verità ma soltanto la spiega (*siquidem ratio conseqünter determinans veritatem non efficit, sed explanat*).[958]

---

[955] Ivi, AA 01: 394.06; trad. it. p. 17.

[956] Anche in questo caso l'espressione "*objektive Gültigkeit*" appartiene al Kant della *Kritik der reinen Vernunft* e designa propriamente la realtà delle conoscenze, secondo cui, affinché i concetti del sogetto possano riferirsi 'con obiettività' agli oggetti, gli oggetti medesimi debbono in qualche modo poter essere *dati* (*gegebene*) all'interno di un'esperienza possibile. Oggettivamente valide sono pertanto le conoscenze ottenute attraverso la sintesi intellettuale del molteplice dell'intuizione sotto concetti, ovvero per mezzo della sussunzione (*Subsumtion*) delle intuizioni sotto i concetti (o dell'applicazione dei *Begriffe* alle *Anschauungen*) attraverso lo schematismo dell'intelletto puro, e cioè per mezzo di determinazioni trascendentali di tempo, mediane e mediatrici della recettività sensibile e della spontaneità intelettuale. Come nel caso della parvenza, anche questa espressione è impiegata secondo un'analogia generica e non tecnica con quanto Kant sostiene nella *Nova dilucidatio*, sempre al fine di evidenziarne l'attitudine proto-critica al disvelamento dei sofismi del razionalismo metafisico del Settecento tedesco.

[957] Sull'esser-vero nella *Metafisica* di Aristotele cfr. *supra*, I, I, § 3, in particolare pp. 36-37.

[958] I. Kant, PND, AA 01: 394.06-09; trad. it. pp. 17-18.

Riepilogando dunque in breve le posizioni kantiane fin qui incontrate: chiarito come il principio di contraddizione non consista nel principio fondamentale dell'ontologia (essendo esso subalterno al principio d'identità); mostrato, anche, come la possibilità di qualcosa non possa scaturire dalla sua impossibilità, se non attraverso una negazione 'astratta', 'immaginifica' o affatto mentalistica dell'impossibile, in nessun modo, cioè, ancorata alla realtà delle cose e perciò davvero giustificata dai concetti oggettivi della metafisica, che della realtà fa scienza e che giammai può sacrificare la metà del dominio oggettivo delle verità o implicare fallacie argomentative; e avendo inoltre esibito come la *ratio sufficiens* di qualcosa non possa in alcun modo venir applicata alla mera (o logica) possibilità dell'*aliquid*, consistendo essa nella *ratio fiendi* delle cose, anziché nella loro, mera *ratio cognoscendi*[959]; è ora per Kant possibile passare al vaglio della considerazione proto-critica "le [vere e reali] ragioni che determinano l'esistenza (*rationes exsistentiam determinantes*)"[960] delle cose, sì da fissarne con esattezza anche la possibilità *davvero* metafisica, in un senso ulteriore e irriducibile (ovvero segnatamente reale e oggettivo) alle posizioni di Wolff e Baumgarten.

[959] La nostra interpretazione della distinzione kantiana tra la ragione antecedentemente determinante di qualcosa e la sua ragione conseguentemente determinante si discosta da quella di Emanuele Cafagna, da questi procurata in Id., *Kant e la metafisica della forza*, cit, pp. 195-230. Non riteniamo infatti che la distinzione sia da intendere nel solco della filosofia di Wolff, e cioè come del tutto interna alla definizione o alla predicazione essenziale sugli enti. Della determinazione predicativa degli enti rappresentano secondo noi dei casi sia la ragione conoscitiva di qualcosa, da intendere come *ratio* semplicemente *a posteriori* della natura delle cose, sia la ragione identica della sua costituzione predicativa, la quale, sempre nel caso del giudizio essenziale, può arrivare a rappresentare la ragione conoscitiva ultima di cose e concetti, quando di questi non risulti possibile indicare la ragione antecedente del loro esserci. Mentre proprio la ragion d'essere a noi sembra constare (nel senso che la indica e la denota) d'una fonte affatto esistentiva delle cose, alternativa e irriducibile alla predicazione discorsiva, da affiancare più alla nozione di causa efficiente fornita da Crusius, che in modo analogo – ma niente affatto identico – a quanto fissato da Kant nella *Nova dilucidatio* la distingue dal semplice fondamento logico delle cose. Non riteniamo pertanto che la *ratio cur* kantiana consista in una scaturigine metafisica di carattere finale *schlechthin*: in una *causa finalis* pura e semplice. Riteniamo, cioè, che la retrocessione analitica dalle *conseguenze conoscitive* di qualcosa al loro *fondamento ultimo* – che attraverso le determinazioni predicative e *a posteriori* delle cose appunto risale non soltanto a quelle definitorie o essenziali (ragione identica) ma anche, ove possibile, alla loro scaturigine metafisico-ontica –, possa consistere per questo primo Kant nel guadagno teoretico della *ragione metafisico-esistentiva* (antecedentemente determinante ma non efficiente) delle cose. Le due tipologie di determinazione, come nelle pagine precedenti si è provato a restituire, sono infatti, per noi, dicotomiche e irriducibili. Se così non fosse, la critica kantiana al razionalismo scolastico dei "filosofi moderni" resterebbe monca e avrebbe allora buon gioco Wolff nel definire il *principium contradictionis* come il principio fondamentale dell'ontologia, da cui poter dedurre (attraverso la determinazione dell'essenza necessaria delle cose per mezzo della negazione dei predicati opposti a quelli identici o per sé) la *ratio rerum sufficiens*. Mentre si è visto che una simile eventualità teorica – con la distinzione di contraddizione e identità come limiti l'uno negativo e l'altro invece positivo della *predicazione* –, è valida soltanto per i giudizi *essenziali* o *semplicemente conoscitivi* e *non* per quelli d'esistenza. In questi ultimi, infatti, la determinazione reale e *già* induttiva dei soggetti particolari ("induttiva" in senso soprattutto metafisico, lo stesso che Aristotele ha attribuito all'ἐπαγωγή nelle *Categorie*, dunque da non confondere o identificare *tout court* con l'induzione dell'empirismo moderno) deve poter precedere *onto*-logicamente la definizione deduttiva e *conseguente* dei predicati universali che li riguardano. Detto in altri termini, non soltanto è vero, come Cafagna concede, che la determinazione della ragione che consegue dalla conoscenza delle cose non consente di ottenere la determinazione antecedente di un'esistenza *assolutamente necessaria*; ma è ugualmente vero che una simile ragione in nessun modo, nella *Nova dilucidatio*, consente la determinazione antecedente dell'esistenza *in genere*. In altri termini ancora, nella *Nova dilucidatio* è per noi già in nuce quanto Kant verrà determinando nel *Beweisgrund* del 1763.

[960] I. Kant, PND, AA 01: 394.09; trad. it. p. 18.

5. La dimostrazione del principio di ragione antecedentemente determinante: una riformulazione anti-cartesiana del tradizionale argomento ontologico

Se la ragione determinante di qualcosa consiste nella sua "ragione d'essere (*ratio essendi*)" o "ragione del perché (*ratio cur*)", ovvero consta dell'indicazione della causa finale e produttiva della sua realtà metafisica; come Kant sostiene nella *Propositio VI*,

> È assurdo [pensare] che qualcosa abbia in sé la ragione della sua esistenza (*Exsistentiä suä rationem aliquid habere in se ipso, absonum est*).[961]

Si tratta, con tutta evidenza e come si era accennato all'inizio del paragrafo precedente, di una critica del cartesianesimo e dei suoi epigoni, in particolare della tradizionale prova ontologica dell'esistenza di Dio, che Descartes e i suoi discepoli fecero propria ma la cui paternità è tuttavia da attribuire, come è noto, ad Anselmo d'Aosta[962]. Secondo Kant, tutti questi autori – e tra loro sono naturalmente compresi anche Wolff e Baumgarten –, benché abbiano correttamente ritenuto l'essere sommo la sola esistenza necessaria tra quelle attuali, hanno tuttavia fornito una giustificazione *surrettizia* della sua necessità, cadendo incautamente in *contraddizione*. Tutti, infatti, hanno erroneamente identificato il 'fatto' o la 'realtà' dell'esistenza necessaria di Dio con la ragione della sua necessità, ovvero hanno reso la divinità, simultaneamente, l'antecedente e il conseguente metafisico di se stessa, la causa e l'effetto di sé medesima, con ciò rendendola ugualmente 'la condizione e il condizionato' del suo esserci imperituro.

Nel caso specifico di Wolff e Baumgarten, la definizione della necessità di Dio viene dimostrata indirettamente per mezzo dell'esistenza contingente di tutti gli altri enti. Aderendo infatti alla definizione classica della contingenza, intesa nei termini tradizionali di ciò che possiede in altro da sé la ragione del proprio esserci, Wolff e Baumgarten definiscono necessario quell'ente che possiede in sé la ragione o la causa della propria esistenza[963], con ciò

---

[961] Ivi, AA 01: 394.10f; trad. it. p. 18.

[962] Sulla storia moderna della prova ontologica cfr. D. Heinrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Mohr Siebeck, Tübingen 1967; trad. it. di S. Carboncini, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio: la sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, Prismi, Napoli 1983 ed E. Scribano, *Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1997. Sulle prove cartesiane dell'esistenza di Dio cfr. invece A. Koyré, *Essay sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Éditions Ernest Leroux, Paris 1922. Sulle prove dell'esistenza di Dio e sulla loro critica nella filosofia di Kant cfr. G. B. Sala, *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiseskritik in den Schriften Kants*, De Gruyter, Berlin-New York 1990.

[963] Per la definizione wolffiana dell'ente necessario cfr. Ch. Wolff, *Philosophia prima*, cit., § 309, p. 245. Sull'esistenza indipendente di Dio, che secondo Wolff possiede in sé la sua realtà, cfr. invece Id., *Deutsche Metaphysik*, cit., §§ 929-930, pp. 575-576. Sulla definizione wolffiana di Dio come *ens a se*, che esiste necessariamente per la sua propria essenza, cfr. anche Id., *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*, 2 Bde., Officina Libraria

riducendo la capacità produttiva della *ratio essendi* di alcunché – in questo caso della natura divina – alla sua *ratio simpliciter cognoscendi*. Una simile identificazione è però, secondo Kant, contraddittoria, appunto perché attraverso di essa una stessa cosa, in questo caso Dio, risulta insieme precedente e successiva a sé medesima[964], ovvero viene identificata al contempo con la *ratio cur* e la *ratio quod* di se stessa, producendo il paradosso dell'attribuzione a Dio – quantomeno rispetto al secondo corno dell'argomentazione wolffiana – di un'esistenza solamente contingente. Di seguito la kantiana *reductio ad absurdum* della posizione di Wolff:

> Ciò infatti che ha in sé la ragione dell'esistenza di una cosa, è la causa della medesima (*Quicquid enim rationem exsistentiä alicuius rei in se continet, huius causa est*). Supponendo pertanto l'esistenza di un ente che avesse in sé la ragione della sua esistenza, questo ente dovrebbe essere la causa di sé medesimo (*Pone igitur aliquid esse, quod exsistentiä suä rationem haberet in se ipso, tum sui ipsius causa esset*). Poiché però la nozione di causa antecede per sua natura la nozione di causato, mentre quest'ultima è posteriore, la stessa cosa sarebbe simultaneamente anteriore e posteriore a sé medesima: il che è assurdo (*Quoniam vero causä notio natura sit prior notione causati, et häc illa posterior: idem se ipso prius simulqü posterius esset, quod est absurdum*).[965]

Nelle argomentazioni dei 'cartesiani', la sola ragione pertinentemente addotta nella definizione della natura divina è nientemeno che l'impossibilità del suo opposto, ovvero la non pensabilità delle attribuzioni contraddittorie. Tuttavia, si è visto, una simile delimitazione, in se stessa negativa e indiretta, viene da Kant ricondotta alla predicazione diretta, e cioè all'*affirmativa determinatio* dell'identità necessaria di soggetto e predicato, in cui la nozione del primo – *per definizione* – deve contenere la nozione del secondo: e ciò sia nel caso si tratti della determinazione della possibilità degli enti (in questo caso della possibilità di Dio) sia laddove si

---

Rengeriana, Francofurti & Lipsiae, 1739-1741², in WW, II, 7.1, § 29, p. 28 e § 72, p. 56. Per la definizione baumgarteniana della necessità della natura divina cfr. invece A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, *op. cit*., §§ 823-825.

[964] Sulla causa che precede il causato in una sequenza temporale cfr. Ch. Wolff, *Philosophia prima*, cit., § 867, p. 645.

[965] I. Kant, PND, AA 01: 394.12-16; trad. it. p. 18. È stato da più parti notato come l'argomento kantiano contro la determinazione wolffiana della natura divina come *causa sui* non colga nel segno. Nelle *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik* Wolff chiarirebbe infatti, contro i suoi critici, che la sola esistenza di cui Dio è causa è quella del mondo e non la propria. Su questo cfr. Ch. Wolff, *Anmerkungen*, cit., § 344, p. 563, R. Theis, *Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*, fromman-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, in particolare p. 47. Della stessa opinione di Theis è anche Cafagna. Cfr. E. Cafagna, *Kant e la metafisica della forza*, cit., in particolare p. 210. A nostro avviso, però, la critica kantiana, attraverso l'affermazione dell'irriducibilità di *ratio cur* e *ratio quod alicuius*, vuole proprio determinare l'equiparazione della ragione interna dell'esistenza delle cose con la loro *causa* vera e propria, equiparazione che Wolff soltanto vanamente si prodiga di escludere. Infatti, è proprio l'inadeguata distinzione wolffiana tra il *principium essendi* e il *principium fiendi* delle cose, in lui ancora del tutto ideale e interna all'essenza degli enti, a rendere vana la dicotomia tra la ragione interna di esistenza d'una cosa e la sua causa produttiva. In tal modo, Kant ha buon gioco nel far coincidere le due determinazioni wolffiane, così da poter accusare Wolff e i suoi seguaci di 'cartesianesimo', e quindi di rendere anche Dio, nelle loro dimostrazioni, causa ed effetto di sé medesimo.

fosse invece in presenza della considerazione semplicemente predicativa della loro esistenza contingente (nel caso presente, di nuovo, dell'esistenza di Dio). Si è visto come il riperimento di una simile ragione identica, nel caso limite delle definizioni e della determinazione delle essenze necessarie delle cose, sia per Kant suscettibile di venir identificata con la *ratio cur* di quelle stesse entità, nel senso che una simile e medesima identità, nell'ambito dei giudizi e delle verità semplicemente 'analitiche'[966], rappresenta l'*ultima* ragione *conoscitiva* dei *concetti* (degli oggetti) di cui si tratta: ovvero consta di quella ragione oltre la quale, *predicativamente*, nella definizione delle *nozioni* ontologiche coinvolte, non è possibile risalire. Ora, proprio come accade con i giudizi d'identità e con la determinazione delle proprietà appartenenti agli esseri contingenti, anche nel caso della determinazione dell'esistenza di Dio, la posizione di predicazioni di tipo identico – al pari dell'equivalente esclusione degli opposti contraddittori (delle sue perfezioni) –, lungi dal rappresentare la ragione antecedentemente determinante della sua esistenza necessaria, consta della giustificazione semplicemente conoscitiva della sua eternità. L'esclusione delle predicazioni opposte attraverso il principio di contraddizione e l'equipollente sanzione delle predicazioni necessarie mediante il principio d'identità determinano, cioè, anche nel caso di Dio e della sua esistenza, la posizione successiva e semplicemente predicativa di ragioni meramente riflessive. Simili ragioni, rispetto alla realtà necessaria della natura divina, constano pertanto di determinazioni semplicemente *a posteriori*, che soltanto in modo conseguentemente determinante ne fissano l'esistenza assoluta. È quanto si evince nel *Corollarium* della *Propositio VI*:

> Ciò pertanto, che [negli argomenti dei 'cartesiani'] si proclama esistere in modo assolutamente necessario, non esiste per alcuna altra ragione che per il fatto che il suo opposto non è affatto pensabile (*Quicquid igitur absolute necessario exsistere perhibetur, id non propter rationem quandam exsistit, sed quia oppositum cogitabile plane non est*). Questa impossibilità dell'opposto [in quegli stessi argomenti] è la ragione della conoscenza della sua esistenza (*Häc oppositi impossibilitas est ratio cognoscendi exsistentiam*); manca però del tutto la ragione antecedentemente determinante. [In essi] Basta [infatti] che di una cosa si possa insieme dire e pensare: *esiste* (*sed ratione antecedenter determinante plane caret. Exsistit; hoc vero de eodem et dixisse et concepisse sufficit*).[967]

[966] Scegliamo di indicare il termine "analitico" tra apici per sottolinearne l'uso almeno parzialmente improprio, dato che Kant non è ancora pervenuto alla distinzione vera e propria di giudizi analitici e giudizi sintetici, sebbene il giudizio di esistenza che nella *Nova dilucidatio* si sta già sforzando di distinguere dal giudizio essenziale lo stia mettendo sulla strada della futura 'svolta empirico-soggettiva' del suo pensiero. Questa, pur affacciandosi nella seconda metà degli anni Sessanta e pur 'compiendosi nelle sue prime fogge' con la *Dissertatio* del 1770 – quelle davvero definitive, viceversa, vengono fissate dalla seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft* del 1787, fatte salve le 'integrazioni' della *Kritik der Urtheilskraft* per ciò che concerne il Giudizio riflettente –, viene comunque preparata dal *Beweisgrund* e dal *Versuch*, opere in cui si fa sempre più consistente, tagliando con l'accetta, il peso della filosofia di Newton e del suo metodo scientifico-sperimentale.

[967] I. Kant, PND, AA 01: 394.17-21; trad. it. p. 18.

Non è dunque legittimo, come fanno Wolff[968] e anche Baumeister[969], asserire che Dio possegga in sé la ragione sufficiente della sua esistenza, che con ciò si darebbe affatto necessariamente. Non basta cioè limitarsi all'asserzione (che è valida per l'essenza, ma che *esistentivamente* resta *ingiustificata*) dell'inammissibilità logico-conoscitiva di una causa esterna dell'esistenza di Dio, la quale con ciò verrebbe conseguentemente determinata in ragione di una causa interna; e cioè, come accade in Baumgarten e Baumeister[970], in virtù della pienezza logica della sua nozione, in quanto cioè illimitato contenitore di infinite perfezioni, cause e ragioni (tra cui, appunto, il *predicato* dell'esistenza). E nemmeno basta limitarsi a pensare e ad asserire che Dio esiste necessariamente, secondo la consueta petizione di principio, in cui "la perfezione della risposta [appunto: "Dio esiste necessariamente"] abolisce la domanda stessa (*quästionemplane aboleri consummatione responsionis*)"[971] sull'*esserci effettivo* di Dio e sulla sua *scaturigine metafisica*, nella misura in cui 'sposta l'attenzione' sulla sua essenza o natura predicativa. Serve pertanto un fondamento diverso, ulteriore nella forma e nel contenuto, rispetto alle astrazioni e al mentalismo dei 'cartesiani': un presupposto *ontologicamente 'efficace' o produttivo* e perciò *conforme 'al bisogno esistentivo' della sana ragione*, che sussista dapprima al livello della realtà attuale delle cose e poi anche a quello del pensiero o delle semplici idee, i quali in questo modo verrebbero a sostanziarsi di ben altri contenuti.

A giudizio di Kant, l'approdo teorico che con l'argomento ontologico ogni volta si ricerca e sempre si è ricercato – e la cui formulazione definitiva va consistentemente emendata rispetto a quelle procurate da Wolff, Baumgarten e Baumeister – è rappresentato dalla concezione di *Dio* come *limite fondamentale della retrocessione nella catena fondazionale delle ragioni che spiegano l'esistenza, ivi compresa quella di Dio medesimo*. Si deve cioè riconoscere nella sostanza divina la *causa prima e metafisicamente produttiva di ogni esistenza data*, senza però che essa venga concepita al contempo

---

968 Cfr. Ch. Wolff, *Philosophia prima*, cit., §§ 322-324, pp. 254-257. Anche Baumeister definisce l'ente assolutamente necessario come l'ente che possiede in sé la ragione sufficiente della propria esistenza. Cfr. F. Ch. Baumeister, *Institutiones Mataphysicae. op. cit.*, § 177, p. 135 e § 179, p. 136.

969 Cfr. F. C. Baumeister, *Institutiones Mataphysicae, op. cit.*, § 177, p. 135 e § 179, p. 136.

970 Sia Baumeister sia Baumgarten difendono la tesi secondo cui è possibile fornire una dimostrazione dell'esistenza di Dio a partire dalla sua essenza necessaria, con ciò intesa come la ragione antecedentemente determinante della sua esistenza. Per la definizione baumeisteriana di Dio come *ens a se* cfr. F. C. Baumeister, *Institutiones Mataphysicae*, *op. cit.*, § 788, p. 556. Anche lui come Wolff difende l'incomparabilità delle definizioni di Dio come *ens a se* e come *causa sui*, sostenendo la superiorità della prima. Si tratta tuttavia di una distinzione che è ancora tutta interna alla natura degli enti, in questo caso dell'ente sommo, che di conseguenza schiaccia l'esistenza delle cose e di Dio sulla loro essenza. Kant è invece alla ricerca di una determinazione e di una prova alternativa delle esistenze: che sia finalmente "effettiva" e "conforme alla sana ragione", anziché predicativa e fornita 'secondo il senso comune'. Anche Baumgarten propone una definizione della natura divina fondata sulle nozioni di *ens perfectissimum* ed *ens realissimum*. Con la prima egli intende Dio come contenitore in sommo grado della totalità dei possibili. Con la seconda, viceversa, Dio è determinato come l'ente che in sommo grado contiene la totalità dei reali. Anche questa 'anti-aristotelica' inversione di esistenza ed essenza non può venire e non viene accolta da Kant. Cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica, op. cit.*, § 803, p. 436; § 806, p. 438 e § 808, p. 438.

971 I. Kant, PND, AA 01: 394.29f; trad. it. p. 18.

come *causa sui*: come causa, cioè, della sua esistenza necessaria (pena il controsenso, la contraddizione o l'incoerenza di cui sopra si è detto). Oltreché propedeuticamente meditato nello *Scholion* successivo al *Corollarium* della *Propositio VI*[972], ciò viene da Kant esplicitamente fissato nella seguente *Propositio VII*, nella quale egli apertamente scrive che

> Si dà un ente, la cui esistenza antecede la possibilità stessa di questo medesimo ente e di tutte le cose (*Datur ens, cuius exsistentia prävertit ipsam et ipsius et omnium rerum possibilitatem*) e che pertanto si dice esistere in maniera assolutamente necessaria (*quod ideo absolute necessario exsistere dicitur*). Il suo nome è Dio (*Vocatur Deus*).[973]

L'argomento ontologico della tradizione scolastica settecentesca di area tedesca va dunque rovesciato nel suo opposto: non è a muovere dalle possibilità (*ens perfectissimum*) o dalle realtà (*ens realissimum*) che sono *nominalmente* contenute nell'essenza di Dio (o che *contingentemente* si danno 'nel mondo' come sue conseguenze) che va conclusa l'esistenza necessaria dell'ente sommo. È viceversa dall'esistenza *già necessariamente data* di Dio, da intendere come limite ultimo nella retrocessione della catena fondazionale che causalmente (e finalisticamente) può produrre ogni esistenza, che vanno giustificate le realtà effettive e contingentemente determinate degli enti terreni. Non solo: la *necessità reale e non semplicemente nominale* della sostanza divina va ugualmente posta a fondamento sia della sua stessa possibilità sia della possibilità di tutti gli altri enti. In altri termini, in particolare contro Wolff e Baumeister, se c'è una sostanza alla quale il principio di ragion sufficiente (o antecedentemente determinante) non può essere applicato, quella è Dio. È cioè l'*inapplicabilità* della *ratio cur* all'esistenza dell'ente sommo a dimostrare, secondo Kant, che Dio sussiste ugualmente come esistenza necessaria e come fondamento ultimo al quale indefettibilmente rimanda la 'totalità del contingente'[974]. Nella *Nova dilucidatio* Dio è allora *quell'esistenza necessaria rispetto alla quale la possibilità non può in alcun modo rappresentare un dato* (metafisico). È infatti la sostanza divina a rappresentare la ragione antecedentemente determinante di ogni possibilità. Ed è in questa determinazione di natura affatto esistentiva che risiede la necessità dell'esserci attuale della natura divina. Dio è in altri termini quell'ente

---

[972] Ivi, AA 01: 394.22-395.03; trad. it. pp. 18-19.

[973] Ivi, AA 01: 395.04-06; trad. it. p. 19.

[974] Anche in questo caso l'espressione chiama almeno indirettamente in causa le posizioni kantiane della *Kritik der Urtheilskraft*. Come nei casi precedenti, l'uso della formula è soltanto analogico, teso ad evocare l'affinità problematica e di sensibilità metodologica di queste prime ponderazioni kantiane, rispetto a quelle della maturità. Senza con ciò voler determinare alcuna coincidenza, in senso stretto, dei rispettivi metodi di ricerca e risultati teorici, la quale risulterebbe non soltanto anacronistica, ma anche falsa. Come nelle altre occorrenze semantiche, cioè, la lontana affinità teorica di simili riflessioni, richiamata attraverso l'impiego *non tecnico* della terminologia matura, concerne soprattutto l'ambito delle questioni e dei problemi affrontati dal giovane Kant, che rimarranno affini a quelli del periodo cosiddetto "critico", nonostante gli strumenti e gli esiti filosofici risultino assai eterogenei nei due periodi.

necessario senza la cui esistenza la possibilità nel suo complesso in nessun modo potrebbe darsi. Infatti,

> non si può pensare nulla come possibile, se non esista ciò che in qualsiasi nozione possibile c'è di reale e se invero questo elemento reale non esista in modo affatto necessario [*nihil tanquam possibile concipi possit, nisi, quicquid est in omni possibili notione reale, exsistat, et quidem <…> exsistet absolute necessario*] (giacché senza di ciò non esisterebbe alcun possibile in assoluto, ossia tutto sarebbe impossibile) [(*quoniam, si ab hoc discesseris, nihil omnino possibile, h. e. nonnisi impossibile foret*)]. Senz'altro è necessario che questa realtà, che attua tutti i possibili modi dell'essere, sia concentrata in un ente unico [*Porro omnimoda häc realitas in ente unico adunata sit necesse est*].[975]

Di nuovo contro la *Philosophia prima* di Wolff, la *Metaphysica* di Baumgarten e le *Institutiones metaphysicae* di Baumeister, Kant ribadisce l'ordine non reciprocamente convertibile di esistenza ed essenza, ponendo nell'esserci necessario della sostanza divina la *ratio essendi* – non la semplice e dogmatica *ratio sufficiens* (*alias cognoscendi*) delle metafisiche di scuola – tanto della possibilità delle cose (anzitutto in Dio: *ens perfectissimum*) quanto anche della loro realtà attuale (in lui principalmente: *ens realissimum*). A differenza di Aristotele, egli sposta l'intrinseca necessità epistemica degli stati di fatto (innegabili attraverso *Verneinungen* astrattamente discorsive o soltanto linguistiche) dalle cose che sono (enti o sostanze) alla ragione ultima e reale della loro consistenza metafisica, sia essa determinata come realmente possibile (*essentia*) oppure come attualmente sussistente (*existentia*). Egli ribadisce infatti che l'essenza predicativa degli enti non può darsi – né nella sua consistenza ontologica (come possibilità *reale*) né al pensiero nella sua costituzione semplicemente discorsiva (come mera possibilità *logica*) – senza qualcosa di effettivamente necessario che le stia a fondamento. È infatti in virtù dell'esistenza assoluta della sostanza divina che i diversi modi d'essere delle cose – le singole realtà e le rispettive possibilità, in quella aprioricamente contenute e concentrate in uno – possono determinarsi (o meglio: venir determinati) nella loro consistenza ontologica attualmente determinata. Rispetto alla necessità dell'ente sommo, cioè, gli enti sussistenti-e-contingentemente-determinati non possono che stagliarsi come sue *contrarietà reali ed effettive*. Essi consistono infatti, nell'ordine dell'esistenza, nelle particolari *limitazioni* (*limitationes*) della realtà divina, ovvero nelle disparate *privazioni esistentive, anziché semplicemente predicative* (come invece in Baumgarten[976]), della sua infinita presenza d'essere.

---

[975] I. Kant, PND, AA 01: 395.11-14; trad. it. p. 19.

[976] Anche Baumgarten concepisce la realtà come il lato affermativo di un'opposizione in cui la negazione ne determina viceversa il toglimento vero e proprio. Egli attribuisce infatti una gradualità intensiva alla *realitas*, che cresce con l'aumentare dell'accordo dei predicati in essa contenuti (ugualmente affermazioni e realtà) e decresce con l'aumentare del loro disaccordo (o delle reciproche negazioni). In tal senso, in Baumgarten una cosa è tanto

Come è inoltre possibile riscontrare, la necessità dell'essere sommo viene da Kant successivamente guadagnata – epperò soltanto mediatamente o in seconda battuta, e cioè come ragione soltanto conseguente della sua esistenza –, per mezzo dell'opposizione predicativa con la realtà contingente degli enti finiti. Si tratta dunque, in queste linee, dell'"inveramento *in seconda istanza*' del tradizionale argomento ontologico dei 'cartesiani', stavolta non soltanto asserito o surrettiziamente dimostrato, ma effettivamente realizzato e provato – secondo Kant – dalla determinazione di Dio come ultimo fondamento esistentivo – o *ratio essendi* – delle cose e delle loro possibilità (sia reali sia logiche): laddove invece la possibile validità di un simile argomento, nelle astratte deduzioni degli avversari – invero delle illazioni –, veniva vanificata dalla determinazione *semplicemente conoscitiva o a posteriori* dell'esistenza di Dio, che essi si limitavano a inferire sulla base della sua conformazione predicativa. In Kant, viceversa, un simile argomento viene fondato sulla determinazione *a priori* dell'assoluta esistenza di Dio, per la quale Dio medesimo, in quanto è concepito come l'unica realtà a esser priva di una ragione antecedentemente determinante la sua esistenza in tanto viene ugualmente determinato come la *ratio cur* di ogni altra possibilità o realtà (ivi comprese le sue proprie). In questo modo – e cioè, in fondo, allo stesso modo dei cartesiani, e tuttavia in seguito alla fondamentale emendazione del loro pronunciato idealismo metafisico, per Kant incapace di determinare *nell'ordine dell'esistenza* la *reale necessità* di Dio, che pure quelli asserivano, ma che nei loro argomenti rimaneva tuttavia *nominale* – si può finalmente sostenere che

> dall'opposizione della contingenza ad una necessità assoluta consegue […] che non esiste in maniera assolutamente necessaria che un ente unico [*contingentia absolutä necessitati opposita, nonnisi unicum absolute necessario exsistere*]. C'è dunque Dio ed è unico: è il principio assolutamente necessario di ogni possibilità [*Datur itaqü Deus et unicus, absolute necessarium possibilitatis omnis principium*].[977]

più reale e perfetta quanto più numerose sono le sue perfezioni, così come è invece tanto più imperfetta quanto più le negazioni che essa contiene la privano di determinazioni positive. A fondamento di un simile gradualismo metafisico delle realtà, Dio rappresenta quella natura in cui nessuna negazione è posta, sicché esso è dapprima possibile nella sua perfezione e, in seconda battuta, poiché la sua esistenza è compossibile con la sua perfetta possibilità ed anzi è in essa contenuta, egli esiste attualmente e in sommo grado. Dal punto di vista d Kant, tuttavia, la verità della nozione di Dio non fornisce la ragione sufficiente (o antecedentemente determinante) della sua esistenza. Ovvero l'esistenza di Dio non rappresenta il compimento o il completamento predicativo (in Baumgarten sono la stessa cosa) della sua possibilità interna. Così come l'esistenza delle altre cose non consiste nel compimento della loro, rispettiva essenza. Allo stesso modo, per Kant, le realtà contingenti sussistono come limitazioni esistentive dell'assoluta realtà divina, overo non rappresentano delle negazioni predicative della sua definizione, frutto di un'idealismo metafisico in cui "tutto ciò" che viene determinato resta "a livello di idee, non di realtà (*hoc idealiter, non realiter*)". Cfr. AA 01: 394.32. Per le argomentazioni baumgarteniane cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, *op. cit.*, § 135, p. 102; § 137, p. 104; § 142, p. 106; § 809, p. 438; §§ 810-811, p. 440.

[977] I. Kant. PND, AA 01: 395.23-25; trad. it., parzialmente modificata, p. 20.

Se quindi si provasse a negare o a togliere l'esistenza assolutamente necessaria di Dio, conseguentemente si dovrebbe abolire, secondo il Kant della *Nova dilucidatio*, non soltanto l'esistenza di ogni realtà, non soltanto la sua possibilità reale, ma anche la sua stessa possibilità *intrinseca* o *semplicemente logica*. Dio è cioè il presupposto necessario del fatto che ogni entità possiede un'essenza, la quale è definibile (sulla scorta di quanto fatto da Baumgarten[978], ma secondo il consueto modulo della 'realizzazione critica' del logicismo delle sue posizioni) come la possibilità interna delle cose. Se, dunque, è vero (verità come criterio conoscitivo) che la possibilità delle cose è spiegata (*ratio quod*, *ratio cognoscendi* o *ratio conseqünter determinans*) dalla loro identità o non contraddittorietà interna; è vero *a fortiori ratione* (verità come fonte metafisica dell'esser vero dei discorsi sulle essenze) che questa stessa possibilità intrinseca viene prodotta e resa *realmente* possibile (*ratio cur*, *ratio essendi* o *ratio antecedenter determinans*) dall'esistenza assolutamente necessaria dell'"*ens infinitum*"[979]. Tolto Dio nella sua necessità (e non soltanto nella sua semplice perfezione, essenziale o predicativa), ogni possibilità – sia reale-e-metafisica sia, a maggior ragione, logico-conoscitiva – non può far altro che annichilirsi o annientarsi. Senza l'esistenza necessaria di Dio, cioè, cadrebbero nel nulla metafisico (*nihil*) sia il poter-essere degli enti sia la loro semplice pensabilità.

Dio viene conseguentemente inteso, da questo 'primo' Kant, come "la materia (*materiale*)" e la "realtà (*reale*)" senza le quali null'altro potrebbe essere dato o pensato come possibile. È infatti la necessità divina, per il giovane filosofo di Königsberg, a rappresentare l'elemento materiale e il fondamento reale di ogni cosa possibile. In termini di nuovo non incompatibili con quelli impiegati ventidue secoli prima da Aristotele (seppur a proposito di altri oggetti teorici, in un'altra cornice culturale), Dio non è se non il ricettacolo unico ("δεκτικὸν" scriveva lo Stagirita) rispetto al quale ogni pensabile può venire determinato. Se, dunque, esistono enti reali e possibilità al di fuori dell'impossibile, ciò è in ragione (antecedentemente determinante) dell'esistenza assolutamente necessaria di Dio, il quale rappresenta la sintesi totale e oggettiva che viene presupposta da ogni datità o pensabilità metafisica. Detto altrimenti, la pensabilità stessa degli enti finiti quale è consentita dal principio di contraddizione (o principio d'identità) – e cioè, la possibilità di connettere soggetti e predicati tramite affermazioni e negazioni sia significanti sia necessariamente vere (*ratio cognoscendi*) – presuppone come proprio fondamento ultimo una sintesi reale e metafisica della totalità; sintesi che l'intelletto umano può attingere nei termini definitivi di quell'unità assolutamente o necessariamente esistente che precede ogni accadere metafisico e qualsivoglia possibilità, logica o reale (*ratio essendi*). Detto in altri termini ancora, contro il cartesianesimo della scolastica tedesca settecentesca, è falso sostenere che le

[978] Cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, *op. cit.*, § 40, in AA XVII 36.
[979] I. Kant, PND, AA 01.395.22; trad. it. p. 20.

essenze, di per se stesse o *a parte objecti*, siano affatto necessarie; mentre è vero che esse competono necessariamente (epperò come semplici predicati, e cioè *a parte subjecti*) alle cose di cui sono essenze, ma ciò in ragione della fonte unica e totale, universale e necessariamente esistente, di tutte le realtà. In questo senso, Dio 'già da sempre giunge a rappresentare' la materia, il reale e il presupposto necessari che metafisicamente – non empiricamente – resiste a qualsiasi tipo di opposizione, sia essa logica, psicologica oppure reale[980].

> L'essenza del triangolo ad es., che consiste nel collegamento di tre lati, non è di per sé necessaria: nessuna persona sana di mente si azzarderebbe infatti [a] sostenere che sia intrinsecamente necessario che tre lati vengono concepiti sempre come congiunti (*Etenim essentia trianguli, quä consistit in trium laterum consertione, non est per se necessaria; quis enim sanä mentis contenderet, necessarium in se esse, ut tria semper latera coniuncta concipiantur*); concedo [viceversa] che ciò è necessariamente vero per il triangolo, ossia che se si pensa un triangolo si pensano di necessità tre lati, il che equivale a dire: se qualcosa è, è (*verum triangulo hoc necessarium esseconcedo, h. e. si cogitas triangulum, cogitas necessario tria latera, quod idem est ac si dicis: si quid est, est*). Però se in Dio, fonte di ogni realtà, ciò che esiste a livello di nozione non esistesse realmente, non si potrebbe assolutamente concepire […] una qualsivoglia nozione (*nisi in Deo, omnis realitatis fonte, quicquid est in notione reale exsisteret, concipi plane non posset*).[981]

Di nuovo contro Wolff e Baumgarten, la fondazione della *metaphysica* sul principio di contraddizione – ma invero e tutt'al più, secondo Kant, sul principio d'identità – non spiega alcunché della produzione e della consistenza reale-oggettiva degli enti né illustra la necessità *reale* (quanto a scaturigine metafisica) delle loro nozioni, la quale ugualmente dipende dalla necessità assoluta (o esistenza assolutamente necessaria) delle realtà o perfezioni contenute in Dio. Nella *Propositio VIII* dell'opera Kant prosegue nella medesima linea argomentativa, rimarcando ancor di più, se possibile, la propria posizione teorica, irriducibile alle metafisiche

---

[980] Sulla materia che permane oltre i contrari cfr. Aristotele, *Metaph.* Λ 2, 1069 b 8. Non siamo pertanto d'accordo con le conclusioni di Cafagna, secondo cui "Alla ragione ideale che i filosofi più recenti elaborano per formarsi una nozione di Dio, Kant ha opposto una ragione altrettanto ideale, ma che evita qualsiasi ambiguità riguardo al fatto che sia soltanto una 'ragione di verità'". Cfr. E Cafagna, *Kant e la metafisica della forza*, cit., p. 214. Un simile giudizio è senz'altro vero in sede storica, nel senso che la dimostrazione dell'esistenza di Dio che Kant procura resta comunque mentalistica e pertanto inaccettabile, come del resto lo stesso Kant non mancherà di fissare nel periodo cosiddetto "critico" della sua speculazione. Tuttavia, contro la prospettiva di un primo Kant ancora sostanzialmente 'leibniziano' e dunque in definitiva sostenitore delle posizioni dell'idealismo metafisico di Wolff, Baumgarten e Baumeister, a noi sembra preferibile, per le ragioni sin qui addotte, l'immagine di un Kant che viceversa, sulla scorta del realismo metodologico di Crusius e nel contesto storico-filosofico della revisione critica dei risultati teorici del wolffismo nella seconda metà del Settecento tedesco, si fa sostenitore di un *realismo metafisico originale*, irriducibile alle posizioni degli autori sopra menzionati. Siamo pertanto persuasi che il ritratto di Cafagna sia valido fino alla *Nova dilucidatio* esclusa, dissertazione in cui Kant comincia a mettere alla prova sia la propria natura di pensatore autonomo e indipendente sia la sua disposizione intellettuale proto-critica delle cause e delle ragioni soltanto conoscitive delle cose.

[981] I. Kant, PND, AA 01: 395.32-396.02; trad. it. p. 20.

idealistiche di scuola, volgendosi ora ancora più da presso non soltanto alla considerazione dei possibili (e cioè dei concetti) ma anche a quella degli esistenti contingentemente determinati:

> Nulla che esista in maniera contingente può prescindere da una ragione che ne determini antecedentemente l'esistenza (*Nihil contingenter exsistens potest carere ratione exsistentiam antecedenter determinante*).[982]

Se, dunque, oltreché la significanza univocamente determinata delle nozioni, la possibilità intrinseca delle cose e l'esistenza contingente di qualsiasi ente, il principio di identità o di contraddizione *spiega – ovvero rende conoscibile –* anche l'essenza della natura divina, ciò non accade tuttavia per la sanzione dell'impossibilità della sua non-esistenza (vale a dire per la dimostrazione della necessità dell'esistenza dell'*ens realissimum*), la quale, al contrario, viene provata attraverso la dimostrazione dell'impossibilità di una causa antecedentemente determinante il suo esserci necessario. È infatti l'esistenza assolutamente necessaria di Dio – proprio in virtù del rovesciamento 'in prima istanza' del tradizionale argomento ontologico dei 'cartesiani', che in quelle fattezze determinate Kant reputa metafisicamente infondato, ovvero astratto, idealistico o mentalistico – a rappresentare la ragione antecedentemente determinante di ogni possibilità o esistenza. L'ente sommo è infatti

> l'unico tra tutti gli enti in cui l'esistenza antecede la possibilità o – se si preferisce – è identica con essa (*omnium entium unicum est, in quo existentia prior est vel, si mavis, identica cum possibilitate*).[983]

Dio è dunque la sola natura in cui essenza ed esistenza coincidono e, in ragione di questa concordanza originaria, che appunto ne attesta la necessità assoluta, egli rappresenta la condizione *reale e necessaria* della possibilità (o pensabilità) di tutte le altre cose; le quali, conseguentemente, se esistenti in effetti, non possono che esistere in modo semplicemente contingente. Ciò viene da Kant ribadito anche nel *Corollarium* successivo:

> risulta pertanto chiaro che soltanto l'esistenza delle cose contingenti abbisogna dell'appoggio di una ragione determinante ma che l'ente unico assolutamente necessario è esentato da questa legge (*itaqü liqüt, nonnisi contingentium exsistentiam rationis determinantis firmamento egere, unicum absolute necessarium hac lege exemptum esse*) e che di conseguenza non si deve ammettere un principio in senso tanto generale che esso abbia a raccogliere sotto il suo dominio la totalità di tutti i possibili (*hinc*

[982] Ivi, AA 01: 396.08f; trad. it. p. 21.
[983] Ivi, AA 01: 396.05f; trad. it. p. 21.

non adeo generali sensu principium admittendum esse, ut omnium possibilium universitatem imperio suo complectatur).[984]

La distinzione di "ragione di verità (*ratio veritatis*)" e "ragione di esistenza (*ratio existentiae*)"[985] serve dunque a Kant per dimostrare che il principio di ragion sufficiente (*principium rationis sufficientis*) della tradizione leibniziano-wolffiana, non distinguendo adeguatamente tra la ragione esistentiva di qualcosa e la sua ragione invece soltanto conoscitiva, in nessun modo può raggiungere ed estendersi fin sopra l'esistenza, e arrivare con ciò a determinarla *effettivamente a priori*. Se, infatti,

> per stabilire una verità non c'è bisogno di una ragione antecedentemente determinante, ma è sufficiente l'identità intercorrente tra predicato e soggetto (*Verum ad veritatem firmandam non ratione antecedenter determinante opus esse, sed identitatem prädicatum inter atqü subiectum intercedentem sufficere constat*). Per le realtà esistenti invece il problema riguarda la ragione antecedentemente determinante: quando questa non c'è, l'ente esiste in modo assolutamente necessario (*In exsistentibus vero de ratione antecedenter determinante quästio est, quä si nulla est, ens absolute necessario exsistit*); se l'esistenza è contingente […] non può non precedere la ragione antecedentemente determinante (*si exsistentia est contingens, eam non posse non präcedere*).[986]

La riformulazione dell'argomento ontologico in senso anti-cartesiano coincide pertanto con una dimostrazione vera e propria del principio di ragione determinante, in particolare con quella deduzione definitiva che proprio Crusius e Baumgarten, nelle rispettive opere – epperò vanamente –, erano andati ostinatamente cercando. Nella dimostrazione kantiana, il principio di ragione determinante, lungi dall'essere dedotto attraverso la riduzione del suo contenuto di verità a quello del principio di contraddizione (e men che meno esso è ricavato attraverso la riduzione dell'esistenza a un esserci semplicemente percepibile da parte della coscienza[987]), è

---

[984] Ivi, AA 01: 396.18-21; trad. it. p. 21.

[985] Ivi, AA 01: 396.33; trad. it. p. 22.

[986] Ivi, AA 01: 396.38-397.03; trad. it. p. 22.

[987] Dio non consiste infatti in un *dato* di tipo *empirico*. I *data*, in generale, sono anzi ciò da cui la metafisica razionalista deve fare astrazione, consistendo essi in delle determinazioni *semplicemente* ontiche e *contingenti* delle cose, anziché ontologiche e necessarie, a quelle presupposte come loro ragioni determinanti. *A fortiori ratione*, dunque, la realtà necessaria dell'ente sommo e la sua innegabilità di diritto (necessario, secondo la definizione nominale, è ciò il cui opposto implica contraddizione) non possono non consistere, nella cornice di pensiero dei razionalismi metafisici moderni, in delle proprietà realissime e perfettissime, di per se stesse irriducibili alla sanzione fenomenologico-percettiva dell'esistenza quale deriva da qualsivoglia forma di intuizione psicologica. Rispetto a questa impostazione di fondo fa però eccezione la metafisica cartesiana, in cui l'esistenza necessaria di Dio è anche validata da una certezza *intuitiva* innegabile. È noto come Kant cambierà radicalmente opinione nella *Kritik der reinen Vernunft*, ove Dio diverrà un ideale puro della ragione, la cui realtà oggettiva non potrà venir provata dal solo, naturale bisogno della ragione umana di farsene un'idea. In qualità di ideale regolativo della *menschliche Vernunft*, l'idea di Dio diverrà infati l'irraggiungibile indicazione *per* una qual certa compiutezza dei predicati dell'intelletto, rispetto ai quali essa giocherà il ruolo di *fine e* di *confine*, affinché questi non siano dogmaticamente

dimostrato dal fatto che la determinabilità del possibile rimanda *a priori* ad un'esistenza necessaria – intesa come sintesi totale di ogni possibilità ed esistenza –, della quale è a sua volta impossibile indicare una ragione antecedentemente determinante. Un simile fondamento esistentivo va cioè fissato nella necessità assoluta della natura divina, pena il controsenso delle stesse nozioni del possibile e dell'esistenza contingente.

Se dunque è vero che Kant, come Crusius, esclude che la dimostrazione dell'esistenza di Dio possa essere attinta per mezzo di procedure meramente intellettuali, le quali siano in ultima analisi riconducibili al principio di contraddizione (in cui la determinazione di qualcosa è guadagnata mediante l'esclusione del suo opposto antitetico); allo stesso modo è però vero che egli, a differenza proprio di Crusius, non soltanto non rinuncia alla fondazione della possibilità e dell'esistenza contingente, ma assicura altresì la corretta deduzione di simili determinazioni categoriali (della modalità di essere o esistere) proprio al fondamento ultimo dell'esistenza assolutamente necessaria, quale è rappresentato dalla natura divina, appunto dimostrata attraverso l'inversione del tradizionale argomento ontologico. A differenza del possibile, dunque, l'esistenza contingente e l'esistenza assolutamente necessaria di Dio non sono direttamente deducibili dalla duplice formulazione del principio di identità, poiché nel caso dei contingenti e della natura divina si tratta all'opposto di determinazioni metafisiche *a priori*, e cioè antecedenti la stessa possibilità delle cose. L'esistenza e l'esistenza necessaria in particolare constano infatti della condizione indefettibile di ogni altra possibilità (sia *reale* sia intrinseca), della quale non si limitano a fornire la semplice conoscibilità intellettuale da parte di una coscienza, ma ne procurano piuttosto la reale scaturigine metafisica.

Riepilogando in breve i risultati teorici della *Nova dilucidatio*, Kant, rispetto alle posizioni della scolastica illuministica tedesca, in primo luogo riduce il principio negativo di contraddizione al duplice principio (affermativo e negativo) d'identità; in secondo luogo, contro quelle stesse posizioni riconosce la portata semplicemente analitica di simili princìpi (che egli ha reso equivalenti), distinguendo da essi (intesi semplicemente come ragioni conseguentemente determinanti di qualcosa: *rationes cognoscendi*) la ragione antecedentemente determinante

estesi a oggetti diversi dai fenomeni (ovvero al di là di un sapere *controllabile o verificabile empiricamente*). In quanto oggetto della ragion pura anziché di un'esperienza possibile, dell'esistenza di Dio sarà impossibile fornire una dimostrazione vera e propria. D'altra parte, rimarrà ugualmente e apoditticamente certo che non si potrà dimostrare neppure la tesi contraria, e cioè che Dio non esiste. L'idea di Dio rimarrà, cioè, per l'intelletto umano, un concetto *problematico* o *semplicemente ipotetico*, che nella *Kritik der Urtheilskraft* verrà posto congetturalmente a fondamento degli esseri organizzati della natura (*organisierte Wesen der Natur*), la cui finalità interna, materiale e oggettiva (*innere, materielle und objektive Zweckmäßigkeit*) presupporrà *analogicamente* l'ipotesi metafisica di un intelletto archetipo, infinito e direttamente intuente l'essenza delle cose: concetto perfettamente contrario e dunque *semplicemente correlativo*, a quello dell'intelletto umano, il quale sarà invece ectipo, finito e semplicemente discorsivo, ovvero bisognoso di riempirsi delle intuizioni fornite dalla sensibilità per poter produrre delle conoscenze oggettivamente valide, saranno esse di fatto oppure di diritto, a seconda delle leggi dell'esperienza cui faranno riferimento, empiriche o epistemiche nel primo caso, critico-trascendentali o epistemologiche nel secondo.

dell'essere degli enti (*ratio essendi*); in terzo luogo, infine, contestando la deducibilità razionalistico-logicista della ragione esistentiva di qualcosa dalla sua semplice pensabilità o non contraddittorietà intrinseca, egli identifica altresì l'ultima ragione antecedentemente determinante delle realtà attuali con l'esistenza assolutamente necessaria di Dio, concependo dunque quest'ultimo come il fondamento assoluto – "fonte della verità" o "ragione del perché" – di ogni possibilità o esistenza contingente. È dunque facile vedere come già nella *Nova dilucidatio* Kant, ancor prima della svolta critica del 1770, abbia già intrapreso e mosso i primi passi sulla via regia della critica conoscitiva dei mal fondati contenuti intellettuali della metafisica tradizionale, intendendo con quest'ultima l'insieme non sempre omogeneo delle ontologie razionaliste del Settecento tedesco. Una simile critica, come più volte si è rimarcato, rispetto alla *Kritik* della maturità intellettuale, consiste naturalmente, ancora, in una proto-critica.

II. L'esistenza non è un predicato: la derubricazione dell'assioma di contraddizione a principio *formale* della conoscenza nel *Beweisgrund* del 1763

1. La Erste Betrachtung*: l'intellettualismo del concetto di esistenza in Wolff, Baumgarten e Crusius*

La critica all'intellettualismo della metafisica 'leibniziano-wolffiana' avanza e si sviluppa in un'altra delle *Vorkritische Schriften* date alle stampe, stavolta nella prima metà degli anni Sessanta, che Kant redasse precisamente nel 1763: si tratta del *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*[988]. In essa il filosofo della "montagna del re" perviene per la prima volta alla determinazione dell'*esistenza* come *posizione assoluta dell'essere della cosa*, determinazione esistentiva o 'metafisico-ontica' totalmente irriducibile al carattere logico-attributivo di ogni *altra* predicazione possibile (vedremo infatti come ci sia un senso e uno soltanto in cui l'esistenza può essere considerata alla stregua di un *Prädikat*, epperò di un predicato dalla capacità categoriale, per così dire, 'eccezionale' e 'straordinaria', e perciò imparagonabile a quella di ogni altro).

Nella *Erste Betrachtung* della *Erste Abteilung* dell'opera, il cui titolo è *Vom Dasein überhaupt*, "*Sull'esistenza in generale*", Kant dichiara esplicitamente come la sua indagine della 'nozione' di esistenza (*Dasein*) si svolge per sgomberare il campo dalla "confusione (*Verwirrung*)" e dai "rilevanti errori (*wichtige Irrthümer*)"[989] delle metafisiche del tempo, il cui "sdrucciolevole terreno (*schlüpfriger Boden*)"[990] mal si adatta alla "smania del metodo (*Methodensucht*)" e alla "imitazione del matematico (*Nachahmung des Mathematikers*)"[991], che queste stesse ontologie sistematiche, in particolare quella wolffiana (come vedremo più nel dettaglio a commento delle posizioni del *Versuch* dello stesso anno), superbamente esibiscono. Si tratta nuovamente, dunque, della già nota disapprovazione delle metafisiche logiciste delle *deutsche Schulphilosophien* a lui coeve, in cui i contenuti di sapere vengono improvvidamente dedotti senza un'adeguato *controllo conoscitivo* dei rispettivi risultati teorici, a partire dunque da presupposti e definizioni *formali* o soltanto presuntivamente '*adaequate*', le cui successive implicazioni sillogiche non fanno altro che mantenere, e anzi aggravare, l'insufficiente idealismo di partenza. Contro una simile, dogmatica esposizione dei contenuti della metafisica, che viceversa dovrebbero legittimarsi come reali-e-oggettivi (*wirkliche*), Kant torna a esprimere e manifestare tutta la divergenza di metodo – prima ancora che di merito – della sua prospettiva (in continua modificazione e sviluppo) onto-epistemologica:

---

[988] Cfr. I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 02, pp. 63-164).

[989] Ivi, AA 02: 070.19f; trad. it. modificata p. 111.

[990] Ivi, AA 02: 071.24; trad. it. p. 112.

[991] Ivi, AA 02: 071.23; trad. it. p. 112.

Non si aspetti che io incominci con una definizione formale della esistenza (*Man erwarte nicht, daß ich mit einer förmlichen Erklärung des Daseins den Anfang machen werde*). Sarebbe da desiderare che ciò non si faccia mai, quando non si abbia la sicurezza di una definizione esatta, il che accade più spesso di quanto si creda (*Es wäre zu wünschen, daß man dieses niemals thäte, wo es so unsicher ist, richtig erklärt zu haben, und dieses ist es öfter, als man wohl denkt*). Io mi condurrò come uno che cerca la definizione, e vuol prima assicurarsi di quanto, affermativamente o negativamente, si può dire con certezza dell'oggetto da spiegare, sebbene non decida ancora in che consista il concetto esattamente determinato di esso (*Ich werde so verfahren als einer, der dieDefinition sucht und sich zuvor von demjenigen versichert, was man mit Gewißheit bejahend oder verneinend von dem Gegenstande der Erklärung sagen kann, ob er gleich noch nicht ausmacht, worin der ausführlich bestimmte Begriff desselben bestehe*).[992]

Rispetto alla *Nova dilucidatio* del 1755, Kant ha dunque abbandonato almeno in parte la consuetudine scolastica di fornire assiomi o definizioni, dai quali dedurre formalmente (*formaliter*) le dirette implicazioni logiche o le determinazioni categoriali immediatamente o 'necessariamente' conseguenti. Le considerazioni che egli viene svolgendo man mano nel *Beweisgrund* non mostrano più, infatti, il nome di "*propositiones*", sebbene egli continui a tener fermo un metodo *progressivo* dell'esposizione, che seguita a cadenzare mediante la graduale cifratura delle annotazioni (stavolta attraverso numeri arabi e cardinali, anziché romani e ordinali). A una simile contestazione metodologica delle ontologie scolastiche, ora diretta ed esplicita ora invece indiretta e implicita – e che nello sviluppo della prima *Schrift* del '63, come è evidente e noto, non riesce ancora a imporsi completamente né a sostanziarsi della stessa consapevolezza epistemologica delle opere della maturità –, Kant fa seguire delle considerazioni analitiche, concernenti stavolta *i contenuti* determinatamente fissati dalle avversate filosofie della tradizione. La prima di esse, ch'egli svolge nella *Erste Abteilung*, è quella secondo cui l'esserci delle cose (*Dasein*) in nessun modo può consistere nel loro predicato (*Prädicat*) o nella loro determinazione meramente concettuale (*Determination*):

L'esistenza non è affatto predicato, o determinazione di qualche cosa (*Das Dasein ist gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge*).[993]

Il ragionamento che spinge Kant a una simile posizione è il seguente: se, pure, in qualsivoglia soggetto d'attribuzione, *fosse esso logico oppure ontologico*, venissero raccolti tutti i suoi predicati, sia necessari (essenziali o definitori) sia accidentali (come ad esempio le determinazioni di tempo e di luogo, che, vedremo, in opposizione a Crusius, egli non considererà esistentive o

[992] Ivi, AA 02: 071.04-11; trad. it. p. 112.
[993] Ivi, AA 02: 072.01-03; trad. it. p. 113.

determinanti l'esserci reale ed effettivo delle cose); cionondimeno, una simile definizione lascerebbe del tutto irrisolta la questione dell'esistenza (o della non esistenza) di un simile soggetto. L'essenza e i predicati logico-metafisici dei soggetti di predicazione o inerenza, infatti, determinano di quel soggetto la sola dimensione concettuale della possibilità logica o 'intrinseca' (*logische Möglichkeit*). Da quest'ultima non va mai esclusa alcuna *determinatio*, nemmeno peculiare o accidentale, fintanto che la natura o il concetto soggettivo di cui si tratta non vengano *posti in effetti*, e dunque *esperiti* (!), come *davvero esistenti*. Rispetto infatti alla semplice e relativa possibilità d'essere, ogni ente *esistente* non possiede (*quid facti*) e non può possedere (*quid juris*, sebbene ambedue queste espressioni correlative, che qui applichiamo analogicamente, non appartengano ancora alla concettualizzazione e al lessico filosofici di questo Kant) una sola perfezione in più, "giacché non può mancare alcun predicato nella possibilità di una cosa presa in tutta la sua determinazione (*denn bei der Möglichkeit eines Dinges nach seiner durchgängigen Bestimmung kann gar kein Prädicat fehlen*)"[994], e cioè alla cosa considerata nella sua incontraddittoria pensabilità logica. In altri termini, di nuovo, quello dell'esistenza non può consistere in un predicato tra gli altri, che come in Wolff e in Baumgarten stia a determinare il *compimento* o il *completamento* (*Inbegriff*)[995] *reali* della possibilità delle cose. E se finanche nel pensiero e nel linguaggio comuni l'esserci viene trattato alla stregua di un predicato, ciò avviene perché all'interno di quelle cornici linguistiche, per così dire, 'naturali' e non sufficientemente evolute o meditate (o *riflessivamente mediate*, per adoperare un'espressione filosofica in senso tecnico), esso, anziché designare (come invece dovrebbe) *la posizione affatto reale della cosa stessa*, assume viceversa le fattezze di un predicato del pensiero soggettivo che *soltanto logicamente* viene riferito agli oggetti di cui si discorre, dunque non riuscendosi ad affrancare dal suo carattere semplicemente ipotetico e congetturale (rispetto alla realtà attuale delle cose). Tuttavia, contro l'impiego che se ne fa secondo il senso comune, il quale appunto in ragione delle "contingenze della sua origine (*Zufälligkeiten ihres Ursprungs*)" possiede e manifesta "delle incorreggibili inesattezze (*einige nicht zu ändernde Unrichtigkeiten*)"[996],

> la esistenza di una tal cosa, non si cerca nel concetto del soggetto, poiché in esso si trovano soltanto i predicati della possibilità; ma nell'origine della conoscenza che io ho della cosa ([*der*]

[994] Ivi, AA 02: 072.18-20; trad. it. p. 113.

[995] L'espressione tedesca è usata da Baumgarten, tra gli altri, nel § 55 della *Metaphysica*, per designare l'esistenza di una cosa come suo compimento o completamento essenziale, ovvero nei termini di un compiuto e finalistico aggregato predicativo, che colma e porta a termine la possibilità interna della cosa medesima. Cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, *op. cit.*, § 55. Della posizione baumgarteniana e delle critiche mosse da Kant ci occupiamo più diffusamente di seguito. Cfr. *infra*, III, II, § 2, pp. 391-406.

[996] I. Kant, BDG, AA 02: 073.11f; trad. it. p. 114.

Dasein einer solchen Sache […] *nicht in dem Begriffe des Subjects sucht, denn da findet man nur Prädicate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntniß, die ich davon habe*).[997]

Si tratta allora, con ogni evidenza, dell'approfondimento teorico di quanto già fissato nella *Nova dilucidatio*, in virtù del quale la distinzione di *ratio cur* e *ratio quod*, *ratio antecedenter determinans* e *ratio conseqünter determinans*, *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*, *ratio veritatis* e *fons veritatis* (o *ratio actualitatis*) delle cose, si fissa ora ulteriormente nella dicotomia categoriale tra la posizione esistentiva e predicativamente innegabile di qualcosa (*positio*) e la sua determinazione semplicemente logica (*determinatio*), dicotomia che a sua volta fonda la separazione tra "concetto di esperienza (*Erfahrungsbegriff*)" – altrimenti determinato come "rappresentazione di una cosa esistente (*Vorstellung eines existirenden Dinges*)"[998] – e concetto soggettivo semplicemente ipotetico, ovvero rappresentazione logicamente non contraddittoria e soltanto possibile, pertanto suscettibile d'arrestarsi, nei suoi connotati d'essere, a delle fattezze solamente fantastiche o immaginative, come appunto accade ai concetti, alle proposizioni e alle dimostrazioni fittizie *delle metafisiche di scuola*, soltanto presuntivamente reali e oggettivi.

Degno di nota – e verosimilmente, ancora una volta, sull'esempio di Crusius – è l'introduzione del tutto esplicita del concetto di esperienza all'interno di queste primissime considerazioni del *Beweisgrund*, attraverso il quale Kant incrementa e intensifica il proprio distanziamento teorico e (proto)critico dai razionalismi metafisici di Leibniz, Wolff, Baumgarten e Baumeister. Un simile innesto speculativo, il cui valore è segnatamente filosofico-tecnico, nella cornice del pensiero di questi anni non si limita a comparire occasionalmente nel *Beweisgrund*. Esso è infatti ugualmente presente nel *Versuch* dello stesso anno e in diversi appunti manoscritti databili nella prima metà degli anni Sessanta: segnala pertanto una ponderazione epistemologica diffusa, già ben ragionata e di carattere generale, diremmo quasi di ordine metodologico, e dunque già critica o comunque proto-critica. È il caso, ad esempio, della *Reflexion 3710*, da Kant appuntata a margine dell'edizione della *Metaphysica* di Baumgarten, che egli utilizzò, come è noto, per tutto l'arco temporale delle sue lezioni universitarie, e in cui in merito all'individuazione dei princìpi primi della conoscenza umana, conformemente a quanto già fissato nelle coeve opere a stampa (in particolare nella *Nova dilucidatio* e nelle prime linee del *Beweisgrund* che stiamo prendendo in esame), egli sostiene:

Tutti i princìpi sono o formali o materiali. I primi contengono il fondamento di come nel giudizio i concetti devono essere considerati in rapporto (*den Grund, wie die Begriffe im Urtheile sollen*

[997] Ivi, AA 02: 073.01-03; trad. it. p. 114.
[998] Ivi, AA 02: 072.35f; trad. it. p. 114.

in Verhaltnis betrachtet werden). I secondi contengono il *medius terminus* mediante il quale devono essere considerati l'uno con l'altro in questo rapporto (*vermittelst deßen sie in dieser Verhältnis sollen mit einander betrachtet werden*).[999]

"I princìpi formali della conoscenza", così definiti anche nelle pagine iniziali della *Metaphysik Herder*, come noto una raccolta delle lezioni universitarie di metafisica che Kant tenne all'Università di Königsberg in questi stessi anni (1762-1764)[1000], vengono inoltre determinati, secondo una maggiore ostensione qualitativa del loro significato precipuo, come quelle proposizioni fondamentali del pensiero, le quali contengono la "regola suprema (*höcste Regel*)" delle operazioni connettive e giudicanti dell'intelletto umano, il quale stabilisce "come (*wie*)" tutti i predicati impiegati nei giudizi conoscitivi debbano essere determinati nella relazione con i rispettivi soggetti. In tal senso, la forma delle relazioni logiche nei giudizi dell'intelletto non rappresenta altro se non "il modo (*die Art*), in cui è possibile congiungere il soggetto con il predicato"[1001], un procedimento conoscitivo che come già considerato consiste, per Kant, "nella scoperta dell'identità del predicato con il soggetto", nella quale propriamente si risolve "tutto il nostro raziocinare"[1002]. In altri termini, tanto la *Reflexion 3710* quanto anche le prime linee della *Metaphysik Herder* confermano come i princìpi (*formali!*) fondamentali di tutta la conoscenza umana, secondo Kant, altro non sono che quelle due *primissimae notiones* che a ben vedere compongono il principio di contraddizione, ovvero l'affermazione e la negazione copulative della *Nova dilucidatio*; le quali, prese congiuntamente e riunite in uno stesso principio, non fanno che coincidere col principio di identità. Rispetto a quest'ultimo, come già visto, il principio di contraddizione non fa che fissare la nozione di *impossibile*, ovvero consiste nel *limite negativo della predicazione*, così come il principio d'identità ne stabilisce, viceversa, *la perfezione e il compimento*. Come infatti si trova scritto nella *Metaphysik Herder*,

I principi formali sono due[:] 1) Il principio d'identità (*principium identicum*), cioè: *quidquid est, illud est*. Ad ogni soggetto compete il predicato che gli è identico. Questo esprime la forma di tutti i giudizi affermativi […]. 2) A nessun soggetto compete [un] predicato che gli è opposto. La forma di tutti i giudizi negativi – la regola della contraddizione – principio formale negativo primo (*principium formale negativum primum*).[1003]

[999] Ivi, AA 17: 251, R. 3710. Traduzione mia.
[1000] Cfr. I. Kant, *Metaphysik Herder*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 28, pp. 5-166).
[1001] Ivi, p. 8.
[1002] I. Kant, BDG, AA 01: 391.24f; trad. it. p. 12, cit. p. 299.
[1003] I. Kant, V-Met/Herder, AA 28: 08.

Come anche nella *Nova dilucidatio*, il principio d'identità è definito l'assioma della determinazione positiva dell'appartenenza dei predicati ai rispettivi soggetti, mentre il principio di contraddizione rappresenta la regola negativa di una simile attribuzione, quel limite logico che 'di diritto' (= 'non semplicemente di fatto') vieta le opposizioni tra termini contraddittori, la cui significanza *logica* è in tanto *impossibile* in quanto è *nulla* in *realtà*.

Conformemente a quanto fissato nelle prime linee del *Beweisgrund* e analogamente a quanto già stabilito nella *Nova dilucidatio*, anche nella *Reflexion 3710* e nelle pagine iniziali della *Metaphysik Herder* simili princìpi fondamentali vengono da Kant definiti, in modo estremamente significativo per lo sviluppo del suo pensiero, come dei princìpi semplicemente "formali (*formale*)" della conoscenza, i quali con ciò si oppongono ad altri princìpi altrettanto fondamentali, i quali sono però, al contrario – e in particolare secondo quella forma di contrarietà che Aristotele ha fissato come "perfetta", τέλεια, e dunque secondo correlazione – , "materiali (*materiale*)". Rispetto ai princìpi soltanto formali del pensiero, i princìpi materiali rappresentano infatti quegli assiomi conoscitivi altrettanto primi – ma non per questo universali[1004] – che, anziché esprimere la reciproca convenienza del soggetto e del predicato nei giudizi sull'essenza delle cose, indicano piuttosto la ragione *esistentiva* (*Grund*) per la quale una simile congiunzione predicativa è "realmente possibile". Essi esprimono, cioè, quel *qualcosa* in virtù del quale soggetto e predicato *possono* essere *effettivamente* connessi tra loro, ovvero connessi in modo tale da *poter* rispecchiare le *reali* connessioni che sussistono tra le cose. Un principio materiale, nella *Metaphysik Herder*, è infatti, propriamente, un giudizio "che contiene in sé il termine medio (*medium terminum*) o la nota intermedia (*notam intermediam*)"[1005], attraverso cui è *realmente*, e non soltanto logicamente, *possibile* determinare l'unione di un qualche soggetto con un predicato, allorché una simile connessione non consti d'una convenienza semplicemente logica e strettamente identica, ovvero in quanto il predicato della cosa di cui si tratta non è contenuto nella sua definizione essenziale (o il concetto del predicato non è di necessità compreso nel concetto del soggetto che si considera).

Alla luce della caratterizzazione kantiana delle due tipologie di princìpi rintracciate nella *Nova dilucidatio*, nel *Beweisgrund*, nella *Reflexion 3710* a questo coeva e nella *Metaphysik Herder*, si può dunque sostenere che, nella distinzione, precritica e proto-critica a un tempo, tra princìpi primi formali (universali) e princìpi primi materiali (particolari) della conoscenza umana sia contenuta

[1004] A differenza dei primi princìpi formali della conoscenza, i primi princìpi materiali non si applicano alle essenze ma alle cose stesse, ovvero agli enti, alle sostanze corporee e alla loro determinazione esistentiva.

[1005] I. Kant, V-Met/Herder, AA 28: 09.

la determinazione ancillare della definitiva ripartizione critica dei giudizi, di circa un ventennio posteriore, in *analytische und synthetische Urtheile*[1006].

Come infatti si trova scritto pure nella *Reflexion 3746*, anch'essa della prima metà degli anni Sessanta, i princìpi formali della conoscenza umana

> sono soltanto i primi fondamenti (*sind nur die die ersten Gründe*) dei giudizi analitici o razionali (*analytischer oder rationaler Urtheile*).[1007]

Essi rappresentano, cioè, le *regole* che determinano in modo *soltanto conseguentemente determinante* – in rapporto alle ragioni esistentive – la forma di tutti i giudizi analitici dell'umano intelletto, ovvero, proprio come esemplarmente è già emerso nella *Nova dilucidatio*, essi constano dei princìpi strettamente conoscitivi (nel significato ristretto o semplicemente analitico dell'espressione, qual è quello di questo periodo) dell'identità e della contraddizione. A partire da simili assiomi, infatti, le argomentazioni o le prove (*Beweise*) dell'inteletto non fanno altro che denotare, "mediante l'analisi del concetto dato (*durch die analysin des Gegebenen Begriffs*)" – ovverossia tramite riflessione *a posteriori* – l'appartenenza o la non appartenenza del concetto di un determinato predicato al concetto del soggetto di cui si tratta. Al contrario, come affiora sempre nella *Reflexion 3746*, i princìpi che determinano la materia di tutti i nostri giudizi esistentivi – ma si può a buon diritto già dire: *sintetici* – sono proposizioni del tipo:

> ciò che è sempre connesso con una parte nota del concetto possibile di una cosa [*was jederzeit mit (dem) einem bekannten Theile des möglichen Begrifs eines Dinges verbunden ist*], appartiene come una parte <ovvero come un termine medio o una nota intermedia>, a questo concetto [*gehöret mit als ein Theil zu diesem Begriffe*].[1008]

Nei giudizi di carattere sintetico-esistentivo, cioè, i predicati *non* appartengono *necessariamente* ai soggetti in qualità di loro "note essenziali", perché in tal caso i giudizi in questione non consterebbero d'altro se non di proposizioni analitiche o semplicemente conoscitive (vale a dire riflessive sulla natura delle cose e delle conoscenze già note, di per se stesse incapaci di raggiungere nuove conoscenze su nuovi oggetti). Al contrario, il predicato dei giudizi sintetici è piuttosto "una rappresentazione [prodotta dal] soggetto, per mezzo di un concetto intermedio

[1006] Su questo cfr. anche I. Kant, R. 3738, AA 17: 278.05-279.04, anch'essa databile nella prima metà degli anni Sessanta.

[1007] I. Kant, R. 3746, AA 17: 497.17f. Traduzione mia.

[1008] I. Kant, R. 3928, AA 17: 350.07-09. Traduzione mia.

(*eine vorstellung des ~~gantzen~~ subiects durch einen theilbegrif*)"[1009] *desunto dalla realtà*, sotto il quale risulta possibile pensare, secondo connessioni *contingenti* e *non necessarie*, sia il soggetto sia il predicato di cui *di volta in volta* si tratta.

Ancora una volta, contro il logicismo metafisico delle ontologie razionalistiche del Settecento tedesco, Kant sembra rispolverare un'antica acquisizione della teoria aristotelica della predicazione (metafisica): quella secondo cui l'attribuzione indiretta secondo il quarto predicabile dell'accidente al soggetto di cui si tratta implichi un'ostensione qualitativa della soggettività ben maggiore rispetto a quelle procurate dalla definizione, dal genere e dal proprio, che sì sono essenziali e necessarie, ma non sono ugualmente capaci di restituire nella sua propria irriducibilità onto-epistemologica il momento dell'*apprensione sensibile*, *attraverso esperienze puntuali e logicamente imprevedibili*, di tutte quelle *caratteristiche contingenti* che *non appartengono* e *non possono appartenere* alla predicazione diretta sulla possibilità delle cose. Sta cioè nell'accidente, così in Aristotele come in Kant, la chiave di volta del passaggio dalla considerazione dell'essenza necessaria di enti e sostanze alla determinazione della loro esistenza contingentemente determinata; dacché, più che negli altri predicabili, nelle note accidentali delle soggettività particolari, di cui di volta in volta si tratta nelle operazioni di analisi scientifico-discorsiva dei relativi connotati epistemici, è possibile riscontrare, attraverso induzioni o percezioni reiterate e reiterabili nell'esperienza (addirttura fino a giungere alla costruzione, induttiva e deduttiva insieme, di una teoria ben controllata e salda dell'esperienza), la priorità metafisico-trascendentale delle esistenze particolari sulle essenze universali, degli atti d'essere sulle rispettive potenze, delle realtà sulle possibilità. Sicché è possibile determinare, finalmente (*endlich*) o una volta per tutte (*schlechthin*), *il carattere schiettamente derivativo e niente affatto originativo dei predicati dai soggetti*, dei paradigmi rispetto agli individui, dei possibili rispetto ai reali, con tutti questi secondi termini delle coppie categoriali ora impiegate, che restano i soli, a dispetto dei platonismi di ogni tempo, a esistere e a poter esistere per davvero.

Rispetto, dunque, alla semplice determinazione predicativa di alcunché – questo è quanto Kant tiene fermo anche nella seconda *Anmerkung* alla *Prima considerazione* del *Beweisgrund* –,

> L'esistenza è la posizione assoluta di una cosa e in ciò anche si distingue da ogni predicato, che, in quanto tale, è posto sempre solo relativamente ad un'altra cosa (*Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädicate, welches als ein solches jederzeit blos beziehungsweise auf ein ander Ding gesetzt wird*).[1010]

[1009] I. Kant, R. 3921, AA 17: 345. Traduzione mia.
[1010] I. Kant, BDG, AA 02: 073.19-23; trad. it. p. 114.

Nella considerazione metafisica delle entità, dunque, il concetto di essere è suscettibile d'assumere due significati diversi e reciprocamente irriducibili, benché essi vengano costantemente confusi nelle *Schulphilosophien*, in particolare quelle del Settecento tedesco. Proprio come in Aristotele (stavolta soprattutto per ciò che concerne la prima formulazione ontologica del principio di *non* contraddizione e non la terza), infatti, il primo e prominente significato dell'essere coincide con l'esistenza, in Kant afferente alla posizione assoluta della cosa (*absolute Position des Dinges*), ovvero al suo proprio fissarsi *illimitabile* attraverso semplici predicati (proprio come in Aristotele), e cioè con il suo sussistere *semplicemente* da se stessa e di per se stessa (*Setzung*): senza alcuna, ulteriore determinazione categoriale di carattere attributivo. Della cosa, cioè (come anche in Aristotele), secondo l'immediata portata esistentiva dell'essere, e cioè prima o al netto di ogni predicazione, sia essa diretta oppure indiretta, viene determinato niente di meno (e niente più!) che il suo essere in sé e per sé, la sua autouguaglianza *originaria* e non addizionalmente delimitata, la sua semplicità (*Einfachheit*) e la sua identità assolute (*schlechthin*"); senza che da essa e rispetto ad essa vengano soggettivamente fissate delle relazioni di altro genere, e cioè affermative dei suoi possibili e molteplici predicati (secondo il principio d'identità) o negative in modo assoluto delle sue eventuali limitazioni (attraverso il principio di contraddizione): appunto delle relazioni logiche di carattere secondario, del tutto subordinate alla fondamentale *natura ante-predicativa* (od *oggettivamente pre-posta al pensiero soggettivo*), *dell'esserci o dell'effettività reale della cosa stessa*. La cosa considerata come cosa *semplicemente posta* è dunque una cosa *già data* nell'essere (e *nell'esperienza*) come *esistente*: *presupposta* (d)al pensiero soggettivo come tale.

Il secondo significato di essere che può venir attribuito alle entità è invece di carattere logico-predicativo: si tratta cioè della posizione di un certo *quid* in relazione al soggetto in questione, vale a dire di una certa proprietà ontologica che è legata alla *quidditas* o all'essenza della cosa che si considera. In questo senso, ciò che *discorsivamente* viene determinato (prima ancora che metafisicamente fissato) è *un legame relativo e non assoluto* tra una proprietà della cosa e la cosa stessa, entrambe considerate come meri concetti (*bloße Begriffe*) e non come semplici oggetti veri e propri (*einfache Etwas*). Sicché l'essere assume, in questo secondo caso, la semplice significanza discorsiva della copula di un giudizio (*respectus logicus*), attraverso la quale viene affermata (oppure negata, rispettivamente, secondo i princìpi d'identità e contraddizione) una semplice nota concettuale di un oggetto, quest'ultimo inteso come oggetto del pensiero e non della realtà effettiva (*respectus realis*)[1011]. Nelle parole di Kant,

[1011] Su questi temi cfr. in particolare M. Stampa, *Possibilità e* Respectus. *Note per una ricostruzione della dottrina kantiana precritica della modalità*, «Rivista di Storia della Filosofia», 50, 2 (1995), pp. 355-367.

> Il concetto della posizione o dell'esser posto è del tutto semplice e in generale identico con quello di essere [*Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei*]. Ora si può porre un *quid* soltanto in modo relativo, o, meglio, si può pensare un *quid*, come carattere di una cosa, soltanto la relazione con questa (*respectus logicus*), e allora l'essere, cioè la posizione di tal relazione, non è se non il concetto della copula di un giudizio [*Nun kann etwas als blos beziehungsweise gesetzt, oder besser blos die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile*]. Quando invece è considerata non soltanto questa relazione, ma la cosa stessa in sé e per sé, allora questo essere val quanto esistenza [*Wird nicht blos diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein*].[1012]

Proprio come nella *Kritik der reinen Vernunft* di diciotto anni più tardi, in cui egli distinguerà il *Was*, il "che cosa", della conoscenza trascendentale dal suo *Wie*, e cioè dal suo "come" o dalla sua (*realmente*) possibile modalità d'impiego (vale a dire: proprio come egli distinguerà la *transscendentale Deduktion* dei concetti puri dell'intelletto dallo schematismo dell'intelletto puro, ovvero dall'*applicabilità* di diritto epperò *validabile oggettivamente*, di quelle medesime categorie intellettuali alle intuizioni fornite dalla sensibilità); così, in modo analogo, in queste linee della *zweite Anmerkung* alla *Erste Betrachtung* del *Beweisgrund* Kant distingue proto-criticamente il *Was* della *Setzung*, ovvero il "che cosa" della posizione metafisica degli enti (intesi, dunque, come oggetti *del pensiero*, siano essi esistenti in effetti oppure soltanto consistenti in semplici e *ipotetiche* rappresentazioni immaginative[1013]), dal suo *Wie*, ovvero dalla *tipologia (irriducibilmete esistentiva) di una simile posizione*. In virtù di una tale collocazione metodologica (*Erörterung*, nel maturo lessico della *transscendentale Ästhetik* della *Kritik der reinen Vernunft*, ma anche *transscendentale Überlegung* o *reflexio* nell'*Appendice* all'*Analitica dei princìpi*), Kant distingue allora il modo semplice (*einfacher*) e assoluto (*schlechthin*) della posizione di esistenza del qualcosa (*positio*, *Position*, *Setzung*) dalla sua posizione meramente discorsiva, vale a dire dalla sua determinazione predicativa (*determinatio* o *Determination*) semplice (*bloße*), e cioè dalla sua delimitazione schiettamente categoriale nei termini di una mera essenzialità logica o concettuale.

Si tratta in particolare, in queste linee del *Beweisgrund*, dell'approfondimento teorico della 'critica precritica' alla fondazione dogmatica dell'ontologia, quale già era stata impostata nella *Nova dilucidatio*, e che reperirà il proprio compimento teorico, sia precritico sia critico, nel concetto di opposizione reale (*Realrepugnanz*, *Realopposition*, *realer Widerstreit*). Un simile concetto verrà determinato più nel dettaglio nel *Versuch*; ma in modo molto significativo ai fini della

[1012] I. Kant, BDG, AA 02: 073.24-30; trad. it. p. 114.

[1013] L'aggettivo "immaginativo" è qui impiegato in modo generico o analogico, ovvero non nel senso tecnico fissato dalla *Kritik der reinen Vernunft*.

ricostruzione della continuità dello sviluppo del pensiero kantiano, esso sia è preparato nella *Monadologia fisica* del 1756 sia viene introdotto nel *Beweisgrund* sia sarà presente, nella sua compiutezza teorica, tanto nella *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1787) quanto anche nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786). Una simile critica, già nella prima delle *Schriften* del '63, si compone allo stesso modo di un aspetto metodologico (*was*) e di uno contenutistico (*wie*). O, per meglio dire, consta d'una medesima contestazione teorica che in tanto si rivolge ai contenuti oggettivi fissati dalle metafisiche scolastiche in quanto ugualmente ne nega la metodologia e l'epistemologia complessive. Tanto il lato dell'avversione di metodo quanto quello più propriamente contenutistico sono ugualmente apprezzabili nei rilievi critici che, ora più direttamente ora invece più obliquamente, vengno mossi in particolare all'*Ontologia* latina e alla *Metafisica tedesca* di Wolff, così come alla *Metafisica* di Baumgarten. Il primo corno della critica concerne *in generale* l'inversione sillogica di esistenza ed essenza, realtà e pensiero, soggetto e predicato. Il secondo riguarda invece *più in particolare* la teoria della predicazione essenziale o della 'posizione' meramente logica degli enti, che gli autori della scolastica illuministica confondono e scambiano col giudizio d'esistenza e con la posizione reale ed effettiva delle cose.

A proposito della *Philosophia prima* e della *Deutsche Metaphysik* wolffiane abbiamo già considerato come in quelle opere l'esistenza (*existentia*), anziché venir presupposta all'essenza (*essentia*) e a ogni altra e *successiva* determinazione categoriale di carattere ontologico, venga *problematicamente* dedotta, contro la fondamentale lezione aristotelica, *addirittura* in quarta istanza dalla nozione di impossibilità (qual è fissata dal principio di contraddizione, il *presunto* principio fondamentale dell'ontologia), dalla possibilità che soltanto astrattamente se ne ricava (attraverso cioè una negazione *meramente logica*, anziché reale, del suo 'contenuto' e dunque dogmatica e arbitraria) e, infine, persino ricondotta al principio di ragion sufficiente (determinato come un principio di ragione antecedentemente determinante l'esistenza delle cose, quando si tratta in realtà, secondo Kant, di un principio di ragione *conseguentemente determinante* la sola conoscibilità degli enti, visto ch'esso si ritrova ben lungi dal porre l'esistenza necessaria di Dio come ragione ultima e finalmente produttiva di ogni esistenza e possibilità). Per Kant, infatti, a fondamento dell'ontologia non può stare il *principium contradictionis*, poiché esso si limita a condizionare soltanto *negativamente* la possibilità *logica o 'intrinseca'* delle entità, ovvero si limita a reggerne la semplice non contraddittorietà *concettuale*, non potendo invece porre (*setzen*) delle entità alcunché di concernente la loro *scaturigine reale*, e cioè *propriamente ontologica o metafisica*, come pure, nelle *Schulphilosophien* si pretenderebbe. L'impossibilità o la possibilità semplicemente logiche di qualcosa in nessun modo possono pertanto rappresentare la condizione *fondamentale e produttiva* della *posizione esistentiva* delle cose, poiché metafisicamente sono ben lungi dall'attestarsi come

determinazioni categoriali *di carattere reale ed effettivo*. In particolare nella *Metaphysica* di Baumgarten, al fine della sua determinazione irriducibile e anzi realmente od ontologicamente opposta alle nozioni del *nihil*, dell'*ens fictum* o del *non-ens*, il concetto della possibilità (*Mögliches*, *possibile*) viene fornito d'un contenuto metafisico che non può appartenergli, nella misura in cui esso non viene correttamente dedotto, secondo Kant, né a muovere dalle esistenze contingenti ('*von unten hinauf*') né dall'esistenza necessaria di Dio ('*von oben herab*'). Risulta allora del tutto vano lo sforzo teorico di Baumgarten di determinare il possibile come qualcosa di *originariamente reale*, e cioè nei termini di un *aliquid* o di un'*essentia* già intrinsecamente pregni d'essere metafisico, nella misura in cui essi rappresentano dei concetti intimamente non contraddittori e, dunque, suscettibili di ricevere l'esistenza, ovvero di compiersi come *ens*: come l'ente, cioè, che lungi dal ripugnare il predicato reale dell'*existentia*, può anzi riceverlo attraverso il principio di ragion sufficiente (*bottom up*) e la sua riconduzione ultima alla *natura essenziale* (non all'esistenza) dell'ente sommo (*top down*). Secondo Kant, cioè, la deduzione scolastica dell'esistenza dalla possibilità intrinseca delle cose nei termini del loro perfetto compimento categoriale consiste in una deduzione del tutto surrettizia e ingiustificata, la quale consta dell'interpolazione affatto illegittima e *ad hoc* del concetto di esistenza nell'ambito del giudizio essenziale. Quest'ultimo, lo si è già visto, consiste infatti nello svolgimento d'una predicazione di carattere logico-formale, anziché sintetico-materiale, che in nessun modo può rappresentare la scaturigine metafisica, produttiva e *a priori*, della realtà effettiva degli enti. Per queste stesse ragioni, nonostante le intenzioni contrarie degli autori scolastici, i princìpi d'identità, di contraddizione e di ragion sufficiente si limitano a svolgere il ruolo di princìpi semplicemente *formali*, *riflessivi* e *conseguentemente determinanti* la natura delle cose, la cui applicazione nei riguardi della loro esistenza è assolutamente *a posteriori*, e la cui definitiva portata teorica è *semplicemente conoscitiva* (naturalmente nel significato che al termine "conoscitivo" viene assegnato da Kant in questa fase della sua produzione teorica, il quale è evidentemente diverso, e per alcuni aspetti perfino opposto, a quello della speculazione matura).

Come è dunque lecito ravvisare dal punto di vista della ricostruzione e della restituzione storica del significato e della portata concettuali delle categorie filosofiche (*Problemgeschichte*, storia delle idee), Kant sembra riabilitare – lo ribadiamo, probabilmente del tutto indirettamente, non essendoci ad oggi evidenze documentali sul fatto ch'egli conoscesse, già nel 1763, almeno qualche aspetto della filosofia aristotelica *qua talis* – quel significato immediatamente esistentivo dell'identità originaria delle cose (o loro semplicità *positiva*), che Aristotele aveva ereditato dalla dottrina di Parmenide e che, ugualmente, aveva messo mediatamente a tema nella prima formulazione ontologica del principio di non contraddizione. Essa, si ricorderà, stabiliva infatti che a una qualsivoglia entità di cui fosse predicato l'essere,

piuttosto che il non essere, l'esistenza doveva appartenere secondo una qualche, intrinseca necessità (ἐξ ἀνάγκης), senza cioè che l'esserci reale e *positivo* che della cosa si restituiva nei discorsi (λόγοι) potesse venir tolto alla stregua di un predicato tra gli altri, ovvero attraverso negazioni semplicemente linguistiche o proposizionali[1014].

In modo analogo e dunque affatto compatibile con quanto fissato dallo Stagirita, la distinzione kantiana di *respectus logicus* e *respectus realis* di qualcosa, così come essa viene procurata nelle prime pagine del saggio del 1763, è in effetti ugualmente determinante ai fini della distinzione tra la semplice significanza discorsiva dei termini impiegati nei giudizi (la loro possibilità non contraddittoria) e la loro sussistenza all'incontro reale. A differenza di quanto avviene in Aristotele, tuttavia, una simile dicotomia serve a Kant, *anche e soprattutto*, per separare la determinazione meramente predicativa della natura di Dio (che soltanto surrettiziamente, negli argomenti dei cartesiani, giunge a definirne la necessità esistentiva) dalla sua posizione affatto reale. In altri termini, Kant, secondo presupposti e finalità teoriche tipicamente moderni, e dunque soltanto parzialmente sovrapponibili ai contenuti e agli obiettivi determinati del pensiero di Aristotele, vuole contrapporre e subordinare *la semplice affermazione linguistica* dell'esistenza dell'ente necessario, che nelle prove dei "filosofi moderni" si pretende tuttavia debba o possa valere *in effetti*, alla sua *dimostrazione vera e propria*. Un conto, infatti, è secondo lui attribuire discorsivamente, all'essenza dell'ente perfettissimo, *tutti* i predicati confacenti alla sua infinita perfezione, tra cui appunto l'esistenza (tradizionalmente stimata come un predicato tra gli altri); altro conto è invece procurare la *posizione semplice e assoluta* dell'*esserci reale ed effettivo* che lo contraddistingue e differenzia da ogni altra entità.

> Quando io dico: Dio è onnipotente, vien pensata soltanto questa relazione logica fra Dio e l'onnipotenza, giacché quest'ultima è una nota del primo (*Wenn ich sage: Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da die letztere ein Merkmal des erstern ist*). Nulla più qui è posto (*Weiter wird hier nichts gesetzt*). Se Dio sia, cioè sia posto assolutamente, ossia, esista, non vi è contenuto (*Ob Gott sei, das ist, absolute gesetzt sei oder existire, das ist darin gar nicht enthalten*). Perciò questo essere è usato esattissimamente anche nelle relazioni che le non-cose hanno tra loro (*Daher auch dieses Sein ganz richtig selbst bei den Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben*).[1015]

Sulla scorta della logica aristotelica e dei suoi perfezionamenti scolastici, sia medievali sia moderni (il cui massimo punto di approdo, rispetto all'angolatura prospettica della visione

[1014] Cfr. *supra*, I, I, § 3, pp. 32-42.
[1015] I. Kant, BDG, AA 02: 074.06-11; trad. it. p. 114.

kantiana, è certamente rappresentato dalla teoria delle inferenze di Leibniz, prima ancora che di Wolff e Baumgarten), la proposizione "Dio è onnipotente", da un punto di vista semplicemente discorsivo, consiste in un enunciato *sempre vero*, poiché la copula "è", in esso, non fa altro che affermare l'identità del soggetto e del predicato, ovvero determina la perfezione dell'onnipotenza come logicamente già contenuta nel concetto della natura divina. Nell'ambito *meramente logico* delle conoscenze (l'ambito delle definizioni, delle verità di ragione o dei giudizi analitici *a priori*, a seconda che si prediliga un lessico aristotelico, leibniziano oppure kantiano-critico, i cui contenuti di riferimento sono però per molti aspetti, grossomodo, i medesimi), il principio di identità o di contraddizione rappresenta allora il fondamento ultimo della verità. Esso, infatti, *in rapporto ai concetti dell'intelletto*, non consta del semplice criterio riflessivo, formale, *a posteriori* o conseguentemente determinante della loro verità (*ratio veritatis*), ma rappresenta ugualmente la condizione sufficiente e del tutto *a priori* del loro esser vero, vale a dire consiste nel principio non soltanto negativo o 'regolativo', ma altresì produttivo e 'costitutivo'[1016] della loro realtà *nel pensiero*. Nel caso della predicazione essenziale, cioè, il principio d'identità consta della ragione antecedentemente determinante della verità dei discorsi (*fons veritatis*) ovvero della definizione completa della possibilità intrinseca dei concetti, finanche empirici o rappresentativi, dei termini di cui si discorre secondo verità. E ciò rimane naturalmente vero anche nel caso in cui il soggetto dell'enunciazione dell'onnipotenza divina, se questi si limita alla determinazione predicativa della natura di Dio, rendendola del tutto confacente alla significanza universalmente nota e condivisa dei termini linguistici che egli impiega, non ne voglia di fatto riconoscere o dimostrare l'esistenza necessaria. Infatti,

> I riferimenti di tutti i predicati ai loro soggetti non indicano mai qualcosa di esistente, a meno che il soggetto non debba già essere presupposto come esistente (*Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas Existirendes, das Subject müsse denn schon als existirend voraus gesetzt werden*). […] E quando il soggetto non è già presupposto come esistente, di ogni predicato riman indeterminato se appartenga ad un soggetto esistente o puramente possibile. Perciò l'esistenza non può essere un predicato (*Und wenn nicht schon das Subject als existirend vorausgesetzt ist, so bleibt es bei jeglichem Prädicate unbestimmt, ob es zu einem existirenden oder blos möglichen Subjecte gehöre. Das Dasein kann daher selber kein Prädicat sein*).[1017]

[1016] Anche in questo caso, l'uso del lessico kantiano del periodo critico è in buona parte metaforico e non strettamente tecnico, non essendo ancora Kant pervenuto alla determinazione concettuale della terza classe dei giudizi, superativa della dicotomia classica della tradizione leibniziana, dei giudizi sintetici *a priori*.

[1017] I. Kant, BDG, AA 02: 074.18-27; trad. it. p. 115.

Facendo un passo avanti rispetto alla *Nova dilucidatio*, in cui la distinzione di realtà e pensiero si arrestava alla divaricazione categoriale di *ratio cur* e *ratio quod* degli 'oggetti conoscitivi', Kant distingue ora, nel *Beweisgrund*, tra la *realitas* dei *concetti* e la *Wirklichkeit* delle *cose*, tra il contenuto reale o materiale delle categorie impiegate nel pensiero soggettivo e la posizione effettivo-esistentiva delle cose rappresentate o di cui si discorre. Proprio le ultime *Bestimmungen* delle coppie categoriali appena menzionate, *Wirklichkeit* e *positio*, a differenza delle prime, *realitas subjectiva* e *determinatio*, non possono essere tolte o annichilite attraverso l'impiego di *semplici predicati* ad esse opposti. Soltanto le seconde, infatti, per mezzo di predicazioni contraddittorie, possono esser negate assolutamente, e dunque venir ridotte a impossibilità e a nulla. Se, in altri termini, l'*essenza delle cose è indifferente alla loro essere concettuale o effettivo*, nel senso che l'essenza consta in ambedue i casi della semplice coerenza o non contraddittorietà delle predicazioni di cui è fatta oggetto; ciò non accade per l'*esistenza*, la quale, appunto, *in nessun modo può venir ridotta ad essenza*, ovvero *per nessuna ragione può essere o risultare indipendente dal suo semplice esser-posto*.

La confusione che le metafisiche di scuola e il senso comune condividono, ovvero quella tra l'essere come posizione assoluta (dell'esistenza di una cosa) e l'essere come posizione semplicemente relativa (di un predicato a un soggetto o a una realtà rappresentata in un giudizio) dipende, secondo Kant, dall'innata equivocità del linguaggio naturale dell'essere umano. Una simile ambiguità può però essere disinnescata (*contra* Leibniz, prima ancora che *contra* Wolff, Baumgarten, Baumeister e lo stesso Crusius) non tanto attraverso dei processi di formalizzazione logico-linguistica, che stiano ad impedire gli errori nel giudizio come dei meri errori razionali di calcolo – e cioè come errori semplicemente logici –, quanto piuttosto per mezzo d'una appropriata 'collocazione trascendentale'[1018] di 'oggetti' e concetti, ovvero dei soggetti e dei predicati di cui, di volta in volta, si tratta di reperire la corretta deduzione (e ciò già nel 1763, ben diciotto anni prima della *erste Auflage* della *Kritik der reinen Vernunft*, nonostante questa 'topica' e questa 'deduzione' metafisiche[1019] del *Beweisgrund*, già a partire dal 1770, saranno ritenute in fondo insoddisfacenti, in ragione soprattutto della scoperta della capacità autenticamente conoscitiva della *Sinnlichkeit* soggettiva).

Una posizione teorica molto affine a quella appena considerata emerge dalla *Reflexion 3706*, anch'essa databile più o meno alla metà degli anni Sessanta, in cui Kant afferma che

[1018] Di nuovo, l'espressione adottata appartiene al periodo cosiddetto "critico" della speculazione kantiana e il riferimento alle riflessioni del *Beweisgrund* non può essere perfetta e inappuntabile. Tuttavia, essa ci sembra comunque abbastanza pertinente e incisiva: utile a sottolineare il carattere propedeutico di queste ponderazioni kantiane per lo sviluppo del maturo e definitivo punto di vista della filosofia critica.

[1019] Vale lo stesso ragionamento della nota, e anzi delle note, precedenti.

La difficoltà più essenziale è probabilmente il fatto che il nostro uso del linguaggio sembra così lontano dall'esprimere la nostra idea più precisa e, in ogni momento, designa l'esistenza come un predicato, considerato come derivato dalla natura immediata del nostro concetto (*Die wesentlichste Schwierigkeit ist wohl diese, daß unser Sprachgebrauchin so ferne er unsre genaueste Idee auszudrüken scheint ~~und~~, jederzeit das Daseyn wie ein Prädikat bezeichne, welches das ansehen hat, daß es von der unmittelbaren Beschaffenheit unseres Begriffes herrühre*). […] Mi chiedo allora: se l'esistenza non è un predicato delle cose, come posso servirmi dell'espressione 'esistenza'; perché questa distingue qualcosa della cosa dalla cosa stessa, che può essere aggiunta ad essa (*Ich frage numehr: wenn das Daseyn kein Prädikat der Dinge ist, wie ich mir denn gar des Ausdruks Daseyn bedienen könne; denn dieses unterscheidet etwas an dem Dinge von dem Dinge selbst, welches ihm beygelegt werden kann*). Ad esempio, questa certa cosa ha una certa realtà. Poiché una stessa cosa può essere posta in modi diversi, questa stessa posizione sembra essere un contrassegno della differenza, che potrebbe essere aggiunto o tolto da una cosa come suo predicato (*z.E. ~~Dies~~ Einem gewißen Dinge kommt die Wirklichkeit zu. Weil ein und eben daßelbe auf verschiedene Art kann gesetzt werden, so scheint diese Setzung selbst ein Merkmal des unterschiedes zu seyn, welches man als ein Pradikat einem Dinge beylegen oder von ihm trennen könnte*). È certo, tuttavia, che questa differenza deriva solo da come questa cosa è posta con tutto ciò che le appartiene, e non: da cosa vi è posto in essa (*Es ist aber gewiß, daß dieser Unterschied blos darauf ankomme, wie dieses Ding mit allem ihm zugehörigen gesetzt werde, und nicht: was in ihm gesetzt werde*).[1020]

L'esistenza (*Daseyn*) consiste allora in un contrassegno delle cose che non si limita a qualificare questo o quel determinato concetto d'esperienza. Essa designa piuttosto il carattere della *determinabilità particolare* delle rappresentazioni, che delle *Vorstellungen* soggettive definisce il *modus* (*wie*, *Art*) della posizione sintetico-materiale, piuttosto che la semplice significanza analitica, sia essa determinata in termini meramente logici oppure dogmaticamente metafisici (come appunto avviene nelle ontologie di scuola). L'esistenza è infatti la *posizione* 'categoriale' che definisce il peculiare statuto epistemologico dei concetti impiegati in ontologia, che determina se essi consistano in "concetti d'esperienza (*Erfahrungsbegriffe*)" o in concetti ipotetici, in "rappresentazioni di cose esistenti (*Vorstellungen existirenden Dinge*)" o in rappresentazioni soltanto opinative o immaginative. Nel *porre* (*setzen, ponere*) l'esistenza di qualcosa, infatti, il giudizio da predicativo si fa esistentivo, dunque non limitandosi alla semplice determinazione (*determinatio*, *Determination*) della convenienza concettuale (affermativa o negativa) di un dato predicato a un determinato soggetto. Al contrario, il giudizio di esistenza si preoccupa di determinare la portata originativa o ante-predicativa dell'esserci, ovvero di *restituire* quella posizione dapprincipio epistemica dei termini del discorso che è preposta e presupposta (d)a

[1020] I. Kant, R. 3706, AA 17: 242.03-28. Traduzione mia.

ogni predicazione possibile. Il giudizio esistenziale, detto in altri termini, detiene come propria "regola suprema" il *Wie* della *Setzung* della cosa stessa (*Etwas*, *Ding*) e non il *Was* della sua *determinatio* predicativa, ottenuta per mezzo dei princìpi logici di contraddizione o identità. È quanto Kant ribadisce a conclusione della seconda annotazione alla *Prima considerazione* del *Beweisgrund*:

> Quando io dico: Dio è una cosa esistente, pare ch'io esprima la relazione di un predicato con un soggetto. Ma in verità c'è un'inesattezza in questa espressione (*Sage ich: Gott ist ein existirend Ding, so scheint es, als wenn ich die Beziehung eines Prädicats zum Subjecte ausdrückte. Allein es liegt auch eine Unrichtigkeit in diesem Ausdruck*). A parlare esattamente, si dovrebbe dire: qualcosa di esistente è Dio; cioè: ad una cosa esistente spettano quei predicati che presi insieme noi contrassegniamo con la espressione Dio (*Genau gesagt, sollte es heißen: Etwas Existirendes ist Gott, das ist, einem existirenden Dinge kommen diejenigen Prädicate zu, die wir zusammen genommen durch den Ausdruck: Gott, bezeichnen*). Questi predicati sono posti relativamente a questo soggetto; ma la cosa stessa, insieme con tutti i suoi predicati, è semplicemente posta [ovvero posta assolutamente come esserci o autoidentità immediatamente esistente] (*Diese Prädicate sind beziehungsweise auf dieses Subject gesetzt, allein das Ding selber sammt allen Prädicaten ist schlechthin gesetzt*).[1021]

L'*Etwas* o il *Ding* di cui si tratta quando si ha a che fare con giudizi *esistenziali* e *non essenziali* non sussiste, come nelle scolastiche medievali, nei termini d'una determinazione concettuale semplice, che indifferentemente possa constare d'una *notio universalis* (come nel caso delle essenze) oppure *particularis* (quando si tratta invece degli individui); né può indistintamente rappresentare un oggetto del pensiero e, allo stesso modo – ovvero nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto –, un ente invece affatto reale o esistente in effetti. Ciò vale *a fortiori ratione* nel caso eminente dell'assoluta posizione dell'ente sommo: modello vero e proprio o paradigmatico, per questo Kant, di ogni altra esistenza ad esso metafisicamente subordinata. Infatti, proprio la determinazione concettuale dei predicati divini, perfino in questo caso in cui essa è affatto illimitata o infinita (sia affermativamente sia negativamente), contrariamente a quanto sostenuto da Wolff, Baumgarten e Baumeister, *non realizza nulla* della natura di Dio: ovvero *non è in grado di porre l'essenza o la natura divine nei termini di un'esistenza affatto necessaria.*

[1021] I. Kant, BDG, AA 02: 074.27-34; trad. it. pp. 115-116. La stessa posizione teorica è mantenuta in una *Riflessione* databile alla fine degli anni Settanta. Nella quale Kant sostiene che "L'esistenza non è un predicato costitutivo (*determinatio*) e non può pertanto essere trovata analizzando il concetto di una cosa come appartenente al suo contenuto [*Das Daseyn ist kein constitutives praedicat (*determinatio*), es kann also auch nicht* per analysin *aus dem Begrif eines Dinges Gefunden werden als zu seinem Inhalt gehörig*]. Dunque, non può essere dimostrata obiettivamente muovendo dai concetti, ma può essere considerata in relazione a tutti gli altri presi insieme come un sostrato necessario [*Also kann es aus Begriffen nicht biectiv bewiesen werden, aber wohl ~~als~~ in Beziehung auf alles andre als bageleitete Begriffe wie ein nothwendiges* substratum *angesehen werden*]". I. Kant, R. 5255, AA 18: 133.05-10. Traduzione mia. Cfr. anche Id., R. 5230; AA 18: 126.11-15.

Predicare (*predigen*) e porre (*setzen*) l'esistenza non sono infatti la stessa cosa. L'esistenza non consiste nella predicazione affermativa e vera che di un soggetto si procura in quanto esso è divenuto oggetto o realtà del pensiero. L'esistenza non è un concetto ("non è un predicato", dice Kant nel *Beweisgrund*, "non è un predicato reale" dirà invece nella *Kritik der reinen Vernunft*). E dare esistenza a un concetto – anche quando si parta dal punto di vista della possibilità e dell'essenza categoriali, per abbracciare 'in seconda istanza' la consistenza affatto reale delle oggettività cosali –, significa nientemeno che realizzarne la fuoriuscita dall'ambito astraente e mentalistico del pensiero, i cui giudizi predicativi sulla natura delle cose, financo quando obliqui, indiretti o d'inerenza – e quindi concernenti le predicazioni accidentali delle nature di cui essi si occupano –, non sono comunque sufficienti a realizzarne, porne o reificarne l'esistenza, se non sono le cose stesse a venir effettivamente apprese o poste al di là della predicazione e oltre il pensiero meramente soggettivi, come fondamento della realtà di questi ultimi[1022]. E ciò, nonostante gli accidenti si trovino a squadernare l'ambito delle determinazioni particolari (possibili e/o contingenti) dei soggetti d'attribuzione, con ciò costituendo quel *ponte categoriale tra il giudizio essenziale sulla natura delle cose e il giudizio di esistenza sulla loro realtà effettiva e preposta al pensiero*, visto che proprio gli accidenti non appartengono e non possono appartenere (per definizione: ovvero in ragione della sistemazione aristotelica, rimasta immutata nel corso dei secoli) ai predicati necessari delle cose, concernenti cioè la loro essenza immutabile. Hanno perciò preso un abbaglio – sono queste le conseguenze teoriche del discorso kantiano – sia il Leibniz teorico delle nozioni complete degli individui sia il Wolff del compimento esistenziale delle essenze sia il Baumgarten dell'*Inbegriff* della possibilità essenziale degli enti: la completezza o la perfezione predicative degli individui o degli oggetti del pensiero non può infatti, in alcun modo, realizzarne l'esistenza; né quando si tratti delle cose finite né quando in questione è l'infinita natura dell'ente sommo.

Ritornando brevemente a quanto fissato da Leibniz su questi temi, è noto come nel *Discorso di metafisica* del 1686 questi affermò che nella natura divina erano contenute molteplici perfezioni, tutte diverse e tutte possedute da Dio medesimo nel loro insieme perfetto, ovvero ciascuna secondo il rispettivo, supremo grado di perfezione. È noto, inoltre (e lo si è considerato anche sopra), come la stessa nozione di *perfezione* fosse stata intesa, dal filosofo di Lipsia, nei termini della *predicabilità non contraddittoria e completa di un soggetto*, che egli ritenne di veder compiuta nella nozione della sostanza individua. Leibniz, cioè, scelse di prendere a modello delle proprie riflessioni sul *principium individuationis* le ponderazioni di quella scolastica

[1022] Sembra essere dunque già in nuce la distinzione matura e tipicamente critica tra il *Dasein*, l'*Existenz* o la *Wirklichkeit* dei fenomeni e la sanzione trascendentale, insieme soggettiva e oggettiva (ovvero non soggettivistica ma trans-subiettiva, e cioè valida universalmente), della loro *Realität* o *Gesetzlichkeit* nell'intelletto.

del Medio Evo che prima di lui aveva intrapreso la via cosiddetta "*formale*" della risoluzione del problema della moltiplicazione delle essenze negli individui. Egli optò, infatti, per esprimere il concetto della ripetizione singolare delle forme nei 'suppositi' nei termini puramente logici della coerenza e della possibilità 'intrinseca' delle cose, scegliendo di determinare gli individui come entità concettuali complete e totali. Con ciò, la sostanza individua divenne, nella sua filosofia, il caso esemplare della perfezione della prescienza divina, in quanto essa esprimeva la completezza di tutti i predicati che era possibile attribuire ad un soggetto, in modo assolutamente compatibile o non contradditorio con la sua natura essenziale. Nella nozione completa di una sostanza individua erano infatti contenuti tutti i suoi possibili predicati, tutto ciò che ad essa poteva accadere in ogni tempo o, ma è lo stesso, tutto ciò che di essa si sarebbe potuto affermare con verità sia nel passato sia nel presente sia nel futuro. Nel singolo individuo, detto altrimenti, era già contenuta la contingenza nella sua totalità, poiché in esso erano compresi tutti gli accadimenti di tutti i suoi tempi di vita, proprio come nella figura geometrica del cerchio erano contenute tutte le sue proprietà razionalmente deducibili[1023] e, nella natura divina, ogni perfezione possibile. È dunque una simile indistinzione epistemologica tra piano logico-concettuale e piano dell'esistenza o della realtà effettiva delle cose che Kant riprova e contesta proto-criticamente: a differenza di quanto sostenuto da Leibniz (e, vedremo tra breve, anche da Baumgarten) la contingenza non può venir confusa con la necessità soltanto perché non si è stati capaci di collocare, su due distinti piani epistemologici – l'uno meramente logico (*bloß logischer*), l'altro semplicemente reale ed effettivo (*einfach daseiender und wirklicher*) –, essenza ed esistenza.

Rispetto a quest'ordine del discorso, le ponderazioni di Kant divengono ancora più esplicite nella *Dritte Anmerkung* alla *Erste Betrachtung* del *Beweisgrund*, in cui la distinzione di realtà e pensiero, di oggetto e concetto, di esistenza e possibilità, viene approfondita sotto un ulteriore profilo teorico, il cui precipuo angolo visuale ci consente di considerare più nel dettaglio la presa di distanza anche dalle posizioni della *Metaphysica* di Baumgarten. In questa terza annotazione, proprio riferendosi all'ontologia del filosofo berlinese, Kant domanda infatti se nell'esistenza di alcunché sia posto qualcosa di più rispetto alla sua semplice possibilità:

> Posso io dire che nell'esistenza vi sia più che nella semplice possibilità (*Kann ich wohl sagen, daß im Dasein mehr als in der bloßen Möglichkeit sei*)?[1024]

[1023] Cfr. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, in *Philosophische Schriften*, Band 4, 1677-Juni 1690, Teil B, Akademie Verlag, Berlin 1999, p. 1546; trad. it. di M. Mugnai ed E. Pasini (a cura di), *Discorso di metafisica*, in *Scritti filosofici*, vol. I, a cura di, UTET, Torino 2000, p. 272.

[1024] I. Kant, BDG, AA 02: 075.11f; trad. it. p. 116.

La risposta che egli fornisce al quesito è affermativa; a patto però – aggiunge immediatamente – che venga *preliminarmente* fornita la corretta distinzione 'trascendentale' tra la posizione relativa e semplicemente concettuale di qualcosa (ovvero la posizione dell'oggetto nel pensiero, perciò inteso nella sua sola essenza o identità predicativa), dalla sua posizione assoluta, reale o esistentiva. Se, infatti, si opta per riguardare l'oggetto reale ed effettivo attraverso 'gli occhiali dell'essenza' o del giudizio essenziale, in esso non si riscontrerà nulla più rispetto alla sua semplice possibilità, essendo quest'ultima provvista – sempre sugli esempi delle logiche aristotelica, scolastica e anche leibniziana, che Kant non rinnega nei loro tratti fondamentali – di tutti i predicati necessariamente contenuti nella sua definizione analitica (aristotelicamente: generi, specie e caratteristiche peculiari; scolasticamente: nomi, forme ed essenze; leibnizianamente: le nozioni complete degli individui). Anzi, come Kant sta progressivamente guadagnando nell'evoluzione del proprio pensiero, in particolare proprio in antitesi alla metafisica di Baumgarten, secondo cui l'esistenza di qualcosa consiste nella completa determinazione della sua possibilità interna, attraverso il compimento di ciò che della cosa stessa è lasciato indeterminato dai suoi predicati[1025]; la possibilità interna di qualcosa sarà da lui riconosciuta via via come analiticamente più estesa rispetto alla sua esistenza empiricamente, percettivamente o sinteticamente determinata (secondo dunque il concetto tipicamente critico di esperienza possibile, *mögliche Erfahrung*, in cui le intuizioni restringono sinteticamente la capacità analitica delle categorie, concetto che nel *Beweisgrund*, con ogni evidenza, non si dà ancora, nonostante l'individuazione dei princìpi materiali e particolari della conoscenza e la loro *relativa* contrapposizione ai princìpi formali e universali, ambedue attestate dalle *Reflexionen* e dalla *Metaphysik Herder* dello stesso periodo; grazie anche al rapporto di 'prossimità distante', già manifestato nella *Nova dilucidatio* di otto anni prima, con il realismo metodologico di Crusius). Viceversa, se l'oggetto reale viene considerato attraverso la classe categoriale della sua modalità d'essere metafisico-empirica[1026] – che non è ancora, si badi bene, la classe categoriale della modalità logico-trascendentale del pensiero soggettivo riferito a oggetti, quale sarà definitivamente fissata nelle *Tafeln der Urtheile und Begriffe* della *Kritik der reinen*

[1025] Cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, *op. cit.*, § 55, pp. 72-73.

[1026] Benché l'espressione si presenti come una *contradictio in adjecto*, essa sembra svelare meglio di altre le tensioni interne al discorso kantiano di questo periodo. Quantunque, infatti, le considerazioni teoriche ch'egli svolge nella prima metà degli anni Sessanta si collochino ancora in parte nel solco della metafisica razionalistica del tempo, Kant sembra aver scoperto almeno parzialmente il concetto di esperienza (*Erfahrung*), la cui indiscutibile capacità denotativa dei *data* 'esterni alle rappresentazioni soggettive' egli rivolge contro le logicistiche determinazioni dell'esistenza delle ontologie di scuola. Benché, dunque, egli non abbia ancora scoperto l'uso semplicemente logico dell'intelletto né abbia ancora determinato le virtù propriamente conoscitive della sensibilità; cionondimeno, egli sembra aver già compreso come la strada maestra per la critica del dogmatismo delle metafisiche precritiche consiste nella determinazione del carattere certo, irrinunciabile e 'oggettivamente valido' delle percezioni empiriche. È infatti l'esperienza a insegnare, probabilmente sulla scorta di Crusius, che l'esistenza deve poter essere già data al pensiero, se questo vuole pervenire a una conoscenza indubitabile o apoditticamente vera delle cose.

Vernunft –, allora a ragione si può ritenere che l'esistenza possegga qualcosa in più rispetto alla semplice possibilità. Essa viene infatti *posta* e *non* determinata, oggettivamente presupposta e non soggettivamente escogitata o architettata dal pensiero soggettivo.

Va di nuovo specificato come la sanzione kantiana della preminenza dell'esistenza sulla possibilità sia incompatibile con l'aggiunta wolffiana alla possibilità di qualcosa che nell'*Etwas* medesimo viene *determinata* (*non* posta) dalla sua ragione sufficiente (ragione che, a giudizio di Kant, così come avviene secondo lui per tutti gli altri 'epigoni' del pensiero di Leibniz, anche in Wolff è soltanto conseguentemente determinante la conoscibilità degli enti). Né si tratta del compimento della possibilità di qualcosa, qual è teorizzato dallo stesso Wolff, né della "completa determinazione interiore" della possibilità della cosa, che invece è fissata dalla *Metaphysica* di Baumgarten. Proprio nell'opera di Baumgarten è possibile ritrovre lo stesso lessico filosofico impiegato dal Kant del *Beweisgrund*, tuttavia rovesciato nel suo valore semantico e stravolto nella sua complessiva portata epistemologica. Nel § 11 della *Metaphysica*, infatti, quella stessa *Setzung* che nelle riflessioni kantiane è sinonimo di *positio* e *Position*, ovvero della collocazione e del posizionamento esistentivi dell'ente, in Baumgarten significa all'opposto la posizione semplicemente logica del qualcosa, che secondo lui va pertanto ricondotta al *principium identitatis*. Egli scrive infatti:

> Ogni possibile A è A: Tutto ciò che è, è, oppure: Ogni soggetto è predicato di se stesso. Se si nega questo e si dice: qualsiasi A è non-A (§ 10) allora si avrebbe A e non-A, ovvero niente (§ 7), cosa che è impossibile (§ 9). Questa proposizione si chiama il principio della posizione o d'identità [*Jedes mögliche A ist A: Alles was ist, das ist, oder: Jedes Subjekt ist Prädikat seiner selbst. Wenn man das verneint und sagt: irgendein A ist nicht-A* (§ 10), *dann ware es A und nicht-A, oder nichts* (§ 7), *was unmöglich ist* (§ 9). *Dieser Satz heißt das Prinzip der Setzung oder der Identität*].[1027]

Come è possibile riscontrare, in queste linee della maggiore opera dell'"Aristotele moderno' la posizione di qualcosa viene ricondotta al principio d'identità, che però già nella *Nova dilucidatio* di otto anni precedente alla pubblicazione del *Beweisgrund* Kant aveva derubricato a principio delle sole ragioni conseguentemente determinanti la natura delle cose, ovvero a fondamento delle ragioni semplicemente conoscitive degli enti (fatta eccezione per le predicazioni di tipo essenziale, le quali, però, per definizione, anche secondo il Kant dell'opera del '63, in nessun modo concernono la ragione esistentiva delle cose). In Baumgarten, viceversa, ogni posizione degli enti, ivi compresa quella esistentiva, viene ricondotta alla determinazione essenziale e predicativa dei *Sätze der Identität, der Widerstreit und vom zureichenden Grund*, i quali rispettivamente

[1027] A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., § 11, p. 59.

determinano la possibilità (*possibilitas*), il nulla o l'impossibilità (*nulla* o *impossibilitas*) e la realtà necessaria (*necessaria realitas*) delle cose. Di conseguenza, nella *Metaphysica*, la *posizione semplice* di qualcosa coincide con la sua *ragione identica*, sicché l'*affermazione* di qualcosa consiste nella sua *realtà* e la *negazione* con la sua *rimozione o toglimento*. Allo stesso modo, la *posizione necessaria* di qualcosa collima perfettamente con la sua *ragione sufficiente* e l'*impossibilità* di porre l'ente combacia con *il nulla* scaturente dalla *contraddizione*. Come è facile constatare, dalla prospettiva di Kant – ma certamente secondo la nostra chiave di lettura – Baumgarten commette lo stesso errore antiaristotelico di Wolff, ovvero scambia l'affermazione (*Bejahung*) della possibilità delle cose con la loro realtà, e cioè fa della *realitas* degli oggetti del pensiero l'esistentiva *positio* della *res*, anziché la *predicativa affirmatio* della sua mera *possibilitas*. Allo stesso modo, egli determina come necessaria anche l'esistenza contingente degli enti diversi da Dio.

Si tratta allora di distinguere appropriatamente, secondo Kant, ora contro Baumgarten (ma si è visto come la critica coinvolga, a seconda dei rilievi critici tracciati, diversi rappresentanti della filosofia cosiddetta "leibniziano-wolffiana", compresi gli stessi Leibniz e Wolff, ma anche altri discepoli o riformatori del moderno razionalismo metafisico tedesco, come ad esempio Baumeister), tra la posizione semplice e relativa di qualcosa (nel pensiero) dalla sua posizione assoluta (nelle cose). Si deve cioè distinguere in modo congruente la capacità logica e soltanto analitica di un 'oggetto' (e cioè la sua possibilità) dalla sua sussistenza effettiva, ovvero discriminare l'"in (*in*)" dei concetti dal "da (*durch*)" degli 'oggetti'. Dimodoché la possibilità e la realtà, l'essenza e l'esistenza di qualcosa (fatta eccezione per il caso della necessità della natura divina in cui esse, vedremo tra poco, coincidono) divengano delle determinazioni categoriali tra loro eterogenee e, anzi, reciprocamente irriducibili; in una parola: dicotomiche. Secondo Kant, cioè, come sopra si è già fatto cenno,

> si deve distinguere il *quid* posto, dal modo in cui si pone [*daß man unterscheidenmüsse, was da gesetzt sei, und wie es gesetzt sei*]. Per quanto riguarda il *quid* posto, in una cosa reale non è posto più che in una semplicemente possibile; poiché tutte le determinazioni e i predicati del reale possono trovarsi anche nella semplice possibilità di esso [*Was das erstere anlangt, so ist in einem wirklichen Dinge nicht mehr gesetzt als in einem blos möglichen, denn alle Bestimmungen und Prädicate des wirklichen können auch bei der bloßen Möglichkeit desselben angetroffen werden*]; ma per quanto riguarda il modo, dalla realtà sicuramente è posto di più [*aber das letztere betreffend, so ist allerdings durch die Wirklichkeit mehr gesetzt*]. […] cioè: se vi è un triangolo, vi sono tre lati, uno spazio chiuso, tre angoli, ecc.; o meglio: le relazioni di queste determinazioni a un qualcosa cosiffatto qual è un triangolo sono *poste semplicemente*; ma se esiste il triangolo, allora tutto ciò, cioè la cosa insieme con queste relazioni, è *posto assolutamente*, e con ciò è posto di più [*d. i. wenn ein Triangel ist, so sind drei Seiten, ein beschlossener Raum, drei Winkel u. s. w., oder besser: die Beziehungen dieser Bestimmungen zu einem solchen Etwas, wie ein*

Triangel ist, sind bloß gesetzt, aber existirt er, so ist alles dieses absolute, d. i. die Sache selbst zusammt diesen Beziehungen, mithin mehr gesetzt]. Riassumendo, quindi <…> io dico: in un esistente non è posto nulla più che in un puro possibile (poiché allora si tratta dei predicati di esso); ma da qualcosa di esistente è posto più che da un puro possibile, poiché si tratta anche della posizione assoluta della cosa stessa [*Um <…> alles zusammen zu fassen, was die Verwirrung verhüten kann, so sage ich: in einem Existirenden wird nichts mehr gesetzt als in einem blos Möglichen (denn alsdann ist die Rede von den Prädicaten desselben), allein durch etwas Existirendes wird mehr gesetzt als durch ein blos Mögliches, denn dieses geht auch auf absolute Position der Sache selbst*]. Anzi nella pura possibilità non è posta la cosa stessa, ma son poste soltanto semplici relazioni di qualcosa con qualcosa secondo il principio di contraddizione, e rimane assodato che l'esistenza propriamente non è punto predicato di una qualche cosa [*Sogar ist in der bloßen Möglichkeit nicht die Sache selbst, sondern es sind bloße Beziehungen von Etwas zu Etwas nach dem Satze des Widerspruchs gesetzt, und es bleibt fest, daß das Dasein eigentlich gar kein Prädicat von irgend einem Dinge sei*].[1028]

L'idea baumgarteniana che l'essenza delle cose resti *indeterminata* riguardo ad almeno qualcuno dei suoi predicati, fino a quando essa non addivenga ad esistenza in ragione del suo compimento categoriale, potrebbe dar luogo, a giudizio di Kant, a una violazione del principio del terzo escluso (*Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten*). Se, infatti, un simile assioma prescrive che i predicati necessari di alcunché si trovino giocoforza determinati secondo una delle alternative contraddittorie (dunque con l'esclusione dell'opposta); un'interpretazione rigidamente univoca della posizione di Baumgarten potrebbe indurre a ritenere che i predicati accidentali delle cose, oltre ad essere ugualmente accidentali (nell'esistenza) e necessari (nell'essenza) – opposizione secondo contrarietà – siano ugualmente indeterminati e determinati (nel complesso) – opposizione secondo contraddizione –, ritrovandosi perciò in quella determinazione intermedia ch'è vietata proprio dal principio del terzo escluso. Tuttavia, poiché non è possibile che ciò accada, in quanto la validità dell'assioma dell'esclusione del terzo tra i contraddittori è incontestabile (pena, come in Aristotele, la non significanza dei discorsi che si pronunciano), segue allora che la distinzione baumgarteniana tra l'indeterminatezza (almeno parziale) dell'essenza delle cose (in ragione dei predicati accidentali di quelle) e la loro completa determinazione nell'esistenza è *incoerente* (confutazione, sillogismo della contraddizione)[1029] e non v'è ragione alcuna per promuoverla o sostenerla. In atri termini, secondo il Kant della *dritte Anmerkung* della *Erste Betrachtung* del *Beweisgrund*, *sia l'essenza sia l'esistenza delle cose sono sempre completamente determinate*, epperò, rispettivamente, l'una soltanto logicamente (e cioè nelle essenze), l'altra invece anche epistemicamente (vale a dire negli esserci): la prima secondo la

[1028] I. Kant, BDG, AA 02: 075.13-34; trad. it. pp. 116-117.
[1029] Cfr. *supra*, I, I, § 12, in particolare le pp. 117-120.

verità dei giudizi, la seconda per ciò che concerne invece la loro 'vera' realtà, ovvero secondo l'effettività reale di uno soltanto (per il principio del terzo escluso) tra gli attributi contraddittori che possono man mano venir attribuiti alle cose (*tertium non datur*). Detto ancora diversamente, la distinzione baumgarteniana dell'essenza delle cose dalla loro esistenza, nella misura in cui si fonda sull'equivalenza delle nozioni di *Setzung*, *positio*, *affirmatio* e *determinatio alicuius*, è intellettualistica, poiché non coglie il significato fondamentale dell'esistenza: quello, cioè, secondo cui la realtà effettiva delle cose in nessun modo rappresenta un predicato tra gli altri.

La via baumgarteniana all'esistenza, secondo cui l'esserci delle cose scaturisce direttamente dalla loro *realitas*, ovvero dall'affermazione non contraddittoria del *possibile* (equivalente alla posizione o alla predicazione semplice di alcunché), è per Kant inaccettabile, in quanto essa risolve l'esistenza nel compimento dell'essenza, con ciò subordinandola alla ragione formale dell'ente, alla sua *quidditas* o al suo *Was-sein*, anziché alla sua *quoddítas* (come si sarebbe detto nella scolastica del Medioevo) o al suo *Wie-sein*. Come si trova esemplarmente fissato in una delle *Vorlesungen* di questo stesso periodo, e in termini concettuali straordinariamente affini alle posizioni aristoteliche considerate nella prima parte del lavoro, per Kant:

> *Ab esse ad posse valet consequentia*, ma non: *a posse ad esse valet consequentia*. Si può dedurre dall'esistenza la possibilità, ma non viceversa: dalla possibilità non si può dedurre l'esistenza.[1030]

L'esistenza non è infatti predicabile: essa è piuttosto quanto rende anzitutto possibile ogni determinazione categoriale: è *Subjekt schlechthin*. Non consiste nell'*Inbegriff* baumgarteniano di una cosa semplicemente possibile (*repraesentabile*). Non aggiunge quelle *affectiones* compossibili che, sebbene non rientrino nella sfera degli *essentialia* della cosa, pure trovano in essa la loro autentica ragion d'essere. L'esistenza non può essere dunque annoverata tra le determinazioni positive di qualcosa (l'*aliquid* di Baumgarten): essa restituisce piuttosto la posizione assoluta della cosa stessa (*Etwas* o *Ding* nel lessico kantiano del *Beweisgrund*) come di un soggetto cui possono essere attribuiti (o non attribuiti) certi predicati. Essa, come tale, va pertanto premessa, o meglio, preposta o presupposta, (d)a ogni determinazione di natura predicativa e, in nessun caso, può essere da queste dedotta.

Ugualmente insoddisfacente, infine, è secondo Kant la determinazione dell'esistenza delle cose quale viene procurata da Crusius nell'*Entwurf*, in particolare nei §§ 46-48[1031], secondo cui

[1030] I. Kant, *Metaphysik L2 (Pölitz, Original)*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., AA 28: 41; trad. it. *Realtà ed esistenza. Lezioni di Metafisica: Introduzione e Ontologia*, di A. Rigobello (con introduzione e note di), San Paolo, Milano 1998, p. 105.

[1031] C. A. Crusius, *Entwurf der notwendigen ernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetztet werden*, in: Ders.: Die philosophischen Hauptwerke, Bd. 2, hrsg. von G. Tonelli. Hildesheim (1745) 1964, §§ 46-48.

il *Dasein* degli enti verrebbe determinato, senza possibilità d'errore, dal tempo e dal luogo da quelli effettivamente occupati (secondo una notevole e rimarchevole affinità con quanto sostenuto, una sessantina di anni prima e a proposito della determinazione singolare ed esistentiva degli individui, da John Locke nel *Saggio sull'intelletto umano*)[1032]. È noto come il principio crusiano dell'*ubi et quando* fosse stato concepito dal filosofo originario della Sassonia in aperto contrasto con gli assunti del razionalismo metafisico di matrice wolffiana. Egli lo aveva infatti posto a fondamento della definizione "reale", anziché meramente "ideale", dell'esistenza degli enti, con ciò rendendolo il principio spartiacque tra la determinazione della mera essenzialità metafisica delle cose e la definizione della loro realtà effettiva. Laddove, infatti, la prima consisteva in ciò che di un ente era possibile pensare; al fine di distinguerlo da tutti gli altri enti, l'esistenza constava invece di "quel predicato di un ente, in virtù del quale esso è anche al di fuori del pensiero e può essere rinvenuto in un qualche tempo"[1033]. L'esistenza, in altri termini, non era in Crusius se non quel predicato ontologico in virtù del quale l'ente veniva *posto*, *in un dato tempo*, *in uno spazio esterno al pensiero: concepito come altro e irriducibile rispetto al suo omologo semplicemente logico, nel quale, viceversa, abitavano le ragioni semplicemente conoscitive delle cose*. Il principio crusiano dell'*ubi et quando* rispondeva cioè alla più generale esigenza, metodologica ed epistemologica insieme, di distinguere il piano della determinazione effettiva e reale del 'commercio delle sostanze' da quello meramente logico e ideale della loro definizione intellettuale. La finalità precipua di un simile discernimento, come già sopra si è già considerato, era quella di relegare tra i princìpi semplicemente conoscitivi delle cose l'assioma leibniziano-wolffiano di ragion sufficiente, da Crusius avversato e rigettato per le sue fattezze logiciste e conseguentemente ribattezzato, stavolta adeguatamente provvisto d'una nuova e più efficace portata produttiva, come principio di ragione determinante.

Il nuovo, reale principio crusiano di ragione doveva quindi rappresentare, almeno nelle intenzioni del suo scopritore, un principio di natura finalmente esistenziale, e cioè capace di determinare la realtà effettiva delle cose per ciò che concerneva la loro precipua scaturigine metafisica. Esso constava dunque, secondo il lessico da Kant ripreso e impiegato nella *Nova dilucidatio*, di un "*principium essendi vel fiendi*", per mezzo del quale una determinata cosa veniva "prodotta (*hervorgebracht*)" o "resa possibile (*möglich gemacht*)" nella sua realtà "al di fuori dei nostri pensieri (*ausseralb unserer Gedanken*)"[1034]. Laddove invece il principio leibniziano-wolffiano (anche in questo caso secondo un'opinione condivisa dallo stesso Kant) rappresentava un

[1032] Su come Locke avesse fatto propria la lezione della cosiddetta via materiale della scolastica medievale alla risoluzione del problema della moltiplicazione delle essenze cfr. *supra*, II, II, § 2, in particolare le pp. 278-282.

[1033] C. A. Crusius, *Entwurf*, cit., § 46.

[1034] C. A. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, Gleditsch, Leipzig 1747, in: *Die philosophischen Hauptwerke*, cit. vol. III, § 255.

principio meramente ideale, capace di riconoscere l'esistente soltanto *a posteriori*, ovvero di offrire una conoscenza semplicemente riflessiva della realtà effettiva degli enti, il cui esserci contingentemente determinato rimaneva, *nei fatti*, del tutto estraneo al rinvenimento d'una simile ragione conoscitiva. Un principio ideale, secondo Crusius, era infatti niente altro che un

> principio conoscitivo (*principium cognoscendi*), grazie al quale la conoscenza di una cosa (*die Erkenntniß von einer Sache*) viene prodotta con convinzione nell'intelletto (*in dem Verstande mit Ueberzeugung hervorgebracht wird*).[1035]

Viceversa, l'esistenza rappresentava per lui, si è già visto,

> quel predicato di un ente (*eines Dinges*), in virtù del quale esso è posto anche al di fuori del pensiero (*ausserhalb unserer Gedanken*) e può essere rinvenuto in un qualche tempo.[1036]

Dal punto di vista crusiano, cioè, l'affermazione dell'esistenza di una qualche sostanza altro non significava se non la rappresentazione di questa sostanza medesima nel tempo oggettivo della sua permanenza e nello spazio reale della sua collocazione fisica. Ed era in particolare lo spazio da essa effettivamente occupato che risultava *profondamente altro* rispetto a quello meramente logico dei concetti dell'intelletto. Un simile spazio era infatti, per Crusius, uno spazio *realmente esterno* al pensiero.

Tuttavia, i crusiani, reali princìpi delle cose, poiché allo stesso tempo contenevano *l'essenza* di ciò che per loro tramite veniva determinato, rappresentavano ugualmente – nel pensiero del loro stesso autore, prima ancora che nei rilievi critici mossigli da Kant –, dei princìpi *conoscitivi a priori*. Per Crusius, infatti, l'*Erkenntnissgrund a priori* di un ente non si limitava a constare del contrassegno semplice della sua verità, ma di esso era segnatamente "anche fonte della verità e quindi anche principio dell'essere (e del divenire)"[1037]. Un principio ideale *a priori*, per Crusius, era infatti un principio attraverso il quale era possibile conoscere "non solo che (*dass*), ma anche perché (*warum*) qualcosa è"[1038].

Rispetto a una simile commistione di princìpi reali e princìpi materiali delle cose, Kant, sulla scorta di quanto sostenuto nei riguardi dei razionalismi metafisici a lui coevi, non può non far valere la stessa necessità di distinguere, con maggiori cura e dovizia, le ragioni di verità degli enti dalle loro ragioni di esistenza, e cioè l'urgenza epistemologica di discriminare le ragioni

---

[1035] *Ibid.*
[1036] C. A. Crusius, *Entwurf*, cit., § 46, cit.
[1037] G. Lorini, *Fonti e lessico dell'ontologia kantiana. I corsi di metafisica (1762-1795)*, ETS, Milano 2017, p. 84.
[1038] C. A. Crusius, *Weg*, cit., §§ 141-142.

tramite le quali si comprende *che* (*quod*) qualcosa è, piuttosto che non (essere come predicato), dalle ragioni di attualità o di esistenza[1039], che viceversa definiscono del tutto *a priori* le ragioni *per cui* (*cur*) una data cosa è, piuttosto che non (essere come esistenza). Per Kant, cioè, anche contro Crusius va giocata la stessa obiezione che proprio Crusius medesimo aveva rivolto a Wolff: quella, cioè, di aver confuso l'ambito del pensiero (con le sue determinazioni predicative) e l'ambito delle cose (che concerne invece la loro scaturigine ontologica). Crusius, cioè, al pari di quelle stesse metafisiche dogmatiche che pure riprovava, ha finito col mescolare possibilità e realtà, essenza ed esistenza, concetti e oggetti, sostanze e proprietà. Sicché, anche la posizione dell'esistenza degli enti, da lui procurata sulla base del principio *anche* conoscitivo del dove e quando, si riduce invero alla determinazione *semplicemente* predicativa del loro essere. Anche una simile definizione dell'essere degli enti, cioè, lungi dal fissare univocamente l'esserci effettivo delle entità, è all'opposto da riferire alla sola concettualità logica che le connota, essendo *i predicati* del dove e del quando – il cui presunto valore esistentivo consta di una chiara eco aristotelica (oltreché lockeana), epperò del tutto anacronistica e insoddisfacente agli occhi di Kant (ammesso e non concesso ch'egli sapesse riferirla sia al pensiero dello Stagirita sia a quello del fondatore dell'empirismo moderno) – passibili di negazioni semplicemente discorsive, ovvero relegabili all'indicazione della semplice e pura possibilità delle cose, anziché della loro esistenza effettiva.

Secondo le espressioni letterali di Kant, collocate a conclusione della *dritte Anmerkung* alla *Erste Betrachtung*, dunque, nemmeno "il dove e il quando (*das Irgendwo und Irgendwenn*)" fissati da Crusius denotano la "caratteristica sufficiente dell'esistenza (*zureichendes Merkmal des Daseins*)"[1040]. Né si può pretendere che simili categorie conoscitive definiscano l'esistenza delle cose "soltanto quando la cosa è reale lì o allora (*wenn das Ding wirklich da oder alsdann ist*)", poiché in tal caso si avrebbe di nuovo a che fare con una *petitio principii*, ovvero "si pretenderebbe che sia già ammesso ciò che ci si impegna a rendere conoscibile (*würde man fordern, daß dasjenige schon eingeräumt werde, was man sich anheischig macht,* […] *kenntlich zu machen*)"[1041]. L'esistenza, dunque, anche a differenza di quanto sostenuto da Crusius, consiste nella posizione assoluta dell'essere delle cose e non nella loro semplice determinazione a mezzo di predicati. Nemmeno quando una simile definizione è ottenuta attraverso le categorie onto*logiche* dell'*ubi et quando*.

[1039] Cfr. I. Kant, BDG, AA 01: 396.33-35; trad. it. p. 22.
[1040] Ivi, AA 02: 076.37-077.01; trad. it. p. 118.
[1041] Ivi, AA 02: 077.02-04; trad. it. p. 118.

2. La Zweite Betrachtung*: l'esistenza degli oggetti come fondamento della possibilità logico-intrinseca dei concetti*

La *Seconda considerazione* della *Prima parte* del *Beweisgrund* concerne la distinzione di possibilità semplicemente logica e possibilità reale, ovvero determina la distinzione irrinunciabile, in seno al concetto della possibilità, tra ciò che in esso vi è di formale e ciò che invece vi è di materiale, tra ciò che concerne i termini e le relazioni logiche considerate nella loro mera concettualità e ciò che viceversa ne rappresenta il contenuto reale. Una simile distinzione viene da Kant guadagnata dapprima attraverso la definizione del concetto di contraddizione logica (*logischer Widerspruch*) o impossibilità (*Unmöglichkeit*); poi attraverso la distinzione che nella contraddizione si dà tra la forma dell'impensabilità (*Form der Undenklichkeit*) e la sua materia (*Materie*) o contenuto e, infine, attraverso l'analogia di impossibile e possibile (*das Mögliche*), in cui il legame formale che determina ambedue la possibilità o l'impossibilità del rapporto predicativo coinvolto viene definito nei termini di una relazione di carattere semplicemente logico (*logisch*), laddove invece la legatura materiale o contenutistica di questo rapporto medesimo è viceversa fissata come un accordo o un disaccordo di carattere reale (*real*).

Per ciò che concerne la definizione della contraddizione o della impossibilità intrinseca, Kant da una parte si situa nel solco della tradizione logica che lo ha preceduto, offrendone dunque la definizione rituale e consueta; dall'altra, tuttavia, egli preferisce determinarla nei termini d'una "opposizione logica (*logischer Widerstreit*)", scegliendo con ciò di confinarla all'interno dell'ambito disciplinare della 'Logica', espungendola dunque, contro le posizioni della *Schulphilosophie* a lui coeve, da quell'altro limitrofo dell'ontologia. Nella prima annotazione egli scrive infatti che

> Tutto ciò che è contraddittorio in sé, è impossibile intrinsecamente. È questo un principio vero (*Alles, was in sich selbst widersprechend ist, ist innerlich unmöglich. Dieses ist ein wahrer Satz*) […]. In questa contraddizione, però, è chiaro che qualcosa debba stare in opposizione logica con qualcosa (*Bei diesem Widerspruche aber ist klar, daß Etwas mit Etwas im logischen Widerstreit stehen müsse*), cioè debba negare ciò che contemporaneamente è affermato nello stesso *quid* (*das ist, dasjenige verneinen müsse, was in eben demselben zugleich bejaht ist*). […] nell'impossibile vi è sempre un nesso con qualcosa che è posto e qualcosa da cui il già posto è, nel tempo stesso, tolto (*ist im Unmöglichen allemal eine Verknüpfung mit Etwas, was gesetzt, und Etwas, wodurch es zugleich aufgehoben wird*).[1042]

[1042] Ivi, AA 02: 077.10-19; trad. it. p. 118.

Kant sta in altri termini già elaborando la distinzione di opposizione logica e opposizione reale (*Realrepugnanz*, *Realopposition*, *realer Widerstreit*), che caratterizzerà un altro fondamentale saggio del periodo cosiddetto "precritico", vale a dire il *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, come noto pubblicato nello stesso anno del *Beweisgrund*. In queste prime linee dell'annotazione, infatti, egli si premura di distinguere "il formale della impensabilità o impossibilità (*das Formale der Undenklichkeit oder Unmöglichkeit*)", che caratterizza l'opposizione logica, da "il materiale, che vi è dato (*das Materiale, was hiebei gegeben ist*)", il quale denota invece qualcosa di *realmente posto*, e che con ciò è ben lungi dal lasciarsi annichilire dalla negatività *assoluta* – epperò soltanto sotto il profilo *logico-discorsivo* – della contraddizione *analitica*.

> Questa ripugnanza io la chiamo il 'formale' della impensabilità o impossibilità (*Diese Repugnanz nenne ich das Formale der Undenklichkeit oder Unmöglichkeit*); il 'materiale', che vi è dato e che si trova in siffatto contrasto, è pur qualcosa in sé, e può esser pensato (*das Materiale, was hiebei gegeben ist, und welches in solchem Streite steht, ist an sich selber etwas und kann gedacht werden*). Un triangolo che sia quadrato, è assolutamente impossibile. Ciò nonostante esso è pur un triangolo, e parimente il *quid* quadrato è in sé qualcosa (*Ein Triangel, der viereckicht wäre, ist schlechterdings unmöglich. Indessen ist gleichwohl ein Triangel, imgleichen etwas Viereckichtes an sich selber Etwas*). Questa impossibilità si fonda unicamente su relazioni logiche di un pensabile con l'altro, non potendo mai uno esser nota dell'altro (*Diese Unmöglichkeit beruht lediglichauf logischen Beziehungen von einem Denklichen zum andern, da eins nur nicht ein Merkmal des andern sein kann*).[1043]

Come si vede, non si tratta ancora della celebre distinzione del *Versuch*, nel senso che la dicotomia categoriale di contraddizione e opposizione reale nel *Beweisgrund* non è ancora pienamente guadagnata. Nelle linee appena trascritte, infatti, Kant, anziché distinguere tra l'opposizione logica di due concetti (il cui risultato è *nulla*) e l'opposizione reale di due fenomeni reali ed esistenti (il cui risultato è invece *qualcosa*, nonostante *l'apparenza di essere ni-ente*) si preoccupa di discernere ciò che di materiale e di contenutistico si trova nella contraddizione da ciò che in essa c'è invece di formale. Egli discrimina, cioè, la forma dei concetti dalla loro materia, distinzione che però si gioca ancora tutta – contrariamente alle acquisizioni mature del periodo cosiddetto "critico" – all'interno della *quidditas* (o del *quid* come egli si esprime), ovvero completamente all'interno dell'essenza o della definizione generica e necessaria delle entità, sebbene la materia dei concetti *rimandi* per lui alle *esistenze* situate *al di fuori del pensiero* e tragga da esse la propria *oggettività* (a differenza di quanto avviene invece nelle metafisiche razionaliste a lui coeve). In tal senso, la forma dei concetti descrive, secondo il filosofo trentanovenne, la

[1043] Ivi, AA 02: 077.19-26; trad. it. pp. 118-119.

relazione logica che li lega insieme attraverso nessi predicativi di affermazione o negazione; mentre la materia dei concetti coincide con la loro determinazione particolare e irriducibile, ovvero restituisce le posizioni reali delle cose di cui essi sono rappresentazioni o concetti d'esperienza. Così, all'interno della contraddizione, il rapporto logico tra termini antitetici è fondato su una completa e reciproca differenza; ovvero su un disaccordo formale assoluto, che consiste nel contrario determinato di quell'uguaglianza tra concetti che all'opposto definisce l'identità analitica che sta a fondamento della verità dei giudizi essenziali, in cui tutti i predicati, in quanto già contenuti nelle nozioni dei rispettivi soggetti, non rappresentano altro se non delle note concettuali necessariamente definitorie di questi ultimi. Detto altrimenti, la falsità dei giudizi analitici si fonda sulla contraddizione, sull'impossibilità e sull'impensabilità logiche dei termini coinvolti, così come la loro verità si fonda viceversa sull'identità, sulla possibilità e sulla pensabilità ugualmente logiche di simili termini. Fissate in modo esplicito simili premesse teoriche, diviene per Kant agevole pervenire alla distinzione tra la possibilità semplicemente logica (o formale) di qualcosa e la sua possibilità all'opposto materiale oppure reale.

> In ogni possibilità dunque devesi distinguere il *quid* pensato, dall'accordo che ha col principio di contraddizione ciò che in quel *quid* vien pensato contemporaneamente (*Eben so muß in jeder Möglichkeit das Etwas, was gedacht wird, und dann die Übereinstimmung desjenigen, was in ihm zugleich gedacht wird, mit dem Satze des Widerspruchs unterschieden werden*). Un triangolo che ha un angolo retto, è in sé possibile. Così [sia] il triangolo che l'angolo retto sono i 'dati' ovvero il 'materiale' in questo possibile (*Ein Triangel, der einen rechten Winkel hat, ist an sich selber möglich. Der Triangel sowohl, als der rechte Winkel sind die Data oder das Materiale in diesem Möglichen*), ma l'accordo dell'uno coll'altro secondo il principio di contraddizione sono il 'formale' della possibilità. E questo accordo io chiamerò anche il 'logico' della possibilità, poiché il ragguaglio dei predicati col loro soggetto secondo la regola della verità non è altro che relazione logica (*die Übereinstimmung aber des einen mit dem andern nach dem Satze des Widerspruchs sind das Formale der Möglichkeit. Ich werde dieses letztere auch das Logische in der Möglichkeit nennen, weil die Vergleichung der Prädicate mit ihren Subjecten nach der Regel der Wahrheit nichts anders als eine logische Beziehung ist*); il qualcosa, ovvero ciò che sta in questo accordo, si dirà talora il 'reale' della possibilità (*das Etwas oder was in dieser Übereinstimmung steht, wird bisweilen das Reale der Möglichkeit heißen*).[1044]

Nei concetti singolarmente determinati come identità, non-contraddizioni o possibilità logiche, dunque, si trova per Kant sempre contenuta *una qual certa virtualità di realtà*, che in ragione delle semplici e assolute posizioni d'essere delle quali simili concetti sono rappresentazioni, ne determina il *contenuto* come materia *realmente innegabile* (*attraverso semplici*

[1044] Ivi, AA 02: 077.26-78.04; trad. it. p. 119.

predicati); ovvero lo determina in quanto *realitas materialmente* impermeabile ad eventuali relazioni logiche di tipo contraddittorio, le quali dovessero coinvolgerlo secondo la semplice forma del pensiero, e cioè all'interno di *rapporti logici* (*positio relativa*), di tipo antitetico, con i rispettivi termini assolutamente privativi. In altre parole, se è pur vero che la contraddizione – un'opposizione di concetti: *logischer Widerstreit* – è in grado di annichilire la capacità logico-formale dei termini che stringe in opposizione, cionondimeno il reale che è contenuto in simili nozioni, considerato in sé e per sé, resta pur tuttavia capace di resistere a una simile annichilazione, non venendo esso direttamente interessato o coinvolto da quel rapporto logico distruggente. Esso si mantiene infatti, sempre e di nuovo, alla portata del pensiero soggettivo in tutta la sua propria, pregnante determinazione univocamente *reale*, *materiale* o *di contenuto*. Finanche le possibilità logiche della mente, cioè, dipendono e scaturiscono secondo Kant dalle rispettive possibilità *reali*, e queste dalle rispettive *esistenze contingenti*, di cui queste ultime rappresentano la 'condizione di possibilità'; sicché, in ultima analisi, tutte le possibilità e tutte le esistenze non necessarie reperiscono nell'*esistenza assoluta* di Dio il limite supremo nella catena fondazionale di ogni possibilità ed esistenza. In altri termini, a fondamento di ogni possibilità intrinseca e singolarmente determinata – a fondamento di ogni essenzialità logico-concettuale – sussiste pur sempre una qualche realtà o possibilità reale, dalle quali il possibile intrinseco scaturisce *attraverso astrazione*, e delle quali esso si limita a definire la semplice non contraddittorietà logica. Di nuovo in profonda consonanza con Aristotele (ma anche, sebbene più in superficie, con la via cosiddetta "materiale" all'individuazione) e contro le scolastiche razionalistiche del Settecento tedesco, Kant sta nuovamente affermando *la preminenza* meta*fisica dell'esistenza sull'essenza*: *la priorità onto*-logica *dell'atto sulla potenza*, *la sporgenza empirica dei soggetti sui predicati* e *degli individui sugli universali*.

In una *Reflexion* manoscritta della seconda metà degli anni Cinquanta, e dunque prossima alle ponderazioni del *Beweisgrund*, Kant sostiene che il rappresentabile (*Mögliches*, *repraesentabile*) come tale si distingue in due diverse tipologie di rappresentazioni possibili, ovvero in ciò che è materialmente tale (*materialiter*) e ciò che, di contro, lo è soltanto da un punto di vista logico-formale (*formaliter*):

> Le rappresentazioni si distinguono in rappresentazioni secondo la materia (*materialiter*) o secondo la forma (*formaliter*). La differenza materiale [pertiene a ciò] che è stato preso dalla differenza dell'oggetto rappresentato, come l'idea di un'idea universale è un'idea astratta o *notio*, e l'idea di un ente singolare è un'idea singolare, da un punto di vista formale [le rappresentazioni] si distinguono in oscure e chiare, in confuse e distinte, complete e incomplete, adeguate e inadeguate (Repraesentationes distingvuntur vel materialiter vel formaliter. differentia

materialis *ist, ob sie ob s die von dem Unterschiede des Vorgestellten objects hergenommen worden, als reprae die idee eines* universalis est idea abstracti *oder* notio*, die idee eines* entis singularis *ist* idea singularis*,* formaliter *werden sie unterschieden in* obscuras et claras*, in* confusas et distinctas*,* completas et incompletas*,* adaeqvatas et inadaeqvatas).[1045]

Una simile definizione si ritrova anche negli appunti contenuti nella *Metaphysik Herder*. Qui, a commento del § 8 della *Metaphysica* di Baumgarten, paragrafo in cui l'"Aristotele di Prussia" forniva la definizione del possibile nei termini di ciò, che, essendo non contraddittorio in sé, è come tale rappresentabile, si legge:

Tutto ciò che è possibile[:] (*Alles was möglich ist*) è qualcosa (*Etwas*) 1) o *cogitabile* (in riferimento alla forma); 2) o *possibile* (in riferimento alla materia).[1046]

Secondo Kant, cioè, il rappresentabile possiede una capacità semantica estensivamente più ampia e intensivamente più profonda rispetto a quella riconosciutagli dalla metafisica razionalista di matrice leibniziano-wolffiana. All'interno del rappresentabile, infatti, è possibile distinguere ciò che è espresso nei termini di un rapporto non-contraddittorio tra semplici concetti, ovvero *l'oggetto di un concetto* come qualcosa di logicamente pensabile (*cogitabile*), e ciò invece che, *nella sua propria, originaria singolarità s-oggettiva*, rende *realmente* possibile questo medesimo rapporto (di reciproca convenienza o identità), con ciò fissandosi come qualcosa di realmente (o materialmente) possibile, qualcosa in cui la reciproca convenienza di soggetto e predicato può essere assoluta anziché relativa, positiva anziché determinativa, direttamente originata dalle esistenze contingenti (e concepita secondo un primo procedimento astraente del pensiero soggettivo), anziché *risultante* come logicamente necessaria (secondo il duplice procedimento astrattivo da cui deriva invece la possibilità semplicemente logica delle cose, doppiamente astratta dal *reales Mögliches* e dallo *zufälliges Daseins*).

Come già segnalato in precedenza, la distinzione crusiana tra l'ambito reale e conoscitivo delle ragioni esistentive delle cose (*Realgründe*) e quello meramente ideale o congetturale dei concetti dell'intelletto umano (*Erkenntnißgründe*) ha probabilmente dischiuso a Kant una nuova e diversa via d'accesso al reale e all'esistente[1047], che non consta più della pura idealità

[1045] I. Kant, R. 1678, AA 16: 79.11-17.

[1046] I. Kant, V-Met/Herder, AA 28: 011.

[1047] Su questo cfr. H. J. De Vleeschauwer, *L'évolution de le pensée kantienne*, *op. cit*. Siamo però in disaccordo con la tesi dell'autore secondo cui, nella *Nova Dilucidatio*, Kant, pur consapevole dell'impossibilità di pervenire alla determinazione dell'esistenza tramite semplici ragioni conoscitive, non guadagni ancora la distinzione di ordine logico e ordine reale di cose e conoscenze. Cfr. ivi, in particolare p. 30. A nostro parere, infatti, una simile distinzione è già arguìta con la distinzione di ragioni di verità e ragioni di esistenza delle cose. Resta naturalmente

concettuale, variamente squadernata dalle metafisiche razionaliste. Queste ultime, infatti, affatto 'superbamente' avevano preteso, tutte, di poter accedere, attraverso un'indebita *estensione* del valore *negativo* e *soltanto formalmente* prescrittivo dei primi princìpi conoscitivi della logica, all'esistente e alla dimensione del tutto *positiva* – nel senso della *positio absoluta* dell'essere delle cose –, reale ed effettiva insieme, che caratterizza e definisce l'ontologia. Una simile estensione ha perciò procurato il cattivo orientamento della domanda ontologica – paradossalmente ridotta e sacrificata alla sola realtà essenziale dell'ente, anziché estesa ed esaltata dalla considerazione della sua esistenza vera e propria –, e ha fatto sì che la metafisica si sia servita, per la determinazione (presuntivamente) reale dei propri oggetti di pensiero, di giudizi semplicemente essenziali o predicativi, invece che autenticamente esistenziali o esistentivi.

L'accezione del "possibile (*Mögliches*)" cui fa appello Kant nel *Beweisgrund* e negli appunti manoscritti dello stesso periodo non è quindi riducibile a quella che Wolff e Baumgarten avevano posto a fondamento della *notio* ontologica di "ente (*Ding*)". Per loro, come anche sopra si è considerato, il possibile era infatti identificabile con ciò che *non* conteneva, nella sua propria definizione logica, dei predicati contraddittori, risultando pertanto *qualcosa* di pensabile nella sua *oggettività*. "Ciò che non incappa in contraddizione, ciò che non è A e non-A", aveva scritto in tal senso Baumgarten, "è possibile (*Möglich*)", ovvero "è qualcosa (*Etwas*)" che, come tale, risulta essere un 'che cosa' di affatto "rappresentabile" e di *oggettivamente* determinabile (*Setzung*). Nell'ottica del razionalismo metafisico di scuola, cioè – lo ribadiamo –, a conferire consistenza ontologica a tutto il *repraesentabile* era infatti il principio di contraddizione. Questo, in qualità di principio supremo di tutte le verità, restituiva secondo Wolff la "definizione reale" del possibile, ovvero la determinazione *a priori* della ragione per cui il possibile era realmente tale: "*definitio, per quam patet rem definitam esse possibilem, realis vocatur*"[1048]. Di contro, l'analisi kantiana dei princìpi primi della conoscenza umana ha messo in luce non soltanto la natura essenzialmente duplice del principio di contraddizione (come bivalente principio d'identità), ma anche la sua radicale insufficienza nella definizione della *ratio genetica* (*ratio cur*) del possibile come tale. Trattandosi infatti di un principio semplicemente formale della conoscenza umana, l'assioma di contraddizione può solo intercettare lo spazio logico della determinazione nominale del possibile, che con ciò vien fatto consistere in un concetto che semplicemente è posto in relazione ad altri concetti (*positio relativa*, *respectus logicus*), ovvero non è ancora determinato nel suo *respectus realis*, e cioè come concetto direttamente ricavato dalla *positio absoluta* dell'essere

vero che una simile dicotomia maturi e si svluppi nelle successive riflessioni degli anni Sessanta e Settanta, fino ad arrivare alla sua espressione definitiva nelle opere degli anni Ottanta e Novanta.

[1048] Ch. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica. Methodo scientfica pertractata, et ad usum scientarum atque vitae aptata*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École – H.W. Arndt – Ch. A. Corr – J. E. Hofmann – M. Thomann, Olms, Hildesheim – New York 1965 ss., Abt. I, Bd. 1.1-1.3, § 191.

delle cose (contingente nelle cose finite, necessaria nell'ente infinito). Riconoscendo dunque la differenza epistemologica che separa le essenze dalle esistenze, i predicati dalle cose, i giudizi dagli esistenti (secondo noi in modo affatto confacente a quanto fissato da Aristotele circa ventidue secoli prima), la filosofia precritica kantiana discute già criticamente, *lato sensu* (e cioè secondo una critica che non è già compiutamente tale, ma che comunque consta d'una proto-critica), il dispositivo ontologico fondamentale delle metafisiche razionaliste del proprio tempo. La *quaestio* ontologica, infatti, già in questi anni si lega per Kant al problema del reperimento d'una definizione (davvero) *reale* od *oggettivamente valida* dei baumgarteniani "predicati più generali delle cose". Una simile definizione, secondo lui, deve allora esser capace di oltrepassare lo spazio meramente logico della semplice pensabilità, in vista di una più proficua *applicazione* all'ambito reale dell'esperienza, l'unico a poter dotare simili predicati d'un contenuto e d'una materia effettivamente determinabili. È dunque secondo questa nuova prospettiva teorica, in tanto ontologica in quanto anche, fondamentalmente epistemologica – secondo quell'intreccio inscindibile di metafisica e gnoseologia che, seppur sotto altri e ulteriori profili categoriali, analogamente contraddistinguerà la matura *filosofia trascendentale* –, che Kant si sforza di rintracciare, accanto a quelli formali e universali, i primi princìpi *materiali e particolari* della conoscenza umana, attribuendo loro un orizzonte d'applicabilità che trascende lo spazio semplicemente logico della mera non contraddittorietà dei concetti. I primi princìpi materiali della 'conoscenza ontologica' debbono infatti, secondo lui, poter concernere un ambito e una dimensione del possibile che non è punto quella intercettata dai princìpi d'identità e contraddizione, bensì quella fondamentale dell'*esperienza*. Già nell'ottica di questo Kant, infatti, la non contraddittorietà logico-formale dei concetti non può riempire di contenuti *materialmente* determinati il possibile (*repraesentabile*), la cui virtualità di *realtà* è quindi già chiamata a *restringere e a poter dotare di contenuti effettivi* la possibilità semplicemente logica e *oggettivamente indeterminata* di ciascuna delle categorie filosofiche impiegate in ontologia dai vari razionalismi metafisici del suo tempo.

Fissata dunque nella prima annotazione alla *Seconda considerazione* del *Bewisgrund* la "Distinzione necessaria nel concetto di possibilità (*Nöthige Unterscheidung bei dem Begriffe der Möglichkeit*)"[1049], Kant può conseguentemente passare alla discussione della necessità teoretica di fondare la nozione della possibilità *nella sua totalità* – sia essa determinata come semplicemente logica oppure come reale – sulla posizione assoluta dell'esistenza. Nella seconda annotazione egli comincia dunque a scrivere che

[1049] I. Kant, BDG, AA 02: 077.08f; trad. it. p. 118.

La possibilità intrinseca di tutte le cose presuppone una qualche esistenza (*Die innere Möglichkeit aller Dinge setzt irgend ein Dasein voraus*).[1050]

L'argomentazione kantiana, in conformità con quanto stabilito nelle pagine precedenti, si muove su un doppio binario concettuale. Se, infatti, da una parte, la possibilità semplicemente logica di qualcosa decade, si annulla o si toglie attraverso contraddizione od opposizione logica; d'altra parte, è pur sempre vero che *senza esistenza alcuna verrebbero di conseguenza eliminati o annichiliti ogni dato, realtà o materia della possibilità medesima*, quest'ultima riguardata ora dal lato del suo contenuto, e cioè come *possibilità reale, anziché logica o intrinseca soltanto*. E, seppure è vero che *nella (possibile) negazione di ogni esistenza non sussiste(rebbe) contraddizione alcuna* (e difatti Kant, nell'annotazione successiva, riconosce correttamente – e cioè conformemente alla 'deduzione' teorica, da parte di Aristotele, delle opposizioni nella loro, *definitiva* 'tavola sistematica' – che una simile negazione consisterebbe invero in una *privazione*, anziché in una contraddizione); è però ugualmente vero che affatto *contraddittorio* sarebbe il darsi di qualsivoglia possibilità laddove nulla di reale – come sua materia o contenuto concettuali – stesse a fondarla o a renderla possibile. *Se, infatti, non esistesse nulla, nulla potrebbe essere di conseguenza pensabile* (essendo il pensabile ciò che resta, come universale e necessario, dell'astrazione logica dei predicati dalle posizioni assolute delle cose), *ovvero nulla potrebbe essere possibile* (constando ugualmente il *possibile* del risultato logico apodittico della *separazione analitica, o astrazione, dei concetti dalle determinazioni reali-e-positive dell'esistente*). Attraverso, dunque, la posizione del carattere fondamentale (o *realmente* necessario) dell'esistenza per il pensiero, Kant dimostra *onto-epistemologicamente*, ancora una volta, la preminenza metafisica del valore esistentivo dell'essere rispetto a quello semplicemente predicativo, la cui determinazione a mezzo di categorie e cocetti è soltanto linguistica o discorsiva (ovvero affatto *derivata e del tutto conseguente dall'esserci reale ed effettivo delle cose*); e, nei casi del linguaggio naturale o del senso comune e delle *Schulphilosophien* del Settecento tedesco, anche bellamente illusoria, allorché essa pretende di determinare la portata davvero metafisica (vale a dire *ontico*-metafisica o reale-effettuale) degli oggetti cui si rivolge. Nelle parole di Kant,

Dal fin qui addotto si può veder chiaro che ogni possibilità cade, non solo quando si trovi una intrinseca contraddizione, come il 'logico' della impossibilità, ma anche quando non vi è da pensare un materiale, un dato (*Es ist aus dem anjetzt Angeführten deutlich zu ersehen, daß die Möglichkeit wegfalle, nicht allein, wenn ein innerer Widerspruch als das Logische der Unmöglichkeit anzutreffen, sondern auch wenn kein Materiale, kein* Datum *zu denken da ist*). Poiché allora non è dato niente di pensabile, laddove ogni possibile è qualcosa che può essere pensato, e cui conviene la relazione logica in

[1050] Ivi, AA 02: 077.07-09; trad. it. p. 118.

conformità al principio di contraddizione (*Denn alsdann ist nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber ist etwas, was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung gemäß dem Satze des Widerspruchs zukommt*).

Ora se ogni esistenza vien tolta, non è posto semplicemente nulla, non è dato nulla affatto in generale, non è dato materiale a un qualche pensabile: vien così del tutto meno ogni possibilità (*Wenn nun alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg. Es ist zwar kein innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz*). Certo non vi è contraddizione intrinseca nella negazione di ogni esistenza. Poiché nella contraddizione si richiederebbe che qualcosa fosse posto e nello stesso tempo tolto, laddove nel caso nostro non è posto nulla in tutto e per tutto; così non si può certo dire che questo togliere contenga una contraddizione intrinseca (*Denn da hiezu erfordert würde, daß etwas gesetzt und zugleich aufgehoben werden müßte, hier aber überall nichts gesetzt ist, so kann man freilich nicht sagen, daß diese Aufhebung einen innern Widerspruch enthalte*). Ma che vi sia una possibilità e pur non vi sia nulla di reale, ciò è contraddittorio; giacché, se non esiste nulla, neppure è dato nulla che sia allora pensabile, e ci si contraddice se tuttavia si vuol che qualcosa sia possibile (*Allein daß irgend eine Möglichkeit sei und doch gar nichts Wirkliches, das widerspricht sich, weil, wenn nichts existirt, auch nichts gegeben ist, das da denklich wäre, und man sich selbst widerstreitet, wenn man gleichwohl will, daß etwas möglich sei*). Nell'analisi del concetto di esistenza noi abbiamo compreso come l'essere, ossia il semplice-esser-posto, quando questa parola non è adoperata per esprimere le relazioni logiche dei predicati col soggetto, abbia un significato esattissimamente identico alla esistenza (*Wir haben in der Zergliederung des Begriffs vom Dasein verstanden, daß das Sein oder schlechthin Gesetzt sein, wenn man diese Worte dazu nicht braucht, logische Beziehungen der Prädicate zu Subjecten auszudrücken, ganz genau einerlei mit dem Dasein bedeute*). Perciò dire: non esiste nulla, val quanto dire: nulla affatto è; l'aggiungere, ciò nonostante, che qualcosa sia possibile, è evidentemente contraddittorio (*Demnach zu sagen: es existirt nichts, heißt eben so viel, als: es ist ganz und gar nichts; und es widerspricht sich offenbar, dessen ungeachtet hinzuzufügen, es sei etwas möglich*).[1051]

L'impossibilità di qualsivoglia possibilità, senza che *a priori* sia già data una qualche esistenza, viene ulteriormente fissata nella terza annotazione, in cui Kant arriva a concludere *l'impossibilità assoluta della non esistenza di qualcosa*. Di nuovo, non si tratta dell'impossibilità logica o della negazione assoluta della possibilità formalmente intesa, quale viene sancita dalla violazione del principio logico di contraddizione, secondo cui tutto ciò che è in sé contraddittorio in nessun modo è possibile logicamente; *si tratta piuttosto dell'impossibilità reale che consegue dalla privazione reale e assoluta di ogni esserci positivamente e assolutamente determinato* (*positio absoluta*). Se, infatti – come sopra si è considerato e come Kant ora ribadisce da una nuova e ulteriore prospettiva teorica,

[1051] Ivi, AA 02: 078.10-32; trad. it. pp. 119-120.

che completa dalla prospettiva inversa le considerazioni sin qui svolte –, venissero tolti il materiale, la realtà o i dati (*realitas*) di tutti i concetti, con ciò verrebbe ugualmente negata qualsivoglia, reale possibilità delle cose. È pertanto chiaro che, se fosse negata *ogni* esistenza (*Dasein*, *Wirklichkeit*), *a fortiori ratione* verrebbe tolta *ogni possibilità*, non soltanto reale ma *anche logica*. Ma, siccome impossibile (logicamente) è ciò da cui è tolta ogni (logica) possibilità; se qualche possibilità logica è data – ed è quindi *già data*, per le dimostrazioni precedenti, una qualche possibilità reale che aprioricamente ne stia a fondamento –, è di conseguenza necessario, ed anzi *è assolutamente necessario*, *che qualcosa esista*. O, secondo la conversa espressione concettuale, quella che Kant nel testo a stampa preferisce impiegare: "È assolutamente impossibile che non esista nulla affatto (*Es ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existire*)"[1052]. Infatti,

> È assolutamente impossibile ciò da cui vien tolta ogni possibilità in generale. Queste, infatti, sono espressioni aventi identico significato (*Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Denn dieses sind gleichbedeutende Ausdrücke*). Ora in primo luogo è tolto il formale di ogni possibilità, cioè l'accordo col principio di contraddizione, da ciò che si contraddice; e quindi ciò che è contraddittorio in sé, è assolutamente impossibile (*Nun wird erstlich durch das, was sich selbst widerspricht, das Formale aller Möglichkeit, nämlich die Übereinstimmung mit dem Satze des Widerspruchs, aufgehoben, daher ist, was in sich selbst widersprechend ist, schlechterdings unmöglich*). Ma non è questo il caso in cui si consideri la privazione completa di ogni esistenza; giacché, come si è dimostrato, in detta privazione non vi ha intrinseca contraddizione (*Dieses ist aber nicht der Fall, in dem wir die gänzliche Beraubung alles Daseins zu betrachten haben. Denn darin liegt, wie erwiesen ist, kein innerer Widerspruch*). Ma col togliere 'il materiale' ed i 'dati' ad ogni possibile, viene anche negata ogni possibilità. Ora ciò avviene col togliere ogni esistenza; dunque, se si nega ogni esistenza, vien tolta anche ogni possibilità. Quindi è assolutamente impossibile che non esista nulla affatto (*Allein wodurch das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneint. Nun geschieht dieses durch die Aufhebung alles Daseins, also wenn alles Dasein verneint wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existire*).[1053]

In altre parole, la posizione assoluta dell'essere del nulla, la posizione d'esistenza del nulla, o dell'assoluto non-essere, sono *realmente impossibili*, nella misura in cui essi comporterebbero una contraddizione onto-logica onnilaterale, che cioè non soltanto eliminerebbe il formale della possibilità ma anche e soprattutto la sua realtà, la sua materia e il suo contenuto per il pensiero (*realitas*). Non si tratterebbe, cioè, della *positio relativa* (nel solo pensiero) del *logischer Widerstreit*

[1052] Ivi, AA02: 079.01f; trad. it. p. 120.
[1053] Ivi, AA 02: 079.03-15; trad. it. p. 120.

introdotto e definio in precedenza, quanto piuttosto della *positio absoluta* della *privazione materiale assoluta di ogni esistenza*. Quest'ultima, consistendo nell'*eliminazione universale di ciascun oggetto particolare*, ugualmente consterebbe della negazione assoluta – universale e particolare insieme – dell'intera esistenza (e cioè dell'esistenza intesa come 'totalità singolare' dell'esistente), e di conseguenza negherebbe fatalmente anche ogni possibilità, scaturendo il possibile tutto, sia reale sia logico, dalla *posita existentia qua talis,* e cioè dall'esistena posta sia assolutamente (*schlechthin*) sia semplicemente (*einfach*). L'affermazione metafisico-ontica del nulla consisterebbe cioè, nello stesso tempo, sia nella *privazione reale-materiale dell'esistenza* sia nella *contraddizione logico-formale di ogni possibilità*. Detto in altri termini, secondo Kant, *il nulla* può anche venir sofisticamente (o dogmaticamente) pensato e pronunciato – dunque determinato secondo i crismi di un sapere fittizio: né scientifico né *oggettivamente valido* – ma *in nessun modo*, nella realtà attuale delle cose, esso *potrebbe venir posto senza la completa contraddizione di ogni possibilità* (anche reale) *e senza l'assoluta privazione – vale a dire senza l'onnilaterale annichilazione fisico-materiale – di qualsivoglia esserci effettivamente determinato. Se nulla è, è impossibile che qualcosa sia*; di conseguenza, neppure il materiale della possibilità potrebbe venir posto: sicché ugualmente impossibile diverrebbe la determinazione di ogni possibilità di natura semplicemente logica. Detto in altri termini ancora, *la contraddizione di essere e nulla* che Kant respinge in queste linee del *Beweisgrund* non consiste in un'antitesi di natura logico-formale: la contraddizione discorsiva di essere e nulla – la sua affermazione meramente linguistica – è infatti eternamente possibile, ovvero è sempre logicamente pensabile (e in effetti è pensata) dai dogmatismi e dai sofismi di ogni tempo. Ciò che per lui è invece '*realmente contraddittorio*' (= logicamente contraddittorio + assolutamente privativo) – all'interno di un sapere scientifico, che opportunamente rapporti e distingua la realtà oggettiva e il pensiero soggettivo, la possibilità dei concetti e l'esistenza degli oggetti, le teorie rigorose e suffragate dai dati e le semplici congetture, le posizioni oggettive del pensiero e "le fantasticherie dell'intelletto puro" – *è la posizione assoluta del nulla (come esistente) e il pensiero simultaneo che qualcosa sia tuttavia possibile (realmente e/o logicamente)*. Detto ancora diversamente: la posizione dell'esistenza – l'atto dell'"autoporsi' del *Dasein* come l'"*objektives Subjekt*", primario e fondativo, di tutti i giudizi soggettivi – è 'dato ontologico' più originario di qualsivoglia discorso determinativo, e con ciò consiste nel fondamento ante-predicativo di ogni predicazione possibile; oppure, secondo la prospettiva concettuale contraria (che dal 'risultato' teorico risale al suo 'cominciamento' concettuale, anziché dal 'cominciamento' pervenire al 'risultato'), esso rappresenta il limite del procedimento fondazionale-oggettivo che dall'astratto 'presupposto coerentista' della contraddizione (logica) retrocede fino alla concreta effettività reale delle cose. Rispetto dunque alla posizione primitiva dell'esistenza – e alla possibilità che ne discende, in tanto logica in quanto dapprima reale –, secondo Kant, la sanzione della realtà

effettiva del nulla rappresenterebbe la fine di ogni pensabilità: l'epilogo e il tramonto della logica e del pensiero in generale (oltreché dell'esistenza nella sua totalità).

La quarta *Anmerkung* approfondisce ulteriormente la distinzione tra possibilità logica e possibilità reale di qualcosa. Essa lo fa sia impiegando una categorizzazione in parte già utilizzata nella *Nova dilucidatio* – ovvero determina la possibilità di qualcosa come *astrazione logicamente conseguente* di un'esistenza particolare già data – sia servendosi di un argomento già addotto nelle precedenti osservazioni del *Beweisgrund*, e cioè quello della distinzione della semplice *determinatio* della cosa (o *positio relativa*) dalla sua *absoluta positio*, ovvero quello della separazione di ogni predicabilità della cosa dal *modo reale*, e dunque discorsivamente innegabile, in cui essa è posta come dato, realtà o materia empiricamente rappresentabili, ovvero come 'predicamento sostantivo' – *Subjekt* – reale ed effettivo. In questo senso, nella quarta annotazione alla *Zweite Betrachtung* della *Erste Abtheilung* del *Beweisgrund* Kant sostiene che

> Ogni possibilità è data in un qualche reale: o, in esso, come determinazione, o, da esso, come conseguenza (*Alle Möglichkeit ist in irgend etwas Wirklichem gegeben, entweder in demselben als eine Bestimmung, oder durch dasselbe als eine Folge*).[1054]

Kant ritiene, cioè, che non soltanto *ciascuna* possibilità *particolare* debba presupporre di necessità qualcosa di reale; ma anche e soprattutto che *tutte* le possibilità, considerate nel loro insieme complessivo – ovvero *la possibilità intesa come totalità del possibile* –, debbano farlo.

In tal senso, come del resto è già avvenuto nelle linee precedenti a proposito della determinazione concettuale dell'ultima, conclusiva *ratio essendi* delle cose (e cioè Dio), il discorso kantiano si sposta dalla ricerca dei fondamenti particolari delle possibilità singole all'analisi del fondamento universale della possibilità nella sua globalità o interezza.

E se il principio di contraddizione rappresenta il principio primo della possibilità logica delle cose – "il primo principio logico della possibilità intrinseca (*der erste logische Grund* [*der inneren Möglichkeit*])"[1055], come Kant preferisce esprimersi, per mezzo dell''emendazione critica' del lessico metafisico di Baumgarten –; il fondamento universale della possibilità reale e totale degli enti deve viceversa consistere nel primo principio effettivo della possibilità assoluta (*der erste Realgrund der absoluten Möglichkeit*). Esso consiste in "quel reale, da cui, come da un principio, è data la possibilità intrinseca degli altri (*dasjenige Wirkliche, durch welches als einen Grund die innere Möglichkeit anderer gegeben ist*)"[1056]. Vale a dire che esso si staglia come *il fondamento oggettivo (totale e*

[1054] Ivi, AA 02: 079.16-19; trad. it. p. 121.
[1055] Ivi, AA 02: 079.33f; trad. it. p. 121.
[1056] Ivi, AA 02: 079.31f; trad. it. p. 121.

assoluto) della possibilità del principio di contraddizione medesimo, ovvero come la condizione reale e necessaria de "'il formale' della possibilità (*das Formale der Möglichkeit*)", e cioè come l'efficace *lapis Lydius* attraverso cui sono dati all'intero "pensabile i dati e 'il materiale' di esso (*die Data und das Materiale im Denklichen*)"[1057]. Un simile, meta-*fisico* basamento, i cui effetti debbono essere senz'altro reali ed effettivi, (come si è determinato più volte) non può venir ricavato per mezzo della semplice non contraddittorietà dei predicati attribuibili a un soggetto. E nemmeno può venir *esistentivamente* ricondotto – e men che meno, *sufficientemente* ridotto – alle *notiones derivativae*, e *a parte objecti* niente affatto *primitivae*, dell'impenetrabilità (*Undurchdringlichkeit*), della forza (*Kraft*), dello spazio (*Raum*) e dell'estensione (*Ausdehnung*), le quali appunto, soprattutto negli argomenti delle filosofie rivali – come incidentalmente si è notato a proposito dei crusiani princìpi dell'*ubi et quando*, chissà sulla base dei reconditi precedenti scolastici della 'corrente materiale' dell'individuazione (Aristotele, Avicenna e Tommaso) e, soprattutto, della fisicizzazione spazio-temporale degli individui da parte di John Locke –, altro non sono se non semplici nozioni intellettualistiche. Proprio a proposito delle nozioni dello spazio e del tempo, quali Kant determina negli stessi appunti manoscritti e testi a stampa sinora presi in esame, è allora divenuto opportuno spendere qualche riflessione ulteriore, affinché anche le accuse d'intelletualismo alle metafisiche scolastiche della Modernità, in particolare per ciò che concerne i concetti di 'uso presuntivamente fisico' da queste impiegati, possano acquisire una maggiore e migliore delucidazione concettuale.

Riepilogado brevemente, avendo Kant sinora rilevato l'incapacità dei princìpi formali della conoscenza di 'produrre direttamente' il contenuto propriamente *onto*-logico della totalità del possibile, e avendo egli di concerto ristretto l'uso del principio di ragion sufficiente alla sola dimensione della sussistenza *contingente* degli enti, Kant ha 'finito' per realizzare che è solo in applicazione alla realtà di ciò che è dato *per il tramite fondamentale dell'esperienza* che l'indagine metafisica può finalmente pretendere di "entrare in possesso di una non piccola giurisdizione nella regione delle verità (*in regione veritatum haud contemnenda dicione potiri licet*)"[1058]. È unicamente nell'esperienza, infatti, che diviene possibile verificare la *reale presenza* di quei *data* del pensiero, da cui necessariamente una indagine 'trascendentale' davvero tale deve poter prendere le mosse. La fattività segnatamente empirica – e cioè *riscontrabile e verificabile nella sola esperienza* –, che è propria delle esistenze contingenti, viene infatti già in questi anni riconosciuta come l'ineludibile banco di prova della 'significanza reale' e della 'validità oggettiva' di quelle *primae* o *primitivae notiones* su cui soltanto può fondarsi una *vera conoscenza di carattere metafisico*. È dunque la reale possibilità di pervenire a una qualche, *controllata esperienza* degli 'enti già posti in loro stessi

[1057] Ivi, AA 02: 079.34-080.02; trad. it. p. 121.
[1058] I. Kant, PND, AA 01: 416.06f; trad. it. p. 53.

quanto ad esistenza' – secondo un significato concettuale già prossimo a quello della *Wirklichkeit* della *Kritik der reinen Vernunft* – a restituire non soltanto il fondamento, ma anche l'evidenza definitiva e l'inaggirabile *test* di prova entro i quali verificare (o meno) il valore segnatamente reale delle categorie conoscitive del soggetto; valore che, soltanto, è in grado di testimoniarne l'autentico *status* di *conoscenze ontologiche* – secondo un'endiadi già inderogabile di epistemologia e metafisica[1059].

Tra queste *notiones*, come è noto, Kant aveva in un primo momento annoverato quelle dello spazio (*Raum*) e del tempo (*Zeit*), le quali, in una *Reflexion* databile tra il 1762 ed il 1763, vengono indicate come esempi di quelle particolari categorie che, nei riguardi dell'intelletto umano, valgono certamente come "*notiones primitivae*", ma le quali in senso assoluto restituiscono invero delle nozioni soltanto "*derivativae*"[1060], perché di fatto espressione di quella originaria "azione reale operata dalle sostanze le une sulle altre, ossia un commercio ad opera di cause veramente efficienti (*realis substantiarum in se invicem facta actio, s. commercium per causas vere efficientes*)"[1061], che è pensabile *solo e soltanto* presupponendo la loro *reale, effettiva* appartenenza ad un comune e 'ante-predicativo' contesto mondano.

Nella *Reflexion 3806* i concetti dello spazio e del tempo sono determinati come

> le prime relazioni che tutte le cose ricevono (*die erste Beziehungen, welche alle Dinge dadurch bekommen*), e i primi fondamenti della possibilità di un mondo intero (*die ersten Gründe der möglichkeit eines Weltganzen*)"[1062]

o, ancora, i primi predicati che competono alle sostanze contingenti di un medesimo universo, in virtù di quella universale azione e reazione, che nell'ambito della scienza fisico-matematica prende il nome di "attrazione newtoniana".

Già nella *Nova dilucidatio*, nell'applicazione del principio di coesistenza (*Principium coexsistentiæ*) – le cui esposizione, dimostrazione, spiegazione e chiarimento contraddistinguono la *Terza parte* dell'opera, quella che sia dal lato esistentivo del discorso metafisico sia dal lato del canone o del metodo dell'esposizione dei contenuti della filosofia prima segna già un significativo e deliberato distacco dai razionalismi ontologici di scuola –, Kant aveva sostenuto che

---

[1059] Nella *Kritik der reinen Vernunft* sarà 'allora' la possibilità stessa dell'esperienza, finalmente intesa come sistema intellettualmente ordinato di *phaenomena*, a determinare la regione conoscitiva in cui è possibile l'applicazione oggettiva delle categorie. La dimostrazione della loro *possibilità reale* verrà procurata per mezzo della *transscendentale Deduktion*; la prova della loro *applicabilità effettiva* avverrà viceversa mediante lo *Schematismus des reinen Verstandes*.

[1060] I. Kant, R. 3709, AA 17: 250.01-31.

[1061] I. Kant, PND, AA 01: 415.32f; trad. it. p. 52.

[1062] I. Kant, R. 3806, AA 17: 298.19f. Traduzione mia.

La nozione di spazio si riduce alle azioni concatenate delle sostanze, alle quali è di necessità sempre congiunta una reazione (*spatii notio implicatis substantiarum actionibus absolvitur, cum quibus reactionem semper iunctam esse necesse est*). Per tutto l'ambito dello spazio, in cui i corpi stanno in relazione tra loro, il fenomeno esterno di questa universale azione e reazione prende il nome di attrazione, nel caso in cui consta in un reciproco avvicinamento dei corpi (*Cuius actionis et reactionis universalis per omnem spatii, in quo corpora se respiciunt, ambitum, si phänomenon externum sit mutua ipsorum appropinquatio, dicitur attractio*). Questa attrazione, essendo prodotta dalla sola compresenza si estende a qualsiasi distanza ed è l'attrazione newtoniana cioè la gravitazione universale (*quä cum per solam compräsentiam efficiatur, in distantias quaslibet pertingit, et est attractio Newtoniana s. universalis gravitas*).[1063]

Poco prima, in riferimento al principio materiale ed empirico della successione temporale, Kant aveva ammesso che, nel caso in cui si fosse totalmente abolito il nesso reciproco che intercorre tra le sostanze contingenti, sarebbe parimenti venuta meno ogni serie o sequenza – "in un mondo privo di ogni moto – egli scriveva – […] non si riscontra assolutamente nessuna successione neppure nello stato interno delle sostanze (*In mundo itaqü motus omnis experte* […] *nihil reperietur omnino successionis etiam in interno substantiarum statu*)"[1064] – e conseguentemente ogni concetto soggettivo di tempo.

La filosofia kantiana, come è stato più volte sottolineato dagli autori della *Kant-Forschung*, nel corso del cosiddetto "periodo precritico" fa dunque ricorso ad un'accezione dei concetti di spazio e tempo molto vicina alla definizione relazionale procurata, non molti anni prima, dalla filosofia leibniziana. Secondo Leibniz, infatti, i concetti dello spazio e del tempo andavano assunti da un punto di vista prettamente relativo e rapportuale, senza che perciò ne fosse perorata la sostanzialità metafisica, facendoli piuttosto valere nelle trame del confronto *fenomenico* degli enti mondani, il cui fondamento recondito era naturalmente rappresentato dalle monadi o entelechie: le nuove sostanze della sua ontologia. Privati pertanto di una evidenza metafisica loro propria, spazio e tempo rappresentavano quindi dei semplici concetti di carattere relazionale, dei veri e propri 'enti di ragione', prodotti dall'umano intelletto al fine di poter esprimere, anche soggettivamente, i possibili rapporti di successione e di coesistenza fra le essenze monadiche. Spazio e tempo, in altri termini, non avevano per Leibniz alcun valore metafisico o sostanziale – contrariamente a quanto sostenuto da Newton più o meno negli stessi anni[1065] –, e anzi consistevano in delle determinazioni semplicemente soggettive della

[1063] I. Kant, PND, AA 01: 415.07-12; trad. it. p. 51.

[1064] Ivi, AA 01: 410.24-26; trad. it. p. 44.

[1065] Newton aveva introdotto la sua definizione dei concetti dello spazio e tempo assoluti nello *Scolio generale* dei *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687^1-1726^3). "Il tempo assoluto, vero e matematico, in sé e per sua natura senza relazione a qualcosa di esterno, scorre uniformemente, e con un altro nome si chiama durata". "Lo

realtà, il cui carattere era soltanto formale, oltreché affatto contingente. Rispetto a una simile determinazione dei concetti di *Raum und Zeit*, nonostante le innegabili analogie, le posizioni del primo Kant manifestano quindi, allo stesso tempo ma secondo un diverso rispetto, una decisa presa di distanza.

Nel corso di questi anni, infatti, pur mutuando dal filosofo di Lipsia il valore relazionale dei concetti di 'luogo' e 'durata', Kant ricorre ugualmente ad alcuni princìpi della fisica newtoniana, proprio con l'intento di dotare di un contenuto *affatto reale* le apparenze fenomeniche descritte dalle relazioni spazio-temporali leibniziane, senza tuttavia concedere, al modo di Newton, la realtà assoluta di *space and time*. Nell'ottica kantiana di questo periodo, infatti, i concetti del *Raum* e della *Zeit* sono in tanto metafisici (come in Newton ma non in Leibniz) in quanto però allo stesso tempo semplicemente relazionali (come in Leibniz ma non in Newton), ovvero sono capaci di fornire l'espressione della *reale-e-insieme-vicendevole* attività delle sostanze, determinata cioè sia nei termini newtoniani dell'azione reciproca delle forze fisiche di attrazione e repulsione sia nei termini leibniziani di attività soggettivamente e relativamente apprese. Lo spazio e il tempo kantiani, cioè, pur consistendo, *a parte objecti*, in delle *notiones derivativae*, traggono però il rispettivo impiego – reale ed effettivo – dal fatto che *il commercio fisico delle sostanze non è in alcun modo riducibile ad una relazione puramente ideale*, la quale venga 'astrattamente' determinata dal *solo* soggetto conoscitivo, *constando all'incontro dell'espressione efficace d'una interazione 'realissima'*, nella quale si trovano a operare quelle stesse cause che proprio Kant – in ciò discostandosi non solo da Leibniz, ma anche dalla prudenza sperimentale di Newton –, definisce come "veramente efficienti (*vere efficientes*)". Il reciproco avvicinamento o allontanamento dei corpi è infatti, secondo lui,

> una azione reale operata dalle sostanze le une sulle altre, ossia un commercio ad opera di cause realmente efficienti (*realis substantiarum in se invicem facta actio, s. commercium per causas vere efficientes*) […] donde consegue che il mutuo commercio sia stabilito mediante le determinazioni che sono all'origine della sua esistenza (*hinc per eas, quä exsistentiä suä origini adhärent, determinationes mutuum commercium sit stabilitum*): perciò si può con pari diritto dire che le mutazioni esterne sono prodotte da cause efficienti allo stesso modo in cui le mutazioni che avvengono all'interno delle sostanze sono attribuite ad una forza interna alla sostanza (*quare eodem iure mutationes externä causis efficientibus produci hoc pacto dici possunt, quo, quä in internis accidunt, internä substantiä vi adscribuntur*).[1066]

spazio assoluto, vero e matematico, in sé e per sua natura senza relazione a qualcosa di esterno, rimane sempre omogeneo e immobile (…)"; I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Editio tertia aucta & emendata, Londini, apud Guil. & Ioh. Innys, MDCCXXVI; trad. it. *Principi matematici della filosofia naturale*, a cura di F. Giudice, Einaudi, Torino 2018, p. 30.

[1066] I. Kant, PND, AA 01: 415.32-38; trad. it. p. 52.

La progressiva rimodulazione dell'uso reale e oggettivo dei concetti relazionali dello spazio e del tempo (a *parte subjecti* delle *notiones primitivae* vere e proprie, *a parte objecti* invece *derivativae* del mutuo, *fisico* commercio delle sostanze), muovendo dalla risemantizzazione in termini contenutistici, materiali e progressivamente sempre più empirici del concetto di possibile (*repraesentabile*), accompagna in questi anni l'esigenza di ridefinire la dimensione reale e *davvero metafisica* nella quale *è data* la sussistenza effettiva degli enti. Ciononostante, pur distanziandosi dalla concezione leibniziana, Kant, come già più volte si è detto, non si schiaccia nemmeno sulle posizioni di Newton; e all'interno della *Nova dilucidatio*, del *Beweisgrund*, così come del resto negli appunti della *Metaphysik Herder*, nelle *Reflexionen* e più in generale nell'*Handschriftlicher Nachlass*, coevo delle opere a stampa degli anni Cinquanta e Sessanta, egli giunge a negare in termini piuttosto espliciti che il "dove" e il "quando" – per tornare a usare le espressioni crusiane di questo piccolo *excursus* filosofico-storico, da cui Kant sia si è lasciato ispirare sia ha cominciato a distanziarsi 'criticamente' – possano consistere nei parametri *effettivi-e-sufficienti* della determinazione esistentiva degli enti, in qualità di predicati che direttamente ne qualifichino la reale sussistenza meta-fisica (e cioè sia fisico-empirica sia 'ideale in senso trascendentale').

Se, infatti, "l'*attrazione newtoniana* (*attractio Newtoniana*)", e "cioè la gravitazione universale (*universalis gravitas*)", consiste ne "la legge di natura più originaria a cui è vincolata la materia (*maxime primitivam, cui materia adstricta est*)"; tuttavia essa – stavolta secondo un punto divista teorico che opportunamente verrà accantonato, nella 'maturità filosofica', poiché insostenibilmente metafisico, in senso tradizionale – "perdura sempre solo perché Iddio stesso ne è il sostegno immediato, secondo la tesi stessa di coloro che si proclamano seguaci di Newton (*naturä legem esse, quä nonnisi Deo immediato statore iugiter durat, secundum ipsam eorum sententiam, qui se Newtoni asseclas profitentur*)"[1067].

In altre parole – è questa la conclusione filosofica della quarta annotazione alla seconda considerazione dell'*Unico argomento* –, il solo fondamento reale e assoluto della possibilità, intesa anzitutto come possibilità reale, e soltanto in seconda istanza come possibilità semplicemente logica oppure "intrinseca", altro non è che la *data e totale esistenza degli enti*, ovvero, in termini espliciti, *l'esistenza assolutamente necessaria dell'ente sommo*. Inutile sottolineare come le definitive posizioni della filosofia critica, a proposito sia della sommaria e semplicistica identificazione di Dio col mondo sia della possibilità di determinare una totalità dell'esistente, *in se stessa* (*an sich*) delimitata e conchiusa come mondo (*Welt*)[1068], anziché come Natura (*Natur*) fenomenica ed

[1067] Ivi, AA 01: 415.12-16; trad. it. p. 51.
[1068] Su questo secondo aspetto, cfr. *infra*, III, IV, § 4, pp. 501-510.

empirica, a partire dal "bocciolo di criticismo" rappresentato dalla *Dissertatio* del 1770[1069], saranno del tutto diverse e, nel secondo caso, perfino opposte e contrarie.

[1069] È noto come a partire dalla *Dissertatio* Kant 'comincerà' a ritenere che tutti i concetti soggettivi, compresi però anche lo spazio ed il tempo, sono acquisiti. Così come è ugualmente noto che sarà l'intelletto conoscitivo dell'essere umano – non Dio – a stare a fondamento del meccanicismo newtoniano della natura. Sulla determinazione nella *Dissertatio* di spazio e tempo come nozioni acquisite cfr. AA 02: 406.03-22; trad. it. pp. 444-445.

3. La Dritte Betrachtung*: l'introduzione del concetto di* Realrepugnanz

Nella *Dritte Betrachtung* della *Erste Abtheilung* Kant può finalmente soffermarsi sul significato precipuo del "Concetto dell'esistenza assolutamente necessaria in generale (*Begriff der absolut nothwendigen Existenz überhaupt*)"[1070]. Egli rigetta la *definizione nominale* della necessità (assoluta) quale era stata fornita in principio da Leibniz e successivamente da Wolff, ovvero non ritiene "necessario assolutamente ciò, il cui opposto è in se stesso impossibile (*Schlechterdings nothwendig* […], *dessen Gegentheil an sich selbst unmöglich ist*)"[1071]. Come nel caso della possibilità, egli va infatti alla ricerca della definizione *reale* della necessità o dell'esistenza necessaria. Come già determinato nelle *Betrachtungen* precedenti, non constando in alcun modo di un predicato tra gli altri, l'esistenza (*Existenz, Dasein*) di qualcosa non può venir tolta o eliminata per mezzo di una negazione di carattere logico, che possa far sorgere nel suo esserci effettivamente dato una qualche contraddizione intrinseca. Per negare una cosa esistente andrebbe infatti annichilito ciò che in essa si è già realmete verificato, ovvero ciò che si è dato dal momento iniziale della sua posizione assoluta (e cioè sciolta da ogni vincolo di carattere relativo: meramente logico o concettuale). In altri termini, la cosa stessa andrebbe o tolta nella sua totale realtà oppure divenire oggetto di privazioni (*limitationes*) particolari. Tuttavia, come già fissato in precedenza, le relazioni logiche e le loro rispettive *Verneinungen* constano per Kant di semplici determinazioni categoriali ad opera del pensiero soggettivo, le quali in nessun modo possono realizzare il *toglimento esistentivo* – totale o anche soltanto parziale – della cosa e delle sue proprietà reali ed effettive. L'esistenza rappresenta infatti la 'condizione epistemica della possibilità' delle relazioni predicative, anche di quelle negative. È cioè il fondamento ontico-empirico (e non la conseguenza logico-conoscitiva) delle cose e dei relativi *respecti logici*; possiede cioè 'uno statuto ontologico privilegiato', che la fa la 'determinazione' metafisica fra tutte più originaria: il cominciamento indefettibile di ogni ontologia e di ogni epistemologia in genere.

Se, dunque, la necessità logica di qualcosa consiste nell'innegabilità puramente concettuale (*essentia*, *definitio*) degli oggetti del pensiero (*cogitabilia*), la necessità dell'esistenza rappresenta viceversa l'assoluta e reale datità della cosa stessa (*Ding*, *Etwas*). Se, quindi, '*realmente impossibile' è la posizione esitentiva del nulla* – ovvero la posizione di ciò che *non* si limiterebbe a contraddirsi intrinsecamente, ma che viceversa si troverebbe in antitesi *reale ed effettiva* con l'essere tutto, e cioè sia con l'esistenza nella sua totalità sia con la possibilità nella sua interezza –; poiché, appunto, con una simile, assoluta posizione scomparirebbero ogni realtà, ogni potenzialità

[1070] I. Kant, BDG, AA 02: 081.18f; trad. it. p. 123.
[1071] Ivi, AA 02: 081.20f; trad. it. p. 123.

d'essere e qualsivoglia, logica pensabilità, è necessario fissare, con una pertinacia teorica ancora maggiore, la dicotomia categoriale secondo cui

> qualcosa può essere assolutamente necessario o se il suo opposto toglie 'il formale' di ogni pensabile, cioè se detto opposto si contraddice [necessità logica] (*etwas* [*kann*] *schlechterdings nothwendig sein, entweder wenn durch sein Gegentheil das Formale alles Denklichen aufgehoben wird, das ist, wenn es sich selbst widerspricht*), ovvero anche se il suo non-essere toglie 'il materiale' di ogni pensabile e tutti i suoi dati [necessità reale] (*oder auch wenn sein Nichtsein das Materiale zu allem Denklichen und alle Data dazu aufhebt*). Il primo caso, [tuttavia,] come si è detto, non ha mai luogo nella esistenza (*Das erste findet, wie gesagt, niemals beim Dasein statt*).[1072]

L'assoluta necessità di un concetto consta infatti di una necessità semplicemente logica. Essa ha luogo quando il concetto opposto a quello assolutamente necessario rappresenta un'autonegazione analitica insuperabile, che contraddice la corretta determinazione formale di quella e di ogni altra pensabilità, ovvero non rende possibile la legittima determinazione logica delle forme categoriali, prima fra tutte quella di cui si tratta, che perciò stesso risulta discorsivamente impossibile. L'assoluta necessità d'una esistenza reale, viceversa, consiste in una necessità completamente ed effettivamente data, che in nessun modo può essere aggirata o eliminata: né per mezzo di predicati potenzialmente o essenzialmente contraddittori né attraverso privazioni affatto reali epperò soltanto particolarmente determinate (*limitationes*). Di nuovo, una simile necessità s'impone nelle cose stesse in quanto l'eventuale e assoluta collocazione ontologica di un'esistenza a essa perfettamente opposta – il nulla – sussisterebbe in quanto supremo non essere (*Nichtsein*) o come una onnilaterale privazione reale (*Aufhebung*): come la completa soppressione, cioè, di ogni realtà e di ogni possibilità (*das Materiale zu allem Denklichen und alle Data dazu*), ovvero in quanto ni-ente o effettiva impossibilità dell'ente, invero delle determinazioni categoriali tutt'al più ipotizzabili come 'concetti-limite', ma 'effettivamente impossibili'.

Fornita la delucidazione teorica della dicotomia metafisica tra le assolute necessità logica e reale, è nella seconda annotazione alla terza considerazione che Kant ritiene di fornire la 'reale dimostrazione' di un essere assolutamente necessario. Egli ha infatti già provato come "Ogni possibilità presuppone qualcosa di reale, in cui e da cui – si ricordi la distinzione procurata nella terza annotazione alla prima considerazione[1073] – è dato ogni pensabile (*Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist*)"[1074]. Un simile *etwas Wirkliches*

[1072] Ivi, AA 02: 082.25-29: trad. it. p. 124.
[1073] Cfr. *supra*, III, II, § 1, pp. 382-390 e I. Kant, BDG, AA 02: 075.13-34; trad. it. pp. 116-117.
[1074] Ivi, AA 02: 083.02f; trad. it. p. 124.

rappresenta ora, alla luce delle considerazioni sin qui svolte, ancor più esplicitamente "una certa, effettiva realtà", la cui annichilazione esistentiva arrecherebbe la conseguente estinzione di ogni possibilità, dapprima reale e poi anche anche logica. Dunque, sostiene Kant, poiché il toglimento (l'annullamento o l'eliminazione 'positivi') di qualcosa di *siffattamente* reale comporterebbe la soppressione di ogni possibilità, allora una simile realtà deve attestarsi 'intrinsecamente' – ovvero in modo assolutamente semplice e immediato –, come incondizionatamente necessaria. Pertanto, egli conclude, qualcosa che esiste in modo così assoluto, semplice e immediato, esiste necessariamente.

Dalla *semplice ammissione* o dalla determinazione della *mera ed eventuale possibilità del* '*nichilismo*', quest'ultimo inteso come assoluta annichilazione *onto*-logica – non una semplice o logica 'contraddizione universale' ma *una reale e onnilaterale privazione d'esserci* –, e attraverso la subordinazione epistemologica del pensiero all'essere di cui esso è pensiero, per cui, cioè, il pensiero medesimo *nasce* (*e può nascere soltanto*) dall'essere e *non* viceversa; Kant arriva a concludere – invero troppo ottimisticamente e dunque surrettiziamente, oltrepassando cioè "i limiti di un'esperienza possibile", come sarà lui stesso a esprimersi, dopo diciotto anni, nella *Kritik der reinen Vernunft* – la necessità assoluta e insuperabile di Dio come essere del tutto semplice, vale a dire come esistenza sia originaria sia immediata, fondamento di ogni altra *realtà*, di qualsivoglia possibilità reale (o *realitas* concettuale) e di ogni pensabilità semplicemente logica.

Dalla dimostrazione di una simile esistenza necessaria – a differenza di quanto avverrà nella *Dialettica trascendentale*, in cui egli non riterrà oggettivamente valide le dimostrazioni razionali fondate sul presupposto dogmatico dell'"assoluta totalità della sintesi dei fenomeni" – Kant ritiene inoltre di poter legittimamente dedurre il concetto reale (anziché semplicemente logico o nominale) della contingenza (*Zufälligkeit*), la cui prova restituiamo di seguito. Se, secondo una definizione 'estrinseca' o semplicemente formale ("*nach der Worterklärung*"), contingente (*zufällig*) è "ciò il cui opposto è possibile ([*dasjenige,*] *dessen Gegentheil möglich ist*)"; secondo la definizione 'intrinseca'[1075] o materiale (*nach der Sacherklärung*), contingente non è altro se non "ciò, il cui non-essere è pensabile, ossia ciò, la cui negazione non toglie ogni pensabile (*dasjenige, dessen Nichtsein zu denken ist, das ist, dessen Aufhebung nicht alles Denkliche aufhebt*)"[1076]. Se, in quest'ultima

[1075] In questo caso siamo noi a determinare come 'intrinseca' la definizione reale della contingenza, volendo con questo uso significare il paradossale ribaltamento della prospettiva logicista delle metafisiche razionaliste alle quali Kant nel *Beweisgrund* si rivolge criticamente, in particolare quella di Baumgarten, in cui l'aggettivo "intrinseco" denota il carattere della possibilità (in lui) ontologicamente intesa, mentre per Kant *soltanto* logicamente determinata. Per il "Mosé della nazione tedesca", una simile definizione è infatti astratta e mentalistica, per l'appunto il contrario di ciò che essa vorrebbe essere, ed è dunque, aggiungiamo noi, meramente (*bloß*) 'estrinseca'. Davvero 'intrinseca', sempre secondo la nostra restituzione delle posizioni kantiane, è in questo senso la posizione semplice (*einfach*) e assoluta (*absoluta*, *schlechthin*) dell'esistenza, sia essa determinata come necessaria o soltanto contingentemente.

[1076] I. Kant, BDG, AA 02: 083.11-20; trad. it. p. 125.

definizione, ad "essere" si sostituisce "esistere" e in luogo di "negazione" e "toglie" vengono inseriti 'termini affini, ma dal significato più evidentemente esistentivo', quali ad esempio "soppressione" ed "elimina", l'apparenza di essenzialismo, data dall'equivocità del linguaggio naturale (nel quale, pur tuttavia, si è costretti ad esprimersi), pur non svanendo del tutto – per le 'ragioni critiche' pocanzi sollevate – certamente si attenua, con ciò attestandosi su posizioni epistemologiche comunque più evolute e progressive rispetto a quelle della scolastica razionalistica a lui coeva. Dunque – ritiene Kant di concludere con verità –, quell'esistenza il cui opposto è *realmente* possibile è anche *realmente* 'esistibile' come contingente.

Nella quarta e quinta annotazione alla terza considerazione della prima parte dell'*Unico argomento*, Kant ribadisce che l'essere necessario è semplice (*einfach*), dacché sarebbe impossibile ripartire ciò che contiene il principio ultimo di una possibilità intrinseca, ma sostiene altresì che esso è pure immutabile ed eterno (*unveränderlich und ewig*), poiché essendo impossibile il non-essere di una simile esistenza necessaria, ugualmente impossibili debbono risultare la sua origine e la sua fine[1077].

È però nella sesta annotazione, quella secondo cui "L'essere necessario contiene la somma realtà (*Das nothwendige Wesen enthält die höchste Realität*)"[1078], che Kant introduce il concetto di opposizione reale (*Realrepugnanz, Realopposition*, *realer Widerstreit*). Dapprima egli ribadisce che ogni realtà si trova compresa in Dio o come sua determinazione logico-predicativa, e cioè come possibilità intrinseca (ovvero secondo quanto prescritto dal principio d'identità o di contraddizione come limiti della predicazione sull'*essentia*, dunque in consonanza con quanto sostenuto da gran parte delle ontologie e delle teologie tradizionali, sia medievali sia moderne) oppure come sua conseguenza *tangibile*, in quanto l'"*ens realissimum*" non può non contenere aprioricamente i dati, la materia o la realtà di ciascuna possibilità. Kant prosegue poi col riaffermare la tesi fondamentale della prima parte dell'opera, ovvero che l'esistenza (*Dasein*, *Existenz*) non è un predicato ("*kein Predicät ist*"), sicché l'essere sommo, "il più reale tra tutti i possibili (*das realste unter allen möglichen*)", non è tale "nel senso che ogni realtà possibile appartenga alle sue determinazioni (*daß alle mögliche Realität zu seinen Bestimmungen gehöre*)", poiché altrimenti si replicherebbe quella "confusione di concetti (*Vermengung der Begriffe*)"[1079] di cui sono stati preda Leibniz e le successive *Schulphilosophien* del Settecento tedesco. Contro, infatti, l'intellettualismo epistemologico delle metafisiche razionaliste del suo tempo, va fissato una volta per tutte che

[1077] Cfr. ivi, AA 02: 084.09-085.14; trad. it. pp. 126-127.
[1078] Ivi, AA 02: 085.15f; trad. it. p. 127.
[1079] Ivi, AA 02: 085.23-26; trad. it. p. 127.

> le realtà […] non possono aver luogo, l'una accanto all'altra, come determinazioni di un unico soggetto (*Realitäten* […] *nimmermehr in einem einzigen Subject als Bestimmungen neben einander können statt finden*). [Perfino] La impenetrabilità dei corpi, la estensione e simili non possono essere proprietà [reali o effettive. Men che meno] di colui che ha intelletto e volere [infiniti] (*Die Undurchdringlichkeit der Körper, die Ausdehnung u.d.g. können nicht Eigenschaften von demjenigen sein, der da Verstand und Willen hat*).[1080]

Ecco, allora, che Kant può finalmente introdurre *il concetto di opposizione reale* come *argomento già decisivo, nel cosiddetto "periodo precritico", per la 'falsificazione epistemologica' degli intellettualismi di scuola, ad opera del nuovo 'realismo metafisico-conoscitivo' di cui egli comincia a farsi portavoce*. A differenza, infatti, dei predicati che nella metafisica scolastica si sogliono attribuire ai soggetti – coi casi della wolffiana *metaphysica specialis* e, in particolare, di quello della determinazione 'cartesiana' o soltanto nominale dell'esistenza necessaria dell'ente sommo (*theologia rationalis*), i quali rappresentano le applicazioni paradigmatiche di un simile, 'dogmatico procedimento della ragion pura' –; a differenza, dunque, di simili determinazioni intellettualistiche,

> La spinta di un corpo o la forza di coesione sono senza dubbio qualcosa di veramente positivo (*Es ist ohne allen Zweifel der Stoß eines Körpers oder die Kraft des Zusammenhanges etwas wahrhaft Positives*).[1081]

Diversamente, cioè, dall'"affermazione e dalla negazione analitiche delle stesse cose'; contrariamente, cioè, alla mutua opposizione dei predicati all'interno del loro rapporto contraddittorio, in cui *logicamente e soltanto logicamente*, ogni estremo categoriale rappresenta la negazione completa e assoluta dell'altro,

> realtà e realtà non si contraddicono mai l'una con l'altra (*Realität und Realität widersprechen einander niemals*), giacché entrambe sono vere affermazioni [e cioè esistenze vere e proprie]; perciò esse neppure si oppongono l'una all'altra in un soggetto [come semplici predicati] (*weil beides wahre Bejahungen sind; demnach widerstreiten sie auch einander nicht in einem Subjecte*).[1082]

L'opposizione reale si staglia cioè come quel rapporto di forze, cause o 'princìpi' fisici *affatto reali ed effettivi*, il cui risultato è o contingentemente *esistente* o *realmente* possibile, anche nel caso in cui esso *appaia* (o dovesse farlo) come l'annullamento reciproco e risolutivo delle

[1080] Ivi, AA 02: 085.29-32; trad. it. pp. 127-128.
[1081] Ivi, AA 02: 085.34f; trad.it. p. 128.
[1082] Ivi, AA 02: 085.03-05; trad. it. p. 128.

conseguenze di simili dati, realtà, materie o 'ragioni esistetive (o antecedentemente determinanti la data sussistenza delle cose)'. Un simile risultato è infatti ugualmente essente (nel senso esistentivo del *Dasein*) – o possibilmente esistente (nel senso del *Reales der Möglichkeit*) – anche quando la reciproca sottrazione effettuale e oggettiva di simili intensità o tenacie abbia come conseguenza lo zero, e cioè *non* il nulla (della realtà) ma soltanto la sua 'parvenza trascendentale', laddove invero si tratta di un risultato sempre *positivamente* determinato (o in ogni caso determinabile) e in sé e per sé sussistente (o comunque esistibile): come nel caso degli gli stati fisici della quiete, del riposo e perfino della loro possibilità reale (dacché, come vedremo, l'opposizione reale può essere sia attuale sia potenziale). Come è facile riscontrare, si tratta di un rapporto che in nessun modo è riducibile alla contraddizione logica tra predicati, nella quale i termini opposti *non* designano realtà effettive e il cui risultato *discorsivo* è viceversa assolutamente negativo, e cioè del tutto impossibile, essendo impensabile che concetti contraddittori si predichino (o possano predicarsi) di uno stesso soggetto simultaneamente *o* secondo il medesimo rispetto. Tra realtà e realtà, *al contrario* – secondo la stessa confutazione che Aristotele compì nei riguardi delle posizioni parmenidee, in cui la contraddizione di essere e non essere assoluti venne trasmutata in un'opposizione semplicemente contraria –,

> sebbene […] non vi sia contraddizione logica, pure non è tolta con ciò la ripugnanza reale (*Ob* […] *hier kein logischer Widerstreit sei, so ist dadurch doch nicht die Realrepugnanz gehoben*). Questa ha sempre luogo, quando qualcosa, in quanto principio, annulla la conseguenza di qualcos'altro con una contrapposizione reale (*Diese findet jederzeit statt, wenn etwas als ein Grund die Folge von etwas anderm durch eine reale Entgegensetzung vernichtigt*). La forza di movimento di un corpo in una direzione e la tendenza con egual grado nella direzione opposta non sono in contraddizione (*Die Bewegungskraft eines Körpers nach einer Direction und die Tendenz mit gleichem Grade in entgegengesetzter stehen nicht im Widerspruche*). Esse sono anche realmente possibili nello stesso tempo, nello stesso corpo. Ma una annulla la conseguenza reale dell'altra (*Sie sind auch wirklich zugleich in einem Körper möglich. Aber eine vernichtigt die Realfolge aus der andern*); e mentre la conseguenza di ciascuna in particolare sarebbe un movimento reale, di entrambe insieme in un soggetto essa conseguenza ora è zero, cioè la conseguenza di queste forze motrici opposte è il riposo (*und da sonst von jeder insbesondere die Folge eine wirkliche Bewegung sein würde, so ist sie jetzt von beiden zusammen in einem Subjecte 0, das ist, die Folge von diesen entgegen gesetzten Bewegungskräften ist die Ruhe*). Il riposo poi è, senza dubbio, possibile (*Die Ruhe aber ist ohne Zweifel möglich*): si vede così che la ripugnanza reale è tutt'altra da quella logica o contraddizione, poiché ciò che consegue da questa, è assolutamente impossibile (*woraus man denn auch sieht, daß die Realrepugnanz ganz was anders sei als die logische oder der Widerspruch; denn das, was daraus folgt, ist schlechterdings unmöglich*).[1083]

[1083] Ivi, AA 02: 086.05-18; trad. it. p. 128.

Nel *Beweisgrund* il concetto di opposizione reale si trova ancora sottoposto – nel senso d'una vera e propria subordinazione o dipendenza categoriali – alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, ovvero serve a Kant per sostenere che nella natura dell'ente sommo né si danno compiutamente tutte le perfezioni (dacché altrimenti almeno alcune di esse sarebbero in contraddizione con le loro opposte), né sussistono tutte le realtà, perché diversamente occorrerebbero in essa dei rapporti di ripugnanza reale, per i quali la stessa natura divina si ritroverebbe soggetta a qualche tipo di privazione; il che, di nuovo, sarebbe in opposizione reale con 'l'effettiva dimostrazione' della sua somma realtà (*ens realissimum*). Proprio per questa ragione, quindi, in Dio *non* può trovarsi il principio oggettivo delle mancanze e delle negazioni degli esseri delle altre cose; rappresentando egli, all'opposto, l'esistenza che tra tutte è la più completa e la più reale. Dio è infatti il principio realissimo o massimamente reale della realtà e della possibilità delle cose, e sono di conseguenza soltanto simili 'potenze d'essere' a poter patire, da un lato, privazioni, mancanze e difetti reali e, dall'altro, negazioni e opposizioni logiche; nella misura in cui si tratta o di posizioni soltanto contingenti dell'essere delle cose (*existentia*) oppure di semplici determinazioni formali da parte del pensiero (*essentia*), in quanto tali subordinate o sottostanti ai princìpi logici d'identità e di contraddizione.

> Le negazioni, infatti, in sé, non sono qualcosa [di effettivamente reale], ossia non sono pensabili [se non a partire da qualcosa di esistente], il che si può rendere facilmente intelligibile nel modo seguente <*In der That sind Verneinungen an sich selbst nicht Etwas, oder denklich, welches man sich leichtlich auf folgende Art faßlich machen kann*>. Ponete nulla come negazione; nulla sarà dato e non vi sarà qualcosa da pensare <*Setzet nichts als Negationen, so ist gar nichts gegeben und kein Etwas, das zu denken wäre*>. Le negazioni dunque sono pensabili soltanto con le posizioni contrapposte, o piuttosto sono possibili delle posizioni che non sono le massime [e che dunque ammettono possibili privazioni, mancanze o difetti] <*Verneinungen sind also nur durch die entgegengesetzte Positionen denklich, oder vielmehr, es sind Positionen möglich, die nicht die größte sind*>. Ed in queste vi sono già [pensabili], per il principio d'identità [o di contraddizione], le negazioni stesse <*Und hierin liegen schon nach dem Satze der Identität die Verneinungen selber*>. Si vede anche facilmente che tutte le negazioni che ci sono nelle possibilità delle altre cose, non presuppongono un principio reale (giacché esse non sono nulla di positivo), e quindi presuppongono soltanto un principio logico [quale è appunto il principio d'identità o di contraddizione] <*Es fällt auch leicht in die Augen, daß alle den Möglichkeiten anderer Dinge beiwohnende Verneinungen keinen Realgrund (weil sie nichts Positives sind), mithin lediglich einen logischen Grund voraussetzen*>.[1084]

[1084] Ivi, AA 02: 087.08-17; trad. it. p. 129.

Con ciò stesso, Kant ha fissato il concetto di opposizione reale, e con esso la sua strenua e irriducibile eterogeneità metafisico-ontica nei riguardi della contraddizione; i cui termini precipui, lungi dall'essere effettivi come quelli della *Realrepugnanz*, posseggono e manifestano la stessa natura delle negazioni semplici, ovvero constano di concetti che per sussistere come possibilità hanno bisogno di sorgere e provenire da una qualche esistenza e, in ultima analisi, da Dio come posizione assoluta d'una esistenza necessaria.

La nostra disamina del *Beweisgrund* si ferma dunque alla fine delle annotazioni della terza considerazione, nella misura in cui sono stati sufficientemente fissati quegli elementi teorici che si ritenevano significativi e fruttuosi ai fini della nostra indagine delle opposizioni kantiane. Con le stesse finalità intraprendiamo ora l'indagine sulle posizioni del *Versuch* dello stesso anno.

III. L'opposizione reale nel primo paragrafo del *Versuch* del 1763: un'opposizione tra termini contrari ma esistenti in effetti

1. La critica del mathematice philosophari *di matrice wolffiana*

Nella *Vorrede* del *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*[1085] Kant distingue due diversi usi (*Gebrauchen*) della matematica in filosofia. Il primo consiste nella mera imitazione del metodo matematico; il secondo consta invece dell'applicazione effettiva delle proposizioni della matematica agli oggetti (*Gegenstände*) di cui la filosofia si occupa. L'imitazione del metodo matematico è per Kant del tutto inutile, mentre "assai vantaggioso (*vortheilhafter*)"[1086] è applicare le "dottrine matematiche (*Lehren der Mathematik*)"[1087] alle conoscenze filosofiche che pertengono alla "dottrina della natura (*Naturlehre*)"[1088]. Nel primo impiego si sono profuse le metafisiche razionaliste a lui coeve, in particolare quella di matrice wolffiana; il secondo uso è invece quello introdotto e diffuso dalla fisica newtoniana, i cui princìpi matematici, astratti dalla cosmologia dei *Principia*, secondo il nostro da emendare in qualche punto[1089], possono venire proficuamente impiegati nella deduzione proto-critica di una filosofia finalmente 'oggettiva', radicalmente alternativa ai mentalismi e ai 'soggettivismi' di scuola.

Ad essere di nuovo sotto accusa è, dunque, l'impostazione logicista e matematizzante assunta dall'indagine *meta*-fisica sotto l'egida del razionalismo, a muovere dalle speculazioni cartesiana[1090] e leibniziana. Un simile impianto metodologico aveva infatti finito per condensarsi nell'ideale wolffiano del '*mathematice philosophari*'. Wolff, riprendendo in parte un'idea che era già stata di Tschirnhaus[1091], aveva infatti ricondotto il rinvigorimento delle discipline scientifiche, tra le quali figurava per lui la stessa indagine metafisica, proprio all'adozione del metodo matematico, tanto che nel preambolo della *Philosophia practica universalis*, egli aveva scritto:

> Le altre scienze […] hanno conseguito il singolare splendore, di cui ora brillano, perché i loro cultori sono soliti filosofare in modo matematico, ossia distinguere accuratamente i concetti dell'intelletto dalle percezioni dell'immaginazione, studiare in primo luogo le nature delle cose per poi dedurne tutto il resto e, infine, secondo le leggi del metodo autentico per conoscere il

[1085] I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 02, pp. 165-204); trad. it. *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in *Scritti precritici*, cit., pp. 249-290.

[1086] Ivi, AA 02: 167.13; trad. it. p. 251.

[1087] Ivi, AA 02: 167.14; trad. it. p. 251.

[1088] Ivi, AA 02: 167.16; trad. it. p. 251.

[1089] Su questo cfr. *infra*, III, III, § 3, pp. 445-454 e III, IV, § 3, pp. 486-497.

[1090] Per il riferimento critico di Kant a Cartesio cfr. M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, Magenta, Varese 1963, in particolare le pp. 336-337. Per gli impliciti rimandi del *mathematice philosophari* di Wolff alla filosofia cartesiana cfr. invece F. L. Marcolungo, *Wolff e il possibile*, Editrice Antenore, Padova 1982, in particolare p. 24.

[1091] Per il nesso Tschirnhaus-Wolff cfr. R. Ciafardone, *Introduzione*, cap. 1-3, pp. VI-XIII, in Ch. Wolff, *Metafisica tedesca con le annotazioni alla Metafisica tedesca*, Bompiani, Milano 2003.

vero, procedere dagli universali e da ciò che è più semplice a ciò che è più particolare e maggiormente involuto.[1092]

Kant non intende naturalmente discutere lo statuto epistemologico della conoscenza matematica. Egli vuole viceversa respingere l'adozione del suo metodo in ambito metafisico, perorando però di concerto l'introduzione in filosofia di alcuni concetti matematici. Se, quindi, le metodologie scientifiche di matematica e metafisica vanno per lui tenute adeguatamente distinte; cionondimeno, contro le abitudini scolastiche del Settecento e sull'esempio contrario della filosofia naturale di Newton, talune nozioni matematiche debbono venir proficuamente introdotte in filosofia, al fine della costruzione di un sapere finalmente certo e oggettivo.

Infatti, se la metafisica tradizionale, "invece di utilizzare taluni concetti o dottrine della matematica, si è al contrario spesso eretta in armi contro di essa (*anstatt sich einige von den Begriffen oder Lehren der Mathematik zu Nutze zu machen, vielmehr sich öfters wider sie bewaffnet*)"[1093], finendo per trattare "i concetti del matematico come null'altro che finzioni (*den Begriffen des Mathematikers nichts als feine Erdichtungen*)"[1094]; la matematica correttamente intesa e proficuamente impiegata in filosofia fornisce viceversa "le basi solide su cui fondare (*sichere Grundlagen* […] *darauf zu gründen*)"[1095] le considerazioni d'una diversa ontologia, poiché essa "supera tutte le altre [scienze] per certezza e chiarezza (*alle insgesammt an Gewißheit und Deutlichkeit übertrifft*)"[1096], laddove invece la metafisica tradizionale "non fa che sforzarsi [vanamente] di pervenire a una tale certezza (*aber sich allererst bestrebt dazu zu gelangen*)"[1097]. La distanza, a un tempo metodologica e di contenuto, tra la matematica e la metafisca 'a-critica' emerge in particolar modo per ciò che concerne le opposte concezioni che le due discipline posseggono dello spazio (*Raum*), del moto (*Bewegung*) e degli infinitesimi (*unendliche Kleinen*). I matematici forniscono, infatti, "dati certi e dimostrati (*zuverlässig erwiesene Data*)"[1098], che pongono "a fondamento delle loro considerazioni (*in seiner Betrachtung zum Grunde*)"[1099], come per esempio accade con la determinazione della fondamentale proprietà del 'luogo', secondo la quale esso non consta di parti semplici. I metafisici, viceversa, "si ostinano ad ignorare questi dati (*allein man geht sie vorbei*)"[1100] e si risolvono nel pensare questo stesso concetto "in modo del tutto astratto (*auf eine ganz abstracte*

[1092] Ch. Wolff, *Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta*, Lipsiae, 1703, in Id., *Meletemata Mathematico-Philosophica*, Halae Magdeburgicae, 1755, in *Gesammelte Werke* [1974], II. 35, p. 190.
[1093] I. Kant, NG, AA 02: 167.19f; trad. it. p. 251.
[1094] Ivi, AA 02: 167.22f; trad. it. p. 251.
[1095] Ivi, AA 02: 167.21f; trad. it. p. 251.
[1096] Ivi, AA 02: 168.01f; trad. it. p. 251.
[1097] Ivi, AA 02: 168.02; trad. it. p. 251.
[1098] Ivi, AA 02: 168.05f; trad. it. p. 252.
[1099] Ivi, AA 02: 168.06f; trad. it. p. 252.
[1100] Ivi, AA 02: 168.09; trad. it. p. 252.

Art)"[1101]. Gli uni impiegano proficuamente il concetto dell'infinitamente piccolo per la *spiegazione quantitaiva* del rapporto fisico tra le forze fisiche d'attrazione (*anziehende Kraft*) e di repulsione (*zurückstoßende Kraft*), gli altri lo scartano invece "come finzione (*als erdichtet*)"[1102] e "con altrettanta boriosa arroganza (*mit einer angemaßten Dreistigkeit so gerade*)"[1103] gli preferiscono i loro propri concetti dommatici. Viceversa, la considerazione matematica del moto, unita alla suddetta e analogamente determinata concezione dello spazio, consente ai *Matematikern* "di mantenere sui binari della verità la considerazione metafisica del tempo (*die metaphysische Betrachtung von der Zeit in dem Gleise der Wahrheit zu erhalten*)"[1104], laddove invece i *Metaphysikern* preferiscono "fermarsi alle [loro] proprie astrazioni oscure e difficilmente controllabili (*sich in finstern und schwer zu prüfenden Abstractionen aufzuhalten*)"[1105], soltanto perché ciò risulta loro assai "più comodo (*bequemer*)"[1106]. Contro, dunque, la deriva metodologica e ontologica delle metafisiche di scuola a lui coeve, Kant opta per introdurre in filosofia *il concetto newtoniano* delle quantità negative (*negative Größen*), il quale "è usato da tempo in matematica e vi occupa una posizione della massima importanza (*ist in der Mathematik lange im Gebrauch gewesen und daselbst auch von der äußersten Erheblichkeit*)"[1107]. Secondo un simile concetto, le quantità negative non consistono in delle mere "negazioni di quantità (*nicht Negationen von Größen*)"[1108] ma in qualcosa di "effettivamente positivo (*wahrhaftig Positives*)"[1109], che spiega efficacemente, ad esempio, che "l'attrazione negativa (*negative Anziehung*)"[1110] – la forza di repulsione – non consiste nella quiete (come erroneamente sostenuto da Crusius) ma consta, viceversa e in conformità con quanto sostenuto da Newton, della "repulsione vera (*wahre Zurückstoßung*)"[1111].

Il paragone tra matematica e filosofia viene da Kant approfondito all'interno di un altro saggio del periodo cosiddetto "precritico", e cioè nella *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* del 1764[1112], che per l'affinità delle considerazioni metodologiche scegliamo di prendere in considerazione in questa sede, prima di proseguire ad affrontare analiticamente le considerazioni del *Versuch*. Nell'*Einleitung* all'opera Kant ritiene infatti che quanto accaduto con le scienze naturali sotto la guida del metodo newtoniano – il

[1101] Ivi, AA 02: 168.11; trad. it. p. 252.
[1102] Ivi, AA 02: 168.26f; trad. it. p. 252.
[1103] Ivi, AA 02: 168.26; trad. it. p. 252.
[1104] Ivi, AA 02: 168.18f; trad. it. p. 252.
[1105] Ivi, AA 02: 168.21f; trad. it. p. 252.
[1106] Ivi, AA 02: 168.21; trad. it. p. 252.
[1107] Ivi, AA 02: 170.01f; trad. it. p. 253.
[1108] Ivi, AA 02: 169.18; trad. it. p. 253.
[1109] Ivi, AA 02: 169.19f; trad. it. p. 253.
[1110] Ivi, AA 02: 169.20f; trad. it. p. 253.
[1111] Ivi, AA 02: 169.21; trad. it. p. 253.
[1112] I. Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 02, pp. 273-302); trad. it. *Indagine sulla distinzione dei princìpi della teologia naturale e della morale (in risposta al quesito proposto dalla Reale Accademia di Scienze di Berlino per l'anno 1763)*, in *Scritti precritici*, cit., pp. 215-248.

quale "ha trasformato la sregolatezza delle ipotesi fisiche in un procedere sicuro secondo i dettami dell'esperienza e della geometria (*die Ungebundenheit der physischen Hypothesen in ein sicheres Verfahren nach Erfahrung und Geometrie veränderte*)"[1113] – debba avvenire anche in filosofia, nell'auspicio che "una norma dottrinaria immutabile (*eine unwandelbare Vorschrift*)"[1114], "in luogo del perpetuo oscillare di opinioni e di correnti scolastiche (*an statt des ewigen Unbestands der Meinungen und Schulsecten*)"[1115], possa finalmente "unire tutti i pensatori in uno sforzo comune (*die denkende Köpfe zu einerlei Bemühungen vereinbaren*)"[1116], ovvero quello del rinvenimento d'una *filosofia della natura finalmente oggettiva*, *i cui princìpi fondamentali siano davvero metafisici*. Una simile norma 'onto-epistemologica' deve infatti opporsi ai princìpi dommatici delle ontologie razionalistiche, poiché, "se il discorso sarà a sua volta metafisico, […] tutto sarà perduto (*Ist dieser Vortrag wiederum Metaphysik,* […] *es ist alles verloren*)"[1117]. In tal senso, il nuovo metodo filosofico di cui Kant si fa ambasciatore deve sostanziarsi "soltanto dei dati certi dell'esperienza (*daher sichere Erfahrungssätze*)"[1118] e servirsi di "deduzioni immediate tratte da essi (*daraus gezogene unmittelbare Folgerungen*)"[1119], e non basarsi "sulle dottrine dei filosofi, la cui incertezza (*die Lehren der Philosophen, deren Unsicherheit*)"[1120] è proprio ciò che va rifuggito, insieme alle "definizioni [incontrollate] che così spesso si rivelano fallaci (*Definitionen, die so oft trügen*)"[1121].

È però nella *Erste Betrachtung* della *Deutlichkeit* che Kant dà luogo al *Confronto generale dei metodi* [metafisico e matematico] *per arrivare alla certezza nelle conoscenze matematiche e in quelle filosofiche* (Allgemeine Vergleichung der Art zur Gewißheit im mathematischen Erkenntnisse zu gelangen mit der im philosophischen). Nella prima annotazione egli scrive infatti che

> La matematica arriva a tutte le sue definizioni per via di sintesi (*Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen synthetisch*), mentre la filosofia vi arriva per via di analisi (*die Philosophie aber analytisch*).[1122]

La matematica si serve infatti del collegamento arbitrario dei concetti (*willkürliche Verbindung der Begriffe*) – la cui dicitura potenzialmente fuorviante spieghiamo immediatamente –, mentre la filosofia dell'isolamento delle conoscenze, chiarite attraverso suddivisione o astrazione (*Absonderung*). Con collegamento arbitrario dei concetti Kant non intende la loro connessione

[1113] I. Kant, UD, AA 02: 275.09f; trad. it. p. 217.
[1114] Ivi, AA 02: 275.07; trad. it. p. 217.
[1115] Ivi, AA 02: 275.06f; trad. it. p. 217.
[1116] Ivi, AA 02: 275.08; trad. it. p. 217.
[1117] Ivi, AA 02: 275.13-16; trad. it. p. 217.
[1118] Ivi, AA 02: 275.17; trad. it. p. 217.
[1119] Ivi, AA 02: 275.17f; trad. it. p. 217.
[1120] Ivi, AA 02: 275.19; trad. it. p. 217.
[1121] Ivi, AA 02: 275.20f; trad. it. p. 217.
[1122] Ivi, AA 02: 276.05f; trad. it. p. 219.

sregolata e ingiustificata, bensì la loro *costruibilità congiuntiva e associativa*, la quale si svolge secondo nessi e rapporti *particolari* ma del tutto *a priori*, come noto fondati su assiomi universali e necessari: come quando in geometria, immaginate a piacimento quattro rette che delimitano un piano, e disposte in modo tale che le rette reciprocamente opposte non siano tra loro parallele, si ottiene un trapezio. In una simile costruzione, la figura geometrica del trapezio viene infatti ottenuta per mezzo di una *sintesi intellettuale* della quale essa rappresenta il *risultato determinato*, anziché il dato preposto o presupposto. A differenza che in matematica, viceversa, le definizioni filosofiche debbono necessariamente *ricevere* o *apprendere come già dato* il concetto delle cose, seppur secondo una cognizione intellettuale ancora confusa e non sufficientemente determinata, sicché quello possa essere adeguatamente suddiviso nelle sue note concettuali costitutive. Queste ultime, via via che vengono isolate e 'rischiarate dall'intelletto', debbono poi venir paragonate sia tra loro sia al concetto di partenza, allo scopo di determinare quanto più possibile, e magari 'compiendolo', proprio quel concetto iniziale che alla mente si era presentato in modo né chiaro né distinto. Nelle linee iniziali della *Deutlichkeit* Kant rintraccia allora l'errore metodologico fondamentale delle metafisiche di scuola. Queste ultime, imitando il metodo matematico della costruzione geometrica delle figure, finiscono per fornire in modo indebito spiegazioni concettuali di carattere *sintetico*, anziché semplicemente *analitico*, come invece dovrebbero. Così facendo, infatti, esse non fanno altro che determinare le proprie "definizioni filosofiche (*philosophische Definitionen*)"[1123] (che in teoria dovrebbero essere *già* provviste dei dati e dei contenuti forniti dall'esperienza) in "mere determinazioni grammaticali (*Erklärungen* […] *nur grammatische*)"[1124], ovvero in dei *concetti vuoti o senza oggetto* (per usare una fortunata espressione della *Kritik der reinen Vernunft*). È il caso, ad esempio, della tradizionale determinazione, come spiriti (*Geiste*), delle sostanze dotate di ragione (*Substanze mit dem Vermögen der Vernunft*), oppure, ma è lo stesso, di quell'altro delle sostanze semplici leibniziane, che proprio il filosofo nativo della Sassonia immaginò capaci di rappresentazioni semplicemente oscure, e alle quali attribuì *il mero nome* di monadi dormienti (*schlummernde Monaden*), non avendone infatti fornito una 'deduzione oggettiva' o una legittimazione filosofica vera e propria: vale a dire *basata sull'esperienza*. Come nel caso della simiglianza (*Ähnlichkeit*) wolffiana, cioè, Leibniz, secondo Kant, "non spiegava questa monade, ma se l'inventava (*hatte er nicht diese Monas erklärt, sondern erdacht*), perché il concetto di essa non era dato, ma lo aveva creato lui stesso (*denn der Begriff derselben war ihm nicht gegeben, sondern von ihm erschaffen worden*)"[1125].

[1123] Ivi, AA 02: 277.12; trad. it. p. 220.
[1124] Ivi, AA 02: 277.13; trad. it., parzialmente modificata, p. 220.
[1125] Ivi, AA 02: 277.17-19; trad. it. p. 220.

Contro l'errore fondamentale dei razionalismi tedeschi del Settecento, dunque, le metodologie scientifiche di matematica e filosofia vanno opportunamente distinte, senza cedere alla tentazione di utilizzare in metafisica il metodo sintetico della matematica.

> È compito della filosofia suddividere i concetti che sono dati confusamente e renderli evidenti e determinati (*Es ist das Geschäfte der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen*); è compito della matematica, al contrario, collegare i concetti dati delle grandezze che sono chiari e sicuri, e paragonarli per vedere quali deduzioni se ne possono trarre (*der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Größen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen und vergleichen, um zu sehen, was hieraus gefolgert werden könne*).[1126]

Oltre a ciò, così come si evince dalla seconda annotazione alla *Prima meditazione*,

> La matematica, nelle sue soluzioni, dimostrazioni e deduzioni considera il generale *in concreto* (*Die Mathematik betrachtet in ihren Auflösungen, Beweisen und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen* in concreto), mentre la filosofia considera il generale *in astratto* (*die Weltweisheit das Allgemeine durch die Zeichen* in abstracto).[1127]

Inoltre, entrando più nel dettaglio, l'aritmetica si serve di segni e simboli per le proprie operazioni, i quali vengono impiegati al posto delle cose stesse, sicché con essi è possibile operare "secondo regole facili e sicure (*nach leichten und sichern Regeln*)"[1128], ovvero quelle dell'addizione, della sotttrazione, della moltiplicazione e della divisione. E ugualmente, in geometria, per la determinazione delle proprietà del cerchio, "se ne disegna uno solo in cui, in luogo di tutte le rette possibili che si intersecano in esso, se ne disegnano due soltanto (*zeichnet man einen, in welchem man statt aller möglichen sich innerhalb demselben schneidenden Linien zwei zieht*)"[1129], affinché dalla considerazione *in concreto* di queste due rette soltanto sia possibile desumere la regola *generale* delle relazioni delle rette che si intersecano in *tutte* le circonferenze. A differenza di aritmetica e geometria, invece, in filosofia i segni impiegati non sono altro che parole, nella cui composizione grammaticale *non* vengono indicati i concetti parziali di cui consta l'idea completa, qual è quella denotata dalla parola intera. Né le parole sono in grado d'indicare i rapporti determinati tra i pensieri filosofici allo stesso modo dei segni e dei simboli delle costruzioni geometriche o delle operazioni algebriche. In filosofia, cioè,

[1126] Ivi, AA 02: 278.06-10; trad. it. p. 221.
[1127] Ivi, AA 02: 278.12-15; trad. it. p. 221.
[1128] Ivi, AA 02: 278.22f; trad. it. p. 221.
[1129] Ivi, AA 02: 278.28f; trad. it. p. 221.

ogni qual volta si riflette, […] occorre avere dinanzi agli occhi l'oggetto stesso (*man bei jedem Nachdenken* […] *die Sache selbst vor Augen haben mu*), e perciò si è costretti a rappresentare il concetto *in abstracto* (*und genöthigt ist, sich das Allgemeine* in abstracto *vorzustellen*), senza avere la possibilità di ricorrere alla grande facilitazione di sostituire singoli segni ai concetti generali delle cose stesse (*ohne dieser wichtigen Erleichterung sich bedienen zu können, daß man einzelne Zeichen statt der allgemeinen Begriffe der Sachen selbst behandle*).[1130]

Se, quindi, il geometra intende dimostrare la divisibilità infinita dello spazio, gli basta tracciare una retta verticale tra due parallele e, a partire da un punto qualsiasi di queste, disegnare altre rette che intersecano la loro perpendicolare. Quando invece il filosofo deve dimostrare uno dei suoi concetti, egli, per un verso, è costretto a servirsi dell'esperienza come banco di prova della reale sussistenza delle proprie cognizioni, che quindi egli deve "anzitutto accertare (*erstlich versichern*)"[1131], e, per altro verso, poiché "né figure né segni visibili possono esprimere il concetto o le sue relazioni (*weder Figuren noch sichtbare Zeichen die Gedanken noch deren Verhältnisse ausdrücken*)"[1132], per lui "è necessario riflettere sul generale *in abstracto* (*sondern das Allgemeine muß in abstracto erwogen werden*)"[1133].

In tal senso, così come è scritto nella terza annotazione alla *Prima meditazione*,

In matematica i concetti insolubili e gli assiomi indimostrabili sono pochi (*In der Mathematik sind nur wenig unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze*), in filosofia sono innumerevoli (*in der Philosophie aber unzählige*).[1134]

Kant ribadisce quindi che la matematica non è capace di fornire una spiegazione di un concetto dato per mezzo di suddivisioni concettuali di carattere analitico, dovendo invece sempre procurare la spiegazione delle sue operazioni aritmetiche e delle sue costruzioni geometriche attraverso collegamenti arbitrari (*willkürliche Verbindungen*). In filosofia, invece, e ciò specialmente in metafisica, le suddivisioni analitiche sono necessarie e da esse dipendono sia la chiarezza della conoscenza (*die Deutlichkeit der Erkenntniß*) sia la possibilità di effettuare deduzioni sicure. Attraverso simili analisi, tuttavia, a differenza che in matematica, è inevitabile ritrovarsi al cospetto di molti concetti insolubili (*unauflösliche Begriffe*), vale a dire di tante idee

[1130] Ivi, AA 02: 279.02-06; trad. it. p. 222.
[1131] Ivi, AA 02: 279.13; trad. it. p. 222.
[1132] Ivi, AA 02: 279.20f; trad. it. p. 222.
[1133] Ivi, AA 02: 279.25; trad. it. p. 222.
[1134] Ivi, AA 02: 279.26-28; trad. it. p. 222.

che risultano inestricabili ora in loro stesse ora invece a causa dei limiti gnoseologici intrinseci dei soggetti conoscitivi.

È però nella *Zweite Betrachtung* della *Deutlichkeit* che Kant procura *L'unico metodo per arrivare alla massima certezza possibile in metafisica* (Die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewißheit in der Metaphysik zu gelangen). Nella sua definizione egli ribadisce quanto già fissato nella *Nova dilucidatio*, nel *Beweisgrund*, nella *Metaphysik Herder* e nelle *Reflexionen* coeve, ovvero che "La metafisica non è altro che una filosofia sui princìpi primi della nostra conoscenza (*Die Metaphysik ist nichts anders als eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses*)"[1135], in particolare quelli semplicemente formali. Come nella *Vorrede* del *Versuch* e come nella *Einleitung* della *Deutlichkeit* stessa, egli ritiene ugualmente che

> nulla è stato più dannoso alla filosofia della matematica, e precisamente l'*imitazione* di essa nel metodo di pensare, dove non potrà mai servire (*nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei als die Mathematik, nämlich die Nachahmung derselben in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden*); per quanto invece ne riguarda l'*applicazione* in quelle parti della filosofia dove è richiesta la conoscenza delle grandezze, si tratta di tutt'altra cosa, e qui la sua utilità è immensa (*denn was die Anwendung derselben in den Theilen der Weltweisheit anlangt, wo die Kenntniß der Größen vorkommt, so ist dieses etwas ganz anders, und die Nutzbarkeit davon ist unermeßlich*).[1136]

Se, infatti, in matematica si comincia dalla spiegazione o dalla costruzione dell'oggetto di cui si tratta, in metafisica in nessun modo si può iniziare dalla spiegazione, poiché quasi sempre la definizione degli oggetti è l'ultimo elemento che di questi si arriva o si riesce a conoscere. In metafisica, poi, l'oggetto è già dato, per quanto confusamente, e il compito conoscitivo consiste nel ricercarne "il concetto chiaro, compiuto e determinato (*deutlichen, ausführlichen und bestimmten* [*Begriff*])"[1137]. In filosofia e in metafisica si possono dunque avere conoscenze sufficientemente chiare e sicure degli oggetti conoscitivi – anche nel caso in cui non si tratti di deduzioni vere e proprie – prima ancora di possederne le definizioni ultime. Delle cose stesse è infatti spesso possibile apprendere immediatamente e con relativa certezza vari e diversi predicati, anche se questi non sono ancora sufficienti, nel numero e nella chiarezza complessivi, per fornire, di questi oggetti medesimi, le definizioni complete.

De *L'unico metodo metodo per arrivare alla massima certezza in metafisica* Kant rintraccia e distingue due regole fondamentali. Secondo la prima, in metafisica non si deve mai cominciare dalle spiegazioni o dalle definizioni, a meno che non si tratti della delucidazione nominale di alcuni

[1135] Ivi, AA 02: 283.13f; trad. it. p. 227.
[1136] Ivi, AA 02: 283.20-24; trad. it. p. 227.
[1137] Ivi, AA 02: 283.32; trad. it. p. 227.

concetti già adeguatamente fissati dalla tradizione, come ad esempio la definizione 'estrinseca' della necessità, secondo cui "necessario è ciò il cui contrario è impossibile (*nothwendig ist, dessen Gegentheil unmöglich ist*)"[1138]. Si deve viceversa cominciare dalla ricerca certosina delle proprietà degli oggetti di cui si è *certi immediatamente*, e cioè *attraverso esperienza*, "ancor prima di averne una definizione (*auch ehe man die Definition davon hat*)"[1139]. Dall'apprensione empirica di simili proprietà e dalla collezione induttiva dei casi simili si può poi cominciare a trarre le prime conseguenze definitorie, ovvero a determinare dei giudizi veri sugli oggetti e sui rispettivi predicati appresi, senza con ciò azzardare una spiegazione presuntivamente esaustiva, la quale deve viceversa intervenire soltanto a tempo debito, e cioè quando essa stessa riesca a emergere con chiarezza dal confronto dei giudizi più evidenti tra quelli collezionati.

Giunti a questo punto, è per Kant necessario osservare una seconda regola metodologica, quella secondo cui si deve contrassegnare "in modo speciale (*besonders*)"[1140] i giudizi immediati e certi sugli oggetti e sulle proprietà sottoposti a indagine conoscitiva. Quando poi si dovesse scoprire che uno o più giudizi tra quelli sicuri non si trovano contenuti in altri giudizi, allora proprio questi consterebbero di quei princìpi materiali di conoscenza da dover preporre, come fondamento, a tutte le deduzioni successive. Simili giudizi di carattere sintetico debbono allora venir accuratamente separati dalle conoscenze incerte o meno sicure, le quali, tuttavia, almeno in alcuni casi, possono comunque portare, sempre secondo Kant, sulle tracce delle conoscenze certe.

Nei princìpi dimostrativi dei metafisici (*Beweisgründe der Metaphysiker*), viceversa, "per prima cosa compare la definizione (*Zuvörderst erscheint die Definition*)"[1141]. Come infatti accade nel caso della negazione della newtoniana (e immediata) attrazione a distanza tra i corpi fisici, la definizione di scuola asserisce dommaticamente che "la presenza immediata e reciproca di due corpi è il contatto [e niente altro] (*Die unmittelbare gegenseitige Gegenwart zweier Körper ist die Berührung*)"[1142], sicché "quando due corpi agiscono immediatamente l'uno sull'altro, si toccano (*wenn zwei Körper in einander unmittelbar wirken, so berühren sie einander*)"[1143] ovvero "le cose che si toccano, non sono lontane (*Dinge, die sich berühren, sind nicht entfernt*)"[1144], per cui alla fine "due corpi in lontananza non agiscono mai immediatamente l'uno sull'altro (*zwei Körper niemals in der Entfernung unmittelbar in einander*)"[1145]. In questa come in molte altre delle deduzioni di scuola,

[1138] Ivi, AA 02: 285.22f; trad. it. p. 229.
[1139] Ivi, AA 02: 285.27; trad. it. p. 229.
[1140] Ivi, AA 02: 285.34; trad. it. p. 229.
[1141] Ivi, AA 02: 288.27f; trad. it. p. 232.
[1142] Ivi, AA 02: 288.28f; trad. it. p. 232.
[1143] Ivi, AA 02: 288.29f; trad. it. p. 232.
[1144] Ivi, AA 02: 288.30f; trad. it. p. 232.
[1145] Ivi, AA 02: 288.31f; trad. it. p. 232.

date senza alcuna contezza della realtà effettiva, qual è invece testimoniata dall'esperienza, "il sofisma sta nella definizione (*Die Definition ist erschlichen*) […] e tutto il resto è un castello di carte (*und alles übrige ist in den Wind gebauet*)"[1146]. In metafisica, purtroppo, "si può molto predicare di un oggetto con certezza, senza [tuttavia] spiegarlo [materialmente o sulla base dell'esperienza] (*man viel von einem Gegenstande mit Gewißheit* […] *ohne ihn erklärt zu haben*)"[1147]. Scrive Kant:

> Il punto principale che mi preme è questo (*Das Vornehmste, worauf ich gehe, ist dieses*): che in metafisica si deve in ogni caso procedere analiticamente (*daß man in der Metaphysik durchaus analytisch verfahren müsse*), ché suo compito è appunto quello di sciogliere le conoscenze confuse (*denn ihr Geschäfte ist in der That, verworrene Erkenntnisse aufzulösen*). Se ora confrontiamo l'effettivo procedere dei filosofi, così come viene predicato in tutte le scuole, quanto mai ci apparirà errato (*Vergleicht man hiemit das Verfahren der Philosophen, so wie es in allen Schulen im Schwange ist, wie verkehrt wird man es nicht finden*)! Essi cominciano proprio dai concetti più astratti, ai quali l'intelletto è portato naturalmente soltanto alla fine, perché hanno in testa il metodo dei matematici, che vogliono a tutti i costi imitare (*Die allerabgezogenste Begriffe, darauf der Verstand natürlicher Weise zuletzt hinausgeht, machen bei ihnen den Anfang, weil ihnen einmal der Plan des Mathematikers im Kopfe ist, den sie durchaus nachahmen wollen*) […]. Nella geometria e nelle altre discipline matematiche si comincia dalle parti più facili per salire poi gradatamente agli esercizi più difficili. In metafisica invece si comincia dalla parte più difficile: dalla possibilità a dall'esistenza, dalla necessità e dalla casualità, ecc., tutti concetti, questi, che richiedono grande astrazione ed attenzione (*In der Geometrie und andern Erkenntnissen der Größenlehre fängt man von dem Leichteren an und steigt langsam zu schwereren Ausübungen. In der Metaphysik wird der Anfang vom Schwersten gemacht: von der Möglichkeit und dem Dasein überhaupt, der Nothwendigkeit und Zufälligkeit etc., lauter Begriffe, zu denen eine große Abstraction und Aufmerksamkeit gehört*) […]. Si vuole a tutti i costi procedere per sintesi. Perciò si comincia dalle spiegazioni dalle quali poi si traggono fiduciosamente le deduzioni (*Es soll durchaus synthetisch verfahren werden. Man erklärt daher gleich anfangs und folgert daraus mit Zuversicht*). I filosofi che seguono questa corrente si congratulano vicendevolmente per esser riusciti ad imparare dal geometra il segreto di saper pensare rigorosamente, e non si accorgono affatto che questi acquistano i loro concetti per *composizione*, mentre essi non possono arrivare ai loro se non per *dissoluzione*, il che trasforma tutto il metodo di pensare (*Die Philosophen in diesem Geschmacke wünschen einander Glück, daß sie das Geheimniß gründlich zu denken dem Meßkünstler abgelernt hätten, und bemerken gar nicht, daß diese durchs Zusammensetzen Begriffe erwerben, da jene es durch Auflösen allein thun können, welches die Methode zu denken ganz verändert*).[1148]

[1146] Ivi, AA 02: 288.32-35; trad. it. pp. 232-233.
[1147] Ivi, AA 02: 288.37-289.02; trad. it. p. 233.
[1148] Ivi, AA 02: 289.04-26; trad. it. p. 233.

Contro il logicismo razionalistico delle metafisiche di scuola, la filosofia kantiana raccomanda allora "la via naturale del comune buonsenso (*den natürlichen Weg der gesunden Vernunft*)"[1149], sì da tener fermo quel poco che si conosce dei concetti astratti degli oggetti, al fine di guadagnarne una determinazione magari incompleta, ma in compenso sicura e certa, ottenuta "senza sollevare altre pretese di spiegazioni (*ohne noch einigen Anspruch auf die Erklärungen zu machen*)"[1150]. Quando i metafisici

> fonderanno le loro deduzioni soltanto sopra questi dati sicuri (*nur aus diesen sichern Datis schließen*); allorquando in ogni mutamento di applicazione del concetto faranno bene attenzione se il concetto stesso, malgrado l'uguaglianza del termine, non sia forse mutato, può bensì darsi che essi non riescano più a fornire tante conoscenze a buon mercato, ma almeno quelle che presenteranno, avranno un valore sicuro (*wenn sie bei jeder veränderten Anwendung eines Begriffs Acht haben, ob der Begriff selber, unerachtet sein Zeichen einerlei ist, nicht hier verändert sei; so werden sie vielleicht nicht so viel Einsichten feil zu bieten haben, aber diejenige, die sie darlegen, werden von einem sichern Werthe sein*).[1151]

In ogni caso,

> È ancora lontano il tempo in cui si potrà procedere per sintesi in metafisica; soltanto dopo che l'analisi ci avrà dato concetti chiaramente e compiutamente intesi, potrà intervenire la sintesi per subordinare, come in matematica, i concetti composti a quelli più semplici (*Es ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren; nur wenn die Analysis uns wird zu deutlich und ausführlich verstandenen Begriffen verholfen haben, wird die Synthesis den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzte, wie in der Mathematik, unterordnen können*).[1152]

Nella *Terza meditazione* della *Schrift* del 1764 Kant prosegue nel raffronto dei modelli epistemologici impiegati dalla matematica e dalla filosofia e nella prima annotazione sostiene che le certezze conoscitive delle due discipline sono molto diverse e tra loro imparagonabili. Egli comincia col definire nominalmente e analiticamente il concetto della certezza conoscitiva, che determina come la nozione contraria del concetto della falsità gnoseologica, sicché certa è per lui la conoscenza che è impossibile sia falsa. Poi attribuisce alla certezza conoscitiva una gradualità di tipo intensivo, che è suscettibile di essere analizzata sia oggettivamente sia soggettivamente. *Objective*, il grado della certezza conoscitiva di cui si tratta "dipende dalla

[1149] Ivi, AA 02: 289.27f; trad. it. p. 233.
[1150] Ivi, AA 02: 289.30f; trad. it. p. 233.
[1151] Ivi, AA 02: 289.31-35; trad. it. pp. 233-234.
[1152] Ivi, AA 02: 290.22-26; trad. it. p. 234.

sufficienza delle note di necessità di una verità (*kommt auf das Zureichende in den Merkmalen von der Nothwendigkeit einer Wahrheit an*)"[1153]. *Subjective*, viceversa, essa dipende dalla tipologia della funzione conoscitiva di fatto all'opera, sicché essa "è tanto più grande, quanta più intuitività v'ha nella conoscenza di questa necessità (*ist er in so fern größer, als die Erkenntniß dieser Nothwendigkeit mehr Anschauung hat*)"[1154]. In tal senso, gli errori conoscitivi della filosofia dipendono per questo Kant dalla negazione soggettiva di quelle proprietà oggettive delle cose che, pur effettivamente presenti, il soggetto conoscitivo *non* riesce a *percepire*. Mentre la matematica non può commetterne, poiché essa "perviene ai suoi concetti per via sintetica ed è in grado di affermare con certezza che ciò che essa ha voluto rappresentare nel suo oggetto mediante la definizione, non vi è contenuto di certo (*Nun gelangt* […] *zu ihren Begriffen synthetisch und kann sicher sagen: was sie sich in ihrem Objecte durch die Definition nicht hat vorstellen wollen, das ist darin auch nicht enthalten*)"[1155]. I concetti matematici nascono infatti, secondo Kant, con la spiegazione matematica stessa, con le sue operazioni aritmetiche e le sue costruzioni geometriche, e non posseggono "altro significato se non quello conferitogli dalla definizione (*keine Bedeutung als die, so ihm die Definition giebt*)"[1156]. La metafisica, viceversa, "è assai più incerta nelle sue spiegazioni, quando si arrischia a darne (*ist sie in ihren Erklärungen weit unsicherer, wenn sie welche wagen will*)"[1157]:

> Il concetto infatti di ciò che si deve spiegare è dato (*Denn der Begriff des zu Erklärenden ist gegeben*). Se ora non ci si accorge di qualche nota, che pure è richiesta per fare una distinzione sufficiente, e si giudica perciò che al concetto compiuto non manchi una tal nota, la definizione diventa erronea e fallace (*Bemerkt man nun ein oder das andre Merkmal nicht, was gleichwohl zu seiner hinreichenden Unterscheidung gehört, und urtheilt, daß zu dem ausführlichen Begriffe kein solches Merkmal fehle, so wird die Definition falsch und trüglich*).[1158]

L'origine degli errori onto-epistemologici delle metafisiche tradizionali risiede dunque nella pretesa di completare *sinteticamente* le nozioni confuse delle cose, affinché le loro distinzioni categoriali possano risultare, nella loro propria struttura semantica definitiva, dei concetti sufficienti delle cose stesse. L'eventualità di simili errori è inoltre favorita dalla natura delle dimostrazioni in filosofia, le quali, a differenza delle deduzioni matematiche, che considerano

[1153] Ivi, AA 02: 290.34-291.01; trad. it. p. 235.
[1154] Ivi, AA 02: 291.02f; trad. it. p. 235.
[1155] Ivi, AA 02: 291.11-13; trad. it. p. 235.
[1156] Ivi, AA 02: 291.15; trad. it., parzialmente modificata, p. 235.
[1157] Ivi, AA 02: 291.17; trad. it. p. 235.
[1158] Ivi, AA 02: 291.18-21; trad. it. p. 236.

gli oggetti conoscitivi "sotto segni in concreto (*unter den Zeichen* in concreto)"[1159], sono viceversa costrette a considerare le singole conoscenze *in abstracto*. E se in matematica è possibile sapere "con la stessa fiducia con la quale si è certi di ciò che si vede coi propri occhi (*mit derselben Zuversicht, wie man dessen, was man mit Augen sieht, versichert ist*)"[1160], non soltanto "che non si è trascurato alcun concetto (*daß man keinen Begriff aus der Acht gelassen*)"[1161], ma anche che "ogni singolo raffronto è avvenuto secondo regole facili (*jede einzelne Vergleichung nach leichten Regeln geschehen sei*)"[1162], visto e considerato che "i segni matematici sono mezzi conoscitivi sensibili (*die Zeichen der Mathematik sinnliche Erkenntnißmittel sind*)"[1163]; in metafisica

> L'intelletto puro è sottoposto ad uno sforzo continuo di attenzione (*Der reine Verstand muß in der Anstrengung erhalten werden*), e in tal modo è facile che non si accorga che gli è sfuggita una nota di un concetto isolato, visto che nessun elemento sensibile ci indica questa trascuranza (*und wie unmerklich entwischt nicht ein Merkmal eines abgesonderten Begriffs, da nichts Sinnliches uns dessen Verabsäumung offenbaren kann*); ma in tal caso cose diverse vengono giudicate uguali, e così nascono le conoscenze errate (*alsdann aber werden verschiedene Dinge für einerlei gehalten, und man gebiert irrige Erkenntnisse*).[1164]

La matematica è dunque facilitata nei suoi compiti conoscitivi, poiché "essa non deve concepire le cose nella loro rappresentazione generale (*sie nicht die Sachen in ihrer allgemeinen Vorstellung*), ma soltanto i segni nella singola conoscenza che è sensibile (*sondern die Zeichen in ihrer einzelnen Erkenntniß, die da sinnlich ist*)"[1165]. La filosofia, viceversa, è costretta a considerare i propri oggetti conoscitivi secondo concetti generali e astratti, "la cui chiarezza d'impressione non potrà mai arrivare a quella delle espressioni matematiche (*deren klarer Eindruck bei weitem nicht so groß sein kann als der ersteren*)"[1166].

Come Kant ribadisce nella seconda annotazione alla *Terza meditazione*, gli errori della metafisica dipendono allora dalla presunzione di voler formulare giudizi definitori prima del tempo, prima cioè di esser giunti a conoscenza delle note concettuali richieste alla formulazione di proposizioni autenticamente conoscitive: "Moltissime falsità, ed anzi quasi tutte, devono la

[1159] Ivi, AA 02: 291.25; trad. it. p. 236.
[1160] Ivi, AA 02: 291.29f; trad. it. p. 236.
[1161] Ivi, AA 02: 291.30f; trad. it. p. 236.
[1162] Ivi, AA 02: 291.31f; trad. it. p. 236.
[1163] Ivi, AA 02: 291.28f; trad. it. p. 236.
[1164] Ivi, AA 02: 292.01-05; trad. it. p. 236.
[1165] Ivi, AA 02: 291.33f; trad. it. p. 236.
[1166] Ivi, AA 02: 292.13f; trad. it. p. 236.

loro origine a questa presunzione (*Eine große Menge Falschheiten, ja fast alle insgesammt haben diesem letztern Vorwitz ihren Ursprung zu danken*)"[1167]. Poi lancia un monito per i metafisici del suo tempo:

> Se sapete per certo alcuni predicati di una cosa, ebbene poneteli a fondamento delle vostre deduzioni, e non commetterete errori (*Ihr wißt einige Prädicate von einem Dinge gewiß. Wohlan, legt diese zum Grunde eurer Schlüsse, und ihr werdet nicht irren*). Voi però volete avere a tutti i costi una definizione, pur non essendo sicuri di sapere tutto ciò che per essa si richiede, e allora, visto che ciò malgrado vi ci arrischiate, incorrete in errori (*Allein ihr wollt durchaus eine Definition haben; gleichwohl seid ihr nicht sicher, daß ihr alles wißt, was dazu erfordert wird, und da ihr sie dessen ungeachtet wagt, so gerathet ihr in Irrthümer*). È possibile perciò evitare gli errori, ricercado talune conoscenze sicure e chiare, senza avventurarsi con eccessiva facilità a dare la definizione (*Daher ist es möglich, den Irrthümern zu entgehen, wenn man gewisse und deutliche Erkenntnisse aufsucht, ohne gleichwohl sich der Definitionen so leicht anzumaßen*). Potete inoltre dedurre con certezza una notevole parte della conseguenza, ma state ben attenti a non estendere la deduzione alla conseguenza intera, per piccola che vi possa sembrare la conseguenza (*Ferner, ihr könnt mit Sicherheit auf einen beträchtlichen Theil einer gewissen Folge schließen*).[1168]

Nella terza annotazione egli riassume alcuni dei risultati fondamentali ai quali è pervenuto nei testi a stampa precedenti, e che sono depositati anche nelle *Vorlesungen* e nel *Kants Handschriftlicher Nachlass* a quelli coevi. Così come determinato nella *Nova dilucidatio* egli ribadisce che i primi princìpi formali della conoscenza sono gli assiomi d'identità e di contraddizione, ovvero che

> Tutti i giudizi veri debbono essere affermativi o negativi (*Alle wahre Urtheile müssen entweder bejahend oder verneinend sein*). Poiché la *forma* di ogni *affermazione* consiste nel rappresentare qualcosa come una nota di un oggetto, vale a dire come identica alla nota dell'oggetto, ogni giudizio affermativo sarà vero quando il predicato sarà *identico* al soggetto. E poiché la forma di ogni negazione consiste nel rappresentare qualcosa come contrastante con un oggetto, un giudizio negativo sarà vero quando il predicato contraddice il soggetto (*Weil die Form einer jeden Bejahung darin besteht, daß etwas als ein Merkmal von einem Dinge, d. i. als einerlei mit dem Merkmale eines Dinges, vorgestellt werde, so ist ein jedes bejahende Urtheil wahr, wenn das Prädicat mit dem Subjecte identisch ist. Und da die Form einer jeden Verneinung darin besteht, daß etwas einem Dinge als widerstreitend vorgestellt werde, so ist ein verneinendes Urtheil wahr, wenn das Prädicat dem Subjecte widerspricht*). La proposizione quindi che esprime l'essenza di ogni affermazione, e che perciò contiene la formula più alta di tutti i giudizi affermativi, è questa (*Der Satz also, der das Wesen einer jeden Bejahung ausdrückt und mithin die oberste*

[1167] Ivi, AA 02: 292.31-33; trad. it. p. 237.
[1168] Ivi, AA 02: 292.33-293.06; trad. it. p. 237.

Formel aller bejahenden Urtheile enthält, heißt): ad ogni soggetto si addice un predicato che gli sia identico (*Einem jeden Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm identisch ist*). È questo il principio di identità (*Dieses ist der Satz der Identität*). E poiché la proposizione che esprime l'essenza di ogni negazione: a nessun soggetto si addice un predicato che lo contraddica, è il principio di contraddizione, questa sarà la prima formula di tutti i giudizi negativi (*Und da der Satz, welcher das Wesen aller Verneinung ausdrückt: keinem Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, der Satz des Widerspruchs ist, so ist dieser die erste Formel aller verneinenden Urtheile*). Ambedue insieme costituiscono i supremi e più generali princìpi, in senso formale, della ragione umana (*Beide zusammen machen die oberste und allgemeine Grundsätze im formalen Verstande von der ganzen menschlichen Vernunft aus*).[1169]

Ai primi princìpi formali della conoscenza si oppongono però i primi princìpi materiali della conoscenza medesima, i quali rendono possibile la comprensione delle proposizioni conoscitive non per mezzo della loro evidenza immediata o indimostrabilità – nel qual caso si tratterebbe di proposizioni analitiche –, ma attraverso l'individuazione delle loro note intermedie, che le determinano viceversa come giudizi sintetici. Al pari dei primi princìpi formali della conoscenza, dunque, anche "i princìpi materiali costituiscono il fondamento e la solidità della ragione umana (*materiale Grundsätze machen* […] *die Grundlage und Festigkeit der menschlichen Vernunft aus*)"[1170]. Essi sono i princìpi di ragione antecedentemente determinante, di successione (*principium successionis*) e di coesistenza (*principium coexsistentiä*), i quali forniscono "il materiale delle spiegazioni ed i dati dai quali si può dedurre con sicurezza, anche quando non si hanno spiegazioni (*der Stoff zu Erklärungen und die* Data*, woraus sicher kann geschlossen werden, wenn man auch keine Erklärung hat*)"[1171]. Le filosofie di scuola li hanno indebitamente trascurati, fondando le loro posizioni dogmatiche soltanto sui primi princìpi formali della conoscenza umana. Tuttavia,

> con questi ultimi soltanto non si può davvero dimostrar nulla, perché si richiedono proposizioni che contengano il concetto intermedio mediante il quale si vuole poter riconoscere la relazione logica di altri concetti in una deduzione razionale (*aus diesen allein kann wirklich gar nichts bewiesen werden, weil Sätze erfordert werden, die den Mittelbegriff enthalten, wodurch das logische Verhältniß anderer Begriffe soll in einem Vernunftschlusse erkannt werden können*).[1172]

[1169] Ivi, AA 02: 294.10-25; trad. it. p. 239.
[1170] Ivi, AA 02: 295.08-10; trad. it. p. 240.
[1171] Ivi, AA 02: 295.10-12; trad. it. p. 240.
[1172] Ivi, AA 02: 295.15-18; trad. it. p. 240.

2. *L'*Erster Abschnitt *e la critica al logicismo delle scolastiche medievali e moderne*

L'*erster Abschnitt* del *Versuch den Begriff der negativen Größenin die Weltweisheit einzuführen*, che intende procurare l'*Erläuterung des Begriffes von den negativen Größen überhaupt*, si apre con la definizione del rapporto di contrarietà tra l'opposizione logica (*logische Opposition*, *logische Repugnanz* o *logicher Widerstreit*) e l'opposizione reale (*Realopposition*, *Realrepugnanz* o *realer Widerstreit*). Entrambe queste due tipologie di opposizione consistono per Kant nella determinazione particolare d'un generico rapporto di ripugnanza. La prima consiste nell'opposizione, notissima nella storia del pensiero, che va sotto il nome di contraddizione (*Widerspruch*), ovvero, come già considerato, dell'affermazione e della negazione simultanee, secondo uno stesso punto di vista, di uno stesso predicato (o più) di un medesimo soggetto. La seconda, viceversa, consta di un rapporto d'opposizione diverso, di per sé eterogeneo e affatto irriducibile alla contraddizione tra termini linguistici o concettuali: essa, infatti, rappresenta anzitutto *un'opposizione tra esistenze, realtà, dati o forze*, anziché di predicati, possibilità logiche, nozioni o semplici categorie del pensiero. La prima consta dunque d'una opposizione formale, che ha come propria conseguenza determinata il nulla o *nihil negativum irrepraesentabile*, tipico dell'impossibilità o della non pensabilità di carattere logico. L'opposizione reale, viceversa, possiede come suo risultato precipuo *qualcosa di positivamente ed effettivamente determinato*, ovvero il possesso di ciò, rispetto a cui il rispettivo non-essere rappresenta una privazione determinata, e cioè alcunché di essente in effetti o di realmente sussistente: qualcosa, come sostiene Kant, di effettivamente pensabile (*cogitabile*) o di rappresentabile (*repraesentabile*), in virtù di quella posizione assoluta dell'essere che lo 'determina' come esistenza contingente, e in cui l'assolutezza e la semplicità della *Setzung* ne determina l'autonomia e l'indipendenza da ogni relazione di carattere semplicemente logico (ma *non* la necessità onnilaterale, propria invece dell'esistenza divina). Se, dunque, l'opposizione logica è immancabilmente falsa, nel senso che essa consta dell'impossibilità della verità simultanea dei suoi due termini reciprocamente contraddittori (quale viene inconfutabilmente sancita dal principio del terzo escluso in quanto corollario fondamentale del *Satz vom Widerspruch*); l'opposizione reale è al contrario sempre '*realmente* vera', nel senso che essa consiste appunto in qualcosa di necessariamente o innegabilmente reale, che può essere sempre appurato in effetti o verificato nell'esperienza e, conseguentemente, trasposto sinteticamente e con verità nel pensiero e nel giudizio soggettivi. Nell'opposizione reale, in altri termini, le proprietà che nella cosa stessa si contrappongono in effetti sono realtà vere e proprie e non constano di semplici predicati. Esse consistono, cioè, in esserci realmente e autonomamente sussistenti, di per sé indipendenti da relazioni di carattere logico. Pertanto, anche nel caso in cui l'opposizione reale procuri come proprio risultato

determinato una conseguenza nulla, un simile effetto è nulla *soltanto in apparenza*, consistendo invero in un semplice *nihil privativum*, *repraesentabile*, e cioè in un nulla che è privativo e affatto suscettibile di descrizione, ovvero è qualcosa che non coincide col *nihil negativum, irrepraesentabile* della contraddizione, il quale è invece nulla di reale (*per il pensiero*) per davvero: impossibile, impensabile. Una simile conseguenza nulla dell'opposizione reale, detto in altri termini, consisterebbe comunque, cioè, nella privazione reale e affatto determinata (*privatio*, *Beraubung*) di un'altra realtà (o della sua conseguenza ugualmente determinata), ovvero rappresenerebbe il toglimento *affatto esistentivo* (*Aufhebung*) di qualcosa di sussistente in effetti, ovvero una mancanza (*Mangel*) o un'assenza (*Abwesenheit*) sempre empiricamente controllabili e verificabili.

> Due cose, di cui l'una annulla ciò che è posto dall'altra, sono opposte. Tale opposizione è duplice: o *logica* per contraddizione, o *reale*, cioè senza contraddizione [*Einander entgegengesetzt ist: wovon eines dasjenige aufhebt, was durch das andre gesetzt ist. Diese Entgegensetzung ist zwiefach: entweder logisch durch den Widerspruch, oder real, d. i. ohne Widerspruch*].
>
> La prima opposizione, quella logica, è la sola di cui si sia tenuto conto finora. Consiste nell'affermare e negare contemporaneamente un predicato di una cosa. La conseguenza di tale nesso logico è *nulla* (*nihil negativum irrepraesentabile*), come è detto nel principio di contraddizione. Un corpo in moto è *qualcosa*, un corpo, che non è in moto, è anche *qualcosa* (*cogitabile*); ma un corpo che sia in moto, e contemporaneamente non sia in moto, non è nulla [*Die erste Opposition, nämlich die logische, ist diejenige, worauf man bis daher einzig und allein sein Augenmerk gerichtet hat. Sie besteht darin: daß von eben demselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird. Die Folge dieser logischen Verknüpfung ist gar nichts* (nihil negativum irrepraesentabile), *wie der Satz des Widerspruchs es aussagt. Ein Körper in Bewegung ist Etwas, ein Körper, der nicht in Bewegung ist, ist auch Etwas* (cogitabile); *allein ein Körper, der in Bewegung undin eben demselben Verstande zugleich nicht in Bewegung wäre, ist gar nichts*].
>
> La seconda opposizione, reale, è quella in cui i due predicati di una cosa siano opposti, ma non per il principio di contraddizione [*Die zweite Opposition, nämlich die reale, ist diejenige: da zwei Prädicate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs*]. Anche qui l'uno annulla ciò che è posto dall'altro, ma la conseguenza è *qualcosa* (*cogitabile*) [*Es hebt hier auch eins dasjenige auf, was durch das andere gesetzt ist; allein die Folge ist Etwas* (*cogitabile*)]. Una forza che imprime un moto ad un corpo in una direzione, ed una forza uguale in direzione contraria, non si contraddicono e sono [*realmente*] possibili come predicati [*reali*] di un sol corpo [*Bewegkraft eines Körpers nach einer Gegend und eine gleiche Bestrebung eben desselben in entgegengesetzter Richtung widersprechen einander nicht und sind als Prädicate in einem Körper zugleich möglich*]. Conseguenza [*reale*] ne è la quiete, la quale è qualcosa (*repraesentabile*). Si tratta di una opposizione vera [*Die Folge davon ist die Ruhe, welche Etwas* (repraesentabile) *ist. Es ist dieses gleichwohl eine wahre Entgegensetzung*]. Infatti ciò che è posto da una delle due tendenze, se essa fosse sola, è annullato dall'altra, ed ambedue queste tendenze sono predicati veri di una sola cosa e le appartengono contemporaneamente [*Denn was*

durch die eine Tendenz, wenn sie allein wäre, gesetzt wird, wird durch die andere aufgehoben, und beide Tendenzen sind wahrhafte Prädicate eines und eben desselben Dinges, die ihm zugleich zukommen]. Anche qui la conseguenza è nulla, ma in un significato diverso che nella contraddizione (*nihil privativum, repraesentabile*). D'ora in poi chiameremo zero = 0 questo nulla, e il suo significato equivale a quello di negazione (*negatio*), mancanza, assenza [*Die Folge davon ist auch Nichts, aber in einem andern Verstande wie beim Widerspruch* (nihil privativum, repraesentabile). *Wir wollen dieses Nichts künftighin Zero = 0 nennen, und es ist dessen Bedeutung mit der von einer Verneinung* (negatio), *Mangel, Abwesenheit*].[1173]

Si tratta con ogni evidenza della critica definitiva, nel periodo cosiddetto "precritico", del logicismo delle metafisiche di scuola, in particolare delle posizioni di Baumgarten, che improvvidamente aveva finito per accostare il risultato logico-formale della contraddizione, il *nihil negativum irrepraesentabile*, alla conseguenza empirico-materiale del reciproco annullamento di due forze reali e mutuamente opposte, il *nihil privativum repraesentabile*. Procediamo però con ordine.

Abbiamo visto come nella *Metaphysica* proprio Baumgarten ha sostenuto che

> Il nulla negativo (*nihil negativum*), irrappresentabile, impossibile, impensabile (assurdo), che implica contraddizione, contraddittorio, è insieme A e non-A; in altre parole, a dei predicati contraddittori non appartiene nessun soggetto, o il loro soggetto non è niente, ovvero non è. 0 = A + non-A. Questa proposizione assolutamente prima si chiama principio di contraddizione.[1174]

Abbiamo ugualmente appurato come secondo l'Aristotele di Prussia (!) l'oggetto primo della metafisica non fosse l'ente (*ens*) ma il qualcosa (*aliquid*), il quale era affatto comprensibile e determinabile nella sua propria essenza soltanto in quanto si opponeva al nulla come suo concetto metafisico perfettamente contrario o relativo. Nella *Metaphysica*, cioè, ciò che era qualche cosa si distingueva da ciò che era niente attraverso la sua propria non-contraddittorietà logica, ovvero grazie alla sua possibilità intrinseca o alla sua disposizione ad esser pensato e concepito. Al contrario, il nulla assoluto, nella sua accezione di *nihil negativum*, *irrepraesentabile* si stagliava come concetto impossibile, impensabile o assurdo, e cioè come entità autocontraddittoria che non era predicabile di alcun soggetto e, come tale, equivalente a 0 (zero).

[1173] I. Kant, NG, AA 02: 171.03-172.04; trad. it. pp. 255-256.
[1174] A. G. Baumgarten (1739), *Metaphysica*, cit., § 7. Traduzione mia.

In altri termini, ogni *contradictio in adjecto* poteva, secondo Baumgarten, constare esclusivamente di nulla, e cioè non-essere qualcosa (*aliquid*). Il *nihil* si opponeva infatti all'*aliquid* come l'impossibile si contrapponeva al possibile, l'impensabile al pensabile, il logicamente irrappresentabile al logicamente rappresentabile. Tuttavia, come anche sopra si è detto, nella *Metaphysica* di Baumgarten l'oggetto vero e proprio dell'ontologia non era l'*aliquid* in quanto puro oggetto di pensiero. Il qualcosa, infatti, non era ancora l'ente (*ens*), ovvero non era ancora ciò che per essenza era capace di ricevere l'effettività (*Wirklichkeit*) o l'attualità (*actualitas*). A differenza dell'*aliquid*, cioè, l'*ens* – leibnizianamente – era capace di accogliere in sé la realtà effettiva in ragione del suo proprio tenore quidditativo, e cioè come risultato esistentivo della comparazione delle sue diverse e opposte perfezioni (o realtà o predicati)[1175]. Sicché, all'ente così concepito si doveva opporre, secondo Baumgarten, un secondo e diverso senso di nulla, il quale, per sua parte, coincideva piuttosto con il non-ente (*non-ens*) e consisteva pertanto nel *nihil privativum, repraesentabile*.

> Ciò che è possibile in ragione della sua essenza o è determinato quanto a tutte le affezioni che gli sono compossibili, oppure non lo è. Quello è chiamato attuale (*actualis*) [*wirklich*], questo invece non-ente (*non-ens*) (nulla: § 7) in senso privativo (*privativum*) (puro possibile) (un nulla possibile [*ein mögliches Nichts*]).[1176]

Secondo Baumgarten, cioè, bisognava pur sempre distinguere ciò che assolutamente e in nessun modo poteva esistere in effetti da ciò che invece possedeva un tenore quidditativo che gli consentiva di poter ricevere l'*existentia*. Era per lui necessario separare, cioè, ciò che possedeva una possibilità reale compatibile con i possibili di questo mondo da ciò che all'opposto era realmente impossibile. Secondo il classico esempio leibniziano, bisognava in altri termini distinguere un Cesare che non avesse attraversato il Rubicone, che era pur sempre qualcosa di logicamente possibile, in quanto la sua essenza logica non era autocontraddittoria, dal Cesare reale che davvero l'aveva attraversato, poiché a differenza di quest'ultimo l'essenza del primo Cesare implicava pur sempre una possibilità che *non* era compossibile con le possibilità di questo mondo e, di conseguenza, in nessun modo era suscettibile di ricevere l'esistenza. Detto diversamente, per Baumgarten il primo Cesare non consisteva in un ente (*ens*) o in una cosa (*Ding*), ovvero egli non era "un possibile determinabile [completamente] quanto

[1175] Sulla definizione leibniziana dell'esistenza come un "eccesso di gradi di realtà" cfr. G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, Band 4, 1677-Juni 1690, Teil B, Akademie Verlag, Berlin 1999, p. 1354; trad. it. *Elaborazioni private, XIV. L'esistenza*, in *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, vol. I, UTET, Torino 2000, p. 247.

[1176] A. G. Baumgarten (1739), *Metaphysica*, cit., § 54.

alla sua essenza"[1177] e perciò capace di addivenire finalmente ad esistenza. In altri termini ancora, pur avendo una consistenza intrinseca che non lo faceva precipitare nel nulla assoluto; pur essendo, cioè, qualcosa di pensabile e di rappresentabile (*aliquid*), il Cesare che non aveva attraversato il Rubicone restava pur sempre un nulla nel senso di un *nihil privativum, repraesentabile*, ovvero di un non-ente (*non-ens*) e di un *ens fictum*:

> Un non-ente (in senso negativo: § 54) sarebbe un possibile che non sarebbe determinabile quanto alla sua esistenza (§ 61). Ma è impossibile, e se si considera ciò che è un ente, [un simile non-ente] è un ente di finzione (un ente di ragione ragionante).[1178]

Un simile ente, secondo Baumgarten, nella misura in cui implicava *una contraddizione* non di natura logica, bensì *reale* (!), in alcun modo poteva giungere ad esistere in effetti. In questo senso, esso non poteva essere un ente, ma una semplice chimera o una mera parvenza quanto ad esistenza. Ovvero, se pure non si trattava di *nihil negativum, irrepraesentabile* (qualcosa di impossibile intrinsecamente, vale a dire non soltanto realmente ma anche logicamente come qualcosa di assurdo e d'impensabile), si trattava pur sempre di *nihil privativum*, *repraesentabile*, ovvero di un niente che, seppure logicamente suscettibile di divenire un ente, di fatto, e cioè nella realtà, esso non soltanto non era consistito in niente, ma non avrebbe neppure potuto farlo.

Insomma, come anche nelle pagine precedenti si è osservato, in Baumgarten, come d'altronde nella *Ontologia* latina di Wolff, è la distinzione tra possibile e impossibile, essa stessa fondata sul principio di contraddizione, a reggere l'opposizione tra qualcosa (*aliquid*) e nulla (*nihil negativum, irrepraesentabile*) e, nel dominio del qualcosa, la distinzione tra ciò che in virtù della sua consistenza intrinseca può ricevere l'esistenza, vale a dire l'ente (*ens*), e ciò che anche se logicamente possibile non può riceverla (*nihil privativum, repraesentabile*, *non-ens*, *ens fictum*).

Una simile impostazione teorica è però, dalla prospettiva di Kant, del tutto irricevibile: essa subordina infatti, nell'ordine dei princìpi semplicemente formali di conoscenza, l'identità alla contraddizione, la determinazione positiva di qualcosa alla sua definizione soltanto negativa. Mentre nell'ordine complementare dei princìpi materiali di conoscenza, essa ugualmente sottomette la ragione antecedentemente determinante di qualcosa alla sua ragione soltanto conseguentemente determinante, l'esistenza all'essenza, la realtà alla possibilità, l'esserci effettivo dell'ente assolutamente necessario alla sua essenza perfettissima e realissima, epperò nel solo pensiero. In alcun modo, cioè, l'opposizione tra possibile e impossibile può, secondo

[1177] Ivi, § 61. Traduzione mia.
[1178] Ivi, § 62. Traduzione mia.

Kant, rappresentare il punto di partenza adeguato di un'indagine metafisica dalla portata epistemologica davvero oggettiva. Ogni divisione categoriale deve infatti sempre presupporre qualcosa da dividere, e partire con ciò da qualcosa che esista in effetti e che sia percepibile empiricamente, senza dunque scambiare in modo surrettizio le determinazioni logiche con le posizioni reali delle cose o, ancora più in particolare, le opposizioni logiche per delle opposizioni reali.

A giudizio di Kant, dunque, nell'impossibilità (*Unmöglichkeit*) e nell'impensabilità (*Undenklichkeit*) determinate dalla contraddizione, gli opposti predicati logici dei soggetti di turno si annullano reciprocamente, senza che possano in ultima analisi sussistere, in qualità di 'residui ontologici' non ulteriormente specificati, conseguenze diverse dal nulla. Nella contraddizione, cioè, i due termini reciprocamente opposti *non* sussistono come termini reali ed effettivi, dei quali l'uno fosse metafisicamente affermativo e l'altro ontologicamente (ed assolutamente) negativo. Ambedue i termini in antitesi constano infatti di termini semplicemente logici e reciprocamente negativi. Ad esempio, all'interno della contraddizione, "l'essere allo stesso modo buio e non buio dello stesso soggetto (*Finster und nicht finster in einerlei Verstande zugleich sein ist in eben demselben Subjecte*)"[1179] comporta un'opposizione semplicemente logica tra i predicati del buio e del non buio, senza che la forma logica affermativa del primo e la negatività del secondo determinino o possano determinare una simile antitesi come un'opposizione tra materie, forze, dati od esistenze reali. La determinazione formale dell'opposizione contraddittoria prescinde infatti dalla considerazione in sé delle *realitates* ivi implicate, dal cui esserci singolare si fa astrazione. In altri termini, a differenza di quanto sostenuto da Baumgarten nella *Metaphysica*, l'affermazione di un predicato di un soggetto non equivale alla posizione della sua effettività. Così come la rispettiva e determinata negazione non coincide con la sua *Aufhebung* affatto reale.

> Nella repugnanza logica si tiene conto soltanto di quella relazione per cui i predicati di una cosa si annullano a vicenda, e così le loro conseguenze, per contraddizione [*Bei der logischen Repugnanz wird nur auf diejenige Beziehung gesehen,dadurch die Prädicate eines Dinges einander und ihre Folgen durch den Widerspruch aufheben*]; mentre non si bada affatto a quale dei due sia effettivamente affermativo (*realitas*), e a quale sia effettivamente negativo (*negatio*) [*Welches von beiden wahrhaftig bejahend* (realitas) *und welches wahrhaftig verneinend* (negatio) sei, *darauf hat man hiebei gar nicht acht*].[1180]

[1179] I. Kant, NG, AA 02: 172.11f; trad. it. p. 256.
[1180] Ivi, AA 02: 172.07-11; trad. it. p. 256.

Nella repugnanza reale, dunque (che pure, come la logica, è caratterizzata dalla relazione di due elementi reciprocamente opposti), nessuna delle due realtà nega *propriamente* – vale a dire nega *logicamente ed assolutamente*, come invece avviene nella contraddizione – ciò che viene effettivamente posto dall'altro; bensì ambedue rappresentano, a prescindere dal rapporto *contingentemente determinato* della loro reciproca e vicendevole opposizione, delle unità esistentive in se stesse autonome e indipendenti, vale a dire ugualmente 'affermative' della loro propria realtà. Poiché, però, all'interno di una simile relazione, le conseguenze positivamente determinate di ciascuno dei due princìpi si trova in un rapporto *reale ed effettivo* di opposizione, la conseguenza complessiva di una simile 'antitesi reale' può essere zero (0) – quando i vettori *fisici* dei due princìpi posseggono pari intensità; quando, cioè, la loro relazione esistentiva sussiste in quanto rapporto di 'perfetta contrarietà reale' o di 'perfetta privazione fisica', ovvero non come una privazione o una limitazione eistentive soltanto parziali né, *a fortiori*, come un'opposizione semplicmente logica. Un simile risultato nullo consiste però in una *mera apparenza di nulla*, in un nulla niente affatto assoluto ma 'semplicemente relativo' (*nihil privativum, repraesentabile*), ovvero si tratta pur sempre di un risultato che è comunque, nei fatti, nella realtà o nell'esistenza, qualcosa (*cogitabile vel repraesentabile*).

Come si vede, nella filosofia cosiddetta "precritica" di Kant i due termini fondamentali dell'ontologia di Baumgarten, il nulla privativo rappresentabile (*nihil privativum, repraesentabile*) e il qualcosa (*aliquid*, *etwas*) vengono profondamente risemantizzati, secondo una strategia teorica che in tanto conserva il lessico filosofico della sua *Metaphysica* in quanto parimenti lo contraria e lo supera nei suoi contenuti. Una simile tecnica filosofica connoterà *in modo analogo* anche a fase cosiddetta "critica" della speculazione matura. Per ciò che concerne la cornice teorica del *Versuch*, il nulla privativo non significa più, allora, quella possibilità la cui realtà non è compatibile con l'esistenza complessiva di questo mondo (*non-ens*, *ens fictum*), bensì denota *il risultato davvero reale di una opposizione esistente in effetti, e cioè d'una repugnanza di enti, di dati, di forze o di materie, anziché di semplici concetti o mere possiblità logiche*. Allo stesso modo, il qualcosa non si afferma più nei termini di una possibilità onto-*logica* intrinsecamente dotata d'una quiddità *puramente* essenziale o *meta*-fisica, bensì si attesta come termine del tutto equivalente e sinonimico, nella sua propria effettività affatto reale (*Wirklichkeit*), delle esistenze e delle realtà contingentemente determinate (*Etwas*, *Ding*, *Dasein*, *Existenz*). Esso non rappresenta più, cioè, il termine correlativo del *nihil negativum irrepraesentabile*, quest'ultimo rappresentante l'unico concetto del 'quadrato ontologico baumgarteniano' (costituito da *aliquid*, *ens*, *nihil negativum* e *nihil privativum*) a mantenere il proprio significato originario d'"impossibile", "impensabile", "irrappresentabile" e "assurdo", epperò deprivato della sua portata (almeno virtualmente) meta-*fisica*, reale ed effettiva, che Kant riduce a una capacità semplicemente logica e attinente

alle sole relazioni formali tra concetti, appunto determinando un simile concetto come *semplice espressione grammaticale e nominalmente sinonimica del logicamente impossibile*.

La conseguenza 'totale' della contraddizione è infatti, secondo Kant, il nulla assoluto (*nihil negativum irrepraesentabile*) *ma del solo pensiero*: un'impossibilità *logica* irrimediabile, che non può e non deve venir espressa mediante lo zero = 0 impiegato dai matematici (anche e soprattutto in fisica), il quale connota viceversa il risultato effettivo ed esistentivamente determinato dell'opposizione reale 'perfetta'. Il rovesciamento e l'inversione dell'intellettualismo delle posizioni di Wolff e Baumgarten, senza dimenticare Baumeister e la filosofia soltanto in parte più avvertita di Crusius, è dunque compiuto e la teoria o il concetto dell'opposizione reale, nella misura in cui essi affermano la dicotomia epistemologica fondamentale di esistenza ed essenza, di essere e pensare l'essere, ne rappresenta la chiave di volta.

> Anche la repugnanza reale si fonda sulla reciproca relazione di due predicati [epperò esistenti] di una stessa cosa, ma questa relazione è di specie del tutto diversa [ovvero è un rapporto effettivamente reale e non semplicemente logico]. L'uno [dei due termini in essa coinvolti] non nega [logicamente ed assolutamente] ciò che è affermato dall'altro, il che è impossibile, ma sono affermativi ambedue i predicati *A* e *B* (*Die Realrepugnanz beruht auch auf einer Beziehung zweier Prädicate eben desselben Dinges gegen einander; aber diese ist von ganz anderer Art. Durch eines derselben ist dasjenige nicht verneint, was durch das andre bejaht ist, denn dieses ist unmöglich, sondern beide Prädicate A und B sind bejahend*). Dato però che le conseguenze di ciascuno preso singolarmente sarebbero *a* e *b*, la loro presenza in un solo soggetto non risulta né nell'una, né nell'altra cosa, e la conseguenza [quando il rapporto è di 'perfetta contrarietà reale'] è zero […] un nulla relativo […] una certa conseguenza che non è [in senso semplicemente relativo o solo in apparenza …]. Nell'annullamento per contraddizione invece c'è il nulla assoluto. Perciò il *nihil negativum* non si può esprimere mediante lo zero = 0, poiché questo non contiene contraddizione. (*nur da von jedem besonders die Folgen a und b sein würden, so ist durch beide zusammen in einem Subject nicht eins, auch nicht das andre, also ist die Folge Zero* […] *ein verhältnißmäßiges Nichts* […] *eine gewisse Folge nicht ist* […] *dagegen ist bei der Aufhebung durch den Widerspruch schlechthin Nichts. Demnach kann das nihil negativum nicht durch Zero = 0 ausgedrückt werden, denn dieses enthält keinen Widerspruch*).[1181]

A differenza di quanto sostenuto da Baumgarten nella propria opera, infatti, la 'matematica pura' si serve, a giudizio di Kant, dell'opposizione reale come un concetto 'praticamente vero', ricavato per mezzo dell'astrazione – controllata e verificata nei suoi effetti reali per mezzo dell'esperienza, con ciò assurgendo a categoria normativamente stabile ma efficace *in concreto* –, dalle reali opposizioni empiriche del mondo fisico, scegliendo d'indicare con i simboli meno

[1181] Ivi, AA 02: 172.14-31; trad. it. p. 256.

(-) e più (+) i suoi concetti matematicamente contrapposti. Anche nel calcolo aritmetico, infatti, al pari di quanto accade nell'opposizione reale del mondo fisico, il contrasto segnalato mediante i simboli delle operazioni numeriche di addizione e sottrazione consiste in una contrapposizione reciproca, in cui le grandezze vicendevolmente opposte si annullano (interamente oppure soltanto parzialmente), senza che parimenti si dia una 'differenza ontologica assoluta' di quantità assolutamente positive e negative, consistendo ambedue le classi quantitative in questione in degli insiemi di grandezze in ogni caso affermative, vale a dire intrinsecamente positive e di per se stesse consistenti. In altre parole, i simboli algebrici dell'addizione e della sottrazione delle matematiche stanno per Kant semplicemente a indicare che le quantità appartenenti alle due classi, positiva e negativa, si trovano in un rapporto determinato di mutua e vicendevole opposizione, senza che ciò revochi in dubbio la loro consistenza di grandezze di per se stesse autonome ed affermative. Di conseguenza, si ha sottrazione vera e propria *non* mediante l'indicazione delle sole quantità negative (-1; oppure -5 -4; quest'ultima, invero, un'operazione di addizione anziché di sottrazione, come Kant a buon diritto riconosce); né per mezzo dell'ostensione qualitativa delle sole quantità positive (+3; o magari +2 +6), bensì soltanto attraverso l'opposizione delle quantità negative con le positive e viceversa (-2 +4 o +3 -5, e così via).

> I matematici per determinare le loro quantità si servono dei concetti di questa opposizione reale, e per indicarli usano i segni + e - [più e meno]. Dato che tale opposizione è reciproca, si vede facilmente che l'una annulla interamente o in parte l'altra, senza che per questo vi sia distinzione tra quelle contrassegnate da + [più] e quelle contrassegnate da - [meno] (*Die Mathematiker bedienen sich nun der Begriffe dieser realen Entgegensetzung bei ihren Größen, und um solche anzuzeigen, bezeichnen sie dieselbe mit + und -. Da eine jede solche Entgegensetzung gegenseitig ist, so sieht man leicht ein, daß eine die andere entweder ganz oder zum Theil aufhebe, ohne daß desfalls diejenigen, vor denen + steht, von denen, vor denen - steht, unterschieden sind*). Le quantità indicate con - [meno] hanno questo segno soltanto come termine di opposizione, in quanto vogliono esser considerate insieme a quelle che portano il segno + [più]; quando però sono in rapporto con le altre quantità che hanno ugualmente il segno - [meno], non vi è più opposizione, dato che questa è un rapporto di contrari che si riscontra soltanto tra i segni + e - [più e meno] (*Diejenige Größen, vor denen - steht, haben dieses nur als ein Zeichen der Entgegensetzung, in so fern sie mit denen, die + vor sich haben, zusammen genommen werden sollen; stehen sie aber mit denen, vor welchen auch - ist, in Verbindung, so findet hier keine Entgegensetzung mehr statt, weil diese ein Gegenverhältniß ist, welches nur zwischen und - angetroffen wird*).[1182]

[1182] Ivi, AA 02: 172.34-173.12; trad. it. pp. 256-257.

Al pari dell'opposizione reale, cioè, anche l'operazione algebrica della sottrazione consiste in un rapporto potenziale di reciproco annullamento, in cui "una quantità sottrae dall'altra il proprio valore (*eine Größe in der andern, so viel ihr gleich ist, aufhebe*)"[1183]. Essa rappresenta perciò il contrario della "vera e propria addizione ed unificazione di grandezze omogenee (*eine wirkliche Vermehrung und Zusammenthuung von Größen einerlei*)"[1184]. L'opposizione reale e la sottrazione algebrica consistono allora in un "rapporto di contrari (*Gegenverhältniß*)"[1185], epperò in un rapporto *reale ed effettivo*, in cui ambedue le forze o le grandezze numeriche coinvolte consistono in delle vere e proprie quantità *reciprocamente* negative. Che i termini contrari consistano in delle quantità negative significa che entrambi gli estremi consistono di per se stessi in delle quantità libere da vincoli estrinseci, e cioè in quantità positivamente ed affermativamente determinate, ma che *allo stesso tempo* – naturalmente *secondo un altro punto di vista*, quello della considerazione della loro relazione determinata –, nel rapporto di contrarietà in cui sono implicati, si trovano legati assieme da un nesso di doppia e reciproca 'negazione' o, come sarebbe meglio dire, di doppia e reciproca privazione (o limitazione), quando non anche di doppio e reciproco toglimento (*Aufhebung*).

> Di qui nasce il concetto matematico delle quantità negative. Una quantità è negativa nei riguardi di un'altra quando non può essere unita con essa se non per opposizione, in modo che l'una annulla nell'altra il proprio valore (*Hieraus entspringt der mathematische Begriff der negativen Größen. Eine Größe ist in Ansehung einer andern negativ, in so fern sie mit ihr nicht anders als durch die Entgegensetzung kann zusammen genommen werden, nämlich so, daß eine in der andern, so viel ihr gleich ist, aufhebt*). Questo è un rapporto di contrari, e le quantità che si oppongono in tal modo l'una all'altra, si annullano reciprocamente in modo uguale, così che in fondo non si può chiamare nessuna quantità negativa in modo assoluto, e si dovrebbe dire invece che +a e -a sono l'una la quantità negativa dell'altra (*Dieses ist nun freilich wohl ein Gegenverhältniß, und Größen, die einander so entgegengesetzt sind, heben gegenseitig von einander ein Gleiches auf, so daß man also eigentlich keine Größe schlechthin negativ nennen kann, sondern sagen muß, daß +a und -a eines die negative Größe der andern sei*).[1186]

Dunque, nelle sottrazioni dei matematici è contenuto "il concetto (*der Begriff*)" dell'opposizione reale, il quale è "oggetto vero e proprio della filosofia (*eigentlich der Gegenstand für die Philosophie*)"[1187]. Ad esempio, in qualsiasi, effettiva opposizione di debito e credito, il cui risultato sia zero, non è contenuta contraddizione alcuna. Il debito annulla il credito e viceversa,

[1183] Ivi, AA 02: 173.26f; trad. it. p. 257.
[1184] Ivi, AA 02: 173.17f; trad. it. p. 257.
[1185] Ivi, AA 02: 173.36; trad. it. p. 257.
[1186] Ivi, AA 02: 174.07-15; trad. it. p. 258.
[1187] Ivi, AA 02: 174.23f; trad. it. p. 258.

e ciò attraverso "capitali [reciprocamente] negativi (*negative Capitalien*)" e non per mezzo di "mere negazioni di capitali (*bloße Verneinungen von Capitalien*)"[1188], di nuovo a sottolineare, contro la *Metaphysica* di Baumgarten, la *Philosophia prima* e la *Deutsche Metaphysik* di Wolff, ma anche gli *Elementa metaphysicae* di Baumeister e l'insufficiente emendazione dell'*Entwurf* e del *De usu* di Crusius, che non si tratta di negazioni logiche onnilaterali, il cui risultato siano l'impossibile, l'impensabile, l'assurdo o il nulla assoluto (*nihil negativum irrepraesentabile*). Si tratta all'opposto di "cause positive di diminuzione del capitale (*positive Gründe der Verminderung der Capitalien*)"[1189], ovvero di forze e di grandezze *reali*, la cui mutua e vicendevole soppressione (*privatio*, *limitatio*, *Beraubung* o *Aufhebung*, non *negatio*, *Negation* o *Verneinung*), anche quando avvenga per intero e il suo risultato sia quindi zero (= 0), dà luogo a qualcosa (*aliquid*), vale a dire a un nulla semplicemente relativo (*verhältnißmäßiges Nichts*): a una qualche entità affatto *quantificabile* e, perciò stesso, di per sé sussistente in effetti (*ens*); che dunque è *realmente* possibile ed *effettivamente* pensabile in quanto è suscettibile d'assumere ben altre determinazioni quantitative, qualora le condizioni empiriche che lo determinano come zero (*Null*), quiete o riposo (*Ruhe*) fossero diverse.

Sbaglia dunque la *deutsche Schulphilosophie* nel ritenere che esistano delle grandezze o delle cose intrinsecamente negative, e cioè delle "*überhaupt Verneinungen* (*negationes*)"[1190], concepite sul modello della pura essenzialità logica del possibile e della sua negazione assoluta attraverso contraddizione. Sbaglia la 'metafisica di scuola nell'età dell'Illuminismo', cioè, a non distinguere in modo più accurato la semplice, logica, essenziale possibilità o impossibilità di qualcosa dalla sua impossibilità o possibilità *affatto reali*; così come essa cade in errore allorché deduce intellettualisticamente, in modo cioè logicistico, puramente sillogico o del tutto *a priori*, l'esistenza dall'essenza, anziché *limitarsi* a ricavare la possibilità delle cose dall'esserci (contingente) delle rispettive ragioni antecedentemente determinanti e, in ultima analisi, dall'esistenza necessaria dell'essere sommo. Così facendo, la scolastica del Settecento tedesco, sui modelli tradizionali del problema della moltiplicazione individuale degli universali, tipico delle scolastiche medievali, e della prova ontologica di Anselmo e Descartes, inverte e ribalta il rapporto aristotelico della non convertibilità di esistenza ed essenza, con ciò compromettendo la corretta definizione dell'esistenza e della non esistenza, compresa la distinzione delle rispettive necessità, possibilità e contingenze. Nell'ambito di una simile linea di pensiero, infatti, tutte e sei le determinazioni modali dell'essere delle cose (impossibilità e possibilità, esistenza e non esistenza, necessità e contingenza) vengono appiattite le une sulle altre e definite alla

[1188] Ivi, AA 02: 174.30f; trad. it. p. 258.
[1189] Ivi, AA 02: 174.34f; trad. it. p. 258.
[1190] Ivi, AA 02: 175.03f; trad. it. p. 259.

stregua di semplici predicati; laddove invece l'esistenza rappresenta, a differenza delle relative determinazioni categoriali, la condizione necessaria e *a priori* di qualsivoglia predicazione, sia essa diretta come nel caso dei giudizi analitici (la quale concerne la possibilità e l'impossibilità logico-essenziali delle cose, così come la loro necessità) oppure indiretta come nel caso invece dei giudizi sintetici (che invece riguarda la posizione o il toglimento, reali o veri e propri, dell'esserci contingente delle cose). Al contrario di quanto ritenuto dalle scolastiche medievali e moderne, dunque, ovunque si diano dei rapporti di opposizione reale – per esempio tra un credito e un debito entrambi di 100 talleri, oppure tra "+8 di capitale" e "-8 di debiti" (sono gli esempi forniti da Kant nel *Versuch*) – si ha a che fare con rapporti *reali* di (perfetta) contrarietà, in cui i termini contrapposti in nessun modo consistono in estremi contraddittori, di cui l'uno sia assolutamente negativo e l'altro assolutamente affermativo, ma ambedue rappresentano la totale (e nulla cambierebbe se fosse invece parziale) *soppressione reale*, *relativa* e *reciprocamente determinata* del proprio opposto.

Kant rintraccia allora due regole fondamentali dell'opposizione reale. La prima regola si articola in quattro punti, tutti ugualmente necessari: il primo di essi prevede che le determinazioni contrarie che danno luogo a un rapporto di opposizione reale si trovino entrambe contenute nello stesso soggetto (o esistentivo sostrato d'inerenza); il secondo prevede invece che gli opposti in questione siano dei termini contrari anziché contraddittori (i primi sono infatti suscettibili d'esser reali ed effettivi, i secondi potrebbero avere soltanto una natura di tipo logico); il terzo punto prescrive invece che i due termini coinvolti nella relazione di opposizione siano davvero reciprocamente opposti; il quarto, infine, richiede che ambedue gli estremi siano positivi in se stessi ma reciprocamente negativi:

> In questa opposizione reale la proposizione seguente vale come *regola fondamentale*. La repugnanza reale ha luogo soltanto quando tra due cose, in quanto *cause positive*, l'una annulla la conseguenza dell'altra (*Bei dieser Realentgegensetzung ist folgender Satz als eine Grundregel zu bemerken. Die Realrepugnanz findet nur statt, in so fern zwei Dinge als positive Gründe eins die Folge des andern aufhebt*). Se una forza motrice è una delle cause positive, si avrà opposizione reale [perfetta] soltanto quando, nell'unione con un'altra forza motrice, esse annullano reciprocamente le loro conseguenze. Una dimostrazione generale è data da quanto segue (*Es sei Bewegkraft ein positiver Grund: so kann ein realer Widerstreit nur statt finden, in so fern eine andere Bewegkraft mit ihr in Verknüpfung sich gegenseitig die Folge aufheben. Zum allgemeinen Beweise dient folgendes*). *In primo luogo*, le determinazioni contrastanti tra loro debbono trovarsi nello stesso soggetto: se infatti poniamo una determinazione sia in una cosa e un'altra, qualunque essa sia, in un'altra cosa, non ne consegue un'opposizione reale (*Die einander widerstreitende Bestimmungen müssen erstlich in eben demselben Subjecte angetroffen werden. Denn gesetzt es sei eine Bestimmung in einem Dinge und eine andre, welche man will, in einem*

andern, so entspringt daraus keine wirkliche Entgegensetzung). *Secondo*: in una opposizione reale una delle determinazioni opposte non può mai essere il contrario contraddittorio dell'altra, ché in tal caso il contrario sarebbe di natura logica e, come abbiamo mostrato più sopra, impossibile (*Zweitens, es kann eine der opponirten Bestimmungen bei einer Realentgegensetzung nicht das contradictorische Gegentheil der andern sein; denn alsdann wäre der Widerstreit logisch und, wie oben gewiesen worden, unmöglich*). *Terzo*: una determinazione non può mai negare qualcosa di diverso da ciò che è posto dall'altra, ché altrimenti non si avrebbe opposizione alcuna (*Drittens es kann eine Bestimmung nicht etwas anders verneinen, als was durch die andre gesetzt ist; denn darin liegt gar keine Entgegensetzung*). *Quarto*: se fanno contrasto, non possono entrambe essere negative, ché, in tal caso, nessuna delle due pone qualcosa che sia annullato dall'altra. Perciò in ogni opposizione reale i predicati devono essere ambedue positivi, ma in modo tale che nella unione nello stesso soggetto le conseguenze si annullino reciprocamente (*Viertens, sie können, in so fern sie einander widerstreiten, nicht alle beide verneinend sein, denn alsdann wird durch keine etwas gesetzt, was durch die andre aufgehoben würde. Demnach müssen in jeder Realentgegensetzung die Prädicate alle beide positiv sein, doch so, daß in der Verknüpfung sich die Folgen in demselben Subjecte gegenseitig aufheben*).[1191]

Tutto sommato, dunque, secondo la sua prima regola il *realer Widerstreit* consiste in un rapporto di reciproca opposizione tra termini contrari anziché contraddittori, in cui ambedue gli estremi appartengono al medesimo sostrato come sue proprietà reali e positivamente determinate, la cui negatività reciproca dipende dal legame antitetico in cui sono stretti, e il quale fa in modo che l'uno *appaia* come affermativo e l'altro negativo o viceversa. Ambedue le negazioni reali implicate nel rapporto di *Realrepugnanz* sono pertanto "negazioni vere (*wahrhafte Verneinungen*)"[1192] nello stesso tempo e secondo il *duplice* rispetto (= *non* lo stesso) della loro, relativa realtà positivamente determinata (non sono infatti contraddittorie, tali cioè che una delle due debba essere necessariamente falsa, per il principio del terzo escluso). Esse sono, cioè, entrambe delle negazioni sempre "[e *realmente*] possibili (*möglich*)"[1193], il cui risultato determinato, quando ha l'apparenza di essere nulla, è comunque qualcosa e può pertanto venir espresso "mediante lo zero = 0 (*durch das Zero = 0*)"[1194] dei matematici.

Di nuovo contro il logicismo delle metafisiche di scuola, Kant precisa poi che l'addizione o la sottrazione di nulla a un termine positivo (A + 0; A - 0), così come l'addizione di nulla a nulla e la sottrazione di niente a niente (0 + 0; 0 - 0) non rappresentano in alcun modo delle opposizioni, così come è ugualmente impossibile che a nulla possa venir sottratto un termine positivo (0 - A), poiché "in senso filosofico è impossibile (ist *im philosophischen Verstande*

[1191] Ivi, AA 02: 175.33-176-15; trad. it. pp. 259-260.
[1192] Ivi, AA 02: 176.31; trad. it. p. 260.
[1193] *Ibid.*
[1194] Ivi, AA 02: 176.33; trad. it. p. 260.

unmöglich)"[1195], come già dimostrato nel *Beweisgrund*, che dal nulla si possa togliere "qualcosa di positivo (*was Positives*)"[1196]. L'idea "che le quantità negative sarebbero *meno di nulla*, è dunque sciocca e priva di senso (*als wenn negative Größen weniger wie Nichts wären*)"[1197].

La seconda regola dell'opposizione reale prevede invece che se una causa positivamente determinata vede ridotta a zero la propria intensità e dunque la sua efficacia reale, allora essa deve essere implicata in un rapporto di ripugnanza reale, all'interno del quale una seconda causa, anch'essa positivamente determinata, consista nel(l'altro e reciproco) 'principio' di un simile annullamento:

> La seconda regola, che in fondo è soltanto l'inverso della prima, è questa: ovunque, pur essendovi una causa positiva, la conseguenza è zero, si ha opposizione reale, e cioè questa causa è unita ad un'altra causa positiva che è la negativa della prima (*Die zweite Regel, welche eigentlich die umgekehrte der ersten ist, lautet also: Allenthalben, wo ein positiver Grund ist und die Folge ist gleichwohl Zero, da ist eine Realentgegensetzung, d. i. dieser Grund ist mit einem andern positiven Grunde in Verknüpfung, welcher die Negative der ersteren ist*). Se una nave in alto mare, pur essendo veramente spinta dal vento di levante, non si muove, o almeno non si muove tanto quanto dovrebbe a causa del vento, vi deve essere una corrente marina contraria (*Wenn ein Schiff im freien Meer wirklich durch Morgenwind getrieben wird, und es kommt nicht von der Stelle, wenigstens nicht so viel, als der Wind dazu Grund enthält, so muß ein Seestrom ihm entgegenstreichen*). In termini generali ciò significa che per annullare la conseguenza di una causa positiva si richiede sempre un'altra causa positiva (*Dieses will im allgemeinen Verstande so viel sagen: daß die Aufhebung der Folge eines positiven Grundes jederzeit auch einen positiven Grund erheische*).[1198]

Ecco dunque che il risultato (reciprocamente) negativo (delle conseguenze positive di due forze in antitesi all'interno) dell'opposizione reale consiste in una privazione (*Beraubung*, *privatio*), mentre la 'negazione naturale' di qualche cosa che non consegua dal reciproco annullamento con un'altra causa in opposizione reale – si ricordi in questo caso la privazione per natura di Aristotele, come ad esempio quella della talpa (intesa come specie), che è naturalmente priva di vista – rappresenta invece un semplice difetto (*Mangel*, *defectus*, *absentia*). A conclusione dell'*Erster Abschnitt* del *Versuch* Kant scrive infatti:

> Chiamerò *privazione* (*privatio*) la negazione che sia conseguenza di una opposizione reale, mentre dirò *difetto* (*defectus*, *absentia*) ogni negazione che non derivi da questo tipo di repugnanza

[1195] Ivi, AA 02: 177 n. (*); trad. it. p. 261.
[1196] *Ibid.*
[1197] *Ibid.*
[1198] Ivi, AA 02: 177.09/18; trad. it. p. 261.

[*Die Verneinung, in so fern sie die Folge einer realen Entgegensetzung ist, will ich Beraubung* (privatio) *nennen; eine jede Verneinung aber, in so fern sie nicht aus dieser Art von Repugnanz entspringt, soll hier ein Mangel* (defectus, absentia) *heißen*]. Quest'ultima non richiede una causa positiva ma soltanto la sua assenza; la prima invece ha una causa vera di posizione ed una causa altrettanto grande che le è opposta [*Die letztere erfordert keinen positiven Grund, sondern nur den Mangel desselben; die erstere aber hat einen wahren Grund der Position und einen eben so großen entgegengesetzten*]. La quiete in un corpo o è l'assenza, cioè la negazione del moto in quanto non vi è forza motrice; oppure è una privazione, qualora, pur essendovi una forza motrice, la conseguenza, cioè il moto, sia però annullata da una forza opposta [*Ruhe ist in einem Körper entweder bloß ein Mangel, d. i. eine Verneinung der Bewegung, in so fern keine Bewegkraft da ist: oder eine Beraubung, in so fern wohl Bewegkraft anzutreffen, aber die Folge, nämlich die Bewegung, durch eine entgegengesetzte Kraft aufgehoben wird*].[1199]

Con la discussione analitica dell'*Erster Abschnitt* del *Versuch* concludiamo la trattazione dell'opposizione reale kantiana e intraprendiamo un breve raffronto concettuale con le posizioni di Newton, sia metodologica sia contenutistica, al fine di determinare il rapporto 'di prossimità distante' che lega le posizioni dell'uno a quelle dell'altro.

[1199] Ivi, AA 02: 177.27-178.08; trad. it. pp. 261-262.

3. La matrice newtoniana del realer Widerstreit

È stato spesso osservato, a ragione, come i *Philosophia naturalis principia mathematica* di Newton[1200] abbiano portato a compimento l'architettura concettuale della fisica 'classica' o 'inerziale', a conclusione del ciclo più intensamente rivoluzionario del pensiero scientifico moderno[1201]. L'opera del 1687, nonostante le iniziali e naturali resistenze della cultura europea, distrusse infatti l'antica concezione geostatica del cosmo e la connessa fisica qualitativa. La bimillenaria filosofia naturale di origine aristotelica fu sostituita da un modello 'ugualmente' razionale e capace di 'salvare i fenomeni', epperò *quantitativo*, *meccanico*, più semplice. Nel corso del secolo diciassettesimo l'intricatissima sfera armillare dei Tolemaici cedette progressivamente il passo alla rappresentazione di un automa o di un orologio, regolato non più da 'oscure' cause metafisiche, bensì da leggi puramente matematiche. L'insuperabile ostacolo epistemologico del cosmo ideato dai greci – la separazione radicale dei fenomeni terrestri da quelli celesti: gli uni obbedienti a finiti moti rettilinei, irregolari e misti, gli altri al perfetto e infinito moto circolare degli astri – divenne nientemeno che un'illusione ottica, che per duemila anni aveva impedito il corretto intendimento dei moti orbicolari dei cieli, primo tra tutti il moto di rotazione della terra sul proprio asse. Vennero dunque meno l'idea della staticità e della centralità della terra nell'universo, il carattere finito e sferico del cosmo, considerato come un tutto conchiuso in se stesso; scomparve la particolarità dei movimenti dei corpi terrestri, strettamente condizionata dalla qualità dei loro elementi costitutivi (terra, acqua, aria, fuoco) e dalla rispettiva appartenenza metafisica a un luogo specifico e originario; tramontò la struttura gerarchica e concentrica dello spazio, disposto secondo un alto e un basso assoluti, coincidenti con l'estremo confine del cosmo e col centro della terra.

Nel sistema aristotelico-tolemaico i corpi gravi cadevano di 'moto naturale', con velocità conforme al loro peso e verso il loro 'luogo naturale'. La legge di Galileo sulla caduta dei gravi aveva eliminato la conformità tra peso e velocità, introducendo di concerto la nozione di moto accelerato, la quale implicava il cocetto di massa, del tutto estraneo alla fisica di Aristotele, e valeva con ciò per tutti i corpi, senza distinzioni qualitative; la massa fisica rappresentava infatti

[1200] I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica (Mathematical Principles of Natural Philosophy)*, London 1687; Cambridge 1713; London 1726. *Isaac Newton's Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, the Third Edition with Variant Readings, A. Koyré, I. B. Cohen (eds.), 2 vols., Harvard University Press, Cambridge; Cambridge University Press, Cambridge 1972. *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy: A New Translation*, trad. engl. by I. B. Cohen, A. Whitman, preceded by *A Guide to Newton's* Principia by I. B. Cohen, University of California Press, Berkeley 1999. Sulla biografia di Newton cfr. in particolare J. Gleick, *Isaac Newton*, Codice, Torino 2004; M. Mamiani, *Introduzione a Newton*, Laterza, Roma-Bari 1986 e R. S. Westfall, *Newton*, Einaudi, Torino 1989.

[1201] Per un'introduzione a Newton cfr. tra gli altri I. B. Cohen, G. E. Smith, *The Cambridge Companion to Newton*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; I. B. Cohen, R. S. Westfall, *Newton: Texts, Backgrounds, and Commentaries, A Norton Critical Edition*, Norton, New York 1995; N. Guicciardini, *Newton*, Carocci, Roma 2011 (2012^2) e R. Iliffe, *Newton: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2007.

la negazione dei quattro elementi e dei luoghi naturali. Inoltre, nella fisica di Aristotele il moto rettilineo era per definizione finito e in nessun modo poteva coincidere con lo stato di quiete, stato naturale e privilegiato, mèta di ogni movimento verso il centro della terra o verso il motore immobile al di là dei cieli. Nella fisica newtoniana, viceversa, non soltanto il moto rettilineo era uniforme, e dunque potenzialmente infinito, ma a livello inerziale coincideva ugualmente con lo stato di quiete.

Era dunque il principio d'inerzia a descrivere in astratto il comportamento ideale dei corpi, sottratti cioè a ogni attrazione gravitazionale, che appunto o si muovevano di moto rettilineo uniforme o si trovavano in uno stato di quiete entro lo spazio (naturalmente euclideo). Un simile principio constava d'un assioma formale, astratto e universale, che rendeva ugualmente quantificabili tutti i moti, terrestri o celesti, a prescindere dalle loro traiettorie. Ogni corpo, cioè, sia che si muovesse sia che permanesse in uno stato di quiete, possedeva una componente inerziale perfettamente discernibile dalle altre forze cui esso era soggetto. In altri termini, le traiettorie dei corpi risultavano scomponibili in due forze distinte: l'una inerziale, che induceva il corpo a conservare il suo stato di moto, e l'altra gravitazionale, che viceversa lo tratteneva nella sua traiettoria. Sicché la risultante del concorso delle due forze fosse, in ogni punto, l'orbita reale del grave. Spiegando dunque il moto dei corpi in termini d'inerzia e di gravitazione universale, Newton ottenne un risultato semplice ed elegante, senza precedenti nella storia della fisica: l'unificazione, sotto lo stesso, minimo numero di assiomi, del comportamento dei corpi terrestri e di quelli celesti.

Venne allora meno l'intera e tradizionale architettura del sapere umano. Se le fisiche di Aristotele e Tolomeo erano epistemologicamente fondate su premesse metafisiche, da cui ricavavano il loro senso ultimo, la fisica newtoniana si stagliò definitivamente come un autonomo sistema di leggi, in sé del tutto sufficiente a descrivere la natura matematica e geometrica del nuovo universo. Fino all'età di Newton la gerarchia scientifica dei saperi era stata dominata dalla filosofia prima di Aristotele e dei suoi seguaci: la metafisica. Lo stesso Descartes, pur sviluppando una visione integralmente meccanicistica del mondo fisico, aveva posto la metafisica alle radici dell'albero del sapere, il cui tronco era invece la fisica e i suoi rami le altre scienze particolari. In tal senso, le leggi cartesiane del moto dipendevano immediatamente dalla volontà e dall'onnipotenza divine, così come la stessa divaricazione delle due sostanze, la *res cogitans* e la *res extensa*, era di natura metafisica. Fatta eccezione per la riconduzione in ultima istanza del mondo fisico ai decreti divini, Newton isolò invece la formulazione delle leggi del moto da qualsiasi premessa metafisica o teologica. I suoi princìpi e le sue definizioni si riferivano infatti all'esperienza sensibile. L'intero sviluppo matematico della scienza del moto faceva astrazione dalle nozioni classiche della sostanza e degli accidenti, dei

predicabili e dei predicamenti. Anche la formalizzazione dei concetti della dinamica escludeva accuratamente ogni ingrediente concettuale di tipo scolastico. Il nuovo livello di certezza e di universalità raggiunto dalla fisica non soltanto la rendeva una scienza autonoma, ma ne faceva altresì la nuova scienza prima, inconfrontabile con la permanente oscurità e con le inestricabili contraddizioni della metafisica. Al cospetto della fisica di Newton, la metafisica decadeva così al ruolo di pseudo-scienza, 'falsificata' nelle sue chimere dal progresso metodologico della matematica e della geometria[1202].

Le leggi della nuova fisica venivano infatti ricavate per induzione dall'esperienza, verificate in base a esperimenti che riproducevano i processi naturali e generalizzate in universale, senza più distinzioni di cielo e terra. La sintesi newtoniana stringeva insieme l'ipotesi copernicana del duplice moto della Terra (di rotazione giornaliera intorno al proprio asse e di rivoluzione annua intorno al sole); il principio di relatività di Galileo, secondo cui il moto della terra non incide sensibilmente sui moti dei corpi sulla superficie terrestre; la legge di caduta libera dei gravi sulla superficie terrestre dello stesso Galileo; e la precisa misurazione dei moti ellittici (anziché perfettamente circolari, come in Aristotele e Tolomeo) dei pianeti attorno al sole e dei satelliti attorno ai pianeti da parte di Keplero con le sue celebri tre leggi. Perfezionava inoltre la legge d'inerzia formulata sia da Galileo sia da Descartes, grazie all'ipotesi del moto rettilineo uniforme e all'equivalenza stabilita tra un simile moto con lo stato di quiete dei corpi. A partire dall'*annus mirabilis* 1666 Newton strinse insieme le scoperte ancora sconnesse della rivoluzone scientifica del Seicento e le assemblò in un'unica legge dinamica universale, capace di spiegare in un colpo solo la caduta dei gravi sulla superficie terrestre, il moto orbitale della luna intorno alla terra e i moti della terra e degli altri pianeti intorno al sole. Egli scoprì infatti che la forza di gravità è proporzionale alle masse e decresce in ragione inversa al quadrato della distanza; sicché essa è reciproca tra la terra e i suoi gravi così come tra la terra e la luna, agendo però più fortemente sui gravi che non sul satellite terresre[1203]. Tra il 1666 e il 1687 lo scienziato inglese codificò il nuovo metodo sperimentale della filosofia naturale, assiomatizzò i princìpi dell'ottica e della dinamica e sviluppò, secondo criteri matematici, astratti e formali, un nuovo modello cosmologico, del quale seppe infine dimostrare l'"oggettiva validità' in termini fisici.

I soli elementi non verificabili del nuovo sistema del mondo furono duqnue il principio d'inerzia e i suoi parametri, ovvero lo spazio, il tempo e il moto assoluti, con i primi dei tre che egli concepì come attributi di Dio: ricettacoli del mondo fisico che Dio stesso aveva creato assieme al mondo medesimo. Nel resto dell'elaborazione della fisica inerziale, Newton si

[1202] Si soffermano su tutti questi aspetti M. Feingold, *The Newtonian Moment: Isaac Newton and the Making of Modern Culture*, Oxford University Press, Oxford 2004; A. R. Hall, *Isaac Newton: Adventurer in Thought*, Blackwell, Oxford 1992 e A. Koyré, *Studi newtoniani*, Einaudi, Torino 1972.

[1203] Sulla gravitazione universale cfr. soprattutto I. B. Cohen, *La rivoluzione newtoniana*, Feltrinelli, Milano 1982.

attenne saldamente al linguaggio matematico, rifiutò le supposizioni arbitarie – "*hypotheses non fingo*" – e costruì la nuova scienza moderna sul saldo terreno dei fenomeni. E sebbene le cause della gravitazione universale, dei fenomeni luminosi e delle reazioni chimiche restassero per lui misteriose, egli si sforzò tuttavia di ricercarle sulla base dell'esperienza, mediante esperimeti e procedendo alla formulazione di leggi della natura sempre più generali, che determinava in termini rigorosamente quantitativi[1204]. Nei *Principia* ma anche nell'*Optiks*[1205] egli discriminava nettamente i fenomeni sensibilmente percepibili e matematicamente quantificabili dalle loro cause ignote o non ancora note. Nelle sue *regulae philosophandi* i dati sensibili venivano eletti a fondamento di tutta la filosofia naturale, mentre nello *Scolio generale* stabiliva che all'essere umano rimaneva inevitabilmente preclusa l'intima natura delle cose, compresa quella della sostanza divina. Le pure ipotesi fisiche e 'i sogni della metafisica' dovevano pertanto rimanere esclusi dal dominio scientifico del metodo sperimentale[1206].

Un simile delineamento del primato dell'esperienza sensibile e della limitazione della conoscenza umana entro l'ambito dell'esperienza non poté lasciare indifferente il 'giovane' Kant, che fino alla prima metà degli anni Sessanta, come si è visto, fu persuaso di poter emendare la vecchia metafisica razionalista attraverso 'il metodo induttivo'. Ancor prima, e cioè a metà degli anni Cinquanta, Kant fu ugualmente sedotto dall'idea di un'azione a distanza tra i gravi che potesse trasmettersi nello spazio senza il supporto di alcun mezzo materiale. Nell'*Allgemeine Naturgeschichte* del '55, infatti, l'attrazione gravitazionale tra i corpuscoli elementari della materia e il moto vorticoso di una nebulosa originaria costituivano per lui i due soli presupposti teorici della cosmogonia fisica. Essi spiegavano infatti perfettamente – e a differenza che in Newton senza alcuna necessità di ricorrere al concorso divino – la formazione delle masse dei pianeti, il loro ingresso in un'orbita circumsolare ellittica e la conservazione dei relativi moti orbitali secondo la legge dell'inverso dei quadrati. Kant riconduceva così il sistema newtoniano del mondo a un modello puramente meccanicistico, privo di mistero e sottratto alla provvidenza di un Dio "molto esperto in meccanica e in geometria", secondo la celebre espressione newtoniana.

L'ipotesi kantiana, come noto, assumeva che l'universo, alla sua origine e differentemente dal suo stato attuale, constasse d'un pieno di materia originaria, che costituiva una nebulosa

[1204] Un approccio metodologico all'opera di Newton si trova in P. Casini, Hypotheses non fingo. *Tra Newton e Kant*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.

[1205] Cfr. I. Newton, *Opticks or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colors of Light***,** London 1704 (English), 1706 (Latin), 1717/18 (English); now available under the same title, but based on the fourth posthumous edition of 1730, Dover Publications, New York 1952. Sull'ottica newtoniana cfr. in particolare P. Giudice, *Lo spettro di Newton, la rivelazione della luce e dei colori*, Donzelli, Roma 2009.

[1206] Per un ritratto più ampio degli interessi intellettuali e spirituali di Newton cfr. anche J. T. Dobbs Betty, *Isaac Newton scienziato e alchimista, il doppio volto del genio*, Edizioni Mediterranee, Roma 2002.

ugualmente primitiva, la cui unica proprietà essenziale era quella di attrarre ogni componente elementare di materia, sicché un simile *continuum materialis* risultasse costellato di molteplici centri di materia, ciascuno provvisto di una diversa intensità attrattiva. L'originario squilibrio fisico delle particelle materiali che la componevano – in ragione dell'irriducibile "varietà nei generi degli elementi" costitutivi – ne determinava pertanto un movimento ugualmente fondamentale, il quale provocava la caduta dei centri più picccoli verso gli ammassi più grandi. Nel corso del tempo, e in un gioco di mutua attrazione e repulsione, una simile, caotica multidirezionalità materiale evolveva poco a poco verso uno stato di eguaglianza, in cui le singole particelle e i diversi centri di densità 'corporea' smettevano di ostacolarsi reciprocamente, stabilizzandosi progressivamente in un movimento unidirezionale, che con ciò consentiva loro di dar vita a diversi ammassi di particelle, la cui grandezza finale non era che il risultato della progressiva ripulitura dello spazio originariamente pieno (di materia). L'attuale spazio vuoto – vuoto nel senso di 'privo di una materia capace di arrestare il movimento orbitale dei pianeti' –, al pari dell'attuale conformazione dell'universo, constava pertanto di un risultato perfettamente fisico e non di un semplice presupposto metafisico: esso era infatti il frutto naturale del progressivo svuotamento degli spazi prima occupati dalla primigenia materia dispersa o diffusa[1207].

L'influenza della scienza newtoniana sulla filosofia precritica di Kant fu però sopratttto metodologica. È noto, infatti, come i *Principia mathematica* avessero un termine di confronto polemico abbastanza esplicito, e cioè il 'fantasioso' sistema cartesiano dei *tourbillons*, per lo scienziato inglese un 'romanzo fisico' vero e proprio, narrato sulla base di presupposti grettamente metafisici e senza alcun ingrediente matematico a sostegno. Il titolo stesso del capolavoro di Newton, è noto, alludeva polemicamente ai *Principia philosophiae* dell'avversario francese. Più in particolare, l'intero secondo libro dell'opera newtoniana era stato scritto pressoché interamente in funzione anti-cartesiana. La dinamica dei fluidi e le leggi di Keplero venivano infatti dimostrate come incompatibili con la teoria cartesiana dei vortici. Lo stesso concetto dell'attrazione universale era profondamente anti-cartesiano e anti-meccanicistico. Introduceva infatti, nella scienza fisica, l'idea di un'azione a distanza che si trasmette nello spazio senza il supporto di alcun *medium* materiale. Sicché alla filosofia cartesiana e ai suoi seguaci Newton muoveva almeno indirettamente la stessa accusa che costoro riservavano al

[1207] Cfr. I. Kant, NTH, AA 01: 215-368. Per un quadro delle premesse storiche della cosmogonia di Kant e della fortuna della *Allgemeine Naturgeschichte* cfr. J. Hamel, *Nachwort*, in I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Harri Deutsch, Frankfurt am Main 2005, pp. 147-208 e S. L. Jaki, *Introduction*, in I. Kant, *Universal Natural History and Theory of the Heavens*, trans. by S. L. Jaki, Scottish Academic Press, Norwich 1981, pp. 1-76. Per una critica della lettura di Jaki, in generale troppo incline a ridurre l'ipotesi kantiana a un'elucubrazione pseudo-scientifica, cfr. invece S. Palmquist, *Kant's Cosmogony re-evalueted*, «Studies in Histrory and Philosophy of Science», 18, 3 (1987), pp. 255-269.

concetto fondamentale della sua fisica inerziale, e cioè che quella dei *tourbillons* non constava d'altro se non d'una nozione irrazionale, del tutto simile alle 'qualità occulte' dei Peripatetici. A differenza infatti d'una simile chimera, l'attrazione universale possedeva un significato strettamente fenomenico e sperimentale, del tutto incompatibile con le finzioni cartesiane e col rifiuto della nuova via matematica alla scienza fisica inaugurata dallo scienziato inglese. Newton mostò allora come al fine della formulazione di leggi universali concernenti il mondo fisico-naturale, la natura stessa andasse adeguatamente interrogata, e cioè esaminata in termini quantitativi e matematici, sicché fosse possibile ottenere le risposte corrette, da confermare e generalizzare attraverso esperimenti, al fine d'ottenerne princìpi o leggi davvero universali.

Il 'giovane' Kant sembra allora impiegare lo stesso nòcciolo epistemologico di una simile metodologia scientifica – che nel periodo cosiddetto "critico" pretenderà di fondare metafisicamente ma in senso critico-trascendentale e fisico-razionale – al fine della critica dei sogni e delle chimere della metafisica razionalistica a lui coeva. Una simile disposizione metodologica, si è visto, risulta abbastanza chiaramente sin dalla *Nova dilucidatio* e dall'*Allgemeine Naturgeschichte* del 1755, per divenire progressivamente più manifesta nel *Beweisgrund* e nel *Versuch* del 1763, oltreché nella *Deutlichkeit* del 1764 (senza dimenticare la *Metaphysik Herder* e le *Reflexionen* degli stessi anni).

In particolare nel *Versuch*, il Kant 'precritico' sembra fare proprio il motivo newtoniano dello smascheramento delle cause apparenti del moto dei gravi, riconvertendolo nel disvelamento del carattere semplicemete logico delle cause surrettiziamente reali delle metafisiche di scuola. Sulla scorta di Crusius, ma come si è visto in termini abbastanza diversi e anzi originali, nell'*Allgemeine Anmerkung* egli distingue infatti la causa reale (*Realgrund*) dalla causa logica (*logischer Grund*) delle cose, intendendo con la prima una causa "posta […] secondo la regola dell'identità (*nach der Regel der Identität gesetzt*)"[1208], in cui la conseguenza (*Folge*) "si ritrova in essa attraverso la suddivisione dei concetti (*durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird*)"[1209] come nozione "veramente identica con uno dei concetti parziali della causa (*wirklich einerlei ist mit einem Theilbegriffe des Grundes*)"[1210], sicché si dice che "la necessità è una causa dell'immutabilità, la composizione una causa della divisibilità, l'infinitezza una causa dell'onniscienza ecc. ecc. (*ist die Nothwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zusammensetzung ein Grund der Theilbarkeit, die Unendlichkeit ein Grund der Allwissenheit etc. etc.*)"[1211]; ma intendendo

[1208] I. Kant, NG, AA 02: 202.03f; trad. it. p. 286.
[1209] Ivi, AA 02: 202.04f; trad. it. p. 286.
[1210] Ivi, AA 02: 202.09; trad. it. p. 287.
[1211] Ivi, AA 02: 202.05-07; trad. it. pp. 286-287.

con la seconda il modo in cui "una cosa nasca da un'altra cosa, ma non seguendo il principio d'identità (*etwas aus etwas anderm, aber nicht nach der Regel der Identität fließe*)"[1212]:

> Io dico causa logica il primo tipo di causa perché il suo rapporto con la conseguenza si può comprendere logicamente, e precisamente secondo il principio d'identità (*Ich nenne die erstere Art eines Grundes den logischen Grund, weil seine Beziehung auf die Folge logisch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität, kann eingesehen werden,*); la causa del secondo tipo invece la dico causa reale, perché questo rapporto, pur facendo parte dei miei concetti veri, non può esser giudicato in nessun modo secondo la sua natura (*den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund, weil diese Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die Art derselben auf keinerlei Weise kann beurtheilt werden*) […]. Secondo i miei concetti invece la causa reale non è mai una causa logica, e la pioggia non viene posta dal vento in conformità al principio d'identità (*Nach unsern Begriffen aber ist der Realgrund niemals ein logischer Grund, und durch den Wind wird der Regen nicht zu Folge der Regel der Identität gesetzt*). La suddivisione, esposta più sopra, tra opposizione logica e reale è parallela a questa tra causa logica e causa reale (*Die von uns oben vorgetragene Unterscheidung der logischen und realen Entgegensetzung ist der jetzt gedachten vom logischen und Realgrunde parallel*).[1213]

La causa logica si comprende dunque chiaramente in ragione dei princìpi d'identità e di contraddizione. La causa reale si comprende invece in virtù della posizione assoluta delle cose, ovvero – è questa l'acquisizione ulteriore del *Versuch* rispetto al *Beweisgrund* dello stesso anno – in ragione della fisica e newtoniana impenetrabilità dei corpi (*Undurchdringlichkeit der Körper*), la quale "sta in opposizione reale con ogni forza che tenda a penetrare nello spazio occupato da un corpo (*mit einer jeden Kraft, die in den Raum, den ein Körper einnimmt, einzudringen trachtet, in realer Entgegensetzung steht*)"[1214]. Come fissato nella prima annotazione allo *Zweiter Abschnitt*, essa consiste nella resistenza che ogni corpo oppone "alla forza motrice di un altro corpo che tenda a farlo penetrare nello spazio che esso occupa (*der Bewegkraft eines andern in den Raum einzudringen, den er einnimmt*)"[1215], nella misura in cui essa "presuppone, nelle parti del corpo, una forza mediante la quale esse occupano insieme uno spazio (*eine wahre Kraft in den Theilen des Körpers voraussetze, vermittelst deren sie zusammen einen Raum einnehmen*)"[1216]. La causa dell'impenetrabilità consiste dunque in "una forza vera (*eine wahre Kraft*), poiché agisce così come una forza vera (*denn sie thut dasselbe, was eine wahre Kraft thut*)"[1217]. E se l'attrazione è la forza o la causa reale "mediante la quale un corpo costringe altri corpi a premere o a muoversi contro lo spazio che

[1212] Ivi, AA 02: 202.11f; trad. it. p. 287.
[1213] Ivi, AA 02: 202.13-203.21; trad. it. pp. 287-288.
[1214] Ivi, AA 02: 203.28-30; trad. it. p. 288.
[1215] Ivi, AA 02: 179.04f; trad. it. p. 263.
[1216] Ivi, AA 02: 179.08f; trad. it. p. 263.
[1217] Ivi, AA 02: 179.19f; trad. it. p. 263.

esso occupa (*welche es auch sein mag, nennet, vermöge deren ein Körper andere nöthigt, gegen den Raum, den er einnimmt, zu drücken oder sich zu bewegen*)"[1218], l'impenetrabilià consiste all'opposto in "una attrazione negativa (*eine negative Anziehung*)"[1219], vale a dire in "una repulsione vera (*eine wahre Zurückstoßung*)"[1220]: "una causa altrettanto positiva quanto qualsiasi altra forza motrice in natura (*ein eben so positiver Grund sei als eine jede andere Bewegkraft in der Natur*)"[1221]. Una simile causa, come Kant chiosa al termine delle *Anmerkungen* conclusive della *Schrift*, spiega quindi *realmente ed efficacemente* "quell'annullamento dei moti (*die Aufhebung der Bewegungen*)"[1222] in cui consiste la quiete (*Ruhe*), la quale sussiste come risultato effettivo e vero, e cioè "non già per mancanza di forze motrici (*nicht weil Bewegkräfte fehlen*), ma per la loro contrapposizione (*sondern weil sie einander entgegen wirken*)"[1223] affatto reale.

Posizioni in parte analoghe erano state del resto espresse in un altro saggio del periodo cosiddetto "precritico", il *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam*[1224] del 1756, in cui già a partire dalla *Praenotanda* all'opera, nel tentativo di coniugare fisica newtoniana e metafisica leibniziana, Kant aveva determinato le forze fisiche di attrazione e repulsione come i due princìpi fondamentali della "natura stessa degli elementi (*ipsa elementorum natura*)" e delle loro "affezioni primitive (*primitiv[ae] affection[es]*)"[1225]. Con Newton, Kant ammetteva dunque i 'concetti reali' di una forza attrattiva e di una forza repulsiva della materia; con Leibniz, viceversa, aveva scelto di situare simili forze all'interno della materia corporea, e di riferirle al contempo – a differenza di quanto sarebbe accaduto trent'anni più tardi, nei *Princìpi metafisici della scienza della natura* – a dei sostrati ontologici di conformazione monadica. Nella *Sectio I* dell'opera, in particolare nel *Theorema* della *Propositio VIII*, Kant aveva altresì identificato la forza innata (*vis insita*) dei corpi fisici, in virtù della quale essi *occupavano* – e *non riempivano*, come avverrà invece nel 1786 – i rispettivi spazi, con la proprietà fisica dell'impenetrabilità (*impenetrabilitas*), determinata a sua volta come "l'affezione di un corpo, per cui esso tiene fuori dallo spazio che occupa le realtà contigue

[1218] Ivi, AA 02: 179.21-23; trad. it. p. 263.
[1219] Ivi, AA 02: 179.24; trad. it. p. 263.
[1220] Ivi, AA 02: 180.03; trad. it. p. 264.
[1221] Ivi, AA 02: 180.01f; trad. it. p. 263.
[1222] Ivi, AA 02: 203.30; trad. it. p. 288.
[1223] Ivi, AA 02: 199.04f; trad. it. p. 283.
[1224] I. Kant, *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam,* in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 01, pp. 473-487); trad. it. *Monadologia fisica*, in *Scritti precritici,* cit., pp. 55-76. Sulla *Monadologia fisica* e più in generale sulla 'filosofia della scienza' del Kant 'precritico' cfr. tra gli altri M. Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*, Oxford University Press, New York 2000; S. Smith, *Kant's Picture of Monads in the* Physical Monadology, in «Studies in History and Philosophy of Science», 44 (2013), pp. 102-11; E. Watkins, *Forces and Causes in Kant's Early Pre-Critical Writings*, in «Studies in History and Philosophy of Science», 33 (2003), pp. 5-27 e Id., *The early Kant's (anti-)Newtonianism*, in «Studies in History and Philosophy of Science», 44 (2013), pp. 429-437.
[1225] I. Kant, MoPh, AA 01: 476.13f; trad. it. p. 58. Cfr. più in generale tutto il capoverso, e cioè AA 01: 476.06-15; trad. it. p. 58.

(*corporis affectio, qua contigua a spatio, quod occupat, arcet*)"[1226]. Una simile proprietà della materia veniva ancora determinata sulla base della concezione geometrica dello spazio – tipica della fisica cartesiana, acerrima rivale di quella di Newton – in virtù della quale lo spazio medesimo era definito dall'attributo necessario dell'estensione. In tal senso, secondo Kant, i corpi ancora *occupavano* i rispettivi spazi, anziché *riempirli* (come invece sarebbe avvenuto nei *Metaphysische Anfangsgründe* del 1786, secondo una concezione viceversa *dinamica* dello spazio medesimo, certamente ispirata dallo *Specimen Dynamicum* di Leibniz). Nella *Schrift* del '56, tuttavia, l'impenetrabilità già consisteva nella forza repulsiva o di resistenza (*vis renitentiae*) dei corpi fisici, la quale impediva "l'irrompere dei corpi esterni in uno spazio pieno (*ad arcenda irruentia in spatium repletum corpora externa*)"[1227], forza che sempre *leibnizianamente* Kant definiva come "forza naturale […] degli elementi (*naturali[s] elementorum vi[s]*)"[1228]. Ugualmente fedele ai concetti fondamentali della fisica sperimentale di Newton, Kant definiva altresì, stavolta nella *Definitio* della *Propositio IX* della *Sectio II* della stessa opera, con ciò riconiugando in termini fisico-empirici (o fenomenici) la monadologia di Leibniz, il contatto tra i corpi (*contactus*) o tra le loro parti elementari (appunto le monadi di cui, secondo la lezione di Leibniz, ogni corpo constava) come "l'applicazione reciproca delle forze di impenetrabilità di più elementi (*virium impenetrabilitatis plurium elementorum sibi invicem facta applicatio*)"[1229]. Le forze primitive della materia erano però due, ed esse constavano della forza attrattiva e della forza repulsiva, che Kant determinava altresì, nei corpi (o negli elementi monadici) tra loro contigui, come forze di "azione e reazione reciproca (*actio atqü reactio*)"[1230]. Anche nella *Propositio X* Kant ribadiva che "La forza di impenetrabilità è una forza di repulsione (*Vis impenetrabilitatis est vis repulsiva*), che storna le realtà esterne quali che siano da un avvicinamento ulteriore (*externa quävis ab appropinquatione ulteriori arcens*)"[1231]. Essa, come detto (con Leibniz e contro Newton), era "congenita a qualsivoglia elemento (*cuilibet elemento ingenita*)"[1232] e (di nuovo con Newton), "in proporzione dell'aumentare della distanza a cui si estende diminusic[e] l[a sua] intensità (*pro distantiä, ad quam extenditur, augmentis intensitas actionis diminuatur*)"[1233]. Ancora in ossequio alla lezione di Newton, Kant aggiungeva inoltre che, laddove l'azione della forza di repulsione fosse cessata, in assenza di una forza uguale e contraria come quella di attrazione, i corpi avrebbero perduto le loro proprie unità e consistenza (*compages*). Kant stimava perciò necessario che a un simile impulso (*conatus*)

[1226] Ivi, AA 01: 482.07f; trad. it. p. 67.
[1227] Ivi, AA 01: 482.11; trad. it. p. 67.
[1228] Ivi, AA 01: 482.15; trad. it. p. 67.
[1229] Ivi, AA 01: 483.11f; trad. it. p. 69.
[1230] Ivi, AA 01: 483.29f; trad. it. p. 70.
[1231] Ivi, AA 01: 484.01f; trad. it. p. 70.
[1232] Ivi, AA 01: 484.02; trad. it. p. 70.
[1233] Ivi, AA 01: 484.03f; trad. it. p. 70.

della materia se ne contrapponesse "un altro opposto ed uguale in proporzione alla distanza data (*alius oppositus, et in data distantia äqualis*)"[1234], appunto "un'attrazione (*attractio*)"[1235], sicché ogni elemento fisico in natura risultasse dotato, oltreché della forza di impenetrabilità, "di un'altra forza di attrazione, prescindendo dalla quale non si avrebbero i volumi determinati dei corpi naturali (*alia attractiva, a qua si discesseris, non resultarent determinata corporum naturä volumina*)"[1236]. Di nuovo come in Newton, Kant riteneva inoltre che ogni corpo non in quiete, in virtù della sua forza di inerzia (*vis inertiä*) – che a differenza dello scienziato inglese, al pari delle forze attrattiva e repulsiva egli situava all'interno della materia corporea e delle sue costituenti monadiche – tendesse "a perseverare nello stato di movimento (*in statu movendi perseverare*)"[1237], ovvero che a livello inerziale gli stati fisici del moto rettilineo uniforme di un grave e il suo stato di quiete coincidessero, sicché la forza d'inerzia e la forza motrice (*vis motrix*) della materia corporea consistessero invero nello stesso concetto, che semplicemente veniva riguardato da due diversi punti di vista[1238] (tra loro correlativi o contrari in modo perfetto). L'adesione critica di Kant ai concetti fondamentali della fisica newtoniana, per mezzo dei quali, lo ripetiamo, egli riteneva di poter emendare dapprima la monadologia (nel solo periodo "precritico") e poi anche la dinamica leibniziane (nel periodo invece "critico" delle sue riflessioni), si era dunque già manifestata nelle opere a stampa degli anni Cinquanta. Da lì in avanti, la scienza newtoniana della natura sarebbe stata da lui stesso sottoposta a indagini sempre più mature e stringenti, fino alla determinazione conclusiva, tipica della filosofia trascendentale – in modo particolare delle acquisizioni fisico-dinamiche dei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* del 1786 –, della necessità di una sua fondazione su princìpi metafisici e, in special modo, sui princìpi puri e *a priori* di una fisiologia razionale e immanente, i cui oggetti (*empirici* e *non* metafisici) non potevano non essere già dati *a posteriori*. Una simile fisica razionale, assieme alla filosofia trascendentale della *Kritik der reinen Vernunft*, avrebbe dovuto, come è noto agli autori della *Kant-Forschung*, realizzare una vera e propria metafisica della natura: in particolare una metafisica *critica* della natura corporea (venendo invece la psicologia razionale determinata come parvente o inconsistente metafisica della natura pensante). Sulle posizioni fisiche e metafisiche del Kant 'maturo' torneremo tra breve.

Con questa breve analisi delle posizioni kantiane della *Monadologia fisica* riteniamo invece conclusa l'indagine dei concetti di contraddizione, realtà e identità, quali essi si danno nella filosofia 'precritica' di Kant, e con essi l'esame della relativa teoria delle opposizioni. Possiamo

[1234] Ivi, AA 01: 484.08; trad. it. p. 70.
[1235] Ivi, AA 01: 484.10; trad. it. p. 70.
[1236] Ivi, AA 01: 484.11f; trad. it. p. 70.
[1237] Ivi, AA 01: 485.18f; trad. it. p. 72.
[1238] Cfr. ivi, AA 01: 485.27-30; trad. it. p. 73.

quindi passare all'indagine degli stessi termini categoriali nell'ambito delle posizioni kantiane del periodo cosiddetto "critico".

IV. Le opposizioni kantiane nella *Kritik der reinen Vernunft* e nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*

1. L'opposizione logica: il principio di contraddizione come conditio sine qua non *dei giudizi sintetici* a priori

Nell'*Erster Abschnitt* dello *Zweites Haupstück* della *Kritik der reinen Vernunft*, in perfetta continuità teorica con le riflessioni del periodo cosiddetto "precritico", il principio di contraddizione (*Satz des Widerspruchs*) è definito da Kant "il principio supremo di tutti i giudizi analitici (*Der oberste Grundsatz aller analytischen Urtheile*)"[1239]. Infatti,

> Qualunque sia il contenuto della nostra conoscenza, e comunque essa possa riferiri all'oggetto, la condizione universale – sebbene solo negativa – di tutti i nostri giudizi in generale è che però essi non contraddicano se stessi, perché in caso contrario questi giudizi in se stessi (anche a prescindere dall'oggetto) non sarebbero nulla [*Von welchem Inhalt auch unsere Erkenntniß sei, und wie sie sich auf das Object beziehen mag, so ist doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urtheile überhaupt, daß sie sich nicht selbst widersprechen, widrigenfalls diese Urtheile an sich selbst* (*auch ohne Rücksicht aufs Object*) *nichts sind*].[1240]

Il principio di contraddizione, nel suo impiego negativo (*negativer Gebrauch*), consistente nell'esclusione della falsità (*Falschheit*) e dell'errore (*Irrtum*) conoscitivi, consta dunque della condizione universale (*allgemeine Bedingung*) della conoscenza soggettiva riferita a oggetti. Esso rappresenta, cioè, la condizione negativa (*negative Bedingung*) dei giudizi sintetici *a priori*, ovvero la loro condizione necessaria ma non sufficiente. Consiste quindi nella proposizione fondamentale (*Grundsatz*) in ragione della quale a nessun soggetto può appartenere un attributo contraddittorio delle sue proprie natura, essenza o definizione. In altri termini ancora, un simile assioma rappresenta "il criterio universale (*das allgemeine Kriterium*)" ma "semplicemente negativo (*bloß negativ*)" di ogni verità, sia essa semplicemente logica oppure conoscitiva (e cioè riferita a oggetti). Nelle parole di Kant:

> la proposizione secondo cui a nessuna cosa spetta un predicato che la contraddica, si chiama principio di contraddizione, ed è un criterio universale – sebbene semplicemente negativo – di

[1239] I. Kant, KrV, AA 03: 141.15; trad, it. p. 317. Tra i commentari della prima *Critica* segnaliamo H. Cornelius, *Kommentar zur* Kritik der reinen Vernunft, Verlag der philosophischen Akademie, Erlangen 1926; E. Fink, Epilegomena *zu Immanuel Kants* Kritik der reinen Vernunft. *Ein phänomenologischer Kommentar*, in *Eugen Fink Gesamtausgabe*, III, 13/2, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 2011; N. Kempt Smith, *A Commentary to Kant's* Critique of pure Reason, 2nd ed., New York 1962. Sul principio di contraddizione nella *Kritik der reinen Vernunft* cfr. tra gli altri L. Wh. Beck, *Can Kant's synthetic judgments be made analytic?*, in AA.VV., *Kant: disputed questions*, introd. and engl. transl. by M. S. Gram, Quadrangle Books, Chicago 1987, pp. 232-233 e L. Conti, *Il principio di non conraddizione nella prospettiva epistemologica della* Critica della ragion pura, in AA.VV., *La contraddizione*, cit., pp. 85-119.

[1240] I. Kant, KrV, AA 03: 141.16-20; trad. it. p. 317.

ogni verità (*Der Satz nun: Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, heißt der Satz des Widerspruchs und ist ein allgemeines, obzwar bloß negatives Kriterium aller Wahrheit*).[1241]

Di nuovo in perfetta continuità con le posizioni del decennio 1755-1764, se considerato in se stesso, il principio di contraddizione è un principio semplicemente logico (*bloß logisch*), che vale per le conoscenze analitiche (*analytische Erkentnißе*), ovvero per le conoscenze considerate in generale (*überhaupt*) o nella loro pura formalità logica. L'assioma di contraddizione, cioè,

appartiene soltanto alla logica, poiché vale per le conoscenze intese semplicemente come conoscenze in generale, a prescindere dal loro contenuto, e afferma che la contraddizione le annulla e le elimina completamente (*gehört* […] *bloß in die Logik, weil er von Erkenntnissen bloß als Erkenntnissen überhaupt unangesehen ihres Inhalts gilt und sagt: daß der Widerspruch sie gänzlich vernichte und aufhebe*).[1242]

Oltre però all'impiego negativo del principio di contraddizione – negativo se rapportato al contenuto sintetico dei giudizi conoscitivi, aprioricamente *conjunctivi* dei 'princìpi formali della conoscenza' (le categorie dell'intelletto) con i suoi 'princìpi materiali' (e cioè le intuizioni sensibili) –, Kant rintraccia un uso affatto positivo (*positiver Gebrauch*) del principio medesimo. Esso consiste nella determinazione necessaria e sufficiente (*notwendige und hinreichende*) della verità dei giudizi analitici oppure, ma è lo stesso, dell'esclusione dell'opposto contraddittorio del loro contenuto logicamente apodittico:

Di questo stesso concetto, però, si può fare anche un uso positivo, non solo cioè per escludere la falsità e l'errore (nella misura in cui ciò si basi sulla contraddizione), ma anche per conoscere la verità [*Man kann aber doch von demselben auch einen positiven Gebrauch machen, d. i. nicht bloß um Falschheit und Irrthum* (*so fern er auf dem Widerspruch beruht*) *zu verbannen, sondern auch Wahrheit zu erkennen*]. E difatti, se il giudizio è analitico – negativo o affermativo che sia – la sua verità dovrà sempre essere conosciuta a sufficienza in base al principio di contraddizione [*Denn wenn das Urtheil analytisch ist, mag es nun verneinend oder bejahend sein, so muß dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden*]. In effetti, l'opposto di ciò che si trova già nella conoscenza dell'oggetto, e che viene pensato come concetto, verrà sempre giustamente negato; ma il concetto stesso dovrà esservi necessariamente affermato, per il motivo che il suo opposto contraddirebbe l'oggetto [*Denn von dem, was in der Erkenntniß des Objects schon als Begriff liegt und*

[1241] Ivi, AA 03: 141.26-28; trad. it. p. 317.
[1242] Ivi, AA 03: 141.28-32; trad. it. p. 317.

gedacht wird, wird das Widerspiel jederzeit richtig verneint, der Begriff selber aber nothwendig von ihm bejaht werden müssen, darum weil das Gegentheil desselben dem Objecte widersprechen würde].[1243]

Per queste ragioni, che come abbiamo appurato Kant ha meditato a lungo nel percorso della sua propria maturazione filosofica, il principio di contraddizione si staglia 'finalmente' come "il principio universale e del tutto sufficiente di ogni conoscenza analitica (*das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytischen Erkenntniß*)"[1244], ovvero come *semplice* ma "sufficiente criterio della verità (*hinreichenden Kriterium der Wahrheit*)"[1245], in quanto cioè *conditio sine qua non* della conoscenza oggettivamente valida, ovvero, in nessun caso, come suo principio costitutivo (*konstitutives Prinzip*) o sua ragione sufficiente ovvero 'antecedentemente determinante'.

In queste stesse pagine Kant sviluppa inoltre la critica alla formulazione aristotelica del principio di (non) contraddizione, imputando ad Aristotele l'inesatta (più che superflua) introduzione della condizione della simultaneità temporale, a suo giudizio sintetica e dunque indebitamente "immischiata (*gemischt*)"[1246] in un principio la cui validità è e resta semplicemente logica e analitica. Abbiamo considerato come l'introduzione della clausola della concomitanza temporale sia servita ad Aristotele, contro l'assoluta e identica univocità dell'essere teorizzata da Parmenide e dall'eleatismo in genere, ad introdurre nel discorso metafisico la predicazione indiretta secondo il proprio e l'accidente, svincolando con ciò le caratteristiche peculiari e le proprietà accidentali degli enti e delle sostanze dal 'dominio nichilistico' della contraddizione, del nulla e dell'impossibile. Abbiamo inoltre potuto appurare come Kant, nelle riflessioni del periodo cosiddetto "precritico" della sua speculazione, abbia in primo luogo distinto i princìpi d'identità e di contraddizione, scegliendo di subordinare la parvente semplicità originaria del secondo alla manifesta e superiore duplicità del primo; in secondo luogo, egli ha ugualmente discriminato il principio di contraddizione come limite negativo della predicazione, mentre ha fissato il principio d'identità come il fondamento della verità di tutti i giudizi che allora definiva "semplicemente conoscitivi", e cioè soltanto logici e formali, con ciò assimilabili alle leibniziane verità di ragione e ai princìpi semplicemente determinativi delle metafisiche scolastiche di area tedesca; in terzo luogo, infine, contro il presunto statuto meta-*fisico* e obiettivamente produttivo del principio di contraddizione, quale in particolare veniva fissato dalle ontologie razionaliste di Wolff e Baumgarten, Kant aveva ricondotto il principio di contraddizione al principio d'identità, negandone con ciò la portata ontologica e fissandolo come 'l'altro dei primi princìpi formali (e cioè niente affatto materiali ed oggettivi)' della conoscenza, ovvero, proprio come

[1243] Ivi, AA 03: 141.32-142.07; trad. it. p. 319.
[1244] Ivi, AA 03: 142.08f; trad. it. p. 319.
[1245] Ivi, AA 03: 142.11; trad. it. p. 319.
[1246] Ivi, AA 03: 142.23; trad. it. p. 319.

ora fa nella *Kritik der reinen Vernunft*, nei termini della condizione necessaria ma non sufficiente dei giudizi conoscitivi e oggettivamente validi della soggettività trascendentale e, nello stesso tempo, come condizione necessaria e sufficiente di tutti i giudizi analitici. Nella *Kritik der reinen Vernunft*, cioè, egli di fatto determina, seppur implicitamente o indirettamente, l'equivalenza del principio 'critico' di contraddizione col principio 'precritico' d'identità. In virtù di una simile equipollenza, egli ha pertanto buon gioco nel contestare ad Aristotele "l'imprudenza (*Unvorsichtigkeit*)"[1247] di aver interpolato "una sintesi (*eine Synthesis*)"[1248] nella formulazione di un principio, quello di (non) contraddizione, che la filosofia trascendentale stabilisce come semplicemente logico, ma che nella filosofia prima dello Stagirita è invece metafisico e oggettivo, seppur soltanto nel senso 'negativo e limitativo' secondo cui esso rappresenta la condizione sufficiente della significanza e della coerenza interna di tutti i discorsi (e quindi, *a fortiori ratione*, la condizione necessaria dei discorsi scientifici sulla realtà, riuscendo ad assurgere a vero e proprio criterio di verità nelle *reductiones ad absurdum* o nelle prove apagogiche nei riguardi delle posizioni rivali – ma 'non ancora' nelle confutazioni). Secondo Kant, cioè,

> Di questo principio – un principio celebre, per quanto sprovvisto di ogni contenuto e semplicemente formale – esiste però una formulazione che contiene una sintesi, la quale vi è stata immischiata inavvertitamente e senza alcuna necessità. Tale formulazione dice: è impossibile che qualcosa sia e non sia allo stesso tempo [*Es ist aber doch eine Formel dieses berühmten, obzwar von allem Inhalt entblößten und bloß formalen Grundsatzes, die eine Synthesis enthält, welche aus Unvorsichtigkeit und ganz unnöthiger Weise in ihr gemischt worden. Sie heißt: Es ist unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei*] <…>. È come se essa dicesse: una cosa = *A*, che è qualcosa = *B*, non può essere allo stesso tempo *non-B*, ma può essere benissimo entrambe le cose (tanto *B*, quanto *non-B*) successivamente [*sagt gleichsam: Ein Ding = A, welches etwas = B ist, kann nicht zu gleicher Zeit non B sein; aber es kann gar wohl beides* (*B sowohl, als non B*) *nach einander sein*]. Per esempio, un uomo che è giovane, non può essere allo stesso tempo vecchio, ma può benissimo essere in un certo tempo giovane e in un altro tempo non-giovane, cioè vecchio [*Z. B. ein Mensch, der jung ist, kann nicht zugleich alt sein, eben derselbe kann aber sehr wohl zu einer Zeit jung, zur andern nicht jung, d. i. alt, sein*]. Sennonché, il principio di contraddizione, quale principio semplicemente logico, non deve affatto limitare i suoi enunciati ai rapporti di tempo, e perciò la suddetta formulazione è del tutto contraria all'intenzione del principio stesso [*Nun muß der Satz des Widerspruchs, als ein bloß logischer Grundsatz, seine Aussprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken, daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider*].[1249]

[1247] Ivi, AA 03: 142.22; trad. it. p. 319.
[1248] Ivi, AA 03: 142.21; trad. it. p. 319.
[1249] Ivi, AA 03: 142.20-34; trad. it. pp. 319-321.

Anche se indirettamente e in modo verosimilmente inconsapevole, Kant approva e ripropone la prima formulazione ontologica del principio aristotelico di non contraddizione, quella priva di ambedue le condizioni della simultaneità temporale e della medesimezza del punto di vista, la quale, essendo la sua validità limitata alle predicazioni essenziali, ovvero a quelle procurate secondo i predicabili della definizione e del genere, si limita ad asserire che "è impossibile che qualcosa sia e non sia". Ancora una volta, nonostante manchino dei riscontri obiettivi della contezza diretta, da parte di Kant, dei testi aristotelici, la posizione del filosofo di Königsberg è nella sostanza del tutto conforme a quanto fissato dallo Stagirita nella sua opera. Nel caso della predicazione diretta fissata dallo Stagirita, infatti, l'introduzione della condizione del tempo simultaneo nel principio che ne sta a fondamento, è del tutto superflua. Essa è difatti necessaria soltanto nel caso delle predicazioni oblique o secondo inerenza, nella misura in cui concorre a sancire, in funzione anti-parmenidea, la fondamentale multivocità dell'essere. Nella predicazione diretta, cioè, che pure è di matrice eleatica, come a buon diritto riscontra lo stesso Kant, l'affermazione e la negazione di un predicato accidentale di una cosa, senza la specificazione della clausola della concomitanza temporale, in nessun modo procura la contraddizione tra il predicato suddetto e la definizione essenziale della cosa, poiché quest'ultima è provvista soltanto dei suoi predicati necessari. Per addurre un esempio significativo, nel caso di un uomo, se la definizione di uomo è 'animale bipede razionale', l'uomo in questione può infatti essere sia 'giovane' sia 'vecchio' o 'non-giovane', senza che l'attribuzione di simili predicati *potenzialmente* contraddittori, a meno che non avvenga simultaneamente, e cioè in riferimento al principio *empirico* della successione temporale, per definizione escluso dal dominio *analitico* della logica *generale*, procuri una contraddizione *in atto* o *vera e propria* in seno all'*essenza* o alla *nozione* di uomo. Autenticamente contraddittorio, infatti, nella cornice *analitica* del principio di contraddizione, senza che sussista la necessità di esplicitare la condizione *empirica* del tempo concomitante, sarebbe negare almeno una delle proprietà essenziali della definizione di uomo, e cioè affermare, per esempio, che "uomo è vegetale bipede razionale", oppure "animale quadrupede razionale" oppure ancora "animale bipede irrazionale" o una delle altre possibili combinazioni enunciative, autonegative in modo antitetico della propria e relativa *necessità logica*. Come scrive Kant, cioè – che nel passo che segue discrimina deliberatamente e con assoluta contezza la predicazione essenziale da quella secondo inerenza, mediante l'impiego del quantificatore logico, *universale* e negativo, "nessuno" –, nel caso delle predicazioni accidentali

> Il malinteso deriva solo dal fatto che dapprima si separa il predicato <accidentale> di una cosa dal concetto <essenziale o definitorio> di essa, e poi si collega a tale predicato

<accidentale> il suo opposto, il quale non risluterà mai contraddittorio rispetto al soggetto <definito dal suo concetto essenziale> , ma solo rispetto a quel predicato <accidentale> che era stato connesso sinteticamente al soggetto, e precisamente solo allorquando il primo e il secondo predicato <accidentali> siano posti in uno stesso tempo [*Der Mißverstand kommt bloß daher: daß man ein Prädicat eines Dinges zuvörderst von dem Begriff desselben absondert und nachher sein Gegentheil mit diesem Prädicate verknüpft, welches niemals einen Widerspruch mit dem Subjecte, sondern nur mit dessen Prädicate, welches mit jenem synthetisch verbunden worden, abgiebt und zwar nur dann, wenn das erste und zweite Prädicat zu gleicher Zeit gesetzt werden*]. Se dico che un uomo incolto non è colto <predicati accidentali>, devo aggiungere la condizione allo stesso tempo, poiché chi è incolto in un certo tempo, può benissimo essere colto in un altro tempo. Se invece dico che nessun uomo incolto è colto, si tratta di una proposizione analitica, poiché la nota caratteristica (l'incultura), concorre essa stessa a costituire il concetto <essenziale o definitorio> del soggetto, e in tal caso la proposizione negativa risulta con chiarezza <falsa> direttamente dal principio di contraddizione, senza aver bisogno di aggiungere la condizione: allo stesso tempo [*Sage ich: ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so muß die Bedingung: zugleich, dabei stehen; denn der, so zu einer Zeit ungelehrt ist, kann zu einer andern gar wohl gelehrt sein. Sage ich aber: kein ungelehrter Mensch ist gelehrt, so ist der Satz analytisch, weil das Merkmal* (*der Ungelahrtheit*) *nunmehr den Begriff des Subjects mit ausmacht; und alsdann erhellt der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs, ohne daß die Bedingung: zugleich, hinzu kommen darf*]. È questa la ragione per cui in precedenza ho anche cambiato la formulazione del principio, in modo da poter esprimere chiaramente con ciò la sua natura di proposizione analitica [*Dieses ist denn auch die Ursache, weswegen ich oben die Formel desselben so verändert habe, daß die Natur eines analytischen Satzes dadurch deutlich ausgedrückt wird*].[1250]

Secondo Kant, dunque, soltanto in apparenza contro Aristotele ma in realtà secondo il suo dettato filosofico, nel caso dei giudizi analitici o delle predicazioni essenziali la specificazione della clausola della simultaneità temporale è del tutto superflua, mentre diviene necessaria nei giudizi d'esistenza o nelle predicazioni indirette o accidentali, in cui l'attribuzione delle proprietà non essenziali ai soggetti d'appartenenza è del tutto contingente e dunque mutevole nel tempo. Fissate le posizioni kantiane sul principio di contraddizione nella *Kritik der reinen Vernunft*, è ora tempo di passare a quelle sull'opposizione reale.

[1250] Ivi, AA 03: 142.34-143.12; trad. it. p. 321.

2. *L'opposizione reale nella* Kritik der reinen Vernunft*: la definitiva critica* trascendentale *degli intellettualismi di scuola*

Nella *Kritik der reinen Vernunft* Kant fissa la nozione di opposizione reale (*Realopposition*, *Realrepugnanz*, *realer Widerstreit*) all'interno dell'*Appendice* dell'*Analitica trascendentale*, ovvero nel paragrafo concernente l'*Anfibolia dei concetti della riflessione*, che, come noto, procura le ragioni concettuali definitive per cui Leibniz e i suoi epigoni hanno colpevolmente confuso l'uso empirico dell'intelletto (*empirischer Gebrauch des Verstandes*) – il solo scientifico e oggettivamente valido, che riempie la capacità logico-analitica delle categorie conoscitive dei contenuti percettivi delle intuizioni sensibili – col suo uso trascendentale o iperfisico (*transscendentaler, übersinnlicher Gebrauch*) – il quale, viceversa, di quei contenuti sensibili fa dogmaticamente a meno. Come già nel periodo cosiddetto "precritico" della sua speculazione, dunque, Kant determina il concetto di opposizione reale come il concetto decisivo per la critica delle metafisiche razionalistiche a lui coeve. Tuttavia, a differenza di quanto avviene negli scritti della prima metà degli anni Sessanta, che sopra abbiamo discusso, nella *Kritik der reinen Vernunft* egli propende per legare concettualmente il *realer Widerstreit* alla nozione di riflessione (*reflexio*, *Überlegung*) e, in particolare, alla nozione di riflessione trascendentale (*transscendentale Überlegung*), che contestualmente distingue da quella semplicemente logica (*bloß logische*). Una simile scelta segue direttamente dalla svolta empirico-soggettiva del suo pensiero[1251], che egli ha 'definitivamente' guadagnato con la *Dissertatio* del 1770, in cui, come noto, non soltanto ha distinto l'uso reale (o dogmatico) dell'intelletto dal suo uso semplicemente logico ma ha anche irrevocabilmente affiancato al *Verstand* una seconda fonte conoscitiva: la *Sinnlichkeit*[1252]. A

[1251] Su questo cfr. in particolare H. F. Klemme, *Kants Wende zum Ich. Zum Einfluß von Herz und Mendelssohn auf die Entwiklung der kritischen Subjekttheorie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 53 (1999), pp. 507-529 e G. Tonelli, *Dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica. Studi sulla genesi del criticismo (1754-1771) e sulle sue fonti*, cit. Cfr. anche F. Paulsen, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnisstheorie*, Fues, Leipzig 1875.

[1252] Come noto, fino alla *Dissertazione* del 1770, Kant si muoveva ancora nelle secche di un dualismo onto-epistemologico tra sensibilità e ragione, tra mondo sensibile e mondo soprasensibile, per cui le intuizioni della sensibilità, o i concetti sensibili, consentivano la conoscenza degli oggetti *soltanto* in quanto fenomeni; mentre i concetti intellettuali, la conoscenza delle cose in se stesse. I primi erano soggettivistici (evidentemente in un senso assai diverso dalla soggettività e dall'idealità trascendentali messe a tema nella *Critica della ragion pura*), mentre i secondi compiutamente oggettivi, ovvero suscettibili di riprodurre logicamente il mondo degli oggetti assoluti. Vale a dire che Kant distingueva ancora un uso reale dell'intelletto, quello mediante il quale l'intelletto medesimo sapeva cogliere gli oggetti intelligibili (ruolo che nella *Critica* è assegnato invece alla ragione) dall'uso logico, ovvero quello mediante il quale, presi gli oggetti sensibili offertigli dall'esperienza, l'intelletto medesimo era in grado di connetterli, paragonarli, coordinarli e subordinarli secondo il criterio gnoseologico del principio di contraddizione. Proprio questa operatività intellettuale, a partire dai *Prolegomeni* (1783) verrà invece definita, una volta per tutte, *a posteriori*. Il che spiega anche, in certa misura, la riscrittura della deduzione dei concetti puri dell'intelletto e il diverso ruolo che l'immaginazione trascendentale gioca all'interno delle due edizioni della *Kritik der reinen Vernunft*. È tuttavia a partire dalla *Dissertatio* che non soltanto la sensibilità, ma anche l'intelletto, cominciano a farsi 'soggettivi' in senso progressivamente critico e in modo sempre più evidente e circostanziato. Al posto della separazione degli oggetti (fenomenici e noumenici) e delle rappresentazioni (oscure e chiare, confuse e distinte) dal 1770 comincia infatti a farsi strada la separazione delle funzioni conoscitive. Il confine cioè, non è più tracciato tra *mundis*

partire infatti dal *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii*, fino ad arrivare alle due edizioni della *Kritik der reinen Vernunft*, egli ha risolutamente fissato che

> Tutte le nostre conoscenze – non vi è alcun dubbio – cominciano con l'esperienza (*Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel*): da che cos'altro, infatti, la nostra facoltà conoscitiva potrebbe essere provocata ad esercitarsi, se non dagli oggetti che toccano i nostri sensi, e che da un lato producono essi stessi delle rappresentazioni, dall'altro mettono in movimento l'attività del nostro intelletto, perché rapporti (*vergleichen*), connetta (*verknüpfen*) oppure separi (*trennen*) queste rappresentazioni, e trasformi (*verarbeiten*) in tal modo la materia grezza delle impressioni sensibili (*den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke*) in una conoscenza degli oggetti (*zu einer Erkenntnis der Gegentstände*), che è quel che chiamiamo esperienza? Nell'ordine del tempo (*Der Zeit nach*), dunque, nessuna conoscenza in noi precede l'esperienza, e ognuna comincia con essa (*geht also keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an*). Ma sebbene ogni nostra conoscenza cominci con l'esperienza, non per questo essa deriva tutta quanta dall'esperienza (*Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung*).[1253]

Cronologicamente (*der Zeit nach*) la conoscenza non può non scaturire dalla percezione empirica degli oggetti del mondo della natura. Sono questi a colpire la sensibilità del soggetto e a procurare le sue rappresentazioni interne. Sono cioè i corpi fisici della realtà esterna a provocare l'esercizio dell'intera facoltà conoscitiva: a innescare da un lato l'intuire recettivo e immediato della sensibilità e, dall'altro, il movimento logico dell'intelletto, il suo rapportare le singole apprensioni di fatto secondo le distinte operatività discorsive della congiunzione sintetica (*Synthesis*) e della separazione analitica (*Analysis*).

Come già considerato, Kant concepisce il conoscere come attività del giudicare, ovvero dell'attribuire predicati a soggetti. Ora, in ogni giudizio in cui è pensata la relazione di un soggetto con un predicato, questa può essere di due specie soltanto: analitica oppure sintetica. Analitici sono tutti quei giudizi in cui il predicato, semanticamente meno esteso del soggetto, appartiene al soggetto stesso come qualcosa che v'è contenuto intrinsecamente; sono quei giudizi, cioè, in cui il rapporto dei due termini è pensato come identità. I giudizi analitici sono dunque dei giudizi meramente esplicativi, in cui il predicato non aggiunge nulla al concetto del soggetto, poiché lo divide soltanto, semplicemente scomponendolo nei suoi concetti parziali. I giudizi sintetici sono invece quelli in cui il predicato è completamente esterno al soggetto,

intelligibilis e *mundis sensibilis* ma fra facoltà inferiore e facoltà superiore di conoscenza, fra sensibilità e ragione, qui ancora considerata nel suo senso più ampio e comprensivo e non ancora compiutamente distinta dall'intelletto.

[1253] I. Kant, KrV, AA 03: 027.05-15; trad. it. p. 69.

ovvero quelli in cui la relazione tra i due termini è concepita come differenza. Tali giudizi sono estensivi: al concetto del soggetto aggiungono un predicato che non è affatto pensato in quello e nemmeno ricavabile tramite scomposizione. I giudizi sintetici sono allora, al contrario di quelli analitici, dei giudizi che procurano nuova conoscenza[1254].

La distinzione suddetta ne trasporta con sé un'altra, quella tra giudizi puri e giudizi empirici o, più precisamente, tra giudizi *a priori* e giudizi *a posteriori*. I giudizi empirici o *a posteriori* descrivono quell'attività della facoltà di giudizio la cui funzionalità operativa, seppur sintetica, è soltanto fortuita e contingente, semplicemente psicologica e di fatto. Essa muove da rappresentazioni particolari e da percezioni patite; ciò significa che è materialmente occasionata, innescata dall'apprensione sensibile e recettiva delle oggettività fenomeniche. Dati, cioè, degli oggetti effettivi dei sensi, i quali procurino impressioni, modificazioni o affezioni sensitive sulla capacità rappresentativa del soggetto, questi stessi oggetti (pur sempre fenomenicamente determinati dal modo soggettivo di intuirli), costituiscono quel soggetto dei giudizi sintetici che soltanto in un momento successivo – vale a dire *a posteriori* – è sottoposto all'operatività predicativa e funzionale dei concetti dell'intelletto. Detto altrimenti, secondo il modo empirico e *a posteriori* della capacità di giudicare, soltanto a muovere dagli oggetti esistenti effettivamente nel mondo è resa possibile quell'operatività discorsiva del pensiero che applica loro – alla loro intuizione empirica – dei predicati logici. Al contrario, per giudizio *a priori* Kant intende esattamente "una proposizione che venga pensata insieme alla sua necessità (*ein Satz, der zugleich mit seiner Nothwendigkeit gedacht wird*)"[1255], ovvero o una proposizione prima, oppure un'altra che, in ogni caso, "non deriva da nessun'altra proposizione che non abbia a sua volta un valore necessario". Sono giudizi "assolutamente a priori" tutti i giudizi analitici, come per esempio gli assiomi, i postulati e le definizioni delle matematiche. Ma sono giudizi assolutamente *a priori* anche quei giudizi sintetici che sono 'categoricamente' indipendenti dall'esperienza, ovvero tutti quei giudizi che anziché dipendere dalla percezione soggettiva, piuttosto la costruiscono, la condizionano e la rendono possibile[1256]. Un giudizio assolutamente *a priori* è dunque un giudizio

[1254] Cfr. ivi, AA 03: 033.13-036.10; trad. it. pp. 83-87.

[1255] Ivi, AA 03: 028.4f; trad. it. p. 71.

[1256] Nei *Prolegomeni a ogni futura metafisica che si presenterà come scienza* – ma anche nel § 19 della seconda edizione della *erste Kritik* e nel § 40 della *Logik* – Kant distingue tra due diverse tipologie di giudizi: i giudizi percettivi (*Wahrnehmungsurteile*) e i giudizi d'esperienza (*Erfahrungsurteile*). I primi sono quelli che forniscono dei collegamenti rappresentativi tra fenomeni che sono puramente soggettivi. I secondi procurano invece delle congiunzioni oggettive, valide per ogni coscienza in genere. Entrambi sono dei giudizi sintetici *a posteriori*, derivanti dall'osservazione dell'effettivo prodursi degli eventi e quindi sempre sottomessi alla contingenza del loro verificarsi. Tuttavia, essi sarebbero impossibili se le osservazioni da cui risultano non venissero preliminarmente elaborate da un corredo di conoscenze sintetiche *a priori*. Un giudizio percettivo è quello che asserisce che "il sasso si riscalda quando il sole lo colpisce", mentre il giudizio di esperienza corrispondente è quello che afferma che "il sole riscalda il sasso", in quanto "alla percezione si aggiunge il concetto intellettivo della causa che collega necessariamente il concetto del calore con quello dello splendere del sole". I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., (AA 04, pp. 253-383); trad. it. di di P. Carabellese (a cura di) *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, con introduzione di H.

"pensato secondo una rigorosa universalità (*in strenger Allgemeinheit gedacht*)"[1257] e il quale determina la validità oggettivamente necessaria del contenuto conoscitivo che definisce, sia esso analitico oppure sintetico.

Di contro a questa distinzione di matrice leibniziana – e cioè la distinzione dei giudizi in analitici *a priori* (verità di ragione) e sintetici *a posteriori* (verità di fatto) –, com'è noto, Kant s'interroga circa l'eventualità filosofica di giudizi sintetici *a priori*. La dimostrazione della loro possibilità necessaria costituisce infatti *Il compito generale della ragion pura*[1258], il compito cioè della costruzione stabile e sicura della conoscenza scientifica o, ma è lo stesso, della fondazione della metafisica come epistemologia[1259].

Kant concepisce la gnoseologia metafisica come "l'idea di una scienza speciale (*die Idee einer besondern Wissenschaft*), che si può chiamare critica della ragion pura (*die Kritik der reinen Vernunft heißen kann*)"[1260], ove "la ragione è la facoltà che fornisce *i principi* della conoscenza a priori". Tale scienza della ragion pura è volta alla dimostrazione del carattere trascendentale[1261] della

---

Hohenegger, Laterza, Roma-Bari 2007, AA 04: 301 Anm.; trad. it. p. 307 n. 5. Cfr. più in generale i §§ 18-23 e 29; in particolare AA 04: 297.29-306.17; trad. it. pp. 103-123 e AA 04: 312.02-29; trad. it. pp. 135-137. I giudizi percettivi sono dunque dei giudizi problematici e cioè esprimenti al limite una mera possibilità conoscitiva; i giudizi d'esperienza dei giudizi assertori e cioè delle constatazioni conoscitive di fatto; mentre i giudizi sintetici *a priori* sono giudizi conoscitivi apodittici e cioè universali e necessari.

[1257] I. Kant, KrV, AA 03: 029.07; trad. it. p. 73.

[1258] *Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft* è il titolo della *Sezione VI* dell'*Introduzione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*. Cfr. Ivi AA 03: 039.20f; trad. it. p. 95.

[1259] Sulla fondazione kantiana della metafisica come epistemologia mi permetto di rimandare alla prima parte di L. Cianca, *La fondazione dell'epistemologia metafisica. Il trascendentalismo kantiano e la dialettica hegeliana*, «Etica & Politica/Ethics & Politics», 20, 3 (2018), pp. 581-616. Sulla metafisica in Kant, secondo gli indirizzi di ricerca più vari, cfr. tra gli altri J. Benoist, *Sur une prétendue ontologie kantienne: Kant et la néo-scolastique*, in C. Ramond (éd.), *Kant et la pensée moderne: alternatives critique*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 1996; C. Bonvecchio, *Metafisica e ontologia in Kant: per una analisi della* Critica della ragion pura, Cooperativa editrice universitaria, Pavia 1974; E. Cafagna, *Kant e la metafisica della forza. Un'interpretazione dei primi scritti*, cit.; A. Cicatello, *Ontologia critica e metafisica. Studio su Kant*, Mimesis, Milano-Udine 2011; E. Ficara, *Die Ontologie in der* Kritik der reinen Vernunft, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006; M. Heidegger, Id., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1973; H. Heimsoeth, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, «KANT-STUDIEN», 29 (1924), pp. 121-159, reprint in Id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Kölner Universität, Köln 1956, pp. 189-225; N. Hinske, *Ontologie oder Analytik des Verstandes? Kants langer Abschied von der Ontologie*, «Quaestio», 9 (2009), pp. 303-309; G. Martin, *Die deutsche ontologische Kantinterpretation*, Kölner Universitätverlag, Köln 1961; Id., *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Köhl 1958; L. M. Miles, *Logik und Metaphysik bei Kant*, Frankfurt am Main, 1978; H. J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience. A commentary on the first half of the* Kritik der reinen Vernunft, voll. 1-2, London 1936 (2nd ed. 1951); A. Pereira, *O Transcendentalismo de Kant e a Ontologia*, Universidade da Beira Interior, LusoSofia Press: Covilhã 2009; G. Rivero, *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, De Gruyer, Berlin-Boston 2017; G. Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggi di sociologia della conoscenza*, cit. e M. Wundt, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie*, Verlag von Ferdinand Enke, Stuttgart 1924.

[1260] I. Kant, KrV, AA 03: 042.29f; trad. it. p. 101.

[1261] Il termine "trascendentale", pur rappresentando un termine-chiave della filosofia critica, viene da Kant utilizzato nei contesti più vari e attribuito ai concetti più diversi. Ciò non ostante, resta pur tuttavia possibile offrirne una schematica delucidazione generale. Nell'*Introduzione* alla seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft* (AA 03: 043.16-19; trad. it. p. 103, corsivi miei), Kant scrive: "Chiamo *trascendentale* ogni conoscenza che, in generale, si occupi non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere oggetti in generale, nella misura in cui questo modo dev'essere possibile a priori (*Ich nenne alle Erkenntniß* transscendental*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt*)". Di questa prima definizione è opportuno mettere in luce tre elementi distinti. Il primo è che la definizione di "trascendentale" è una definizione che Kant dà in prima persona, con l'intento di sottolinearne l'assoluta novità

conoscenza, alla giustificazione della natura costitutiva e costruttiva di ogni rappresentazione che appartiene al modo soggettivo di conoscere gli oggetti, "nella misura in cui questo modo deve essere possibile a priori [ovvero non semplicemente *a posteriori*] (*so fern diese a priori möglich sein soll*)"[1262]. Si tratta, in altri termini, di dar vita a una scienza il cui "oggetto non è costituito

rispetto a quell'altra canonica e in voga ai suoi tempi, ove filosofia trascendentale designava semplicemente la *Metaphysica generalis* di matrice wolffiana. Il secondo elemento da isolare analiticamente è dunque il riferimento all'ontologia, manifesto nell'espressione "oggetti in generale (*Gegenständen* […] *überhaupt*)". Il terzo e più importante, infine, è che l'ontologia che la filosofia trascendentale è chiamata a costruire è soltanto quella che "si occupi non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere oggetti in generale (*nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen* […] *überhaupt*)", ovvero è quella che per un verso rigetta l'ontologia antica – in ragione della sua 'mancata' distinzione tra il soggetto e l'oggetto del sapere metafisico – e, per l'altro, nella sua operazione più prettamente epistemologica, quella che rifiuta l'induzione (sempre *a posteriori*) e l'empirismo come tecnica e indirizzo epistemologici sufficienti alla costruzione di un sapere apodittico. Nella *Sezione II* dell'*Introduzione* alla *Logica trascendentale* (AA 03: 078.18-20; trad. it. p. 175), invece, Kant scrive: "La distinzione tra trascendentale ed empirico appartiene dunque alla critica delle conoscenze, e non il rapporto [estrinseco] delle conoscenze con il loro oggetto (*Der Unterschied des Transscendentalen und Empirischen gehört also nur zur Kritik der Erkenntnisse und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand*)". Che "la distinzione tra trascendentale ed empirico appartiene alla critica delle conoscenze" significa che l'indagine filosofica inaugurata dal criticismo concerne per un lato la 'separazione facoltativa' delle rappresentazioni – la loro distinzione analitica in base alla facoltà conoscitiva di origine – e, per l'altro, la loro congiunzione in unità, la dimostrazione del loro valore conoscitivo – cioè della loro verità – soltanto se strette nell'unità sintetica fondamentale di intuizione e concetto. Pertanto, la filosofia trascendentale provvede anzitutto alla definizione dei limiti e delle condizioni di possibilità della conoscenza, ovvero procura la distinzione tra un sapere oggettivamente valido e un altro soltanto parvente o illusorio. Il bersaglio polemico di queste linee è duplice ed è rappresentato, dapprima, dalla filosofia leibniziano-wolffiana; poi, dalla logica formale tradizionale. La prima non è in grado di distinguere correttamente tra rappresentazioni sensibili e rappresentazioni intellettuali, riducendo la loro differenza a una mera distinzione di grado e dunque relativa alla chiarezza dei loro contenuti soltanto. Col risultato che le rappresentazioni sensibili sono dichiarate oscure e confuse mentre quelle razionali chiare e distinte. Questa errata distinzione – una distinzione che per l'appunto non è "trascendentale" e che non "appartiene dunque alla critica delle conoscenze" – ha il torto di non riconoscere l'ufficio relativamente autonomo e peculiare di ciascuna delle due facoltà della conoscenza: la sensibilità e l'intelletto. Con la conseguenza illecita che la sensibilità viene resa subalterna all'intelletto. La logica formale, invece, sbaglia allorché prescinde dal rapporto originativo e intrinseco con i propri oggetti di conoscenza – quel rapporto che Kant chiama appunto "trascendentale" –, con ciò trascurando arbitrariamente i contenuti intimamente conoscitivi del pensiero (vale a dire la natura già conoscitiva delle intuizioni sensibili). Non è dunque la relazione *tout court* delle conoscenze con gli oggetti che Kant riprova, bensì la formula teoretica che ne prescrive la giustapposizione esteriore anziché l'originaria coalescenza. "Trascendentale" designa infatti sia la circostanza per cui alcune rappresentazioni soggettive sono possibili in via preliminare – cioè *a priori* –, sia la modalità secondo cui esse possono applicarsi – cioè applicarsi di diritto, oltre che di fatto – agli oggetti della sensibilità. Pertanto, se è vero che ogni conoscenza trascendentale è necessariamente *a priori*, non tutte le conoscenze *a priori* possono venir dette trascendentali (è il caso delle conoscenze pure della matematica e della geometria, le quali *costruiscono*, "*konstruieren*", i propri concetti *quantitaivi* nell'intuizione pura, anziché *esibirli come qualità*, "*darstellen als Qualitäten*", nell'intuizione empirica, come invece deve fare la filosofia). Il "trascendentale", infatti, nella sua accezione intrinsecamente conoscitiva, non soltanto determina la natura *a priori* delle rappresentazioni soggettive ma ne stabilisce anche l'estensione e la validità oggettiva, ovvero i contenuti conoscitivi. Detto altrimenti, il "trascendentale", se così si può dire, è concetto più originario e più esteso rispetto all'*a priori*. È cioè la possibilità reale e non meramente logica dell'*a priori*, la possibilità di una conoscenza obiettiva sebbene non immediatamente empirica e non svolgentesi *a posteriori*. Cfr. Anche AA 03: 131.11-133.26; trad. it. pp. 295-301. Su questi temi cfr. in particolare N. Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjärige Kant*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970; trad. it. di R. Ciafardone, *La via kantiana alla filosofia trascendentale. Kant trentenne*, Japadre, L'Aquila-Roma 1987 ma anche A. Gideon, *Der Begriff transzendental in Kants* Kritik der reinen Vernunft, Friedrich, Marburg 1903; G. Gigliotti, *'A priori' e 'trascendentale' nella prima edizione di* Kants Theorie der Erfahrung *di H. Cohen*, «STUDI-KANTIANI», 5 (1992), pp. 47-69; Id., *Avventure e disavventure del trascendentale: studio su Cohen e Natorp*, Guida Editori, Napoli 1989 e H. Knittermeyer, *Der Terminus transzendental in seiner historische Entwiklung bis zu Kant*, Diss., Marburg 1920.

[1262] I. Kant, KrV, AA 03: 043.18f; trad. it. p. 103.

dalla natura delle cose, che è inesauribile (*nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist*)[1263], bensì dall'intelletto, il quale giudica della natura delle cose, considerato ancora una volta solo in riferimento alla sua conoscenza a priori [e non *a posteriori*] (*sondern der Verstand, der über die Natur der Dinge urtheilt, und auch dieser wiederum nur in Ansehung seiner Erkenntniß a priori den Gegenstand ausmacht*)"[1264]. In questo senso

> la filosofia trascendentale è l'idea di una scienza, per la quale la critica della ragion pura deve progettare architettonicamente – cioè in base a principi [trascendentali, puri e *a priori*] – il piano intero, con piena garanzia di completezza e di sicurezza riguardo a tutti gli elementi che costituiscono quest'edificio (*Die Transscendental=Philosophie ist die Idee einer Wissenschaft, wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d. i. aus Principien, entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmachen*). Essa è il sistema di tutti i principi [sintetici e *a priori*] della ragion pura (*Sie ist das System aller Principien der reinen Vernunft*).[1265]

Nell'*Estetica trascendentale* Kant definisce intuizione (*Anschauung*) il modo primario e immediato (*unmittelbar*) tramite il quale una conoscenza si riferisce agli oggetti e il quale ha luogo soltanto se al soggetto sia anticipatamente assegnato l'oggetto d'esperienza, poiché è soltanto quest'ultimo a poter produrre affezioni nell'animo. L'intuizione è empirica (*empirische Anschauung*) allorché si riferisca all'oggetto tramite una sensazione (*Empfindung*), la quale a sua volta si definisce come l'effetto materiale dell'oggetto sulla capacità rappresentativa del soggetto. La sensibilità è così la facoltà della recettività (*Rezeptivität*) delle rappresentazioni degli oggetti nella modalità del venire affetti dagli stessi[1266]. Eppure, l'intuizione, oltre a essere empirica, è suscettibile d'esser pura in senso trascendentale nella misura in cui si rivolga preliminarmente all'oggetto esperibile senza l'ausilio della sensazione, ovvero se nell'intuizione medesima non si trovi nulla di materiale che appartenga all'impressione sensibile[1267].

[1263] Asserire che la natura delle cose è inesauribile significa accettare, validare e riproporre quanto già affermato da Newton nei *Principia mathematica* e da Hume nel *Saggio sull'intelletto umano*. Secondo lo scienziato inglese, ciò che dei corpi fisici è conoscibile dall'uomo non è affatto la loro natura interna, bensì le qualità sensibili soltanto: "Vediamo soltanto le figure e i colori dei corpi, udiamo soltanto i suoni, tocchiamo soltanto le superfici esterne, fiutiamo i soli odori e gustiamo i sapori: non conosciamo con nessun senso, con nessuna azione riflessa le intime sostanze". Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, cit. da Raffaele Ciafardone in *La* Critica della ragion pura. *Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2012, p. 15. Parimenti, secondo il filosofo scozzese "la natura ci ha tenuti a grande distanza da tutti i suoi segreti e ci ha concesso solamente la conoscenza di poche qualità degli oggetti, mentre ci nasconde quei poteri e principi dai quali dipende interamente il loro influsso". Ivi, pp. 15-16.

[1264] I. Kant, KrV, AA 03: 044.10-13; trad. it. p. 105.

[1265] Ivi, AA 03: 044-24-28; trad. it. p. 105.

[1266] Cfr. ivi, AA 03: 049.06-050.05; trad. it. p. 113.

[1267] Cfr. Ivi, AA 03: 050.06-051.13; trad. it. pp. 113-115.

Ora, affinché della *Sinnlichkeit* si possa far scienza è necessaria un'astrazione metodologica di doppio livello, che per un verso ne riconosca l'autonomia e la specificità operative rispetto alle altre facoltà di conoscere (intelletto e ragione) e, per l'altro, ne sancisca il funzionamento secondo dei princìpi trascendentali, puri e *a priori*. Pertanto, sulla scorta di quanto scritto nell'*Introduzione* – nella quale Kant aveva distinto "due tronchi soltanto della conoscenza umana, i quali nascono forse da una radice comune, ma a noi sconosciuta, vale a dire sensibilità e intelletto (*zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß* […], *die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand*)"[1268] –, la sensibilità viene isolata sia dall'intelletto, sia dalla propria modalità di affezione *a posteriori*, ovvero dall'intuizione empirica.

> Nell'estetica trascendentale, dunque, isoleremo in primo luogo la sensibilità, separando da essa tutto ciò che l'intelletto ne pensa con i suoi concetti, così che non resti altro se non l'intuizione empirica (*In der transscendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isoliren, dadurch daß wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe*). In secondo luogo, separeremo ancora da quest'ultima tutto ciò che appartiene alla sensazione, così che non resti altro se non l'intuizione pura e la semplice forma di ciò che ci appare, che è l'unica cosa che la sensibilità può fornirci a priori (*Zweitens werden wir von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die loße Form der Erscheinungen übrig bleibe, welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann*). In questa ricerca si troverà che vi sono due forme pure dell'intuizione sensibile, quali principi della conoscenza a priori, vale a dire lo spazio e il tempo (*Bei dieser Untersuchung wird sich finden, daß es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Principiender Erkenntniß a priori gebe, nämlich Raum und Zeit*).[1269]

Ciò che qui viene separato non è un composto accidentale di elementi primi, non è un intero a somma di parti, un aggregato disomogeneo di entità indifferenti o un infinito di finiti in serie. A venir scissa analiticamente è tanto la singolarità originaria di intuizione e concetto – di sensibilità e intelletto – quanto anche l'unicità sintetica di intuizione empirica e intuizione pura – vale a dire l'identità effettuale della conoscenza sensibile *a posteriori* e di quella *a priori*.

Una tale separazione, in questa sede iniziale, è anzitutto funzionale all'innalzamento della sensibilità al rango di scienza. La critica della conoscenza deve riconoscerne l'autonomia e l'indipendenza operative, sicché essa non resti subalterna all'intelletto e alla ragione come invece accade in tutti i razionalismi moderni. Al contempo, però, e non è operazione secondaria,

[1268] Ivi, AA 03: 046.07-09; trad. it. pp. 107-109.
[1269] Ivi, AA 03: 051.04-12; trad. it. p. 117.

l'isolamento della sensibilità dal *Verstand* risponde a una precisa esigenza fondazionale: fare dell'esperienza concreta e di fatto l'*Ausgangspunkt* inconcusso della fondazione dell'epistemologia metafisica, mettendola così al riparo sia dalle obiezioni dello scetticismo humeano – che dell'esperienza concreta non dubita affatto[1270] –, sia dai ragionamenti illusori del dogmatismo metafisico, che proprio della certezza sensibile suole fare a meno (vedi le filosofie Descartes, Leibniz, Wolff, Baumgarten e Baumeister).

Il 'cominciamento' dalla *konkrete, sinnliche Erfahrung* è ciò che deve assicurare alla posizione fondamentale del criticismo un sostegno stabile e sicuro, il principio fermo e indubitabile della validità oggettiva (*objektive Gültigkeit*) della sua teoria filosofica. È quindi soprattutto per questo che il primo *Erkenntnisvermögen* che Kant sottopone a critica, ancor prima delle facoltà superiori della conoscenza (l'intelletto e la ragione), è la facoltà inferiore del senso[1271]. È l'originale metodo kantiano di far valere le pretese giuridiche di un'esposizione rigorosa: un procedimento deduttivo inflessibile epperò legittimo e legale, ovverossia un metodo graduale e progressivo dell'argomentazione che non ammette lacune né presupposizioni arbitrarie. A muovere dalla certezza sensibile dell'esperienza concreta, la *Darstellung* kantiana intraprende dunque il cammino 'libertario' della giustificazione apodittica di ogni sua tappa dimostrativa, al fine del dispiegamento effettuale della verità scientifica e della sua intima legittimazione. Il fine negativo di una simile metodologia espositiva, è già venuto in chiaro, è quello di evitare alla filosofia critica i pericoli epistemologici speculari della deriva idealistica (tanto del dogmatismo metafisico quanto dell'opinione soggettivistica, entrambi ingiustificati) e della dispersione empirica dei contenuti di sapere (quest'ultima consistente nell'inabilità al sapere apodittico). Il fine positivo consiste invece nel compimento di quei tentativi proto-critici di pervenire a una metafisica 'oggettiva', che a partire dagli anni Cinquanta avevano contraddistinto il periodo cosiddetto "precritico" del suo filosofare, e cioè la fondazione trascendentale, vale a dire soggettiva e oggettiva insieme, della metafisica come scienza.

Nell'esordio della *Logica trascendentale* Kant ribadisce che la conoscenza umana scaturisce da due sorgenti fondamentali dell'animo[1272]: la recettività delle impressioni (*die Rezeptivität der*

[1270] Come a buon diritto riconosce Cassirer, per Hume "abitudine ed esercizio sono le grandi guide della nostra vita" e "la questione se noi dobbiamo affidarci a questi 'istinti' è priva di contenuto, non appena sia risultato che noi dobbiamo abbandonarci a essi in virtù del meccanismo che domina il pensiero e il sentire del nostro spirito". E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, cit.; trad. it., vol. 2, p. 402.

[1271] "O non vi è dunque alcuna metafisica o vi è soltanto una metafisica dell'esperienza. La critica, pertanto, quale disciplina propedeutica di tale metafisica, studierà 'le condizioni, a cui soltanto gli oggetti sono *dati* alla conoscenza umana', prima di 'quelle, a cui i medesimi oggetti sono *pensati*'. Vale a dire che, in una dottrina degli elementi della conoscenza, non solo vi sarà uno studio del senso accanto a quello dell'intelletto, ma esso sarà anche il suo necessario antecedente. È per questo che un esame di esso rientra di diritto in una logica della ragione quale è la critica". A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 54-55. Il corsivo è suo.

[1272] Cfr. I. Kant, KrV, AA 03: 074.09; trad. it. p. 167.

Eindrücke) e la spontaneità dei concetti (*Spontaneität der Begriffe*)[1273]. La prima coincide con l'intuizione messa a tema nell'*Estetica*, la seconda col pensiero. Entrambi costituiscono le funzioni imprescindibili del conoscere e se la sensibilità consiste nella capacità dell'animo di accogliere rappresentazioni, l'intelletto è invece "la facoltà di produrre da se stesso le rappresentazioni [medesime], ossia la spontaneità della conoscenza (*das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses*)"[1274]. Nessuna delle due facoltà può essere anteposta all'altra: senza sensibilità nessun oggetto esterno potrebbe essere preliminarmente accessibile o disponibile, senza intelletto nessuno potrebbe invece venir pensato. Intuizione e pensiero sono perciò in relazione biunivoca, per cui "i pensieri senza contenuto [cioè senza le intuizioni] sono vuoti; le intuizioni, senza concetti, sono cieche (*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*)"[1275].

Nelle prime linee della *Parte seconda* della *Dottrina trascendentale degli elementi*, dunque, Kant specifica il debutto dell'*Introduzione* all'opera. La separazione analitica delle facoltà, vale a dire il metodo filosofico di raffinazione astraente che procura la distinzione esplicativa delle loro prerogative essenziali, non sussiste come tecnica *negativa* assoluta. Affinché possa darsi 'epistemologia metafisica' ben fondata è cioè necessario che alla *metaphysische Erörterung* delle diverse tappe del processo conoscitivo, vale a dire l'individuazione eliminativa della natura *a priori* di sensibilità e intelletto, corrisponda essenzialmente la determinazione trascendentale delle medesime, vale a dire la dimostrazione della loro reciprocità originaria e la deduzione della loro unità sintetica fondamentale.

Naturalmente, ciò non significa che intuizione e pensiero assolvano agli stessi compiti epistemologici, "bensì vi sono buoni motivi per separarli accuratamente l'uno dall'altro e per mantenerli distinti (*sondern man hat große Ursache, jedes von dem andern sorgfältig abzusondern und zu unterscheiden*)"[1276]. Separata analiticamente dall'*Estetica* (in virtù di quella doppia astrazione di cui sopra s'è scritto), la *Logica trascendentale* si sistema come delucidazione qualitativa della funzionalità logico-concettuale dell'*intelligere*, ovvero in quanto scienza delle regole dell'intelletto in generale.

In questo senso, la logica trascendentale, in quanto logica pura e *a priori* dei contenuti sensibilmente percepibili, vuole dimostrare l'ordine e la validità legali dell'esperienza

[1273] Cfr. ivi, AA 03: 074.10-12; trad. it. p. 167.
[1274] Ivi, AA 03: 075.07f; trad. it. pp. 167-169.
[1275] Ivi, AA 03: 075.14f; trad. it. p. 169.
[1276] Ivi, AA 03: 075.22f; trad. it. p. 169.

effettuale[1277], sì da fondare finalmente la possibilità reale – vale a dire la condizionatezza necessariamente sensibile e la regolarità logico-universale – delle certezze di fatto[1278].

Nell'*Estetica trascendentale*, con validità di fatto delle rappresentazioni empiriche, Kant ha inteso esattamente la loro realtà epistemica, il dato incontestabile – il fatto, appunto – che affinché potessero darsi percezioni del soggetto, dovessero a esse corrispondere delle oggettività esistentive che ne procurassero l'effettivo innesco. Ovvero che l'esperienza in generale, come forma preliminare di una conoscenza certa, fosse assicurata – vale a dire garantita e autenticata in senso effettuale-oggettivo – dal riferimento 'eteronomo', estroverso e immediatamente cosale del percepire soggettivamente. La validità empirica di una rappresentazione significava allora che il concreto contenuto percepito non potesse essere altrimenti da quello che era, ovvero una rappresentazione immediata e *de facto* dell'oggettività della realtà esterna, cioè percezione reale – e non irreale – di un mondo effettivamente là fuori.

Adesso, invece, che la logica dell'intelletto debba fornire indubitabilmente la validità di diritto di quelle stesse rappresentazioni, cioè delle percezioni soggettive dell'oggetto (in generale), significa al contrario garantirne la rigorosa verità nomo-logica. Per attribuire verità legale all'intera conoscenza rappresentativa del soggetto, innalzando dunque la validità oggettiva delle esperienze concrete – 'le verità di fatto' – alla certezza apodittica delle concezioni dell'intelletto – 'le verità di ragione' –, Kant ricusa la via metodologica della giustapposizione cumulativa delle certezze empiriche; ovvero non adotta la prassi psicologista – e pseudo-scientifica – della somma algebrica delle singole percezioni. Detto altrimenti, la via epistemologica alla conoscenza apodittica non può consistere per Kant nella *mera* generalizzazione epistemica ed epagogica dei contenuti rappresentativi particolari e immediatamente forniti dall'esperienza. E ciò per due ragioni fondamentali – o, se si preferisce, per una sola e medesima ragione, considerata però in senso duplice.

Primo: tra intuizione e pensiero alberga uno scarto essenziale, una differenza che "la filosofia leibniziano-wolffiana […] ha considerato […] semplicemente logica, mentre essa è

[1277] "Per noi si danno connessioni 'oggettive' dei fenomeni perché e solo perché nel succedersi nelle nostre impressioni e rappresentazioni non regna arbitrio, ma vige invece una rigorosa legalità che esclude ogni piacimento soggettivo". E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von B. Recki, Text und Anmerkungen bearb. von T. Berben, Meiner, Hamburg 2001; trad. it. di. G. A. De Toni, *Vita e dottrina di Kant,* Catelvecchi, Roma 2016, p. 204.

[1278] "*Kant da un lato sancisce in maniera forse definitiva l'impossibilità della semplice possibilità logica intesa come determinazione essenziale dell'ente (l'ente cioè determinato come 'essenza', a prescindere in linea di principio dalla sua eventuale effettività); ma dall'altro lato riprende in pieno il significato e il ruolo ontologico del possibile, legandolo alla funzione costitutiva dei giudizi sintetici a priori. E infatti, la conoscenza della possibilità dell'esperienza coincide con la domanda circa la possibilità di tali giudizi, e questo significa che il possibile è ciò che viene costruito a priori, come un luogo che sta 'sospeso' tra la pura concettualità logica (la sua essenza incontraddittoria) e la semplice posizione di una cosa (la sua esistenza di fatto), fuoriuscendo dalla prima e ponendo le condizioni per pensare la seconda. La condizione della possibilità si rovescia dunque nella stessa possibilità delle condizioni trascendentali del pensiero*". Sono le considerazioni di C. Esposito, in I. Kant, *Critica della ragion pura*, *op. cit*., p. 1406. Su questo cfr. anche W. Lenders, *The Analytic Logic of G. W. Leibniz and Chr. Wolff: A Problem in Kant Research*, «Synthese», 23, 1 (1971), pp. 147-153.

evidentemente *trascendentale*, e non concerne semplicemente la forma della chiarezza o dell'oscurità, bensì *l'origine e il contenuto* delle conoscenze (*Die Leibniz=Wolffische Philosophie hat […] den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellectuellen bloß als logisch betrachtete, da er offenbar transscendental ist und nicht bloß die Form der Deutlichkeit der Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft*)"[1279]. Una difformità sostanziale, la quale procura l'opposizione perfettamente contraria – e dunque di correlazione vera e propria – di una conoscenza immediatamente ontica poiché sensibilmente determinata – e perciò non esente dal rischio di una rapsodia percettiva delle impressioni concernenti gli oggetti fenomenicamente percepiti – e di un'altra invece mediata e invero trascendentale (od onto-epistemologica) – la quale garantisce, viceversa, l'ordine logico-quantitativo delle conoscenze degli oggetti determinati per mezzo dell'intelletto. Una eterogeneità gnoseologica così macroscopica che la filosofia trascendentale non a caso si premura d'indagare le facoltà conoscitive della sensibilità e dell'intelletto in due dimore analitiche distinte della *Critica della ragion pura*, e cioè nell'*Estetica* e nella *Logica trascendentali*.

Secondo, la validità di diritto della rinnovata conoscenza metafisica – ovvero la validità universale e necessaria dell'esperienza *possibile* – non può scaturire direttamente, come fosse a esso omogeneo, dalla certezza di fatto delle singole conoscenze – da ciò che invero, considerato per sé, costella anzi il regno ontologico dell'empirìa, degli accidenti e della contingenza. A dire che l'associazione cumulativa dei finiti conoscitivi, finanche si riuscisse a enumerarli e accorparli tutti, non procurerebbe in ogni caso un infinito – e cioè una teoria generale dell'esperienza –, giacché il determinato, il τόδε τι, per dirla con Aristotele, mai può spiegare *semplicemente* da sé le ragioni della propria determinatezza d'insieme, avendo invece bisogno di un principio esplicativo di carattere universale – e cioè di una regolarità causale di tipo apodittico – che nella propria '*astrazione praticamente vera*' sappia comprenderlo, spiegarlo e risolverlo nella sua propria *immanenza* e determinazione *particolare*[1280]. In virtù di quest'assunto metodologico complessivo,

[1279] I. Kant, KrV, AA 03: 066.27-32; trad. it. pp. 149-151. Corsivi miei. "Relativamente all'origine [delle conoscenze], [la teoria kantiana] designa la sensibilità come fonte di conoscenza *di pari portata* e, per quanto riguarda il contenuto, mediante essa non riconosciamo così semplicemente in modo oscuro la natura delle 'cose in sé', ma non la conosciamo *affatto*. Fintantoché non esisteva però questa distinzione trascendentale, tra senso e intelletto esistevano soltanto due criteri per la riflessione logica. Una cosa o è obiettiva o soggettiva. C'erano dunque due vie". H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, in Id., *Werke* (5. Aufl.), Bd. 1.1, Olms Hildesheim-Zürich-New York 1987; trad. it. parziale di L. Bertolini, *La teoria kantiana dell'esperienza*, Franco Angeli, Milano 1990., p. 79.

[1280] In Aristotele αἰτία, "causa", ha un significato molto diverso da quello moderno, ovvero non designa la produzione, secondo l'esistenza, di un effetto oggettuale. È piuttosto la causa esplicativa degli enti reali, ciò che spiega gli essenti nella loro natura determinata (e a partire da un'indagine filosofica *a posteriori*). Vale a dire che Aristotele concepisce la causa, nel suo senso eminente, come causa formale e finale di un oggetto, ovvero come compimento, completezza e attualità di una natura inizialmente soltanto potenziale (benché naturalmente esistente). Ora, tutto ciò è certamente estraneo alla definizione kantiana della "causalità secondo la natura", ove la causa è concepita come un concetto puro e dinamico dell'intelletto (che appartiene alla classe categoriale della relazione) e che designa, a partire da qualcosa, l'esser posto di qualcosa di totalmente diverso mediante una regola necessaria e *a priori*. Eppure, proprio la funzione della causa formale aristotelica, fatta astrazione dal suo carattere

che sancisce la complementarità perfetta delle due facoltà conoscitve del senso e dell'intelletto – di particolare e universale, di concreto e astratto –, la filosofia trascendentale rigetta il criterio epistemologico dell'induzione[1281] *come criterio gnoseologico assoluto ed esclusivo*, sposando viceversa quello affatto '*esplementare*' della deduzione (seppur secondo un nuovo e irriducibile significato, se paragonato a quello tradizionalmente assegnatole dalla precedente storia del pensiero).

Dar vita all'universalizzazione di diritto delle conoscenze empiriche – e, dunque, mediatamente, delle realtà effettive che a esse stanno di contro come loro e corrispondente denotato oggettivo – significa procurarne l'ordinamento formale e la costruzione logica rigorosa. Distaccarsi gradualmente, secondo l'incedere razionalmente cadenzato di una fondazione che non lasci nulla al caso – né all'arbitrio soggettivo – dal contenuto e dalla forma contingenti del rappresentare. Separarsi cioè dalla modalità accidentale di percepire, sì da salire, a muovere dalla 'ὕλη' dell'intuizione, la sensazione, alla sua forma condizionante, lo spazio-tempo. E da essa, in virtù del suo carattere puro e *a priori*, trapassare dalla sensibilità all'intelletto; e qui, all'interno dell'ordine compiutamente logico anziché crono-logico di conoscenza – facendo astrazione dal concetto nella sua versione empirica e *a posteriori* – ricercare, sull'esempio metodologico già approntato nella scienza della sensibilità, la sua costituzione pura e *a priori*, la sua '*natura naturans*' piuttosto che la sua '*natura naturata*'. Fino a condurre a compimento quell'itinerario deduttivo – *negativo* degli accidenti dell'empirìa e *positivo* del reale in senso trascendentale – che dalla casualità e dalla contingenza immediate del 'non-Io', raggiunga

immediatamente ontologico, non è poi così distante dal modo in cui la *realitas* kantiana definisce ed esplica la natura intrinsecamente regolare dei fenomeni del mondo, la loro possibilità necessaria e il loro appartenere a un ordine di legalità incorruttibile.

[1281] Come noto, "induzione", dal sostantivo latino *inductio* e dal verbo *induco*, è termine che significa letteralmente "portare dentro", ma anche "chiamare a sé", "trarre a sé", e nella moderna teoria della conoscenza designa quel ragionamento filosofico che a partire dall'osservazione empirica di singoli casi particolari, rintracciata una qualche regolarità del loro manifestarsi, cerca di stabilire una legge universale. Tuttavia, il ragionamento induttivo non riesce a erigersi a spiegazione scientifica del reale, in quanto non è in grado di garantire la ragione rigorosamente necessaria della legalità dei fenomeni che osserva. Nella *Logik*, anche in riferimento all'induzione, Kant scrive: "Un criterio universale materiale della verità è impossibile; è anzi contraddittorio in se stesso". I. Kant, *Logik*, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., p. 50; trad. it. di L. Amoroso, *Logica*, cit., p. 44. Rispetto alla 'kantiana' insufficienza del ragionamento induttivo sono significative le seguenti osservazioni di Cassirer: "in opposizione alla teoria empiristica, la quale ammette come un fatto psicologico evidente l'*uguaglianza'* di determinati contenuti rappresentativi e ne fa applicazione per spiegare il processo di formazione dei concetti, si è fatto giustamente notare che si può parlare di uguaglianza di certi elementi solo quando sia già stato stabilito un determinato 'punto di vista' da cui essi debbano essere indicati come uguali o come disuguali. Quest'identità del *punto di vista*, donde ha luogo il confronto, è qualcosa di diverso e di nuovo rispetto ai contenuti confrontati. La differenza fra questi contenuti da una parte, e le 'specie' concettuali con cui li pensiamo uniti dall'altra, non è ulteriormente riducibile; essa è di carattere categoriale e appartiene alla 'forma della coscienza' […]. La *comprensione* del concetto non può essere risolta negli elementi della sua *estensione* […]. Il significato della *legge* che collega gli elementi singoli non può essere indicato in maniera esauriente mediante l'enumerazione dei *casi*, comunque numerosi, che in questa legge rientrano; in tale enumerazione, infatti, mancherebbe proprio il *principio* generatore che rende collegabili i singoli termini in un tutto funzionale". E. Cassirer, *Sustanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976; trad. it. di E. Arnaud, *Sostanza e funzione sulla teoria della relatività di Einstein*, presentazione di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 38.

finalmente il fondamento ultimo che illumina il conoscere a sapere universalizzabile e passibile di verità: l'Io (penso)[1282].

Dunque, come preliminarmente emerso nell'*Estetica trascendentale*, la fondazione del sapere metafisico, nel senso eminente della sua legittimazione formativo-concettuale, non consiste che in un *surplus* di astrazione-deduzione. Soggettiva e oggettiva insieme. Soggettiva nella misura in cui è soltanto il soggetto con le sue forme categoriali irriducibili a poter comprendere e asserire com'è fatto il mondo. Oggettiva, dacché a differenza della logica generale tradizionale, la logica kantiana non astrae dai contenuti intrinseci della conoscenza e non consiste in un asettico strumento dell'intelletto: in un dispositivo formal-funzionale puramente a sé stante e pronto all'uso. La logica trascendentale, cioè, non consta d'un mezzo che deciderebbe dall'esterno, secondo una sua propria normatività astratta, dell'esattezza o dell'inesattezza delle conoscenze sensibili[1283]. Essa, al contrario, non può prescindere dal rapporto immanente con gli oggetti di conoscenza; è cioè pensiero intrinsecamente riferito alle impressioni dell'intuizione, nel senso che è – originariamente e non in via incidentale o successiva – pensiero puro e *a priori* degli oggetti offerti dalla sensibilità[1284].

Questa distinzione di logica formale tradizionale e logica trascendentale kantiana, all'interno della scienza dell'intelletto, si svolge ulteriormente nella biforcazione epistemologica di *Analitica* e *Dialettica* trascendentali, ovvero nell'opposizione tra una logica della verità e una logica della mera apparenza.

> La logica generale, considerata come organon, è sempre una logica della parvenza, vale a dire una logica dialettica [*die allgemeine Logik, als Organon betrachtet, jederzeit eine Logik des Scheins, d. i. dialektisch, sei*]. Essa infatti non ci insegna assolutamente nulla sul contenuto della conoscenza, bensì ci insegna esclusivamente le condizioni formali del suo accordo con l'intelletto, le quali, d'altronde, son del tutto indifferenti rispetto agli oggetti [*Denn da sie uns gar nichts über den Inhalt der*

[1282] Sull'importanza dell'elemento soggettivo nella teoria della conoscenza kantiana cfr. fra gli altri H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Meiner, Hamburg 1996 e A. Rosales, *Sein und Subjektivität bei Kant: Zum subjektiven Ursprung der Kategorien*, de Gruyter, Berlin 2013. Sui rapporti tra la teoria kantiana della soggettività con quelle a lui coeve cfr. invece F. Wunderlich, *Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin 2005.

[1283] Sulla deduzione trascendentale kantiana cfr. tra gli altri H. E. Allison, *Kant's Transcendental Deduction: An Analytical-Historical Commentary*, Oxford University Press, Oxford 2015; K. Ameriks, *Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument*, «KANT-STUDIEN», 69 (1978), pp. 273-287; H. Cohen, *Kant's Theorie der Erfahrung*, *op. cit.*; H. J. De Vleeschauwer, *La déduction transcendentale avant la* Critique de la raison pure, vol. 1, in Id., *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, voll. 1-3, Garland, London-New York 1976; P. Guyer, *The transcendental deduction of the categories*, in Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant's* Critique of Pure Reason, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 123-160; D. Henrich, *The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction*, «Review of Metaphysics», 22 (1969), pp. 640-659; D. Sacchi, *Necessità e oggettività nell'Analitica kantiana. Saggio sulla deduzione trascendentale delle categorie*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

[1284] "E qui sta appunto il nerbo della dimostrazione kantiana: si deve mostrare che di fatto togliendo non semplicemente questo o quell'esistente ma addirittura *ogni* esistenza, si toglierebbe anche ogni 'materiale' del pensare". E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, cit., p. 74.

Erkenntniß lehrt, sondern nur bloß die formalen Bedingungen der Übereinstimmung mit dem Verstande, welche übrigens in Ansehung der Gegenstände gänzlich gleichgültig sind]: e perciò, la pretesa di servirsi di essa come di uno strumento (organon) per ampliare ed estendere le proprie conoscenze – almeno per quanto si vorrebbe far credere – non potrà portare ad altro che a delle chiacchiere, e cioè ad asserire con una qualche verosimiglianza tutto ciò che si vuole, oppure confutarlo a proprio piacimento [*so muß die Zumuthung, sich derselben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um seine Kenntnisse wenigstens dem Vorgeben nach auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geschwätzigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit einigem Schein zu behaupten, oder auch nach Belieben anzufechten*]. Un simile insegnamento non è assolutamente degno della filosofia [*Eine solche Unterweisung ist der Würde der Philosophie auf keine Weise gemäß*].[1285]

Ora, tornando alla *reflexio* (il punto di partenza di questo lungo *excursus* sul senso fondamentale dell'impresa onto-epistemologica della *Critica della ragion pura*) Kant sceglie di metterla a tema subito dopo l'*Analitica dei princìpi* dell'intelletto puro e immediatamente prima della *Dialettica trascendentale*. L'attribuzione d'una simile posizione sistematica alla capacità riflettente di giudicare (la stessa che pochi anni più tardi, nel 1790, verrà sottoposta all'ulteriore vaglio della terza *Critica*) è di per sé molto significativa, in quanto determina la collocazione della *Überlegung* in un luogo mediano tra le conoscenze costitutive dell'intelletto e il sapere regolativo della ragione. La filosofia critica, cioè, come ampiamente detto sull'esempio della fisica newtoniana, e secondo un motivo concettuale di fondo per nulla estraneo alla stessa filosofia di Aristotele, intende approntare una conoscenza stabile e certa della natura e, di concerto, discriminare quest'ultima dalle false sottigliezze dei sofismi grettamente metafisici del proprio tempo[1286].

Ora, nella *Kritik der reinen Vernunft*, la riflessione rappresenta anzitutto uno "stato dell'animo (*Zustand des Gemüts*)"[1287]. Con animo (*Gemüt*) Kant non intende una specifica facoltà di conoscere, e cioè sensibilità, intelletto o giudizio, né un livello psicologico dell'io che pensa immediatamente se stesso (magari come una sostanza pensante) né una coscienza empirica dispersa nei suoi stati percettivi di tipo obiettivo; bensì quel livello propriamente sensibile della coscienza in generale – e cioè originariamente appercettiva delle oggettività fenomeniche – in cui è possibile che sia ricevuto e contenuto qualcosa.

L'animo è infatti, nell'opera del 1781-1787, ciò in cui "l'oggetto produc[e] in qualche modo un'affezione (*der Gegenstand* […] *auf gewisse Weise afficire*)" e quindi, in senso lato, "la capacità di

[1285] I. Kant. KrV, AA 03: 081.12-23; trad. it. pp. 181-183.

[1286] Sul concetto tipicamente kantiano di natura cfr. E. Adickes, *Kant als Naturforscher*, 2 voll., de Gruyter, Berlin 1924-25; M. Friedman, *Kant's Concept of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Nature Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2013 e P. Pecere, *La filosofia della natura in Kant*, Edizioni di pagina, Bari 2009.

[1287] I. Kant, KrV, AA 03: 214.34-215.01; trad. it. p. 485.

ricevere rappresentazioni (recettività), nella modalità dell'esser affetti dagli oggetti [*Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen*]"[1288]. L'animo, cioè, coincide anzitutto – *cronologicamente* o secondo l'ordine del tempo (*der Zeit nach*) – con la sensibilità del soggetto conoscitivo: con la sua capacità di rendere originariamente interni quei fenomeni che, nell'ambito di un'esperienza *possibile*, esistentivamente si danno all'esterno della sua capacità rappresentativa.

Inoltre, nella misura in cui la forma sensibile, pura e *a priori* del senso interno, e cioè il tempo, rappresenta con lo spazio (che invece rappresenta la forma dei fenomeni esterni) una delle sue "proprietà (*Beschaffenheiten*)"[1289] ideali e trascendentali, l'animo è parimenti ciò che viene affetto da se stesso, ovvero è quella funzione assolutamente soggettiva della capacità rappresentativa, che si risolve in *autoaffezione*, e cioè in emozione e sentimento[1290].

La riflessione è poi uno "stato (*Zustand*)" dell'animo nel senso che essa concerne il pensiero puro e *a priori* ma di rappresentazioni *già date*, ovvero il pensiero trascendentale delle percezioni oggettive già intuitivamente-e-matematicamente determinate dalla capacità rappresentativa del soggetto medesimo, le quali sono suscettibili d'una reciproca comparazione che né è immediatamente ontologica (nel senso delle metafisiche precritiche) né è semplicemente logica (nel senso della logica formale). La *reflexio* consiste infatti nel poter giudicare (di oggetti e fenomeni particolari) entro un pensiero dinamico (nel senso delle categorie e dei princìpi dinamici dell'intelletto) fatto di contenuti *rappresentativi*, rispetto ai quali il soggetto stesso è autore di connessioni categoriali che in tanto sono eliminative delle sue proprie illusioni trascendentali (*Scheine*) in quanto però, allo stesso tempo, *non* sono *direttamente o immediatamente* costitutive delle sue esperienze oggettive (bensì, appunto, *semplicemente* riflessive, critiche in senso proprio e dunque regolative dell'esperienza). La *Überlegung* rappresenta pertanto un modo o una tipologia del Giudizio puro e *a priori* "in cui anzitutto ci accingiamo a scoprire le condizioni soggettive, sotto le quali possiamo pervenire ai concetti [veri degli oggetti] (*in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjectiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können*)"[1291], ovvero rappresenta "la coscienza del rapporto di rappresentazioni date con le diverse sorgenti della nostra conoscenza [vale a dire sensibilità e intelletto] (*das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnißquellen*)"[1292].

Ora, secondo Kant, "tutti i giudizi (*alle Urtheile*)" della soggettività conoscente e "anzi tutti i confronti [concettuali tra oggetti e facoltà di conoscere] richiedono una *riflessione*, cioè una

[1288] Ivi, AA 03: 049.09-13; trad. it. p. 113.
[1289] Ivi, AA 03: 071.07; trad. it. p. 159.
[1290] Cfr. ivi, AA 03: 070.11-17.
[1291] Ivi, AA 03: 215.01-03; trad. it. p. 485.
[1292] Ivi, AA 03: 215.03f; trad. it. p. 485.

distinzione della facoltà conoscitiva alla quale appartengono i concetti dati [degli oggetti medesimi] (*ja alle Vergleichungen bedürfen einer Überlegung, d. i. einer Unterscheidung der Erkenntnißkraft, wozu die gegebenen Begriffe gehören*)"[1293]. La riflessione trascendentale, cioè, in quanto "operazione mediante la quale il paragone delle rappresentazioni in generale viene congiunto con la facoltà conoscitiva in cui esso si verifica (*Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntnißkraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird*)"[1294], decide quale uso dei concetti riflessivi del soggetto sia oggettivamente valido e quale no, oppure, ma è lo stesso, quali rappresentazioni del soggetto appartengano *anche* alla sensibilità e quali altre, viceversa, al *solo* intelletto.

Essa si distingue pertanto dalla riflessione meramente logica (*bloß logische*), la quale consiste in "una semplice comparazione (*eine bloße Comparation*)" categoriale che, facendo a meno del contenuto (sensibile) dei concetti, "astrae del tutto dalla capacità conoscitiva [la sensibilità] alla quale le rappresentazioni date [anzitutto e allo stesso titolo] appartengono (*von der Erkenntnißkraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehören, gänzlich abstrahirt*)"[1295]. I concetti attraverso cui si svolge la riflessione trascendentale della capacità soggettiva di giudicare sono i concetti di identità (*Einerleiheit*) e diversità (*Verschiedenheit*), di accordo (*Einstimmung*) e opposizione (*Wiederstreit*), di interno (*Inneres*) ed esterno (*Äußeres*) e di determinabile (*Bestimmbares*) e determinazione (*Bestimmung*), questi ultimi rappresentanti la materia e la forma del pensiero[1296].

Tutti, da un punto di vista logico-trascendentale, constano di concetti regolativi, dinamici e comparativi (*concepti comparationis*) del pensiero soggettivo riferito a oggetti e ciascuno di essi – se la riflessione non è meramente logica e cioè concernente i soli *intelligibilia* della mente (ovvero gli oggetti dell'intelletto puro) –, come specificato nella *Nota all'anfibolia dei concetti della riflessione*, occupa un luogo trascendale (*transscendentaler Ort*)"[1297] *anche* sensibile e non meramente intellettuale. L'*Ort* della "topica trascendentale (*transscendentale Topik*)"[1298] rimanda infatti immediatamente alla *Er-ört-erung* delle forme sensibili soggettive, che Kant ha condotto nell'*Estetica trascendentale*. Si tratta quindi della riprova che l'unico 'lido trascendentale' che comprovi l'oggettiva validità dei concetti della capacità determinante di giudizio (*bestimmende Urtheilskraft*) è appunto quello rappresentato dalla sensibilità del soggetto. In altri termini, la riflessione trascendentale serve a Kant per impedire – contra Leibniz e la scolastica illuministica tedesca – "uno scambio dell'oggetto puro dell'intelletto con il fenomeno (*eine*[…] *Verwechselung*

[1293] Ivi, AA 03: 215.16-18; trad. it. p. 485.
[1294] Ivi, AA 03: 215.18-20; trad. it. p. 485.
[1295] Ivi, AA 03: 216.17-19; trad. it. p. 487.
[1296] Cfr. ivi, AA 03: 215.23-27; trad. it. pp. 485-487.
[1297] Ivi, AA 03: 219.21f; trad. it. p. 495.
[1298] Ivi, AA 03: 220.01; trad. it. p. 495.

des reinen Verstandesobjects mit der Erscheinung)"[1299], per riconoscere, cioè, che sensibilità e intelletto rappresentano "due sorgenti del tutto differenti di rappresentazioni (*zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen*)"[1300]. La riflessione trascendentale serve allora a impedire quell'anfibolia dei concetti della riflessione (*Amphibolie der Reflexionsbegriffe*) – quella confusione grettamente metafisica tra le sorgenti conoscitive del 'sapere' riferito a oggetti – la quale fa sì "che ciò che è una semplice forma di relazioni dinamiche [dunque non matematiche e costitutive (ovvero capaci di certezza intuitiva), bensì dinamiche, comparative e regolative soltanto, (vale a dire capaci di una certezza semplicemente discorsiva)], sia ritenuta una particolare intuizione sussistente di per sé (*daß* […] *was eine bloße Form dynamischer Verhältnisse ist, für eine eigene, für sich bestehende* […] *gehalten wird*)"[1301] e con ciò afferente all'intuizione intellettuale delle cose stesse; la quale, in quanto tale, è tutt'al più pensabile alla stregua d'una funzione conoscitiva che sia in possesso d'una natura sovrumana o divina.

> Noi, infatti, non possiamo comprendere nulla, se non quando alle nostre parole corrisponda qualcosa nell'intuizione (*Denn wir können nichts verstehen, als was ein unsern Worten Correspondirendes in der Anschauung mit sich führt*). Se lamentarsi di *non intendere per nulla l'interno delle cose* non significa altro che lamentarsi di non comprendere con l'intelletto puro cosa siano in sé le cose che ci appaiono, allora queste lamentele sono ingiuste e irragionevoli (*Wenn die Klagen: Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, so viel bedeuten sollen als: wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen: so sind sie ganz unbillig und unvernünftig*): esse, infatti, vorrebbero che senza i sensi si potessero comunque conoscere le cose, quindi intuirle, e che di conseguenza noi avessimo una facoltà conoscitiva del tutto differente da quella umana non semplicemente secondo il grado, bensì secondo l'intuizione e la specie (*denn sie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich daß wir ein von dem menschlichen nicht bloß dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach gänzlich unterschiedenes Erkenntnißvermögen haben*).[1302]

La riflessione trascendentale, allora, nella *Kritik der reinen Vernunft*, rappresenta la conferma (*Bestätigung*) del fatto che "i fenomeni […] sono gli unici nei quali la nostra conoscenza possa avere una realtà oggettiva, lì dove cioè ai concetti corrisponda un'intuizione [*determinata*] (*Erscheinungen* […] *einzigen sind, an denen unsere Erkenntniß objective Realität haben kann, nämlich wo den Begriffen Anschauung entspricht*)"[1303]. Ovvero, affinché i concetti siano obiettivi, è necessario che siano riempiti da una *empirische Anschauung* intimamentre pregna di materia sensibile (e cioè

[1299] Ivi, AA 03: 220.20f; trad. it. p. 497.
[1300] Ivi, AA 03: 221.10; trad. it. p. 497.
[1301] Ivi, AA 03: 223.37-224.02; trad. it. p. 503.
[1302] Ivi, AA 03: 224.32-225.03; trad. it. pp. 505-507.
[1303] Ivi, AA 03: 225.24.27; trad. it. p. 507.

di sensazione, *Empfindung*), la quale in nessun caso – per ciò che concerne l'esistenza dei *data* del pensiero –, può scaturire direttamente dalla capacità rappresentativa del soggetto.

Nel Kant critico, infatti, la conoscenza del mondo intelligibile richiederebbe un'intuizione del tutto particolare, che 'il soggetto della conoscenza scientifica' in nessun modo possiede o può possedere. L'intelletto umano è infatti secondo questo Kant un intelletto finito e non intuitivo, ectipo anziché archetipo e, in ragione di questa sua finitezza costitutiva e intrinseca, il mondo intelligibile "per noi è nulla (*für uns nichts sei*)"[1304] , con la conseguenza che "anche i fenomeni non potranno essere oggetti in se stessi (*auch die Erscheinungen nicht Gegenstände an sich selbst sein können*)"[1305].

Pertanto,

> la condizione dell'uso oggettivo [vale a dire dell'uso *empirico*] di tutti i concetti del nostro intelletto è costituita semplicemente dal modo della nostra intuizione sensibile (*die Bedingung des objektiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist bloß die Art unserer sinnlichen Anschauung*), tramite la quale gli oggetti ci vengono dati, e se astraiamo da quest'ultima i concetti non hanno alcun riferimento ad un oggetto (*wodurch uns Gegenstände gegeben werden, und wenn wir von der letzteren abstrahiren, so haben die erstern gar keine Beziehung auf irgend ein Object*).[1306]

Secondo Kant, allora

> Noi pensiamo qualcosa in generale e lo determiniamo da un lato sensibilmente [*Wir denken also Etwas überhaupt und bestimmen es einerseits sinnlich*]; nondimeno, noi distinguiamo l'oggetto universale e rappresentato *in abstracto* da questo modo di intuirlo [*allein unterscheiden doch den allgemeinen und in abstracto vorgestellten Gegenstand von dieser Art ihn anzuschauen*]; allora ci resta soltanto un modo di determinarlo semplicemente tramite il pensiero [*da bleibt uns nun eine Art, ihn bloß durch Denken zu bestimmen, übrig*], modo che è una semplice forma logica senza contenuto, ma a noi pare [illusoriamente] essere un modo in cui l'oggetto esista in sé (*noumenon*), a prescindere dall'intuizione, la quale è limitata ai nostri sensi [*welche zwar eine bloße logische Form ohne Inhalt ist, uns aber dennoch eine Art zu sein scheint, wie das Object an sich existire* (Noumenon), *ohne auf die Anschauung zu sehen, welche auf unsere Sinne eingeschränkt ist*].[1307]

Dunque, la riflessione trascendentale della *Critica della ragion pura*, lungi dall'attribuire un contenuto o una conformazione obiettiva al concetto di *noumenon* – vale a dire, anziché fare dei

[1304] Ivi, AA 03: 226.10; trad. it. p. 509.
[1305] Ivi, AA 03: 226.10f; trad. it. p. 509.
[1306] Ivi, AA 03: 229.32-36; trad. it. p. 517.
[1307] Ivi, AA 03: 231.31-232.02; trad. it. p. 521.

noumena dei concetti intellettuali oggettivamente validi o di uso empirico –, in nessun modo rappresenta una funzione conoscitiva che è direttamente costitutiva della realtà dell'esperienza. Tuttavia, essa, attraverso la sua propria utilità negativa (*negativer Nutzen*), criticamente impedisce che delle vere e proprie illusioni onto-epistemologiche (o più semplicemente trascendentali) – come sono i concetti *assolutamente* intellettuali, che vengono squadernati dalle metafisiche razionalistiche del Seicento e del Settecento tedeschi – possano venir scambiate per delle reali e oggettive essenzialità ontologiche.

Contro, dunque, la parvenza trascendentale allestita da simili filosofie, le categorie riflessive dell'identità e della differenza (*Einerleiheit und Verschiedenheit*) sono suscettibili di due connotazioni epistemologiche opposte, a seconda che esse siano applicate ai fenomeni (e cioè a oggetti veri e propri) oppure agli oggetti dell'intelletto puro (vale a dire a semplici concetti); questi ultimi, infatti, attraverso astrazione, vengono separati dai rispettivi connotati empirici e, con ciò, ipostatizzati nel pensiero come delle essenze logico-predicative, le quali finiscono però per opporsi irriducibilmente agli individui reali ed effettivamente esistenti (oltreché sensibilmente intuibili), da cui, pure, provengono e scaturiscono.

Contro quindi l'astrattezza e l'idealismo della filosofia di Leibniz; contro in particolare la sua fantasiosa costruzione di "un sistema intellettuale del mondo (*ein intellectuelles System der Welt*)"[1308], che attraverso il principio dell'identità degli indiscernibili (*principium identitatis indiscernibilium*) ha cancellato la diversità numerica degli esistenti (la sola apprezzabile *sensibilmente*, e cioè attraverso *intuizione empirica*) e scambiato i fenomeni dell'esperienza per cose in se stesse[1309] (*intelligibilia* od oggetti dell'intelletto puro); *la nozione dell'identità consta per il Kant della* Kritik der reinen Vernunft *d'un concetto semplicemente logico e riflessivo*, che in nessun caso è

[1308] Cfr. ivi, AA 03: 220.24; trad. it. p. 497.

[1309] Sulla cosa in sé, il noumeno e l'oggetto trascendentale, concetti dibattutissimi della filosofia kantiana, cfr. tra gli altri E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Reuther & Reichard, Berlin 1924; H. E. Allison, *Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object*, «Dialectica», 32, 1, (1978), pp. 41-76; Id., *Kant's concept of the transcendental object*, «KANT-STUDIEN», 59 (1968), pp. 165-186; R. Aquila, *Things in Themselves and Appearances: Intentionality and Reality in Kant*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 61 (1979), pp. 293-307; C. Bickmann, *Kants Ontologie als Gegenstandstheorie. Ist die Rede vom 'Ding an sich' unvermeidlich?*, in V. Gerhardt, R.-P. Horstmann, R. Schumacher (hrsgg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress*, Berlin 2001; K. De Boer, *Kant's Multi-Layered Conception of Things in Themselves, Transcendental Objects, and Monads*, «KANT-STUDIEN», 105, 2 (2014), pp. 221- 226; J. N. Findlay*, Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study*, Claredon Press, Oxford 1981; F. Kroon, *The Semantics of 'Things in Themselves': A Deflationary Account*, «Philosophical Quarterly», 203, 51 (2001), pp. 165-81; M. Kuhen, *How, or Why, do we Come to Think of a World of Things in Themselves?*, «Kantian Review», 16, 2 (2011), pp. 221-233; R. Langton, *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Clarendon Press, Oxford 1997; R. Howell, *Kant's first-critique theory of the transcendental Object*, «Dialectica», 35, 1 (1981), pp. 85-125; T. Pogge, *Erscheinungen und Dinge an sich*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 45, 4 (1991), pp. 489-510; G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bouvier, Bonn 1977; N. Rescher, *On the status of 'Things in themselves' in Kant*, «Synthesis», 47, 2 (1981), pp. 289-299; H. Robinson, *Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves*, «Journal of the History of Philosophy», 32, 3 (1994), pp. 411-441; N. F. Stang, *Appearances and Things in Themselves: Actuality and Identity*, in «Kantian Review», 21 (2016), pp. 283-292; P. Vasconi, *La cosa in sé e la doppia affezione in Kant. Uno studio sul realismo empirico kantiano*, Bulzoni editore, Roma 1988; M. Westphal, *In Defense of the Thing in Itself*, «KANT-STUDIEN» 59 (1968), pp. 118-141 e K. R. Westphal, *Noumenal Causality Reconsidered: Affection, Agency and Meaning in Kant*, «Canadian Journal of Philosophy», 27, 2 (1997), pp. 209-245.

perciò in grado di mettere in mora la diversità *numerica* e *sensibilmente percettibile* degli individui esistenti in effetti, ai quali dunque soltanto logicamente o intellettualmente, e cioè in modo semplicemente riflessivo o comparativo, può venir riferita. Contro, quindi, la determinazione semplicemente logica, comparativa, riflessiva e intellettualistica della nozione dell'identità, quale è stata fissata da Leibniz e dalle metafisiche razionalistiche dei suoi epigoni; la molteplicità e la diversità numerica (*Vielheit und numerische Verschiedenheit*) degli individui esistenti in effetti risultano irrevocabilmente sancite (*angegebene*) dalle *diverse porzioni di spazio che questi occupano nell'intuizione esterna del soggetto conoscitivo*[1310]. Queste frazioni spaziali, difatti, essendo nell'inuizione estensiva del reale (tramite senso esterno) *reciprocamente successive*, anziché simultanee (e ciò grazie all'intervento concomitante del tempo, forma pura e *a priori* del senso interno e al contempo schema trascendentale o principio della sucessione di ogni percezione oggettivamente possibile), e non potendosi che trovare le une *fuori* delle altre, non possono di conseguenza non rappresentare la prova della oggettiva validità (*objektive Gültigkeit*) e della empirica realtà (*empirische Realität*) delle rappresentazioni soggettive (e sensibilmente determinate) riferite a oggetti[1311].

Leibniz, invece, attraverso riflessione logica ha paragonato tra loro gli oggetti dei sensi come se questi fossero delle cose in generale o in se stesse (*Dinge überhaupt oder an sich selbst*), e cioè come se fossero oggetti dell'intelletto puro. Egli, a giudizio di Kant, "aveva dinanzi agli occhi unicamente i loro concetti e non la loro posizione nell'intuizione [sensibile], in cui soltanto possono essere dati gli oggetti (*er also lediglich ihre Begriffe und nicht ihre Stelle in der Anschauung, darin die Gegenstände allein gegeben werden können, vor Augen hatte*)"[1312], sicché, in ragione dello stesso intellettualismo, riguardato stavolta nel senso inverso, e cioè 'dall'astratto al concreto', anziché 'dal concreto all'astratto', "non poteva non accadere che egli estendesse il suo principio degli

[1310] Cfr. I. Kant, KrV, AA 03: 217.04-18; trad. it. p. 489.

[1311] Sul realismo empirico di Kant cfr. in particolare P. Abela, *Kant's Empirical Realism*, Oxford University Press, Oxford 2002; C. La Rocca, *How are Synthetic a priori Judgments possible? The Conditions and Process of Empirical Knowledge in Kant*, «Quaestio», 4 (2004), pp. 265-293; G. L. Louzado, *Realismo transcendental e idealismo transcendental: da distinção entre funções lógicas de unidade e categorias*, «Ipseitas», 1, 2 (2015), pp. 104-116 e P. Vasconi, *La cosa in sé e la doppia affezione in Kant. Uno studio sul realismo empirico kantiano*, *op. cit*. Più in generale, sulle teorie kantiane dell'esperienza e della conoscenza, cfr. anche L. Allais, Kant, *Non-Conceptual Content and the Representation of Space*, «British Journal for the History of Philosophy», 47, 3 (2009), pp. 383-413; R. Aquila, *Representational Mind: A study of Kant's Theory of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington 1983; G. Bird, *Kant's Theory of Knowledge. An Outline of One Central Argument in the* Critique of Pure Reason, Routledge, London 1962; A. Ferrarin, *Com'è possibile comprendere i giudizi sintetici a priori?*, in L. Amoroso, Id., C. La Rocca (a cura di), *Critica della ragione e forme dell'esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*, ETS, Pisa 2011, pp. 395-414; L. Filieri, *Sinossi e sintesi in Kant*, «Giornale di Metafisica», 2 (2017), pp. 431-447; P. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; J. Haag, *Erfahrung und Gegenstand: Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*, Klostermann, Frankfurt am Main 2007; Y. A. Kang, *Schema and Symbol. A study in Kant's Doctrine of Schematismus*, Free University Press, Amsterdam 1985: 58-119; C. La Rocca, *Schematismus und Anwendung*, «KANT-STUDIEN», 80, 1-4 (1989), pp. 129-154; B. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the* Critique of Pure Reason, Princeton University Press, Princeton 1998; F. Paulsen, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnisstheorie*, Fues, Leipzig 1875 e A. Vanzo, *Kant e la formazione dei concetti*, Verifiche, Trento 2012.

[1312] I. Kant, KrV, AA 03: 221.18-20; trad. it. p. 499.

indiscernibili […] anche agli oggetti dei sensi (*so konnte es nicht anders ausfallen, als daß er seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden* […] *auch auf die Gegenstände der Sinne*)"[1313]. A giudizio di Kant, cioè, la conoscenza (di matrice leibniziana) degli oggetti dei sensi come cose in se stesse, secondo ciascuna delle rispettive proprietà e determinazioni interne, non è in grado di distinguere (o di determinare come "diversi", *verschiedene*) due o più oggetti 'dello stesso tipo' (per esempio due gocce d'acqua). Secondo la considerazione dell'intelletto puro, infatti, nessun oggetto appartenente alla stessa specie logica è diverso dall'altro e tutti sono anzi tra loro identici. Tuttavia, contro Leibniz e i suoi 'allievi', la conoscenza sensibile dei fenomeni – quella che per Kant proprio il filosofo nativo della Sassonia ha sacrificato sull'altare delle false sottigliezze dell'intelletto puro – consente di determinarli come oggetti gli uni diversi dagli altri, nella misura in cui essa stabilisce che questi non posseggono, come semplici concetti universali, il proprio luogo trascendentale nel solo intelletto, ma anche e soprattutto, come oggetti veri e propri, ciascuno nella sua determinazione particolare e irriducibile, nello spazio e nell'intuizione sensibile esterna.

Allo stesso modo, quando i concetti riflessivi dell'accordo e dell'opposizione (*Einstimmung und Widerstreit*) sono riguardati come dei concetti semplicemente intellettuali oppure riflessivi in senso meramente logico (anziché compiutamente trascendentale, nel senso pienamente critico dell'espressione), le realtà a cui essi vengono applicati finiscono per venir rappresentate come meramente intellettuali, ovvero vengono trasformate in realtà *noumeniche* o *soprasensibili*, incapaci di accogliere al proprio interno *opposizioni davvero reali*; le quali, congiunte come forze fisiche contrarie all'interno del medesimo fenomeno, siano effettivamente capaci di annullare, reciprocamente ed esistentivamente (o *affatto empiricamente*), le rispettive conseguenze. Le sole opposizioni pensabili in seno ai *noumena* – le sole opposizioni che la filosofia leibniziano-wolffiana è stata capace di pensare – sono cioè delle opposizioni semplicemente logiche (*logische Widerstreite*), il cui risultato è nulla (*Nichts*)[1314], anziché qualcosa (*etwas*) come invece nel caso dei *phaenomena*. Esse consistono cioè in *nihil negativum irrepraesentabile* (nel risultato 'inesistibile' – inesistente e impossibile – della contraddizione), anziché in *nihil privativum repraesentabile* (e cioè nel risultato vero, effettivo e positivamente determinato di un'opposizione tra termini contrari e realmente esistenti)[1315].

Resta pertanto vero che in seno alle formali relazioni tra concetti, come sostenuto da Leibniz, Wolff e Baumgarten, le realtà (*Realitäten*) non si oppongono mai logicamente tra loro

[1313] Ivi, AA 03: 221.23-25; trad. it. p. 499.

[1314] Sul nulla in Kant cfr. tra gli altri A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, CLEUP, Padova 2003; C. Romano, Critique de la raison pure, *remarque sur l'amphibolie des concepts de la réflexion ('table du rien')*, in. J. Laurent *et al.* (éds.) *Le Néant: Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, PUF, Paris 2011 ed E. M. Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, Editorial Revista de Occidente, Madrid 1965.

[1315] Cfr. I. Kant, KrV, AA 03: 217.19-28; trad. it. pp. 489-491.

come semplici affermazioni (*bloße Bejahungen*), bensì in un rapporto di reciproca opposizione. Tuttavia, un simile principio (*logisches Prinzip*) "non significa assolutamente nulla né rispetto alla natura, né in generale rispetto a una qualche cosa in se stessa (di questa non abbiamo in assoluto alcun concetto) [*bedeutet aber weder in Ansehung der Natur, noch überall in Ansehung irgend eines Dinges an sich selbst (von diesem haben wir keinen Begriff) das mindeste*]"[1316].

> L'opposizione reale, infatti, ha luogo ovunque A – B = 0, e cioè ovunque una realtà congiunta con un'altra in un soggetto annulli l'efetto dell'altra, come ci viene mostrato di continuo da tutti gli ostacoli e da tutte le reazioni della natura, i quali nondimeno, basandosi su delle forze, devono essere denominati *realitates phaenomena* [*Denn der reale Widerstreit findet allerwärts statt, wo A-B = 0 ist, d. i. wo eine Realität, mit der andern in einem Subject verbunden, eine die Wirkung der andern aufhebt, welches alle Hindernisse und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen, die gleichwohl, da sie auf Kräften beruhen,* realitates phaenomena *genannt werden müssen*]. La meccanica generale [di Newton], in quanto guarda alla contrapposizone delle direzioni, può persino fornire la condizione empirica di questa opposizione in una regola a priori: una condizione, questa, che risulta ignota al concetto trascendentale della realtà [*Die allgemeine Mechanik kann sogar die empirische Bedingung dieses Widerstreits in einer Regel a priori angeben, indem sie auf die Entgegensetzung der Richtungen sieht: eine Bedingung, von welcher der transscendentale Begriff der Realität gar nichts weiß*]. […] i seguaci di Leibniz non trovano soltanto possibile, ma persino naturale riunire in un unico ente ogni realtà senza una particolare opposizione, giacché non ne conoscono altra se non quella della contraddizione (tramite la quale viene annullato il concetto della cosa), ma non conoscono quella della reciproca distruzione, per cui un principio reale annulla l'effetto dell'altro [*finden die Anhänger desselben es nicht allein möglich, sondern auch natürlich, alle Realität ohne irgend einen besorglichen Widerstreit in einem Wesen zu vereinigen, weil sie keinen andern als den des Widerspruchs (durch den der Begriff eines Dinges selbst aufgehoben wird), nicht aber den des wechselseitigen Abbruchs kennen, da ein Realgrund die Wirkung des andern aufhebt*]: ma le condizioni per rappresentarci quest'ultima opposizione le troviamo soltanto nella sensibilità [*und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen antreffen, uns einen solchen vorzustellen*].[1317]

Kant compie la sua critica alle metafisiche di scuola nella "tavola del nulla (*Nichtstafel*)", la quale chiude l'*Appendice* all'*Analitica trascendentale* e in particolare la *Nota all'anfibolia dei concetti della riflessione*. Così come accaduto con le tavole dei giudizi e delle categorie, anche nel caso del nulla egli procura una quadripartizione teorica di carattere sistematico, nella quale inserisce il nulla in quanto risultato della contraddizione e il nulla come effetto dell'opposizione reale.

[1316] Ivi, AA 03: 222.07-09; trad. it. p. 499.
[1317] Ivi, AA 03: 222.09-32; trad. it. p. 501.

Anzitutto, però, nel suo primo significato, quello procurato secondo la classe categoriale della quantità, nulla è quel

> concetto, al quale non è assegnabile alcuna intuizione corrispondente, è = niente, ossia è un concetto senza oggetto, come i *noumena* (*Begriffen von Allem, Vielem und Einem ist der, so alles aufhebt, d. i. Keines, entgegengesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung correspondirt, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die* Noumena),[1318]

gli *intelligibilia* o gli oggetti puri dell'intelletto (*reine Verstandesobjekte*). In questa prima determinazione del nulla rientrano pertanto tutti gli oggetti delle metafisiche razionalistiche e non-critiche a lui coeve. I *noumena* non rappresentano infatti delle possibilità reali ma delle possibilità semplicemente logiche; sono cioè degli enti di ragione (*entes rationis*), che possono venir pensati senza contraddizione, senza tuttavia venir annoverati tra le possibilità effettive o reali (essendo essi, per definizione, del tutto privi di un'intuizione corrispondente, anche in potenza). Gli oggetti dell'intelletto puro sono infatti delle semplici finzioni (*bloße Erdichtungen*), seppur non contraddittorie. In secondo luogo, invece, il nulla, secondo la classe categoriale della qualità, consiste nella negazione di una realtà, e cioè rappresenta il "concetto della mancanza di un oggetto (*Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes*)", come ad esempio "l'ombra o il freddo (*der Schatten, die Kälte*)"[1319]. Esso consiste dunque nel risultato di una privazione fenomenicamente apprezzabile al livello della percezione soggettiva, ovvero costuituisce il risultato positivo ed effettivamente determinato di un'opposizione reale: è cioè *nihil privativum repraesentabile*, ovvero l'"oggetto vuoto di un concetto (*Leerer Gegenstand eines Begriffs*)"[1320] di uso empirico. In terzo luogo, il nulla, secondo la classe categoriale della relazione, consta della "semplice forma dell'intuizione, senza sostanza (*bloße Form der Anschauung ohne Substanz*)", la quale "non costituisce in sé alcun oggetto, bensì la mera condizione formale di un oggetto (in quanto fenomeno) [*ist an sich kein Gegenstand, sondern die bloß formale Bedingung desselben (als Erscheinung)*]"[1321]. Esso coincide allora con il tempo e lo spazio puri, i quali "sono sì qualcosa, come forme per intuire, ma non sono affatto esse stesse degli oggetti che vengano intuiti (*zwar Etwas* […] *als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschauet werden*)"[1322]. Questa terza determinazione del nulla coincide allora con l'intuizione vuota o senza oggetto, e cioè con l'*ens imaginarium* (e cioè l'*ens fictum* o il *non-ens* della *Metaphysica* di Baumgarten). Secondo la classe categoriale della modalità, infine, il nulla è il risultato della contraddizione, ovvero è

[1318] Ivi, AA 03: 232.15-18; trad. it. p. 523.
[1319] Ivi, AA 03: 232.25f; trad. it. p. 523.
[1320] Ivi, AA 03: 233.10f; trad. it. p. 523.
[1321] Ivi, AA 03: 232.28-30; trad. it. p. 523.
[1322] Ivi, AA 03: 232.30-32; trad. it. p. 523.

"L'oggetto di un concetto che contraddice se stesso (*Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht*)"[1323]. Esso è dunque l'impossibile (*das Unmögliche*), "come ad esempio una figura rettilinea di due lati (*wie etwa die gradlinige Figur von zwei Seiten*)"[1324]. È pertanto *nihil negativum irrepraesentabile*, *non-ens*, ovvero un "oggetto vuoto senza concetto (*Leerer Gegenstand ohne Begriff*)"[1325], che si oppone alla possibilità in quanto tale, nella misura in cui consiste in un oggetto il cui concetto annichilisce se stesso.

Ora, se l'*ens rationis* e il *non ens* (*nihil negativum*), il nulla secondo la quantità e secondo la modalità (dei giudizi o delle categorie riferiti a oggetti) constano di concetti vuoti (*leere Begriffe*), il *nihil privativum* e l'*ens imaginarium*, e cioè il nulla secondo le classi categoriali della qualità e della relazione, consistono in oggetti vuoti per i concetti o, come si esprime Kant, "sono vuoti *data* per i concetti (*leere* Data *zu Begriffen*)"[1326]. Emerge dunque in modo cristallino, scolpito in queste linee come fosse su pietra, l'approfondimento critico decisivo della teoria 'precritica o protocritica' dell'opposizione reale, che un simile sviluppo compie come concezione insieme "ideale in seso trascendentale" – e cioè metafisica quanto a princìpi puri e *a priori*, posti a fondamento della spiegazione causale dei fenomeni fisici e oggettivi della natura – epperò *ugualmente e fondamentalmente* munita di "realtà empirica" e "oggettiva validità" – ovvero apoditticamente vera per ogni esperienza determinata e contingente (*quid facti*) nell'ambito di un'esperienza – *la sola* – possibile (*quid juris*). Se, infatti, nel concetto 'precritico' di *Realrepugnanz* Kant non era ancora del tutto pervenuto alla svolta empirico-soggettiva del proprio pensare le sostanze, gli enti e gli oggetti esistenti (nel mondo della natura), ovvero non aveva ancora fissato la distinzione analitica e riflessiva delle facoltà conoscitive di sensibilità e intelletto (così come dell'immaginazione) né, di conseguenza, aveva potuto procurare la divaricazione epistemologica incoercibile di uso (semplicemente) logico e uso (dommaticamente) reale dell'intelletto; ora, nella *Kritik der reinen Vernunft*, quella svolta è pienamente maturata e compiuta, col risultato che anche l'effetto o la conseguenza ultimi dell'opposizione reale, lungi dall'attestarsi sul piano semplicemente 'fisico-e-metafisico' dell'esistenza – in quanto contrapposto a quello predicativo e relativo dell'essenza –, così come ancora avveniva in buona parte nel *Beweisgrund* e nel *Versuch* (nonostante, però, i numerosi e significativi rimandi al carattere fondamentale dell'esperienza, per il conseguimento d'una conoscenza davvero reale e oggettiva), diventano ora *interamente e successivamente* apprezzabili al livello della percezione soggettiva, e ciò attraverso *la collezione sintetico-congiuntiva* del soggetto conoscitivo delle *successive determinazioni spazio-temporali* di cui, *a parte objecti*, sono costituiti i fenomeni. Non è più, dunque,

[1323] Ivi, AA 03: 232.33; trad. it. p. 523.
[1324] Ivi, AA 03: 232.34f; trad. it. p. 523.
[1325] Ivi, AA 03: 233.14; trad. it. p. 523.
[1326] Ivi, AA 03: 233.21; trad. it. p. 525.

soltanto o soprattutto l'essere *semplice*, reale ed effettivo del risultato di una simile opposizione a fissare il *realer Widerstreit* nei termini di un'antitesi tra termini contrari che si dà sul solo piano dell'esserci e dell'esistenza; ma *anche e specialmente* il fatto che questo medesimo risultato sia *interamente ma successivamente* intuibile – *fenomenologicamente ma matematicamente* apprezzabile e percettibile – dalla sensibilità del soggetto, e cioè che sia da questa indicato e confermato (*angegeben*) come 'veramente oggettivo', in quanto proprio la *Sinnlichkeit* della soggettività trascendentale consta della facoltà subiettiva di conoscere e di sentire (*empfinden*) gli oggetti o i fenomeni della realtà esterna, nella modalità percettiva dell'essere recettivamente affetti da questi 'fatti' e 'dati' medesimi. Cionondimeno, questo ruolo oggettivante, positivo e ulteriormente determinativo della realtà delle rappresentazioni soggettive, attribuito alla sensibilità del soggetto nella *Kritik der reinen Vernunft*, in nessun modo ribalta o rinnega i risultati teorici che Kant ha ottenuto nel *Beweisgrund* e nel *Versuch*. Anche nella *erste Kritik*, infatti, la realtà e le sue 'quantità positivamente determinate', finanche quando implicate in rapporti reciprocamente negativi (ovvero affatto privativi o limitativi delle realtà vicendevolmente opposte), vengono confermate come qualcosa di sussistente in effetti ("*Realität ist etwas*"); così come la negazione (esistentiva), sempre in continuità con le posizioni 'precritiche' delle opere sopra menzionate, viene sì determinata come nulla o non essere ("*Negation ist nichts*"), ma proprio nel senso precipuo delle "quantità negative (*negative Größe*)", che constano di *privationes* e *limitationes* (*Beraubungen* e *Beschränkungen*) – ovvero di *nihil negativum repraesentabile* –, anziché di negazioni *predicative-e-assolute* (ma *relative* al solo pensiero): e cioè rappresentano anch'esse qualcosa (*etwas*), che in sé è sempre realmente o positivamente determinato, nonostante l'apparenza illusoria che lo fa "parere (*scheinen*, non *erscheinen*!)" *nihil negativum irrepraesentabile*, vale a dire *non* in quanto sussiste realmente come *Mangel*, *absentia vel defectus alicuius*. Ora, nella *Kritik der reinen Vernunft*, le *Negationen* reali e privative (*Beraubungen*), in cui consistono le quantità negative, assumono la determinazione ulteriore di consistere in *concetti della mancanza di oggetti*, ovvero di constare della determinazione categoriale contraria (ma *intuitivamente piena*) a quella dell'*ens rationis*. Quest'ultimo, pur non significando un concetto in sé contraddittorio, allo stesso titolo dei *noumena*, degli *intelligibilia* o degli oggetti intellettualmente puri delle metafisiche precritiche, anche in virtù di una simile relazione di opposizione contraria col *nihil privativum*, non consta d'altro se non d'una semplice finzione (*bloße Erdichtung*) dell'intelletto puro, ovvero di niente altro se non d'una parvenza trascendentale (*transscendentaler Schein*) vera e propria.

Con ciò riteniamo conluso il resoconto della determinazione della *Realrepugnanz* nella *Kritik der reinen Vernunft* – la quale, (quasi) come nella *Fisica*, nella *Metafisica* e nelle *Categorie* di Aristotele, consta di un'opposizione (affatto reale e non semplicemente logica) tra termini contrari. Possiamo quindi passare alla sua ulteriore delucidazione all'interno dei *Metaphysische*

Anfangsgründe der Naturwissenschaft del 1786, opera strettamente legata, nei suoi contenuti determinati, alla definitiva maturazione concettuale che dalla prima edizione della *Critica della ragion pura* portò alla seconda. In seguito a una tale disamina, potremo finalmente intraprendere l'analisi dell'opposizione tra proposizioni contrarie – vale a dire dell'opposizione dialettica –: la terza tipologia di opposizione in Kant, oltre a quelle logica (tra termini logicamente contraddittori) e reale (tra termini esistentivi e contrari, oltreché sensibilmente o percettivamente apprezzabili).

3. L'opposizione reale nei Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*: la definitiva critica* fisica *delle metafisiche razionaliste*

Già la prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft* fissava esplicitamente l'obiettivo della costruzione di un sistema insieme critico e dottrinale della filosofia. I *Princìpi metafisici della scienza della natura* del 1786[1327] si inseriscono perfettamente in quel disegno sistematico, anche se ne mutano in buona parte la struttura complessiva e alcuni risultati teorici. L'opera dell'86, infatti, non soltanto avrebbe procurato la riscrittura di diverse parti della seconda edizione della *Ragion pura* (come, ad esempio, la nuova *Prefazione* e i nuovi paragrafi dell'*Estetica trascendentale*, oltre alla *Nota generale all'Analitica dei princìpi* e alla *Confutazione dell'idealismo*)[1328], ma si limita a contenere, rispetto al più vasto piano originario, la sola fisiologia immanente della ragione (*immanente Physiologie der Vernunft*), che altresì restringono alla sola fisica razionale (*rationale Physik*), e cioè a quella parte della metafisica che concerne la conoscenza pura e *a priori* degli oggetti *empirici* della natura. Nella *Kritik* del 1781 Kant aveva anzitutto distinto una metafisica dell'uso speculativo della ragion pura (*Metaphysik des spekulativen Gebrauchs der reinen Vernunft*) e una metafisica dell'uso pratico (*Metaphysik der praktischen Gebrauch*), vale a dire una metafisica della natura (*Metaphysik*

[1327] Cfr. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 04, pp. 465-567); trad. it. *Principi metafisici della scienza della natura*, di P. Pecere (a cura di, con introduzione, note e apparati di), Bompiani, Milano 2003 (2015[2]).

[1328] Su questo cfr. in particolare K. Pollok, *Kants* Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. *Ein kritischer Kommentar*, Meiner, Hamburg 2001. Sulla 'filosofia della scienza' del Kant di questo periodo, in relazione soprattutto ai *Principi metafisici*, cfr. tra gli altri M. Carrier*, Kant's Theory of Matter and His Views on Chemistry*, in E. Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford University Press, New York 2001, pp. 205-230; J. Edwards, *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge: On Kant's Philosophy of Material Nature*, University of California Press, Berkeley 2000; K. Engelhard, *Das Einfache und die Materie*, De Gruyter, Berlin 2005; M. Friedman, *Kant and Newton: Why Gravity is Essential to Matter*, in P. Bricker, R. I. G. Hughes (eds.), *Philosophical Perspectives on Newtonian Science*, MIT Press, Cambridge 1990, pp. 185-202; Id., *Matter and Material Substance in Kant's Philosophy of Nature: The Problem of Infinite Divisibility*, in Proceedings of the Eight International Kant Congress, Vol. I/2, Marquette University Press, Milwaukee 1995, pp. 595-610; Id., *Matter and Motion in the Metaphysical Foundations and the First Critique: The Empirical Concept of Matter and the Categories*, in E. Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, cit., pp. 53-69; Id., *Newton and Kant: Quantity of matter in the Metaphysical Foundations of Natural Science*, in «The Southern Journal of Philosophy», 50 (2012), pp. 482-503; Id., *Kant's Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, cit.; Th. Holden, *The Architecture of Matter: Galileo to Kant*, Oxford University Press, Oxford 2004; W. Lefevre, F. Wunderlich, (eds.) *Between Leibniz, Newton and Kant: Philosophy and Science in the 18th Century*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001; W. Malzkorn, *Kant über die Teilbarkeit der Materie*, in «KANT-STUDIEN», 89 (1998), pp. 385-409; R. Palter, *Kant's Formulation of the Laws of Motion*, in «Synthese», 24 (1972), pp. 96-111; M. Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*, Oxford University Press, New York 2000; M. Stan, *Kant's Third Law of Mechanics: the Long Shadow of Leibniz*, in «Studies in History and Philosophy of Science», 44 (2013), pp. 493-504; R. C. S. Walker, *The Status of Kant's Theory of Matter*, in L. W. Beck (ed.), *Kant's Theory of Knowledge*, Reidel, Dordrecht 1974, pp. 151-156; D. Warren, *Reality and Impenetrability in Kant's Philosophy of Nature*, Routledge, London 2001; Id., *Kant on Attractive and Repulsive Forces: the Balancing Argument*, in M. Domski, M. Dickson (eds.), *Discourse on a New Method: Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science*, Open Court, LaSalle (Ill.) 2010 pp. 193-242; E. Watkins, *The Laws of Motion from Newton to Kant*, in «Perspectives on Science», 5 (1997), pp. 311-348; Id., *The Argumentative Structure of Kant's Metaphysical Foundations of Natural Science*, in «Journal of the History of Philosophy», 36 (1998), pp. 567-593 e Id., *Kant on Force and Extension: Critical Appropriations of Leibniz and Newton*, in W. Lefevre (ed.), *Between Leibniz, Newton and Kant: Philosophy and Science in the 18th Century*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, pp. 111-127.

der Natur) e una metafisica dei costumi (*Metaphysik der Sitten*)[1329]. La metafisica della natura, secondo l'architettonica del 1781, era inoltre più vasta o 'completamente determinata', ovvero conteneva al proprio interno, oltre alla filosofia trascendentale (*Transscendentalphilosophie*) od ontologia (*Ontologie*), anche la psicologia razionale (*rationale Psychologie*), che a sua volta faceva parte della fisiologia della ragion pura di uso fisico (*physischer Gebrauch*). Quest'ultima si differenziava inoltre dalla fisiologia della ragion pura di uso trascendente o iperfisico (*transscendente, hyperphysische Physiologie*), e cioè dalla cosmologia e dalla teologia razionali (*rationale Kosmologie und Theologie*), appunto fissandosi come metafisica 'scientifica' della natura corporea. Ora, una simile disciplina scientifica, già allora consistente in una fisica razionale (*physica rationalis*), nell'opera del 1786 si fissa e dispiega in una strettissima relazione con la fisica matematica del tempo, in particolare con quella di stampo newtoniano. Un simile connubio, insieme metodologico e contenutistico, nonostante fosse certamente presente, sulla scorta delle ponderazioni preparatorie del periodo cosiddetto "precritico", nella *erste Auflage* della *erste Kritik* rimaneva certamente più implicito, sopratutto perché le maggiori preoccupazioni speculative di Kant, nel 1781, concernevano anzitutto la critica immanente delle metafisiche razionalistiche della scolastica tedesca, soprattutto di quelle wolffiana e baumgarteniana, che come visto provavano ad approfondire e 'inverare' le fondamentali posizioni di Leibniz. Viceversa, nei *Princìpi metafisici*, con la sua 'nuova' fisica razionale Kant pretende di istituire un passaggio sistematico e dottrinale tra la filosofia trascendentale, insieme una propedeutica (*Propädeutik*) e una metafisica 'generale', e la fisica matematica di Newton, per fissarsi con ciò come *la sola metafisica della natura* – tra quelle del tempo – *capace di attestarsi secondo una reale e oggettiva validità, sia di metodo sia di contenuto*. Nella *Kritik* del 1781, è noto, la filosofia trascendentale constava della "semplice idea di un'esperienza possibile (*bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft*)", che in quanto tale non era "mai data *in concreto* (*nirgend* in concreto *gegeben ist*)"[1330]; mentre la *physiologia rationalis*, all'opposto, si limitava ad esaminare la natura (*Natur*) come "complesso degli oggetti *dati* (*Inbegriff* gegebener *Gegenstände*)"[1331] nella loro conformazione contingentemente determinata. La fisiologia immanente consisteva cioè nell'indagine critica sulla "natura in quanto insieme di tutti gli oggetti sensibili (*Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne*); quindi, così come essa ci è data [empiricamente o *a posteriori*], ma soltanto in base a condizioni a priori, sotto le quali essa può esserci data in generale (*mithin so wie sie uns gegeben ist, aber nur nach Bedingungen a priori, unter denen sie uns überhaupt gegeben werden kann*)"[1332].

[1329] Cfr. I. Kant, KrV, AA 03: 54.27-544.24; trad. it. p. 1181.
[1330] Ivi, AA 03: 542.07f; trad. it. p. 1177.
[1331] Ivi, AA 03: 546.21f; trad. it. p. 1187. Corsivo mio.
[1332] Ivi, AA 03: 546.36-547.02; trad. it. p. 1187.

Ora, al pari di quanto avvenuto nella *erste Auflage* della *Reinen Vernunft*, anche la fisiologia immanente dei *Metaphysische Anfangsgründe* si sarebbe dovuta originariamente dividere in una fisica razionale (o metafisica della natura corporea) e in una psicologia razionale (o metafisica della natura pensante).

Sennonché, come Kant risolutamete afferma nella *Prefazione* all'opera, soltanto della metafisica della natura corporea è a suo giudizio possibile fornire una delucidazione *oggettiva*. La metafisica della natura pensante, infatti, consta per lui d'una disciplina invero inconsistente, poiché essa né è suscettibile d'una misurazione matematico-quantitativa né è passibile d'una fondazione ontologica oggettiva sulla percezione esterna e reale nello spazio, concepito anzitutto come 'correlato s-oggettivo' inevitabilmente implicato in ogni possibile intuizione empirica 'dell'esteriorità', e cioè in quanto spazio anche (e soprattutto) *materiale*, *dato*, *relativo* e *mobile*. A differenza della metafisica della natura corporea, cioè, la metafisica della natura pensante si basa per Kant solo ed esclusivamente sul tempo, vale a dire sull'intuizione pura e *a priori* del flusso rappresentazionale del solo senso *interno*. Per queste ragioni – e cioè per l'irriducibile soggettisvismo o la costitutiva 'inoggettivabilità esterna' di cui l'"anima per sé' è fondamentalmente preda – la trattazione della psicologia razionale viene da Kant interamente espunta dall'opera, e altresì determinata come niente altro che una chimera[1333].

Ora, proprio nell'opera dell"86 la fisica razionale di Kant si distingue dalla fisica matematica di Newton per il fatto che essa si basa su concetti puri e *a priori*, costitutivamente riferiti (ovvero secondo le prerogative dalla *bestimmende Urteilskraft*, come verrà esplicitamente definita a partire dal 1790) agli oggetti della natura, dati invece empiricamente e *a posteriori*; mentre la seconda, in quanto segnatamente matematica, anziché filosofica in senso proprio, procede attraverso la rappresentazione – o meglio, per mezzo della costruzione (*Konstruktion*) – di questi concetti medesimi *nell*'intuizione *pura* (laddove invece la fisica razionale si limita ad applicarli, per mezzo d'una sintesi intellettuale *a priori*, *all*'intuizione *empirica*). La fondazione trascendentale della fisica matematica attraverso i princìpi della fisica razionale vuole perciò consistere – e di fatto consiste – in un'indagine propriamente critica sull'origine e sull'impiego dei 'concetti universali o comuni' di cui la fisica matematica si serve nelle proprie ricerche e teorie scientifiche. In altre parole, la kantiana metafisica della natura corporea non vuole procurare – e di fatto non fornisce – alla fisica matematica altre o nuove conoscenze; ciononostante essa ritiene comunque di esserle indispensabile, poiché mostra l'*origine* e la *legittimità* dell'uso empirico dei concetti puri e *a priori* di cui quella si serve (un po' come l'odierna filosofia della scienza ritiene di essere utile e vantaggiosa per la delucidazione delle entità, delle teorie e delle strutture di cui le odierne

[1333] I. Kant, MAN, AA 04: 471.11-37; trad. it. pp. 105-107.

discipline scientifiche si servono nelle rispettive indagini sulla natura). La fisica razionale consiste allora in una indagine trascendentale sulle capacità, sui limiti e sugli errori dell'impiego fisico-empirico dei 'concetti intuitivi' della fisica matematica. Inoltre, grazie a un simile connubio con la fisica sperimentale (così proficuamente incentrata sull'osservazione, sull'esperimento e sull'applicazione degli strumenti geometrici, quantitativi e numerici alla natura), la fisica razionale ritiene di poter liberare la metafisica della natura dai voli pindarici dell'intelletto puro, ovvero dalla pretesa dommatica di estendere le conoscenze dell'intelletto al di là dei limiti dell'esperienza. Nelle parole di Kant, la metafisica della natura corporea reca cioè alla metafisica (generale) "un servizio eccellente e indispensabile (*vortreffliche und unentbehrliche Dienste*)", ovvero le procura "esempi (casi in concreto) [*Beispiele* (*Fälle* in Concreto)] per realizzare i concetti e i teoremi [*die Begriffe und Lehrsätze … zu realisiren*]" che essa concepisce, mostrandone 'di diritto' la corretta applicazione fisico-empirica e conferendo con ciò "senso e significato a una semplice forma del pensiero (*einer bloßen Gedankenform Sinn und Bedeutung*)"[1334]. Nel rispetto quindi del dettato sistematico della *Kritik der reinen Vernunft*, i *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* forniscono le 'prove particolari e concrete' della possibiltà del solo uso empirico-fisico-e-costitutivo dei concetti 'universali e astratti' dell'intelletto. Quest'ultimo, con ciò, viene ugualmente e definitivamente fissato nella sua irriducibile conformazione di facoltà superiore di conoscenza (analiticamente distinta da quell'altra inferiore del senso), e cioè come "semplice possibilità del pensiero (*bloße Möglichkeit des Gedankens*)", in sé opposta alla data e intrinsecamente mediata contingenza della realtà.

Ampliando e approfondendo dunque una tesi già esposta nella *Critica della ragion pura*, i *Princìpi metafisici della natura* – contro, per esempio, la celebre tesi heideggeriana del *Kantbuch*[1335] sul presunto primato ontologico del tempo (in quanto manifestativo dell'essere) sullo spazio (in quanto invece determinazione semplicemente ontica) – sanciscono la supremazia 'metafisico-empirica' del *Raum* sulla *Zeit*. I concetti puri dell'intelletto, infatti, possono ottenere validità oggettiva (*objective Gültigkeit*), seppur comunque, di concerto, attraverso le particolari determinazioni trascendentali di tempo, mediane di rappresentazioni soggettive e fenomeni oggettivi, soltanto grazie all'intuizione esterna, soltanto, cioè, attraverso la conferma nello spazio della realtà empirica di categorie quali quelle di 'moto', 'materia', 'forza', 'attrazione', 'repulsione', ecc. Ed è proprio alla luce di un simile primato percettivo – nelle indagini sulla natura – 'dell'esterno sull'interno', che i *Metaphysische Anfangsgründe* affrontano lo studio sulla possibilità di estendere metafisicamente (e cioè secondo princìpi puri e *a priori*) la conoscenza fisico-matematica della natura; e ciò, in particolare, sulla base dell'universalizzazione ideale e

[1334] Ivi, AA 04: 478.15-19; trad. it. p. 123.
[1335] Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit.

trascendentale dell'intuizione empirica della materia. In questo senso, le indagini della *physiologia rationalis* intendono fornire la giustificazione pura e *a priori* dell'impiego, tipico delle moderne fisiche matematiche, del concetto puro e *a priori* (e cioè universale e astratto) della materia, nonché delle sue proprietà fondamentali (separate analiticamente da tutto ciò che di immediatamente empirico sussiste in esse). La kantiana metafisica della natura corporea vuole cioè fornire *la fondazione trascendentale dei concetti della fisica classica*, sì da legittimare filosoficamente – e cioè apoditticamente: universalmente e necessariamente – la validità oggettiva (e dunque la realizzabilità empirica di diritto) della geometria e della meccanica classiche, che proprio la fisica matematica impiega con profitto nelle proprie teorie sui fenomeni naturali. La metafisica della natura corporea di Kant vuole inoltre mostrare – di nuovo contro i razionalismi metafisici del suo tempo, dunque non abbandonando le intenzioni critiche della *Ragion pura* e quelle protocritiche degli anni 1746-1770 – come anche nel caso della fisica newtoniana siano anzitutto le forme pure dell'intuizione, e in particolare di quella spaziale, a determinare sia la validità oggettiva delle conoscenze scientifico-naturali sia la corrispondente sussistenza reale dei fenomeni che queste descrivono.

Contro, dunque, la "follia (*Wahn*)" della metafisica tradizionale

> di escogitare arbitrariamente possibilità e giocare con concetti che forse non si lasciano nemmeno rappresentare nell'intuizione (*Möglichkeiten nach Belieben auszudenken und mit Begriffen zu spielen, die sich in der Anschauung vielleicht gar nicht darstellen lassen*), senza avere della loro realtà oggettiva nessun'altra attestazione oltre al fatto che essi non stanno in contraddizione con se stessi (*und keine andere Beglaubigung ihrer objectiven Realität haben, als daß sie blos mit sich selbst nicht im Widerspruche stehen*),[1336]

la metafisica critica della natura corporea dimostra che "le pure operazioni del pensiero (*die reinen Handlungen des Denkens*)", *in quanto tali*, non sono altro che "concetti e principi a priori, i quali per primi connettono secondo leggi (*Begriffe und Grundsätze a priori* […], *die gesetzmäßige Verbindung bring*t)" niente altro che i rispettivi contenuti intuitivamente determinati, vale a dire "il molteplice delle rappresentazioni empiriche (*das Mannigfaltige empirischer Vorstellungen*)", potendo con ciò divenire, una simile metafisica e soltanto essa (in ragione del suo proprio equilibrio epistemologico), una vera e propria "conoscenza empirica (*empirisches Erkenntniß*)"[1337]. Ma, ugualmente contro la troppo semplicistica *postulazione*, da parte dei fisici matematici, dei concetti di uso empirico da questi *immediatamente* impiegati nelle proprie ricerche, simili concetti

[1336] I. Kant, MAN, AA 04: 472.17-21; trad. it. p. 109.
[1337] Ivi, AA 04: 472.24-27; trad. it. p. 109.

(come ad esempio quelli di materia, mobile, riempimento dello spazio, ecc.) vanno secondo Kant dedotti o giustificati *a priori* attraverso puri princìpi metafisico-critici. In altri termini, cioè, di quegli stessi concetti fisici di uso empirico vanno ricercate le fonti pure e *a priori*, nonché le condizioni trascendentali della loro possibilità reale (e del loro impiego oggettivamente valido). Come avvenuto nel periodo cosiddetto "precritico", perciò, Kant ribadisce la distinzione di principio tra metafisica e matematica, le quali si basano, secondo lui, su metodologie di ricerca differenti e anzi opposte. La metafisica consta infatti di una scienza *a priori* che svolge le proprie indagini sulla base dell'analisi e della scomposizione concettuali; la matematica, viceversa, consiste in una disciplina scientifica le cui teorie si fondano sulla costruzione dei suoi concetti, i quali vengono con ciò rappresentati nell'intuizione pura. La prima è quindi analitica e fornisce semplici definizioni; la seconda è viceversa sintetica, ovvero realizza le definizioni dei propri oggetti mediante la loro costruzione nella pura sensibilità conoscitiva del soggetto.

In modo in fondo armonico con le posizioni del periodo cosiddetto "precritico", ma certo secondo una nuova e più matura impalcatura concettuale, i princìpi puri e *a priori* della metafisica debbono per Kant procurare una salda teoria della *possibilità reale* della materia, e cioè della possibilità della realtà, dell'esserci e dell'esistenza in generale, ove la locuzione "in generale" significa "per mezzo dell'isolamento del concetto di materia da ciò che in essa vi è di empirico", ponendolo con ciò in relazione con le forme sensibili, pure e *a priori* del tempo e dello spazio, con particolare riguardo per quest'ultimo, determinato come la condizione intuitivo-oggettiva della datità fenomenica di ogni possibile materialità. Ora, essendo (in Kant) l'intuizione della materia un'intuizione sempre empiricamente determinata, la giustificazione apodittica della sua possibilità reale va fornita attraverso l'astrazione eliminativa delle sue 'proprietà accidentali', ovvero raggiunta per mezzo della delucidazione analitica 'positiva' dei princìpi della costruzione dei concetti che appartengono alla sua possibilità in generale. E cioè di quei concetti newtoniani che constano dell'impenetrabilità e dell'estensione, del movimento e del riempimento dello spazio, dell'inerzia, e così via. In altri termini, la kantiana metafisica della natura corporea vuole procurare la scomposizione della materia empirica nei suoi costituenti puri e *a priori*, che essa deve poter riferire alle 'intuizioni pure' dello spazio e del tempo, affinché simili elementi reperiscano le proprie oggettiva validità e realtà empirica.

Seguendo allora il filo conduttore delle categorie – come sempre il solo a poter procurare sistematicità e completezza strutturali a una simile indagine scientifica – la fisica generale dei *Princìpi metafisici* non può non articolarsi nella *Foronomia* (lo studio della rappresentazione pura del movimento e della possibilità del suo studio *quantitativo*), nella *Dinamica* (l'esame della *qualità* della materia, in virtù della quale essa riempie lo spazio), nella *Meccanica* (l'indagine delle *relazioni* tra le parti della materia reciprocamente in movimento) e nella *Fenomenologia* (l'analisi del *modo*

in cui il movimento appare nell'esperienza, e cioè in quanto movimento o apparente o reale o necessario). Attraverso una simile ostensione qualitativa della fisica razionale e immanente diviene allora possibile riscontrare che i princìpi metafisici impiegati per la legittimazione dei concetti della fisica matematica (e per la sconfessione presunta della validità oggettiva di quelli delle metafisiche scolastiche e a-critiche) consistono invero in dei giudizi sintetici *a priori*, i quali vengono forniti sulla base di un concetto empirico (qual è quello di materia), che in tanto viene analizzato nei suoi costituenti concettuali in quanto viene però ugualmente costruito *a priori* nell'intuizione, come risultato puro e *a priori* (dell'astrazione eliminativa) dei suoi propri predicati empirici.

Kant, in altri termini, con l'opera dell'"86 intende procurare la sintesi *a priori* di metafisica e fisica; vuole cioè coniugare, nella sua filosofia della natura, il momento puro e *a priori* dell'indagine metafisica con quello empirico e *a posteriori* delle indagini fisico-matematiche (momento certamente non esclusivo della fisica come scienza ma di cui essa è certamente costituita). I princìpi metafisici rappresentano pertanto l'approfondimento decisivo e il punto di approdo definitivo – fatte salve le osservazioni della *Critica del Giudizio* del 1790 sulla natura degli esseri organizzati della natura – tra la complementarità dei 'primi princìpi formali' della conoscenza e i 'primi princìpi materiali' della medesima, tra il momento puro e *a priori* delle ricerche sulla natura e il loro momento empirico e *a posteriori*. In tal senso, quindi,la metafisica della natura corporea di Kant consiste in una scienza nel solo significato critico per cui essa fornisce i princìpi metafisici (vale a dire i princìpi puri e *a priori*) per una scienza particolare, e cioè per la fisica matematica, le cui conoscenze particolari non possono venir in alcun modo accresciute, nei relativi contenuti determinati, da una simile fisiologia razionale e immanente, ma soltanto chiarificate per ciò che concerne la loro origine e la loro applicabilità di diritto ai fenomeni naturali.

Un simile approfondimento della metodologia scientifica della metafisica della natura corporea comporta tuttavia, proprio nei *suoi* contenuti (e non in quelli della fisica classica), delle significative integrazioni teoriche, rispetto a quanto Kant aveva fissato nelle opere degli anni Cinquanta e Sessanta. Rispetto alla *Monadologia fisica*, ad esempio, nonostante molti argomenti della *Schrift* del '56 vengano ripresi e trasposti quasi letteralmente nella *Dinamica* dei *Princìpi metafisici*, va sottolineato come in quest'ultima Kant sviluppi una teoria della materia e del movimento radicalmente nuova. Ora, infatti, la materia, anziché limitarsi ad occupare lo spazio (*den Raum einnehmen*), lo riempie (*erfüllen*), ovvero lo spazio medesimo non viene più concepito cartesianamente nei termini di uno spazio geometrico semplice, ma leibnizianamente, e cioè come uno spazio intrinsecamente dinamico. Con la conseguenza che anche il movimento nell'opera dell'"86 viene considerato come un movimento relativo (*relative Bewegung*), anziché

assoluto (*absolute*), vale a dire come un movimento radicalmente diverso rispetto a quello newtoniano dei *Principia mathematica*, in cui esso veniva determinato come "mutamento di luogo" e ove il luogo designava appunto un luogo *assoluto*, facendo esso parte di uno spazio ugualmente assoluto, anziché relativo.

Cionondimeno, seppure secondo nuove e in parte irriducibili peculiarità teoriche, l'opera del 1786 conserva in fondo l'auspicio 'giovanile' della *Monadologia fisica*, e cioè quello di una fondamentale conciliabilità epistemologica di metafisica e geometria, di filosofia e matematica. Per alcune delle ragioni richiamate sopra, inoltre, risulta abbastanza chiaramente il mantenimento, da parte di Kant, delle stesse posizioni metodologiche, concernenti proprio il rapporto comparativo di matematica e metafisica, che egli aveva espresso sia nella *Prefazione* del *Versuch* del 1763 sia nella *Deutlichkeit* del 1764, ovverossia che la matematica, nelle sue indagini sulla natura, procede sinteticamente, laddove invece la metafisica lo fa soltanto analiticamente. L'opera del 1786 approfondisce però, contro anzitutto la teoria del movimento dello *Specymen dinamicum* di Leibniz (ma anche del *Discorso di metafisica*[1338]) la critica definitiva della concezione idealistica, fenomenista o nominalistica del "conflitto tra le realtà (*Widerstreit der Realitäten*)"[1339], come Kant ora si esprime. A partire dalla *Prefazione* all'opera, infatti, Kant sostiene che l'opposizione reale, nella misura in cui viene concepita come un conflitto segnatamente fisico tra forze, materie, dati ed esistenze in movimento e in conflitto reciproco, possiede la virtù di istruire l'intelletto (*den Verstand zu belehren*) "mediante esempi tratti dalla natura corporea, che sono le condizioni sotto cui soltanto […]i concetti [, in particolare quelli fisico-matematici delle forze di impenetrabilità, d'inerzia, di repulsione, e così via] possono avere una realtà oggettiva, cioè significato e verità (*durch Beispiele aus der körperlichen Natur* […] *welches die Bedingungen sind, unter denen jene Begriffe allein objective Realität, d. i. Bedeutung und Wahrheit, haben können*)"[1340].

> Ecco perché una distinta metafisica della natura corporea reca a quella generale un servizio eccellente e indispensabile [*Und so thut eine abgesonderte Metaphysik der körperlichen Natur der allgemeinen vortreffliche und unentbehrliche Dienste*], procurando esempi (casi in concreto) per realizzare i concetti e i teoremi di quest'ultima (propriamente, della filosofia trascendentale), cioè per procurare senso e significato a una semplice forma del pensiero [*indem sie Beispiele (Fälle* in Concreto*) herbeischafft, die Begriffe und Lehrsätze der letzteren (eigentlich der Transscendentalphilosophie) zu realisiren, d. i. einer bloßen Gedankenform Sinn und Bedeutung unterzulegen*].[1341]

[1338] Cfr. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, in Id., *Die philosophische Schriften*, cit., Bd. 2 (GP 2), in particolare i §§ XII e XVIII.
[1339] I. Kant, MAN, AA 04: 478.11; trad. it. p. 123.
[1340] Ivi, AA 04: 478.13-15; trad. it. p. 123.
[1341] Ivi, cit. *supra*, p. 495, n. 1334.

Rispetto alla dinamica leibniziana, infatti, il movimento, sebbene esso venga determinato come relativo (*relative Bewegung*), diviene il principio costitutivo (*konstitutiver Prinzip*) dei concetti dinamici, vale a dire il criterio definitivo della loro realtà effettiva, determinata come immanente, anziché trascendente, al piano fisico-empirico dei fenomeni. A differenza della dinamica del maestro di Wolff, cioè, il movimento dei corpi e della materia, lungi dal constare in un *nulla di realtà* – o in qualcosa di semplicemente *possibile*, secondo le metafisiche dei suoi epigoni – diviene *qualcosa di reale*. Soltanto la definizione in termini affatto *esistentivi* delle forze fisiche *originariamente* insite nelle sostanze – in luogo, invece, della loro subordinazione alla realtà vera e noumenica delle monadi, che, come tale, le rendeva delle semplici apparenze spazio-temporali – consente infatti di determinare i fenomeni dinamici della natura come dei fenomeni affatto *reali*. Attraverso, allora, il duplice riferimento e la doppia emendazione critico-trascendentale di dinamica leibniziana e fisica newtoniana, Kant ripensa in modo originale i concetti fondamentali del moto – vale a dire la forza di gravità, la forza inerziale e quella repulsiva –, determinandone l'innesto segnatamente fisico nella struttura fondamentale della materia. La gravità, in particolare, rappresenta per Kant un'azione *della materia medesima*, il cui concetto è realmente, oggettivamente ed empiricamente valido. Essa è infatti riscontrabile nel mondo fisico attraverso l'osservazione, l'esperimento e la fruttuosa applicazione della matematica ai fenomeni della natura e, in particolare, ai loro moti veri. Ciò che viceversa ne rimane sconosciuto (tanto in Kant quanto anche in Newton) è invece la sua determinazione essenziale, il suo in sé o il suo fondamento irriducibile.

Di nuovo con Newton e in polemica con Descartes, la *Dinamica* kantiana studia la materia in quanto essa riempie (*erfüllt*) – e non semplicemente occupa (*nimmt ein*) – uno spazio, ovvero, secondo la *Erklärung 1* dello *Zweites Hauptstück* dell'opera, in quanto essa oppone (*widersteht*) "resistenza a ogni mobile che tenda col suo movimento a penetrare in un determinato spazio *(allem Beweglichen* […] *das durch seine Bewegung in einen gewissen Raum einzudringen bestrebt ist*)"[1342]. Una simile repulsione, analogamente a quanto avvenuto nella *Monadologia fisica*, viene altresì definita, nella *Anmerkung* seguente, come una "resistenza della materia in tutte le direzioni (*nach allen Seiten* […] *Widerstand der Materie*)"[1343]. Di nuovo contro Descartes e diversamente da quanto sostenuto nelle opere a stampa del periodo cosiddetto "precritico", l'occupazione dello spazio da parte della materia, così come si evince dal *Lehrsatz 1*, non avviene più attraverso la semplice esistenza (*Existenz*), ovvero attraverso l'"essere immediatamente presente in tutti i […] punti [dello spazio] (*in allen Punkten des*[… *Raumes*] *unmittelbar gegenwärtig sein*)"[1344] che definisce la

[1342] I. Kant, MAN, AA 04: 496.07-09; trad. it. p. 173.
[1343] Ivi, AA 04: 496.19f; trad. it. p. 173.
[1344] Ivi, AA 04: 497.03; trad. it. p. 175.

proprietà essenziale dello spazio geometrico, e cioè l'estensione (*Ausdehnung*), quanto piuttosto attraverso una originaria e particolare forza motrice (*besondere bewegende Kraft*), che invece determina lo spazio come spazio fondamentalmente dinamico.

Ora, secondo Kant, il riempimento o la penetrazione (*das Eindringen*) in uno spazio può avvenire soltanto attraverso un movimento. Così come la resistenza della materia a un simile riempimento dello spazio da parte di un altro mobile materiale (sia si tratti di due corpi reciprocamente esterni sia di due parti contigue dello stesso corpo) avviene attraverso l'insita od originaria forza repulsiva della materia medesima. In altri termini, come egli scrive nel *Beweis* seguente, la diminuzione (*Verminderung*) o l'eliminazione (*Aufhebung*) di un dato movimento può avvenire soltanto per mezzo dell'opposizione reale di "un altro movimento dello stesso mobile nella direzione opposta (*eine andere Bewegung eben desselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung*)"[1345]. Sicché "la resistenza che una materia oppone, nello spazio che riempie, alla penetrazione di ogni altra materia è causa di un movimento di quest'ultima in direzione opposta (*der Widerstand, den eine Materie in dem Raum, den sie erfüllt, allem Eindringen anderer leistet, [ist] eine Ursache der Bewegung der letzteren in entgegengesetzter Richtung*)"[1346]. La causa di simili movimenti non è altro che la forza motrice, una forza segnatamente fisica, e cioè sempre empiricamente controllabile, oltreché matematicamente o quantitativamente misurabile, la quale è con ciò, secondo Kant (ma *non* secondo Newton), insita nella materia medesima. Contro, inoltre, le posizioni di Lambert, così come si evince dalla successiva *Anmerkung*, non è *il semplice concetto* della presenza di qualcosa di reale nello spazio a comportare la repulsione vera nei riguardi delle altre realtà "già [o soltanto] per il suo concetto, cioè secondo il principio di contraddizione (*schon durch seinen Begriff, mithin nach dem Satze des Widerspruchs*)", il quale farebbe sì "che nient'altro possa trovarsi nello stesso tempo nello spazio in cui questa cosa è presente (*daß nichts anderes in dem Raume der Anwesenheit eines solchen Dinges zugleich sein könne*)"[1347]. Contro Lambert, oltreché in polemica con le metafisiche del Settecento tedesco, cioè,

> il principio di contraddizione non può respingere una materia che avanzi per penetrare in uno spazio in cui se ne trova un'altra (*der Satz des Widerspruchs treibt keine Materie zurück, welche anrückt, um in einen Raum einzudringen, in welchem eine andere anzutreffen ist*). Soltanto se attribuisco a ciò che occupa uno spazio una forza di respingere ogni corpo esterno che si avvicini, io capisco come mai vi sia contraddizione nel fatto che in uno spazio occupato da una cosa ne penetri un'altra della stessa specie (*Nur alsdann, wenn ich dem, was einen Raum einnimmt, eine Kraft beilege, alles äußere*

[1345] Ivi, AA 04: 497.22f; trad. it. p. 175.
[1346] Ivi, AA 04: 497.24-26; trad. it. p. 175.
[1347] Ivi, AA 04: 498.01-03; trad. it. p. 177.

Bewegliche, welches sich annähert, zurück zu treiben, verstehe ich, wie es einen Widerspruch enthalte, daß in den Raum, den ein Ding einnimmt, noch ein anderes von derselben Art eindringe).[1348]

La forza attrattiva (*Anziehungskraft*) e la forza repulsiva (*Zurückstoßungskraft*), secondo quanto scritto nella *Erklärung 2*, sono allora le due forze fondamentali *o motrici (!)* della materia. La prima "è la forza per cui una materia può essere causa del fatto che un'altra materia le si avvicini [*ist diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann*] (o, il che è lo stesso, per cui l'una si oppone all'allontanamento dell'altra) [(*oder, welches einerlei ist, dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht*)]"[1349]. La forza repulsiva è invece "quella per cui una materia può essere causa del fatto che altre se ne allontanino [*ist diejenige, wodurch eine Materie Ursache sein kann, andere von sich zu entfernen*] (o, che è lo stesso, mediante cui l'una oppone reistenza all'avvicinamento delle altre) [(*oder, welches einerlei ist, wodurch sie der Annäherung anderer zu ihr widersteht*)]"[1350]. La prima è quindi una forza traente (*ziehende Kraft*), la seconda una forza respingente (*treibende Kraft*). Esse sono allora due forze vettoriali, che agiscono come due punti su una retta, che o si allontanano o si avvicinano reciprocamente, a seconda che le materie in movimento (i due punti) si scostino o si approssimino l'un l'altro sulla retta (il movimento) che le connota, in ragione del fatto che esse sono sottoposte a una forza repulsiva oppure attrattiva, ovvero a una forza espansiva (*Ausdehnungskraft*, *expansive*) oppure compressiva (*zusammendrückende Kraft*). La soppressione di una materia da parte di un'altra (lo zero di realtà del *Versuch*, o il *nihil privativum repraesentabile* di *Versuch* e *Kritik der reinen Vernunft*) si ottiene allora attraverso un movimento di totale compressione della prima da parte della seconda, ovvero quando la seconda, come si evince dalla *Erklärung 3*, "elimina del tutto lo spazio [dinamico] della sua estensione (*den Raum ihrer Ausdehnung völlig aufhebt*)"[1351]. A differenza quindi dello spazio geometrico-matematico, basato sulla impenetrabilità assoluta (ovvero su una impenetrabilità 'di diritto epperò non ugualmente di fatto', ottenuta cioè per mezzo d'una mera astrazione del pensiero o mediante una semplice postulazione concettuale che non trova però riscontro nella realtà), lo spazio dinamico della fisica razionale (o della metafisica della natura corporea) si basa su di una impenetrabilità relativa, ove relativa, in questa sede, come si evince dalla *Anmerkung 1* alla *Erklärung 4*, significa esattamente che l'impenetrabilità di cui si tratta "si basa su un fondamento fisico (*beruht* […] *auf einem physischen Grunde*)"[1352] o empirico, anziché *semplicemente* metafisico o *puramente* concettuale, il quale è sperimentalmente osservabile e 'praticamente

[1348] Ivi, AA 04: 498.04-09; trad. it. p. 177.
[1349] Ivi, AA 04: 498.17-20; trad. it. p. 179.
[1350] Ivi, AA 04: 498.21-23; trad. it. p. 179.
[1351] Ivi, AA 04: 500.17f; trad. it. p. 183.
[1352] Ivi, AA 04: 502.11f; trad. it. p. 189.

vero', secondo quanto prescritto dal concetto fisico-razionale, esemplare e paradigmatico, del conflitto tra le realtà od opposizione reale (*Widerstreit der Realitäten*, *Realopposition*).

Il concetto maturo dell'opposizione reale di Kant significa allora il rifiuto del meccanicismo cartesiano e l'adesione alla dinamica leibniziana (anche'essa anti-cartesiana e anti-meccanicista). Contro Descartes e Lambert, i concetti di estensione e di esistenza non sono più sufficienti a determinare la realtà di un corpo. Di Leibniz, viceversa, Kant sposa l'esigenza del passaggio dal piano fisico-empirico degli accadimenti naturali a quello della loro giustificazione metafisica. Sennonché, la fisica e la metafisica kantiane, così come esse sono delineate nei *Metaphysische Anfangsgründe*, risultano radicalmente diverse da quelle di Leibniz. Per Kant, infatti, sia i mutamenti nello spazio-tempo consistono in dei fenomeni affatto reali sia la metafisica cui fare appello per giustificarli è, da un lato, una metafisica della natura corporea (anziché pensante e insieme monadologica) e, dall'altro, fornisce i soli princìpi *esplicativi* dei concetti e delle teorie della fisica matematica (e non il fondamento reale-metafisico della loro consistenza oggettiva). Le sostanze materiali di Kant, inoltre, non consistono nelle entelechie di Leibniz. Esse sono – 'proprio come' in Aristotele – il soggetto o il sostrato del movimento nello spazio, ciò che di per sé (come 'sostanza prima' o individuo) risulta mobile nello spazio medesimo, ovvero il fondamento ultimo dell'esistenza empirico-corporea, in cui tutte la parti della materia debbono essere considerate a loro volta come sostanze. La materia kantiana, in definitiva, consiste dunque in un *continuum materialis*, ovvero nel rifiuto di ogni ipotesi corpuscolare (Descartes) o monadologica (Leibniz), perfino nella sua possibile versione fisica (e perciò in contrasto su questo punto con le posizioni della *Monadologia fisica* del '56).

Kant è allora riuscito a comporre la disputa tra newtoniani e leibniziani, in particolare sulla gravitazione, in una tesi decisamente originale: con Newton egli ammette infatti il concetto fisico di una forza di gravità; con Leibniz, però, rende un simile concetto una forza fondamentale della natura corporea. A differenza dello stesso Leibniz, tuttavia, egli nega ogni metafisica spiritualista della sostanza pensante, sottoscrivendo la prudenza metodologica di Newton per cui la legge di gravitazione universale non è ulteriormente comprensibile (nel filosofo inglese per la mancanza di conoscenze sperimentali sulle nature microscopiche; in Kant, viceversa, in quanto essa consiste in una condizione 'fisico-metafisica' non ulteriormente condizionata). Le forze fisiche, motrici o fondamentali, originariamente presenti nella materia non rimandano dunque, per Kant, a dei sostrati ontologici ipostatizzati 'in un'altra realtà' o in una 'realtà vera': esse constano viceversa di concetti ricavati – e cioè dedotti indirettamente, attraverso astrazione eliminativo-metodologica – dallo studio '*in concreto*' delle proprietà empiriche dei 'soggetti del movimento', le quali vengono ugualmente e proficuamente vagliate nella loro capacità universale e necessaria, e, come con lo stesso concetto della materia, al

cospetto della loro possibile costruzione nell'intuizione pura. Come in Newton, cioè, la matura filosofia della natura di Kant consiste

> nel ricondurre forze date, in apparenza diverse, a un numero minore di forze e facoltà, che servano alla spiegazione degli effetti delle forze precedenti (*dem Anscheine nach verschiedener Kräfte auf eine geringere Zahl Kräfte und Vermögen, die zu Erklärung der Wirkungen der ersten zulangen*); questa riduzione procede però solo fino alle forze fondamentali, oltre le quali la nostra ragione non sa andare (*welche Reduction aber nur bis zu Grundkräften fortgeht, über die unsere Vernunft nicht hinaus kann*).[1353]

La dinamica kantiana, dunque, sulla base del concetto fondamentale dell'opposizione reale, pur recuperando aspetti decisivi sia della meccanica classica di Newton sia della dinamica di Leibniz, si fissa certamente come una teoria irriducibile a quelle dei suoi due illustri predecessori. La differenza più grande, rispetto al periodo cosiddetto "precritico" della sua speculazione, in particolare rispetto al *Beweisgrund* (ma che allo stesso modo egli continua a giocare contro le metafisiche razionalistiche del suo tempo), risulta allora quella secondo cui egli ora determina, come efficacemente è stato notato, "un distacco incolmabile tra la fisica e la teologia metafisica"[1354], ovvero tra l'*esistenza*, ora però compiutamente intesa come *dinamica materia empirica delle rappresentazioni soggettive* (e cioè soggettivamente rappresentabile in quanto sensazione, impressione sensibile o *Empfindung*) e i predicati che soltanto concettualmente – anziché 'sperimentalmente' – le vengono o le possono venir attribuiti.

Esaurito questa breve ma necessaria disamina del conflitto delle realtà nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* del 1786, possiamo ora passare all'analisi dell'opposizione dialettica nella *Critica della ragion pura*, la quale, in termini aristotelici, verrà determinata come un'opposizione tra proposizioni apparentemente contraddittorie ma in realtà contrarie.

[1353] Ivi, AA 04: 534.23-26; trad. it. p. 283.
[1354] P. Pecere, *Introduzione* a I. Kant, *Principi metafisici della scienza della natura*, *op. cit.*, p. 43.

4. L'opposizione dialettica nella Kritik der reinen Vernunft*: ancora contro le illusioni trascendentali delle metafisiche precritiche*

Nella *Kritik der reinen Vernunft* Kant fissa la nozione di opposizione dialettica (*dialektische Entgegensetzung*) nella sezione settima dello *Zweites Buch* della *transscendentale Dialektik*, ovvero nella *Soluzione critica del conflitto cosmologico della ragione con se stessa* (Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst). Egli la contrappone all'opposizione analitica (*analytische Opposition*), di cui consta la contraddizione (*Widerspruch*), ovvero determina l'opposizione dialettica come un'opposizione tra proposizioni contrarie, anziché propriamente contraddittorie; scrive infatti che "di due giudizi opposti reciprocamente in modo dialettico, entrambi possono essere falsi (*können von zwei dialektisch einander entgegengesetzten Urtheilen alle beide falsch sein*)"[1355], laddove invece di due giudizi davvero contraddittori (o reciprocamente opposti in modo analitico), per il principio aristotelico del terzo escluso, corollario fondamentale del principio di (non) contraddizione, uno dei due deve essere necessariamente vero e l'altro falso (o viceversa). Procediamo però con ordine ed entriamo nel nerbo degli argomenti kantiani.

Con antinomia della ragion pura (*Antiomie der reinen Vernunft*) Kant intende in particolare lo stato (*Zustand*) in cui la ragione si trova al cospetto delle inferenze cosmologiche di tipo dialettico[1356], oppure, in senso più generale, il conflitto vero e proprio delle leggi della ragion pura[1357]. L'antinomia della ragion pura determina, cioè, secondo Kant, i princìpi trascendentali di una pura cosmologia razionale (*cosmologia rationalis*, *reine und rationale Kosmologie*) – di una pura dottrina del mondo, che ha come oggetto l'insieme trascendentale di tutti i fenomeni –, disciplina che per lui è però inconsistente e soltanto fittizia (*Nichts*, *ens rationis*), constando essa, invero, di una parvenza trascendentale (*trasccendentaler Schein*), e cioè di un'idea affatto incompatibile con i fenomeni considerati nella loro verace determinazione, quella, lo si è visto, che li fissa come i soli oggetti davvero percepibili nell'ambito di un'esperienza possibile[1358]. In ottemperanza alla quadruplice articolazione dei giudizi, delle categorie e dei princìpi dell'intelletto (oltreché, come sopra si è visto, del concetto di nulla), anche la nozione di antinomia della ragion pura si svolge nella *Kritik der reinen Vernunft* secondo quattro, fondamentali conflitti della ragione con se stessa[1359], tutti aventi come oggetto teorico l'assoluta totalità nella sintesi dei fenomeni. Essi consistono, dunque, nelle contrapposizioni

[1355] Cfr. ivi, AA 03: 346.27f; trad. it. p. 751.
[1356] Cfr. ivi, AA 03: 262.08-10; trad. it. p. 587.
[1357] Cfr. ivi, AA 03: 282.22; trad. it. p. 631. Su questi temi cfr. in particolare M. Willaschek, *Kant on the Sources of Metaphysics: The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
[1358] Cfr. I. Kant, KrV, AA 03: 282.35-283.03; trad. it. p. 631.
[1359] Cfr. ivi, AA 03: 286.35-37; trad. it. p. 641.

cosmologiche della tradizione scolastica (in particolare le prime due)[1360], ciascuna espressa secondo l'alternativa (soltanto apparentemente) contraddittoria di una tesi e di un'antitesi. La prima antinomia concerne dunque la totalità incondizionata dell'universo; la seconda la totalità incondizionata della divisione del tutto nelle parti; la terza la totalità incondizionata della derivazione degli accadimenti del mondo dalle loro cause e la quarta la totalità incondizionata della dipendenza dei fenomeni secondo la loro esistenza in generale[1361]. L'oggetto concettuale di ciascuna antinomia è pertanto rappresentato dal modo in cui la ragion pura pensa (*denken*), non conosce (*erkennen*), l'assolutamente incondizionato (*das absolut Unbedingte*). Esso è pensato dalla ragione umana in due modi: o come l'intera serie dei fenomeni del mondo (rispetto a cui tutti i fenomeni-membri sono subordinati e condizionati) oppure come una sola parte della serie, la quale è l'unica a non essere subordinata a nessun'altra condizione[1362]. Nel primo caso, la serie è potenzialmente (*potentialiter*) infinita ("a parte priori *ohne Grenze*", "*ohne Anfang*", "*unendlich*"); nel secondo, viceversa, infinita attualmente, poiché l'incondizionato in essa è pensato o in quanto inizio del mondo (*Weltanfang*) rispetto al tempo e come suo confine (*Weltgrenze*) rispetto allo spazio, oppure come suo principio semplice (*das Einfache*) rispetto a un tutto diviso in parti, oppure ancora come spontaneità assoluta (*Selbsttätigkeit*) rispetto alle cause, oppure infine come necessità naturale (*Naturnotwendigkeit*) rispetto alle cose mutevoli del mondo[1363].

Le idee cosmologiche (*kosmologische Ideen*) della ragion pura danno dunque vita all'antitetica della stessa (*Antithetik der reinen Vernunft*), la quale, contrapposta alla tetica (*Thetik*), che indica qualsivoglia insieme di tesi dogmatiche, si staglia viceversa come "l'opposizione di conoscenze all'apparenza dogmatiche (*thesis cum antithesi*) [*den Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse* (thesin cum antithesi)], senza che l'una possa essere rivendicata con pieno diritto come quella da approvare rispetto all'altra [*ohne daß man einer vor der andern einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall beilegt*]"[1364]. Il conflitto è dunque tra proposizioni che, considerate 'in se stesse', non solo non sono incontraddittorie, ma anche necessarie, vale a dire o già *razionalmente* dimostrate oppure affatto dimostrabili (secondo però la forma logica del solo pensiero, che prescinde dai suoi propri contenuti conoscitivi). Poiché, però, esse sono reciprocamente opposte – apparentemente come contraddittorie, invero come contrarie –, e poiché, soprattutto, non ci sono realtà (non semplici ragioni!) che determinino il valore apodittico (la validità oggettiva o la verità indubitabile) delle une a scapito delle altre (o viceversa); la ragione,

[1360] Su questo cfr. R. Ciafardone, *La* Critica della ragion pura. *Introduzione alla lettura*, *op. cit*., p. 177, n. 18.
[1361] Cfr. I. Kant, KrV, AA 03: 287.01-14; trad. it. p. 641.
[1362] Cfr. ivi, AA 03: 288.15-20; trad. it. p. 643.
[1363] Cfr. ivi, AA 03: 288.20-29; trad. it. pp. 643-645.
[1364] Ivi, AA 03: 290.9-11; trad. it. modificata p. 647.

che pure riesce a dimostrare separatamente ambedue i corni delle opposizioni proposizionali, non può che cadere – e cioè cade *necessariamente* – in contraddizione con sé medesima. Sia, infatti, che le proposizioni reciprocamente opposte consistano in proposizioni contraddittorie sia che esse constino invece di due contrarie, poiché la ragione le sostiene entrambe nello stesso tempo e dallo stesso punto di vista, la ragione medesima finisce per violare il principio di contraddizione e dà quindi luogo a un *logischer Widerspruch* vero e proprio. Una simile antitesi, però, è *semplicemente* soggettiva: consiste cioè in una semplice contraddizione della ragione con se stessa, che a livello conoscitivo non è però reale e oggettiva, ma soltanto apparente.

L'antitetica della ragion pura, pertanto, per risolvere il conflitto antinomico della ragione (come soggetto) con la ragione (come oggetto), lungi dal considerare le proposizioni che la compongono come affermazioni unilaterali (*einseitige Behauptungen*) del solo pensiero, analizza queste stesse proposizioni in quanto *conoscenze* universali e necessarie della ragione medesima. Essa procura dunque la critica risolutrice della loro reciproca opposizione, concentrandosi in particolare sulle cause di simili contrapposizioni, che finisce per determinare come irreali, inconsistenti e soltanto illusorie. "L'antitetica trascendentale è [dunque] una ricerca sull'antinomia della ragion pura, sulle cause e sul risultato di essa (*Die transscendentale Antithetik ist eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben*)"[1365]. Consiste infatti nello smascheramento dell'indebito oltrepassamento dei confini dell'esperienza da parte di ciascuna delle tesi e delle antitesi contrapposte, che fissa una volta per tutte come "proposizioni dottrinali raziocinanti (*vernünftelnde Lehrsätze*) che nell'esperienza non possono sperare di ottenere né una conferma né una confutazione (*die in der Erfahrung weder Bestätigung hoffen, noch Widerlegung fürchten dürfen*)"[1366]. Una simile antitetica trascendentale, cioè, da un lato attesta la necessità o l'inevitabilità di simili 'proposizioni sofistiche' della ragion pura, le quali, di nuovo (come del resto era stato annunciato sin dall'esordio della *Dialektik*) constano però di parvenze trascendentali *del tutto naturali e inevitabili* (*natürliche und unvermeidliche*), anziché artificiose (*gekünstelte*), e quindi immediatamente e più facilmente refutabili. D'altro lato, sempre attraverso la propria dialettica naturale, pur senza ottenere il risultato definitivo della completa estirpazione (*Vertilgung*) di un simile conflitto – che necessariamente s'impone alla ragione ogniqualvolta essa pensi alle quattro idee cosmologiche, tutte suscettibili di dimostrazioni tra loro *logicamente* contraddittorie –, la ragion pura medesima riesce tuttavia a sconfessare le sue false presupposizioni (*falsche Voraussetzungen*) conoscitive e, con ciò, a rendere innocua (*unschädlich*)[1367] una simile dialettica. Se, dunque, il *dialektischer Widerstreit* della ragione con se

[1365] Ivi, AA 03: 290.14-16; trad. it. p. 647.
[1366] Ivi, AA 03: 290.19f; trad. it. p. 649.
[1367] Cfr. ivi, AA 03: 290.31-291.07.

stessa non può essere in alcun modo evitato; cionondimeno, attraverso il metodo scettico (*Sceptische Methode*), che essenzialmente qualifica la filosofia trascendentale a scapito delle altre[1368], e il quale è tutt'altra cosa rispetto allo scetticismo filosofico (*Scepticismus*), nella misura in cui quello mira alla certezza (*Gewißheit*) ed è dunque ben lungi dal rappresentare, come invece fa quest'ultimo, il

> principio di un'ignoranza costruita ad arte e scientificamente (*Grundsatze einer kunstmäßigen und scientifischen Unwissenheit*), che mina dalle fondamenta ogni conoscenza (*welcher die Grundlagen aller Erkenntniß untergräbt*), al fine di non lasciar sussistere da nessuna parte, se possibile, alcuna affidabilità e sicurezza nella conoscenza (*um wo möglich überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit derselben übrig zu lassen*);[1369]

per mezzo di un simile metodo scettico, la filosofia trascendentale può scoprire e opportunamente neutralizzare il punto dell'equivoco (*Punkt des Mißverständniss*) della sua dialettica naturale. In tal senso, l'antinomia della ragion pura rappresenta "il miglior banco di prova della nomotetica [ovvero dell'insieme delle posizioni critico-dottrinali della filosofia trascendentale] per far sì che con essa la ragione […] presti attenzione ai momenti della determinazione dei suoi princìpi (*der beste Prüfungsversuch der Nomothetik, um die Vernunft* […] *dadurch auf die Momente in Bestimmung ihrer Grundsätze aufmerksam zu machen*)"[1370], affinché sia dimostrato, una volta di più e anzi una volta per tutte, che le asserzioni grettamente trascendentali (delle metafisiche precritiche) non fanno che estendersi "al di là del campo di tutte le esperienze possibili (*über das Feld aller möglichen Erfahrungen*)"[1371]. Esse procurano, cioè, una sintesi pseudoconoscitiva e del tutto astratta (*abstracte*), impossibile da verificare ed 'oggettivare' (*apprehensio*) "in una qualche intuizione a priori (*in irgend einer Anschauung a priori*)" o in "una qualche esperienza ([*in*] *irgend einer Erfahrung*)"[1372].

In ottemperanza all'ordine della presentazione delle idee cosmologiche sopra riportate – quelle della compiutezza assoluta "dell'intero dato di tutti i fenomeni (*der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen*)", "della divisione di un tutto dato nel fenomeno (*der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung*)", "dell'origine di un fenomeno in generale (*der Entstehung einer Erscheinung überhaupt*)" e "della dipendenza dall'esistenza del mutevole nel fenomeno (*der*

[1368] "Questo metodo scettico appartiene però, in maniera essenziale, solo alla filosofia trascendentale (*Diese skeptische Methode ista ber nur der Transscendentalphilosophie allein wesentlich eigen*)". Ivi, AA 03: 292.21f; trad. it. 653.

[1369] Ivi, AA 03: 292.07-10; trad. it. p. 651.

[1370] Ivi, AA 03: 292.17-20; trad. it. p. 653.

[1371] Ivi, AA 03: 292.35f; trad. it. p. 653. Su Kant e lo scetticismo cfr. in particolare L. Caranti, *Kant e lo scetticismo*, Marco Editore, Cosenza 2004.

[1372] I. Kant, KrV, AA 03: 292.37-293.02; trad. it. p. 653.

Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung)"[1373] –, Kant espone nella medesima successione i quattro conflitti antinomici che le concernono. La prima antinomia della ragion pura consiste allora nella duplice dimostrazione, logico-formale e razionale (non logico-trascendentale, intelettuale o conoscitiva), che il mondo sia è finito (tesi) sia è infinito (antitesi) nel tempo e nello spazio; la seconda nella prova che *ogni* sostanza composta consta di parti semplici (tesi) e che *nessuna* consta di parti semplici (antitesi); la terza nella dimostrazione che nel mondo sia si dà una causalità secondo libertà (tesi) sia la sola causalità ammissibile è quella necessaria o secondo natura (antitesi); la quarta, infine, nella prova sia che esiste un essere necessario che è causa del mondo (tesi) sia che un simile essere non esiste (antitesi)[1374]. In ciascuna delle quattro antinomie la tesi è espressione di un atteggiamento dogmatico nei riguardi delle idee cosmologiche (potenzialmente proficuo per l'interesse pratico della ragione), mentre l'antitesi di uno che viceversa è empirico (potenzialmente fruttuoso, viceversa, per l'interesse speculativo della ragione medesima)[1375]. Ora, a buon diritto secondo Kant, nelle prime due antinomie si tratta della contrapposizione di due concetti omogenei – della contrapposizione, cioè, di due concetti che si situano sullo stesso piano logico-trascendentale –, mentre nelle altre due di concetti viceversa eterogenei, e cioè contrapposti su due piani 'epistemologici' ben diversi (l'uno propriamente conoscitivo, l'altro semplicemente 'sillogico'). Una simile circostanza teorica implica allora che soltanto nel caso delle prime due proposizioni, in quanto esse consistono in enunciati omogenei (e del resto, secondo quanto irrevocabilmente fissato da Aristotele nel *De interpretatione*), si ha a che fare con due enunciati reciprocamente *contrari* (che quindi possono essere entrambi falsi), e in particolare con due giudizi che – *poiché essi sono conoscitivamente infondati* – risultano effettivamente entrambi falsi, per cui di conseguenza i rispettivi giudizi contraddittori o analiticamente opposti (sempre in virtù di un principio aristotelico indiscutibile, stavolta quello del terzo escluso, sebbene la conclusione logica vera e propria sia da attribuire ai *medievales*, e in particolare a Boezio) constano di due asserzioni entrambe vere. Nel caso della terza e della quarta antinomia, viceversa, poiché si fa riferimento a delle condizioni affatto esterne alle serie dei fenomeni, e cioè alla libertà (nella terza) e a Dio (nella quarta), non si tratta nemmeno di semplici *apparenze dialettiche*, ovvero *non ha luogo alcuna opposizione*, *né per contraddizione né per contrarietà né attraverso nessun'altra delle specie d'opposizione fissate dalla filosofia aristotelica*, essendo ambedue le 'tesi' e le 'antitesi' *tutte vere* e quindi affatto compatibili. Le prime, infatti, soddisfano il modo di pensare (*Denkungsart*) tipico della ragione, secondo cui la libertà è *ratio essendi* della moralità (come è rimasto 'scolpito' nella *Kritik der*

[1373] Ivi, AA 03: 287.01-14; trad. it. p. 641.
[1374] Cfr. ivi, AA 03: 294-320; trad. it. pp. 655-697.
[1375] Cfr. ivi, AA 03: 324.09-21; trad. it. p. 703.

praktischen Vernunft) e Dio sia coincide col sommo bene della ragione pratica (*ibidem*) sia rappresenta il pensiero necessario di quell'essere in base al quale la natura, soprattutto nelle sue sembianze organiche e biologiche, sembra (*als ob*) essere ordinata, al soggetto del Giudizio riflettente, in modo affatto *finalistico*, in particolare per ciò che concerne l'oggettività materiale e interna degli esseri organizzati (*organisierte Wesen*) che la abitano (come fissato invece dalla *Kritik der Urtheilskraft*). Le seconde, viceversa, afferiscono e soddisfano pienamente la legislazione dell'intelletto, nella misura in cui dimostrano la causalità secondo natura nel mondo dei fenomeni e la pensabilità necessaria, come concetto semplicemente problematico, e cioè *logicamente* possibile o pensabile senza contraddizione, dell'essere sommo.

Nel caso invece della prima e della seconda antinomia, del tutto diversamente, così come è del resto inappellabilmente stabilito nella *Soluzione critica del conflitto cosmologico della ragione con se stessa* (Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst), poiché i

> due giudizi contrapposti l'un l'altro presuppongono una condizione inammissibile, [essi] cadono entrambi [nel nulla, nell'impossibile, nell'impensabile e nella falsità] nonostante il loro contrasto (che peraltro non è una vera contraddizione) [ma una contrarietà], poiché [in essi] cade la condizione sotto la quale soltanto poteva valere ciascuna di tali proposizioni [*zwei einander entgegengesetzte Urtheile eine unstatthafte Bedingung voraussetzen, so fallen sie unerachtet ihres Widerstreits (der gleichwohl kein eigentlicher Widerspruch ist) alle beide weg, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein jeder dieser Sätze gelten sollte*].[1376]

In entrambe le proposizioni reciprocamente opposte dei primi due conflitti delle idee trascendentali, cioè, si assume erroneamente che il mondo, e cioè l'intera serie dei fenomeni (*die ganze Reihe der Erscheinungen*), consista in una cosa in se stessa (*Ding an sich selbst*). Ma se questa falsa presupposizione, questa parvenza trascendentale vera e propria, di cui è *impossibile* poter fare esperienza (e quindi avere *conoscenza*), viene tolta (*aufgehoben*), e cioè viene *realmente e conoscitivamente* negato che il mondo consti di una cosa in sé, il conflitto analitico o contraddittorio delle tesi con le rispettive antitesi non diventa altro che un conflitto *meramente* dialettico o tra proposizioni *semplicemente* contrarie, in cui tutte e due le alternative trascendentali risultano simultaneamente false e con ciò ammettono, ciascuna tra le rispettive opposizioni, un termine medio o una terza possibilità (quelli che aristotelicamente possono sussistere tra i contrari ma non tra i contraddittori, per il principio del terzo escluso). Detto altrimenti, la dialettica antinomica della ragione con se stessa a proposito delle sue prime idee cosmologiche

[1376] Ivi, AA 03: 345.29-33; trad. it. p. 749.

si trasforma in una *dialettica soltanto apparente*, in cui *non ha luogo alcuna contraddizione* ma un determinato e peculiare rapporto di contrarietà, in cui le quattro proposizioni delle due coppie 'in antitesi' sono tutte false, potendo esse ammettere un termine medio o una terza possibilità. Infatti, se ambedue le proposizioni *dialetticamente opposte (o contrarie)* sono entrambe false, debbono risultare vere, per l'applicazione del principio del terzo escluso, le rispettive alternative contraddittorie (o analiticamente opposte). In altri termini, se il mondo *come cosa in sé* non è finito; se esso *come noumeno* non è infinito; e se esso, come *assoluta totalità dei fenomeni* non è semplice; così come del resto non è composto in quanto *assolutamente incondizionato*; esso, necessariamente – in tanto logicamente in quanto anche conoscitivamente – deve constare di un *fenomeno* e, in particolare, *nell'insieme o nella serie (mai completamente data) dei fenomeni naturali*.

Il mondo rappresenta allora – in virtù di questa acutissima risoluzione dell'antinomia cosmologica che inevitabilmente affligge la ragione pura, ma che ora (nel rispetto della lezione aristotelica) è stata proficuamente disinnescata come un'opposizione per contrarietà (che ammette un risultato reale) – un'oggettiva apparenza (*Erscheinung*) che è possibile incontrare, nell'ambito di un'esperienza possibile, soltanto nel regresso empirico della sintesi dei fenomeni (*Erscheinungen*). Esso, cioè, non può mai venir esperito in quanto tale o come cosa in sé, come serie data *completamente* o nelle fattezze d'un tutto assolutamente incondizionato[1377]. Nel mondo, cioè, "la serie delle condizioni si incontra solo nella sintesi regressiva stessa, e *non in sé* nel fenomeno inteso come una cosa particolare *data prima* di ogni regresso (*Die Reihe der Bedingungen ist nur in der regressiven Synthesis selbst,* nicht *aber* an sich *in der Erscheinung als einem eigenen* vor *allem Regressus* gegebenen *Dinge anzutreffen*)"[1378]. Il mondo è allora esperibile soltanto come fenomeno o, meglio, come serie sempre necessariamente incompleta – a causa della particolare conformazione dell'intelletto conoscitivo, che nell'essere umano è per Kant essenzialmente discorsivo, anziché intutitivo, e cioè operante secondo sintesi successive, anziché simultanee – dei fenomeni; laddove "il fenomeno non è alcunché di esistente in se stesso (*Erscheinung nichts an sich selbst Existirendes ist*)"[1379]. In questo senso, dunque,

> l'antinomia della ragion pura riguardo alle sue idee cosmologiche viene eliminata mostrando che essa è semplicemente dialettica (*die Antinomie der reinen Vernunft bei ihren kosmologischen Ideen gehoben, dadurch daß gezeigt wird, sie sei bloß dialektisch*), vale a dire che si tratta di un conflitto di parvenze che sorge dal fatto che l'idea della totalità assoluta – valida soltanto come una condizione delle cose in se stesse [e cioè *mai* direttamente valida, a livello conoscitivo, come principio costitutivo dell'esperienza] – è stata [erroneamente] applicata ai fenomeni (*und ein*

[1377] Cfr. ivi, AA 03: 346.36-347.09; trad. it. p. 751.
[1378] Ivi, AA 03: 347.12-14; trad. it. p. 751. Corsivi miei.
[1379] Ivi, AA 03: 347.16f; trad. it. pp. 751-753.

Widerstreit eines Scheins, der daher entspringt, daß man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat), i quali esistono [in realtà] solo nella rapresentazione e, nel caso in cui costituiscano una serie [come in ogni loro insieme, fino al concetto paradigmatico di mondo], solo nel regresso successivo, *diversamente non esistono affatto* (*die nur in der Vorstellung und, wenn sie eine Reihe ausmachen, im successiven Regressus,* sonst aber gar nicht existiren).[1380]

Come si diceva sopra, Kant ha dunque applicato con profitto, alle prime due antinomie cosmologiche, il principio aristotelico del terzo escluso. Sfruttando la falsità di entrambe le alternative *apparentemente* contraddittorie, ma invero semplicemente contrarie (e secondo quella contrarietà che aristotelicamente ammette termini intermedi, vale a dire la contrarietà propriamente detta o 'privazione perfetta'), ha con ciò ha smascherato la falsa presupposizione trascendentale – l'elemento propriamente dogmatico – su cui quell'alternativa si fondava, e cioè che il mondo constasse d'una cosa in se stessa. Essendo tuttavia vero il contrario (eccolo il termine intermedio delle prime due antinomie cosmologiche), ciò che comunemente si chiama mondo consiste invero in *una serie successiva di fenomeni*, la quale non soltanto non è mai esauribile nella sua completezza reale ed empirica, ma è altresì *soggettivamente o idealmente* rappresentabile – secondo tutti i crismi di un idealismo trascendentale, anziché problematico (= ipotetico) o dogmatico (altra opposizione tra termini contrari) – soltanto nel regresso della sintesi empirica delle condizioni della sensibilità; vale a dire soltanto nello spazio e nel tempo. Sicché risulta conoscitivamente indeterminabile se esso sia finito oppure infinito o se consti di parti semplici oppure di composte; mentre resta 'sillogicamente' dimostrabile – attraverso cioè la sola ragione, privata tuttavia di qualsivoglia capacità epistemologica che non sia semplicemente regolativa – ciascuna delle alternative (soltanto) logicamente contraddittorie.

Attraverso, dunque, la soluzione critica delle prime due antinomie della ragion pura, Kant ribadisce allora l'idealità trascendentale dei fenomeni (*transscendentale Idealität der Erscheinungen*), che egli aveva già fissato sin dalle prime pagine dell'*Estetica trascendentale*, e che ora definisce nei termini di "un vero e proprio vantaggio, non dogmatico, bensì critico e dottrinale (*einen wahren, zwar nicht dogmatischen, aber doch kritischen und doctrinalen Nutzen*)"[1381] della sua filosofia. I fenomeni,

[1380] Ivi, AA 03: 347.26-32; trad. it. p. 753. Corsivo mio.

[1381] Ivi, AA 03: 347.33f; trad. it. p. 753. In generale, sull'idealismo trascendentale kantiano cfr. L. Allais, *Kant's transcendental idealism and contemporary anti-realism*, «International Journal of Philosophical Studies», 11, 4 (2003), pp. 369-392; Id., *Kant's One World: Interpreting 'Transcendental Idealism'*, «British Journal for the History of Philosophy», 12, 4 (2004), pp. 655-684; H. E. Allison, *Kants's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven-London 2004; K. Ameriks, *Recent Work on Kant's Transcendental Philosophy*, «American Philosophical Quarterly», 19 (1982), pp. 1-24; Id., *Kantian Idealism Today*, «History of Philosophy Quarterly», 9 (1992), pp. 329-342; reprinted in Id. (ed.), *Interpreting Kant's Critiques*, Clarendon Press, Oxford 2003, pp. 98-111; C. Bickmann, *Differenz oder das Denken des Denkens: Topologie der Einheitsorte im Verhältnis von Denken und Sein im Horizont der Transzendentalphilosophie Kants*, Meiner, Hamburg 1998; M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants*

cioè, secondo quanto prescritto dalla critica insieme soggettiva e oggettiva della sensibilità, non sono delle cose in sé, in cui possa trovar posto l'assolutamente incondizionato (o l'assoluta totalità delle condizioni in una serie). Essi constano infatti di semplici rappresentazioni soggettive, che hanno nell'intuizione sensibile la condizione della loro validazione oggettiva come realtà empiriche date nel tempo e nello spazio. Nessun confine empirico (*empirische Grenze*) può allora valere come un confine assoluto dell'esperienza, così come, per converso, qualsivoglia principio della ragion pura non può non valere se non come semplice regola metodologica nella ricerca empirica sulla natura, essendo simili, *vernünftige Grundsätze* del tutto incapaci di *anticipare* (*anticipiren*) – e cioè di determinare immediatamente attraverso intuizione intellettuale – "cosa è dato in sé nell'oggetto prima di ogni regresso (*was im Objecte vor allem Regressus an sich gegeben ist*)"[1382]. Ciascun *Prinzip* della ragion pura deve allora limitarsi ad avviare (*von oben herab*, *von oben nach unten*) e a guidare ogni regresso nella sintesi empirica dei fenomeni, per puntare alla definizione autenticamente conoscitiva (e cioè sensibile, immaginativa e intellettuale a un tempo), vale a dire quanto più completa possibile, dei concetti degli oggetti di cui si fa e si può fare esperienza.

Quel che quindi resta della dialettica delle idee cosmologiche è, nelle parole che Kant sembra aver scolpito nella pietra, tanta è la loro efficacia e precisione,

> soltanto la validità del *principio* della ragione, inteso come una *regola* della prosecuzione e della grandezza di un'esperienza possibile (*nur die Gültigkeit des Vernunftprincips, als einer Regel der Fortsetzung und Größe einer möglichen Erfahrung*)".[1383]

I princìpi della ragione pura non valgono quindi come princìpi costitutivi dell'esperienza (*konstitutive Prinzipien der Erfahrung*) ma come princìpi semplicemente regolativi (*regulative Prinzipien*), che con ciò valgono nel loro significato unicamente soggettivo (benché essi posseggano, comunque, una ricaduta oggettiva: quella appunto dell'ampliamento e della prosecuzione, fin dove ciò è realizzabile, dell'esperienza possibile). In tal senso, attraverso la soluzione critica delle antinomie cosmologiche, Kant non soltanto elimina la parvenza trascendentale che poneva la ragione in dissidio con se stessa, ma egli ugualmente dischiude, al suo posto, il significato più profondo secondo cui cui essa è capace di concordare con se stessa. Secondo un simile significato, nessuno dei suoi princìpi regolativi è o può essere metafisico-

Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen, Tübingen 1962; trad. it. di V. Vitiello (a cura di), Guida editori, Napoli 1962; D. Mc Wherter, *Transcendental Idealism and Ontological Agnosticism*, «Kantian Review», 17, 1 (2012), pp. 47-73 e G. Prauss, *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der* Kritik der reinen Vernunft, De Gruyter, Berlin 1971.

[1382] I. Kant, KrV, AA 03: 349.22f; trad. it. p. 757.

[1383] Ivi, AA 03: 353.18f; trad. it. p. 765. Corsivi miei.

dottrinale. Tutti, viceversa, sono invece dialettico-critici. Nessuno dei suoi assiomi soggettivi (*Axiome der Vernunft*), cioè, in antitesi a tutte le astrazioni mentali delle metafisiche razionalistiche di scuola, è in grado di determinare *a priori* gli oggetti dell'esperienza possibile *per come essi sono in se stessi*. I princìpi regolativi della ragione debbono infatti limitarsi a condurre e ad accompagnare, nel più ampio uso empirico che gli è possibile, l'intelletto discorsivo e i suoi concetti conoscitivi, i soli di cui la filosofia possa servirsi per le sue determinazioni compiutamente oggettive (o critico-metafisiche).

Prima di passare a trarre le conclusioni della Tesi, per condurre a compimento il confronto analitico tra Kant e Aristotele sulle rispettive teorie della realtà, della contraddizione, dell'identità e delle opposizioni da esse rese possibili, è opportuno rivolgere l'attenzione alle posizioni kantiane, nella *Kritik der reinen Vernunft*, concernenti la prova apagogica (in Aristotele ἀπαγογὴ εἰς τὸ ἀδύνατον, ma conosciuta dalle filosofie posteriori come *deductio ad impossibile*, dimostrazione per assurdo o sillogismo *modus tollens*).

5. *La prova apagogica nella* Kritik der reinen Vernunft

Nella *transscendentale Methodenlehre*, in particolare nella quarta sezione della *Disciplina della ragion pura* (il primo capitolo della *Dottrina* suddetta), Kant elenca tre regole fondamentali che la ragion pura, nel suo incedere autocritico e autodisciplinato, deve osservare nelle proprie dimostrazioni trascedentali. Con disciplina della ragion pura (*Disziplin der reinen Vernunft*) Kant intende la costrizione (*Zwang*) attraverso cui la costante tendenza della ragione a deviare dalla certezza delle sue regole (semplicemente metodologiche) viene contenuta ed estirpata (*eingeschränkt und vertilget*)[1384]. Essa fornisce, pertanto, un contributo negativo (*negativer Beitrag*) alle mire dottrinali della *Vernunft*, nella misura in cui impedisce alla ragione speculativa di estendersi "oltre i confini ristretti dell'esperienza possibile (*über die engen Grenzen möglicher Erfahrung*)", trattenendola con ciò "dalla stravaganza e dall'errore (*von Ausschweifung und Irrthum*)"[1385]. Essa consta pertanto della legislazione negativa (*negative Gesetzgebung*) della ragion pura, poiché si rivolge "non al contenuto (*nicht auf den Inhalt*), ma unicamente al metodo della conoscenza tratta dalla ragion pura (*sondern bloß auf die Methode der Erkenntniß aus reiner Vernunft*)"[1386], di cui deve impedire gli errori (*Irrthümer abzuhalten*) attraverso i propri giudizi negativi (*negative Urtheile*) e di carattere precisamente logico (*zwar logisch*).

Delle tre regole disciplinari della ragione per le sue dimostrazioni trascedentali, la dimostrazione apagogica consiste nel corno negativo della terza, nel senso che Kant ritiene che in filosofia, e in particolare nella sua filosofia trascendentale, le dimostrazioni debbano essere sempre ostensive (*jederzeit ostensiv*) e mai apagogiche (*niemals apagogisch*)[1387]. Ostensiva o diretta è la dimostrazione (*Direkter oder ostensiver Beweis*) che

> connette la convinzione della verità [l'elemento soggettivo e opinativo d'una conoscenza vera] assieme alla conoscenza delle sorgenti di quella verità [ovvero all'elemento oggettivo che ne sanziona la realtà conoscitiva] (*mit der Überzeugung von der Wahrheit zugleich Einsicht in die Quellen derselben verbindet*).[1388]

La dimostrazione apagogica (*Der apagogische Beweis*), viceversa, esattamente come fissato da Aristotele nella sua opera, in particolare negli *Analitici primi*[1389], consiste nella dimostrazione di (almeno) una conseguenza falsa dalla proposizione opposta a quella che si vuole dimostrare,

[1384] Cfr. ivi, AA 03: 466.27-467.01; trad. it. pp. 1009-1011.
[1385] Ivi, AA 03: 467.25f; trad. it. p. 1013.
[1386] Ivi, AA 03: 468.12f; trad. it. p. 1013.
[1387] Cfr. ivi, AA 03: 512.32-35; trad. it. p. 1113.
[1388] Ivi, AA 03: 513.36f; trad. it. pp. 1113-1115.
[1389] Cfr. ad es. Aristotele, *An. pr.* I, 44, 50 a 30.

mostrandone quindi la falsità e con ciò la verità del suo opposto (*Gegentheil*). Essa, tuttavia, secondo il giudizio di Kant, a differenza della dimostrazione diretta, non riesce a rendere compiutamente comprensibili i fondamenti conoscitivi della verità che dimostra – i fondamenti della sua possibilità *reale e oggettiva* –, constando d'una prova che anzitutto logicamente (e cioè dal lato della forma logica) si applica alle deduzioni avversarie, senza che con ciò sia capace di metterne davvero in questione i fondamenti conoscitivi. Egli la definisce infatti "più un pronto soccorso" o "un intervento sussidiario (*mehr eine Nothhülfe*)"[1390], che non un procedimento dimostrativo pienamente soddisfacente gli interessi conoscitivi della ragione (intesa qui in senso lato, come insieme delle facoltà superiori di conoscenza). Secondo lui, cioè, un simile modo (indiretto) della dimostrazione non è ammissibile nella dialettica della ragion pura con se stessa, in particolare per ciò che concerne i suoi conflitti propriamente cosmologici. Nelle antinomie della ragion pura, infatti, si tratta (lo si è visto nel paragrafo precedente) dello scambio pseudo-conoscitivo del fenomeno con la cosa in sé, ovvero della sostituzione di un elemento pseudo-oggettivo della conoscenza (l'idea trascendentale di mondo) all'elemento autenticamente soggettivo della conoscenza medesima (e cioè 'il mondo' o natura in quanto serie mai completamente data dei fenomeni).

Un simile scambio la prova apagogica non può impedirlo. Poiché ad esser falsa, nel caso delle prime due antinomie cosmologiche della ragion pura, non sono le rispettive 'conseguenze' espresse in forma di proposizione (e cioè le relative tesi e antitesi; le quali anzi, da un pinto di vista schiettamente logico, sono o già dimostrate o comunque razionalmente dimostrabili), quanto piuttosto la condizione stessa (*die Bedingung selbst*) su cui esse si fondano. Detto altrimenti, l'applicazione del modo apagogico della dimostrazione alle prime due antinomie cosmologiche della ragion pura non avrebbe sortito (o non sortirebbe) l'effetto critico richiesto, ovvero non avrebbe procurato (o non procurerebbe) la soluzione critica della loro apparenza dialettica, poiché sarebbe stato (o sarebbe) ugualmente impossibile, nel caso di tutte le tesi e le antitesi coinvolte, che "dalla falsità dell'una [si potesse o] si possa inferire la verità dell'altra (*von der Falschheit des einen auf die Wahrheit des andern geschlossen werden kann*)"[1391]. Secondo Kant, cioè,

> Il modo apagogico di dimostrare è […] ammissibile soltanto in quelle scienze in cui è impossibile sostituire all'oggettivo, cioè alla conoscenza dell'oggetto, il soggettivo delle nostre rappresentazioni (*Die apagogische Beweisart kann* […] *nur in den Wissenschaften erlaubt sein, wo es unmöglich ist, das Subjective unserer Vorstellungen dem Objectiven, nämlich der Erkenntniß desjenigen, was am Gegenstande ist, unterzuschieben*).[1392]

[1390] Cfr. I. Kant, KrV, AA 03: 514.03; trad. it. p. 1115.
[1391] Ivi, AA 03: 515.06f; trad. it. p. 1117.
[1392] Ivi, AA 03: 514.35-515.01; trad. it. p. 1117.

A differenza che nelle matematiche, infatti, in filosofia sussiste il pericolo conoscitivo della naturale e necessaria produzione di parvenze trascendentali, e cioè il rischio di scambiare per immediatamente oggettive (o come cose in sé) le condizioni affatto soggettive di conoscenza (entro cui, soltanto, i fenomeni, come determinazioni trascendentali in parte spazio-temporali in parte, invece, categoriali, possono essere dati). Nel caso, dunque, della parvenza trascendentale delle prime due antinomie cosmologiche, l'applicazione della prova apagogica, e in particolare del principio del terzo escluso che essa inevitabilmente comporta, non è affatto possibile, poiché in quei casi, come appurato sopra, non si trattava di alternative contraddittorie (o semplicemente analitiche) ma di opposizioni tra proposizioni contrarie (o affatto sintetiche). Come scrive espressamente Kant, infatti,

> per quel che concerne le proposizioni sintetiche non è assolutamente ammissibile che si possano giustificare le proprie asserzioni mediante la confutazione del loro *contrario* (*was synthetische Sätze betrifft, gar nicht erlaubt werden, seine Behauptungen dadurch zu rechtfertigen, daß man das Gegentheil widerlegt*).[1393]

Le proposizioni sintetiche reciprocamente opposte come contrarie, tuttavia, proprio come accadeva nella contrarietà aristotelica, sebbene non consentano l'impiego negativo del principio del terzo escluso, ammettono cionondimeno l'esistenza di un termine terzo o intermedio. Di nuovo nelle parole di Kant:

> se si presuppone che il mondo sensibile sia dato in se stesso nella sua totalità [proprio come accade nelle prime due antinomie cosmologiche della ragion pura], sarà falso asserire che esso debba essere o infinito nello spazio, oppure finitio e limitato, giacché entrambe le asserzioni sono false [in quanto fondate su una falsa condizione conoscitiva] <*wenn vorausgesetzt wird, daß die Sinnenwelt an sich selbst ihrer Totalität nach gegeben sei, so ist es falsch, daß sie entweder unendlich dem Raume nach, oder endlich und begrenzt sein müsse, darum weil beides falsch ist*>. Infatti, dei fenomeni (come semplici rappresentazioni), che siano dati pure in se stessi (come oggetti) sono qualcosa di impossibile <*Denn Erscheinungen (als bloße Vorstellungen), die doch an sich selbst (als Objecte) gegeben wären, sind etwas Unmögliches*>.[1394]

In altre parole, ambedue i partiti a sostegno delle tesi e delle antitesi delle due prime antinomie consmologiche, "i dogmatici e gli empiristi", "gli spiritualisti e i materialisti", sono

[1393] Ivi, AA 03: 515.16-18; trad. it., parzialmente modificata, p. 1117. Corsivo mio.
[1394] Ivi, AA 03: 515.33-516.01; trad. it. p. 1119.

stati ingannati dalla naturale e necessaria parvenza trascendentale che la ragion pura ha prodotto nel suo uso speculativo, poiché essi hanno posto a fondamento delle rispettive posizioni – soltanto apparentemente contraddittorie e in realtà tutte false come perfettamente contrarie – "un concetto impossibile di oggetto (*einen unmöglichen Begriff vom Gegenstande*)"[1395]. Sicché, in tutti questi casi

> vale la regola: *non entis nulla sunt predicata* ["non esistono predicati del non-essere"], cioè quel che si asserisce dell'oggetto – tanto affermando quanto negando – è falso e non si potrà pervenire apagogicamente alla conoscenza della verità mediante la confutazione del suo opposto[: un contrario ugualmente falso] (*gilt die Regel:* non entis nulla sunt praedicata, *d. i. sowohl was man bejahend, als was man verneinend von dem Gegenstande behauptete, ist beides unrichtig, und man kann nicht apagogisch durch die Widerlegung des Gegentheils zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen*).[1396]

Con ciò riteniamo concluso il brevissimo esame delle posizioni kantiane sulla dimostrazione apagogica nella *Kritik der reinen Vernunft*. È dunque finalmente possibile passare a trarre le conclusioni della Tesi, le quali, come immediatamente si evince dal titolo della ricerca, mettono fine al confronto teorico-concettuale, sinora condotto, dei concetti di realtà, contraddizione, identità e opposizione, quali Kant e Aristotele hanno offerto nelle rispettive filosofie.

[1395] Ivi, AA 03: 515.28; trad. it. p. 1119.
[1396] Ivi, AA 03: 515.29-32; trad. it. p. 1119.

CONCLUSIONI

I. Il principio di (non) contraddizione in Kant e Aristotele

Abbiamo dato inizio al lavoro andando in cerca d'una definizione del principio di non contraddizione in Aristotele e abbiamo trovato che esso si staglia nella speculazione dello Stagirita come principio ontologico fondamentale (I, I, § 1): come principio posto a fondamento della scientificità della filosofia prima (πρώτη φιλοσοφία). Il suo ufficio preminente consiste infatti nella delimitazione del dominio della metafisica (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) in quanto "scienza dell'ente in quanto ente (ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν)"[1397], poiché consente di astrarre l'oggetto d'indagine della filosofia prima, "l'essere in quanto essere (τὸ ὂν ᾗ ὄν) e le proprietà che gli competono in quanto tale (καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό)"[1398], da tutte le determinazioni non essenziali, con le quali si trova congiunto in ragione della sua multivocità semantica (τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλακῶς)[1399].

Il principio di non contraddizione rappresenta infatti la *condizione universale e necessaria* della *scientificità* dei λόγοι metafisici; costituisce, cioè, il *criterio metodologico archetipico* da cui dipende l'*accuratezza primariamente formale* di qualsivoglia tipologia di scienza: in primo luogo, di quella 'universale', e cioè della filosofia prima; in secondo luogo, di quelle particolari, e cioè delle altre discipline dimostrabili e certe, che rispetto alla metafisica sono pur sempre subordinate. Il principio di non contraddizione è dunque la *conditio sine qua non* delle predicazioni reali e oggettive, che concernono le sostanze e gli enti in genere; nonché il principio negativo, ma ugualmente indefettibile, della congiunzione necessaria delle cause con i loro effetti, di ciò che è principio universale rispetto ai suoi 'principiati' particolari. Il principio aristotelico di non contraddizione è cioè quell'assioma logico-metafisico che è propedeutico alla costruzione di un sapere ultimo, rigoroso e verificabile: universale e necessario dal lato delle sue quantità e modalità logico-formali; ed effettivamente reale dal lato invece dell'esistenza o dell'attualità dei contenuti di pensiero. L'incidenza del principio di non contraddizione sul primo (e insieme duplice) aspetto di un tale sapere è diretta e sufficiente, mentre è indiretta e necessaria per ciò che concerne il secondo.

Ora, delle molteplici formulazioni del principio che lo Stagirita ha offerto nella sua opera abbiamo ritenuto fosse possibile stilare una tassonomia di carattere metodologico, che potesse meglio guidarci nell'analisi delle sue posizioni. Una simile classificazione non viene fissata da Aristotele nella sua opera; ciononostante, ci è sembrata compatibile 'con la sua lettera e con il suo spirito'. Abbiamo pertanto presentato le diverse enunciazioni del primo tra gli assiomi della metafisica secondo un duplice ordine. Il primo discrimina le formulazioni aristoteliche in tre grandi classi categoriali: la formulazione eminente è infatti ontologica, in quanto

[1397] Cfr. Aristotele, *Metaph.* Γ 1-3.
[1398] Ivi, Γ 1, 1003 a 20.
[1399] Cfr. ivi, Γ 1, 1033 a 33.

originariamente riferita alle sostanze e agli enti studiati dalla *Metafisica*; la seconda è invece logica, in quanto intrinsecamente riferita ai discorsi e alle proposizioni scientifiche; la terza, infine, è psicologica, dacché concerne anzitutto la congiunzione dei concetti (sensibili e) intellettuali della ψυχή nell'ambito delle credenze soggettive. La seconda 'collocazione critica' è invece tutta interna alla formulazione ontologica del principio: abbiamo infatti potuto appurare che Aristotele, all'interno della *Metafisica*, ha procurato tre diverse enunciazioni della prima 'legge' ontologica. Per ciò che concerne l'ordine e la gerarchia delle distinzioni rintracciate, abbiamo riscontrato che la formulazione ontologica, sulla base della catalogazione aristotelica delle diverse tipologie di sapere, è la preminente, seguita da quella logica e infine dalla psicologica. Nel caso invece dello svolgimento 'intensivo' del principio ontologico, abbiamo potuto determinare la supremazia della terza formulazione, a salire, sia sulla seconda sia sulla prima.

Per ciò che concerne invece il contenuto intrinseco di ciascuna formulazione, abbiamo constatato (I, I, § 2) che 'i princìpi ontologici' di non contraddizione fissano *tutti* la non contraddittorietà intrinseca degli enti esistenti, vale a dire la realtà non contraddittoria di tutti gli esseri o le cose che sono (τά ὄντα)[1400]. La sua funzione teorica consta cioè della dimostrazione che ogni entità metafisica rappresenta necessariamente *qualcosa* piuttosto che 'niente': *un ente particolare e sempre univocamente determinato*, anziché un essere indefinito e quindi non significante o insensato. Come si evince nella *Metafisica*, infatti, se è pur vero che "l'essere si dice in molti modi (τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλακῶς)"[1401], è altrettanto vero che esso si dice "sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν)"[1402], dimodoché "l'essere e l'uno sono una medesima cosa (τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν ταὐτὸν) ed una realtà unica (καὶ μία φύσις), in quanto si implicano reciprocamente l'un l'altro (τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις) anche se non sono esprimibili con un'unica nozione"[1403]. L'essere e l'uno sono allora 'reciprocamente convertibili', poiché tanto l'essere-ente (τὸ ὄν) quanto anche l'essere-uno (τὸ ἕν) esprimono ambedue, seppur soltanto indirettamente o secondo una certa omonimia, *l'essenza o la natura indefettibile di ciascuna cosa che è, vale a dire la sua incontraddittorietà 'di diritto'*. Il predicato "ente" e il predicato "uno" sono infatti i più universali di tutti, poiché si applicano a tutte le cose che sono. Tutto ciò che è, infatti, è "ente", cioè esiste in qualche modo o secondo certe proprietà; così come tutto ciò-che-è è ugualmente "uno", cioè è immancabilmente separato da tutto il resto: univocamente determinato e inesorabilmente fornito di una sua propria identità irriducibile. Diversamente dal platonismo, tuttavia, ente e

[1400] Cfr. ivi, Γ 2, 1005 b 23-24.
[1401] Ivi, Γ 1, 1033 a 33. Cfr. anche Aristotele, *Phys.* I 2, 185 a 21.
[1402] Aristotele, *Metaph.* Γ 2, 1003 a 33.
[1403] Ivi, Γ 2, 1003 b 22-24.

uno indicano anzitutto i *soggetti singolari* e i *sostrati irriducibili* della metafisica, i quali soltanto attraverso induzione (ἐπαγωγή) possono venir determinati come affatto reali e diversi gli uni dagli altri.

Ancor più che nel caso dell'ὂν e dell'ἓν, è però soprattutto l'essere a non poter in alcun modo rappresentare un genere (o un semplice paradigma) tra gli altri. I suoi significati sono infatti, sempre, tutti relativi a uno (πρὸς ἕν) e precisamente al primo di essi, vale a dire a quello della sostanza (οὐσία). Anzitutto nel caso dell'essere, cioè, si tratta della dottrina aristotelica dell'omonimia πρὸς ἕν, la quale prescrive lo studio unitario di ciò che è (anzitutto sostanza, ente e uno), senza negare con ciò la molteplicità delle determinazioni categoriali che lo concernono. Alla filosofia prima, in quanto scienza suprema dell'essere, spettano allora sia lo studio delle cose che si dicono *diversamente ma in relazione a un'unica nozione* (πρὸς ἓν o καθ' ἓν) sia la ricerca sugli enti che si dicono *differentemente ma in relazione ad un'unica realtà* (πρὸς μίαν φύσιν). Essa consiste, infatti, nell'indagine fondamentale sui diversi significati di essere, i quali sono tutti strettamente inerenti a un contenuto unico e principale: quello della sostanza (οὐσία). Nella metafisica di Aristotele, cioè, ogni determinazione dell'essere contiene sempre, nella sua nozione e nella sua realtà al contempo, un riferimento indissolubile alla sostanza (οὐσία). Sicché la scienza dell'ente in quanto ente si occupa sì *di tutti gli enti*, ma di tutti gli enti *considerati in quanto enti*, e cioè considerati *in quanto enti relativi alla sostanza*; e, in particolare, in quanto enti relativi alle sostanze *prime*, e cioè agli *individui*, i quali non constano di semplici soggetti d'inerenza ma anche e soprattutto di predicazione (ovvero sono sempre e soltanto soggetti di predicati e mai predicati di altri soggetti, come accade invece alle sostanze seconde, e cioè ai generi e alle specie).

Stabilita dunque la reciproca implicazione ontologica di essere, sostanza, uno ed ente, il non-ente è ciò che la metafisica aristotelica bandisce, senza possibilità di appello, dal dominio dell'essere. Esso viene infatti interdetto dal principio di non contraddizione come ciò che manca di essere un ente e un'unità, e cioè manca di essere correttamente definito a muovere dal concetto ontologico fondamentale della sostanza (οὐσία). La sostanza è infatti genere primo (πρώτος γένος) o senso originario dell'essere (πρότερον ἡ οὐσία), con cui tutti gli altri, uno ed ente compresi, sono in relazione, e in virtù del quale essi possono venir detti essere[1404]. In altre parole, *il principio ontologico di non contraddizione serve ad Aristotele per dimostrare che nessun ente può essere in realtà ni-ente, ma che ognuno, all'opposto, sulla base della categoria fondamentale della sostanza, e mediante i 'predicati primi' dell'esser-uno e dell'esser-ente, deve giocoforza consistere in qualcosa*: in *un questo qui* o in "un qualcosa che è questo (τόδε τι)". In tal senso, "i caratteri della sostanza sono

[1404] Cfr. ivi, Γ 2, 1003 b 15-19 e 31-33.

soprattutto l'essere separabile (τὸ χωριστὸς) e l'essere alcunché di determinato (τόδε τι)"[1405]. Sicché tutti gli enti e tutti gli 'uno-numerici' possano venir detti non-contraddittoriamente essere o in quanto sostanze vere e proprie, o in quanto affezioni (πάθη), corruzioni (φθοραὶ), privazioni (στερήσεις), qualità (ποιότητες), produzioni o generazioni (ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ), oppure ancora negazioni (ἀποφάσεις), ma sempre della sostanza medesima[1406].

Fissato perciò nella sostanza l'invariabile campo ontologico che sta a fondamento sia degli esseri sia del principio di non contraddizione, che a sua volta ne governa la predicabilità intrinseca, abbiamo potuto passare in rassegna le tre distinte varianti espositive, che Aristotele ha collocato nei libri B (III) e Γ (IV) della sua *Metafisica*. Abbiamo allora potuto appurare come la prima variante condizioni la predicabilità della sostanza in quanto tale, e cioè la possibilità che la sostanza sia passibile di definizione (ὁρισμός) identica in senso stretto, tanto secondo la quantità o l'esistenza numerica quanto anche secondo la qualità o l'essenza predicativa. La seconda formulazione sta invece a fondamento della possibilità dell'unione della sostanza con le sue proprietà essenziali o per sé (πάθη καθ' αὐτά), secondo però una definizione analitica più estesa della sua identità precipua, che non si limita a implicare l'*immediata* autouguaglianza del sostrato con se stesso, ma comincia a svolgere e a determinare altresì il genere (γένος) e la specie (εἶδος) particolari di cui esso è soggetto. La terza, infine, rende possibile la congiunzione della sostanza, oltreché con le sue proprie definizione ed essenza, anche con le sue proprietà accidentali (πάθη καθὰ συμβεβηκός).

La prima formulazione ontologica del principio di non contraddizione (I, I, § 3) è risultata essere la più concisa. Essa astrae infatti, almeno nominalmente, da ambedue le condizioni del tempo simultaneo e della medesimezza del punto di vista. Essa recita infatti: "È impossibile che una stessa cosa sia e non sia (ἀδύνατον γὰρ ταὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι)[1407]. Una simile variante fa allora riferimento all'essere metafisico considerato nel suo senso anzitutto *esistenziale*, inteso cioè come *l'essere in sé delle cose che sono* o nei termini del loro *sussistere senz'altro*. Essa stabilisce infatti che a un qualsivoglia ente sostanziale che è *in atto l'essere-in-quanto-esistenza* deve appartenere *secondo una qualche necessità* (ἐξ ἀνάγκης), senza che esso possa venir 'tolto' alla stregua di un predicato tra gli altri, attraverso cioè negazioni semplicemente linguistiche, concettuali o attributive, che provassero a relegarlo nel non-essere. Allo stesso modo, una simile variante stabilisce inoltre che a un qualsiasi ente sostanziale *non in atto* (ἐντελεχείᾳ δ' οὔ) o semplicemente *in potenza* (δυνάμει) l'essere inteso nel suo senso fondamentalmente esistentivo

[1405] Cfr. ivi, Z 3, 1029 a 27-28.
[1406] Cfr. Ivi, Γ 2, 1003, 5-10.
[1407] Ivi, Γ 3, 1005 b 23-24.

non può appartenere (ἀδύνατον εἶναι), nemmeno nel caso in cui qualcuno pretenda di attribuirglielo attraverso opinione (δόξα).

Una simile formulazione dice però anche qualcosa in più sull'essere degli enti sostanziali, poiché asserisce qualcosa non soltanto riguardo all'esistenza quantitativa delle sostanze – che, come sopra si è considerato, *esistono* anzitutto come *uno numerici* e come *alcunché di separato* dagli altri enti, ovverossia come "un qualcosa che è questo (e niente altro, τόδε τι)"– ma anche riguardo alla loro entità e identità intrinseche, alla loro qualità singolare, ovvero rispetto alla loro natura irriducibile o al loro essere "una realtà che è tale (φύσις τις τοιαύτη)". Essa fissa ugualmente, cioè, che le sostanze non possono non esistere *come* le sostanze *peculiari* che sono, e cioè *in quanto* sostanze *originariamente dotate della loro identità irriducibile*, che le determina *predicativamente* come uguali a se stesse e a niente altro.

A fianco, dunque, della determinazione esistenziale e quantitativa della sostanza di ciascuna cosa come un essere o come qualcosa che è *un* ente (ὄν *τι*) o che è *uno* (ἕν) necessariamente (οὐ κατὰ συμβεβηκός o ἐξ ἀνάγκης) sussiste sempre una determinazione predicativa e qualitativa della stessa, che la definisce altresì come un *ente* (*ὄν* τι) o come qualcosa di *identico* e di *simile* (ταὐτό καὶ ὅμοιος) rispetto a sé. Ciò accade tanto nella definizione strettamente identica delle sostanze (quale è consentita dalla prima variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione) quanto in quella essenziale ma analiticamente più estesa e capace (seconda variante, fornita mediante il genere e la specie) quanto anche in quell'altra che coinvolge gli attributi accidentali delle stesse, attraverso una (potenziale) ostensione qualitativa dei predicati via via maggiore, che procede dai necessari agli accidentali (terza variante). Una simile determinabilità teorica dell'essere delle sostanze contiene inoltre un riferimento implicito allo statuto modale del loro essere universale, che è sì in qualche modo *necessario*, ma *soltanto relativamente* (a uno dei suoi sensi fondamentali) *e non in senso assoluto*. Esso è cioè inderogabile in quanto si riferisce all'essenza strettamente definitoria degli enti sostanziali, ma *non* ugualmente fondamentale rispetto alla loro esistenza, sempre soggetta al mutamento e al divenire, al nascere e al perire, alla contingenza e alla possibilità. Aristotele, cioè, a differenza di Parmenide, fissa la differenza tra l'esistenza attuale di una cosa come posizione logicamente innegabile del suo essere *particolare e contingente* e l'essenza della stessa come collocazione semplicemente potenziale del suo sussistere *universalmente e necessariamente* – collocazione che quindi è relativa al solo pensiero o comunque all'essenza delle cose. Contro, cioè, la contrapposizione eleatica di essere e non essere nei termini di un'opposizione strettamente contraddittoria, Aristotele dispiega la teoria della multivocità dell'essere, in virtù della quale *converte bellamente la contraddizione parmenidea in un'opposizione per contrarietà*. Lo Stagirita addiviene cioè al pensiero sia dell'esistenza

contingente sia della possibilità o impossibilità di essere meramente accidentali, rispetto alle quali tanto l'assoluta necessità dell'essere quanto l'onnilaterale impossibilità del non essere di Parmenide risultano essere entrambe false[1408].

Come è infatti possibile riscontrare all'interno del libro Δ (V) della *Metafisica* (che assieme al libro I o X della stessa opera rappresenta, come è noto, un vero e proprio dizionario filosofico dei concetti fondamentali della sua ontologia) Aristotele distingue sei diversi e fondamentali sensi dell'essere. Essi sono l'essere che è "per accidente (κατὰ συμβεβηκός)", l'essere che è "per sé (καθ' αὐτός)", l'essere in quanto è "vero (ἀληθής)", il non essere in quanto è "falso (ψεῦδος)", l'essere che è "in potenza (δυνάμει)" e l'essere che è "in atto (ἐντελεχείᾳ)"[1409]. L'essere che è per accidente è l'ente il cui essere si limita ad accadere (συμβέβηκε) come accidente di qualcos'altro, secondo una modalità di esistenza del tutto casuale e non necessaria (epperò innegabile attraverso semplici predicati).

Dalla prima variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione, pertanto, vengono già posti e implicati tutti quei diversi sensi dell'essere che a giudizio di Aristotele Parmenide e la scuola di Elea avevano mancato di riconoscere e definire. Sennonché, una simile variante conserva pur sempre qualcosa della netta e profonda separazione eleatica – esistenziale e predicativa insieme, ontologica ed epistemologica a un tempo – di esistenza e non esistenza, di verità e falsità, di pensiero vero e oggettivo e pensiero falso e illusorio, di identità innegabile e di *contradictio in adjecto* – scissura che in Parmenide definisce l'alternativa insanabile tra le due vie della ricerca sull'essere e sul non essere e che invece in Aristotele apre alla dottrina della multivocità dell'essere.

In tal senso, il principio fondamentale della filosofia prima dello Stagirita, anziché costringersi alla considerazione di ogni 'esserci' nelle fogge di un'esistenza strettamente necessaria, fruttuosamente pretende come *predicativamente innegabile* la sola posizione ontologica *attuale* delle sostanze, *la cui esistenza determinata risulta sempre empiricamente sporgente – ovverossia induttivamente tangibile ma logicamente indeducibile – rispetto a qualsivoglia determinazione di carattere predicativo, sia essa affermativa oppure negativa (della sua esistenza).*

Proprio questa posizione teorica, insieme metodologica, ontologica ed epistemologica, viene abbracciata da Kant nella polemica con le metafisiche razionalistiche del suo tempo, sia nel periodo cosiddetto "precritico" della sua speculazione (in cui l'irriducibilità della realtà al pensiero, almeno fino alla *subjektive Wende* della seconda metà degli anni Sessanta del Settecento è ancora soprattutto metafisica, anziché compiutamente empirico-soggettiva) sia in quello della

[1408] Cfr. G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy*, Cambridge University Press, Cambridge 1966, in particolare le pp. 103-104.

[1409] Cfr. Aristotele, *Metaph.* Δ 7, 1017 a 7 - b 9.

piena maturità filosofica (in cui è la *Sinnlichkeit* soggettiva a contenere i voli pindarici dell'intelletto puro e, con ciò, a garantire l'uso empirico, fisico e propriamente costitutivo delle sue categorie conoscitive, contro invece l'abuso trascendentale e iperfisico, così tipico di leibnizianesimo e wolffismo). Contro, infatti, l'astratto deduttivismo delle ontologie di scuola, che pretende di ricavare da princìpi semplicemente formali del pensiero (in particolare quello di contraddizione) l'oggettività, la realtà e l'esistenza (metafisiche) degli oggetti conoscitivi; sin dalla *Nova dilucidatio* Kant afferma, risoluto, la differenza incoercibile di logica e ontologia, di realtà e pensiero, di esistenza ed essenza (III, §§ 2 e 4). Già all'interno della *Schrift* del '55 egli sostiene infatti che il principio di contraddizione – al pari di ogni altro principio semplicemente logico del pensiero, dunque al pari anche del principio di identità – in nessun caso può constare di un principio *immediatamente produttivo* della *realtà effettiva* degli enti e delle sostanze. La 'contraddizione negativa' non rappresenta, cioè, la causa produttiva, fisica o metafisica, delle cose del mondo. Nel 'periodo precritico' è infatti soltanto Dio, come si evince dal *Beweisgrund*, in quanto unica natura necessaria (in cui cartesianamente esistenza ed essenza coincidono) a rappresentare la sola ragione antecedentemente determinante – e dunque adeguatamente produttiva – sia degli altri enti contingentemente determinati sia dei possibili (III, § 1). L'essere, nel senso eminente dell'*esistenza* (*Existenz, Dasein*), consiste infatti nella posizione assoluta (*absoluta positio*) delle cose nello spazio, posizione che non può essere prodotta né eliminata a mezzo di semplici predicati. Nella *Erste Abteilung* dell'opera del 1763 Kant afferma infatti con fermezza che l'esserci delle cose in nessun modo consiste in un loro predicato (*Prädicat*) o nella determinazione meramente concettuale della loro natura (*Determination*): "L'esistenza non è affatto predicato, o determinazione di qualche cosa (*Das Dasein ist gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge*)".[1410] Se, infatti, in qualsivoglia soggetto d'attribuzione venissero pur raccolti tutti i suoi predicati, sia necessari (essenziali o definitori) sia accidentali (come ad esempio le crusiane determinazioni di tempo e di luogo, soltanto surrettiziamente determinanti l'attualità e l'effettualità degli enti ai quali esse si applicano), cionondimeno una simile definizione lascerebbe del tutto irrisolta la questione dell'esistenza (o non esistenza) di un simile oggetto. L'essenza e i predicati logico-metafisici dei soggetti di predicazione o inerenza, infatti, di simili soggetti determinano secondo Kant la sola dimensione concettuale della possibilità logica (*logische Möglichkeit*). E da quest'ultima, fintanto che la natura o il concetto soggettivo di cui si tratta non vengano *posti o esperiti in effetti* come *davvero esistenti*, non va in alcun modo esclusa nessuna *determinatio*, nemmeno peculiare o accidentale. Rispetto, infatti, alla semplice e relativa possibilità di essere, ogni ente *esistente* non possiede e non può possedere

[1410] I. Kant, BDG, AA 02: 072.01-03; trad. it. p. 113.

una sola perfezione in più, "giacché non può mancare alcun predicato nella possibilità di una cosa presa in tutta la sua determinazione (*denn bei der Möglichkeit eines Dinges nach seiner durchgängigen Bestimmung kann gar kein Prädicat fehlen*)"[1411], e cioè alla cosa considerata nella sua incontraddittoria pensabilità logica. In altri termini, quello dell'esistenza non consiste in un predicato tra gli altri, che come in Wolff e in Baumgarten stia a determinare il *compimento* o il *completamento* (*Inbegriff*)[1412] reali della possibilità delle cose.

Una simile dicotomia categoriale, già nella prima *Schrift* del '63, viene da Kant approfondita nei termini della contrapposizione tra "concetto di esperienza (*Erfahrungsbegriff*)" – altrimenti determinato anche come "rappresentazione di una cosa esistente (*Vorstellung eines existirenden Dinges*)"[1413] – e concetto soggettivo *semplicemente ipotetico*, ovvero *rappresentazione logicamente non contraddittoria e soltanto possibile*, e pertanto suscettibile d'arrestarsi a delle fattezze 'gnoseologiche' solamente 'fantastiche o immaginative', come appunto accade alle categorie, alle proposizioni e alle dimostrazioni *fittizie* delle metafisiche di scuola, che soltanto ingannevolmente si attestano come reali e oggettive. In altri termini, oltre ai princìpi universali e semplicemente formali del pensiero, si danno per Kant dei princìpi altrettanto primi che però sono affatto *materiali* e *particolari*. Essi, in qualità di assiomi autenticamente conoscitivi, anziché esprimere la reciproca convenienza del soggetto e del predicato nei giudizi, indicano piuttosto *la ragione esistentiva* (*Grund*) per la quale una simile congiunzione linguistica diviene "realmente possibile". Essi descrivono, cioè, quel qualcosa in virtù del quale soggetto e predicato *possono* essere *effettivamente* connessi tra loro, ovvero connessi in modo tale da *poter* rispecchiare le *reali* connessioni che sussistono tra le cose. Un principio materiale, così come fissato nella *Metaphysik Herder*, è infatti, propriamente, un giudizio "che contiene in sé il termine medio (*medium terminum*) o la nota intermedia (*notam intermediam*)"[1414], attraverso cui è *realmente*, e non soltanto logicamente, *possibile* determinare l'unione di un qualche soggetto con un predicato, nella misura in cui una simile connessione non consta d'una convenienza semplicemente logica e strettamente identica, ovvero in quanto il predicato della cosa di cui si tratta *non* è contenuto nella sua definizione essenziale (o il concetto del predicato *non* è di necessità compreso nel concetto del soggetto che si considera).

Anche in questo caso è risultato allora che le riflessioni kantiane della seconda metà degli anni Cinquanta e della prima metà degli anni Sessanta, depositate nella *Nova dilucidatio*, nel *Beweisgrund*, nel *Versuch*, ma anche appunto nella *Monadologia fisica*, nella *Deutlichkeit*, nella *Metaphysik Herder* e nelle *Reflexionen* dello stesso periodo, potessero inserirsi nel solco delle

[1411] Ivi, AA 02: 072.18-20; trad. it. p. 113.
[1412] Cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, *op. cit.*, § 55.
[1413] I. Kant, BDG, AA 02: 072.35f; trad. it. p. 114.
[1414] I. Kant, V-Met/Herder, AA 28: 09. Traduzione mia.

considerazioni aristoteliche circa le diverse e possibili tipologie di predicazione concernenti le sostanze prime, che, nella prima parte della Tesi, abbiamo connesso con la seconda e con la terza formulazione ontologica del principio di non contraddizione (I, I, §§ 4-5).

A proposito della seconda formulazione abbiamo infatti rimarcato come essa, a differenza della prima, contempli esplicitamente al proprio interno la clausola della temporalità puntuale e simultanea (ἅμα). Attraverso l'aggiunzione di quest'ultima, una simile variante consente infatti ad Aristotele di esplicitare in modo maggiormente circostanziato i diversi sensi dell'essere *determinato*, che si danno (o possono darsi) nella realtà, ma che la prima tipologia mancava ancora di implicare compiutamente. Questa seconda versione, contenuta in *Metafisica* Β (III), asserisce infatti che "È impossibile essere e non essere ad un tempo (ἀδύνατον ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι)"[1415]. L'aggiunzione della clausola della concomitanza temporale (ἅμα) serve ad Aristotele a discriminare con maggiore sottigliezza teorica l'esistenza in atto delle sostanze prime – l'essere καθ' ἐξοχήν – dalla loro essenza predicativa e qualitativamente necessaria. L'essenza delle sostanze viene indicata da Aristotele attraverso quella tipologia di essere che, si è visto, egli definisce come "l'essere per sé (τὸ ὄν καθ' αὐτό)". Quest'ultimo, da parte sua, come si evince in *Metafisica* Γ (IV) e *Metafisica* Δ (V) 7, consiste in quella tipologia di essere che si ritrova immancabilmente corredata di alcune *proprietà essenziali*, le quali *specificano* l'*identità immediata e strettamente definitoria* della sostanza, quale era stata indirettamente stabilita dalla prima variante della formulazione ontologica. Grazie, infatti, alla determinazione dell'essere per sé che la seconda variante consente, l'identità originaria degli enti e delle sostanze diviene suscettibile di dispiegarsi nei termini di una autouguaglianza più ricca e articolata, che non consta più, dunque, a livello predicativo, d'una pura e semplice tautologia.

Ora, queste stesse proprietà essenziali vengono definite da Aristotele, proprio al pari della sostanza, "esseri per sé (ὄντα καθ'αὐτά)". Nel I libro degli *Analitici priori* egli definisce "per sé (καθ' αὐτό)" il legame predicativo secondo cui la somma degli angoli interni di un triangolo equivale a due angoli retti, definendolo significativamente nei termini di un rapporto niente affatto tautologico o immediato (ἄμεσος) quanto, piuttosto, passibile di dimostrazione (ἀποδεικτός)[1416]. Aristotele ritiene, cioè, per sé quei termini, cose o proprietà che ineriscono in senso precipuo (πρώτως) a più (ed altre) cose o termini[1417]. Allo stesso modo, nel libro I degli *Analitici posteriori*, lo Stagirita precisa come debba definirsi per sé sia l'appartenenza di un predicato a un soggetto concepito nella sua propria definizione sia l'appartenenza di un predicato a un soggetto, il quale sia a sua volta contenuto nella definizione del predicato

[1415] Aristotele, *Metaph.* Β 2, 996 b 30.
[1416] Cfr. Aristotele, *An. pr.* I 35, 48 a 33-37.
[1417] Cfr. ivi, II 21, 66 b 20 ss.

medesimo[1418]. I predicati o le proprietà per sé (πάθη καθ' αὐτά) esprimono infatti l'*essenza* stessa della cosa – il suo carattere assolutamente *necessario*[1419] –; sicché "il 'per sé' e l'"in quanto"', come efficacemente si esprime lo Stagirita, "sono la stessa cosa (τὸ καθ' αὐτὸ δὲ καὶ ᾗ αὐτὸ ταὐτόν)"[1420]. Anche nella *Metafisica*, una simile denominazione delle proprietà sostanziali sta a significare che ogni sostanza *in quanto tale* non può esserne in alcun modo sprovvista, se essa deve consistere proprio nella sostanza *particolare* che è e *non* in un'altra, ovvero in una sostanza esattamente confacente alle proprie definizione (ὅρος) ed essenza (τὸ τί ἦν εἶναι) necessarie (ἀναγκαῖοι). Ogni sostanza, cioè, secondo quanto prescritto dalla seconda variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione, ovvero secondo quanto previsto dalla predicazione per sé che questa implica o consente, deve risultare *coerentemente identica alla somma dei propri genere* (γένος) *e specie* (εἶδος). Per lo Stagirita consistono difatti in esseri per sé sia gli esseri che anzitutto sono sostanze – e cioè le sostanze prime o individue (ἕκαστοι o ἄτομοι), ovvero "ciò che non si dice di un qualche altro soggetto (ὃ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἄλλου τινός)"[1421] – sia quegli altri che ne rappresentano invece i predicati essenziali: le sostanze seconde; vale a dire, appunto, "le cose che appartengono ai rispettivi soggetti (τὰ τοιαῦθ' ἑκάστοις […] ὑπάρχει)"[1422], e cioè i generi e le specie.

A differenza, però, delle definizioni strettamente identiche o tautologiche, quelle procurate secondo il genere e la specie (o per mezzo delle proprietà per sé) delle sostanze sono pur sempre suscettibili d'una qualche falsificabilità di diritto, se è vero che lo spazio logico dell'identità e dell'essenza, ch'è implicato dalle prime, viene esteso dalle seconde a delle tipologie dell'attribuzione la cui capacità logica è maggiore rispetto a quella propria del soggetto di cui esse si predicano (essendo queste universali e quella, invece, singolare). In questo senso, l'immissione della clausola temporale nella seconda variante ontologica del principio che vieta la contraddizione garantisce che il trapasso logico-metafisico dalla singolarità di predicazioni quali "Socrate è Socrate" o "Socrate esiste" all'universalità di attribuzioni quali "Socrate è un uomo" oppure "Socrate è animale bipede" possa avvenire nelle sue proprie determinatezza e univocità semantiche, dunque senza contraddizione. Un simile transito esplicativo corrisponde inoltre al passaggio che dall'essere inteso o come atto (l'esistenza di Socrate) o come essenza strettamente necessaria ("Socrate è Socrate") conduce all'essere inteso invece eventualmente anche in potenza, e cioè inteso anzitutto "secondo la nozione (τῷ λόγῳ)" o secondo l'essenza

[1418] Cfr. Aristotele, *An. post.* I 4, 73 a 34 - b3; ivi, I 6, 74 b 7-10 e ivi I 22, 84 a 13-14.
[1419] Cfr. ivi, I 4, 73 b 23-24.
[1420] Ivi, I 4, 73 b 28-29.
[1421] Ivi, I 4, 73 b 5-6.
[1422] Ivi, I 4, 73 b 3-4. Traduzione parzialmente modificata.

universale (anziché singolarmente determinata) dell'uomo Socrate. Grazie, allora, alla seconda variante della formulazione ontologica del principio di non contraddizione e alla clausola della temporalità simultanea da questa implicata, un simile spostamento categoriale può avvenire senza che le diverse tipologie dell'attribuzione scientifica – ovvero almeno i primi tre schemi della predicazione che Aristotele ha distinto nei *Topici,* vale a dire definizione (ὅρος), genere (γένος) e proprio (ἴδιος) –, vengano trascinate nell'incoerenza, vale a dire nel falso, nell'impossibilità logica e nel nulla metafisico.

È però soprattutto a proposito della caratteristica peculiare, e cioè del primo schema della predicazione indiretta o ἐν ὑποκειμένω, che la clausola anti-contraddittoria del tempo concomitante dispiega i suoi effetti teoretici precipui, garantendo con ciò l'interdizione (della falsità) dell'ἀντίφασις dal discorso scientifico, con la conseguente neutralizzazione, all'interno della filosofia prima, sia dell'impossibilità logica sia del nulla metafisico. Se, infatti, nel caso della predicazione propriamente detta, l'intervento del tempo simultaneo (teso alla salvaguardia della coerenza, della determinatezza e della significanza *de jure* dei discorsi scientifici sull'essere) può considerarsi tutto sommato ridondante, dacché nelle definizioni essenziali e *necessarie* è assai improbabile che possa darsi contraddizione tra soggetti e predicati identici (essendo quelle di carattere deduttivo e analitico[1423] e questi ultimi del tutto simili tra loro, nella misura in cui appartengono o sono contenuti negli stessi generi e specie); nel caso della predicazione secondo inerenza, attraverso l'attribuzione di una caratteristica peculiare al soggetto, si staglia all'opposto la possibilità che una simile attribuzione, per quanto propria, divenga oggetto di predicazioni opposte secondo affermazione e negazione (κατάφασις καὶ ἀπόφασις), e cioè oggetto di contraddizione (ἀντίφασις). Il proprio, infatti, pur essendo un predicato coestensivo alla specie di appartenenza (si applica cioè a tutti gli individui della stessa specie, ma non agli individui di specie diverse), sia può attuarsi *nel tempo* sia può restare in potenza.

Si è allora manifestata, anche in questo punto, un'inattesa e significativa convergenza tra le posizioni di Aristotele e Kant, nonostante la disapprovazione da parte di quest'ultimo, fissata nella *Kritik der reinen Vernunft*, della negligente formulazione aristotelica del principio *di* contraddizione – in particolare la terza ontologica –, nella quale figurerebbe in modo improprio (trattandosi in Kant di un principio semplicemente analitico) la condizione sintetica del tempo simultaneo (III, IV, § 1). È noto, infatti, come il filosofo di Königsberg nella *erste Kritik*, a differenza di Aristotele, definisca la conoscenza umana come una conoscenza rappresentazionale in senso tecnico, la cui validità oggettiva, sull'esempio delle matematiche e delle scienze naturali moderne (in particolare della fisica newtoniana), va appropriatamente

[1423] Cfr. ad esempio Aristotele, *An. pr.* I 35, 48 a 35-37.

giustificata: dapprima attraverso una deduzione trascendentale dei suoi concetti (*was*, *quid juris*) e poi per mezzo della dimostrazione della loro corretta applicazione ai fenomeni (tramite la dottrina dello schematismo puro: *wie*, *quid facti*). Ora, in una simile cornice di pensiero, il tempo (*Zeit*), in quanto forma pura e *a priori* della sensibilità della soggettività conoscitiva, è ciò che insieme allo spazio (*Raum*) determina la realtà empirica (*empirische Realität*) delle rappresentazioni soggettive riferite a oggetti. Esso concorre, cioè, a determinare l'ambito propriamente conoscitivo dei giudizi sintetici (*synthetische Urtheile*), siano essi *a priori* oppure *a posteriori*. Il principio di contraddizione (*Satz vom Widerspruch*), viceversa, viene fissato da Kant, sempre nella *Kritik der reinen Vernunft* (e ciò in perfetta continuità con le riflessioni del periodo cosiddetto "precritico") come "il principio supremo di tutti i giudizi analitici (*Der oberste Grundsatz aller analytischen Urtheile*)"[1424]. Il suo impiego conoscitivo, proprio come in Aristotele, viene infatti determinato come semplicemente negativo (*negativer Gebrauch*), nella misura in cui esso deve anzitutto impedire la falsità (*Falschheit*) e l'errore (*Irrtum*) conoscitivi. Anche secondo Kant, cioè, il principio di contraddizione consta della condizione universale e negativa (*allgemeine und negative Bedingung*) della conoscenza (o della verità dei discorsi scientifici), ovvero rappresenta la logica condizione della possibilità (*Bedingung der Möglichkeit*) – dunque la condizione analitica necessaria ma non sufficiente – dei giudizi sintetici *a priori*. Un simile principio rappresenta, in altri termini, la proposizione fondamentale (*Grundsatz*) in ragione della quale a nessun soggetto può logicamente appartenere un attributo contraddittorio della sua propria *essenza* o *definizione*.

Dietro, quindi, l'apparenza d'un dissidio teorico tra Kant e Aristotele si nasconde invero una profonda convergenza concettuale. Anche per Aristotele, infatti, per la salvaguardia della significanza della predicazione diretta, non è necessario che nella formulazione del principio di non contraddizione compaia la condizione della simultaneità temporale. Nel caso, infatti, dei predicabili della definizione e del genere la sua presenza è del tutto superflua, non dovendo essa sovrintendere all'attribuzione potenzialmente contraddittoria delle caratteristiche peculiari; le quali soltanto, a differenza degli altri due predicabili sopra citati (escludendo per il momento gli accidenti), sono soggette al mutamento nel corso del tempo. Per Kant, allo stesso modo, nel caso dei giudizi analitici, e cioè nel caso dei giudizi considerati in generale (*überhaupt*) o secondo la loro semplice forma logica (*logische Form*), il principio di contraddizione è suscettibile di un impiego affatto positivo (*positiver Gebrauch*), il quale consta della determinazione necessaria e sufficiente (*notwendige und hinreichende*) della loro verità; oppure, ma è lo stesso, dell'esclusione dell'opposto contraddittorio del loro contenuto logicamente apodittico. Per queste ragioni, che, come abbiamo potuto appurare, Kant ha meditato a lungo nel percorso della sua propria

[1424] I. Kant, KrV, AA 03: 141.15.

maturazione filosofica (e le quali sono del tutto conformi alla lezione di Aristotele), il principio di contraddizione rappresenta "il principio universale e del tutto sufficiente di ogni conoscenza analitica (*das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytischen Erkenntniß*)"[1425]. Esso è infatti il *semplice* ma "sufficiente criterio della verità (*hinreichenden Kriterium der Wahrheit*)"[1426] logica dei giudizi, ovvero è la *conditio sine qua non* della conoscenza oggettiva (ovvero la condizione necessaria e sufficiente della predicazione diretta e insieme la condizione semplicemente necessaria della predicazione indiretta). In nessun caso, dunque – in modo invece del tutto opposto rispetto a quanto accade nelle metafisiche scolastiche del Settecento tedesco –, nella *Kritik der reinen Vernunft* il *Satz vom Widerspruch* può rappresentare il principio costitutivo (*konstitutives Prinzip*) del vero: allo stesso modo in cui, già negli anni Cinquanta e Sessanta, esso non constava della sua ragione sufficiente o della sua *ratio cur*.

Tornando allora ad Aristotele e alle sue formulazioni del principio di contraddizione, abbiamo appurato come la terza (I, I, § 5) sia certamente la più articolata, e a buon diritto accolta dalla tradizione logica posteriore come la versione completa e canonica. Essa, oltre alla condizione della simultaneità del tempo aggiunge infatti quell'altra dell'unicità del punto di vista, sicché nel complesso essa sostiene che "È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ αὐτό)"[1427]. Una simile formulazione serve ad Aristotele ad estromettere dalla metafisica l'attribuzione contraddittoria delle proprietà accidentali alle sostanze, essendo l'accidente (συμβεβηκός) proprio quella tipologia di predicato che tecnicamente, più di ogni altra, "può appartenere o non appartenere a una certa cosa (ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν τινὶ καὶ μή)"[1428], ovvero è la sola suscettibile di predicarsi di un singolo soggetto di una certa specie soltanto e non di tutti i soggetti che ne fanno parte. Gli accidenti, infatti, a differenza degli altri predicabili, si predicano in modo del tutto omonimo (ὁμωνύμως), ovvero in modo completamente orizzontale o equivoco.

L'introduzione della clausola della medesimezza del punto di vista nella formulazione del principio di non contraddizione serve in altri termini a sgomberare il campo della metafisica sia dall'equivocità percettiva dei 'modi conoscitivi inferiori', vale a dire αἴσθεσις, μνήμη ed ἐμπειρία, in cui l'essere percepito è decisamente indeterminato (πολλὴ ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις ἐν υπάρχει)[1429] sia dall'omonimia del linguaggio naturale dell'uomo (della cui equivocità intrinseca fanno incetta sia Protagora sia la sofistica o eristica di Megara) sia soprattutto dalla

[1425] Ivi, AA 03: 142.08f; trad. it. p. 319.
[1426] Ivi, AA 03: 142.11; trad. it. p. 319.
[1427] Aristotele, *Metaph.* Γ 3, 1005 b 19-20.
[1428] Aristotele, *Top.* IV 1, 120 b 34-35.
[1429] Cfr. *Metaph.* Γ 5, 1010 a 3-4.

contraddittorietà in atto del reale, la quale, a differenza di quanto ritenuto dai fisici pluralisti, semplicemente non si dà né può darsi. A giudizio di Aristotele, infatti, la contraddizione ontologica tra proprietà opposte, attribuite allo stesso sostrato nel medesimo tempo e secondo il medesimo rispetto, può sorgere soltanto *illusoriamente*, e cioè nel caso in cui esse venissero *erroneamente* considerate esistenti in atto anziché – almeno una delle due – semplicemente in potenza. Nei termini più generali e strettamente condizionali della terza formulazione ontologica del principio di non contraddizione: si avrebbe contraddizione nel caso in cui proprietà strettamente opposte e incompatibili (= contraddittorie) venissero *falsamente* predicate della stessa sostanza nello stesso tempo (ἅμα) e secondo il medesimo rispetto (κατὰ αὐτό); e cioè soltanto in ragione di una cognizione *opinativa e sensibile*, anziché *scientifica e razionale*, della univocità ontologica fondamentale del reale nei suoi stati epistemici presenti e in atto. Benché, infatti, sia sempre possibile constatare la realtà di due circostanze *apparentemente* contraddittorie (come, ad esempio, quella per cui uno stesso uomo *pare alla percezione sensibile* di due soggetti diversi giovane e insieme [ἅμα] non giovane), secondo il medesimo rispetto concettuale (κατὰ αὐτό) di una *considerazione razionale e metafisica* delle cose non sarà tuttavia mai possibile attestarne la contraddittorietà *reale*. Dallo stesso punto di vista sulla realtà – *epistemologico e metafisico insieme* – e nello stesso istante di tempo, un uomo può essere o giovane o non giovane (*aut aut*), senza possibilità di una terza alternativa, che sia intermedia (μεταξύ) tra le due attribuzioni contraddittorie.

Ancora una volta, le posizioni fondamentali di Kant, sia 'critiche' sia 'precritiche', non si distanziano da quelle aristoteliche, pur essendo mutati gli interlocutori filosofici del suo pensiero. Contro, infatti, il dogmatismo metafisico dei critici della fisica newtoniana, secondo i quali la meccanica classica improvvidamente ammetteva nell'universo delle contraddizioni invincibili, Kant sostiene invece, sin dal 1763, che nella natura, quale essa è restituita dalla filosofia sperimentale di Newton (nonché dalle capacità conoscitive del soggetto nel loro impiego *reale* e oggettivo), non si danno affatto contraddizioni. Come, infatti, egli ha fissato sin dal *Beweisgrund* e dal *Versuch* del 1763 (III, II, § 3 e III, III, §§ 1-3), nella realtà naturale possono darsi opposizioni soltanto tra *termini contrari ed esistenti in effetti*, ovvero può aver luogo, tutt'al più, l'opposizione reale (*realer Widerstreit, Relopposition, Realrepugnanz*) tra forze e oggetti fisici.

In nessun caso ci si può invece trovare al cospetto di un'opposizione logica (*logische Opposition*, *Widerspruch*). Secondo Kant, infatti, le contraddizioni logiche afferiscono ai concetti (*Begriffe*) e ai possibili (*possibilia*): sono solo nelle menti dei metafisici; mentre le opposizioni reali riguardano la realtà e le cose davvero esistenti. E se le prime hanno come risultato il nulla vero e proprio (*nihil negativum repraesentabile*), l'impensabile (*das Undenkbare*) e l'impossibile (*das Unmögliche*), le seconde constano viceversa di semplici apparenze di nulla (*nihil privativum*

repraesentabile), ovvero rappresentano pur sempre qualcosa di esistente, di positivamente determinato, di pensabile (*cogitabile*) e di rappresentabile (*repraesentabile*), finanche quando un simile risultato esistentivo coincide con lo zero (= 0) dei matematici o col riposo (*Ruhe*) dei fisici. Il risultato dell'opposizione reale consiste cioè in una privazione vera e propria (*privatio, limitatio*), anziché in una mera contraddizione (*contradictio*), e dà quindi luogo a delle mancanze (*Mangeln*) o a delle assenze (*Abwesenheiten*) sempre empiricamente controllabili o verificabili.

Per ciò che invece concerne le formulazioni logica (I, I, § 8) e psicologica (I, I, § 9) del principio di non contraddizione in Aristotele, esse sono servite a determinare la logica dello Stagirita come una logica fondamentalmente ontologica; e la sua psicologia come del tutto irriducibile agli 'psicologismi' della sofistica protagorea o dell'eristica dei megarici. Analogamente alla logica trascendentale di Kant, anche la logica di Aristotele non consiste in una logica formale, che faccia astrazione dai suoi propri contenuti conoscitivi. Essa è al contrario una logica *oggettiva*, impegnata a definire la *realtà* dei discorsi di cui è scienza (e cioè sapere *epistemico*, stabile e certo). La psicologia aristotelica del *De anima* si staglia infatti come la determinazione dei rapporti oggettivi tra la psiche umana e la realtà sottoposta alle sue attività cognitive. Essa, nel suo complesso, restituisce il concorso olistico delle diverse facoltà dell'anima (vegetativa, sensitiva e razionale) nella formazione dei concetti e dei giudizi conoscitivi, i quali, analogamente a quanto avviene soprattutto nel Kant 'critico', traggono vantaggio dall'operatività mediana e mediatrice della facoltà d'immaginazione, che garantisce l'inveramento epistemologico della certezza empirica delle apprensioni sensibili nell'oggettività discorsiva dei giudizi intellettuali, con ciò concorrendo alla costruzione d'un 'sapere' scientifico universale e controllato.

Per ciò che invece concerne i rapporti tra principio di (non) contraddizione e nozione (o formula) dell'identità, è stato possibile appurare come Aristotele e il Kant 'precritico' posseggano delle prospettive *analitiche* molto diverse, se non proprio agli antipodi. Se, infatti, in Aristotele la nozione d'identità è subordinata al principio di non contraddizione, nel senso che essa, nella formulazione canonica dell'assioma, è contenuta al fianco di altre nozioni equivalenti (I, I, § 14); nel Kant della *Nova dilucidatio* il *principium identitatis* consta di un principio al contrario superiore, e ciò in ragione della sua intrinseca duplicità logico-metafisica, che gli consente di valere come il principio fondamentale sia delle verità positive sia delle verità negative dell'ontologia. Essendo infatti composto d'un'affermazione e d'una negazione, esso non è costretto ad escludere dal novero delle verità 'usiologiche' che gli fanno capo né le affermative né le negative. E ciò proprio a differenza di quanto accade al *principium contradictionis* di matrice wolffiana, il quale, essendo viceversa *simplex* e potendo essere di conseguenza o affermativo o negativo (*tertium non datur*), al fine di possedere sotto il proprio dominio logico-reale ambedue i

generi delle verità metafisiche, è invece costretto a fare appello a un secondo principio, e cioè al principio del terzo escluso, da impiegare nella forma analitica opposta rispetto a quella utilizzata nella formulazione del *principium contradictionis*, da cui quelle verità medesime vengono direttamente dedotte (II, II, § 6 e III, I, §§ 2-3). Una simile divergenza di vedute, tuttavia, è piuttosto contenuta – essa si limita, cioè, alla sola considerazione analitica dei giudizi – e non intacca con ciò la fondamentale convergenza epistemologica delle posizioni conoscitive dei due filosofi, nelle opere di entrambi contrassegnata da un profondo realismo filosofico, in Aristotele 'metafisico-logico' (a sottolineare la preminenza ontologica dell'esistenza sull'essenza), in Kant dapprima metafisico-empirico (periodo 'precritico'), poi più opportunamente declinato secondo l'originalissima formula critica della 'sintesi *a priori*' tra l'idealità trascendentale delle rappresentazioni soggettive e la loro simultanea – ovvero ugualmente fondamentale – realtà empirica (o validità oggettiva). Una simile divergenza 'al dettaglio' sulla nozione (più che sulla formula) d'identità dipende allora, anzitutto, dalla svolta soggettivistica del pensiero moderno, che partendo da Cartesio, passando per Leibniz, ed arrivando fino a Wolff e Baumgarten, ha generalmente comportato lo schiacciamento del giudizio d'esistenza su quell'sull'essenza, e cioè il sacrificio dell'ufficio conoscitivo delle rappresentazioni sensibili sull'altare dell'intelletto e dell'uso dommaticamente reale, trascendentale o iperfisico (anziché, rispettivamente, logico, empirico o fisico) dei suoi concetti; con ciò concependo il criterio epistemologico della verità come completa identità *logica* di soggetti e predicati e, *perciò stesso*, come perfetta e *immediata* corrispondenza di concetti e cose. Una simile svolta ha però finito per invertire improvvidamente – secondo Kant *ma in perfetto spirito aristotelico* – il corretto ordine epistemologico di realtà e pensiero, di individui ed essenze, di s-oggetti e predicati, di materia e forma delle rappresentazioni soggettive, di atto e potenza d'essere, di princìpi materiali e princìpi formali di conoscenza, di *ratio cur* e *ratio quod alicuius*, di *principium contradictionis* e *principium rationis determinantis*, di *principium antecedenter determinantis* e *principium conseqünter determinantis*, di esistenza ed essenza, di sensibilità e intelletto. Contro una simile, soggettivistica riduzione del vero, perciò, Kant, sin dal periodo 'precritico', fa valere il principio aristotelico secondo cui "*Ab esse ad posse valet consequentia*, ma non: *a posse ad esse valet consequentia*", ovvero "si può dedurre dall'esistenza la possibilità, ma non viceversa", e cioè "dalla possibilità non si può dedurre l'esistenza"[1430].

[1430] Cit. *supra*, III, II, § 1, p. 387, n. 1030.

II. La teoria delle opposizioni in Kant e Aristotele

Fissate le peculiarità teoriche del principio di non contraddizione, nel secondo capitolo della prima parte della Tesi (I, II) abbiamo quindi intrapreso l'analisi delle forme aristoteliche di opposizione, rispettivamente tra termini e proposizioni. Abbiamo allora riscontrato (I, II, § 5) come con relazione, correlazione o termini relativi (τὰ πρός τι) Aristotele abbia inteso una tipologia di opposizione tra termini in cui *la definizione di ciascuna delle due realtà prevede il riferimento essenziale e necessario all'altra*, secondo *un rapporto ontologico di reciproca implicazione*. Una simile opposizione prevede pertanto che i termini contrapposti, proprio in quanto si negano vicendevolmente, in tanto si legano e si coinvolgono mutuamente, e ciò *attraverso una tipologia di negazione che è inclusiva, anziché esclusiva, delle rispettive alterità categoriali*. Una simile tipologia di opposizione è pertanto l'unica a prevedere *l'accoglienza reciproca dei termini opposti nella definizione delle relative identità singolari*. I relativi, infatti, nella maggior parte dei casi, o *sussistono simultaneamente* (ἅμα) oppure *periscono nello stesso tempo* (συναναιρεῖ δὲ ταῦτα ἄλληλα). I termini relativi sono cioè *reciprocamente convertibili* (ἀντιστρέφοντα), nel senso che se si dà l'uno, questo stesso termine può darsi soltanto attraverso il riferimento all'altro (e viceversa). Infine, oltre ad ammettere anche 'il più e il meno' – ovvero le determinazioni analogiche del maggiore e del minore –, sì da poter consistere o in termini più o meno simili rispetto ad altro (secondo la qualità) oppure in termini più o meno disuguali riguardo a qualcos'altro (secondo la quantità), i relativi ammettono altresì la contrarietà, nel senso che ciascuno di essi *può anche* possedere il proprio, rispettivo contrario.

Con la contrarietà (ἐναντίωσις o ἐναντιότης) Aristotele comincia dunque ad intensificare la capacità negativa del rapporto di opposizione tra termini (I, II, § 4). Dal basso verso l'alto del potere annichilente della negazione, egli distingue ben tre tipologie di opposizione tra termini contrari. La prima ha luogo semplicemente (μόνον), e cioè in modo *indeterminato*; le altre due si danno invece in modo *determinato*, e cioè o in un certo tempo (ποτέ) o in una certa parte (ἔν τινι) o interamente (πάντῃ), sempre però all'interno di un genere e sempre in riferimento a un sostrato definito.

La prima forma di contrarietà rintracciata dallo Stagirita è la contrarietà in quanto tale o *contrarietà prima* (πρώτη ἐναντίωσις). In essa il *sostrato di appartenenza* – necessariamente presente come il ricettacolo (δεκτικὸν) materiale che solo, in quanto soggetto, può accogliere i contrari – *è indefinito* (μόνον), ovvero esso *non è determinato dall'appartenenza naturale* (πέφυκε) *di uno dei due opposti alla propria essenza necessaria*. Una simile contrarietà, pertanto, *sia prevede termini intermedi tra le estremità contrarie sia può presentarsi in più realtà*. È il caso, per esempio, della contrarietà tra colori, che sia è capace di riguardare sostrati diversi – che Aristotele con ciò definisce appunto indeterminati o indefiniti – sia ammette dei termini intermedi entro gli estremi del bianco e del

nero. Nell'ambito di questa prima tipologia di contrarietà – la sola che preveda termini intermedi –, gli intermedi stessi possono essere *unici* (è ad esempio il caso di ciò che "né è eccellente né è pessimo") oppure *molteplici* (è il caso invece dei colori), così come essi possono possedere un nome proprio (il "verde", il "rosso" e così via) oppure non possederlo (è di nuovo il caso di ciò che né è eccellente né è pessimo). In questo secondo caso, il termine intermedio viene individuato dalla doppia negazione (non ricorsiva o autoriferita) dei termini contrari ("né … né …"). La contrarietà prima coincide pertanto con la privazione perfetta (στέρησις τέλεια), anch'essa l'unica forma di privazione che prevede termini intermedi. È allora questa la contrarietà tra termini che Kant mette a frutto contro i logicismi metafisici del suo tempo.

In modo estremamente significativo rispetto a quanto fissato dal filosofo di Königsberg, che determina la sua opposizione reale come un'opposizione tra termini contrari ed *empiricamente percepibili* (soprattutto nel periodo cosiddetto "critico"), Aristotele ritiene che il rapporto di contrarietà tra termini, nella misura in cui questi rappresentano la differenza massima (μεγίστη διαφορά) all'interno dello stesso genere, consista in un rapporto *evidente per induzione* (δῆλον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς)[1431], ovvero che la contrarietà è capace di connotare l'esistenza *empiricamente tangibile* della sostanza soltanto in quanto questa è *realmente esistente* (e dunque suscettibile di apprensione cognitiva e di generalizzazione epagogica da parte della psiche soggettiva): in quanto, cioè, il sostrato è capace di ricevere i contrari come suoi possessi o privazioni reali, ovvero come forme o privazioni di forma effettive. Il passaggio da un contrario all'altro si caratterizza in Aristotele nei termini, cioè, di un vero e proprio "mutamento del fatto (τοῦ δὲ πράγματος κινουμένος)"[1432], sicché il discorso 'che riceve i contrari', e cioè il discorso che verte sulla loro 'effettività reale', è in sé possibile – come epistemicamente fondato e come scientificamente valido o controllabile – soltanto in quanto è la sostanza, e in particolar modo la sostanza prima (l'individuo), a ricevere le forme e le privazioni di forma come suoi attributi o predicati determinati[1433].

Nella *Fisica* aristotelica la sostanza corruttibile è ulteriormente fissata come uno dei due princìpi del mutamento, ovvero come il suo principio materiale, constando viceversa i contrari del principio formale. Il sostrato fisico è infatti soggetto a una duplice generazione, una *propria* e una impropria. La prima è quella che consiste nella generazione e nella corruzione (γένεσις καὶ φθορά) della sostanza prima; la seconda concerne invece i contrari, che nascono e periscono senza con ciò coinvolgere l'esistenza del ricettacolo materiale in quanto tale. In tal senso, il contrario che determina (ma *non pone*) l'esistenza (*già data*) della sostanza consiste nella

[1431] Cfr. *supra*, p. 147 (Aristotele, *Metaph.* I 4, 1055 a 3-9).
[1432] Cfr. *supra*, p. 149 (Aristotele, *Cat.* 5, 4 a 35-36).
[1433] Cfr. *supra*, p. 150 (Aristotele, *Cat.* 5, 4 b 4-14).

sua forma determinata, ovvero nel suo atto e nel suo compimento predicativi, laddove la privazione di forma consiste invece nel non-essere accidentale del(la determinazione formale) del ricettacolo stesso, ovvero nel suo non-essere ancora pervenuto alla sua propria configurazione finale. Contro allora la filosofia di Platone, e ugualmente in polemica con l'eleatismo e le fisiche pluraliste, Aristotele perviene alla determinazione della preminenza ontologica dell'essere in atto (ἐνεργείᾳ ὄν) rispetto all'essere in potenza (δυνάμει ὄν). Finanche all'interno delle coppie categoriali del mutamento fisico, e cioè nella generazione e nella corruzione, nella crescita e nella diminuzione (ma lo stesso si può dire dell'alterazione e del mutamento di luogo), le seconde categorie di ciascuna alternativa di concetti (e in generale ogni non-essere accidentale) presuppongono il primato metafisico-esistenziale delle prime, determinato sia secondo il tempo (τῷ χρόνῳ) sia secondo la nozione (τῷ λόγῳ) sia, soprattutto, secondo la sostanza (τῇ οὐσίᾳ). D'altro canto, sono gli stessi 'contrari privativi' a presupporre l'esistenza dei rispettivi possessi: e ciò allo stesso modo in cui i predicati presuppongono l'esistenza dei relativi soggetti. Nella fisica aristotelica, dunque, la sostanza si staglia come il fondamento permanente, stabile e duraturo del movimento. Essa è difatti presente come sostrato, ricettacolo e collettore soggettivo, che resta prima e dopo ogni sorta di mutamento del fatto. Il sostrato del movimento è con ciò un individuo esistente, separato (χωριστός) e numerabile, senza il quale non ci sarebbero né essere né divenire. Le sostanze individue rappresentano, cioè, quelle esistenze indipendenti che né si dicono di un soggetto (καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι) né possono essere in un soggetto (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι). Detto in altri termini ancora, tra le sostanze prime e le sostanze seconde sussiste una incomparabilità metafisica: le prime sussistono e consistono in loro stesse; le seconde soltanto in riferimento ad altro. Contro l'idealismo dei platonici, nella costruzione di un sapere stabile e certo, per Aristotele occorre dunque richiamarsi all'esperienza, senza perdersi in logicismi o, nelle sue stesse parole, in un "eccesso di dialettica"[1434]. Analogamente a quanto sostenuto da Kant nel corso della sua propria maturazione filosofica, cioè, la natura va interrogata con strumenti anche 'fisici' e non semplicemente logici, attraverso dunque una corretta calibratura di induzioni e deduzioni, di apprensioni sensibili e cognizioni intellettuali, ambedue funzioni e momenti gnoseologici necessari alla costruzione di un sapere stabile e certo, i quali possono divenire sufficienti soltanto se stretti insieme in unità sintetica e secondo una fondamentale reciprocità categoriale.

A differenza di quanto avviene in Kant, tuttavia, *i contrari aristotelici*, appartenendo ad un'unico ricettacolo diveniente, nel rispetto del principio di non contraddizione *debbono neccessariamente*

[1434] Cfr. *supra*, p. 164 (*De gen. et corr.* I, 2, 316 a 2-14).

essere – nello stesso tempo e secondo il medesimo rispetto – *l'uno in atto e l'altro in potenza*. E sempre diversamente da Kant, Aristotele si pronuncia *contro l'uso della matematica in fisica*, nella misura in cui esso *non* è secondo lui *adatto 'alle cose che possiedono materia'*. Per questa ragione, *la contrarietà in Aristotele può darsi soltanto tra quantità indeterminate, ovvero soltanto tra termini quantitativi tra loro correlativi*. Così come per le sostanze, infatti, l'opposizione tra termini contrari, nella filosofia dello Stagirita, non si dà nemmeno nel caso delle quantità determinate, mentre può darsi nella qualità (e dunque tra stati abituali e disposizioni, tra capacità e incapacità naturali, tra qualità affettive e affezioni, tra figure e forme).

A differenza di quella aristotelica, *la contrarietà kantiana*, traendo viceversa vantaggio dalla lezione della fisica moderna, in particolare per ciò che concerne la matematizzazione newtoniana della natura, *impiega con profitto il concetto delle quantità negative (*der Begriff der negativen Größen*)*, fissandosi con ciò nei termini di un *rapporto numericamente determinato di azione e reazione*, il cui risultato (o termine medio perfetto) è rappresentato dallo stato fisico di quiete (*Ruhe*). Una simile determinazione teorica della contrarietà, nel periodo 'maturo' della sua speculazione, viene da Kant guadagnata non soltanto attraverso la lezione di Newton, ma anche per mezzo dell'"appropriazione critica' della dinamica leibniziana (III, IV, § 3). Come in Newton e diversamene da Leibniz, infatti, anche in Kant si tratta di distinguere i moti veri da quelli apparenti, ovvero di determinare fisicamente (e non soltanto metafisicamente) i concetti fisici (o effettivamente reali) delle forze di attrazione, repulsione e inerzia, e con essi le proprietà fondamentali della materia, quali l'impenetrabilità (relativa) o il riempimento dello spazio. Nei *Princìpi metafisici della scienza della natura*, tuttavia, a differenza di quanto avveniva nella *Monadologia fisica*, la materia, anziché limitarsi all'occupazione estensionale dello spazio ("*einen Raum einnehmen*"), invero lo riempie ("*erfüllen*"). In tal modo, lo spazio non è più concepito, come in Descartes (e nel periodo 'precritico'), in termini geometrico-matematici, bensì al modo di Leibniz, e cioè come uno spazio intrinsecamente dinamico. Anche il movimento viene di conseguenza determinato come un movimento relativo (*relative Bewegung*), anziché assoluto (*absolute*), e cioè come un moto radicalmente diverso rispetto a quello dei *Principia mathematica* newtoniani, in cui era definito come "mutamento di luogo", ove il luogo di cui si trattava era bensì *assoluto*, facendo esso parte di uno spazio ugualmente assoluto, anziché relativo. Cionondimeno, seppure secondo nuove (e in parte irriducibili) peculiarità teoriche, rispetto alla *Schrift* del '56, l'opera dell"86 conserva il vecchio e 'giovanile' auspicio di una fondamentale conciliabilità di metafisica e geometria, accogliendo al suo interno le discipline della *Foronomia* e della *Meccanica* (oltre a quelle della *Dinamica* e della *Fenomenologia*). Essa mantiene inoltre, nel giudizio sulle tecniche epistemologiche di matematica e metafisica, le stesse posizioni metodologiche espresse sia nella *Prefazione* del *Versuch* del 1763 sia nella *Deutlichkeit* del 1764;

ritiene infatti che la matematica, nelle sue indagini sulla natura, proceda sinteticamente (per mezzo della costruzione dei concetti nell'intuizione pura, *ora* esplicitamente determinata come sensibile), laddove invece la metafisica lo fa *soltanto* analiticamente (attraverso, cioè, la scomposizione logica dei concetti). I *Princìpi metafisici* approfondiscono allora, soprattutto contro la teoria leibniziana del movimento, la critica definitiva della concezione idealistica, fenomenista o soltanto nominalistica del "conflitto tra le realtà (*Widerstreit der Realitäten*)"[1435]. Kant vi sostiene, infatti, che l'opposizione reale, nella misura in cui questa consta di un conflitto segnatamente *fisico* tra *forze*, *materie*, *dati* ed *esistenze in movimento*, possiede la virtù di istruire l'intelletto ("*den Verstand zu belehren*") sulla realtà marcatamente oggettiva (anziché logico-contraddittoria) dei concetti fondamentali della moderna fisica matematica.

Rispetto in particolare alla dinamica di Leibniz, infatti, il movimento, sebbene egli lo determini come relativo (*relative Bewegung*), diviene niente di meno che il principio costitutivo (*konstitutiver Prinzip*) di tutti i concetti fisico-dinamici, vale a dire il criterio definitivo della loro stessa realtà effettiva, naturalmente determinata come immanente, anziché trascendente, al piano fisico-empirico dei fenomeni. A differenza della dinamica del maestro di Wolff a Lipsia, cioè, il movimento dei corpi e della materia, lungi dal constare in un *nulla di realtà* – o in qualcosa di semplicemente *possibile* (come invece nella ricezione metafisico-razionalista sia di Wolff sia di Baumgarten) – diviene all'opposto *qualcosa di effettivamente reale (*etwas Wirkliches*)*, soprattutto in ragione dell'inevitabile riferimento allo spazio, inteso ora come parte della denotazione oggettiva (anziché come semplice forma) di una possibile intuizione empirica (piuttosto che pura), e cioè come spazio anzitutto *materiale*, *dato*, *relativo* e *mobile*. Soltanto la determinazione in termini affatto *esistentivi* delle forze fisiche *originariamente* impresse nelle sostanze e negli elementi materiali – in luogo, invece, della loro subordinazione alla realtà noumenica delle monadi, che viceversa li rendeva in sé delle semplici 'parvenze' spazio-temporali – consente infatti di detereminare i moti naturali come dei fenomeni affatto *reali*. Attraverso, dunque, la duplice emendazione critica sia della dinamica leibniziana sia della fisica newtoniana, Kant ripensa in modo originale i concetti fondamentali del moto – primi fra tutti quelli delle forze attrattiva e repulsiva –, determinandone (questa volta secondo la lezione di Leibniz e contro Newton) l'innesto 'iperfisico' nella struttura e nella composizione intrinseca della materia. La gravità, in particolare, rappresenta per il Kant dell"86 un'azione *della materia medesima*, il cui concetto è realmente, oggettivamente ed empiricamente valido. Essa *risulta* infatti *verificabile*, *nel mondo fisico*, come qualcosa di effettivamente reale, così come viene continuamente confermato

[1435] Ivi, AA 04: 478.11; trad. it. p. 123.

dall'esperienza, e cioè dall'osservazione, dall'esperimento e dalla fruttuosa applicazione della matematica ai fenomeni dinamici della natura.

Tornando però alle forme di contrarietà in Aristotele, la seconda ἐναντίωσις rintracciata dallo Stagirita nella sua opera è quella *per natura* (πέφυκε), che sussiste quando *è necessario che o l'uno o l'altro dei termini contrari, alternativamente e affatto indifferentemente, sia presente in un sostrato naturalmente determinato* (ὡρισμένον) e all'interno di uno stesso genere. Entro una simile contrarietà *termini intermedi* non possono darsi e sono pertanto *impossibili*. Aristotele fa gli esempi del corpo animale, il quale deve essere o in salute oppure malato – *tertium non datur* –, e dei numeri naturali positivi, i quali a loro volta non possono che essere pari o dispari – *idem comparate*. La contrarietà per natura chiama allora in causa il principio del terzo escluso e *non* coincide dunque con la privazione perfetta (στέρησις τέλεια) come invece la contrarietà prima, poiché in essa i termini opposti come contrari, oltre ad appartenere *per natura* al medesimo sostrato (o l'uno o l'altro: indifferentemente ma alternativamente, appunto secondo quanto prescritto dal corollario fondamentale del principio di non contraddizione) sono massimamente distanti all'interno dello stesso genere, ovvero posseggono e manifestano tra loro una differenza massima o perfetta (μεγίστη ἢ τέλειος διαφορά). *La negazione caratteristica di ambedue le forme di contrarietà appena passate in rassegna (contrarietà prima e contrarietà naturale) consiste dunque in una negazione reciproca dei termini coinvolti, che lascia in ogni caso sussistere tanto il genere quanto anche il sostrato d'appartenenza entro i quali i contrari si danno.*

La terza tipologia di contrarietà è infine *la contrarietà essenziale*, in cui *uno soltanto dei contrari è necessariamente presente, a discapito del suo opposto e come proprietà per sé del sostrato d'appartenenza*; il quale, con ciò, risulta a propria volta come *essenzialmente determinato*, ovvero come qualitativamente delimitato nella propria essenza necessaria. Come ad esempio la fiamma, che è fondamentalmente definita dall'attributo indefettibile del caldo. In questo caso, infatti, proprio il caldo, in quanto rappresenta il contrario del freddo, consiste nella proprietà necessaria del fuoco, così come il freddo lo è viceversa della neve o la vista (a discapito della cecità) è attributo per sé dell'occhio umano. *Una simile contrarietà tra termini*, si è visto, *coincide con quell'opposizione secondo possesso e privazione* (ἕξις καὶ στέρησις) *in cui la privazione è per natura* (στέρησις κατὰ φύσιν) e *non prevede pertanto elementi intermedi. La negazione peculiare di questa terza forma di contrarietà* (o di una simile forma determinata di possesso e privazione) *consiste allora in una negazione univoca o 'monoversa', che procede a senso unico, appunto nel verso della privazione forzata e obbligata, anziché autonoma e spontanea, di un possesso naturale*. Essa, a differenza della negazione delle altre due forme di contrarietà sopra elencate, *lascia sussistere il solo sostrato d'appartenenza dei termini contrari, eliminando, oltre ai termini contrari medesimi, anche il relativo genere naturale d'appartenenza.*

Della contrarietà tra proposizioni abbiamo invece sottolineato come essa preveda la possibilità che ambedue la 'tesi' e l'"antitesi' possano risultare false – si pensi ad esempio all'alternativa parmenidea e strettamente contraddittoria dell'essere e del non essere *assoluti*, che Aristotele risolve mutandola in un'opposizione per contrarietà, che ammette al proprio interno termini intermedi. Di nuovo, secondo il consueto schema metodologico di comparazione tra le 'dottrine' di Kant e Aristotele, a proposito della filosofia kantiana della *Kritik der reinen Vernunft* abbiamo sottolineato come il filosofo di Königsberg dichiari falsi tutti e quattro i corni delle prime due antinomie cosmologiche (III, IV, § 3), con ciò recuperando quanto sistemato da Aristotele nel quadrato logico delle opposizioni a proposito degli enunciati contrari. Nel caso della filosofia di Kant, che in ciò si produce nella critica definitiva delle cosmologie razionali di scuola, ad essere dichiarato falso è il presupposto delle due antinomie matematiche, e cioè che possa esistere (ed essere conseguentemente percepibile) l'idea trascendentale di mondo (*Welt*) a scapito del concetto empirico di natura (*Natur*), quest'ultimo da intendere come serie mai completamente data di fenomeni o apparenze (*Erscheinungen*), anziché nei termini di un insieme intero o assoluto di cose in se stesse (*Dinge an sich selbst*).

La capacità negativa dei termini reciprocamente opposti, oltre i contrari, viene intensificata da Aristotele attraverso lo svolgimento di quella opposizione di possesso e privazione (I, II, § 3) che egli determina come privazione impropria o assoluta (στέρησις ὅλως). Abbiamo appena considerato, dal basso verso l'alto, come l'opposizione di privazione e possesso con la minore capacità negativa, tra tutte, è quella che lo Stagirita determina come privazione perfetta: ovvero come un certo tipo di privazione, con un sostrato d'inerenza, un genere e gli intermedi. Essa è a sua volta seguita dalla privazione per natura: un altro tipo di privazione, con un sostrato, ma senza genere naturale e senza intermedi (e dunque con una negatività già più intensa ed estesa). A conclusione dell'ascensione negativa delle forme di opposizione secondo possesso e privazione sta però la privazione assoluta o impropria, la quale consiste in quella negazione completa e reciproca dei termini opposti che lascia sussistere il solo sostrato d'appartenenza, a discapito del genere naturale e dei termini intermedi, i quali non sono da questa previsti. Una simile privazione consiste infatti nella privazione tipica di quei sostrati che manifestano 'un'assoluta impossibilità di avere' o che non hanno 'ciò che per natura in ogni caso *non potrebbero* avere'. La *privazione assoluta* rappresenta cioè una *privazione impropria*, nella misura in cui consiste in realtà in una *contraddizione vera e propria*, e cioè in quella *privazione completa, totale, onnilaterale o incondizionata* che sottrae a un'entità determinata quel possesso naturale che, proprio secondo natura (κατὰ φύσιν), *in nessun caso* e *in nessun modo* essa potrebbe avere. La privazione assoluta è dunque la privazione di quei predicati ontologici, che, pur essendo in se stessi possibili, sono in realtà impossibili come predicati di un sostrato naturalmente determinato; il quale, appunto,

proprio in quanto è strettamente determinato e *realmente possibile*, non può possederli come suoi predicati naturali, come è ad esempio il caso di una pianta priva di occhi, in cui gli occhi in nessun modo potrebbero rappresentare delle proprietà compatibili con la natura della pianta in quanto sostanza corporea e vegetale. È dunque chiaro che *la tipologia di negazione che è propria della privazione assoluta o impropria consista in un'elisione pressoché totale dei termini coinvolti, la quale lascia sussistere come indeterminato il solo sostrato d'appartenenza dei termini reciprocamente opposti*.

Al culmine della 'tavola aristotelica delle opposizioni' sta allora la contraddizione *tout court* (ἀντίφασις), la quale coincide con la negazione assoluta, totale, completa e onnilaterale dei termini in essa coinvolti, contrapposizione che, violando il principio di non contraddizione, non lascia sussistere nulla come residuo della sua propria capacità annichilente, nemmeno il sostrato d'inerenza del quale viene predicata (I, II, § 2). Essa non patisce cioè restrizioni di sorta: oltrepassa infatti le sfere universali delle specie (εἴδη) e dei generi (γένη) e interessa con ciò l'intero e assoluto dominio dell'essere. La contraddizione consiste infatti nella rimozione totale sia della significatività dei contenuti psicologici e logici del pensiero – e infatti essa è predicativamente *impossibile* – sia della determinatezza univoca della realtà ontologica attualmente determinata (e cioè definita nei suoi stati presenti e secondo il medesimo punto di vista, quello della considerazione scientifica della realtà), risultando pertanto *nulla o ni-ente* quanto a esistenza e sostanzialità.

Per ciò che invece concerne l'aristotelica opposizione tra proposizioni contraddittorie abbiamo rimarcato la necessità, attraverso l'applicazione del principio del terzo escluso, che una delle due proposizioni risulti necessariamente vera e l'altra necessariamente falsa. A tal proposito, abbiamo allora distinto la dimostrazione elenctica dalla prova apagogica (I, I, § 12). La prima è quella dimostrazione indiretta (τὸ δ'ἐλεγκτικῶς ἀποδεῖξαι, ἔλεγχος) che serve a comprovare l'innegabilità di diritto del principio di non contraddizione, se si pretende che i discorsi che si fanno sulla realtà siano sensati. Essa consiste in un sillogismo vero e proprio, ovvero ne "il sillogismo della contraddizione (ὁ γὰρ ἔλεγκος ἀντιφάσεως συλλογισμός)"[1436]. Quest'ultimo si caratterizza per la concessione di ambedue le premesse, tra loro contraddittorie, sostenute dall'avversario nella sua argomentazione e si basa sulla possibilità di dedurre una conclusione che sia opposta a una delle premesse concesse, sì da confutarne l'intero ragionamento. La dimostrazione elenctica o per confutazione non va confusa con la *dimostrazione per assurdo* o *prova apagogica* (ἀπαγωγή). Se, infatti, la prima si serve di *premesse semplicemente concesse* all'interlocutore, per tentare di indurlo in contraddizione; la seconda muove invece da *premesse vere*, per riscontrare nei ragionamenti fallaci dell'avversario una contraddizione

[1436] Aristotele, *An. Pr.* II 20, 66 b 6-11.

tra una di quelle e la conclusione, sì da *falsificare* quest'ultima in senso stretto e insieme ad essa il ragionamento rivale nel suo complesso. In altri termini, se la dimostrazione apagogica – o *reductio ad absurdum*, come è chiamata dalla scolastica medievale – si serve di assiomi o princìpi veri oppure di discorsi già precedentemente dimostrati come veri; la confutazione elenctica si serve invece di semplici ἔνδοξα, vale a dire di quelle "opinioni tradizionali e onorevoli" che vengono comunemente ammesse all'interno della cornice culturale della quale si è parte (a prescindere dalla dimostrazione puntuale ed effettivamente svolta della loro verità). E se la prova apagogica consta di un duplice accertamento della contraddizione – una volta all'interno del sillogismo tra una delle premesse e la conclusione; un'altra volta nel ragionamento discorsivo preso nel suo complesso, ovvero tra la conclusione del sillogismo singolo e la tesi generale che attraverso quello si intende dimostrare –, la confutazione elenctica riscontra invece la contraddizione una sola volta, tra una delle premesse del sillogismo avversario e la sua conclusione.

Per ciò che riguarda la prova apagogica, in Kant abbiamo riscontrato come ancora una volta egli abbia di fatto accolto la lezione di Aristotele, cogliendo perfettamente le caratteristiche teoriche fondamentali di una simile dimostrazione (III, IV, § 4) e definendola come la conclusione di (almeno) una conseguenza falsa dalla proposizione opposta a quella che si vuole dimostrare, affinché risultino la falsità di quella e la verità del suo opposto (*Gegentheil*). A differenza di Aristotele, però, Kant ritiene il sillogismo *modus tollens* più adatto alla matematica che non alla filosofia, in quanto esso, a differenza delle dimostrazioni ostensive, non mette propriamente in questione i fondamenti conoscitivi delle teorie che contraddice. Proprio per questa ragione, egli non la impiega nella risoluzione critica dei primi due conflitti cosmologici della ragione con se stessa: nel caso, infatti, di due proposizioni contrarie (o *dialetticamente* opposte), il principio del terzo escluso non può essere profittevolmente applicato, proprio perché si dà il caso che le tesi e le antitesi – tutte dimostrabili logicamente in modo ineccepibile, nella misura in cui *non* consistono in dei paralogismi della ragion pura (*Paralogismen*), e cioè in dei ragioniamenti fallaci sotto il rispetto della semplice forma logica, a prescindere dai relativi contenuti conoscitivi –, non essendo contraddittorie (od opposte *analiticamente*), prevedono una terza possibilità o un termine intermedio.

Tra la prima e la terza parte della Tesi abbiamo infine intrapreso un lungo intermezzo storico-filosofico, il cui taglio interpretativo è stato però anzitutto teoretico, andando alla ricerca di mediazioni categoriali che, poste tra due pensieri così distanti nel tempo, potessero ridurre la distanza storico-culturale delle rispettive posizioni, delle quali, pure, ci siamo sforzati di restituire il contesto e la cornice intellettuali di riferimento. Nel primo capitolo ci siamo pertanto soffermati sui rapporti che la nozione e la formula dell'identità hanno intrattenuto coi

princìpi di contraddizione e di economia, cercando di schizzare una storia filosofica che a partire da Aristotele, passando per Porfirio e le scolastiche del Medio Evo potesse condurre alla filosofia moderna fino a Kant. A proposito dei fondamenti tardoantichi e medioevali della filosofia di Kant abbiamo allora riscontrato che pressoché tutti i filosofi passati in rassegna hanno grossomodo confermato l'originaria gerarchia aristotelica di non contraddizione e identità, con la prima in posizione preminente e sovraordinata rispetto alla seconda. Diverse sono state invece le soluzioni al problema tipicamente medievale della moltiplicazione delle essenze (o delle identità logico-metafisiche) negli individui: dalla reciproca appropriazione di forma e materia di Bonaventura da Bagnoregio, passando per la teoria della *materia signata* di Tommaso, fino ad arrivare all'*haecceitas* di Duns Scoto e alla eliminazione dell'essenze di Guglielmo da Ockham. Sempre nel contesto del primo capitolo abbiamo allora cominciato a tratteggiare i diversi rapporti tra verità eterne, intelletto e volontà divini e conoscenza umana. Per il loro tramite ci siamo quindi inoltrati nel cuore delle riflessioni moderne sugli stessi temi, in particolare nelle posizioni di Descartes, Locke e Leibniz, che a vario titolo, seppur ancora a distanza, hanno influenzato le posizioni kantiane. Di ciascuna filosofia presa in esame si è provato a restituire il senso precipuo di quei tratti che ci sono sembrati significativi e fruttuosi al fine della delucidazione conclusiva della filosofia di Kant, considerata nel suo complesso, mediato o indiretto rapporto con le 'originarie' posizioni di Aristotele. La determinazione delle affinità e delle divergenze teoretico-epistemologiche tra i due pensieri ha rappresentato allora il fine ultimo del lavoro.

III. Realtà, contraddizione e identità in Kant e Aristotle

Per ciò che concerne la nozione di realtà, tutta la filosofia di Aristotele è sembrata devoluta allo svolgimento del nesso epistemologico e 'non reciprocamente convertibile' tra esistenze e pensiero, che nel confronto metodologico con le posizioni dei moderni, e in particolare di Kant, abbiamo scelto di ritradurre – certamente non senza un qualche, inevitabile tradimento, rispetto alle peculiarità e alle finalità intrinseche dell'opera dello Stagirita – nei termini di un vero e proprio *realismo metafisico ed epistemologico*. Infatti, come è risultato (I, I, § 8), perfino gli aspetti più segnatamente formali del pensiero complessivo del maestro di Alessandro Magno, come per esempio i rapporti predicativi tra termini linguistici, quali nomi e verbi, all'interno delle proposizioni apofantiche, corrispondono in realtà a veri e propri rapporti *tra cose*, che coinvolgono tanto le sostanze e gli enti primi o particolari quanto anche quelli secondi e universali. Come Aristotele scrive nel I libro degli *Analitici primi*, infatti:

> di tutte le cose che sono (Ἁπάντων δὴ τῶν ὄντων), alcune sono tali da non essere predicate di nessun'altra veramente e universalmente (τὰ μέν ἐστι τοιαῦτα ὥστε κατὰ μηδενὸς ἄλλου κατηγορεῖσθαι ἀληθῶς καθόλου) […] mentre altre sono predicate di quelle (κατὰ δὲ τούτων ἄλλα) […]; alcune sono esse stesse predicate di altre, ma null'altro prima ne è predicato (τὰ δ' αὐτὰ μὲν κατ' ἄλλων κατηγορεῖται, κατὰ δὲ τούτων ἄλλα πρότερον οὐ κατηγορεῖται); alcune, infine, sono predicate di altre e di esse sono predicate altre cose ancora (τὰ δὲ καὶ αὐτὰ ἄλλων καὶ αὖτῶν ἕτερα).[1437]

Come segnalato anche sopra, il senso fondamentale del passo ci è sembrato il seguente: tutto ciò che è può essere distinto in sostanze e attributi, in sostrati e proprietà. Tra le sostanze, le sostanze prime o gli individui *non* possono predicarsi delle sostanze seconde o dei predicati. I sostrati e i soggetti *particolari*, percepibili in quanto soggetti *singolarmente determinati*, *non* possono infatti venir predicati universalmente (o secondo verità) dei paradigmi universali, siano essi generi, specie, caratteristiche peculiari o accidenti. Sono infatti questi ultimi, in quanto predicati più o meno universali, a poter appartenere agli individui come loro proprietà o attributi. Tra sostanze prime e sostanze seconde, cioè, non vige un rapporto di reciproca convertibilità. Simili termini non constano, infatti, di termini coestensivi, reciproci, simmetrici o perfettamente correlativi. In altri termini, *nella sequenza e nel corso dell'esistenza*, contro Platone – e contro i platonismi di ogni tempo, aggiungiamo noi – *gli individui sono anteriori o preesistono rispetto ai predicati*[1438]. Sicché "l'uno è anteriore al due" e gli individui sono "in qualche modo causa

[1437] Aristotele, *An. pr.* I 27, 43 a 25-28.
[1438] Cfr. Aristtele, *Cat.* 12, 14 a 29-35.

dell'essere" dei predicati, così come "l'esistenza di un essere umano è causa della verità dell'enunciato che afferma l'esistenza dell'essere umano"[1439].

Ad ogni tipologia *quantitativa* della predicazione logica – universale, particolare e singolare – corrisponde allora, in Aristotele, un certo stato di cose nella realtà – le sostanze universalmente intese, definite secondo il genere e la specie e corredate dalle relative proprietà per sé; le sostanze intermedie, determinate in senso particolare attraverso le predicazioni secondo il proprio o caratteristica peculiare, che possono realizzarsi attualmente o permanere nella loro potenzialità; e le sostanze individuali, definite invece attraverso il possesso di predicazioni affatto accidentali –, sicché a ciascun termine (ὅρος) di ciascuna proposizione vera (φάσις o ἀπόφανσις) corrisponda o possa corrispondere una cosa o un ente naturali. Come già segnalato, alcuni studiosi ritengono facciano eccezione almeno alcune proposizioni singolari affermative, le quali sarebbero suscettibili di essere vere anche nel caso in cui il soggetto di cui esse discorrono non esistesse. Se infatti una proposizione del tipo "Callia è sano" per essere vera implica necessariamente l'esistenza di Callia; la proposizione secondo cui "Achille è un eroe omerico" non sembrerebbe fare altrettanto. Come infatti Aristotele afferma nel *De interpretatione*[1440], simili proposizioni possono essere vere anche nel caso della non esistenza del soggetto d'attribuzione. Se, però, si considerano nel loro complesso le posizioni episemologiche dello Stagirita, come nella Tesi si è tentato di fare, è forse più corretto asserire che gli enunciati del tipo "Achille è un eroe omerico" possono essere veri (e possono restare tali) soltanto dopo l'apparizione determinata – effettivamente reale o finzionale, non fa differenza (a patto che non si tratti di *entia ficta* in senso tecnico, ovvero che la finzione sia universalmente riconosciuta dalla comunità culturale in cui essa si attesta) – dei soggetti d'attribuzione nella sequenza temporale dell'esistenza[1441]. Pertanto, se è lecito affermare che l'esistenza attuale del soggetto non è una condizione necessaria per la verità di una proposizione singolare[1442], è pur sempre vero che senza un esserci determinato ed empiricamente controllabile (almeno una volta nella successione degli stati epistemici), nessuna proposizione che vi si riferisse nella sua mera potenzialità logica, e cioè mai confermata dalla realtà, potrebbe essere vera.

In altre parole, in ogni tipologia quantitativa del discorso apofantico (enunciati universali, particolari, singolari) e in ogni distinzione ontologica ivi contenuta (sostanza universalmente determinata e sostanze definite sia particolarmente sia singolarmente), così come le concepisce

[1439] Cfr. ivi, 12, 14 b 10-22.

[1440] Cfr. Aristotele, *De int.* 11, 21 a 18-33.

[1441] Affinché proposizioni come "Omero è un poeta" risultino vere, sembrerebbe cioè necessario concepire Omero alla stregua di un individuo realmente esistito, anche in assenza di prove definitive, sicché enunciati come "Omero è un astronauta", che non attribuiscono ad Omero predicati reali, risultino conseguentemente falsi.

[1442] Cfr. ad esempio E. Berti, *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997[1] (2007[4]), in part. pp. 59-61.

Aristotele, si è anzitutto al cospetto di certi *contenuti* a cui poter riferire e ancorare il pensiero, prima ancora che di funzioni logiche o di elementi grammaticali ivi coinvolti. I termini logici designano infatti sempre degli *oggetti*, i quali concernono direttamente *ciò che* le parole significano o designano, piuttosto che le parole stesse. Ciò significa, per noi, che Aristotele connette alle parole, in generale, certi *fatti* cognitivamente appresi o percepibili – delle determinate materie concettuali (associate a delle specifiche immagini psichiche) –, e che questi contenuti posseggono pur sempre una qualche corrispondenza nelle cose che sono, a seconda che si tratti di termini individuali – la cui corrispondenza *ex parte rei* è poco (o relativamente) problematica – o di termini universali, la cui corrispondenza reale è certamente meno scontata, ma i quali stanno comunque, in ultima analisi, per dei concetti che a loro volta posseggono una qualche denotazione obiettiva nella realtà delle cose, nel senso che essi sono *veri* di alcune cose e non di altre, e ciò *in modo non arbitrario*.

Per quanto riguarda 'le filosofie' di Kant, in modo analogo, abbiamo sottolineato che nel periodo 'precritico' l'esistenza o la realtà effettiva degli enti non è suscettibile di venir ridotta a un semplice predicato tra gli altri. Essa non consiste nella determinazione essenziale di qualche cosa. Per divenire oggetto del pensiero, essa deve essere già data e presupposta nella sua sostanzialità ante-predicativa. L'esserci delle cose pertiene allora alle 'cose stesse' ed è ontologicamente irriducibile alla natura semplicemente attributiva dei giudizi che le riguardano, benché esso venga espresso, a livello conoscitivo, attraverso enunciati istituenti relazioni copulative di soggetti e predicati. Un conto, infatti, è la posizione in sé e per sé della cosa in quanto tale; altro conto è il giudizio predicativo sulle cose. Nel primo caso si tratta di *positio* ontologica (*respectus realis*); nel secondo di *determinatio* logica (*respectus logicus*). La 'collocazione' metafisica di qualcosa concerne infatti il *wie*, il "modo" o il "come" è disposto (o causato) l'oggetto di cui si tratta. La determinazione logica riguarda invece il *was*, il "che cosa", la "natura" o l'"essenza" dell cose di cui si dà. La *positio* della cosa stessa pertiene allora al carattere e al valore esistenziali dell'essere, che al di là delle *successive* specificazioni di carattere predicativo, anzitutto fissa nell'esistenza il soggetto di cui si tratta. Essa è posizione assoluta, semplice, eminente, *tout court* o *schlechthin*. Senza previa posizione delle cose stesse – senza esistenze già date o presupposte al e dal pensiero – non potrebbero allora darsi predicazioni di alcun genere. In modo analogo a quanto fissato dalla filosofia aristotelica, dunque, enunciati in cui la copula compare da sola, senza essere accompagnata dal nome del predicato o dalla parte nominale (e cioè da un attributo); enunciati, cioè, del tipo "Socrate è", "Dio è" o "A è", prima di constare di relazioni essenziali o attributive tra soggetto e predicato, constano anzitutto di posizioni esistenziali, sicché essi significano che Socrate esiste, che Dio ha realtà effettiva e che A è un dato esserci.

Anche per Kant, cioè, ogni *etwas* suscettibile di concettualizzazione o di rappresentazione soggettive consiste 'anteriormente' (per usare un'espressione aristotelica) in una esistenza concretamente data nella realtà delle cose, quale essa si dà 'all'esterno delle capacità cognitive degli esseri umani'. Contro Leibniz, Wolff e Baumgarten (ma anche Baumeister e Crusius) Kant già sostiene l'eterogeneità e la vicendevole irriducibilità di predicabili ed esistenze. Nell'esistenza *non* viene allora *determinato* qualcosa di più rispetto all'essenza o alla possibilità delle cose. Nella natura degli esistenti non è cioè *predicato* nulla di più rispetto alla loro semplice possibilità intrinseca. Ciò che sporge dell'esistenza rispetto all'essenza è infatti la sua *metaphysica positio absoluta*. In questo senso, la *Setzung* delle cose nell'esistenza e nei giudizi esistentivi, soprattutto contro Baumgarten, non possiede valore semplicemente logico. Essa non equivale alla definizione non contraddittoria dei concetti delle cose né corrisponde alla loro determinazione affermativa attraverso il principio d'identità (come loro ultimo fondamento). Nella posizione dell'esistenza delle cose non è implicata la loro "ragione del che (*ratio quod*)", bensì la relativa "ragione del perché (*ratio cur*)", da non confondere con la versione logicista della stessa, quale è procurata dai metafisici razionalisti e che, prima di Kant, generalmente è andata sotto il nome di *ratio sufficiens*. Posizione e ragione determinante non sono la stessa cosa, dacché la ragione determinante si distingue in ragione antecedentemente determinante (*ratio cur*, *ratio essendi vel fiendi*, *fons veritatis*) e ragione conseguentemente determinante (*ratio quod*, *ratio cognoscendi*, *ratio veritatis*). La realtà non consiste allora nella semplice affermazione (*Bejahung*) predicativa del possibile né nel suo compimento categoriale (*Inbegriff*). Essa è posizione ante-predicativa dell'essere delle cose. È *materia cogitabile-repraesentabile* anziché *forma cognitionis*[1443]. Non corrisponde alla causa formale delle cose, alla loro ragione esplicativa, natura o *Wassein*. Essa pone l'essere esistentivo degli enti, determinato come la condizione della possibilità di ogni pensiero (soggettivo ma riferito a oggetti, dunque dotato di realtà empirica e di oggettiva validità).

Il compimento sintetico di una simile posizione – che nel Kant 'precritico' è ancora 'monca, parziale o dimezzata', essendo ancora limitato e incompiuto il 'costitutivo' riferimento all'esperienza (che pure già compare in diversi luoghi testuali, primo fra tutti quello della distinzione del *Beweisgrund* di *Erfahrungsbegriffe* e concetti ipotetici e ontologicamente incerti), non essendo ancora avvenuta la distinzione delle facoltà conoscitive della sensibilità e dell'intelletto, così come del resto ancora non sussiste la separazione propriamente critica tra l'uso logico e l'uso reale dell'intelletto – si ha nella *Kritik der reinen Venunft*, in cui la determinazione della validità oggettiva (*objektive Gültigkeit*) e della realtà empirica (*empirische*

[1443] Cfr. I. Kant, R. 4301, AA 017: 500.13.

Realität) delle rappresentazioni soggettive riferite a oggetti sono ottenute in ragione della definizione del tempo non soltanto come forma pura e *a priori* della sensibilità, ma anche come schema trascendentale (*transscendentale Schema*) – e cioè come schema oggettivo –, mediano di categorie e fenomeni. Attraverso la *Zeit*, infatti, nella prima *Critica* diviene possibile discriminare l'uso fisico dei concetti puri dell'intelletto (*physischer Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe*) dal loro uso iperfisico (*hyperphysischer Gebrauch*): il loro uso immanente (*immanenter Gebrauch*) dal loro uso trascendente (*transscendenter Gebrauch*) o abuso trascendentale (*transscendentaler Mißbrauch*). Diviene cioè possibile realizzare una *Topica trascendentale* dell'intelletto puro, in cui determinare criticamente quando si è in presenza di una vera e propria anfibolia dei concetti della riflessione (*Amphibolie der Reflexionbegriffe*), ovvero di uno scambio surrettizio (anche quando involontario) dei fenomeni coi concetti, o di una collocazione semplicemente intellettuale – ma non anche sensibile – di questi ultimi, che con ciò vengono determinati soltanto logicamente e perciò privati 'di diritto' di qualsivoglia portata obiettiva e propriamente conoscitiva.

Ugualmente decisive, e in buona parte integrative della filosofia trascendentale della *Kritik der reinen Vernunft*, sono risultate le posizioni dei *Princìpi metafisici della scienza della natura*, in cui la fisiologia razionale e immanente ivi tratteggiata è stata capace di restituire una metafisica della natura *corporea* profondamente incentrata sui concetti oggettivamente validi – poiché affatto *percepibili* nell'intuizione *esterna* – della materia fisica, delle sue forze originarie o insite, nonché del movimento che empiricamente e matematicamente la concerne, e ciò in modo affatto complementare rispetto alle riflessioni sulla temporalità del 1781, ora 'empirio-criticamente' ancorate a una definizione affatto 'sperimentale', dinamica e vettoriale (anziché pura o semplicemente formale) dell'intuizione spaziale. Rispetto infatti all'ontologia architettata nella *erste Kritik*, lo spazio dell"86 viene inteso anzitutto come spazio *già dato*, e non soltanto come forma pura e *a priori* dell'intuizione sensibile. È infatti in virtù della intrinseca percepibilità esterna ed empirica dei fenomeni fisici dell'impenetrabilità (relativa) della materia e delle sue attitudini motrici e repulsive che Kant, contro Leibniz, Lambert e in generale in polemica con le metafisiche intellettualistiche del suo tempo, può determinare il concetto di moto come un concetto sì puro e *a priori* (e cioè metafisico) ma, al contempo, come anche un concetto sempre *materialmente* determinabile attraverso la sensazione *a posteriori* dei fenomeni fisico-dinamici, i quali, in quanto eventi e accadimenti affatto reali, reperiscono nel caso paradigmatico del conflitto esterno fra le realtà (*Widerstreit der Realitäten*) la conferma ultima e definitiva della loro oggettiva validità. La matura metafisica della natura corporea, cioè, grazie ai suoi propri concetti di uso fisico, è capace di connettere, secondo leggi intellettuali pure e *a priori*, il molteplice delle rappresentazioni date (ovvero empiriche), in modo tale che questa stessa pluralità e varietà rappresentazionale possa divenire conoscenza empirica vera e propria, e cioè,

fondamentalmente, esperienza (*Erfahrung*). Gli esempi tratti dalla natura corporea – primo fra tutti quello dell'opposizione reale –, dunque, sono indispensabili per la formazione e la coltivazione dell'intelletto conoscitivo al riconoscimento delle condizioni segnatamente *empiriche* sotto cui, *soltanto*, i suoi concetti possono guadagnare una realtà oggettiva (*objective Realität*), vale a dire un senso e un significato segnatamente reali, i quali non siano viceversa puramente convenzionali. Una simile possibilità, nei *Princìpi metafisici*, viene da Kant guadagnata per mezzo del primato insieme empirico (perché continuamente testimoniato dall'esperienza esterna) e ontologico (in quanto indirettamente dedotto, attraverso astrazione metodologica e universalizzante, dalle particolari esperienze esterne o 'fuori del soggetto') dello spazio sul tempo. Il che risulta estremamente significativo al fine della corretta calibratura epistemologica della filosofia trascendentale nel suo complesso, e in particolare dei suoi momenti conoscitivi induttivo e deduttivo, *a posteriori* e *a priori*, empirico e puro, volendosi essa dimostrare, dal proprio cominciamento fino al risultato delle sue posizioni teoriche, come *un idealismo trascendentale che allo stesso titolo consta di un realismo fondamentalmente empirico*.

Per ciò che concerne la nozione di contraddizione abbiamo invece provato a mostrare come sia già Aristotele a ritenere che nella realtà delle sostanze e degli enti – siano essi attualmente o potenzialmente determinati – non possono darsi ἀντιφάσεις. La contraddizione parmenidea di essere e non essere pertiene infatti alla loro determinazione assoluta, ottenuta per mezzo di una logica dell'identità del tutto indiscriminata: incapace di rendere conto della fondamentale multivocità semantica delle 'affermazioni' e delle 'negazioni' d'essere. Se, infatti, logicamente o psicologicamente, la contraddizione è sempre possibile – e ciò in ragione o di una errata congiunzione conoscitiva delle cose nel giudizio oppure di una mendace restituzione discorsiva delle verità di cui si tratta – nella realtà è impossibile ritrovarsi al cospetto di contraddizioni vere e proprie. La contraddizione è infatti *scientificamente impossibile e nulla 'in effetti'*. Nella realtà possono darsi soltanto rapporti oppositivi (o vicendevolmente negativi) di possesso e privazione, di termini contrari e di realtà relative. Prima, allora, di ogni *vera* attribuzione predicativa nei riguardi delle realtà, le realtà medesime debbono poter sussistere in effetti, sicché siano le sostanze prime e gli enti singoli attualmente determinati, e quindi induttivamente apprezzabili al livello della percezione 'soggettiva', a poter consentire i successivi processi astraenti e generalizzanti dell'intelletto e della sua logica scientifica; dimodoché, di conseguenza, possa venir opportunamente (e proficuamente) stabilito un discrimine inoppugnabile tra verità e falsità, tra realtà e irrealtà, tra scienza e opinione, senza però che questo stesso distinguo resti irretito nell'antinomia parmenidea dell'essere e del non essere assoluti.

In modo del tutto analogo, anche per il Kant 'precritico' il principio di non contraddizione o l'incontraddittorietà semplicemente logica (o predicativa) degli enti non è sufficiente a porre

la realtà effettiva degli enti medesimi. La contraddizione, infatti, contro i critici metafisici della scienza newtoniana della natura, pertiene al solo ambito disciplinare della logica filosofica, ed è pertanto estranea ai rapporti fisici, reali e oggettivi tra forze. Nella realtà, cioè, in nessun caso possono darsi contraddizioni di soggetti e predicati od opposizioni logiche tra concetti. Nella realtà si danno, e possono soltanto darsi, opposizioni reali tra oggetti esistenti ed empiricamente apprezzaili al livello della percezione sensibile, vale a dire privazioni, mancanze e difetti sempre *matematicamente e fisicamnte* (= "*positivamente*") determinati o determinabili. Una simile prospettiva teorica viene da Kant mantenuta – sebbene essa venga approfondita con la divaricazione critica di fenomeno e noumeno, di rappresentazione soggettiva e di oggetto conoscitivo – anche nel periodo della piena maturità filosofica, in esso venendo l'opposizione reale determinata come il rapporto negativo tra termini che è *contrario* a quello descritto dalla contraddizione. L'opposizione reale è infatti effettiva anziché logica, avendo essa come risultato determinato – un risultato cioè scientificamente tangibile e misurabile – soltanto una parvenza di nulla (*nihil privativum*), e cioè sempre qualcosa (*etwas*) di pensabile (*cogitabile*) e di rappresentabile (*repraesentabile*), come la compressione (*das Zusammendrücken*) di una materia ad opera di un'altra, anziché il nulla vero e proprio (*nihil negativum*), l'impossibile (*Unmögliches*) e l'irrappresentabile (*irrepraesentabile*) – i risultati invece oggettivamente inafferrabili della contraddizione logica tra concetti.

Per ciò che invece riguarda la nozione d'identità, abbiamo potuto determinare non soltanto che essa è in Aristotele subordinata a quella di (non) contraddizione, ma anche che, al pari dell'incontraddittorietà di sostanze ed enti, essa pertiene alla loro determinazione semplicemente discorsiva, ottenibile attraverso predicazione diretta (καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι) oppure indiretta (ἐν ὑποκειμένω εἶναι), vale a dire attraverso i predicabili della definizione (ὅρος) e del genere (γένος), oppure del proprio (ἴδιος) e dell'accidente (συμβεβηκός), secondo una progressiva ostensione qualitativa delle sue prerogative determinative.

Lo stesso è stato possibile stabilire a proposito delle riflessioni kantiane. Sia nel periodo 'precritico' sia in quello 'critico', infatti, l'identità consta per il "Mosè della nazione tedesca" d'una determinazione logica della natura, dell'essenza o della possibilità delle cose, anziché della posizione della loro esistenza (periodo 'precritico') o di una rappresentazione oggettivamente valida o empiricamente reale (periodo 'critico'). Essa è stata infatti determinata come primo (o ultimo) principio *logico* delle verità metafisiche, come loro *ratio quod* o *ratio cognoscendi* (*Nova dilucidatio* e *Beweisgrund*), come uno dei primi princìpi formali della loro determinazione conoscitiva (*Metaphysik Herder* e *Reflexionen* degli anni Sessanta) e come concetto semplicemente

comparativo (e quindi meramente logico) dell'intelletto nelle sue operazioni riflessive (*Kritik der reinen Vernunft, Amphibolie der Reflexionsbegriffe*).

Infine, rispetto alle rispettive teorie delle opposizioni, abbiamo potuto riscontrare come tutti i conflitti o i contrasti della filosofia teoretica di Kant reperiscano il loro modello teorico in quelli aristotelici. In tal senso, è stato possibile determinare l'opposizione logica tra concetti (*logischer Widerstreit* o *Widerspruch*) come un'opposizione contraddittoria (ἀντίφασις, κατάφασις καὶ ἀπόφασις), l'opposizione reale tra forze o fenomeni realmente esistenti (*Realopposition*, *Realrepugnanz, realer Widerstreit, Realentgegensetzung, wahre Entgegensetzung, Widerstreit der Realitäten*) come un'opposizione tra termini contrari (τὰ ἐναντία o τἀναντία) e l'opposizione dialettica tra giudizi (*dialektische Entgegensetzung*) come un'opposizione sintetica, anziché semplicemente analitica, di proposizioni contrarie (ἐναντίωσις o ἐναντιότης).

BIBLIOGRAFIA

Opere di Aristotele:

Aristotele, *Categorie*, in *Aristotelis opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, Reimer, Berlin 1831; editio altera quam curavit Olof Gigon, voll. 1-5, De Gruyter, Berlin 1960-1987, vol. 1, *Organon*, 1a-15b; trad. it. di Bernardini M. (con introduzione e note di), in Aristotele, *Organon*, coordinamento generale di Migliori M., Bompiani, Milano 2016.

Id., *De interpretatione*, in *Aristotelis opera*, cit., vol. 1, *Organon*, 1, 16a-24b; trad. it. di Palpacelli L. (con introduzione e note di), in Aristotele, *Organon*, cit.

Id., *Analitici primi*, in *Aristotelis opera*, cit., vol. 1, *Organon*, 24a-70b; trad. it. di Bontempi M. (con introduzione e note di), in Aristotele, *Organon*, cit.

Id., *Analitici secondi*, in *Aristotelis opera*, cit., vol. 1, *Organon*, 71a-100b; trad. it. di Medda R. (con introduzione e note di), in Aristotele, *Organon*, cit.

Id., *Topici*, in *Aristotelis opera*, cit., vol. 1, *Organon*, 100a-164b; trad. it. di Fermani A. (con introduzione e note di), in Aristotele, *Organon*, cit.

Id., *Confutazioni sofistiche*, in *Aristotelis opera*, cit., vol. 1, *Organon*, 164a-184b; trad. it. di Fermani A. (con introduzione e note di), in Aristotele, *Organon*, cit.

Id., *Physica*, in *Aristotelis opera*, cit., vol. 1, *Philosophia naturalis*, 184a-267b; trad. it di Radice R. (a cura di, con introduzione, note e apparati di), Bompiani, Milano 2011.

Id., *De anima*, in *Aristotelis opera*, cit., vol. 1, *Philosophia naturalis*, 402a-435b; trad. it. di Movia G., Bompiani, Milano 2001 (2018[7]).

Id., *De cielo*, in *Aristotelis opera*, cit., vol. 1, *Philosophia naturalis*, 268a-313b; trad. it. di Jori A. (a cura di, con introduzione, note e apparati di), Bompiani, Milano 2002.

Id., *De generatione et corruptione*, in *Aristotelis opera*, cit., vol. 1, *Philosophia naturalis*, 314a-338b; trad. it. di Cristofolini P. (con introduzione e note di), Boringhieri, 1963 (1968[2]).

Id., *De memoria*, in *Aristotelis opera*, cit., vol. 1, *Parva naturalia*, 449b-453a.

Id., *De insomniis*, in *Aristotelis opera*, cit., vol. 1, *Parva naturalia*, 449b-453a.

Id., *De somno*, in *Aristotelis opera*, cit., vol. 1, *Parva naturalia*, 453b-458a.

Id., *Metaphysica*, in *Aristotelis opera*, cit., vol. 2, *Metaphysica*, 980a-1093b; trad. it. di Reale G. (a cura di, con introduzione, note e apparati di), Bompiani, Milano 2000 (2008[7]).

Id., *Ethica Eudemia*, in *Aristotelis opera*, cit., vol. 2, *Politica*, 1094a-1181b; trad. it. di Donini P. (con introduzione e note di), Laterza, Roma-Bari 1999 (2011[3]).

Opere e studi su Aristotele:

AA.VV., *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Vita e Pensiero, Milano 1957.

AA.VV., *La contraddizione*, a cura di Berti E., Città nuova, Roma 1977.

Ackrill J. L., *Aristotle's* Categories *and* De Interpretatione, translated with notes and glossary, Clarendon Press, Oxford, 1963.

Id., *Notes on the* Categories, in Moravcsik J. M. E. (ed.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Macmillan, London-Melbourne 1968, pp. 109-112.

Allan D. J., *The Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1970[2] (1952); trad. it. *La filosofia di Aristotele*, di Decleva Caizzi F., Lampugnani Nigri, Milano 1973.

Allen R. E., *Individual Properties in Aristotle's* Categories, «Phronesis», 14 (1969), pp. 31-39.

Id., *Substance and Predication in Aristotle's* Categories, «Phronesis», 18 (1973), pp. 362-373.

Annas J., *Individuals in Aristotle's* Categories*: To Queries*, «Phronesis», 19 (1974), pp. 146-152.

Id., *La memoria e l'io in Aristotele*, in Gambiano G. e Repici L. (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, LED, Milano 1993, pp. 119-144.

Anton J. P., *Aristotle's Theory of Contrariety*, Routledge and Kegan Paul, London 1957, Chap. Four: *Contrariety in the Locus of Process and in the* Categories, pp. 49-67; Chap. Six: *Contrariety in the Theory of Opposition in Language and as the Foundation for the Law of Non-Contradiction*, pp. 84-102.

Apelt O., *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, in Id., *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Teubner, Leipzig, 1891, pp. 101-216; ristampa anastatica, Scientia, Aalen 1975.

Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris 1962.

Id., *Etudes aristotéliciennes: Métaphysique et théologie*, Vrin, Paris 1985.

Id., *Herméneutique et ontologie. Remarques sur le* Peri Hermêneias *d'Aristote*, in Sinaceur A. (éd.), *Penser avec Aristote*, Éditions Érès, Toulouse 1991, pp. 93-105

Id., *Etudes aristotéliciennes: Philosophie théorique*, Vrin, Paris 2009.

Barnes J., *The Law of Contradiction*, «Philosophical Quarterly», 19 (1969), pp. 302-309.

Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Id., *Le* De interpretatione *dans la philosophie moderne*, in Husson S. (éd.), *Interpréter le* De interpretatione, Bibliothéque d'Histoire de la Philosophie, Vrin, Paris 2009, pp. 141-162.

Baylis A., *Are some Propositions neither true nor false?*, «Philosophy of Science», 3 (1936), pp. 156-166.

Becker A., *Bestreitet Aristoteles die Gültigkeit des* Tertium non datur *für Zukunftaussagen?*, «Actes du congrès international de philosophie scientiphique», 6 (1936), pp. 79-83.

Bellin. N., *I diversi tipi di opposizione nelle* Categorie *di Aristotele*, pp. 33-41, in AA.VV., *La contraddizione*, cit.

Bernard W., *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles*, Koerner, Baden-Baden 1988.

Berti E., *L'unità del sapere in Aristotele*, Pubblicazioni della Scuola di Perfezionamento in Filosofia dell'Università di Padova, Cedam, Padova 1965.

Id., *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella* Metafisica *aristotelica*, «Atti della Reale Accademia nazionale dei Lincei», 21 (1966), pp. 224-252; rist. in Id., *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 61-88.

Id., *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975.

Id., *L'uno e i molti nella* Metafisica *di Aristotele*, in Melchiorre V. (a cura di), *L'uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 155-180.

Id., *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977; nuova edizione, con saggi integrativi, Bompiani, Milano 2004.

Id., *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 1979.

Id., *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo 1987.

Id., *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997[1] (2007[4]).

Id., *Contraddizione dialettica e ontologia aristotelica*, in Id., *Nuovi studi aristotelici*, vol. I: *Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 127-138.

Bogen E., *Aristotelian Contraries*, «Topoi», 10 (1991), pp. 53-66.

Bonelli M., *Aristotele*, Categorie, *7, 6 a 36-7 b 14. La prima definizione dei relativi e alcune loro proprietà*, in Id., Guadalupe Masi F. (a cura di), *Studi sulle* Categorie *di Aristotele*, Hakkert, Amsterdam 2011, pp. 173-190.

Bonitz H., *Über die Kategorienlehre des Aristoteles*, «Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften», Philosofische-historische Klasse, 10, 5 (1853), pp. 591-645; ristampa anastatica, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967; trad. it. (e indici) di Cicero V., *Sulle Categorie di Aristotele*, prefazione, introduzione, progettazione e impostazione editoriale di Reale G., Vita e Pensiero, Milano 1995.

Brentano F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg im Breisgau 1862; ristampa anastatica, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960 e Olms, Hildesheim1984; trad. it. (del testo tedesco e indici) di Tognoli S., *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, prefazione, introduzione, traduzione dei testi greci, progettazione e impostazione editoriale di Reale G., Vita e Pensiero, Milano 1995.

Id., *Die Psychologie Aristoteles*, Kirchheim, Mainz 1867; trad. it. a cura di Maj B., Sega R., *La psicologia di Aristotele*, Pitagora editrice, Bologna 1989.

Brunschwig J., *Homonymie et contradiction dans la dialectique aristotélicienne*, in Büttgen P., Diebler S., Rashed M. (éds.), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Éditions Rue d'Ulm, Paris 1999, pp. 81-101.

Calogero G., *I fondamenti della logica aristotelica*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

Cambiano G., Repici L. (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, cit.

Caujolle-Zaslawsky F., *Les Relatifs dans les* Catégories, in Aubenque P. (éd.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Vrin, Paris 1980, pp. 167-195.

Cavini W., *La negazione di frase nella logica greca*, in Adorno F. (a cura di), *Studi su papiri greci di logica e medicina*, Olschki, Firenze 1985, pp. 7-126.

Id., Principia contradictionis*: Sui principi aristotelici della contraddizione (§§ 1–3)*, «Antiquorum Philosophia», 1 (2007), pp. 123-169.

Id., Principia Contradictionis*: sui principi aristotelici della contraddizione (§ 4)*, «Antiquorum Philosophia», 2 (2008), pp. 159-187.

Chen C. H., *On Aristotle's Two Expressions:* καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι *and* ἐν ὑποκειμένω εἶναι, «Phronesis», 2 (1957), pp. 148-159.

Cherniss H. F., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1944 (1964[2]).

Couloubaritsis L., *L'être et l'un chez Aristote*, «Revue de Philosophie Ancienne», 1 (1983), pp. 49-98 e 143-195.

Craemer-Ruegenberg I., *Die Naturphilosphie des Aristoteles*, Alber, Freiburg-München 1980.

Craig W. L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, E. J. Brill, New York 1988.

Dancy R. M., *Sense and Contradiction. A Study in Aristotle*, Reidel, Dordrecht-Boston 1975.

Della Volpe G., *Il principio di contraddizione e il concetto di sostanza prima in Aristotele: contributo a una critica dei principi logici*, «Atti dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna», Rendiconti, 1938, pp. 89-120 (rist. parziale in Id., *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1973 ss., vol. 3, pp. 403-418).

Demoss D., Devereux D., *Essence, Existence, and nominal Definition in Aristotle's* Post. Analytics *II 8-10*, «Phronesis», 33 (1988), pp. 133-154.

Duerlinger J., *Predication and Inherence in Aristotle's* Categories, «Phronesis», 15 (1970), pp. 179-203.

Düring I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1966; trad. it. *Aristotele*, di Donini P. L. (a cura di), Mursia, Milano 1976.

Düring I., Owen G. E. L. (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Almqvist & Wiksell, Göteborg-Stockholm-Uppsala 1960.

Elders L., *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the* Metaphysics, Van Gorcum, Assen 1961.

Id., *Aristotle's Cosmology. A commentary on the* De caelo, Van Gorcum, Assen 1965.

Evans M. G., *The Physical Philosophy of Aristotle*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1964.

Frede D., *Aristoteles und die Seeschlacht. Das Problem der* Contingentia Futura *in* De interpretatione *9*, Vandenhoeck and Ruprecht, Goettingen 1970.

Frede M., *Substance in Aristotle's* Metaphysics, in Gotthelf A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Mathesis Publications and Bristol Classical Press, Pittsburgh-Bristol 1985, pp. 17-26.

Gaskin R., *The Sea Battle and the Master Argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, De Gruyter, Berlin-New York 1995.

Gentile M., *Il valore classico della metafisica antica*, in Id., *Filosofia e umanesimo*, La Scuola, Brescia 1947.

Gill M. L., *Aristotle on Substance*, Princeton University Press, Princeton 1989.

Gobbo E., *La concezione 'diretta' dell'ἔλεγκος negli* Analitici primi *e nelle* Confutazioni sofistiche, «Elenchos», 18 (1997), pp. 311-357.

Id., *La riconduzione aristotelica delle confutazioni apparenti all'ignoranza della confutazione (*Soph. El., *6)*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Serie 4 a 2, 1 (1997), pp. 233-272.

Gourinat J.-B., *Principe de contradiction, principe de tiers-exclu et principe de bivalence: philosophie première ou* Organon*?*, in Bastit M., Follon J. (éds.) *Logique et métaphysique dans l'*Organon *d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, Peeters, Paris – Louvain-la-Neuve 2001, pp. 63-91.

Graham D. W., *Aristotle's two Systems*, Clarendon Press, Oxford 1987.

Gregoric P., *Quantities and Contraries: Aristotle's* Ctegories *6, 5 b 11- 6 a 18*, «Apeiron», 39 (2006), pp. 341-358.

Grene M., *A Portrait of Aristotle*, University of Chicago Press, Chicago 1963.

Hager F. P. (hrsg.), *Logik und Erkenntnislehere des Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972.

Hamlin D. W., *Aristotle on Predication*, «Phronesis», 6 (1961), pp. 110-126.

Hartman E., *Substance, Body and Soul. Aristotelian Investigations*, Princeton University Press, Princeton 1978.

Hintikka J., *Time and Necessity; Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford 1973.

Irwin T. H., *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford 1988.

Jaeger W., *Aristoteles*, *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidemann, Berlin 1923; trad. it di Calogero G., *Aristotele*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

Joray P., *The Principle of Contradiction and* Ecthesis *in Aristotle's Syllogistic*, «History and Philosophy of Logic», 35 (2014), pp. 219-236.

Judson L. (ed.), *Aristotle's* Physics. *A Collection of Essays*, Clarendon Press, Oxford 1991.

Kirwan C., *Aristotle:* Metaphysics *Γ, Δ, and E*, 2nd edition, Clarendon Press, Oxford 1993.

Kullmann W., *Wissenschaft und Methode bei Aristoteles*, De Gruyter, Berlin 1974.

Krämer H. J., *Aristoteles und die akademische Eidoslehre*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 55, 2 (1973), pp. 119-190.

Lamaire J., *Contradiction et* topos *dans le syllogisme dialectique*, in Biard J., Mariani Zini F. (éds.), *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Brepols, Turnhout 2009, pp. 33-52.

Lear J., *Aristotle and Logical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

Le Blond J.-M., *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin 1939 (1970²).

Leszl W., *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Antenore, Padova 1970.

Id., *Knowledge of the Universal and Knowledge of the Particular in Aristotle*, «Review of Metaphysics», 26 (1972), pp. 278-313.

Id., *Aristotle's Conception of Ontology*, Antenore, Padova 1975.

Lloyd G. E. R., *Polarity and Analogy*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.

Id., *Aristotle: the Growth and Structure of His Tought*, Cambridge University Press, Cambridge 1968; trad. it. *Aristotele*, di Fantuzzi M., Il Mulino, Bologna 1985.

Lloyd G. E. R., Owen G. E. L. (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.

Lowe M. F., *Aristotle on Being and the One*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 59 (1977), pp. 44-55.

Lucchetta G., *Una fisica senza matematica: Democrito, Aristotele, Filopono*, Edizioni di «Verifiche», Trento 1978.

Lugarini L., *Il problema delle categorie in Aristotele*, «Acme», 8 (1955), pp. 3-107.

Id., *Aristotele e l'idea della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1961.

Łukasiewicz J., *O zasadzie sprzecznosci u Arystotelesa*, Pánstwowe Wydawnictwo Naukowe, Krakòw 1910; trad. it. *Del principio di contraddizione in Aristotele*, di Maszkowska G., a cura di Franci G., Testi C. A., presentazione di Matteuzzi M., Quodlibet, Macerata 2003.

Makin S., Metaphysics *Theta, translated with an introduction and commentary*, Oxford University Press, Oxford 2006.

Mansion S., *Introduction à la physique aristotélicienne*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1945.

Id., *Le jugement d'existence chez Aristote*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1946 (1976^2).

Mariani M., *Le dimostrazioni indirette in* An. Pr. *A, 15*, in Corsi G., Mangione M., Mugnai M. (a cura di), *Atti del Convegno internazionale di Storia della Logica: Le teorie della modalità*, CLUEB, Bologna 1989, pp. 253-258.

Maso S., *Aristotele,* Categorie, *5, 3 a 7-4 b 19. Sostanza, differenza, contrari*, in Bonelli M., Guadalupe Masi F. (a cura di), *Studi sulle* Categorie *di Aristotele*, cit., pp. 113-134.

Id., *Aristotele,* Categorie, *8, 10 a 11-11 a 39. Forma, qualità, relativi*, in Bonelli M., Guadalupe Masi F. (a cura di), *Studi sulle* Categorie *di Aristotele*, cit., pp. 229-247.

Matthew B., Cohen S. M., *The One and the Many*, «Review of Metaphysics», 21 (1967-1968), pp. 630-655.

Menne A., Offenberger N. (hrsgg.), *Zur moderne Deutung der aristotelischen Logik*, voll. 1-2, Olms, Hildesheim 1990.

Migliori M., Papacelli L., Bernardini M., *The Relation of Contrariety in the Ancient Thought and in the Aristotelian Formalization*, in Savardi U. (ed.), *The Perception of Contraries*, McGraw-Hill, Milano 2009, pp. 3-27.

Modrak D., *Aristotle. The Power of Perception*, University of Chicago Press, Chicago 1987.

Moraux P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Institut Supéerieur de Philosophie, Louvain 1951.

Id., *Aristoteles in der neueren Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968.

Moravcsik J. M. E., *Aristotle on Predication*, «Philosophy Review», 76 (1967), pp. 80-96.

Moreau J., *Aristote et son école*, PUF, Paris 1962.

Id., *Aristote et la vérité antépredicative*, in Mansion S. (éd.), *Aristote et les problèmes de la méthode*. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 Août au ler Septembre 1960, Université de Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, Paris-Louvain 1961, pp. 21-33.

Natorp P., *Thema und Disposition der aristotelischen* Metaphysik, «Philosophische Monatshefte», 24 (1888), pp. 37-65 e 540-574; *Über Aristoteles'* Metaphysik *K 1-8, 1065 a 26*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1 (1888), pp. 178-193; trad. it. *Tema e disposizione della* Metafisica *di Aristotele. Con in appendice il saggio sulla inautenticità del libro K della* Metafisica, di Cicero V., a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995.

Nussbaum M. C., Oksenberg Rorty A. (eds.), *Essays on Aristotle's* De anima, Clarendon Press, Oxford 1992.

Owen G. E. L., *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, in Düring I., Id. (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, *op. cit.*, pp. 162-190.

Id., *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. by Nussbaum M., Cornell University Press, Ithaca (New York) 1987.

Owens J., *The doctrine of Being in the Aristotelian* Metaphysics, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1951 (1978^2).

Pasquale G., *Il principio di non-contraddizione in Aristotele*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Peña L., *The Coexistence of contradictory Properties in the same Subject according to Aristotle*, «Apeiron», 32 (1999), pp. 203-230.

Palu C., *Le definizioni dei relativi nelle* Categorie *di Aristotele: una risposta a David Sedley*, «Dianoia», 5 (2000), pp. 39-55.

Priest G., *To be and not to be – that is the answer. On Aristotle on the Law of Non-Contradiction*, «Philosophiegeschichte und logische Analyse», 1 (1998), pp. 91-130.

Quevedo A., *La privación según Aristóteles*, Universidad de La Sabana, Santafé de Bogotá 1998.

Rapp Ch., *Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 47 (1993), 521-541.

Régis L.-M., *L'opinion selon Aristote*, Vrin, Paris 1935.

Reale G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della* Metafisca *di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1961 (1993^2).

Robinson R., *La pétition de principe (*Premiers Analytiques *II, 16*; Topiques *VIII, 13)*, in AA.VV., *Actes du Congrès de Lyon de l'Association G. Budé*, Les Belles Lettres, Paris 1960, pp. 75-80.

Ross W. D., *Aristotle*, Methuen & Co. Ltd, London 1923; trad. it di Spinelli A., *Aristotele*, Feltrinelli, Milano 1971.

Id., *Aristotle's* Metaphysics*: a Revisited Text with Introduction and Commentary*, 2 vols., Clarendon Press, Oxford 1924 (2nd ed. 1953).

Id., *Aristotle's* Prior *and* Posterior Analytics, Oxford University Press, Oxford 1957.

Rossitto C., *Opposizione e Contraddizione nella* Metafisica *di Aristotele*, in AA.VV., *La contraddizione*, cit., pp. 43-70.

Id., *Aristotele,* Categorie*, 11. La contrarietà*, in Bonelli M., Guadalupe Masi F. (a cura di), *Studi sulle* Categorie *di Aristotele*, cit., pp. 249-264.

Sadun Bordoni G., *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Sainati V., *Storia dell'*Organon *aristotelico*, voll. 1-2, Le Monnier, Firenze 1968-1973.

Salis R., *Aristotele,* Categorie*, 14. Il movimento e le sue specie*, in Bonelli M., Guadalupe Masi F. (a cura di), *Studi sulle* Categorie *di Aristotele*, cit., pp. 315-325.

Savardi U., Bianchi I., *Qualità e contrarietà, da una prospettiva fenomenologica alle categorie di Aristotele*, «Annali dell'Istituto di Psicologia» (Università degli studi di Verona) 1996, pp. 161-191.

Sedley D., *Relatività aristoteliche*, «Dianoia», 2 (1997), pp. 11-15 (prima parte); «Dianoia» 3 (1998), pp. 11-23 (seconda parte).

Seeck G. A., *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975.

Solmsen F., *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Weidmann, Berlin 1929.

Id., *Aristotle's System of Physical World*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1960.

Sorbi L., *Aristotele. La logica comparativa*, Olschki, Firenze 1999.

Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd. I, Zwei Abhandlungen: I. *Aristoteles Kategorienlehre*; II. *Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie*, Bethge, Berlin, 1846; ristampa anastatica, Olms, Hildsheim 1979; trad. it. parziale di Cicero V., *La dottrina delle categorie in Aristotele*, con un saggio introduttivo di Reale G., Vita e Pensiero, Milano 1995.

Ulmer K., *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles*, Niemeyer, Tübingen 1953.

Viano C. A., *La logica di Aristotele*, Taylor, Torino 1955.

Id., *Aristotele,* Categorie*, 8, 8 b 25-10 a 10. Stati e disposizioni, capacità e incapacità naturali, qualità affettive e affezioni*, in Bonelli M., Guadalupe Masi F. (a cura di), *Studi sulle* Categorie *di Aristotele*, cit., pp. 192-213.

Viertel W., *Der Begriff der Substanz bei Aristoteles*, Forum Academicum, Königstein/Ts. 1982.

Visentin M., *La sospensione del linguaggio fra verità e realtà in Aristotele: breve commento filosofico al* De interpretatione, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», 16 (1999), pp. 125-200.

Von Fritz K., *Once more* καθ' ὑποκειμένου *and* ἐν ὑποκειμένῳ, «Phronesis», 3 (1958), pp. 72-73.

Wedin M. V., *Some Logical Problems in* Metaphysics *Gamma*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 19 (2000), pp. 113-162.

Weidemann H., *Textkritische Bemerkungen zum siebten Kapitel der aristotelischen Hermeneutik:* Int. *7, 17 b 12-16/16-20*, in Wiesner J. (hrsg.), *Aristoteles: Werk und Wirkung*, cit.

Id., Peri Hermeneias, übersetzt und erläutert, Akademie Verlag, Berlin 1994 (2002[2]).

Welsch. W., *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinnenlehre*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987.

Wesoly M., *In margine al principio aristotelico di non contraddizione e al problema della verità*, «Eos», 70 (1982), pp. 41-48.

Whitaker C. W. A., *Aristotle's* De interpretatione*: Contradiction and Dialectic*, Oxford University Press, Oxford 1996.

Wieland W., *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961 (1970[2]); trad. it. *La fisica di Aristotele*, di Gentili C., Il Mulino, Bologna 1993 (Rosenberg & Sellier 2018).

Wiesner J. (hrsg.), *Aristoteles Werk und Wirkung*, 2 voll., De Gruyter, Berlin 1985-1987.

Woodbridge F. J. E., *Aristotle's Vision of Nature*, Columbia University Press, New York 1956.

Zanatta M., Dell'interpretazione, introduzione, traduzione e commento, BUR, Milano 1992.

Id., Dell'interpretazione, in Id., *Aristotele,* Organon, introduzione, traduzione e note, vol. 1, UTET, Torino 1996.

Zucca D., *Aristotele,* Categorie, *7, 7 b 15-8 b 24. Lo status aporetico dei relativi*, in Bonelli M., Guadalupe Masi F. (a cura di), *Studi sulle* Categorie *di Aristotele*, cit., pp. 191-212.

Zwergel H. A., *Die Stellung des Principium contradictionis. Im* Organon, in Id., *Principium contradictionis. Die aristotelische Begrundung des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruch und die Einheit der Ersten Philosophie*, Hain, Meisenheim am Glan 1972, pp. 10-39; poi in Menne A., Öffenberger N. (hrsgg.), *Über den Folgerungsbegriff in der aristotelischen Logik*, Olms, Hildesheim-New York 1982, pp. 29-58.

Opere di Porfirio:

Porfirio, *Vita Pythagorae*, in *Porphyrii philosophi Platonici opuscola selecta*, iterum recognovit Augustus Nauck, in aedibus B. G. Teubneri, Leipzig 1886; ristampa anastatica Olms, Hildesheim 1963 (Hildesheim-New York 1977[2]).

Id., *In Platonis Parmenidem Commentaria,* ed. par P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, vol. 2, Études Augustiniennes, Paris 1968, pp. 64-112.

Id., *Sententiae ad intellegibilia ducentes*, edidit E. Lamberz, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum, Teubneriana, Leipzig 1975.

Id., *Fragmenta*, edidit A. Smith, Fragmenta arabica D. Wasserstein interpretante, «Bibliotheca Teubneriana», Stuttgart-Leipzig 1994.

Id., *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.1, ed. by A. Busse, Reimer, Berlin 1887; trad. it. Sodano A. R., Girgenti G. (a cura di), *Isagoge*, Rusconi, Milano 1998 (Bompiani 2004).

Opere e studi su Porfirio:

Bidez J., *La Vie de Porphyre*, van Goethem, Ghent 1913.

Chiaradonna R., *What is Porphyry's Isagoge?*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 19 (2008), pp. 1-30.

Dörrie *et al.*, *Porphyre* (Entretiens sur l'Antiquité classique, XII), Foundation Hardt, Vandœuvres-Genève 1966.

Girgenti G., *Il pensiero forte di Porfirio*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

Hadot P., *Plotin, Porphyre: Études néoplatoniciennes*, Les belles lettres, Paris 1999.

Karamanolis G. E., *Porphyry, the first Platonist Commentator of Aristotle*, in Adamson P. *et al.* (eds.), *Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries* (Supplement to the Bulletin of the Institute of Classical Studies), volumes 82, 1-2, London 2004, pp. 79-113.

Karamanolis G. E., Sheppard A., *Studies on Porphyry*, University of London (Institute of Classical Studies), London 2007.

Smith A., *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Martinus Nijhoff, Hague 1974.

Opere di Agostino:

Agostino, *Contra Academicos*, cura et studio W. M. Green, Turnholti 1970 [CCL 29, 3-61].

Id., *De civitate Dei*, curaverunt B. Dombart et A. Kalb, Turnholti 1955 [CCL 47-48].

Id., *De immortalitate animae*, recensuit W. Hörmann, Vindobonae 1986 [CSEL 89, 101-128].

Id., *De mendacio*, recensuit J. Zycha, Vindobonae 1900 [CSEL 41, 413-466].

Id., *De musica*, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1865 [PL 32, 1081-1194].

Id., *De quantitate animae*, recensuit W. Hörmann, Vindobonae 1986 [CSEL 89,131-231].

Id., *De Trinitate*, cura et studio W. J. Mountain auxiliante Fr. Glorie, Turnholti 1968 [CCL 50-50/A].

Id., *Soliloquiorum libri duo*, recensuit W. Hörmann, Vindobonae 1986 [CSEL 89, 3-98].

Opere e studi su Agostino:

Bermon E., O' Daly G. (éds.), *Le* De Trinitate *de saint Augustin. Exégèse, logique et noétique. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010*, Études Augustiniennes, Paris 2012.

Brachtendorf J., *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in* De trinitate, Meiner, Hamburg 2000.

Dobell B., *Augustine's Intellectual Conversion: The Journey from Platonism to Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

Fuhrer Th., *Augustin,* Contra Academicos *(vel* De Academicis*), Bücher 2 und 3, Einleitung und Kommentar*, De Gruyter, Berlin/New York 1997.

Gramigna R., *Soggettività, intenzionalità e menzogna in Sant'Agostino*, in Mangano D., Terracciano B. (a cura di), *Il senso delle soggettività*, «E/C», 15-16 (2013), pp. 144-149.

Knuuttila S., *Time and Creation in Augustine*, in Stump E., Kretzmann N. (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 103-115; poi in Meconi D. V., Stump E. (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, 2nd edition, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 81-97.

O' Daly G., *Augustine's Philosophy of Mind*, Duckworth, London 1987; trad. it. *La filosofia della mente in Agostino*, di Mara M. G. (a cura di), Augustinus, Palermo 1988.

Id., *Augustine's* City of God. *A Reader's Guide*, Oxford University Press, Oxford 1999.

Sorabji R., *Time, Creation and the Continuum. Theory in Antiquity and the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1983.

Watson G., *Saint Augustine.* Soliloquies *and* Immortality of the Soul*, with an Introduction, translation and Commentary*, Aris & Phillips, Warminster 1990.

Opere di Severino Boezio:

Boezio, *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in Librum Aristotelis Περὶ Ἑρμηνείας*, PL 64, 293 – 640 A..

Id., *In Aristotelis Categorias libri IV*, PL 64, 159-294 C.

Id., *In Isagogen Porphyrii Commentorum*, editio duplex, PL 64 et 156.

Id., *De consolatione philosophiae et Opuscula theologica*, ed. Moreschini C., Saur, Munich-Leipzig 2005[2] (BSGRT).

Id., *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona, vel De hebdomadibus*, PL 64, 1311-1314, ed. Moreschini C. (*De consolatione philosophiae, Opuscula theologica*), cit., pp. 186-194; ed. Stewart H. F., Rand J. K., (Boethius, *Tractates, De consolatione philosophiae*), Cambridge (Mass.)-London 1918.

Opere e studi su Severino Boezio:

Arlig A., *The Metaphysics of Individuals in the* Opuscula sacra, in Marenbon J. (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 129-54.

Asztalos M., *Boethius as a Transmitter of Greek Logic to the Latin West: the* Categories, «Harvard Studies in Classical Philology», 95 (1993), pp. 367-407.

De Rijk L. M., *On Boethius' Notion of Being. A Chapter of Boethian Semantics*, in Kretzmann N. (ed.), *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988, pp. 1-29 (Synthese Historical Library 32).

Ebbesen S., *Boethius as an Aristotelian Commentator*, in Sorabji R. (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London 1990, pp. 373-91.

Gibson M. (ed.), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Blackwell, Oxford 1981.

Hadot P., *La distinction de l'être et de l'étant dans le* De Hebdomadibus *de Boèce*, Miscellanea Mediaevalia, 2, Berlin 1963, pp. 147-153.

Id., *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, 5° sez., anni 1964-1965, Paris 1965, pp. 126-128.

Kaylor N., Phillips P. E. (eds.), *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, Brill, Leiden 2012.

Maioli B., *Teoria dell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in M. S. Boezio. Una delucidazione*, Bulzoni, Roma 1978 (Università degli studi di Siena, Facoltà di Magistero: sede di Arezzo-Quaderni dell'Istituto di scienze filosofiche 4).

Marenbon J., *The Cambridge Companion to Boethius*, cit.

Martin C. J., *The Logic of Negation in Boethius*, «Phronesis» 36 (1991), pp. 277-304.

Shiel J., *Boethius' Commentaries on Aristotle*, in Sorabji R. (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, cit., pp. 349-72.

Opere e studi sul principio di individuazione:

Adams M. McC., *Universals in the Early Fourteenth Century*, in Kretzmann N., Kenny A., Pinborg J. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

Adams R., *Primitive Thisness and Primitive Identity*, «Journal of Philosophy», 76 (1979), pp. 5-26.

Colish M. L., *Pierre Lombard*, voll. 1-2, Brill, Leiden-New York-Köln 1994.

Gambaro A., *Il valore dell'opera di Pier Lombardo*, in AA. VV., *Miscellanea Lombardiana*, Novara 1957, pp. 5-10.

De Ghellinick J., *Pierre Lombard*, «DTC», 12, 2 (1935) col. 1941-2019.

Gracia J. J. E. (ed.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, SUNY Series in Philosophy, Albany 1994 (State University of New York Press).

Park W., *Haecceitas and the Bare Particular*, «Review of Metaphysics», 44 (1990), pp. 375-397.

Pietro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, 3ª ed., ad fidem Codicum antiquiorum restituta, Pubblicazione Grottaferrata, Editiones Collegii san Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-1981.

Swinburne R., *The Christian God*, Clarendon Press, Oxford 1994.

Vanni Rovighi S., *Pietro Lombardo e la filosofia medievale*, in *Studi di filosofia medievale*, I, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 163-175.

Opere di Bonaventura da Bagnoregio:

Bonaventura, *Commentarius in I, II, III, IV librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi, 1250-1252 (I, II, III, IV)*, in Id., *Opera omnia*, edita sudio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Grottaferrata (Romae) 1882-1902, con l'indicazione del tomo corrispondente e del numero di pagina tra parentesi.

Opere e studi su Bonaventura da Bagnoregio:

Bettoni E., *San Bonaventura. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Biblioteca Francescana, Milano 1973.

Bigi V. C., *Studi sul pensiero di san Bonaventura*, Porziuncola, Assisi 1988.

Binotto F., *Bonaventura da Bagnoregio e il principio d'individuazione. Una possibile interpretazione*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 4 (2017), pp. 835-847.

Bougerol J. G., *Introduction a l'étude de saint Bonaventure*, 2ª éd., Vrin, Paris 1988.

Chavero Blanco F. (ed.), *Bonaventuriana*, Miscellanea in onore di J. G. Bougerol, Antonianum, Roma 1998.

Corvino F., *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo, Bari 1980.

Cullen Ch., *Bonaventure*, Oxford University Press, Oxford 2006.

De Wulf M., *Introduction à la Philosophie Neo-Scolastique*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1904.

Gilson É., *La philosophie de saint Bonaventure,* Vrin, Paris 1924; trad. it. *La filosofia di san Bonaventura*, di Marabelli C. (a cura di), Jaca Book, Milano 1995.

Mauro L., *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla* Philosophia *alla* Contemplatio, Accademia ligure di scienze e lettere, Genova 1976.

Metselaar S., *Are the Divine Ideas Involved in Making the Sensible Intelligible? The Role of Knowledge of the Divine in Bonaventure's Theory of Cognition*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales: Studies in Medieval Theology and Philosophy / Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters», 79 (2012), pp. 339-372.

Noone T. B., *Saint Bonaventure and Angelic Natural Knowledge of Singulars: A Source for the Doctrine of Intuitive Cognition?*, «American Catholic Philosophical Quarterly (Special Issue: Bonaventure)», 85 (2011), pp. 143-159.

Quinn J. F., *The Historical Constitution of St. Bonventure's Philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1973.

Rodolfi A., *L'idea di materia in Dio. Essenza ed esistenza della materia nel dibattito teologico nella seconda metà del XIII secolo*, «Quaestio», 7 (2007), pp. 317-337

Vanni Rovighi S., *San Bonaventura*, Vita e Pensiero, Milano 1974.

Opere di Tommaso d'Aquino:

Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*, in Id., *Opera omnia*, iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, Romae, Ex Tipograhia Polyglotta S. C. de Propaganda fide (poi: apud Sedem Commissionis Leoninae; poi: ad Sanctae Sabinae), 1882 ss., XLIII, 1976.

Id., *In quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, trad. it. *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, di Coggi R., Perotto L. A., a cura di Pandolfi C., Bini I., voll. 1-10, ESD, Bologna 1999-2002.

Id., *Qq. dd. De veritate*, in Id., *Opera omnia*, cit., XXII, tomi II e III, 1973-1976.

Id., *Sententia libri De anima*, in Id., *Opera omnia*, cit., XLV/I, 1984.

Id., *Sententia super Metaphysicam*, in Id., *Opera omnia*, cit., XLVI (in preparazione).

Id., Id, *Summa contra Gentiles, cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis*, in Id., *Opera omnia*, cit., XIII-XV.

Id., *Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani*, in Id., *Opera omnia*, cit., IV-XII.

Id., *Super Boetium De Trinitate, Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, in Id., Opera omnia, L, 1992.

Opere e studi su Tommaso d'Aquino:

Bobik J., *La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles*, «Revue Philosophique de Louvain», 51 (1953), pp. 5-41.

Brown M., *St. Thomas Aquinas and the Individuation of Persons*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 65 (1991), pp. 29-44.

Caspar P., *Thomas d'Aquin a-t-il tenté d'exprimer le principe d'individuation à l'intèrieur des propriétés transcendentales de l'être?*, «Aquinas», 34 (1991), pp. 41-50.

Coulter G. J., *St. Thomas Aquinas on Explaining Individuality*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 65 (1991), Ann. Suppl., pp. 169-78.

Cottier G., *La contradiction dans la perspective aristotelico-thomiste*, ne *Il problema della contraddizione*, «Verifiche», 1-3 (1981), pp. 63-88.

Courtès P., *L'être et le non-etre selon S. Thomas d'Aquin*, «Revue Thomiste», 67 (1967), pp. 387-436.

Degl'Innocenti U., *Il principio d'individuazione nella scuola tomistica*, PUL, Roma 1971.

Elders L., *Le premiere principe de la vie intellective*, «Revue Thomiste», 62 (1963), pp. 571-586.

Hughes C. T., *Matter and Individuation in Aquinas*, «History of Philosophy Quarterly», 13 (1996), pp. 1-13.

Klinger I., *Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin*, Vier-Turme Verlag, Münsterschwarzach 1964.

Owens J., *Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle*, «Medieval Studies», 50 (1988), pp. 279-310.

Testi C. A., *Il principio di Contraddizione in Tommaso D'Aquino*, Postfazione a Łukasiewicz J., *Del principio di contraddizione in Aristotele*, cit., pp. 193-218.

Verardo R., *Primato assoluto del principio d'identità*, «Divus Thomas», 47-49 (1944-1946), pp. 69-95.

White K., *Individuation in Aquinas's* Super Boetium De Trinitate Q. 4, «American Catholic Philosophical Quarterly», 69 (1995), pp. 543-56.

Wippel J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2000.

Opere e studi su Enrico di Gand:

Carvalho M. A. Santiago de, *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII*, Fundação Calouste Gulbenkian – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Coimbra 2001.

Decorte J., *Henri de Gand et la définition classique de la vérité*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 68 (2001), pp. 34-74.

Emery K. Jr., *The Image of God Deep in the Mind: The Continuity of Cognition according to Henry of Ghent*, in Aertsen J. A., Id., Speer A. (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, de Gruyter 2001, Berlin-New York 2001, pp. 59-124.

Fioravanti G., Forma *ed* esse *in Enrico di Gand: preoccupazioni teologiche ed elaborazione filosofica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Classe di Lettere, Storia e Filosofia)», 5 (1975), pp. 985-1031.

Gómez Caffarena J., *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Pontificia Università Gregoriana (Analecta Gregoriana, 93), Roma 1958.

Hoeres W., *Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus*, «Franziskanische Studien», 47 (1965), pp. 121-186.

König-Pralong C., *Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines. Être, essence et contingence*, Les Belles Lettres (Sagesses médiévales, 4), Paris 2006.

Laarmann M., Deus, primum cognitum. *Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekte die Heinrich von Ghent (†1293)*, Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, 52), Münster 1999.

Macken R., *La théorie de l'illumination divine dans la philosophie d'Henri de Gand*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 39 (1972), pp. 82-112.

Marrone S. P., *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent*, The Medieval Academy of America (Speculum Anniversary Monographs, 11), Cambridge (Mass.) 1985.

Id., *Henry of Ghent's Epistemology*, in Wilson G. A. (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Brill (Brill's Companions to the Christian Tradition, 23), Leiden-Boston 2011, pp. 214-239.

Pickavé M., *Henry of Ghent on Individuation, Essence and Being*, in Wilson G. A. (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, cit., pp. 181-209.

Porro P., *Possibilità ed* esse essentiae *in Enrico di Gand*, in W. Vainhamel (ed.), Henry of Ghent, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 211-253.

Opere e studi sulla nozione e sulla formula (o principio) d'identità:

Hawthorne J., *Identity*, in Loux M. J., Zimmerman D. W. (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2003.

Lowe E. J., *What is a Criterion of Identity?*, «Philosophical Quarterly», 39 (1989), pp. 1-29.

Id., *Objects and* criteria *of Identity*, in Hale B., Wright C. (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford 1997.

Mackie P., *How Things Might Have Been: Individuals, Kinds and Essential Properties*, Oxford University Press, Oxford 2006.

Noonan H. W., *Indeterminate Identity, Contingent Identity and Abelardian Predicates*, «The Philosophical Quarterly», 41 (1991), pp. 183-193.

Parsons T., *Indeterminate Identity: Metaphysics and Semantics*, Clarendon Press, Oxford 2000.

Quine W. V. O., *Identity, Ostension, and Hypostasis*, «Journal of Philosophy», 47, 22 (1950), pp. 621-633 (poi in Id., *From a Logical Point of View*, Harper and Row, New York 1963, pp. 65-79).

Williamson T., *Vagueness, Identity and Leibniz's Law*, in Giaretta P., Bottani A., Carrara M. (eds.), *Individuals, Essence and Identity: Themes of Analytic Metaphysics*, Kluwer, Dordrecht 2002.

Opere e studi sul principio di economia:

Barnes E., *Ockham's Razor and the Anti-Superfluity Principle*, «Erkenntnis», 53 (2000), pp. 353-374.

Burgess J., *Occam's Razor and Scientific Method*, in Schirn M. (ed.), *The Philosophy of Mathematics Today*, Oxford University Press, New York 1998, pp. 195-214.

Groarke L., *Following in the Footsteps of Aristotle: the Chicago School, the Glue-stick and the Razor*, «Journal of Speculative Philosophy», 6, 3 (1992), pp. 190-205.

Kelly K., *Justification and Truth-Finding Efficiency: How Ockham's Razor Works*, «Minds and Machines», 14 (2004), pp. 485-505.

Popper K., *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1959.

Quine W. V. O., *On Simple Theories of a Complex World*, in Id., *The Ways of Paradox*, Random House, New York 1966.

Id., *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1981.

Schaffer J., *What to Not Multiply Without Necessity*, «Australasian Journal of Philosophy», 93 (2015), pp. 644-664.

Smart J. J. C., *Ockham's Razor*, in Fetzer H. (ed.), *Principles of Philosophical Reasoning*, Rowman & Allanhelded, Totowa (New Jersey) 1984, pp. 118-128.

Sober E., *Ockham's Razors: A User's Manual*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

Swinburne R., *Simplicity as Evidence for Truth*, Marquette University Press, Milwaukee 1997.

Thornburn W., *The Myth of Occam's Razor*, «Mind», 27 (1918), pp. 345-53.

Walsh D., *Occam's Razor: A Principle of Intellectual Elegance*, «American Philosophical Quarterly», 16 (1979), pp. 241-244.

Opere di Duns Scoto:

Duns Scoto, *Ordinatio,* vel *Opus Oxoniense*, in Id., *Opera Omnia*, Wadding L. (ed.), Lugduni 1639; 3istampa anastatica Olms, Hildesheim 1969, VII/2.

Opere e studi su Duns Scoto:

Borland T., Hillman T. A., *Scotus and God's Arbitrary Will: A Reassessment*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 91 (2017), pp. 399-429.

Cross R., *Duns Scotus*, Oxford University Press, Oxford 1999a.

Id., *Identity, Origin, and Persistence in Duns Scotus's Physics*, «History of Philosophy Quarterly», 16 (1999b), pp. 1-18.

Id., *Divisibility, Communicability, and Predicability in Duns Scotus's Theories of the Common Nature*, «Medieval Philosophy and Theology», 11 (2003), pp. 43-63.

Id., *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford University Press, Oxford 2014.

Dumont S., *The Univocal Concept of Being in the Fourteenth Century: I. John Duns Scotus and William of Alnwick*, «Mediaeval Studies», 49 (1987), pp. 1-75.

Id., *The Question on Individuation in Scotus's* Quaestiones super Metaphysicam, in Sileo L. (ed.), *Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma 9-11 marzo 1993*, voll. 1-2., Antonianum, 1 (1995), pp. 193-227.

Frank W. A., Wolter A. B., *Duns Scotus: Metaphysician*, Purdue University Press, Lafayette (Indiana) 1995.

Hoffmann T., Creatura intellecta*: Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius, und Mastrius*, Aschendorff, Münster 2002.

Ingham M. B. *et al.* (eds.), *Proceedings of the Quadruple Congress on Duns Scotus*, voll. 1-4, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (New York) 2010-2012.

Ingham, M. B., Dreyer M., *The Philosophical Vision of John Duns Scotus: An Introduction*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2004.

King P., *Duns Scotus on the Common Nature and the Individual* differentia, «Philosophical Topics», 20 (1992), pp. 50-76.

Id., *Scotus on Metaphysics*, in Williams Th. (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, New York 2002.

Park W., *The Problem of Individuation for Scotus: A Principle of Indivisibility or a Principle of Distinction?*, «Franciscan Studies», 48 (1988), pp. 105-123.

Pini G., *Categories and Logic in Duns Scotus: An Interpretation of Aristotle's* Categories *in the Late Thirteenth Century*, Brill, Köln 2002.

Tweedale M. M., *Duns Scotus's Doctrine on Universals and the Aphrodisian Tradition*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 67 (1993), pp. 77-93.

Id., *Scotus vs. Ockham – A Medieval Dispute over Universals*, voll. 1-2, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenstown-Lampeter 1999.

Vos A., *The Theology of John Duns Scotus*, Brill, Leiden 2018.

Opere di Guglielmo da Ockham:

Guglielmo da Ockham, *Expositio aurea & admodum utilis super Artem veterem edita par venerabilem inceptorem fratem Guilielmum de Occham cum quaestionibus Alberti parvi de Saxonia*, Bolonha 1496, Farnborough, Gregg, 1962.

Id., *Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio).* Prologus et distinctio prima, edidit Gàl G., o.f.m., adlaborante Brown S., o.f.m., in Id., *Opera Theologica* (voll. 1-10), vol. 1, cura Instituti franciscani universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure (New York) 1967.

Opere e studi su Guglielmo da Ockham:

Adams M. McC., *William Ockham*, voll. 1-2, University of Notre Dame Press. Notre Dame (Indiana) 1987; 2nd revised edition 1989.

Id., *Ockham on Will, Nature, and Morality*, in Spade P. V. (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, New York 1999, Chapter 11, pp. 245-272.

Boehner Ph., *The Realistic Conceptualism of William Ockham*, «Traditio», 4 (1946), pp. 307-335.

Brampton C. K., *Nominalism and the Law of Parsimony*, «The Modern Schoolman», 41 (1964), pp. 273-281.

Courtenay W. J., *The Academic and Intellectual Worlds of Ockham*, in Spade P. V. (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, cit., pp. 17-30.

Freppert L., *The Basis of Morality according to William Ockham*, Franciscan Herald Press, Chicago 1988.

Keele R., *Ockham Explained. From Razor to Rebellion*, Open Court, Chicago 2010.

King P., *Ockham's Ethical Theory*, in Spade P. V. (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, cit., Chapter 10, pp. 227-244.

Leppin V., *Wilhelm von Ockham: Gelehrter, Streiter, Bettelmönch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003.

Maurer A., *William of Ockham*, in Gracia J. J. E. (ed.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation*, cit., pp. 373-396.

Id., *The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1999.

McGrade A. S., *Natural Law and Moral Omnipotence*, in Spade P. V. (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, cit., Chapter 12, pp. 273-301.

Michon C., *Nominalisme: La théorie de la signification d'Occam*, J. Vrin, Paris 1994.

Moody E. A., *The Logic of William of Ockham*, Sheed and Ward, London 1935.

Panaccio C., *Les Mots, les Concepts et les Choses. Le sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Bellarmin-Vrin, Montréal-Paris 1991.

Id., *Ockham on Concepts*, Ashgate, Aldershot (England) 2004.

Id., *Ockham: Intuition and Knowledge*, in Osbeck L. M., Held B. S. (eds.), *Rational Intuition. Philosophical Roots, Scientific Investigations*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 55-74.

Pelletier J., *William of Ockham on Metaphysics. The Science of Being and God*, Brill, Leiden 2013.

Spade P. V., *The Cambridge Companion to Ockham*, cit.

Id., *Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes*, in Id., *The Cambridge Companion to Ockham*, cit., Chapter 5, pp. 100-117.

Stump E., *The Mechanisms of Cognition: Ockham on Mediating Species*, in Spade P. V., *The Cambridge Companion to Ockham*, *op. cit.*, Chapter 8, pp. 168-203.

Tweedale M. M., *Ockham's Supposed Elimination of Connotative Terms and His Ontological Parsimony*, «Dialogue», 31 (1992), pp. 431-444.

Opere di René Descartes:

Descartes R., *Correspondance: avril 1622 – février 1650*, voll. I-V, in Adam Ch., Tannery P., *Oeuvres de Descartes*, voll. 1-12, Vrin, Paris 1897-1913; ristampa anastatica con notevoli integrazioni, nuovi testi e documenti a cura di Rochot B., Costabel P., Beaude J., Gabbey A., Vrin, Paris 1964-1974 (AT I-V).

Id., *Discours de la méthode*, vol. VI, in Adam Ch., Tannery P., *Oeuvres de Descartes*, cit. (AT VI 1-78).

Id., *Meditationes de prima philosophia*, vol. VII, in Adam Ch., Tannery P., *Oeuvres de Descartes*, cit. (AT VII 1-603, IX-1 1-245).

Id., *Principia philosophiae*, voll. VIII-1 – IX-2, in Adam Ch., Tannery P., *Oeuvres de Descartes*, cit. (AT VIII-1 1-348, IX-2 1-352).

Id., *Regulae ad directionem ingenii*, vol. X, in Adam Ch., Tannery P., *Oeuvres de Descartes*, cit. (AT X 89-141).

Id., *Traité de la lumière*, vol. XI, in Adam Ch., Tannery P., *Oeuvres de Descartes*, cit. (AT XI 3-118).

Opere e studi su René Descartes:

Ariew R., *Descartes among the Scholastics*, Brill, Leiden 2011.

Ariew R., Cottingham J., Sorell T. (eds.), *Descartes'* Meditations*: Background Source Materials*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Becco A., *Première apparition du terme de substance dans la* Meditation III *de Descartes*, «Annales de l'Institut de philosophie, Université libre de Bruxelles», 1976, pp. 45-66.

Beck L. J., *The Method of Descartes. A Study of the* Regulae, Clarendon Press, Oxford 1952 (reprinted in 1964 and 1987).

Beyssade J.-M., *L'ordre dans les* Principia, «Les Etudes philosophiques», 4 (1976), pp. 387-403.

Breger H., *Über die Hannoversche Handschrift des Descarteschen* Regulae, «Studia Leibnitiana», 1 (1983), pp. 108-114.

Id., *Index des* Regulae ad directionem ingenii *de René Descartes*, par Armogathe J. R., Marion J.-L., avec des listes de leçons et conjectures établies par Crapulli G., Edizioni dell'Ateneo, Roma 1976.

Broughton J., *Descartes's Method of Doubt*, Princeton University Press, Princeton 2002.

Brown D. J., *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Bucher Th. G., *Das Verhältnis der Deduktion zur Intuition in der* Regulae *von Descartes*, «Philosophisches Jahrbuch», 1 (1980), pp. 16-40.

Carriero J., *Cartesian Circle and the Foundations of Knowledge*, in Broughton J., Id. (eds.), *Companion to Descartes*, Blackwell, Malden (Massachussets) 2008, pp. 302-318.

Id., *Between Two Worlds: A Reading of Descartes's* Meditations, Princeton University Press, Princeton 2009.

Clarke D., *Physics and Metaphysics in Descartes'* Principles, «Study in History and Philosophy of Science», 2 (1979), pp. 89-112.

Cosenza P., *Sillogismo e concatenazione nelle* Regulae *di Descartes*, Tempi moderni, Napoli 1984.

Cottingham J. (ed.), *Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

Id., *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1994.

Id. (ed.), *Descartes*, Oxford University Press, Oxford 1998.

Crapulli G., *La rédaction et les projets d'édition des* Meditationes de prima philosophia *de Descartes*, «Les Etudes philosophiques», 4 (1976), pp. 425-441; 3 (1977), pp. 369-370.

Id., *La prima edizione delle* Meditationes de prima philosophia *di Descartes e il suo esemplare ideale*, «Studia Cartesiana, Quadratures, Amsterdam», 1 (1979), pp. 37-90.

Id., *La seconda edizione delle* Meditationes de prima philosophia *di Descartes (1642) nei suoi rapporti con la prima (1641)*, «Atti del I Seminario internazionale sulla trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno. Roma 23-25 giugno 1983», a cura di Crapulli G., Edizioni dell'Ateneo, Roma 1975, pp. 77-112, 4 tavv. fuori testo.

Damasio A., *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Putnam, New York 1994.

Dambska I., *Sur certains principes méthodologiques dans les* Principia philosophiae, «Revue de métaphysique et de morale», 1957, pp. 57-66.

Denissoff E., *Descartes premier théoricen de la physique mathématique. Trois essais sur le* Discours de la méthode, Louvain, Paris 1970.

Derrida J., *La langue et le* Discours de la méthode, «Recherches sur la philosophie et la langage», 3 (1983), pp. 35-51

Detlefsen K. (ed.), *Descartes'* Meditations*: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Dicker G., *Descartes: An Analytical and Historical Introduction*, Oxford University Press, 2nd edition, New York 2013.

Dobre M., Nyden T. (eds.), *Cartesian Empiricisms*, Springer, Dordrecht 2013.

Doney W. (ed.), *Eternal Truth and the Cartesian Circle*, Garland Publishing, New York 1987.

Flage D. E., Bonnen C. A., *Descartes and Method: A Search for a Method in* Meditations, Routledge, London 1999.

Frankfurt H. G., *Memory and the Cartesian Circle*, «Philosophical Review», 71 (1962), pp. 504-511.

Gäbe L., *La règle XIV lien entre géométrie et algèbre*, «Archives de philosophie», 4 (1983), pp. 654-660.

Garber D., *Descartes' Metaphysical Physics*, University of Chicago Press, Chicago 1992.

Garber D., Cohen L., *A Point of Order: Analysis, Synthesis and Descartes'* Principles, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 2 (1982), pp. 136-147.

Gaukroger S., *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford University Press, Oxford 1995.

Id., *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Id. (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes'* Meditations, Blackwell, Malden (Massachussets) 2006.

Gaukroger S., Schuster J., Sutton J. (eds.), *Descartes' Natural Philosophy*, Routledge, London 2000.

Gilson É. (texte et commentaire par), *R. Descartes.* Discours de la méthode, Vrin, Paris 1925.

Gouhier H. G., *Le premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Vrin, Paris 1958.

Grene M., *Descartes*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985.

Grimaldi N., Marion J.-L. (éds), *Le Discours et sa méthode*, [actes du] colloque [organisé en Sorbonne, les 28, 29, 30 janvier 1987] / [par le Centre d'études cartésienne], Puf, Paris 1987.

Gueroult M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, voll. 1-2, vol. 1: *L'âme et Dieu*, vol. 2: *L'âme et le corps*, Aubier, Paris 1953.

Hatfield G. *Reason, Nature, and God in Descartes*, in Voss S. (ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford University Press, New York 1993, pp. 259-287.

Id., *Cartesian Circle*, in Gaukroger S. (ed.), *Blackwell Guide to Descartes'* Meditations, Blackwell, Oxford 2006, pp. 122-141.

Id., *Descartes on Sensory Representation, Objective Reality, and Material Falsity*, in Detlefsen K. (ed.), *Descartes'* Meditations*: A Critical Guide*, cit., pp. 127-150.

Id., *Descartes'* Meditations, Routledge, London 2014.

Jacquette D., *Descartes' Lumen Naturale and the Cartesian Circle*, «Philosophy and Theology: Marquette University Quarterly», 9 (1996), pp. 273-320.

Kenny A., *Descartes: A Study of His Philosophy*, Random House, New York 1968.

Kirshop W., *Les* Meditationes de prima philosophia *de Descartes*, in Id., *Bibliographie matérielle et critique textuelle vers une collaboration*, Lettres modernes, Paris 1970, pp. 61-67.

Koyré A., *Essay sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Éditions Ernest Leroux, Paris 1922.

Landucci S., *La creazione delle verità eterne in Descartes*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», Serie 3, 10, 1 (1980), pp. 233-281.

Lledò E., *Semantica cartesiana*, «Convivium», 1 (1970), pp. 47-67.

Loeb L., *Cartesian Circle*, in Cottingham J. (ed.), *Cambridge Companion to Descartes*, cit., pp. 200-235.

Marion J.-L., *A propos d'une sémantique de la méthode*, «Revue internationale de philosophie», 1 (1973), pp. 37-48.

Id., *Ordre e relation. Sur la situation aristotélicienne de la théorie cartésienne de l'ordre selon les* Regulae V et VI, «Archives de philosophie», 2 (1974), pp. 243-274.

Id., *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les* Regulae, Vrin, Paris 1975.

Martineau E., *L'ontologie de l'ordre*, «Les Etudes philosophiques», 4 (1976), pp. 475-494.

Martinet M., *Un manuel subversif, la 'Somme philosophique' de Descartes*, 1978a <4.3.10>, pp. 28-36.

Id., *Apologie de la 'Brieve description des phénoménes' introduite par Descartes (*Principes*, III^e p.)*, «Recherches sur le XVII^e siècle», 1978b, pp. 32-43.

McKinnon A., *Some Conceptual Ties in Descartes'* Meditationes, «Dialogue», 18 (1979), pp. 166-174.

Menn S., *Descartes and Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Miller R. P., Miller V. R., *Descartes'* Principia philosophiae. *Some problems of translation and interpretation*, «Studia Cartesiana, Quadratures, Amsterdam», 2 (1981), pp. 143-154.

O' Neil B., *Cartesian Simple Nature*, «Journal of the History of Philosophy», 2 (1972), pp. 161-180.

Perini R., Naturae simplices *e* intuitus *nelle* Regulae ad directionem ingenii, «Annali della Facoltà di lettere e filosofia, Università di Perugia», Sez. IV, Studi filosofici, 4 (1979-1980), pp. 243-279.

Rodis-Lewis G., *On the complementary of* Meditation III *and* V*: from 'the general rule' of evidence to 'certain science'*, in Rorty A. (ed.), *Essays on Descares'* Meditations, University of California Press, Berkeley 1986.

Id., *Descartes: His Life and Thought*, trans. by Todd J. M., Cornell University Press, Ithaca (New York) 1998.

Rorty A. (ed.), *Essays on Descartes'* Meditations, cit.

Rozemond M., *Descartes's Dualism*, Harvard University Press, Cambridge 1998.

Schuster J., *Descartes' Mathesis Universalis, 1619–28*, in Gaukroger S. (ed.), *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, Barnes and Noble, New Jersey 1980, pp. 41-96.

Schiff J., *A Word Index to Descartes* Discours de la méthode, Pennsylvania State University Press, University Park (Pennsylvania) 1970.

Secada J., *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Voss S. (ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, cit.

Wahl J., *Exemple d'une règle inconnue: le verbe 'être' chez Descartes (II, III, et IV Méditations)*, in Dijksterhuis E. J. *et alii*, *Descartes. Cahiers de Royaumont. Philosophie*, n. 2, Les Editions de Minuit, Paris 1957, pp. 360-375.

Watson R., *Cogito, Ergo Sum*, Godine, revisited edition, Boston 2007.

Weber J.-P., *La constitution du texte des* Regulae, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, Paris 1964.

Id., *La méthode de Descartes d'après les* Regulae, «Archives de philosophie», 1 (1972), pp. 51-60.

Wee C., *Material Falsity and Error in Descartes'* Meditations, Routledge, London 2006.

Wells N. J., *Descartes' Uncreated Eternal Truths*, «The New Scholasticism», 56 (1982), pp. 185-199.

Wilson C., *Descartes's* Meditations*: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Wilson M. D., *Descartes*, Routledge & Kegan Paul, London 1978.

Opere di John Locke:

Locke J., *An Essay concerning Humane Understanding. In four books*, Printed for Th. Basset, London 1690 (1694[2] 'with large Additions'; 1695[3]; 1700[4] 'with many large Additions', A. and J. Churchill, London; trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 2013).

Id., *The Correspondence of John Locke*, a cura di De Beer E. S., Clarendon, Oxford1978.

Id., *Extrait d'un Livre Anglois qui n'est pas encore publié, intitulé* Essai philosophique concernant l'Entendement*, où l'on montre quelle est l'étendue de nos connoissances certaines, et la manière dont nous y parvenons*, in «Bibliothèque Universelle et Historique», tome VIII (1688), I; trad. it. *Scritti filosofici e religiosi*, di Sina M. (a cura di), Rusconi, Milano 1979.

Opere e studi su John Locke:

Alexander P., *Ideas Qualities and Corpuscles: Locke and Boyle on the External World*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

Alston W., Bennett J., *Locke on People and Substances*, «The Philosophical Review», 97, 1 (1988), pp. 25-46.

Ayers M., *Locke: Epistemology and Ontology*, voll. 1-2, Routledge, London 1991.

Bolton M. B., *Locke on the Semantic and Epistemic Role of Simple Ideas of Sensation*, «Pacific Philosophical Quarterly», 85, 3 (2004), pp. 301-321.

Chappell V., *Essays on Early Modern Philosophy, John Locke – Theory of Knowledge*, Garland Publishing, London 1992.

Id., *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

Cranston M., *John Locke. A Biography*, Oxford University Press, Oxford 1957; reprinted 1985.

Fox Bourne H. R., *Life of John Locke*, voll. 1-2, Harper & Brothers, New York 1876; reprinted Scientia, Aalen 1969.

Geach P., *Identity*, «The Review of Metaphysics», 21, 1 (1967), pp. 3-12.

Gibson J., *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, Cambridge University Press, Cambridge 1968.

Gordon-Roth J., *Locke's Place-Time-Kind Principle*, «Philosophy Compass», 10, 4 (2015), pp. 264-274.

Jolley N., *Leibniz and Locke*, Oxford University Press, Oxford 1984.

Id., *Locke, His Philosophical Thought*, Oxford University Press, Oxford 1999.

Id., *Locke's Touchy Subjects: Materialism and Immortality*, Oxford University Press, Oxford 2015.

King L. P., *The Life of John Locke: with extracts from his correspondence, journals, and common-place books*, Thoemmes, Bristol 1991.

Lennon Th. M., *Through a Glass Darkly: More on Locke's Logic of Ideas*, «Pacific Philosophical Quarterly», 85, 3 (2004), pp. 322–337.

Lolordo A., *Person, Substance, Mode and 'the moral Man' in Locke's Philosophy*, «Canadian Journal Of Philosophy», 40, 4 (2010), pp. 643-668.

Lowe E. J., *Locke on Human Understanding*, Routledge, London 1995.

Mandelbaum M., *Philosophy, Science and Sense Perception: Historical and Critical Studies*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1966.

McCann E., *Locke on Identity, Life, Matter and Consciousness*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 69, 1 (1987), pp. 54-77.

Newman L., *Locke on Sensitive Knowledge and the Veil of Perception – Four Misconceptions*, «Pacific Philosophical Quarterly», 85, 3 (2004), pp. 273-300.

Rogers G. A. J., *Locke and the Objects of Perception*, «Pacific Philosophical Quarterly», 85, 3 (2004), pp. 245-254.

Strawson G., *Locke on Personal Identity*, Princeton University Press, Princeton 2011.

Stuart M., *Locke's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2013.

Tipton I. C. (ed.), *Locke on Human Understanding: Selected Essays*, Oxford University Press, Oxford 1977.

Uzgalis W. L., *Relative Identity and Locke's Principle of Individuation*, «History of Philosophy Quarterly», 7, 3 (1990), pp. 283-297.

Id., *Locke's* Essay Concerning Human Understanding – *A Reader's Guide*, Continuum, London 2007.

Woolhouse R. S., *Locke's Philosophy of Science and Knowledge*, Barnes and Noble, New York 1971.

Id., *Locke: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Yaffe G., *Locke on Ideas of Substance and the Veil of Perception*, «Pacific Philosophical Quarterly», 85, 3 (2004), pp. 252-272.

Yolton J., *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford University Press, Oxford 1956; reprinted Thoemmes Press, Bristol 1996.

Opere di Gottlieb Wilhelm Leibniz:

Leibniz G. W., *Die philosophische Schriften*, Bd. 1-7, hrsg. von Gerhardt C. I., Weidemann, Berlin 1875-90 (GP); trad. it. *Scritti filosofici*, a cura di Mugnai M., Pasini, E., voll. 1-3, UTET, Torino 2000.

Id., *Discours de métaphysique*, in Id., *Die philosophische Schriften*, cit., Bd. 2 (GP 2).

Id., *Disputatio metaphysica de principio individui*, in Id., *Die philosophische Schriften*, cit., Bd. 4 (GP4).

Id., *Dissertatio de arte combinatoria*, in Id., *Die philosophische Schriften*, cit., Bd. 4 (GP 4).

Id., *Essais de théodicée*, in Id., *Die philosophischen Schriften*, cit., Bd. 6 (GP 6).

Id., *Monadologie*, in Id., *Die philosophischen Scriften*, cit., Bd. 6 (GP 6).

Id., *Nouveaux essais*, in Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (A); Reihe VI: *Philosophische Schriften*, Band 6, bearbeiter von Robinet A., Schepers H., Akademie-Verlag, Berlin 1962; durchgesehene Nachdruck der Erstausgabe, ebd. 1990; verkleinerter Reprint des durchgesehenen Nachdrucks, ebd. 2006; trad. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di Cariati S., con un saggio di Emanuele P., Bompiani, Milano 2017.

Id., *Remarque de l'Auteur du Système de l'Harmonie préetablie sur un endroit des Mémoires de Trévoux du Mars 1704*, in Id., *Die philosophischen Scriften*, cit., Bd. 6 (GP 6).

Id., *Philosophischer Briefwechsel*, in Id., *Sämtlichen Schriften und Briefe*, cit., Reihe II (A II); trad. it. *Saggi filosofici e lettere*, a cura di Vittorio Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1963.

Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, cit. (A); I: *Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel*; II: *Philosophischer Briefwechsel*; III: *Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel*; IV: *Politische Schriften*; V: *Historische und sprachwissenschaftliche Schriften*; VI: *Philosophische Schriften*; VII: *Mathematische Schriften*; VIII: *Naturwissenschaftliche Schriften*.

Opere e studi su Leibniz:

AA. VV., *Metaphysik Monadenlehre. Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover, 14. Bis 19. November 1966*, Bd. I, Steiner, Wiesbaden 1968.

Adams R. M., *Leibniz's Theories of contingency*, «Rice University Studies», 63 (1977), pp. 1-41.

Id., *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist,* Oxford University Press, New York-Oxford 1994.

Aiton E. J., *Leibniz. A Biography*, Hilger, Bristol-London 1985; trad. it. *Leibniz*, di Mugnai G. P., a cura di Mugnai M., Il Saggiatore, Milano 1991.

Antognazza M. R., *Leibniz. An Intellectual Biography*; trad. it. *Leibniz, una biografia intellettuale*, di Di Bella S., Hoepli, Milano 2015.

Auletta G., *Determinismo e contingenza. Saggio sulla filosofia leibniziana delle modalità*, Morano, Napoli 1994.

Beebee H., Effingham N., Goff Ph., *Metaphysics: the Key Concepts*, Routledge, London-New York 2011.

Belaval Y., *Leibniz: initiation à sa philosophie*, Vrin, Paris 1962.

Id., *La problème de la perception chez Leibniz*, «Dialogue», 3 (1969), pp. 385-416.

Blank A., *Der logische Aufbau von Leibniz' Metaphysik*, De Gruyter, Berlin-New York 2001.

Broad C. D., *Leibniz. An Introduction*, ed. by Lewy C., London-New York-Cambridge 1975.

Cassirer E., *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Olms, Hildesheim 1962; trad. it. *Cartesio e Leibniz*, di De Toni G. A., Laterza, Roma-Bari 1986.

Cione E., *Leibniz*, Libreria Scientifica, Napoli 1964.

Couturat L., *La logique de Leibniz: d'après des documents inédits*, Presses Universitaires de France, Paris 1901 (Olms, Hildesheim 1961).

Id., *Sur la métaphysique de Leibniz*, «Revue de métaphysique et de morale», 1 (1995), pp. 5-30.

Davdison J. D., *Untying the Knot: Leibniz on God's Knowledge of Future Free Contingents*, «History of Philosophy Quarterly», 13, 1 (1996), pp. 89-116.

De Monticelli R., Di Francesco M., *Il problema dell'individuazione: Leibniz, Kant e la logica modale*, Unicopli, Milano 1983.

Frankel L., *From a Metaphysical Point of View. Leibniz and the Principle of Sufficient Reason*, «Southern Journal of Philosophy», 24, 3 (1986), pp. 321-334.

Guhrauer G. E., *Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz. Eine Biographie*, zwei Theile, Hirt, Breslau 1842; ristampa anastatica Olms 1966.

Guzzoni G., *Il principio di ragion sufficiente e la metafisica di Leibniz*, «Verifiche», 8 (1979), pp. 131-150 e 331-363.

Holz H. H., *Gottfried Wilhelm Leibniz: eine Monographie*, Reclam, Leipzig 1983.

Hübener W., Scientia de aliquo et nihilo*: die historischen Voraussetzungen von Leibniz' Ontologiebegriff*, in Id., *Zum Geist der Prämoderne*, Königshausen-Neumann, Würzburg 1985, pp. 84-100.

Jolley N. (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Kauppi R., *Über die Leibnizschen Logik. Mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Intension und Extension*, «Acta Philosophica Fennica», 12, Helsinki 1961.

Lenzen W., *Das System der Leibniz'schen Logik*, De Gruyter, Berlin 1990.

Look C., Rutherford D., *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, Yale University Press, San Diego 2007.

Loptson P., *Leibniz, Sufficient Reason, and Possible Worlds*, «Studia Leibnitiana», 17 (1985), pp. 191-203.

Mathieu V., *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma-Bari 1976.

McRae R. F., *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo 1976.

Mercer C., *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Columbia University Press, New York 1999.

Moreau J., *Introduction à la métaphysique leibnizienne*, «Studia Leibnitiana», 6, 2 (1974), pp. 248-261.

Mugnai M., *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Feltrinelli, Milano 1976.

Id., *Necessità e contingenza in Leibniz*, «Storia della filosofia, storia della scienza», 1 (1995), pp. 267-291.

Id., *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001.

Müller K., Kröner G., *Leben und Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Chronik*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1969.

Nicholas J. M., *Leibniz, Perception, Apperception, Thought*, «Journal of the History of Philosophy», 1 (1979), pp. 96-98.

Pasini E., *Corpo e funzioni cognitive in Leibniz*, Franco Angeli, Milano 1996.

Peña L., *Essence and Existence in Leibniz's Ontology*, «Synthesis Philosophica», 12 (1997), pp. 415-431.

Piro F., Varietas identitate compensata. *Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz*, Bibliopolis, Napoli 1990.

Id., *Spontaneità e ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2002.

Robinet A., *Leibniz et la racine de l'existence*, Seghers, Paris 1962.

Rossi J.-C., *Contingence et nécéssité chez Leibniz*, «Les Etudes philosophiques», 2 (1989), pp. 233-241.

Rovira R., *Léxico fundamental de la metafísica de Leibniz*, Editorial Trotta, Madrid 2006.

Russell B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz: With an Appendix of Leading Passages*, Cambridge University Press, Cambridge 1900.

Saame O., *El principio de razon en Leibniz: Un elemento constitutivo de la unidad de su filosofia*, Laia, Barcelona 1988.

Sainati V., *Leibniz e la verità*, in Id., *Logica e filosofia*, ETS, Pisa 1986.

Sandvoss E., *Gottfried Wilhelm Leibniz. Jurist, Naturwissenschaftler, Politiker, Philosoph, Historiker, Theologe*, Musterschmidt, Göttingen-Zürich 1976.

Scoto B., María J., *Individuo e unidad: la substancia individual segun Leibniz*, EUNSA, Pamplona 1988.

Sevile A., *Leibniz's Contribution to the Theory of Innate Ideas*, «Philosophy», 180 (1972), pp. 113-124.

Siedel W., *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Urania-Verlag, Leipzig-Jena-Berlin 1975.

Smith J. E. H., *Confused Perception and Corporeal Substance in Leibniz*, «The Leibniz Review», 13 (2003), pp. 45-64.

Stenius E., *On the System of Leibniz*, «Ajatus», 35 (1973), pp. 49-73.

Vargas E., *Perception and Sign, Leibniz on Thinking with the Body*, in Breger H., Herbst J., Erdner S. (hrsgg.), *Einheit in der Vielheit*, VIII Internazionaler Leibniz Kongress, Hannover 2006, pp. 1099-1103.

Wilson M. D., *Leibniz and Locke on 'first truths'*, «Journal of the History of Ideas», 3 (1967), pp. 347-366.

Wren Th. E., *Leibniz's Theory of Essences: Some Problems Concerning Their Ontological Status and Their Relation to God and the Universal Harmony*, «Studia Leibnitiana», 4, 3-4 (1972), pp. 181-195.

Opere di Isaac Newton:

Newton I., *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica (Mathematical Principles of Natural Philosophy)*, London, 1687; Cambridge, 1713; London, 1726. *Isaac Newton's Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, the Third Edition with Variant Readings, Koyré A., Cohen I. B. (eds.), 2 vols., Harvard University Press, Cambridge; Cambridge University Press, Cambridge 1972. *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy: A New Translation*, trad. engl. by Cohen I. B., Whitman A., preceded by *A Guide to Newton's* Principia by Cohen I. B., University of California Press, Berkeley 1999.

Id., *Opticks or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colors of Light***,** London, 1704 (English)*,* 1706 (Latin), 1717/18 (English); now available under the same title, but based on the fourth posthumous edition of 1730, Dover Publications, New York 1952.

Opere e studi su Isaac Newton:

Casini P., Hypotheses non fingo. *Tra Newton e Kant*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.

Cohen I. B., *La rivoluzione newtoniana*, Feltrinelli, Milano 1982.

Cohen I. B., Smith G. E., *The Cambridge Companion to Newton*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Cohen I. B., Westfall R. S., *Newton: Texts, Backgrounds, and Commentaries, A Norton Critical Edition*, Norton, New York 1995.

Dobbs Betty J. T., *Isaac Newton scienziato e alchimista, il doppio volto del genio*, Edizioni Mediterranee, Roma 2002.

Feingold M., *The Newtonian Moment: Isaac Newton and the Making of Modern Culture*, Oxford University Press, Oxford 2004.

Giudice P., *Lo spettro di Newton, la rivelazione della luce e dei colori*, Donzelli, Roma 2009.

Gleick J., *Isaac Newton*, Codice, Torino 2004.

Guicciardini N., *Newton*, Carocci, Roma 2011 (2012[2]).

Hall A. R., *Isaac Newton: Adventurer in Thought*, Blackwell, Oxford 1992.

Iliffe R., *Newton: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2007.

Koyré A., *Studi newtoniani*, Einaudi, Torino 1972.

Mamiani M., *Introduzione a Newton*, Laterza, Roma-Bari 1986.

Westfall R. S., *Newton*, Einaudi, Torino 1989.

Opere di Christian Wolff:

Wolff Ch., *Discursus praeliminares de philosophia in genere*, in Id., *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Francofurti & Lipsiæ, prostat in officina libraria Rengeriana, 1740; ristampa anastatica in Id., *Gesammelte Werke*, Abteilung II: *Lateinische Schriften*, Bd. 1.2, hrsg. und bearb. von École J., Arndt H. W., Olms, Hildesheim 1983.

Id., *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Francofurti & Lipsiæ, prostat in officina libraria Rengeriana, 1736; ristampa anastatica in Id., *Gesammelte Werke*, *Lateinische Schriften*, Abteilung II, Bd. 3, hrsg. und bearb. von École J., Olms, Hildesheim 2011[4].

Id., *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata, et ad usum scientarum atque vitae aptata*, Francofurti & Lipsiæ, prostat in officina libraria Rengeriana, 1740; ristampa anastatica in Id., *Gesammelte Werke*, *Lateinische Schriften*, cit.

Id., *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque autoris cognitionem profutura proponuntur*, Francofurti & Lipsiæ, prostat in officina libraria Rengeriana, 1740; ristampa anastatica in Id., *Gesammelte Werke*, *Lateinische Schriften*, Abteilung II, Bd. 6, hrsg. und bearb. von École J., Olms, Hildesheim 1994.

Id., *Vernünftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkäntniss der Wahrheit* (*Deutsche Logik*), Halle 1713, Neuausgabe hrsg. von Arndt H. W., in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von École J., Arndt H. W., Hofmann J. E., Thomann M., Abteilung I: *Deutsche Schriften*, Bd. 1, Olms, Hildesheim, 1965.

Id., *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (*Deutsche Metaphysik*), Halle, 1720, Nach-druck der Ausgabe 1751[11], in Id., *Gesammelte Werke*,

hrsg. von École J., Arndt H. W., Corr Ch. A., Hofmann J. E., Thomann M., Abteilung I: *Deutsche Schriften*, Bd. 2, Hildesheim-Zürich-New York 1983.

Opere e studi su Wolff:

Anderson R. L., *The Wolffian Paradigm and Its Discontent: Kant's Containment Definition of Analyticity in Historical Context*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 87, 1 (2005), pp. 22-74.

Id., *The Poverty of Conceptual Truth: Kant's Analytic/Synthetic Distinction and the Limits of Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2015.

Arndt H. W., *Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs*, in Schneiders W. (hrsg.), *Christian Wolff, 1679–1754: Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*, Meiner (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 4), Hamburg1983, pp. 31-47.

Blackwell R. J., *The Structure of Wolffian Philosophy*, «The Modern Schoolman», 38, 3 (1961), pp. 203-218.

Campo M., *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Vita e Pensiero, Milano 1939.

Cataldi Madonna L., *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*, Olms, Hildesheim 2001.

Corr Ch. A., *Order and Method in Christian Wolff's Philosophy*, Phd Dissertation, Saint Louis University, Saint Louis (Missouri) 1966.

Id., *Christian Wolff and Leibniz*, «Journal of the History of Ideas», 36, 2 (1975), pp. 241-262.

Id., *Cartesian Themes in Wolff's German Metaphysics*, in Schneiders W. (hrsg.), *Christian Wolff, 1679–1754: Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*, cit., pp. 113-120.

École J., *La métaphysique de Christian Wolff*, Olms, Hildesheim 1990.

Id., *Des rapports de la métaphysique de Christian Wolff avec celle des Scolastiques*, in Id. (éd.), *Autour de la philosophie Wolffienne*, Olms, Hildesheim 2001, pp. 55-69.

Engfer H.-J., *Von der leibnizischen Monadologie zur empirischen Psychologie Wolffs*, in Carboncini S., Cataldi Madonna L. (eds.), *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, Olms, Hildesheim 1992, pp. 193-215.

Esposito C., *L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger*, «Archivio di Filosofia», LXXVIII, 2010 (1), pp. 297-315.

Euler W., *Bewußtsein – Seele – Geist: Untersuchungen zur Transformation des Cartesischen* Cogito *in der Psychologie Christian Wolffs*, in Rudolph O.-P., Goubet J.-F., *Die Psychologie Christian Wolffs: Systematische und historische Untersuchungen*, Niemeyer (Hallesche Beiträge Zur Europäischen Aufklärung), Tübingen 2003, pp. 11-50.

Fabian G., *Beitrag zur Geschichte des Leib-Seele-Problems: Lehre von der prästabilierten Harmonie und psychophysischen Parallelismus in der Leibniz-Wolffschen Schule*, Hermann Beyer und Söhne, Langensalza 1925.

Frangsmyr T., *Christian Wolff's Mathematical Method and Its Impact on the Eighteenth Century*, «Journal of the History of Ideas», 36, 4 (1975), pp. 653-668.

Gava G., *Kant, Wolff, and the Method of Philosophy*, in Garber D., Rutherford D. (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Volume VIII, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 271-304.

Gilson É., *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1952^2.

Gomez T., Ignacio J., *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*, Olms, Hildesheim 2004.

Leduc Ch., *Sources of Wolff's Philosophy: Scholastics/Leibniz*, in Theis R., Aichele A. (hrsgg.), *Handbuch Christian Wolff*, Springer Fachmedien, Wiesbaden 2018, pp. 35-53.

Lorini G., *Lessico e metodo dell'ontologia wolffiana: una premessa all'innovazione filosofica in Germania nel XVII secolo*, in Piaia G., Forlivesi M. (a cura di), *Innovazione filosofica e università tra Cinquecento e primo Novecento*, CLEUP, Padova 2011, pp. 205-225.

Id., *Fonti e lessico dell'ontologia kantiana. I Corsi di Metafisica (1762-1795)*, ETS, Pisa 2017.

Masnovo A., *Problemi di Metafisica e di Criteriologia*, Milano 1930.

Rutherford D., *Idealism Declined: Leibniz and Christian Wolff*, in Lodge P. (ed.), *Leibniz and His Correspondents*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 214-237.

Schönefeld M., *Dogmatic Metaphysics and Tschirnhaus's Methodology*, «Journal of the History of Philosophy», 36 (1998), pp. 57-76.

Id., *Christian Wolff and Leibnizian Monads*, «Leibniz Society Review», 12 (2002), pp. 131-135.

Schmucker J., *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, de Gruyter, Berlin-NewYork 1980.

Schneiders W. (hrsg.), *Christian Wolff, 1679–1754: Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*, cit.

Stan M., *Newton and Wolff: The Leibnizian Reaction to the* Principia*, 1716–1763*, «The Southern Journal of Philosophy», 50, 3 (2012), pp. 459-481.

Stolzenberg J., Rudolph O.-P. (hrsgg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung: Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale)*, Olms, Hildesheim 2007.

Theis R., Aichele A. (hrsgg.), *Handbuch Christian Wolff*, cit.

Van Peursen C. A., *Christian Wolff's Philosophy of Contingent Reality*, «Journal of the History of Philosophy», 25, 1 (1987), pp. 69-82.

Watkins E., *From Pre-Established Harmony to Physical Influx: Leibniz's Reception in Eighteenth Century Germany*, «Perspectives on Science», 6, 1 (1998), pp. 136-203.

Wilson C., *The Reception of Leibniz in the Eighteenth Century*, in Jolley N. (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, cit., pp. 442-474.

Opere di Alexander Gottlieb Baumgarten:

Baumgarten A. G., *Metaphysica/Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. von N. Hinske, L. Kreimendahl und C. Schwaiger, Abteilung I, Bd. II, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.

Opere e studi su Baumgarten:

Aichele A., *Full Competency or Restriction? Alexander Gottlieb Baumgarten's Critique of Christian Wolff's Concept of Philosophy*, «Studia Leibnitiana», 42, 2 (2010), pp. 162-185.

Id., *Enthymematik und Wahrscheinlichkeit. Die epistemologische Rechtfertigung singulärer Urteile in Universaljurisprudenz und Logik der deutschen Aufklärung: Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten*, «Rechtstheorie», 42, 4 (2011), pp. 495-513.

Id., *Wahrscheinliche Weltweisheit. Alexander Gottlieb Baumgartens Metaphysik des Erkennens und Handelns*, Meiner, Hamburg 2017.

Casula M., *La metafisica di A. G. Baumgarten*, Mursia, Milano 1973.

Fugate C. D., *Alexander Baumgarten on the Principle of Sufficient Reason*, «Philosophica – Revista Do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa», 44 (2014), pp. 127-147.

Hermand J. (hrsg.), *Positive Dialektik*, Peter Lang, Oxford-Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Wien 2007.

Look B., *Baumgarten's Rationalism*, in Fugate C. D., Hymers J. (eds.), *Baumgarten and Kant on Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 10-22.

Schwaiger C., *Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein Intellektuelles Porträt*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2011.

Opere di Immanuel Kant:

Kant I. (1755), *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1900- (AA 01, pp. 215-368); trad. it. *Storia universale della natura e teoria del cielo*, di Velotti G., a cura di Scarpelli G., Theoria, Roma-Napoli 1987.

Id. (1755), *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 01, pp. 385-416); trad. it. *Nuova illustrazione dei primi princìpi della conoscenza metafisica*, in *Scritti precritici*, a cura di Caraballese P., Laterza, Roma-Bari 2000[3], pp. 3-54.

Id. (1756), *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 01, pp. 473-487); trad. it. *Monadologia fisica*, in *Scritti precritici*, cit., pp. 55-76.

Id. (1762), *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 02, pp. 45-62); trad. it. *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, di Mangione C., in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 20 (4), 1965, pp. 481-498.

Id. (1762-1764), *Metaphysik Herder*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 28, pp. 5-166).

Id. (1763), *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 02, pp. 63-164); trad. it. *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, cit., pp. 103-213.

Id. (1763), *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 02, pp. 165-204); trad. it. *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in *Scritti precritici*, cit., pp. 249-290.

Id. (1764), *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 02, pp. 273-302); trad. it. *Indagine sulla distinzione dei princìpi della teologia naturale e della morale (in risposta al quesito proposto dalla Reale Accademia di Scienze di Berlino per l'anno 1763)*, in *Scritti precritici*, cit., pp. 215-248.

Id. (1766), *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 02, pp. 315-374); trad. it. *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in *Scritti precritici*, cit., p. 347-407.

Id. (1768-72), *Metaphysik L2 (Pölitz, Original)*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 28); trad. it. *Realtà ed esistenza. Lezioni di Metafisica: Introduzione e Ontologia*, di Rigobello A. (con introduzione e note di), San Paolo, Milano 1998.

Id. (1770), *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 02, pp. 385-420); trad. it. *La forma e i princìpi del mondo sensibile e intelligibile*, in *Scritti precritici*, cit., pp. 419-461.

Id. (1783), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 04, pp. 253-384); trad. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, di Carabellese P., introd. di Hohenegger H., Laterza, Roma-Bari 2012[6].

Id. (1786), *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 04, pp. 465-567); trad. it. *Principi metafisici della scienza della natura*, di Pecere P. (a cura di, con introduzione, note e apparati di), Bompiani, Milano 2003 (2015[2]).

Id. (1787), *Kritik der reinen Vernunft*, 2te Auflage, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. (AA 03, pp. 1-553); trad. it. *Critica della ragion pura*, di Esposito C. (a cura di, con introduzione, note e apparati di), Bompiani, Milano 2004.

Opere e studi su Immanuel Kant:

Abela P., *Kant's Empirical Realism*, Oxford University Press, Oxford 2002.

Adickes E., *Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems*, «Kant-Studien», 1 (1896-97), pp. 9-59.

Id., *Kant und das Ding an sich*, Reuther & Reichard, Berlin 1924.

Id., *Kant als Naturforscher*, 2 voll., de Gruyter, Berlin 1924-25.

Albrecht M., *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1994.

Allais L., *Kant's transcendental idealism and contemporary anti-realism*, «International Journal of Philosophical Studies», 11, 4 (2003), pp. 369-392.

Id., *Kant's One World: Interpreting 'Transcendental Idealism'*, «British Journal for the History of Philosophy», 12, 4 (2004), pp. 655-684.

Id., Kant, *Non-Conceptual Content and the Representation of Space*, «British Journal for the History of Philosophy», 47, 3 (2009), pp. 383-413.

Allison H. E., *Kants's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven-London 2004.

Id., *Things in Themselves,* Noumena*, and the Transcendental Object*, «Dialectica», 32, 1, (1978), pp. 41-76.

Id., *Kant's concept of the transcendental object*, «KANT-STUDIEN», 59 (1968), pp. 165-186.

Id., *Kant's Transcendental Deduction: An Analytical-Historical Commentary*, Oxford University Press, Oxford 2015.

Ameriks K., *Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument*, «KANT-STUDIEN», 69 (1978), pp. 273-287.

Id., *Recent Work on Kant's Transcendental Philosophy*, «American Philosophical Quarterly», 19 (1982), pp. 1-24.

Id., *Kantian Idealism Today*, «History of Philosophy Quarterly», 9 (1992), pp. 329-342; reprinted in Id. (ed.), *Interpreting Kant's Critiques*, Clarendon Press, Oxford 2003, pp. 98-111.

Aquila R., *Things in Themselves and Appearances: Intentionality and Reality in Kant*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 61 (1979), pp. 293-307.

Id. *Representational Mind: A study of Kant's Theory of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington 1983.

Beck L. Wh., *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1969.

Id., *Can Kant's Synthetic Judgments Be Made Analytic?*, in AA.VV., *Kant: Disputed Questions*, introd. and engl. transl. by Gram M. S., Quadrangle Books, Chicago 1987, pp. 232-233.

Beiser F. C., *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1987.

Id., *Kant's Intellectual Development 1746-1781*, in Guyer P. (ed.), *The Cambridge Companion to* Critique of pure reason, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 26-61.

Id., *Diotima's Children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*, Oxford University Press, Oxford 2009.

Benoist J., *Sur une prétendue ontologie kantienne: Kant et la néo-scolastique*, in Ramond C. (éd.), *Kant et la pensée moderne: alternatives critique*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 1996.

Bickmann C., *Kants Ontologie als Gegenstandstheorie. Ist die Rede vom 'Ding an sich' unvermeidlich?*, in Gerhardt V., Horstmann R.-P., Schumacher R. (hrsgg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress*, Berlin 2001.

Id., *Differenz oder das Denken des Denkens: Topologie der Einheitsorte im Verhältnis von Denken und Sein im Horizont der Transzendentalphilosophie Kants*, Meiner, Hamburg 1998.

Bird G., *Kant's Theory of Knowledge. An Outline of One Central Argument in the* Critique of Pure Reason, Routledge, London 1962.

Blackall E. A., *The Emergence of German as a Literary Language: 1700–1775*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1978.

Bonvecchio C., *Metafisica e ontologia in Kant: per una analisi della* Critica della ragion pura, Cooperativa editrice universitaria, Pavia 1974.

Brandt R., *Die Urteilstafel.* Kritik der reinen Vernunft *A 67-76/B 92-101*, Meiner, Hamburg 1991.

Cafagna E., *Principio di ragione e libertà del volere nella* Nova dilucidatio *di Kant*, «Studi kantiani», 19 (2007), pp. 63-79.

Id., *Kant e la metafisica della forza. Un'interpretazione dei primi scritti*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2020.

Campo M., *La genesi del criticismo kantiano*, Magenta, Varese 1953.

Capozzi M., *Dialectic, Probability and Verisimilitude in Kant's Logic*, in Fano V., Tarozzi G., Stanzione M. (a cura di), *Prospettive della logica e della filosofia della scienza*, Rubbettino, Saveria Mannelli 2001, pp. 31-44.

Id., *Kant e la logica I*, Bibliopolis, Napoli 2002.

Carabellese P., *La filosofia dell'esistenza in Kant*, Adriatrica editrice, Bari 1969.

Caranti L., *Kant e lo scetticismo*, Marco Editore, Cosenza 2004.

Carrier M., *Kant's Theory of Matter and His Views on Chemistry*, in Watkins E. (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford University Press, New York 2001, pp. 205-230.

Cassirer E., *Kants Leben und Lehre*, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von Recki B., Text und Anmerkungen bearb. von Berben T., Meiner, Hamburg 2001; trad. it. *Vita e dottrina di Kant,* di. De Toni G. A., Catelvecchi, Roma 2016.

Id., *Kants Leben und Lehre*, Berlin, Cassirer 1921; trad. it. *Vita e dottrina di Kant*, presentazione di Dal Pra M., La Nuova Italia, Firenze 1987.

Id., *Die Philosophie der Aufklärung*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1932; trad. it. *La filosofia dell'illuminismo*, di Pocar E., La Nuova Italia, Firenze 1973.

Chance B., Pasternack L., *Baumgarten and Kant on Rational Theology: Deism, Theism, and the Role of Analogy*, in Fugate C. (ed.), *Kant's Lectures of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

Ciafardone R., *La* Critica della ragion pura. *Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2012.

Cianca L., *Il valore modale e la portata epistemologica della teleologia fisica nella* Kritik der Urteilskraft *di Kant (KU, §§ 74-78)*, pp. 339-394, in Failla M., Sánchez Madrid N. (a cura di), *Le radici del senso. Un commentario sistematico alla* Critica del Giudizio / *Las raíces del sentido. Un comentario sistemático de la* Crítica del Juicio, Alamanda, Madrid 2020.

Id., *La fondazione dell'epistemologia metafisica. Il trascendentalismo kantiano e la dialettica hegeliana*, «Etica & Politica/Ethics & Politics», 20, 3 (2018), pp. 581-616.

Cicatello A., *Ontologia critica e metafisica. Studio su Kant*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

Cohen H., *Kant's Theorie der Erfahrung*, in Id., *Werke* (5. Aufl.), Bd. 1.1, Olms Hildesheim-Zürich-New York 1987; trad. it. parziale *La teoria kantiana dell'esperienza*, di Bertolini L., Franco Angeli, Roma 1990.

Cornelius H., *Kommentar zur* Kritik der reinen Vernunft, Verlag der philosophischen Akademie, Erlangen 1926.

De Boer K., *Kant's Multi-Layered Conception of Things in Themselves, Transcendental Objects, and Monads*, «KANT-STUDIEN», 105, 2 (2014), pp. 221- 226.

De Vleeschauwer H. J., *L'évolution de le pensée kantienne*, Felix Alcan, Paris 1939.

Id., *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, voll. 1-3, vol. 1: *La déduction transcendentale avant la* Critique de la raison pure, vol. 2: *La déduction transcendentale de 1781 jusqu'à la deuxième édition de la* Critique de la raison pure (1887), vol. 3: *La déduction transcendentale de 1787 jusqu'à l'*Opus postumum, Garland, London-New York 1976.

Dyck C. W., *A Wolff in Kant's Clothing: Christian Wolff's Influence on Kant's Accounts of Consciousness, Self-Consciousness, and Psychology*, «Philosophy Compass», 6, 1 (2011), pp. 44-53.

Id., *Kant and Rational Psychology*, Oxford University Press, Oxford 2014.

Id., *The Priority of Judging: Kant on Wolff's General Logic*, «Estudos Kantianos», 4, 2 (2016), pp. 99-118.

Edwards J., *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge: On Kant's Philosophy of Material Nature*, University of California Press, Berkeley 2000.

Engelhard K., *Das Einfache und die Materie*, De Gruyter, Berlin 2005.

Erdmann B., *Martin Knutzen und seine Zeit: ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*, L. Voss, Leipzig 1876.

Erdmann J. E., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2 Bände, Band I: *Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, Band II: *Philosophie der Neuzeit*, Anhang: *Die deutsche Philosophie seit Hegel's Tode*, Herz, Berlin 1866.

Failla M., *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762*, Quodlibet, Macerata 2012.

Ferrarin A., *Com'è possibile comprendere i giudizi sintetici a priori?*, in Amoroso L., Id., La Rocca C. (a cura di), *Critica della ragione e forme dell'esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*, ETS, Pisa 2011, pp. 395-414.

Ficara E., *Die Ontologie in der* Kritik der reinen Vernunft, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

Filieri L., *Sinossi e sintesi in Kant*, «Giornale di Metafisica», 2 (2017), pp. 431-447.

Findlay J. N.*, Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study*, Claredon Press, Oxford 1981.

Fink, Epilegomena *zu Immanuel Kants* Kritik der reinen Vernunft. *Ein phänomenologischer Kommentar*, in *Eugen Fink Gesamtausgabe*, III, 13/2, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 2011.

Friedman M., *Kant and Newton: Why Gravity is Essential to Matter*, in Bricker P., Hughes R. I. G. (eds.), *Philosophical Perspectives on Newtonian Science*, MIT Press, Cambridge 1990, pp. 185-202.

Id., *Matter and Material Substance in Kant's Philosophy of Nature: The Problem of Infinite Divisibility*, in Proceedings of the Eight International Kant Congress, Vol. I/2, Marquette University Press, Milwaukee 1995, pp. 595-610.

Id., *Matter and Motion in the Metaphysical Foundations and the First* Critique*: The Empirical Concept of Matter and the Categories*, in Watkins E. (ed.), *Kant and the Sciences*, cit., pp. 53-69.

Id., *Newton and Kant: Quantity of matter in the Metaphysical Foundations of Natural Science*, in «The Southern Journal of Philosophy», 50 (2012), pp. 482-503.

Id., *Kant's Concept of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Nature Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Fugate C. D., Hymers J. (eds.), *Baumgarten and Kant on Metaphysics*, cit.

Gideon A., *Der Begriff transzendental in Kants* Kritik der reinen Vernunft, Friedrich, Marburg 1903.

Gigliotti G., *'A priori' e 'trascendentale' nella prima edizione di* Kants Theorie der Erfahrung *di H. Cohen*, «STUDI-KANTIANI», 5 (1992), pp. 47-69.

Id., *Avventure e disavventure del trascendentale: studio su Cohen e Natorp*, Guida Editori, Napoli 1989.

Görland A., *Aristoteles und Kant bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis*, Töpelmann, Gießen 1909.

Guerra A., *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Guyer P., *The transcendental deduction of the categories*, in Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant's* Critique of Pure Reason, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 123-160.

Id., *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

Haag J., *Erfahrung und Gegenstand: Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*, Klostermann, Frankfurt am Main 2007.

Hamel J., *Nachwort*, in Kant I., *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Harri Deutsch, Frankfurt am Main 2005, pp. 147-208.

Heidegger M., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen 1962; trad. it. a cura di Vitiello V., Guida editori, Napoli 1962.

Id., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1973.

Heimsoeth H., *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, «KANT-STUDIEN», 29 (1924), pp. 121-159, reprint in Id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Kölner Universität, Köln 1956, pp. 189-225.

Henrich D., *The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction*, «Review of Metaphysics», 22 (1969), pp. 640-659.

Hinske N., *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjärige Kant*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970; trad. it. *La via kantiana alla filosofia trascendentale. Kant trentenne*, di Ciafardone R., Japadre, L'Aquila-Roma 1987.

Id., *Ontologie oder Analytik des Verstandes? Kants langer Abschied von der Ontologie*, «Quaestio», 9 (2009), pp. 303-309.

Holden Th., *The Architecture of Matter: Galileo to Kant*, Oxford University Press, Oxford 2004.

Howell R., *Kant's first-critique theory of the transcendental Object*, «Dialectica», 35, 1 (1981), pp. 85-125.

Jaki S. L., *Introduction*, in Kant I., *Universal Natural History and Theory of the Heavens*, trans. by Jaki S. L., Scottish Academic Press, Norwich 1981, pp. 1-76.

Jäsche G. B., *Ueber die drey Grundvesten des modernsten Empirismus einer phantasierenden Vernunft, Raum, Zeit und Kraft*, pp. 57-119, in Rink F. T. (hrsg.), *Mancherley zur Geschichte der metacritischen Invasion. Nebst einem Fragment einer ältern Metacritik von Johann George Hamann, gennant der Magus in Norden, und einigen Aufsätzen, die Kantische Philosophie betreffend*, Nicolovius, Königsberg 1800.

Kang Y. A., *Schema and Symbol. A study in Kant's Doctrine of Schematismus*, Free University Press, Amsterdam 1985: 58-119.

Kanzian C., *Kant und Crusius 1763*, in «KANT-STUDIEN», 84, 4 (1993), pp. 399-407.

Kempt Smith N., *A Commentary to Kant's* Critique of pure Reason, 2nd ed., New York 1962.

Klemme H. F., *Kants Wende zum Ich. Zum Einfluß von Herz und Mendelssohn auf die Entwiklung der kritischen Subjekttheorie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 53 (1999), pp. 507-529.

Id., *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Meiner, Hamburg 1996.

Klemme H. F., Kuehn M. (eds.), *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, Continuum, London 2010.

Knittermeyer H., *Der Terminus transzendental in seiner historische Entwiklung bis zu Kant*, Diss., Marburg 1920.

Kroon F., *The Semantics of 'Things in Themselves': A Deflationary Account*, «Philosophical Quarterly», 203, 51 (2001), pp. 165-81.

Kuhen M., *How, or Why, do we Come to Think of a World of Things in Themselves?*, «Kantian Review», 16, 2 (2011), pp. 221-233.

Langton R., *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Clarendon Press, Oxford 1997.

Laywine A., *Kant's early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*, Ridgeview Publishing Company, Atascadero (California) 1993.

La Rocca C., *Schematismus und Anwendung*, «KANT-STUDIEN», 80, 1-4 (1989), pp. 129-154.

Id., *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, ETS, Pisa 1999.

Id., *How are Synthetic a priori Judgments possible? The Conditions and Process of Empirical Knowledge in Kant*, «Quaestio», 4 (2004), pp. 265-293.

Lefevre W., Wunderlich F. (eds.), *Between Leibniz, Newton and Kant: Philosophy and Science in the 18th Century*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001.

Lenders W., *The Analytic Logic of G. W. Leibniz and Chr. Wolff: A Problem in Kant Research*, «Synthese», 23, 1 (1971), pp. 147-153.

Longuenesse B., *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the* Critique of Pure Reason, Princeton University Press, Princeton 1998.

Lorini G., *Fonti e lessico dell'ontologia kantiana. I Corsi di Metafisica (1762- 1795)*, Edizioni ETS, Pisa 2017.

Louzado G. L., *Realismo transcendental e idealismo transcendental: da distinção entre funções lógicas de unidade e categorias*, «Ipseitas», 1, 2 (2015), pp. 104-116.

Lovejoy A. O., *On Kant's reply to Hume*, in AA.VV., *Kant: disputed questions*, cit., pp. 284-293.

Malzkorn W., *Kant über die Teilbarkeit der Materie*, in «KANT-STUDIEN», 89 (1998), pp. 385-409.

Martin G., *Die deutsche ontologische Kantinterpretation*, Kölner Universitätverlag, Köln 1961.

Id., *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Köhl 1958.

Mc Wherter D., *Transcendental Idealism and Ontological Agnosticism*, «Kantian Review», 17, 1 (2012), pp. 47-73.

Meier J. B., *Kant's psychologie. Dargestellt und erörtet*, W. Hertz, Berlin 1870.

Micheli G., *Kant storico della filosofia*, Antenore, Padova 1980.

Id., *Matematica e metafisica in Kant*, CLEUP, Padova 1998.

Id., *La terminologia aristotelico-scolastica e il lessico kantiano*, in Piaia G. (a cura di), *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, Antenore, Roma-Padova 2002, pp. 445-470.

Miles L. M., *Logik und Metaphysik bei Kant*, Frankfurt am Main, 1978.

Mörchen H., *Die Einbildungskraft bei Kant*, M. Niemeyer, Tübingen 1970.

Organte A., *Sul concetto kantiano di nulla*, CLEUP, Padova 2003.

Palmquist S., *Kant's Cosmogony re-evalueted*, «Studies in Histrory and Philosophy of Science», 18, 3 (1987), pp. 255-269.

Palter R., *Kant's Formulation of the Laws of Motion*, in «Synthese», 24 (1972), pp. 96-111.

Paton H. J., *Kant's Metaphysics of Experience. A commentary on the first half of the* Kritik der reinen Vernunft, voll. 1-2, London 1936 (2nd ed. 1951).

Paulsen F., *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnisstheorie*, Fues, Leipzig 1875.

Pecere P., *La filosofia della natura in Kant*, Edizioni di pagina, Bari 2009.

Pereira A., *O Transcendentalismo de Kant e a Ontologia*, Universidade da Beira Interior, LusoSofia Press, Covilhã 2009.

Pogge T., *Erscheinungen und Dinge an sich*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 45, 4 (1991), pp. 489-510.

Pollok K., *Kants* Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. *Ein kritischer Kommentar*, Hamburg 2001, Meiner.

Pozzo R., *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik*, Peter Lang Frankfurt am Main 1989.

Id., *Kant within the Tradition of Modern Logic: The Role of the Introduction: Idea of a Trascendental Logic*, «Review of Metaphysics», 52 (1998), pp. 295-310.

Id., *Dall'*intellectus purus *alla* reine Vernunft. *Note sul passaggio dal latino al tedesco prima e dopo Kant*, «Giornale critico della filosofia italiana», 90 (2001), pp. 231-245.

Id., *Aristotelismus und Eklektik in Königsberg*, in Marti H., Komorowski M. (hrsgg.), *Die Universität Königsberg in der frühen Neuzeit*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2088, pp. 172-185.

Prauss G., *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bouvier, Bonn 1977.

Id., *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der* Kritik der reinen Vernunft, De Gruyter, Berlin 1971.

Rescher N., *On the status of 'Things in themselves' in Kant*, «Synthesis», 47, 2 (1981), pp. 289-299.

Rivero G., *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, De Gruyer, Berlin-Boston 2017.

Robinson H., *Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves*, «Journal of the History of Philosophy», 32, 3 (1994), pp. 411-441.

Romano C., Critique de la raison pure, *remarque sur l'amphibolie des concepts de la réflexion ('table du rien')*, in. Laurent J. *et al.* (éds.) *Le Néant: Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, PUF, Paris 2011.

Rosales A., *Sein und Subjektivität bei Kant: Zum subjektiven Ursprung der Kategorien*, de Gruyter, Berlin 2013.

Rumore P., *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, Le Lettere, Firenze 2007.

Sacchi D., *Necessità e oggettività nell'Analitica kantiana. Saggio sulla deduzione trascendentale delle categorie*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

Sala G. B., *Kant und die Frage nach Gott. Gottbeweise und Gottesbeweiskritik in der Schriften Kants*, de Gruyter, Berlin-New York 1990.

Schmucker J., *Die Ontologie des vorkritischen Kant*, de Gruyter, Berlin-NewYork 1980.

Schneewind J. B., *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Schönfeld M., *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*, Oxford University Press, Oxford 2000.

Scribano E., *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma, Laterza, 1994.

Sellars W., *The Role of the Imagination in Kant's Theory of Experience*, in Johnstone H. W. (ed.), *Categories: A Colloquium*, The Pennsylvania State University Press, University Park (Pennsylvania) 1978, pp. 165-181.

Sgarbi M., Unus, Verus, Bonus et Calovius. *L'oggetto della metafisica secondo Abraham Calov*, «Medioevo», 34 (2009), pp. 381-398.

Id., *La* Kritik der reinen Vernunft *nel contesto della tradizione logica aristotelica*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2010a.

Id., *Logica e metafisica nel Kant precritico. L'ambiente intellettuale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2010b.

Id., *Kant and Aristotle: Epistemology, Logic, and Method*, State University of New York Press, New York 2016.

Smith S., *Kant's Picture of Monads in the* Physical Monadology, in «Studies in History and Philosophy of Science», 44 (2013), pp. 102-11.

Stampa M., *Possibilità e* Respectus. *Note per una ricostruzione della dottrina kantiana precritica della modalità*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 50, 2 (1995), pp. 355-367.

Stan M., *Kant's Third Law of Mechanics: the Long Shadow of Leibniz*, in «Studies in History and Philosophy of Science», 44 (2013), pp. 493-504.

Stang N. F., *Appearances and Things in Themselves: Actuality and Identity*, in «Kantian Review», 21 (2016), pp. 283-292.

Sutherland D., *Philosophy, Geometry, and Logic in Leibniz, Wolff, and the Early Kant*, in Domski M., Dickson M. (eds.), *Discourse on a New Method: Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science*, Open Court, Chicago 2010, pp. 155-192.

Theis R., *De Wolff à Kant/Von Wolff zu Kant*, Olms, Hildesheim 2013.

Tommasi F. V., Philosophia transcendentalis. *La questione antepredicativa e l'analogia tra Scolastica e Kant*, Olschki, Firenze 2008.

Tonelli G., *Dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica. Studi sulla genesi del criticismo (1754-1771) e sulle sue fonti*, Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino, Torino 1955.

Id., *L'origine della tavola dei giudizi e del problema della deduzione delle categorie in Kant*, «Filosofia», 7 (1956), pp. 120-139.

Id., *La tradizione delle categorie aristoteliche nella filosofia moderna sino a Kant*, «Studi Urbinati», 32 (1958), pp. 121-143.

Id., *Eclettismo di Kant precritico*, «Filosofia», 10 (1959a), pp. 560-573.

Id., *Il primo tentativo ontologico di Kant (1755)*, «Filosofia», 10 (1959b), pp. 241-274.

Id., *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggi di sociologia della conoscenza*, Edizioni di Filosofia, Torino 1959c.

Id., *Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant wahrend der Entstehung der* Kritik der reinen Vernunft, «Archiv für Begriffsgeschichte», IX, 1964, pp. 233-242: trad. it. *La ricomparsa della terminologia dell'aristotelismo tedesco durante la genesi della* Critica della ragion pura, di Bianco B., in Tonelli G., *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, Prismi, Napoli 1996, pp. 169-180.

Id., Recensione a Norbert Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalenphilosophie. Der dreissigjährige Kant*, «KANT-STUDIEN», 4 (1971), p. 509.

Id., *Kant's* Critique of Pure Reason *within the Tradition of Modern Logic*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1994.

Ueberweg F., Holzhey H. (hrsgg.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd. 4.2: *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*, Schwabe, Basel 2001.

Id., *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Bd. 5.1: *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation, Schweiz, Nord- und Ostmitteleuropa*, Schwabe, Basel 2015.

Vallenilla E. M., *El problema de la nada en Kant*, Editorial Revista de Occidente, Madrid 1965.

Van den Berg H., *The Wolffian Roots of Kant's Teleology*, «Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences», 44, 4 (2013a), pp. 724-734.

Id., *Wolff and Kant on Scientific Demonstration and Mechanical Explanation*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 95, 2 (2013b), pp. 178-205.

Vanzo A., *Kant e la formazione dei concetti*, Verifiche, Trento 2012.

Vasconi P., *La cosa in sé e la doppia affezione in Kant. Uno studio sul realismo empirico kantiano*, Bulzoni editore, Roma 1988.

Walker R. C. S., *The Status of Kant's Theory of Matter*, in Beck L. W. (ed.), *Kant's Theory of Knowledge*, Reidel, Dordrecht 1974, pp. 151-156.

Warren D., *Reality and Impenetrability in Kant's Philosophy of Nature*, Routledge, London 2001.

Id., *Kant on Attractive and Repulsive Forces: the Balancing Argument*, in Domski M., Dickson M. (eds.), *Discourse on a New Method: Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science*, Open Court, LaSalle (Ill.) 2010 pp. 193-242.

Watkins E., *The Laws of Motion from Newton to Kant*, in «Perspectives on Science», 5 (1997), pp. 311-348.

Id., *The Argumentative Structure of Kant's Metaphysical Foundations of Natural Science*, in «Journal of the History of Philosophy», 36 (1998), pp. 567-593.

Id., *Kant on Force and Extension: Critical Appropriations of Leibniz and Newton*, in Lefevre W. (ed.), *Between Leibniz, Newton and Kant: Philosophy and Science in the 18th Century*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, pp. 111-127.

Id., *Forces and Causes in Kant's Early Pre-Critical Writings*, in «Studies in History and Philosophy of Science», 33 (2003), pp. 5-27.

Id., *The early Kant's (anti-)Newtonianism*, in «Studies in History and Philosophy of Science», 44 (2013), pp. 429-437.

Westphal K. R., *Noumenal Causality Reconsidered: Affection, Agency and Meaning in Kant*, «Canadian Journal of Philosophy», 27, 2 (1997), pp. 209-245.

Westphal M., *In Defense of the Thing in Itself*, «KANT-STUDIEN» 59 (1968), pp. 118-141.

Willaschek M., *Kant on the Sources of Metaphysics: The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

Wundt M., *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie*, Verlag von Ferdinand Enke, Stuttgart 1924.

Id., *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1945.

Wunderlich F., *Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin 2005.

Zenker K., *Denkfreiheit.* Libertas philosophandi *in der deutschen Aufklärung*, Meiner, Hamburg 2012.

Altre opere:

Andrea A., *Quaestiones in Aristotelis Metaphysicam*, Jacobus Pentius, ed. imp. lib., Torresani de Asula, Andrea, 1451-1529, ed. imp. lib., 1498 (?).

Avicenna, *Logica*, in Id., *Opera philosophica*, Venezia 1508; ristampa anastatica Louvain 1961.

Bacon F., *Historia naturalis et experimentalis*, vol. XII, part 3, 2007, in Rees G., Jardin L., Vickers B., *The Oxford Francis Bacon [OFB]*, voll. Oxford University Press, Oxford 1966 ss.

Baumeister F. Ch., *Institutiones metaphysicae. Ontologiam, Cosmologiam, Psycologiam, Theologiam denique Naturalem Complexae,* Wittenbergae et Sevestae, Sumtibus Sam. Godofr. Zimmermanni, 1738; ristampa anastatica in Wolff Ch., *Gesammelte Werke. Materialen und Dokumente*, III, 25, hrsg. von École J. *et alii*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1988.

Boyle R., *The Origin of forms and Qualities (According to the Corpuscular Philosophy) Illustrated by Considerations and Experiments (Written Formerly by Way of Notes Upon an Essay About Nitre)*, Hall, Oxford 1966.

Buridano G., *In metaphysicen Aristotelis questiones argutissimae Magistri Ioannis Buridani in ultima praelectione*, ex typis Iodoci Badii Ascensii, Parisiis 1518, reprint Minerva, Frankfurt a. M. 1965.

Clauberg J., *Logica vetus et nova, quadripartita, modum inveniendae ac tradendae veritatis, in genesi simul et analysi, facili methodo exhibens*, apud Ludovicum Elzevirium, Amstelodami 1654.

Crusius C. A., *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit: der menschlichen Erkenntnis*, J. F. Gleditsch, Leipzig 1747; ristampa anastatica in Id., *Die philosophische Hauptwerke*, Bd. III, G. Olms, Hildesheim 1965.

Id., *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, J. F. Gleditsch, Leipzig 1745; ristampa anastatica in Id., *Die philosophische Hauptwerke*, Bd. II, G. Olms, Hildesheim 1964.

Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*, Teubner, Stuttgart-Lipsia 1999-2002. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, vol. 1: libri I-X; vol. 2: Excerpta Byzantina; vol. 3: Indices by Hans Gärtner.

Herbert of Cherbury E. L., *De veritate*, Translated with an Introduction by Carré M. H., J. W. Arrowsmith Ltd., Bristol 1937.

Lambert J. H., *Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen*, in Id., *Philosophische Schriften, Entwürfe und Rezensionen aus dem Nachlaß*, Bd. X, Teil. 2, hrsg. von Emmel A. und Spree A., Hildescheim-Zürich-New York 2008.

Knutzen M., *Systema causarum efficientium, seu commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, ipsis illustris Leibnitii Principiis superstructa*, Editio altera auctior et emendatior, cui accessit commentatio de individua humanae mentis natura sive de immaterialitate animae, Langenhem, Lipsiae 1745.

More H., *An Antidote against Atheism*, in Id., *Opera Omnia, tum quae latine, tum quaeanglice scripta sunt; nunc vero latinitate donata*, J. Macock, Londini 1679; ristampa anastatica in *Opera Omnia*. II *Opera philosophica*, Olms, Hildesheim 1966.

Origene, *Die schrift von Martyrium. Buch I-IV gegen Celsus*, hrsg. von Koetschau P., J. C. Heinrichs'sche Buchandlung, Leipzig 1899 (*GCS*, 2 = *Origenes Werke*, 1), pp. 49-374; *Buch V-VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet*, hrsg. von Koetschau P., J. C. Heinrichs'sche Buchandlung, Leipzig 1899 (*GCS*, 3 = *Origenes Werke*, 2), pp. 1-293; trad. it. *Contro Celso*, di Ressa P., Morcelliana, Brescia, 2000.

Parmenide, 1. 28 B 2 Diels-Kranz; trad. it. *I presocratici. Testimonianza e frammenti*, di Albertelli P., Laterza, Bari 1969.

Platone, *Teeteto*, in *Platonos apanta ta Sozomena. Platonis opera quæ extant omnia*, Excudebat Henr. Stephanus, cum privilegio Cæs. Maiest, 1578, vol. 1, 142a-210d; trad. it. di Capra A., Einaudi, Torino 2018.

Id., *Sofista*, in *Platonos apanta ta Sozomena. Platonis opera quæ extant omnia*, Excudebat Henr. Stephanus, cum privilegio Cæs. Maiest, 1578, vol. 1, 216a-268b; trad. it. di Cetrone B., Einaudi, Torino 2008.

Plotino, *Enneadi*, prima versione integra e commentario critico di Cilento V., Laterza, Bari 1947-1949; nuova ed. riveduta, Collana Neopitagorici e Neoplatonici n. 1, Bibliopolis, Napoli, 1986-2006.

Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, a cura di Russo A., traduzione di Tescari O., Laterza, Bari 1988.

Simplicio, *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros, C.A.G.*, voll. 9 e 10, 1882-1895; ristampa anastatica 1954, traduzione e commento dei frammenti di Porfirio di Romano F., *Porfirio e la* Fisica *aristotelica*, Catania 1985.

Suárez F., *Disputationes metaphysicae universam doctrinam duodecim librorum Aristotelis comprehendentes*, in Id., *Opera Omnia*, editio nova, éd. par C. Berton, Vivès, Paris 1866, voll. 25 e 26; ristampa anastatica: Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1965; trad. it. *Disputazioni metafisiche*, di Esposito C. (a cura di), Bompiani, Milano 2007.

Tschirnhaus E. W., *Medicina mentis sive tentamen genuinae logicae, in qua disseritur de methodo detegendi incognitas veritates, Amstelaedami,* apud Albertum Magnum et Johannem Rieuwerts Juniorem, Lipsiae 1687 (apud J. Thomam Fritsch 1695[10]).

Altri testi e strumenti di lavoro:

Abbagnano N., Fornero G., *Dizionario di filosofia*, UTET, Milano 2012 (1960[1]).

Bärthlein K., *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie, I: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, De Gruyter, Berlin 1972.

Brémond M., *Lectures de Mélissos. Édition, Traduction et Interprétation des témoignages sur Mélissos de Samos*, de Gruyter, Berlin 2017.

Calogero G., *Studi sull'eleatismo*, Tipografia del Senato, Roma 1932 (La Nuova Italia, Firenze 1977).

Id., *Storia della logica antica*, vol. 1: *L'età arcaica*, ETS, Bari 1967.

Cambiano G., *Il problema dell'esistenza di una scuola Megarica*, in Giannantoni G. (a cura di), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Il Mulino, Bologna 1977.

Capizzi A., *Eraclito e la sua leggenda*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1979.

Cassirer E., *Das Erkenntnisproblem in der philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 Bände, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973-1974; trad. it. *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, di Pasquinelli A. (a cura di), 4 voll., Il Saggiatore, Milano 1968.

Id., *Sustanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976; trad. it. *Sostanza e funzione sulla teoria della relatività di Einstein*, di Arnaud E., presentazione di Preti G., La Nuova Italia, Firenze 1973.

Colletti L., *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma-Bari 1974.

Colli G., *La sapienza greca. Eraclito*, vol. 3, Adelphi, Milano 1980.

Id., *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*, Adelphi, Milano 2003.

Courtine F., *Suárez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990.

Diano C., *Parmenide*, in Id., *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova 1973 (successivamente in *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, Bollati Boringhieri, Torino 2007[1] e 2018[2]).

Döring K., *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Grüner, Amsterdam 1972.

Ferraris M., *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2008.

Fronterotta F., *Essere, tempo e pensiero: Parmenide e l'"origine dell'ontologia"*, «Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa. Classe Di Lettere e Filosofia», 24, 4 (1994), pp. 835-871.

Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke*, I, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 1986.

Id., *Gesammelte Werke*, II, *Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Mohr Siebeck, Tübingen 1993.

Id., *Scritti su Parmenide*, a cura di Saviani G., Filema, Napoli 2002.

Id., *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico*, Donzelli, Roma 2004.

Giannantoni G., *Socratis et socraticorum reliquiae*, Bibliopolis, Napoli 1983-1985.

Gilson É., *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siécle*, Payot, Paris 1952 ; trad. it. di Del Torre M. A., *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, prefazione di Fumagalli Beonio Brocchieri M., Rizzoli, Milano 2020.

Graham D. W., *Heraclitus' Criticism of Ionian Philosophy*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 15 (1997), pp. 1-50.

Id., *Parmenide*, a cura di Volpi F., Adelphi, Milano 1999.

Hartmann N., *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, in «KANT-STUDIEN», 15 (1909), pp. 459-485.

Heidegger M., Fink E., *Eraclito*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Heinrich D., *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Mohr Siebeck, Tübingen 1967; trad. it. *La prova ontologica dell'esistenza di Dio: la sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, di Carboncini S., Prismi, Napoli 1983.

Hinske N., *Che cosa significa e a qual fine si pratica la storia delle fonti? Alcune osservazioni di storia delle fonti sulla antinomia kantiana della libertà*, in «Studi Kantiani», 19 (2006), pp. 113-120.

Mansfeld J. *et al.*, *Eleatica 2012: Melisso fra Mileto ed Elea*, a cura di Pulpito M., Academia Verlag Sankt Augustin 2016.

Merker N., *L'illuminismo tedesco*, Laterza, Bari 1974.

Id., *La Germania. Storia di una cultura da Lutero a Weimar*, Editori Riuniti, Roma 1990.

Montoneri L., *I megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, CUECM, Catania 1984.

Mourelatos P. D., *The Route of Parmenides*, Yale University Press, New Haven-London 1970.

Muller R., *Les Mégariques. Fragments et témoignages (traduction avec commentaire de l'édition de K. Döring)*, Vrin, Paris 1985.

Id., *Introduction à la pensée des Mégariques*, Vrin, Paris 1988.

Owen G. E. L., *'Eleatic Questions'*, «Classical Quarterly», 10, 1-2 (1960), pp. 84-102.

Ruggiu L., *Parmenide*, Marsilio, Venezia 1975.

Sasso G., *Tempo, evento, divenire*, Il Mulino, Bologna 1996.

Id., *La verità, l'opinione*, Il Mulino, Bologna 1999.

Id., *Il logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli 2010.

Sedley D., *Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society», 203, 23 (1977), pp. 74-120.

Severino E., *Ritornare a Parmenide*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 56 (1964), pp. 137-175; ristampa in Id., *Essenza del nichilismo*, 2a ed., Adelphi, Milano 1982, pp. 19-62.

Untersteiner M., Reale G. (a cura di), *Eleati: Parmenide, Zenone, Melisso. Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2011.

Visentin M., *Il neoparmenidismo italiano. Le premesse storiche e filosofiche*, Bibliopolis, Napoli 2005.

Vitali R., *Melisso di Samo. Sul mondo o sull'essere: una interpretazione dell'eleatismo*, Argalia, Urbino 1973.

Vuillemin J., *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Éditions du Minuit, 1984.

Zeller E., Mondolfo R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, 1, vol. 3: *Gli Eleati*, a cura di Reale G., La Nuova Italia, Firenze 1967.