

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata
(FISSPA)**

**Corso di laurea Magistrale in
Psicologia Clinico-Dinamica**

Tesi di laurea Magistrale

**Un'indagine epistemologica sul principio di non
contraddizione**

(An epistemological survey into the principle of non-contradiction)

Relatrice

Prof.ssa Ilaria Malaguti

Correlatore esterno

Prof. Mattia Cardenas

*Laureando: Giulio Babini
Matricola: 2015616*

Anno Accademico 2022/2023

Indice

| | |
|--|----|
| INTRODUZIONE | 2 |
| CAPITOLO 1 Fondamenti della riflessione filosofica..... | 4 |
| 1.1 La totalità dell'essere e la necessità della dimostrazione..... | 4 |
| 1.2 Da Parmenide a Aristotele | 7 |
| 1.3 L' <i>elenchos</i> | 11 |
| CAPITOLO 2 Il Principio di non contraddizione in Aristotele..... | 16 |
| 2.1 L'ontologia di Aristotele | 16 |
| 2.2 Forme di opposizione..... | 20 |
| 2.3 Significato delle formulazioni ontologica e psicologica..... | 25 |
| CAPITOLO 3 Il Principio in Kant | 31 |
| 3.1 Il problema del rapporto tra pensiero e realtà | 31 |
| 3.2 Determinabilità e verità | 34 |
| 3.3 Aspetti critici nella logica kantiana..... | 37 |
| 3.4 Condizioni di validità del <i>Principio</i> in Aristotele e Kant | 39 |
| CAPITOLO 4 Dalla logica classica alla logica fenomenologica | 41 |
| 4.1 La formalistica e il problema del significato | 41 |
| 4.2 Sul principio di identità elementare | 44 |
| 4.3 Hegel e Günther: oltre la logica classica..... | 48 |
| 4.4 Husserl: verso una logica della verità | 57 |
| CAPITOLO 5 Il sistema logico di Husserl..... | 59 |
| 5.1 La genesi dei giudizi | 59 |
| 5.2 La contraddizione nella distinzione dei giudizi | 63 |
| 5.3 Contraddizione come sistema di in-compossibilità | 67 |
| 5.4 Gli sviluppi di Oscar Becker..... | 70 |
| CONCLUSIONI..... | 73 |
| RINGRAZIAMENTI | 75 |
| Bibliografia..... | 76 |

INTRODUZIONE

Questo lavoro si pone il compito di esplorare il *principio di non contraddizione* attraverso una prospettiva logico-filosofica, partendo dalle sue origini e contemplando alcuni fra i principali sistemi di pensiero, fino ad arrivare alla fenomenologia di Husserl. Questa tesi si costituisce, pertanto e primariamente, come *un'indagine epistemologica*.

Importanza dell'epistemologia per lo psicologo. A un primo sguardo, non è semplice intuire la pertinenza di questa tesi a ciò che compete allo psicologo. Tanto per cominciare, questi dovrebbe già avere acquisito quelle conoscenze epistemologiche che gli consentono di agire responsabilmente, sapendo anche valutare l'attendibilità delle informazioni che è in grado di acquisire. Ciò non fosse, costituirebbe una lacuna che lo renderebbe mancante di alcune competenze fondamentali, secondo quanto riportato dagli artt. 5 e 7 del Codice Deontologico (Calvi & Gulotta, 1999). Uno psicologo, infatti, dovrebbe già conoscere i presupposti filosofici che muovono i suoi atti conoscitivi, così come dovrebbe saper cogliere quelli che adottano le altre persone. Ancor più in generale, dovrebbe sapersi muovere in situazioni di una certa complessità, laddove entrano in gioco un'articolata convergenza di elementi (sistemi culturali, biologici e tecnici) il cui riconoscimento necessita di uno sguardo particolarmente allenato. Tutti questi contesti sono caratterizzati, in altre parole, da un ricco mondo dell'apriori, che intercetta lo sguardo consapevole dello psicologo, e in cui lo psicologo stesso gioca la sua parte.

Lo psicologo come "conoscitore posizionale". In questo variare di situazioni e di configurazioni conoscitive, lo psicologo svolge un ruolo di "conoscitore posizionale". Ossia, di colui che si scopre – dal momento che poco di ciò che accade è sotto il suo controllo – "gettato" in una certa situazione, pur avendo gli strumenti necessari a fronteggiarla. Allo stesso modo, un maestro di scacchi si scopre all'interno di combinazioni strategiche sempre nuove, riuscendo a valutare, sulla base delle tante partite giocate, il valore e le possibilità della propria posizione.

Scopo della tesi. Questa tesi intende fornire uno spunto per: 1) consolidare, da un lato, i *presupposti del conoscere* in generale; 2) allenare il posizionamento e il passaggio da un certo sistema conoscitivo all'altro. Nel favorire ciò, la tesi presenta i vari sistemi di pensiero attraverso un percorso storico consequenziale. Ciò permette di poterli cogliere sia singolarmente, sia come parte di un "movimento di avanzamento" generale.

Perché il principio di non contraddizione? Il principio di non contraddizione è il filo rosso tematico che ho scelto per compiere l'indagine sulle fondamenta del conoscere. Infatti, la riflessione attorno a questo principio è stata alla base della fondazione della scienza occidentale, assieme agli altri due: il principio di identità e del terzo escluso. Domandarsi che cosa sia il principio di non contraddizione significa potersi chiedere: come conosciamo ciò che conosciamo? Quale solidità hanno le nostre conoscenze? In che rapporto stanno il soggettivo e l'oggettivo? Questioni cruciali che hanno sempre mosso, e dovrebbero muovere tuttora, chi si occupa di scienza.

La fenomenologia come atto conclusivo. La fenomenologia di Husserl costituisce l'atto conclusivo di questa tesi. Per il suo fondatore, la fenomenologia rappresenta sia un metodo di indagine filosofica, sia una scienza a sé, e in uno dei suoi sviluppi si costituisce come psicologia fenomenologica. Ma non è soltanto questo. In primo luogo, l'invito della fenomenologia è quello di mettere fra parentesi ciò che si dà per scontato, come le nostre convinzioni e i nostri pregiudizi, grazie a una particolare riflessione sulle origini del proprio conoscere. Infine, la fenomenologia viene riscoperta oggi per il suo valore di metodo in associazione alla filosofia della mente (Gallagher & Zahavi, 2009); alla psichiatria e alle neuroscienze (Kyzar & Denfield, 2023); per l'importanza che in essa riveste l'esperienza soggettiva (Ritunnano et al., 2023) e per il suo costituirsi come valida alternativa allo sguardo "oggettivante" (Svenaeus, 2023).

Struttura della tesi e metodo. La struttura dei capitoli segue una linea idealmente temporale: a partire dalle origini della riflessione filosofica, passando da Parmenide a Aristotele, da Kant a Hegel, si giunge alla fenomenologia di Husserl e agli sviluppi di Oscar Becker. Nel fare questo viene adottata una doppia lente di indagine: sia quella del percorso storico filosofico, sia la particolarità tematica della non-contraddizione, facendo emergere la loro intima interconnessione. La ricerca si è svolta in due momenti: la prima fase ha visto un'esplorazione dei principali autori filosofici, nonché di alcuni autori, loro posteriori, che si sono occupati del problema; la seconda fase ha visto un approfondimento rispetto alla prima stesura.

CAPITOLO 1

Fondamenti della riflessione filosofica

1.1 La totalità dell'essere e la necessità della dimostrazione

Aprire una riflessione sul *principio di non contraddizione* significa iniziare a comprendere come conosciamo ciò che conosciamo e come la filosofia occidentale si sia proposta di rispondere a tale quesito. Nel fare questo è necessario partire dagli inizi della riflessione filosofica, quantomeno dal momento storico in cui la filosofia si pose il problema del fondamento del sapere. Severino (2021) spiega come l'atto di nascita del sapere filosofico è fatto coincidere con l'inizio della riflessione sull'*intero*, che riguarda l'indagine sulla *totalità delle cose*, da parte dei pensatori antecedenti Aristotele. È proprio da Aristotele che questo interesse è stato organizzato come scienza (detta anche *filosofia prima*), di seguito rinominata *metafisica*.

Prosegue Severino (2021): dal momento che gli antichi pensatori si interessarono all'orizzonte della totalità, Aristotele li considerava dei *metafisici*; tuttavia, dato che il loro orizzonte includeva soltanto la realtà del mondo fisico, li vedeva – anche e più propriamente – come dei “*fisici*”. Per esempio, i pensatori antichi come Talete e Anassimene erano già consapevoli del darsi di una realtà unificata. Essi però la consideravano come il determinarsi di una realtà fisica: Talete riteneva che il principio materiale (e indeterminato) che costituiva la matrice della totalità fosse l'acqua; mentre per Anassimene era l'aria. Aristotele (e ancor prima Platone) hanno infatti mostrato come l'orizzonte della totalità si estenda al di là delle “cose materiali”, la cui struttura meriterebbe la denominazione “Dio”.

Con l'apertura dell'orizzonte della totalità, dunque, si inizia a ragionare su quale sia il suo *principio di unificazione*: ciò che fa sì che le cose convengano e si realizzino tutte in una medesima unità (l'intero), pur differenziandosi fra loro in una molteplicità. Da questo momento in poi, la metafisica ha tentato di rispondere al quesito attraverso una serie di soluzioni “via via oltrepassantisi, e d'altra parte organizzantisi in una ben definita sistematicità” (Severino, 2021, p.17).

Il primo passo degli antichi fu il seguente. Se l'essere in quanto tale è univoco (nel senso che tutte le cose si riferiscono e si realizzano nell'intero), ma allo stesso tempo è

anche molteplice (in quanto ogni cosa è differente da un'altra), è evidente che il *principio di unificazione* non possa essere qualificato come una determinazione particolare dell'intero, ossia come una tra le tante cose che gli convengono. Se l'acqua fosse il principio, tutto ciò che non si qualificherebbe come acqua “*non sarebbe*”, e tutto ciò che “*non sarebbe*” non potrebbe convenire nella totalità unificante (Severino, 2021).

Per queste ragioni, Anassimandro fu il primo a chiarire che il principio unificatore doveva essere qualificato come negazione di ogni determinazione particolare (come lo è l'acqua), ma doveva essere *l'indeterminato*. Ciò venne dedotto anche per ragioni già evidenti, ossia che tutte le cose del mondo sono divenienti o soggette a sparizione¹. Poiché il divenire è appunto la negazione di ogni determinazione particolare (il processo in cui ogni determinato scompare), tale processo viene a costituire la qualificazione che compete all'indeterminato di Anassimandro (Severino, 2021).

Anche Eraclito fornisce il suo contributo. Questi sono i presupposti:

Il divenire è il principio, dice Eraclito; ossia è quanto ogni cosa è in comune con ogni altra. Esso invece, il divenire, non diviene, ma è l'immutabile in cui ogni cosa che sopraggiunge dilegua e si dissolve. Ma in questo modo si apre un abisso tra il principio unificatore (immutabile) e le cose unificate (divenienti): si impone una sintesi superiore che mostri l'unità stessa tra il principio unificatore e l'unificato. (Severino, 2021, p.18)

Prima di affrontare il pensiero di Parmenide è necessario aprire una parentesi sulla dimostrabilità delle asserzioni filosofiche. In Severino (2021) vediamo come ogni asserzione necessita di un procedimento dimostrativo. Ciò è vero fin dai tempi di Parmenide, capostipite della scuola eleatica, al quale viene fatto risalire il primo tentativo di dimostrazione filosofica in senso rigoroso. Ciò che Parmenide cercò di dimostrare furono due proposizioni che *pose alla base* delle sue indagini, che sostanzialmente esprimono lo stesso contenuto: “l'essere è e il non essere non è”; “è impossibile che l'essere non sia e che il non essere sia” (p.7). Questi due principi vennero chiamati in seguito: “*principio di identità*” e “*principio di non contraddizione*” (Severino, 2021).

Parmenide cerca di dimostrare il suo principio di “identità-non contraddizione” sulla base dell'impossibilità di negare due teoremi a esso necessariamente implicati:

¹ Per un approfondimento del tema, fare riferimento a quanto argomentato da Severino (2021, pp. 55-70).

l'immobilità e la semplicità dell'essere. Dal momento in cui, negando questi ultimi, si negherebbe necessariamente principio di identità-non contraddizione, *questo principio è inteso come stante alla base di altri asserti o teoremi* (Severino, 2021).

La filosofia - a differenza delle altre scienze -, essendosi posta il problema dell'indagine dei principi che costituiscono l'intero, necessita di premesse il cui rispetto costituisce le condizioni di validità di ogni altro conoscere. Premesse che sia impossibile negare. A cominciare da Parmenide, dunque, il principio di non contraddizione e quello di identità si sono mostrati (*non dimostrati*) come i principi più anteriori di tutti, quelli più "solidi". Venanzio Raspa (1999) sottolinea come alcuni filosofi abbiano considerato questo principio come incontestabile e autoevidente, ponendolo al vertice dei propri sistemi logici, mentre altri filosofi – prima di farlo - ne abbiano indagato le motivazioni. Perché ciò è accaduto?

Ebbene, prosegue Raspa (1999), ciò è accaduto perché, fin dagli albori, al principio di non contraddizione è stato collegato il problema della *fondazione*. È vero che un principio considerato fondante *non* deve essere dimostrato, ma allo stesso tempo non è sufficiente assumerlo arbitrariamente: occorre *giustificarne* il suo essere fondamento. Oltre a questo, è necessario "motivare perché proprio esso è un principio primo e non piuttosto un altro" (p.30). Tutto ciò è necessario per esser certi di operare in conformità a un principio *vero*, dal quale sia possibile compiere inferenze con valore di verità: qualora venisse messo in discussione (qualora venisse meno il suo essere fondante), non sarebbe più possibile trarne inferenze (Raspa, 1999).

A tal proposito, il fatto che sia stato - e venga tuttora considerato - il principio più fondamentale (assieme a quelli di *identità* e del *terzo escluso*) non è dipeso tanto dalla sua formulazione, quanto dall'interpretazione da parte dei singoli autori. Queste ragioni saranno più chiare approfondendo le sue distinte contestualizzazioni; le spiegazioni che ne vengono date; i significati attribuitigli; il ruolo che svolge all'interno dei diversi sistemi logici; e, infine, quali relazioni esso ha con altre nozioni e proposizioni logiche (Raspa, 1999).

La storia del pensiero filosofico, peraltro, ha mostrato che al *principio di non contraddizione* si collegano dei presupposti filosofici che vanno necessariamente chiariti al fine di una sua maggiore comprensione. Infatti, Raspa (1999) spiega che il *principio di*

non contraddizione non è affatto indipendente dai presupposti filosofici che stanno alla base della sua concezione, anzi, la sua forma viene plasmata in relazione a essi. Il *Principio*² si dà in differenti accezioni, corrispondenti a differenti sistemi logici e di pensiero, e risponde a necessità differenti in relazione al contesto entro cui è configurato.

Ripercorrendo lo sviluppo di alcuni sistemi logici, principalmente quelli di Aristotele e Kant, avrò modo di collegarmi al tema della *logica formale*, a quello del *rapporto forma-contenuto* e dell'*emersione dei significati*, per comprendere infine il ruolo della contraddizione nella fenomenologia di Husserl.

1.2 Da Parmenide a Aristotele

In Severino (2021) vediamo l'assunzione della filosofia dei due principi in base ai quali l'essere umano giunge a conoscere il mondo. Questi sono la ragione e l'esperienza. Ciò non esaurisce affatto il problema della conoscenza, bensì ne costituisce l'inizio: nel tentare di unire ragione e esperienza avvertiamo la presenza di incompatibilità che in qualche modo dobbiamo "risolvere". Nell'esercizio della ragione, per esempio, tendiamo a negare aspetti della nostra esperienza; viceversa, nel fare esperienza tendiamo a sopprimere le "regole del pensiero". Pertanto Severino (2021) spiega che:

il compito fondamentale del pensiero post-parmenideo è la conciliazione di esperienza e ragione, ossia è l'accertamento delle condizioni sotto le quali esperienza e ragione non si negano, (accertamento del rapporto autentico tra esperienza e ragione, il quale insieme mostri la loro compossibilità). (pp.11-12)

È in ragione di questo problema, principalmente, che Aristotele configura il *principio di non contraddizione*, tentando di risolvere (di superare) l'errore compiuto da Parmenide nel tentativo di conciliare esperienza e ragione. È in quest'ottica che va inquadrata la modifica dell'accezione dell'*essere* parmenideo: proprio perché tale accezione viene avvertita come distante dall'esperienza sensibile (Severino, 2021). Vediamo ora in che modo Parmenide concepisce la sua dottrina dell'essere.

L'*essere* è, per Parmenide, ciò "che è comune ad ogni cosa, ciò in cui ogni cosa è identica ad ogni altra" (Severino, 2021, p.18-19). Pertanto, l'essere parmenideo è un

² Da qui in avanti, per riferirmi al principio di non contraddizione utilizzerò anche le denominazioni "principio di contraddizione" o "*Principio*", ma con analoga valenza e perfettamente intercambiabili.

“uno-intero”, privo di parti, che non contempla la molteplicità ma anzi la assorbe in sé. Come abbiamo visto, l’essere parmenideo viene regolato sotto il *principio di non contraddizione*, così espresso: “l’essere è e il non essere non è”; “è impossibile che l’essere non sia e il non essere sia” (Severino, 2021, p.7).

Una simile concezione esprime un “*essere*” semplice e immobile, negante l’esistenza del molteplice³ (semplicità) e dello stesso divenire⁴ (immobilità), così come attestati dall’esperienza. L’essere parmenideo rappresenta quell’assolutamente semplice, un significato senza parti, che rimane allorché dall’essere siano separate tutte le sue determinazioni, che in quanto così separate sono “non-essere”. Sicché, se di esse si afferma l’essere, si afferma l’essere del non-essere (Severino, 2021).

Platone, del resto, cercò di risolvere il problema della negazione della molteplicità introducendo il concetto di non-essere relativo, rappresentato dalle determinazioni dell’essere. È possibile l’esistenza di più determinazioni riferite all’*essenza* (il significato ultimo a cui tendono), cosicché tali determinazioni sono *essere* ma in modo diverso dall’*essere* dell’*essenza* (che è *essere* come sintesi della determinazione). Inoltre, le determinazioni si possono distinguere le une dalle altre (Severino, 2021).

Aristotele fa suo questo concetto, usandolo per costituire una scienza dell’essere. La scienza prima (o filosofia prima) si occupa dell’essere e delle sue proprietà *in quanto essere*, mentre le altre scienze si occupano di un essere particolare e delle sue proprietà *in quanto esso è quel certo essere* (e non un altro). I due ambiti sono però collegati. Le leggi (o proprietà) dell’*essere in quanto essere* riguardano anche le determinazioni particolari in cui si dà l’essere, che (come afferma Platone) a esso si riferiscono (Severino, 2021).

In Aristotele, inoltre, la predicazione, ossia l’affermare che qualche cosa inerisce a qualche altra cosa, assume la forma di una proposizione. Un certo termine, inteso come determinazione (l’essere come ente), può essere predicato in molti modi: in molti modi si può riferire a qualche cosa di univoco, la sostanza. La sostanza è quel soggetto che non

³ Le cose intese come appartenenti all’intero, laddove si realizzano unificandosi, si differenziano le une dalle altre, e questo differenziarsi costituisce la loro *molteplicità*. Quest’ultima esprime i modi in cui si configura un’unica materia (Severino, 2021).

⁴ Per Eraclito, il *divenire* è il principio che esprime ciò che ogni cosa ha in comune con ogni altra cosa. Esso (il divenire) non diviene, ma è l’immutabile in cui ogni cosa sopraggiunge, dilegua e si dissolve. Ciò impone una sintesi superiore che mostri l’unità stessa tra principio unificatore e l’unificato (Severino, 2021).

può inerire ad altro perché regge in sé stessa il suo significato, la sua “essenza”. Pertanto, la determinazione si configura come accidente della sostanza (Severino, 2021).

Secondo la nuova scienza dell’essere, emerge come il *principio di non contraddizione* di Aristotele sia differente rispetto a quello elaborato dalla scuola eleatica. Severino (2021) sottolinea che il *principio di non contraddizione* di Aristotele è inteso come *proprietà dell’essere in quanto essere* (dunque come proprietà di *ogni* essere), mentre per la scuola eleatica esso è riferito a un essere semplice e immobile, separato dalle sue determinazioni (né come sua proprietà, né riferito a ogni essere).

Inoltre, dal momento che l’*essere* di Aristotele è “analogico”, è possibile operare con giudizi veri che *affermano o negano una sua determinazione*. Ne consegue che il *Principio* riguarda, fra le altre cose, la facoltà di giudicare impossibile che a un essere appartenga la stessa determinazione, contemplando la molteplicità nella distinzione fra determinazioni (Severino, 2021).

Aristotele considera il principio di non contraddizione come la *prima e fondamentale* proprietà dell’essere in quanto essere, ossia come affermazione non basata su alcun’altra: è vera per se stessa e non può essere negata. Inoltre ritiene che il *principio di non contraddizione* non debba essere dimostrato, o almeno non direttamente, tacciando di ignoranza chiunque si proponga di doverlo fare:

E infatti impossibile che di ogni cosa si dia dimostrazione, perché altrimenti si andrebbe all’infinito, sì che non ci sarebbe dimostrazione di nulla. Che, se invece si riconosce che di certi asserti non si deve esigere dimostrazione, non riuscirà loro di proporre alcuno che vada meglio di quel principio. (Severino, 2021, pp.35-39)

Andrebbero dunque dimostrate soltanto le affermazioni che non sono per sé note o evidenti, ossia quelle per cui un predicato (P) non conviene *per sé* al soggetto (S). Per esempio, se P conviene a S per mezzo di un termine medio (M) (Severino, 2021). Questa logica operante attraverso i giudizi, a mio avviso, sembra riproporre ciò che Aristotele asserisce sulle cose reali, ossia che gli accidenti convengono alla sostanza, dal momento che l’essere si manifesta in molti modi, ma sempre in relazione a qualcosa di unico. Questo doppio livello operativo sembra rappresentare l’interpretazione aristotelica del *Principio*, visto sia come *proprietà della realtà*, che come proprietà del *giudizio* in quanto

riferito a tale realtà. Sebbene J. Łukasiewicz e H. Maier, due interpreti del pensiero di Aristotele, distinguono fra una formulazione logica, una ontologica e una psicologica del Principio, Aristotele non ha mai tematizzato veramente questa distinzione.

Coesistenza di identità e differenza. L'assenza di una tematizzazione esplicita fra piano ontologico e di pensiero viene tematizzata in Manzin (2010), il quale sottolinea come in Aristotele essere e pensiero costituiscano una solida unità: in questa unità coesistono, allo stesso tempo, identità e differenza. Questo presupposto si manterrà anche successivamente, fino all'esplicitazione del dualismo di Cartesio.

Per Manzin (2010), Aristotele sembra derivare questa unitarietà di essere-pensiero, corrispondente al rapporto mondo-discorso, direttamente dalla tradizione di Parmenide e Eraclito. Secondo questa tradizione l'essere è dominato da una "necessità", intesa come *potenza che "rinserra" l'essere*⁵ (Parmenide), o come *relazione fra differenze apparentemente in contrasto* (Eraclito). Questa necessità, doppiamente intesa, disinnescava la minaccia di un annientamento assoluto del binomio pensiero-essere (discorso-mondo). Quest'ultimo, per evitare di dissolversi nell'insignificanza, si esprime necessariamente subordinato al principio di non contraddizione (il quale, evidentemente, supporta le istanze di questa necessità).

Per questa scuola pre-platonica, prosegue Manzin (2010), il principio di non contraddizione è caratterizzato da un'intrinseca incompatibilità (rappresentata dalla particella "non") fra opposti assoluti, alla base di ogni pensabilità e sussistenza. Questo concetto aiuta a capire come il *Principio* non sia qualcosa di auto-replicabile nella sua medesimezza, in una identità "auto saturata", ma una potenza che permette e tollera il coesistere della differenza. La particella del "non", però, rappresenta quel dispositivo che permette di evitare che la differenza funga da negazione assoluta.

Le scuole di pensiero eleatica e euclidea, dalle quali deriva la coesistenza fra istanze che trovano nel *Principio* una necessaria sintesi, fungerebbe da base per lo sviluppo di due contrastanti modelli di sapere. Il primo, derivato dalla teoria identitaria e gnostica del *Principio* (scuola eleatica), è il *modello apodittico*. Il secondo, derivato dalla co-originarietà d'identità e differenza, permette la loro coesistenza non contraddittoria (scuola parmenidea) e si chiama *modello dialettico*. È interessante notare come questi due

⁵ Rinserra l'essere, ossia spinge alla sua unificazione.

modelli si siano sviluppati in senso autonomo: l'apodittico si è storicamente rivolto alla scienza comunemente intesa, mentre il dialettico si è articolato entro le discipline cosiddette umanistiche (Manzin, 2010).

Enunciazione delle tre formulazioni. Come già accennato, è importante sottolineare come Aristotele, “mentre distingue chiaramente tra la formulazione ontologica e la psicologica, tratta invece come equivalenti quella logica e quella ontologica” (Bucci, 2013, p.53), vedi anche (Berto, 2015, p.16). Queste le tre formulazioni, così denominate da Maier e Łukasiewicz:

- a) Formulazione ontologica: “è impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e insieme non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto⁶” (Aristotele. *Metaph.* Γ3. 1005^b19-20 in Raspa, 1999, p.51).
- b) Formulazione logica: “le affermazioni contraddittorie non possono essere vere insieme” (Aristotele. *Metaph.* Γ6. 1011^b13-14 in Raspa, 1999, p.53).
- c) Formulazione psicologica: “è impossibile a chicchessia di credere [...] che una stessa cosa sia e non sia” (Aristotele. *Metaph.* Γ3. 1005^b23-24 in Raspa, 1999, p.54)

1.3 L'*elenchos*

All'interno del libro Gamma (IV) della Metafisica, Aristotele introduce la sua nuova scienza, illustrandone gli assiomi e mostrando l'imprescindibilità del *Principio*. Il principio primo viene qui definito “il più saldo” di tutti, tale da escludere ogni possibilità d'errore (Gusmani, 2010). Qui Aristotele utilizza il metodo dialettico per mostrare che *il Principio non deve essere dimostrato direttamente, bensì indirettamente* (appunto, dialetticamente). Per questo motivo conduce un'argomentazione con lo scopo di confutare la tesi dell'avversario, il quale vorrebbe negare il *Principio*. Ciò avviene facendo emergere l'errore presente nel discorso del proprio avversario, mostrando all'avversario il suo stesso errore (Gusmani, 2010; Severino, 2021).

⁶ Le traduzioni dei testi della Metafisica di Aristotele, all'interno del volume di Venanzio Raspa, sono compiute da Giovanni Reale.

Come imposta il metodo di *confutazione*? Durante la discussione con l'avversario del *Principio*, si deve pretendere che esso dia un significato alle parole e ai termini che pronuncia, che sia lo stesso per sé e per gli altri. Ciò è necessario, dice Aristotele, affinché l'avversario dica effettivamente qualcosa e renda possibile un discorso. Se tale significato viene stabilito, allora ci sarà già qualcosa che viene determinato. Di quel qualcosa che ha un significato determinato, che è valido per sé e per gli altri⁷, sarà allora impossibile affermare che la stessa cosa sia e, allo stesso tempo, non sia. In altre parole, sarà impossibile che affermazioni tra loro opposte siano vere, contemporaneamente, in relazione a uno stesso significato (Gusmani, 2010; Severino, 2021).

Così facendo, il terreno di scontro viene portato nel campo del “discorso”, quello prediletto dai sofisti. Il *principio di non contraddizione* apparirà, in questo modo, come la conclusione di una dimostrazione: non per “colpa” di chi lo vuole difendere, ma da parte di chi vorrebbe negarlo, che è costretto ad assumerlo come premessa al suo discorso (Gusmani, 2020; Severino, 2021).

Quali sono le strategie di chi tenta di negare il *principio di non contraddizione*? Si presentano qui diverse ipotesi. Chi tenta di negare il *Principio*, come abbiamo visto, deve per forza adottare un linguaggio che abbia un significato, o conferire un significato unitario ai termini che utilizza. In questo modo, escludendo che tali parole abbiano un significato differente da quello conferito, chi tenta di negare il *Principio* in realtà ne afferma implicitamente la validità, potendolo negare “soltanto a parole” (Gusmani, 2010; Severino, 2021).

Per “qualcosa di unitario” Aristotele non intende banalmente l'unità contingente delle singole individualità, ma quell'essenza propria dei generi e delle specie. Per esempio, ciò si dà nel caso del termine “uomo”, per il quale occorre riconoscere il significato condiviso, per esempio quello di “animale bipede”. Inoltre, se l'avversario obietta che quel termine ha più di un significato, questi deve necessariamente procedere a identificarli tutti, assegnando a ciascun concetto un nome diverso. In questo modo, non è possibile che il relativo *designatum* sia e non sia, al tempo stesso, la stessa cosa⁸, ossia

⁷ L'essere *valido per sé e per gli altri* significa che è necessario adottare un segno linguistico conforme alla convenzione adottata da entrambe le parti, il parlante e l'ascoltatore (Puppo, 2010, p.22).

⁸ Le designazioni sono fondate sul rapporto esclusivo tra un preciso vocabolo e una precisa realtà extralinguistica. Il “designare” equivale al “richiamare una determinata realtà” (Puppo, 2010, p.23).

che il vocabolo designi e non designi la medesima entità (Gusmani, 2010; Raspa, 1999; Severino, 2021).

Se ciò non avviene, se cioè l'avversario si rifiuta di significare qualcosa di determinato, allora non si può neanche discutere, poiché questo equivale a non significare nulla. In questo caso l'avversario dovrebbe ammettere la propria sconfitta. Se inoltre l'avversario rispondesse alla domanda aggiungendo delle negazioni o delle determinazioni a qualche cosa, non risponderebbe in merito alla domanda, perché in quel caso dovrebbe, rispettivamente, negare ciò che sta affermando o elencare un numero indefinito di determinazioni. In ognuno di questi casi, non soltanto l'avversario dovrebbe dichiararsi sconfitto, ma si collocherebbe al di là di ogni possibilità di dialogo, riducendosi a qualcosa di meno che umano: un vegetale (Gusmani, 2010; Raspa, 1999; Severino, 2021).

Conseguenze dei tentativi di negazione del Principio. Si possono presentare tre casi: a) l'annullamento della sostanza e dell'essenza; b) il collasso della realtà; c) l'indifferenza nell'affermare o nel negare qualcosa.

a) *Annullamento della sostanza e dell'essenza.* Aristotele, proseguendo, afferma che coloro che pensano in questo modo, evitando di dire alcunché di significativo, vengono a sopprimere la *sostanza* e l'*essenza*⁹, dato che esse denotano un che di unico. Se nulla è sostanza, allora tutto è accidente, e dal momento in cui gli accidenti convengono in ultimo alla sostanza, ciò che denotano quei termini non esiste. Qui la differenza tra sostanza e accidente: se il termine "uomo" denota una sostanza, questa corrisponde all'essenza di "uomo", il suo significato essenziale. Se però tutto è accidentale, nulla si può riferire a un che di unico, e di nulla si può definire un significato. In tal modo, non vi sarebbe più nulla di assolutamente primo (Severino, 2021).

Pertanto, se la negazione del *principio di non contraddizione* corrisponde alla negazione della sostanza e dell'essenza, componenti fondamentali dell'ontologia dell'essere aristotelico, ciò mette in luce ancor di più come il *Principio* non sia indipendente dai presupposti filosofici che stanno alla base della sua concezione.

⁹ L'*essenza* si può definire come il significato di qualcosa; la *sostanza* si può definire in due accezioni: come un qualcosa, che si distingue dall'accidente, oppure come il sostrato, ciò che permane in ogni divenire. Nel contesto del nostro discorso si possono tuttavia trattare *essenza* e *sostanza* come sinonimi (Severino, 2021, p. 44).

b) *Collasso della realtà*. Se di ogni termine (riferito quindi a sostanza o accidente) si può sia affermare, sia negare almeno un altro termine, se cioè fossero vere tutte le proposizioni contraddittorie riferite a uno stesso termine, tutte le cose convergerebbero in una cosa sola. In questo caso, non sarebbe possibile distinguere la sostanza/essenza “uomo” da “trireme”, o da “muro”, perché di ognuno di questi termini si potrebbe affermare tutto e il contrario di tutto¹⁰. Dunque si giungerebbe alla posizione di Anassagora, per il quale tutte le cose sono insieme, e non si potrà affermare nulla di vero sulla realtà (Severino, 2021).

La posizione di Anassagora provocherebbe una soppressione della ragione dell'esperienza, in quanto il permanere di tutti i contraddittori in un determinato termine produrrebbe un collasso di tutta la realtà entro ciascun termine, di fatto negando l'esperienza. Come nota Severino, lo stesso si può dire del contrario, ossia che negando l'esperienza si avrebbe una negazione del *principio di non contraddizione*, cioè del principio di ragione (Severino, 2021).

Già da Aristotele, dunque, si evince come ragione e esperienza siano in rapporto di compostibilità, dove cioè la realtà dell'una esige la realtà dell'altra, e dove ognuna delle quali non può essere negata, pena la negazione dell'altra. Come abbiamo visto, Aristotele aveva già tentato la risoluzione del problema del molteplice basandosi sulla dottrina del non-essere relativo di Platone. Il molteplice non si esprime nell'*essere in atto*, bensì nell'*essere in potenza* (la dimensione del non-essere relativo). Da una pentola di acqua tiepida possiamo ricavare sia acqua fredda, lasciandola raffreddare, che acqua calda, riscaldandola. L'ottenimento di due risultati differenti a partire da un medesimo elemento verrebbe spiegata mediante il concetto dell'essere in potenza, per cui nell'acqua tiepida coesisterebbero i due non-essere relativi *caldo* e *freddo* (Severino, 2021).

c) *Indifferenza nell'affermare o nel negare qualcosa*. L'avversario può anche sottolineare come non sia necessario che si affermi o si neghi qualche cosa, dato che qualcosa è sia uomo che non uomo. Se dunque è vero che qualcosa è uomo e non uomo, si deve anche affermare che la stessa cosa non sia né uomo, né non uomo. Pertanto e in generale, se il discorso dell'avversario è vero, anche dello stesso si potrà affermare che non è vero, e entrambi gli enunciati avrebbero lo stesso valore di verità (Severino, 2021).

¹⁰ Per la dimostrazione condotta da Aristotele, fare riferimento sempre a (Severino, 2021)

Conclusioni a cui giunge Aristotele. Prosegue Severino (2021), per Aristotele chi intende negare il principio di non contraddizione si può dividere in tre gruppi: 1) coloro che intendono affermare la verità; 2) coloro che intendono dire soltanto ciò che è più vero di ciò che affermano gli altri; 3) quelli che ritengono che ciò che affermano, e che affermano anche gli altri, sia insieme vero e falso. Nel primo e nel secondo gruppo rientrano quegli avversari che riescono a qualificarsi come tali, perché riescono ad affermare qualcosa di determinato, e proprio per questo sono costretti ad accettare implicitamente il principio di non contraddizione.

Severino (2021) mostra come per Aristotele gli avversari del terzo gruppo non riescono nemmeno a qualificarsi come tali: sostenendo contemporaneamente il vero di qualsiasi opinione, finiscono per disconfermare ciò che loro stessi affermano. Essi non possono essere realmente convinti di ciò che affermano, così come una persona non può essere realmente convinta che buttarsi o non buttarsi giù da un precipizio sia conveniente allo stesso modo. Questo ultimo gruppo di persone negherebbe soltanto a parole il *Principio*, ma si comporterebbe come se tale negazione non esistesse. È allora importante, per chi intende far cadere in errore tali avversari, agire con persuasione o con costrizione a seconda dei casi (e dell'atteggiamento di tali avversari).

- a) Nel caso dei *sofisti*, ossia di chi intende soltanto provocare l'interlocutore e le cui azioni non possono corrispondere alle loro parole, si utilizza la strategia della *costrizione*, ossia la forza della confutazione (Severino, 2021).
- b) Nel caso di chi neghi il *Principio* perché incontra certe difficoltà logiche, ma è realmente in buona fede, si utilizza la strategia della *persuasione*, mostrando loro come risolvere tali difficoltà. Spesso tali difficoltà logiche portano a negare la realtà sensibile, oppure, a causa dell'errore cui si è indotti constatando la presenza di opposizioni nell'esperienza sensibile, portano a negare altri principi logici comunemente accettati (che non possono essere il *Principio*) (Severino, 2021).

Pertanto, si mostra ancora una volta come la difesa del *Principio* corrisponda al tener fermo i diritti dell'esperienza: "quei diritti che l'eleatismo aveva creduto necessario negare per salvaguardare il [*Principio*]" (Severino, 2021), come nell'esempio dell'acqua calda che induce a pensare l'esistenza del molteplice in atto, anziché in potenza.

CAPITOLO 2

Il Principio di non contraddizione in Aristotele

2.1 L'ontologia di Aristotele

Riprendendo gli assunti principali legati al principio di non contraddizione in Aristotele, Severino (2021) procede a una loro sintesi. In sostanza il *Principio*:

- a) è pensato come *proprietà di ogni essere*, cioè di ogni essere afferma che è impossibile sia non essere (che la stessa cosa sia e non sia);
- b) è visto come la *prima e fondamentale* proprietà dell'essere in quanto essere, ossia è un'affermazione che non si basa su alcun'altra, è vera per se stessa e non può essere negata;
- c) esprime l'*impossibilità* che a un essere convenga e insieme non convenga la stessa determinazione, corrispondente alla formulazione *ontologica* del *Principio*;
- d) si esprime anche attraverso una formulazione *logica* e una *psicologica*;
- e) si applica principalmente, ma non solo, ai *giudizi*. Come afferma Sigwart: “il principio di [non] contraddizione si riferisce al rapporto di un giudizio positivo con la sua negazione, ed esprime l'essenza e il significato della negazione, in quanto dice che entrambi i giudizi, A è B e A non è B, non possono essere veri contemporaneamente” (Raspa, 1999, p.32).

Natura del discorso. Aristotele affida al discorso un ruolo centrale nella sua ontologia, dal momento che non ha semplici funzioni espressive ma anche denotative. Raspa (1999) spiega come in Aristotele il discorso denoti le cose del mondo (singole entità spazio-temporali), oppure fatti, azioni, qualità, generi e specie. Questi elementi prendono esistenza attraverso il discorso, nel suo mantenere un riferimento col piano della realtà. Il “prendere esistenza” si collega al concetto di *verità*: il discorso¹¹ non è *vero* di per sé, ma è vero in quanto denota la realtà, nel suo riferirsi a oggetti reali. Quindi, “il discorso che trova corrispondenza con la realtà è vero”, e vi corrisponde in modo indiretto dal momento in cui “vi può corrispondere, più precisamente, in quanto mediato dal

¹¹ Una certa tipologia di discorso, quello *apofantico*.

pensiero” (Raspa, 1999, p.33). Inoltre, in Aristotele il discorso e la realtà mantengono una loro ben distinta autonomia: la realtà non cessa di esistere soltanto perché non è denotata linguisticamente (Raspa, 1999).

Nell’ontologia di Aristotele si delineano tre tipi di rapporto: quello tra linguaggio e pensiero, quello tra pensiero e realtà e quello tra linguaggio e realtà.

Rapporto linguaggio-pensiero. “Il primo rapporto, quello fra linguaggio e pensiero, è di significazione: le parole non sono significative di per sé – infatti non sono identiche per tutti - ma ricevono significato dal pensiero” (Raspa, 1999, p.34).

Rapporto pensiero-realtà. “Il secondo rapporto, invece, quello fra pensiero e realtà, è un rapporto di somiglianza: entrambi i membri sono identici per tutti” (Raspa, 1999, p.34). A mio avviso, ciò che qui potremmo essere indotti a pensare è che “tutta la realtà” non venga distorta dal pensiero, ma sia rappresentata così com’è. In realtà, ciò di cui è possibile accertare questa corrispondenza è per Aristotele “soltanto” una precisa configurazione del discorso, legata a una precisa configurazione della realtà.

Rapporto linguaggio-realtà¹². Il terzo rapporto, invece, riguarda linguaggio e realtà. Questi non si corrispondono naturalmente, dal momento che “in virtù della loro capacità simbolica, le parole, mediate dal pensiero, si avvicinano alle cose”, quindi “tale vicinanza è al tempo stesso distanza, poiché le parole sono soltanto simboli delle cose” (Raspa, 1999, p.34). L’idea è che “[...] il rapporto di designazione, che lega il simbolo linguistico a ciò che esso richiama, sia [...] in forza di convenzione e non su base naturale” (Gusmani, 2010, p.23). Con quest’idea ritorniamo, quindi, a quanto avevo sottolineato nel capitolo precedente: ossia che tra il piano ontologico e linguistico esiste una stretta correlazione, e questo si collega a quanto viene affermato sul *Principio*. Aristotele, infatti, a un certo punto del Libro IV della Metafisica afferma che “chi contesta la validità del PNC nell’ambito del funzionamento della lingua, nega le nozioni stesse di sostanza ed essenza” (Gusmani, 2010, p.24).

Il linguaggio svolge, quindi, oltre a una funzione pragmatica nella condivisione delle rappresentazioni espresse, una funzione simbolica e convenzionale (Raspa, 1999). Esso non rappresenta più soltanto un comodo strumento per discutere sulle cose, senza

¹² È bene notare come *discorso* e *linguaggio* non siano termini sinonimi, ma individuino concetti differenti, dal momento che il discorso – come vedremo fra poco – può essere considerato un “sottoinsieme” del linguaggio.

effettivamente farle entrare in campo - come inizialmente pensava Aristotele - ma è una vera e propria facoltà umana in grado di fornire *concretezza* all'unità dei generi e delle specie, attraverso le sue funzioni convenzionali di richiamo della realtà extralinguistica (Gusmani, 2010).

Dal linguaggio al discorso aristotelico. In Raspa (1999) vediamo come la logica di Aristotele non si applica a ogni tipo di linguaggio, ma riguarda condizioni specifiche che ne restringono la forma a certe tipologie, chiamate *discorso* e – con criteri ancora più restrittivi – la *proposizione* (o *discorso apofantico*). Dunque, soltanto una parte del linguaggio è, per Aristotele, *discorso*. Le due parti fondamentali che lo costituiscono sono il nome e il verbo. Il nome è significativo per convenzione, prescinde dal tempo e ogni parte a esso riferita è priva di significato se considerata separatamente. Il verbo, invece, esprime la temporalità. Esistono anche nomi e verbi indefiniti, che non sono considerati né nomi, né discorso, né negazioni. Come abbiamo già visto, ciò che caratterizza il discorso è la sua portata *esistenziale*. Il nome e il verbo, presi di per sé, sebbene siano significanti non hanno valore esistenziale, ossia di per sé non denotano il reale. Affinché diano ragione dell'esistenza di qualche cosa, nome e verbo debbono essere espressi *nel* discorso.

La proposizione (o discorso apofantico). Proseguendo con Raspa (1999) vediamo come la proposizione è una forma particolare del discorso, per la quale si può dire che esprima il vero o il falso. La proposizione è *vera* o *falsa* in ragione della sua funzione di denotare o meno la realtà. Di un discorso che non sia espresso in forma di proposizione, che dunque non sia *apofantico*, non si può dire che sia vero o falso. Da qui si apre il problema della portata esistenziale delle proposizioni. Dato che la realtà gode di un'autonomia ontologica rispetto al discorso che la denota, e dal momento che la verità non è nient'altro che la realtà espressa sottoforma di proposizione: è possibile che esistano oggetti “non reali” scambiati per “reali” dalle proposizioni vere? Questa domanda sarà oggetto di riflessione in autori successivi ad Aristotele, per esempio in Kant, come avrò modo di mostrare nel capitolo successivo.

Proposizioni e Principio di non contraddizione. Il principio di non contraddizione non si applica al discorso in generale, ma a quello apofantico. Per esempio, le più note sono le proposizioni semplici come l'*affermazione* e la *negazione*, che esprimono un unico oggetto e non possono essere scomposte ulteriormente in altre proposizioni (Bucci, 2013).

In effetti, prosegue Raspa (1999), l'*affermazione* e la *negazione* sono le proposizioni apofantiche per eccellenza. Questo accade perché “l’affermazione è il giudizio che attribuisce qualcosa a qualcosa. La negazione è invece il giudizio che separa qualcosa da qualcosa” (Raspa, 1999, p.36), rendendo evidente il loro legame con la realtà. Dal momento in cui è sempre possibile giudicare vera o falsa l’appartenenza di qualcosa a qualcos’altro (ricordando la formulazione ontologica del *Principio*) oppure giudicare l’esistenza o meno di qualcosa che esiste o non esiste (ricordando la concezione di verità di Aristotele), si potrà allora “sempre affermare o negare tutto ciò che qualcuno ha affermato o negato” (Raspa, 1999, p.36).

Questo presupposto implica due cose: in primo luogo la possibilità di una ricorsività dei giudizi potenzialmente infinita (si può sempre negare e riaffermare la stessa cosa) e in secondo luogo, come sottolinea Raspa (1999) riportando quanto espresso da Aristotele, “ad ogni affermazione risulta contrapposta una negazione, e ad ogni negazione un’affermazione” (Raspa, 1999, p.36). L’opposizione di affermazione e negazione è chiamata da Aristotele “contraddizione”. Una corretta formulazione della contraddizione prevede che sia il soggetto che il predicato contenuti nell’affermazione siano determinati (indichino qualcosa di univoco), oltre che identici (rispettivamente, al soggetto e al predicato contenuti nella negazione). Per questo motivo, è evidente che Aristotele consideri il *Principio* come applicabile non ai singoli termini bensì alle proposizioni, ossia ai discorsi con struttura adatta alla logica apofantica (Raspa, 1999).

2.2 Forme di opposizione

Opposizione antifatica. Come nota Russell (Raspa, 1999), le *proposizioni semplici* sono riconoscibili perché la contrapposizione delle affermative e delle negative si distingue unicamente dall'assenza o dalla presenza della parola "non". Ciò a comprova del fatto che per ogni affermazione (semplice) si dà un'unica negazione.

Dato che "la forma generale delle proposizioni è quella copulativa ("A è B"), che vuol dire "B è predicato di A" (Raspa, 1999, pp.37-38), è possibile ottenere una opposizione antifatica. Ciò è possibile per tutti i casi eccetto che per le proposizioni indefinite. Oltre alla relazione di opposizione antifatica tra proposizioni (espressa nella forma p e $\neg p$), che riguarda due proposizioni semplici e che Aristotele chiama "contraddizione", Aristotele distingue altre forme di opposizione tra i vari tipi di proposizioni. Infatti, in base al tipo di proposizioni coinvolte, che si distinguono per l'estensione del soggetto (singolare o universale) e per la loro forma espressiva (anch'essa singolare o universale), ne derivano differenti tipi di opposizione (Raspa, 1999).

Sulla base del carattere del solo soggetto, in (Raspa, 1999) vediamo come Aristotele distingue fra:

- a) *proposizioni con soggetto singolare*, che hanno per soggetto un unico e determinato individuo, del quale è predicata una certa proprietà. Il soggetto singolare è determinato, rispetto al predicato, come ciò per cui valgono sia il principio di non contraddizione sia quello del terzo escluso. In altre parole, dato un certo predicato, questo appartiene oppure non appartiene al soggetto. Uno dei due casi, ma non entrambi, si dà necessariamente. Due proposizioni contraddittorie non possono essere entrambe vere, né entrambe false (appunto, il terzo valore è escluso: *tertium non datur*). Una delle due dev'essere vera. L'esempio di questa opposizione è: "Socrate è bianco" e "Socrate non è bianco";
- b) *proposizioni con soggetto universale*, che dichiarano l'appartenenza o la non appartenenza di qualcosa a un oggetto universale presentato in forma universale. Per esempio, in "ogni uomo è bianco": (a) si esprimono su tutta l'estensione del soggetto universale; b) il carattere universale è di tutta la proposizione, non del solo soggetto).

Sulla base, invece, del carattere dell'intera proposizione:

- c) *proposizioni universali con soggetto universale*;
- d) *proposizioni non universali con soggetto universale* (particolari e indefinite), dichiarano l'appartenenza o la non appartenenza di qualcosa a un oggetto universale non presentato in forma universale:
 - a. *proposizioni particolari*: dichiarano l'appartenenza o la non appartenenza di una determinata proprietà solo per alcuni, o anche a uno solo, degli individui indicati dal soggetto universale. Queste corrispondono alle negazioni delle proposizioni universali (es. non ogni uomo è bianco; qualche uomo non è bianco);
 - b. *proposizioni indefinite*. Sono quelle non determinate riguardo alla quantità, come: "uomo è bianco"; "uomo non è bianco".

Contraddizione fra termini. Aristotele, inoltre, descrive la differenza tra la contraddizione tra proposizioni con soggetto individuale e le altre forme di opposizione *fra termini*, per mostrare come siano di natura differente. In primo luogo, come già spiegato, esse differiscono perché l'opposizione tra proposizioni non equivale a quella tra termini. In secondo luogo, esse differiscono perché i termini di cui si serve l'opposizione, se trascritti in forme proposizionali, comporterebbero soltanto il rispetto del principio di non contraddizione ma non quello del terzo escluso. Non determinerebbero, perciò, il darsi di una proposizione necessariamente vera e l'altra falsa (Raspa, 1999).

Le forme di opposizione fra termini che Aristotele utilizza in questo tentativo di dimostrazione sono: i *relativi*, i *contrari*, la *privazione e il possesso*, l'*affermazione e la negazione*. Prendendo come esempio i contrari, essi "sono concepiti come i termini più distanti l'uno dall'altro all'interno di un medesimo genere, che non si implicano ma si escludono (come nero e bianco, sano e malato)" (Raspa, 1999, p. 38).

La proposizione costituita sui contrari non garantirebbe necessariamente la verità o la falsità dell'uno o dell'altro di questi termini: se il soggetto non esistesse, entrambe le proposizioni risulterebbero false. Se avessimo, per esempio, due proposizioni p_1 e p_2 costruite sui contrari sano e malato, avremmo rispettivamente: "Socrate è sano" e "Socrate è malato", con la condizione variabile q "Socrate esiste" (Raspa, 1999). Le combinazioni possibili sarebbero:

- (a') Se q , allora p_1 e p_2 saranno l'una vera e l'altra falsa;
- (a') se $\text{non-}q$, allora p_1 e p_2 saranno entrambe false.

Il rapporto tra i due termini “sano” e “malato” non è di opposizione assoluta, ma soltanto relativa: se ciò non risulta evidente con l'uso dei termini isolati, è invece molto chiaro quando quegli stessi termini vengono trascritti in forma di proposizione. I termini trascritti divengono attributi che convengono a un soggetto. Ciò che a quel punto si ottiene è una forma di opposizione soltanto *relativa*: si oppone una qualità (l'esser sano) a un'altra a lei incompatibile (l'esser malato) in riferimento a un unico genere (lo stato di salute del soggetto). Il soggetto espresso in p_1 e p_2 non può quindi cessare di esistere, con la conseguenza di non poter denotare un soggetto non esistente sul piano della realtà: se il soggetto non esiste, entrambe le proposizioni risultano false (Raspa, 1999).

In ciò che Aristotele considera *contraddizione*, dove l'opposizione non è limitata a un genere ma è assoluta, l'effetto è quello di una *negazione di frase*, che implica il giudizio d'esistenza o meno della realtà rappresentata. “Aristotele assume il principio secondo il quale ogni proposizione affermativa implica l'esistenza del soggetto, [...] di conseguenza la non-esistenza del soggetto implica la verità della proposizione negativa” (Raspa, 1999, pp.39-40). Quindi, una delle due proposizioni è necessariamente vera. Poste le condizioni: p_1 “Socrate è malato” e p_2 “Socrate *non* è malato”, con la condizione variabile q “Socrate esiste”, le combinazioni possibili sono:

- (a'') Se q , allora p_1 e p_2 saranno l'una vera e l'altra falsa;
- (a'') se $\text{non-}q$, allora p_1 sarà falsa e p_2 sarà vera.

Opposizione fra proposizioni con soggetto universale b), c), d). Come abbiamo visto, l'unico tipo di opposizione fra proposizioni con soggetto singolo a) è la contraddizione. Invece, nelle proposizioni con soggetto universale, fermo restando il medesimo soggetto e il medesimo predicato per entrambe le proposizioni, ciò che cambia tra le due sono l'aspetto quantitativo (il numero dei soggetti coinvolti) e l'aspetto qualitativo (affermazione o negazione). Nell'intreccio tra differente numerosità e qualità nelle proposizioni si generano quattro tipi di proposizione e due distinte forme di opposizione: la contrarietà e la contraddizione (Raspa, 1999, p.40):

- (i) universale affermativa: “ogni uomo è bianco” (*u.a.*);
- (ii) universale negativa: “nessun uomo è bianco” (*u.n.*);

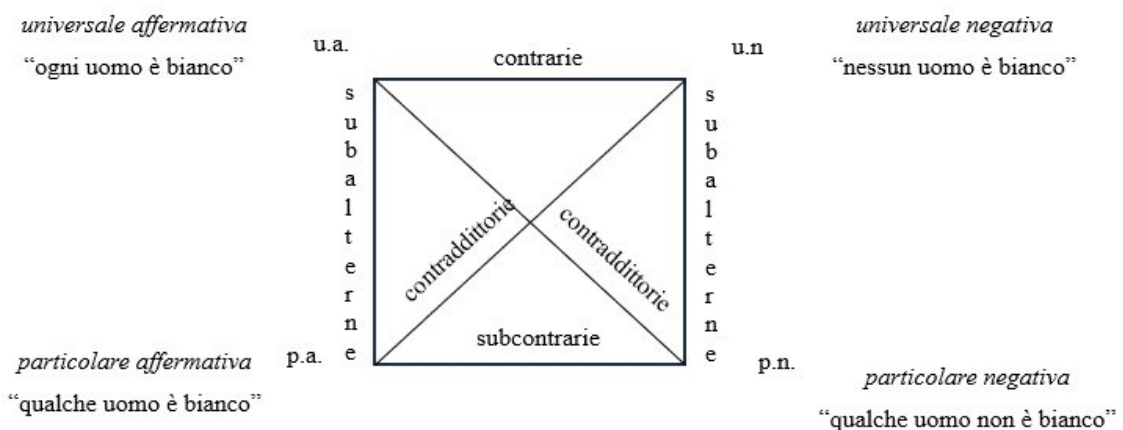
- (iii) particolare affermativa: “qualche uomo è bianco” (*p.a.*);
- (iv) particolare negativa: “qualche uomo non è bianco” (*p.n.*).

Prosegue Raspa (1999), si verifica una *contraddizione* tra una proposizione universale negativa (*u.n.*) e una particolare negativa (*p.n.*), oppure tra una particolare affermativa (*p.a.*) e un’universale negativa (*u.n.*); per esempio in “ogni uomo è bianco” e “qualche uomo non è bianco”, oppure in “qualche uomo è bianco” e “nessun uomo è bianco”. Si verifica invece una *contrarietà* (per la quale non vale il principio del terzo escluso) tra due proposizioni universali (*u.*), l’una affermativa (*u.a.*) e l’altra negativa (*u.n.*). Queste hanno lo stesso soggetto e il medesimo predicato, del tipo “ogni uomo è bianco” e “nessun uomo è bianco”.

“Mentre le proposizioni contraddittorie sono necessariamente *incompatibili e alternative* l’una all’altra, quelle contrarie sono solo *incompatibili*, nel senso che non possono essere contemporaneamente vere, ma possono essere contemporaneamente false” (Raspa, 1999, p.40). Attraverso il quadrato delle opposizioni, concettualizzato dai logici medievali, vediamo i vari tipi di legame che intercorrono tra le quattro forme di proposizione:

Figura 1.

Quadrato delle opposizioni o quadrato logico (Raspa, 1999, p.41)



Portata esistenziale delle proposizioni. Abbiamo già visto, soprattutto attraverso le proposizioni a soggetto singolare, come per Aristotele il *vero* corrisponda alla facoltà della proposizione affermativa di denotare una realtà esistente (portata esistenziale della

proposizione). Tuttavia, la situazione si complica quando parliamo della portata esistenziale delle proposizioni con soggetto universale e della negazione (Raspa, 1999).

Secondo una prima linea interpretativa, tutte le proposizioni, siano esse singole, universali, affermative o negative, hanno portata esistenziale. Questo implica che anche la negazione (singolare o universale) deve essere considerata un'affermazione (per esempio, la proposizione "qualche uomo non è bianco" deve equivalere a "qualche uomo è non-bianco"). "In questo modo, il campo d'azione delle proposizioni opposte, sia come contraddittorie che come contrarie, presuppone l'esistenza del soggetto [perché il valore esistenziale è proprio delle affermazioni] e viene quindi limitato all'esistente" (Raspa, 1999, p.42).

Secondo un'altra linea interpretativa, la negazione non opera sul singolo termine – per Aristotele è il termine che denota la realtà, sebbene solo attraverso la proposizione si possa affermare la verità o la falsità del discorso – ma sull'intera frase. Ciò determina anche l'impossibilità che la negazione si esprima in forma affermativa, perdendo la facoltà di denotare una realtà. Quindi, se la realtà (per qualche ragione) contraddice la proposizione affermativa, l'opposta negativa è comunque possibile. "L'affermazione è dunque prioritaria rispetto alla negazione" e "il ruolo della negazione è prettamente logico" (Raspa, 1999, p.42).

In quanto operatore logico, la negazione così concepita si limita a negare il contenuto dell'affermazione, e di più non dice. Attraverso la prima interpretazione, con la negazione di portata esistenziale, si possono spiegare tutte le relazioni del quadrato logico delle opposizioni. Il *principio del terzo escluso* vale soltanto se il soggetto esiste. Invece, con la negazione logica, si accomunano le proposizioni singolari a quelle universali e particolari: anche quando il soggetto non esiste, le proposizioni negative sono vere. Dunque, il *principio del terzo escluso* è valido anche nel caso in cui il soggetto non esiste (Raspa, 1999).

Ruolo funzionale della negazione. Ci si chiede se la negazione abbia a che fare soltanto con le proposizioni (giudizi) o anche con le cose e gli stati di cose da esse denotati. Aristotele sembra aver risposto a questa domanda affermando che la contraddizione ha a che fare sia con le proposizioni che con le cose indicate (si vedano l'accezione logica e ontologica del *Principio*). Questo assunto, però, deve fare i conti con

il fatto che per Aristotele il discorso esprime la realtà. Dunque, a che tipo di realtà può fare riferimento una proposizione negativa? (Raspa, 1999).

Raspa (1999) avanza un'ipotesi di lettura, distinguendo tra aspetto noetico della conoscenza (quello intuitivo) e aspetto dianoetico (quello deduttivo, derivante da quello intuitivo). Se la proposizione negativa non ha portata esistenziale, allora ciò di cui si occupa è l'aspetto dianoetico, negando semplicemente l'enunciato dell'affermazione senza occuparsi della valenza del suo contenuto. Viceversa, la proposizione affermativa tiene conto dell'intuizione, dell'aspetto di appercezione che consente di accedere al reale al di fuori della dicotomia vero/falso, che è costruita a posteriori.

Se la proposizione negativa ha valore esistenziale, anche in questo caso essa non si occupa dell'aspetto noetico, perché il suo ruolo è comunque secondario e deduttivo rispetto all'affermazione: indica, letteralmente, tutto ciò che non è il soggetto contenuto nella proposizione affermativa. Un'altra lettura prevede che sia affermazione che negazione si riferiscano non tanto alla realtà quanto a un sostrato, ossia a qualche cosa che rimanda a qualche cos'altro. La contraddizione così intesa sarebbe riferita all'essere relativo di Aristotele, a quel tipo di opposizione denominato *privazione* (che è intesa da Aristotele come un tipo di contraddizione). La proposizione negativa si riferirebbe dunque a uno stato di cose o a determinazioni del soggetto altre rispetto a quella a cui si riferisce la proposizione affermativa (Raspa, 1999).

2.3 Significato delle formulazioni ontologica e psicologica

Analisi della formulazione ontologica. Riprendiamo la formulazione ontologica del principio di non contraddizione:

è impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga e insieme non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto. (Aristotele. *Metaph.* Γ3. 1005^b19-20 in Raspa, 1999, p.51)

Raspa (1999) pone attenzione a tre parole-chiave, necessarie per comprendere al meglio l'accezione ontologica del *Principio*: appartenere (1); nello stesso tempo (2); secondo lo stesso rispetto (3). Per "appartenere", Aristotele intende *essere*, infatti la formulazione si può anche leggere come: "è impossibile che una cosa sia e non sia quella

stessa cosa nello stesso tempo”. Inoltre, “appartenere e non appartenere” esprime un’opposizione riferita sia al piano ontologico che al piano logico. Sul piano ontologico, esprime un rapporto reale tra due cose; sul piano logico, esprime un rapporto tra il soggetto e il predicato di una proposizione. Questo rapporto può essere di appartenenza (a qualcosa inerisce qualche cos’altro), oppure di identità (non tautologica, del tipo $A=A$).

Come già visto nel primo capitolo, per Aristotele è importante determinare il significato di ogni termine, se ve ne è solo uno, oppure di tutti i significati che si vogliono stabilire affinché quel termine sia determinato. Tuttavia non basta. Per garantire l’univocità dei significati ci vuole un riferimento ulteriore, costituito dall’*οὐσία* (il sostrato, che sta a fondamento del pensiero e del significato). All’*οὐσία* si riferiscono le varie determinazioni accidentali e l’essenza, che dà un significato all’*οὐσία* stessa, generando due tipi di rapporto. Tra l’*οὐσία* e l’essenza, corrispondenti a soggetto e predicato, vi è un rapporto di identità totale o parziale, mentre tra l’*οὐσία* e l’accidente vi è un rapporto di appartenenza, corrispondente a un predicato che inerisce a un soggetto o sostrato (Raspa, 1999, p.52).

Con “*insieme, nello stesso tempo*” Aristotele stabilisce che l’appartenere e il non appartenere (formula equivalente a “l’essere e il non essere”) non possono verificarsi nello stesso momento. Con “*secondo lo stesso rispetto*” Aristotele mostra le implicazioni della sua concezione di molteplicità: se l’essere si dice in molti modi (corrispondenti ad altrettanti significati, o determinazioni, o punti di vista), allora occorre far sì che l’appartenere e il non appartenere (l’essere e non essere) siano detti secondo un identico significato (o determinazione, o punto di vista) (Raspa, 1999).

E chiaro che “solo se agiscono insieme, le tre nozioni [criteri] esaminate [appartenenza (1), atemporalità (2), stesso significato (3)] sanciscono la validità del *Principio* e l’impossibilità della contraddizione” (Raspa, 1999, p.52). È infatti consentito (e possibile, per Aristotele) che uno stato di cose o un’opposizione aderiscano a uno, o anche due alla volta di questi criteri, ma non che tale situazione aderisca a tutti e tre i criteri (sarebbe impossibile, oltre che non consentito). Infatti, come afferma Raspa (1999):

il principio non vieta che il medesimo predicato possa appartenere e non appartenere secondo lo stesso rispetto, in tempi diversi, al medesimo soggetto [mancata aderenza al secondo criterio], né che il medesimo attributo possa appartenere e non

appartenere contemporaneamente, ma secondo diversi rispetti, al medesimo sostrato [mancata aderenza al terzo criterio]. (p.52)

Ciò si verifica perché la contraddizione è vietata, nei modi che abbiamo visto, sia per l'aspetto logico (proposizioni) che per quello ontologico (realtà). Nonostante la distinzione ontologica tra campo logico, campo del reale e campo linguistico, c'è una corrispondenza fra i tre livelli. È questa concezione corrispondentista di Aristotele ciò che fa sì che il *Principio* sanzioni tanto “la separazione di due proposizioni contraddittorie quanto la separazione di due dati di fatto, di due realtà che, qualora fossero presenti contemporaneamente, risulterebbero appunto contraddittorie” (Raspa, 1999, pp.52-53).

Analisi della formulazione psicologica. Riprendiamo la formulazione psicologica del principio di non contraddizione:

è impossibile a chicchessia di credere [...] che una stessa cosa sia e non sia.
(Aristotele. *Metaph.* Γ3. 1005^b23-24 in Raspa, 1999, p.54)

In questa accezione, la nozione chiave è quella di “credere”, termine che si può intendere, con Łukasiewicz, come l'*atto psichico di convinzione (o credenza)* che abitualmente accompagna l'espressione di un'opinione. In questo caso, si tratta dell'impossibilità che uno stesso individuo abbia due opinioni opposte. Ciò che sembra avere spinto Aristotele a formulare questa accezione è il tentativo di confutazione di ciò che avrebbe affermato Eraclito, ossia che è possibile credere (allo stesso tempo) che una stessa cosa sia e non sia. Aristotele concede la possibilità che sia possibile affermare che una stessa cosa sia e non sia, ma dichiara che non è possibile, in quel caso, che la persona sia realmente convinta di ciò che afferma (Raspa, 1999).

Qui di seguito riporto la formulazione di Aristotele del principio di non contraddizione in rapporto ai contrari:

E, (1b) poiché è impossibile che i contraddittori, riferiti a una medesima cosa, siano veri insieme, (2) è evidente che neppure i contrari possono sussistere insieme al medesimo oggetto. (2) E se non è possibile che i contrari sussistano insieme in un identico soggetto [...], (3) e se un'opinione che è in contraddizione con un'altra è il contrario di questa, (4) è evidente che è impossibile, a un tempo, che la stessa persona ammetta veramente che una stessa cosa sia e, anche, che non sia: (5) infatti, chi si

ingannasse su questo punto, avrebbe ad un tempo opinioni contrarie. (Aristotele, *Metaph.* Γ3.1005b26-32 in Raspa, 1999, p.56).

Sono da chiarire tre questioni:

I) perché, per Aristotele, se la relazione di incompatibilità vale per i contraddittori (1), allora vale anche per i contrari (2)?

II) perché in (3) sembra confondere contrari con contraddittori? È possibile giungere all'impossibilità di sussistere insieme dei contrari a partire da quella dei contraddittori?

III) cosa giustifica Aristotele nel considerare le opinioni (4) come proprietà di un'anima?

Argomentazione in risposta al quesito I). Raspa (1999) mostra come Aristotele sembri partire dalla sua concezione logica del *Principio* (che si riferisce all'incompatibilità tra contraddittori), per poi dedurre che lo stesso valga anche per i contrari. Vanno pertanto chiarite le ragioni di questa deduzione, in particolare se la relazione di incompatibilità vale anche per i contrari. Dal momento che sia contraddizioni che contrari rientrano nell'insieme degli opposti, occorre innanzitutto aver chiaro cosa Aristotele intenda per opposti. Con questo termine ci si riferisce alle determinazioni (per mezzo dei termini a esse riferiti) e alle proposizioni. Le determinazioni opposte sono quelle che non possono inerire contemporaneamente al medesimo soggetto, mentre le proposizioni opposte sono quelle che non possono essere vere contemporaneamente. Pertanto, gli opposti sono determinazioni e proposizioni tra cui vige un'*incompatibilità*.

Esistono molti tipi di opposti, fra i quali troviamo i contrari, le privazioni e i contraddittori. Le opposizioni, inoltre, si dividono in quelle fra proposizioni e quelle fra termini. A proposito dei termini contrari, dal momento in cui essi sono la coppia più estrema di opposti entro uno stesso genere (nello stato di salute di una persona i termini "sano" e "malato"), è impossibile che essi siano veri entrambi. Ciò è vero a meno che, prosegue Aristotele, "non esistano in un certo modo, oppure che l'uno sussista in un certo modo soltanto e l'altro in senso vero e proprio" (Raspa, 1999, p.57).

È a questo punto, prosegue Raspa (1999), che subentra il rapporto di possesso/privazione. Una privazione è assoluta quando riguarda l'assenza di una proprietà che esiste in natura ma che l'oggetto non è pronto a ricevere (come una pianta priva della vista), e relativa quando un oggetto non ha attualmente quella proprietà ma ha la facoltà di acquisirla in futuro. La privazione è un certo tipo di contraddizione, nella

misura in cui esprime l'impossibilità opposta alla possibilità di avere una determinazione. Inoltre la privazione, a differenza della contraddizione, spesso inerisce a intermedi (se relativa) e implica il riferimento a un soggetto (o a un sostrato). Se infatti una contraddizione è caratterizzata da due poli che includono o escludono totalmente l'oggetto in questione, nell'opposizione da privazione i due poli includono o escludono soltanto ciò che ha facoltà di ricevere la qualità interessata.

Dal momento che la privazione relativa ammette intermedi, corrispondenti ai diversi gradi in cui una certa qualità inerisce a un sostrato, vi sarà un caso in cui la privazione si opporrà al possesso nella misura massima consentita per quello specifico genere. Questo tipo di opposizione è la privazione perfetta, e corrisponde alla contrarietà. La contrarietà è soltanto uno dei casi in cui si ha un rapporto di privazione/possesso, e per questo motivo è un suo sottogenere. La contrarietà, vista come rapporto di privazione/possesso, è ciò che caratterizza il mutare (il divenire) nella metafisica aristotelica. Con ciò dovrebbero essere chiare le ragioni per le quali, dato che i contraddittori non possono inerire assieme nello stesso soggetto, nemmeno i contrari possono (Raspa, 1999).

Argomentazione in risposta al quesito 2). Per Venanzio Raspa (1999), il fatto che Aristotele metta assieme contraddizione e contrarietà non è affatto una confusione, ma una convinzione, ossia quella di ritenere che “la credenza da parte di *x* in proposizioni contraddittorie genera opinioni contrarie”. Se è vero che per le proposizioni contraddittorie vale il principio di non contraddizione, oltre a quello del terzo escluso, fra opinioni opposte vale il principio di non contraddizione senza che valga anche il terzo escluso. È possibile, infatti, non credere a nessuna di due opinioni opposte, semplicemente non avendo alcuna opinione a riguardo. Pertanto, è possibile per due proposizioni contraddittorie, se trattate come fossero opinioni, che divengano contrarie. Rimane aperta la questione se sia possibile, però, considerare valida questa trasposizione senza “ridurre” le opinioni entro l'ambito meramente logico.

Argomentazione in risposta al quesito 3). Łukasiewicz tenta di capire se le argomentazioni contenute nel brano *Metaph.*Γ3.1005b26-32 di Aristotele riescano a giustificare adeguatamente il principio di non contraddizione psicologico, ossia se sia giustificabile il fatto di considerare delle opinioni alla stregua di proprietà dell'*oggetto anima*. Le sue conclusioni sono che tale brano non possa essere considerato una

fondazione della *formulazione* psicologica. Le argomentazioni presentate da Aristotele, unitamente a quelle presenti in altre sezioni della *Metafisica*, sono troppo eterogenee. Raspa, dal canto suo, ritiene che Aristotele non fornisca una prova della formulazione psicologica del *Principio*, ma solamente una sua “applicazione su un piano epistemico, per avvalorare e giustificare la tesi che esso è il principio più sicuro di tutti”. Infatti, Aristotele afferma che “se una stessa persona credesse che la medesima cosa sia e non sia” (illudendosi di poterlo fare) allora nella medesima anima sussisterebbero determinazioni contrarie, quindi incompatibili, andando a negare il *Principio* stesso (Raspa, 1999).

Conclusioni sul Principio in Aristotele. In sintesi, in Raspa (1999) l’argomentazione aristotelica sul principio di non contraddizione mostra come:

- a) l’*accezione psicologica* si riferisca a un certo tipo di contraddizioni, quelle evidenti o immediate, per cui non è necessario che una persona sia realmente convinta di ciò che afferma. Questo sembra escludere parte della nostra esperienza di individui che, talvolta, possono avere – consapevolmente o non – due opinioni opposte su una stessa cosa;
- b) l’*accezione ontologica* si riferisca a contraddizioni di tipo immediato, sia per quanto riguarda la forma della proposizione (dev’essere in un certo modo), sia riguardo il soggetto della stessa (dev’essere immediatamente decidibile che un predicato gli appartenga o meno). Questo sembra escludere ciò che per sua natura può essere vago e non immediatamente determinabile;
- c) l’impossibilità di *credere* che una stessa cosa sia e non sia *non* si fonda sulle opinioni in sé, ma sul principio di non contraddizione collegato a una teoria della corrispondenza fra la struttura del reale – come costituito di sostanze di attributi a esse inerenti – e quella della proposizione. Questa teoria della corrispondenza si manifesta nella forma soggetto-predicato, che avrebbe valore per tutti e tre i livelli coinvolti: pensiero, linguaggio e realtà. Se viene violato il principio di non contraddizione sul piano logico, sul piano della realtà quel tipo di oggetto non può esistere (nonostante la dichiarata indipendenza del piano della realtà).

CAPITOLO 3

Il *Principio* in Kant

3.1 Il problema del rapporto tra pensiero e realtà

Anziché occuparsi del problema formale, ossia di come il principio di non contraddizione riguardi la struttura formale delle proposizioni, Kant si preoccupa maggiormente del rapporto tra il pensiero e la realtà, tema che costituisce l'inizio della sua riflessione. Con la sua teoria della verità, legata ai concetti di analiticità e pensabilità, ipotizza la *contraddizione come condizione di pensabilità dell'oggetto*, dunque come possibilità logica di costituirsi (di pensarsi) come soggetto di una proposizione (Raspa, 1999).

Kant critica la teoria della corrispondenza tra il piano logico e l'ontologico – quella ereditata dalla tradizione aristotelica – affermando che la logica formale non ha alcuna capacità di presa sul reale. Come è possibile, pertanto, cogliere il reale? Il tentativo di risolvere il problema passa attraverso la sua concezione di *logica trascendentale*, che pone in affiancamento a quella formale. La logica trascendentale si domanda: “in che senso i principi logici sono leggi del pensiero e che rapporto c'è fra queste leggi e le condizioni di pensabilità di un oggetto?” (Raspa, 1999, p.63).

Per Kant la logica formale è la “scienza delle leggi del pensiero”, dove il principio di non contraddizione ha un ruolo primario nel definire che cosa debba essere considerato possibile o non possibile (a cui corrisponde ciò che può essere “pensabile” oppure no). Se il principio di non contraddizione viene rispettato sono possibili: l'esistenza; il pensiero e il vero. Alla sua violazione, il contraddittorio, corrispondono: l'impossibilità di esistenza; la non pensabilità e il falso (Raspa, 1999).

Per Kant, ogni cosa in natura è sottoposta a regole (o leggi), e di conseguenza anche il pensiero. Dal momento che possiamo non conoscerle a priori, tali regole possono essere esplorate e indagate. Alla conoscenza di queste regole possiamo pervenire mediante due fonti principali di conoscenza, che sono la *sensibilità* (la facoltà di ricevere rappresentazioni) e l'*intelletto* (la facoltà di produrre da sé rappresentazioni), cioè di “pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile”. L'*Estetica* è la scienza che si occupa della sensibilità, mentre la *Logica* è la scienza che ha come oggetto l'intelletto. Le regole

proprie dell'intelletto, dunque della scienza della Logica, si suddividono in necessarie o contingenti. Le regole necessarie, indipendenti dall'esperienza, sono regole dell'uso dell'intelletto in generale, che non decidono delle differenze fra singoli oggetti. Le regole si astraggono dagli oggetti stessi: sono leggi della forma generale del pensiero. Le regole contingenti, invece, riguardano il pensare correttamente riferendosi agli oggetti propri delle singole scienze (Raspa, 1999).

La logica, per Kant, è quindi intesa: a) come scienza delle leggi necessarie, naturali e oggettive, del pensiero in generale; b) come logica formale, dove il "formale" è inteso in senso negativo, ossia come astrazione rispetto al contenuto (o alla materia). È un'astrazione dagli oggetti e dalle loro differenze: questi non lo riguardano. Anche la forma del giudizio, in questo senso, è intesa come astrazione rispetto al suo contenuto. Per Kant, la logica è intesa in senso soggettivo anziché oggettivo: essa non indaga come il concetto vada a denotare un oggetto o come il concetto si origini in quanto rappresentazione (di aspetti del reale), ma come il concetto possa riferirsi a più oggetti, e come rappresentazioni già date possano divenire, nel pensiero, concetti (Raspa, 1999).

Tuttavia, ciò che caratterizza - in difetto - la logica formale kantiana è soprattutto l'assenza di un linguaggio formalizzato, il quale, unitamente all'astrazione assoluta dal contenuto, non rende possibile la distinzione tipologica degli elementi delle proposizioni a livello strutturale. Riguardo il presupposto di *naturalità* delle leggi logiche, che sarebbero proprie al carattere generale (formale) della logica, questo viene da Kant soltanto affermato e manca di una sufficiente motivazione. Nonostante ciò, tale presupposto costituisce la base del principio di non contraddizione kantiano (Raspa, 1999).

Per evitare di prestare il fianco a interpretazioni psicologistiche, che rischierebbero di sovrascrivere le categorie della logica, Kant chiarisce quello che per lui rappresenta l'ambito di pertinenza della psicologia distinguendolo da quello della logica. La psicologia si occupa soltanto di come pensiamo, cioè di processi mentali, e di come quei processi subiscono le influenze di vari impedimenti o condizioni soggettive (come i sensi, l'immaginazione, la memoria, ecc.) nei vari contesti in cui viene applicata. La logica formale, invece, astrae dai contesti contingenti, perché si occupa delle regole generali e necessarie del pensiero, che prescindono dal contesto specifico in cui il nostro intelletto viene esercitato. In questo senso, Kant opera una distinzione fra logica formale pura

(corrispondente alla sua logica formale) e logica generale applicata, che di fatto considera una psicologia (Raspa, 1999).

Dato che la logica generale di Kant svolge una funzione di canone dell'intelletto e della ragione, essa ne presidia la correttezza del suo utilizzo, indipendentemente dai contenuti a cui l'intelletto è rivolto. Per questo motivo, la logica generale è in grado di decidere di ciò che è *vero formalmente*: di ciò che è vero limitatamente all'ambito formale o logico (Raspa, 1999).

Per Kant, valgono le seguenti equivalenze: 1) il possibile è il non-contraddittorio e il non-contraddittorio è il pensabile; 2) il contraddittorio è l'impossibile. L'impossibile, o contraddittorio, è l'impensabile. La logica formale di Kant, applicandosi non tanto a un oggetto in generale (la cui esistenza è indeterminata) ma a un oggetto pensato, allora quell'oggetto è logicamente possibile e non-contraddittorio, oltre che esistente. È soltanto sull'oggetto pensato che la forma logica può deciderne la correttezza formale, ossia la sua *verità formale*. Al contrario, un oggetto che non è possibile pensare è impossibile e fuoriesce dal dominio di pertinenza della logica formale (Raspa, 1999).

Come afferma Raspa (1999), la contraddizione, per Kant, può essere intesa secondo due accezioni che non sono in contrasto fra loro:

- a) come *relazione di opposizione fra il predicato e il concetto del soggetto* di un giudizio, che è possibile scomponendo un giudizio in due giudizi differenti (uno costituito dal suo predicato e l'altro incluso nel concetto del soggetto);
- b) come *rapporto fra due giudizi* (chiamato da Kant opposizione analitica o logica), dove uno dei due è una negazione e l'altro un'affermazione, che rispettivamente negano e affermano l'appartenenza di qualcosa a un oggetto.

In questo sistema logico, la non-contraddittorietà è la *condizione universale e necessaria*, minimale – per cui non sufficiente – per ogni giudizio o conoscenza. Una conoscenza non deve soltanto rispettare questa condizione (essere, cioè, possibile logicamente), ma deve anche fare i conti con l'effettivo contenuto sul piano della realtà: ciò che non si contraddice deve, cioè, *accordarsi* con l'oggetto cui si riferisce. In altre parole, la verità formale non basta: una conoscenza può essere formalmente vera ma

dimostrarsi falsa o infondata se non si accorda con il suo oggetto, secondo una definizione nominale (non formale) della verità (Raspa, 1999).

Distinguendo fra due tipologie di criteri di verità, Kant “esclude che si possa dare, in logica, un criterio universale (*materiale*, quindi *sufficiente*) della verità” (Raspa, 1999, p.67). Un criterio che fosse valido per tutte le conoscenze sarebbe in sé contraddittorio, in quanto dovrebbe essere allo stesso tempo criterio universale e criterio materiale, astruendo dai contenuti specifici ma allo stesso tempo riferendosi a essi. Il concetto di verità formale di Kant, dal momento in cui non rappresenta un criterio necessario e *sufficiente*, sembra coincidere con quello di *validità*, nel significato di semplice possibilità logica (o non-contraddittorietà). Il compito della logica generale (o formale) è così ridimensionato rispetto a quello svolto dal sistema di Aristotele, il cui compito era stabilire la verità di un giudizio riferito a oggetti determinati (Raspa, 1999).

Introduzione della logica trascendentale. Kant, infine, introduce la logica trascendentale per sopperire al restringimento di campo operato sulla logica formale (Raspa, 1999).

3.2 Determinabilità e verità

A proposito del giudizio categorico nella forma soggetto-predicato, Kant distingue tra giudizi analitici e giudizi sintetici. I giudizi analitici riguardano concetti che sono già acquisiti dal pensiero e vengono analizzati dalla ragione; i giudizi sintetici aggiungono (estendono) ciò che già esiste nel concetto del soggetto, per mezzo di un predicato che acquisisce informazioni dall'esperienza (Raspa, 1999).

Le leggi della logica formale (generale) kantiana decidono della verità formale dei soli giudizi analitici – oltre che per il pensiero in generale – mentre le leggi della logica trascendentale decidono della verità nominale dei soli giudizi sintetici – oltre che per il reale così come conosciuto dall'intelletto. Pertanto i giudizi analitici debbono sottostare al principio di non contraddizione, mentre i giudizi sintetici alla conformità del fenomeno (oggetto) con le condizioni soggettive che lo strutturano come fenomeno. In Kant sono quindi due i principi primi: il *principio di non contraddizione* e il *principio supremo di tutti i giudizi sintetici*. Il loro carattere di primarietà è tale sia perché contengono in sé il fondamento di altri giudizi, sia perché non sono a loro volta derivati da altri principi più

generali (Raspa, 1999). La posizione di Kant si può sostanzialmente riassumere nelle seguenti proposizioni:

- (i) il principio di contraddizione è la legge fondamentale della logica formale;
- (ii) la logica formale, scienza delle leggi naturali e necessarie del pensiero, nonché canone di valutazione del corretto uso dell'intelletto, è sostanzialmente "analitica", è cioè teoria dei giudizi analitici; pertanto
- (iii) l'analiticità è l'opposto della contraddittorietà;
- (iv) il principio di contraddizione è allora esso stesso un giudizio analitico.

La forma kantiana del principio di non contraddizione è la seguente:

a nessuna cosa conviene un predicato che la contraddica
(Kant, *KdrV* A 151 – B 190 [CdRP 172] in Raspa, 1999, p.70).

La cosa di cui si predica è già soggetta al possesso o alla mancanza di determinazioni, tra loro consistenti. Si ha una contraddizione quando il predicato attribuisce o rimuove una determinazione che, secondo un giudizio analitico, mancherebbe o apparterrebbe alla cosa. Dunque "un predicato può essere in contraddizione con un soggetto, in quanto in questo è già pensato almeno un altro predicato con cui il primo è in contraddizione" (Raspa, 1999, pp.70-71).

Il problema di questo tipo di contraddizione è che non spiega: a) se i concetti e le determinazioni contenute nei giudizi siano in qualche modo collegate ai loro oggetti; b) se il predicato contenuto nel concetto del soggetto implichi o meno un legame diretto con l'oggetto empirico. Kant interviene nella questione affermando che la logica ha a che vedere con la possibilità, e non con la realtà: il fatto che una determinazione o un concetto siano possibili sul piano logico (che siano non contraddittori), non significa affatto che siano reali. La possibilità che il concetto sia reale va indagata attraverso l'adeguamento con le condizioni formali dell'esperienza (Raspa, 1999). Dal *principio di determinabilità* derivano:

- a) la *determinabilità di un concetto*, ossia la possibilità, esclusivamente sul piano logico, che una determinazione appartenga a un concetto. Questo tipo di determinabilità deve sottostare sia al principio di contraddizione, sia al

principio di determinabilità da esso derivato: soltanto uno dei due predicati opposti contraddittori può convenire a un concetto;

- b) la *determinazione di una cosa*, che non ha a che fare soltanto con la forma logica ma anche con il contenuto. Questo tipo di determinabilità deve sottostare al principio di contraddizione e al principio di *determinazione completa*: quest'ultimo afferma che “*di tutti i possibili predicati delle cose, in quanto essi sono paragonati con i loro opposti, gliene deve convenire uno*” (Raspa, 1999, p.71).

Il principio di determinabilità a) e il principio di determinazione completa b) esprimono qualcosa di differente. Il primo principio riguarda soltanto due predicati opposti, dati o possibili, dei quali uno dei due appartiene all'oggetto, ma non permette di conoscere interamente tale oggetto. Il secondo principio esprime la possibilità di conoscere l'oggetto, sia positivamente che negativamente, sulla base del totale di tutti i possibili predicati a esso riferiti. La determinazione completa di un oggetto o di un individuo non è mai rappresentabile, attraverso dei concetti, nella sua totalità (Raspa, 1999).

Sulla base di questi presupposti, oltre a quelli già espressi nel paragrafo precedente in merito al ruolo svolto dal principio di contraddizione in Kant, si può comprendere come il *Principio* sia: a) condizione negativa alla formulazione dei giudizi sintetici e analitici; b) per quelli analitici è condizione necessaria e sufficiente all'accertamento della verità; c) per quelli sintetici è condizione soltanto necessaria, dal momento in cui occorre anche il ricorso all'esperienza per accertare la verità (Raspa, 1999).

I giudizi sintetici richiedono che vengano messi in rapporto il concetto del soggetto con qualcosa di simile a ciò che è stato pensato, per questo motivo il rapporto non può mai essere né di identità, né di contraddizione, ma è necessario e aggiuntivo rispetto al semplice giudizio sintetico (Raspa, 1999).

3.3 Aspetti critici nella logica kantiana

Riassumendo. Abbiamo visto come la formulazione ontologica del principio di contraddizione, in Aristotele, era plausibile per via della concezione ontologica secondo la quale vi è una corrispondenza fra giudizio vero e realtà. A differenza di Aristotele, Kant separa nettamente l'ambito logico da quello del reale, e inerisce il principio di contraddizione entro l'ambito meramente logico. Dal momento in cui il principio di contraddizione pone in relazione un soggetto – inteso soltanto come oggetto logico – al predicato attribuitogli, l'oggetto logico si esprime nella forma esclusiva di giudizio analitico. Inoltre, dato che il principio di contraddizione è condizione necessaria – ma qui non sufficiente - anche per i giudizi sintetici, il rispetto del *Principio* vale anche per gli oggetti intesi come fenomeni: gli oggetti empirici (Raspa, 1999).

Problema dell'astrazione del Principio dai contenuti. In Raspa (1999) vediamo come, con il presupposto che la logica formale sia qualcosa che astrae totalmente dalla materia sensibile degli oggetti e dalle differenze tra questi, è difficile affermare che il principio di contraddizione possa regolare il mondo empirico prescindendo totalmente da esso. Questa affermazione può essere supportata attraverso: a) il caso dell'opposizione analitica; b) il caso dell'opposizione dialettica; c) il caso dell'opposizione reale.

Per quanto riguarda l'opposizione analitica (a), se è vero che il principio di contraddizione kantiano si esprime come opposizione tra un insieme di predicati inclusi nel concetto del soggetto e un predicato che si oppone a uno di quei predicati (negandolo), allora tale contraddizione non è necessariamente *immediata*. Infatti, è necessario che il secondo termine della contraddizione, il predicato, contraddica uno soltanto dei predicati inclusi nel concetto del soggetto. Dal momento che i predicati del concetto del soggetto non sono visibili sul piano meramente logico, come è possibile che il principio di contraddizione sia un principio esclusivamente logico, che prescinde assolutamente dai contenuti? (Raspa, 1999).

Per quanto riguarda l'opposizione dialettica (b), per Kant, ogni volta che il pensiero coglie una conoscenza, essa deve essere espressa in modo non-contraddittorio, pena il suo annullamento (oppure lo sprofondamento della ragione, se si ha a che fare con un'opposizione dialettica). Tuttavia, Kant è consapevole che la contraddizione di cui si sta parlando è meramente logica, non riguarda il contenuto. Se si sposta l'attenzione sul

contenuto, riconoscendolo come fenomeno (anziché come oggetto logico), allora la contraddizione diventa, a seconda dei casi, una contrarietà o una subcontrarietà. Se invece ci si muove soltanto sul piano logico, è evidente che la contrarietà è mascherata dalla contraddizione, col risultato che la logica formale presenta come contraddizione anche ciò che non è tale. Pertanto, non solo la non-contraddizione formale può essere falsa (se viene a mancare il rispetto del principio sintetico dell'adeguamento), ma la contraddizione formale può essere reale. Anche da questo punto di vista, è difficile poter affermare che il piano formale possa astrarre totalmente dal contenuto (Raspa, 1999).

Per quanto riguarda l'opposizione reale (c), essa si può vedere come un'opposizione fra due determinazioni reali (positive) della medesima cosa, il cui rapporto le mette in opposizione negandole reciprocamente, senza che vi sia contraddizione. Il piano logico esprime questo contrasto mediante due proposizioni affermative, ma vi è una differenza: la contraddizione sul piano logico oppone due predicati dei quali l'uno si afferma e l'altro si nega; in questo modo la cosa si annulla, si rende impossibile e inesistente. Sul piano reale i due opposti sono determinazioni positive e pertanto non costituiscono l'uno il negativo che annulla l'altro: l'annullamento che ne deriva si può pensare e rappresentare. Non si parla, qui, di negazione come difetto (puramente logica) bensì di privazione (Raspa, 1999).

Problema della mancanza di un linguaggio formalizzato. Nella logica kantiana, il problema della completa astrazione dai contenuti si collega a quello della mancanza di un linguaggio formalizzato. Se il principio di non contraddizione vale per tutti i tipi di giudizi e di contraddizioni, sia immediate che non immediate, allora ciò contrasta con l'astrazione assoluta del *Principio* da ogni tipo di contenuto della conoscenza. Infatti, come si può decidere se un predicato è contenuto o meno nel concetto del soggetto? Oppure, rivelare l'essenza fenomenica della realtà, al di là dei concetti rappresentati nei due tipi di antinomie? Senza un linguaggio formalizzato, che possa distinguere i vari tipi di elementi all'interno delle proposizioni, ciò non sembra del tutto possibile (Raspa, 1999).

Problema della naturalità delle leggi dell'intelletto (del pensiero). Infine, un altro problema è rappresentato dall'assunzione di Kant che il principio di contraddizione rappresenti una legge naturale dell'intelletto, e pertanto sia una legge necessaria della logica formale. Questa assunzione non sembra sufficientemente giustificata, ma pare stabilita più o meno arbitrariamente (Raspa, 1999).

3.4 Condizioni di validità del *Principio* in Aristotele e Kant

Nelle interpretazioni di Aristotele e di Kant del principio di non contraddizione, è evidente l'associazione del *Principio* a precise condizioni ontologiche attraverso le quali si osserva il mondo. Queste condizioni non soltanto sottostanno al principio di non contraddizione, ma sono tali da costituire le condizioni di validità del *Principio*. Raspa (1999) le riassume in questo modo:

- le relazioni tra oggetti e determinazioni sono considerate predicati del soggetto;
- i *valori di verità* seguono una logica binaria, avendo esclusivamente i valori: vero e falso (Siviglia, 2023). Questa è anche la ragione per la quale le logiche di Aristotele e di Kant sono chiamate logiche bivalenti. Non si danno in alcun modo gradi di verità;
- il *significato dei termini è univoco*: vengono esclusi i casi in cui tale significato è sfumato o più complesso, come per esempio avviene nella preghiera;
- le proposizioni implicano *l'esistenza*: al soggetto è sempre legata una categoria che include un elemento; il soggetto non è mai un oggetto non-esistente o impossibile;
- la *negazione* è considerata il rifiuto del giudizio positivo (quindi è vincolata dall'affermazione) o di un oggetto (di cui asserisce la non esistenza); non si danno fatti negativi o contraddittori, se non come atti di pensiero;
- il *soggetto è una sostanza*, e non qualcosa di meno definito e netto come un evento, il quale viene comunque considerato astrattamente come sostanza individuale;
- l'*oggetto di un giudizio* è fissato e compreso in un *istante atemporale* che esclude il movimento (la condizione del tempo nella formulazione del *Principio* – si è detto – sta a indicare appunto l'esclusione del tempo);
- i *significati dei termini* e delle proposizioni *sono o nel pensiero o nelle cose*; la logica presuppone un soggetto, nel cui pensiero stanno le proposizioni, e un oggetto, su cui queste vertono; *non si dà una terza sfera indipendente* dei significati o degli oggetti logici.

In generale, si può affermare che le condizioni di validità del principio di contraddizione si applicano a “enti singoli, astratti dal tempo e immobili nello spazio, cioè non in divenire” (Raspa, 1999, p.185). Nelle diverse formulazioni del *Principio*, la condizione temporale (“nello stesso tempo”) esprime un’assenza di tempo, un momento puntiforme e atemporale; allo stesso modo la condizione del “medesimo rispetto” può essere concepita sia come fissazione di un significato univoco, sia come immobilità dell’oggetto presente alla coscienza. Tutto ciò pare suggerire il fatto che gli esseri umani non possano pensare ad altro che concetti rigidi, fissi e immutabili (Raspa, 1999).

Il principio di non contraddizione, del resto, si applica non alla realtà in sé, ma a oggetti astratti o, per meglio dire, “costruiti” (Raspa, 1999). Per esempio, a proposito delle forme di opposizione analitica, dialettica e reale in Kant, abbiamo visto come il fenomeno reale viene “mascherato”: nel primo caso, perché il concetto del soggetto non può, di per sé, mostrare l’oggetto a cui si riferisce nella sua interezza (con tutte le sue determinazioni); nel secondo caso, la contraddizione può mascherare un rapporto di contrarietà tra fenomeni, annullandoli. Nel terzo caso, infine, quello dell’opposizione reale, dal momento in cui la contraddizione annulla la cosa rappresentata, disconosce la realtà di un’opposizione la cui risultante è positiva, esistente e può essere pensata (Raspa, 1999).

La riflessione sugli ambiti di validità del principio di non contraddizione, di identità e del terzo escluso si è resa necessaria come parte di un superamento più ampio degli argini della logica lineare bivalente di matrice aristotelica. Come vedremo, queste possibilità offriranno la base per una logica della Verità che violi (superi) il *principio di non contraddizione*, alla ricerca di contesti d’esperienza che possano essere congrui a logiche non tradizionali, con particolare guadagno per la fenomenologia husserliana.

CAPITOLO 4

Dalla logica classica alla logica fenomenologica

4.1 La formalistica e il problema del significato

Logica formale e logica trascendentale. Da Immanuel Kant in poi, la divisione tra logica formale e logica trascendentale ha costituito un punto fermo nell'avanzamento della riflessione logica-filosofica. Poiché questa divisione è stata spesso oggetto di confusione, si rende necessario chiarirne i concetti (Guidetti, 2018).

Che cosa si intende con l'espressione “logica formale”? Kant ritiene che corrisponda a quella della tradizione aristotelica proseguita fino all'800, che prevede l'utilizzo di simboli al posto delle espressioni linguistiche. In realtà, la logica formale di Aristotele è difficilmente accomunabile a quella a lui posteriore, dal momento che quest'ultima prevede un uso copulativo della frase che è assente nella dottrina originaria. Oltre a questo, all'interno dell'accezione “logica formale” occorre distinguere la *logistica* (o *formalistica*), sorta fra la metà del XIX e gli inizi del XX secolo, che corrisponde al calcolo logico matematizzato di Leibniz (Guidetti, 2018; Raspa, 1999).

Per quanto riguarda la “logica trascendentale”, dapprima Husserl ha chiarito il ruolo della logica formale e della formalistica nella parte iniziale della sua opera “*Logica formale e trascendentale*” (1929); quindi ha chiarito anche il ruolo della logica trascendentale, per mostrare il significato innovativo che dava al termine “trascendentale” rispetto alla logica di Kant. Il chiarimento di Husserl riguardava: a) sia il *senso* e i *limiti* della formalistica e della simbologia; b) sia il rapporto che queste hanno con l'esperienza nel fare emergere certe determinazioni semantiche (Guidetti, 2018).

Senso e limiti della formalistica e della simbologia. Questi due ambiti rientrano nella dottrina di ciò che è forma, la dottrina di tutte le forme possibili: la *morfologia*. Husserl è consapevole che la sfera morfologica va distinta chiaramente dai processi che astraggono da contenuti (astratti dal reale, in qualsiasi forma sia inteso). La struttura delle forme, peraltro, non deriva dai contenuti: il tempo, lo spazio e i concetti non hanno forme intese come loro proprietà, che vanno a modificare la struttura morfologica. Se fosse così, la logica formale non potrebbe rendere conto della correttezza del ragionamento, e il suo

ambito di pertinenza sarebbe considerato una logica trascendentale; invece, più realisticamente, il contenuto semantico può cambiare indipendentemente dalla forma in cui è espresso (Guidetti, 2018).

Arthur Pap (1967) spiega questo problema attraverso il rapporto fra aritmetica e mondo fisico. Una semplice equazione matematica, come una somma fra due numeri, può certamente essere applicata a situazioni empiriche. Le leggi che governano la matematica sono asserzioni universali intorno a classi qualunque: il risultato dell'addizione "2+2" sarà sempre deduttivamente corretto se ottenuto in modo operazionalmente conforme a quelle leggi. Tuttavia, il concetto aritmetico di somma non deve essere confuso con alcun tipo di unione fisica. L'interpretazione aritmetica dell'equazione non può dire nulla, per esempio, *sul rapporto di addizione fisica* fra elementi di due collezioni separate di monete, o fra unità distinte di galloni. Se ciò avvenisse, si presupporrebbe qualcosa di non necessariamente vero, poiché *non tautologicamente deducibile* dal mondo fisico. Infatti, se nel mondo fisico "mescolo due galloni d'acqua a due galloni di alcool, ottengo tre, non quattro galloni del miscuglio" (pp.131-132).

A tal proposito, Enzo Melandri (2018) ci ricorda quanto sia diffusa la fallacia di considerare la matematica materialmente o in supposizione materiale¹³. Chi pone obiezioni a questa fallacia afferma che i numeri che misurano le grandezze non dovrebbero essere chiamati numeri, ma *numerali*. La differenza è che i numeri sono "oggetti" che rispondono soltanto alle leggi aritmetiche, mentre i numerali sono "nomi" che stanno per grandezze e stati fisici (come la temperatura in gradi Celsius) e il loro valore, di conseguenza, è strettamente dipendente dalle leggi fisiche. Questa obiezione può però portare fuori strada. Infatti, prosegue Melandri, questo non significa che i numerali non possano essere oggetto di calcolo. Ciò che cambia è che il loro valore è correlato con altri valori attraverso leggi matematiche (es. il volume o la pressione nella legge di Gay Lussac):

È la correlazione funzionale espressa da queste leggi che definisce e delimita la sensatezza delle operazioni numeriche. In teoria noi potremmo abolire ogni calcolo e sostituirlo con tavole di correlazioni tra i vari indici dei valori

¹³ Si ha una supposizione quando "un termine non suppone in modo significativo, ma suppone per un suono vocale o per un segno grafico" (Ockam in Chen, 2022). Nel caso della fallacia della supposizione materiale, risulta fallace considerare il linguaggio matematico come mero supposto della realtà materiale.

osservati. In definitiva si può dire che la matematica come tale non si applica nemmeno alle scienze esatte se non estrinsecamente. (Melandri, 2018, pp.65-66)

Se queste considerazioni valgono per le scienze esatte, sono a maggior ragione valide anche in psicologia, per esempio nel rapporto fra la matematica e il valore delle descrizioni psichiche. Qui la complessità del problema può aumentare notevolmente. Per queste ragioni, Enzo Melandri ha tentato di mettere in luce questa complessità attraverso uno sguardo critico (ed esterno) a una prospettiva come quella di Ignacio Matte Blanco, che nella sua opera “*L’inconscio come insiemi infiniti*” (2000) concepisce una matematica per tentare di “matematizzare” l’inconscio e le emozioni.

Tornando alle considerazioni di Husserl sul rapporto tra forme logiche e significati, Guidetti (2018) illustra come per quest’ultimo le forme logiche debbano soltanto esprimere le regole entro cui possono formarsi e collegarsi i segni. Ciò è necessario affinché la formalistica possa svolgere le sue funzioni di verifica di correttezza del calcolo. Questo *non* significa che l’aspetto formale e quello trascendente non siano implicati reciprocamente: semplicemente, anche se non è subito evidente, i due ambiti mantengono una loro sfera di autonomia. Pertanto è evidente che: a) le forme logiche non assumono su di sé le proprietà degli oggetti, altrimenti si configurerebbe l’errore naturalistico di attribuzione; b) viceversa, le forme logiche non sono in grado di conferire le loro proprietà agli oggetti reali (p.2).

Partendo da questa riflessione, Husserl riconosce l’errore kantiano dell’astrazione completa dell’ambito logico dai contenuti, sostenendo l’esistenza di una *bilateralità operativa trascendentale* delle forme logiche. Queste hanno la doppia funzione: *empirica e trascendente* (Guidetti, 2018).

L’*operatività empirica*, per Husserl, riguarda la parte applicativa della metodologia scientifica: si applicano le forme e le regole di calcolo a determinati ambiti oggettuali (o fenomenici). È proprio la *funzione operativa* del calcolo formale – e non la forma del calcolo in sé (la sua natura formale) – a determinare certe strutture di senso. Tanto che il problema del significato conoscitivo degli oggetti logico-formali si pone solo se l’ambito formale viene utilizzato in senso applicativo. Tuttavia, come già espresso, è bene ricordare che la logica formale e il contenuto (i fenomeni) mantengono la loro

autonomia: queste strutture di senso non vanno a modificare i contenuti particolari degli oggetti o dei fenomeni indagati. Essendo il calcolo uno strumento privo di un'ontologia a priori, di per sé non può dotarsi di una sua struttura semantica, e nemmeno può decidere, da solo, del suo grado di "adeguatezza" in riferimento a un preciso ambito fenomenico (Guidetti, 2018).

L'operatività trascendentale, per Husserl, riguarda l'esigenza, della struttura logica stessa, di derivare da, o di condizionare, una certa "configurazione dell'esperienza". Questo fatto si collega alla natura stessa della logica pura, intesa da Husserl come *sistema delle molteplicità indefinite*; il quale, oltre a prestarsi a certe configurazioni di realtà attraverso particolari forme di senso – "funzione *intensiva*" –, si può generare in senso "*estensivo*", potendo produrre *molteplici e indefiniti* sistemi logici. Tali sistemi possono includere sia quelli tradizionali fondati sul rispetto del principio di non contraddizione e del terzo escluso, sia altri *non* classici – che possono violare tali principi (Guidetti, 2018).

Come vedremo tra poco, Gotthard Günther riterrà fondamentale verificare la legittimità di una logica della conseguenza che operi in contesti non classici, e quali possano essere le strutture formali rilevanti in tale contesto. Sulla base di questi presupposti: è possibile costruire una *logica della verità* che superi il *principio di non contraddizione*? (Guidetti, 2018).

4.2 Sul principio di identità elementare

In Guidetti (2018) vediamo quanto segue. Nell'ontologia di Aristotele Günther, seguendo Łukasiewicz, osserva che il principio di contraddizione è legato a doppio filo al *principio di identità* ($A \text{ è } A$). Gli *sembra*, anzi, che questo sia ancora più fondamentale, dal momento che: a) corrisponde alla teoria della sostanza aristotelica; b) viene implicitamente assunto come "ultimo" da Aristotele. Se ci posizioniamo dalla prospettiva di un principio di identità così inteso, l'accezione ontologica e quella logica del principio di non contraddizione non sembrano realmente due alternative, poiché il principio di identità implica una chiara e certa configurazione degli oggetti logici e delle "cose" reali. Questo accade perché:

- a) l'identità, analogamente alla contraddizione, è inseparabile dai criteri con cui la si pone;
- b) l'identità, trovando corrispondenza in una certa configurazione di realtà, non si riduce alla pura forma linguistica o al puro contenuto.

Tuttavia, i criteri con cui si pone l'identità non causano il loro oggetto (l'identità stessa) o il suo significato. Per esempio, nel *rapporto* tra il principio di identità nella forma ($A=A$) e il principio di non-contraddizione nella formulazione di Leibniz (“ A non è $non-A$ ”), il principio di identità appare analogo alla negazione della contraddizione e produce una tautologia: ogni cosa è uguale a sé stessa (Guidetti, 2018).

Tuttavia l'identità esprime una singolarità, mentre la contraddizione contempla la molteplicità, per cui è evidente che il piano linguistico non può, da solo, render conto delle differenze tra i concetti. Sebbene a livello linguistico le definizioni dei due principi siano equivalenti, non lo sono a livello di significato: in altre parole, l'*equivalenza* dei due principi non corrisponde alla loro *sinonimia*. Da un'*equivalenza* deriva una precisa sinonimia, ma non è necessariamente vero il contrario. L'*equivalenza* (assieme alla definizione) rientrano nel piano logico-formale; il quale – come abbiamo visto – si distingue, seppur collegandosi, da quello ontologico-contenutistico legato ai significati emergenti. Il piano formale non può rappresentare quei significati: può soltanto farli “emergere” (Guidetti, 2018).

Per Günther, se la vera dicotomia non si esprime tra il piano logico e quello ontologico dell'identità (poiché essi sono reciprocamente implicati), questa dicotomia va ricercata “tra la sua accezione “semplice” ($A\supset A$) o “elementare” ($A=A$) [da un lato] e quella “funzionale” o “contesturale” [dall'altro]” (Guidetti, 2018, p.4). Infatti, l'accezione semplice o elementare va a configurare una precisa corrispondenza tra logica e ontologia dell'identità, che è radicalmente differente da quella configurata dall'accezione funzionale o contesturale (Guidetti, 2018).

Implicazioni dell'identità elementare. Guidetti (2018) mostra come, con Aristotele, abbiamo già visto come un'identità elementare renda l'individuo un oggetto isolato, atomico e assoluto. In particolare:

- a) *ciò a cui si riferisce l'identità, ossia la sostanza (nella logica aristotelica), non è distinguibile ontologicamente da qualsiasi altra sostanza. L'identità è, nella sua essenza, definita in sé stessa, ossia è separata da ogni determinazione a essa riferita, che siano proprietà o aspetti della realtà quali il tempo o lo spazio. Ogni relazione le viene applicata dall'esterno senza che questo contribuisca a denotarne ontologicamente alcuna sua caratteristica "sostanziale".*
- b) *A livello formale, l'identità "subisce" la restrizione del principio del terzo escluso. In una logica apofantica, caratterizzata da un principio di identità elementare e per la quale vige il rispetto del principio del terzo escluso, sono possibili soltanto due alternative per definire un individuo, corrispondenti a due enunciati complementari "x è P" e "x non è P". Di questi due enunciati, uno deve essere per forza vero e l'altro falso, e non sono possibili enunciati terzi (il terzo è escluso). Se si presenta un individuo (o un oggetto) che non può essere incluso in nessuna delle due alternative, non verrebbe considerato un individuo (o oggetto) dal punto di vista logico, per cui non verrebbe considerato come tale nemmeno sul piano del reale.*
- c) *A livello formale, l'identità "subisce" l'indifferenza posizionale. A livello formale, la proprietà riflessiva dell'identità ($A=A$) si riduce a quella simmetrica, ossia l'oggetto ha soltanto facoltà di cambiare posizione nella definizione, ma permane identico nel suo significato. Essendo l'identità puntiforme, col variare della sua posizione il suo significato non cambia: ogni posizione risulta indifferentemente identica alle altre, e in tale indifferenza il termine (es. 'uomo') si può riferire a tutti i significati possibili (Guidetti, 2018).*

In sintesi, ogni concetto che designa un'identità di tipo elementare, nell'atto stesso di designarla ne va a definire le proprietà. Per tale motivo si dice che le proprietà sono applicate esternamente a tale identità. L'indifferenza posizionale di una simile identità risiede però nel suo isolamento rispetto ai rapporti col mondo esterno, cosa che permette alla definizione concettuale di poter definire arbitrariamente delle proprietà senza dover "rendere conto" alla realtà esterna. È in questa assenza di vincolo che trova ragione l'indifferenza posizionale.

Questo fatto viene spiegato anche da Wittgenstein nelle sue *“Ricerche Filosofiche”* (1983): quando, per esempio, *immaginiamo* (con la mente) un vocabolario, possiamo concepire un termine “x” che viene tradotto nel termine “y”. In questo caso, *la relazione fra segno e oggetto è interna*. Se invece *richiamiamo il ricordo* di un vocabolario realmente esistente, ossia facente parte della realtà esterna condivisa fra noi e gli altri, a quel punto stabiliamo *una relazione segno-oggetto esterna*.

Qual è la differenza? Nel primo caso, se immaginiamo un oggetto che non esiste nella realtà esterna e condivisa, giustifichiamo sempre e solo soggettivamente il rapporto segno-oggetto x-y, poiché gli altri nostri simili non hanno modo di verificarlo nella realtà. In questo caso, possiamo anche affermare che x è uguale a y: dal momento in cui la relazione è interna, x può assumere qualsiasi valore vogliamo. Nel secondo caso, assumendo di recuperare esattamente l’oggetto che stiamo tentando di ricordare, non possiamo adottare arbitrariamente un rapporto segno-oggetto x-y, ma dovremo rispondere a un’esigenza di realtà (Wittgenstein, 1983). Wittgenstein (1975), attraverso i colloqui annotati da Waismann, mostra come anche il tempo, analogamente alle idee, alla memoria e all’immaginazione, possa essere inteso nel senso di internamente o esternamente, a seconda dei casi. Pertanto, anche il tempo può essere inteso come parte di una relazione segno-oggetto esterna o interna.

In Guidetti (2018), Günther realizza che l’indifferenza posizionale consente di generalizzare lo *schema soggetto-oggetto*. Nel caso dell’identità elementare si ha sempre un soggetto in generale rapportato a un oggetto in generale. Il soggetto è un soggetto trascendente rispetto a ogni punto di osservazione particolare, che non è in grado di cogliere la differenza del contesto. I legami con cui è caratterizzato il soggetto, allo stesso modo con cui avviene per l’oggetto, sono applicati esternamente. Queste sono le caratteristiche tipiche della logica classica¹⁴, che è monopolare, bivalente e “strettamente legata a una concezione elementaristica, atomistica e puntuale dell’essere” (p.5).

¹⁴ Da qui in avanti, tratterò il termine classica, riferito alla logica, come sinonimo di tradizionale.

4.3 Hegel e Günther: oltre la logica classica

Il problema della trascendenza oggettuale. In Guidetti (2018) vediamo come Günther, giunto a questa fase, intuisca la necessità di passare da una logica classica a una *logica trans-classica*, abbandonando un'immagine del mondo che presenta i limiti connessi alla sua stessa struttura ontologico-identitaria. È necessario cambiare l'immagine metafisica del mondo, verso una che non sia fondata su una concezione teoretico-identitaria. Quindi, il primo problema è quello della traduzione in forme logiche di questa nuova immagine. Una soluzione immediata sembra quella di *estendere la formalistica* verso logiche polivalenti o paraconsistenti. Come afferma Berto (2015), queste sono logiche che hanno la peculiarità di essere *oltre la consistenza*, ossia di trattare nel proprio apparato concettuale formule contraddittorie, seppure senza essere triviali¹⁵.

Tuttavia, in Guidetti (2018) vediamo come queste logiche – Günther ne è perfettamente consapevole – mantengono inalterata la loro struttura bivalente (vero/falso) e non toccano la questione centrale su cui occorre lavorare: il significato collegato all'assolutismo di un'identità indifferenziata. Se l'essenza dell'essere si definisce come uguale a sé stessa, allora non è possibile l'emergere di alcuna differenza. Per Günther, sono soltanto l'idealismo classico tedesco di Fichte e Hegel riesce a cogliere il punto cruciale, e in questo svolge un ruolo fondamentale la nozione hegeliana di negazione, intesa come “successione di disgiunzioni”. Al contrario, né l'idealismo logico neokantiano, né il successivo logicismo di Russell sembrano essere valide alternative, riproponendo la classica tesi teoretico-identitaria e una visione in cui viene impedita la tematizzazione della funzione.

È invece necessario riflettere, più che sull'oggetto in sé, sul processo di pensiero che giunge alla trascendenza dell'oggetto, quindi su come si acquisisce l'oggetto. Questo è un problema connesso al senso e alla struttura di validità del discorso logico: nella fattispecie, se esso sia in grado di rendere il senso intensionale-concettuale degli oggetti pensati. Hegel mostra come questo possa avvenire modificando la concezione della

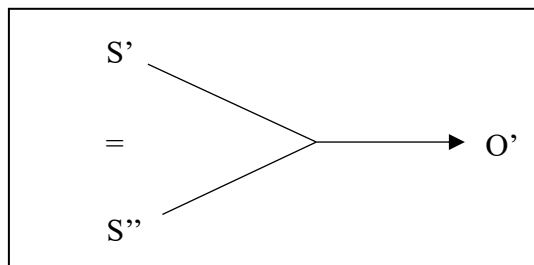
¹⁵ Il trivialismo è la credenza che tutte le contraddizioni siano vere. Un sistema logico è triviale quando consente di inferire qualsiasi enunciato arbitrario, a prescindere dalla contraddittorietà o meno delle premesse. Se invece il sistema impedisce di dimostrare arbitrariamente qualsiasi cosa, esso è definito non triviale (Berto, 2015, p.52).

negazione rispetto agli schemi classici: da una negazione proposizionale $P(x)$ a $non-P(x)$, quindi sul piano logico, concepisce una negazione di contenuto, che è articolata sia riguardo al senso ($non-P$), sia al riferimento ($non-x$). La negazione è $non-P(x)$, e si esprime come disgiunzione della negazione del predicato e dell'oggetto (Guidetti, 2018).

Identità di funzione. È a questo punto che, per Günther, prende piede il concetto di identità di funzione. Questa non va intesa in senso matematico, ma è “ciò che si mostra in seguito all'”attivazione” di una certa “posizione” dell'oggetto rispetto al soggetto” (Guidetti, 2018, p.6). Nella logica hegeliana dell'essenza, Günther comprende come sia possibile pensare sia a un “soggetto soggettivo” (l'io) che a un “soggetto oggettivo” (il tu). Grazie alla possibilità di esprimere la negazione anche sul riferimento, Hegel potrebbe includere in una ipotetica matrice logica – mai, però, realizzata – l'alternativa fra queste due posizioni. L'io e il tu esprimono, allo stesso tempo, posizioni diverse rispetto agli oggetti intensionati. Ma non solo. Sono anche diversi fra di loro, pur potendo anche somigliarsi o, in certi casi, coincidere (Guidetti, 2018).

Figura 2.

Schema bidimensionale di Günther (Guidetti, 2018, p.7)



In questo schema, l'apparente bidimensionalità delle posizioni del soggetto "collassa" in un'unica linea, che restringe a un unico punto di osservazione i soggetti rispetto all'oggetto. La negazione produce un'inversione simmetrica dell'affermazione, occupando il suo posto e rendendole indistinguibili dal punto di vista del contenuto semantico. Per questa ragione, l'identità assume la definizione dell'ultimo giudizio apofantico volto a definirla, giudizio che indica l'appartenenza di un attributo all'oggetto. La riflessione sull'atto del conoscere l'oggetto esterno, che dovrebbe coglierlo attraverso la trascendenza, risulta così sempre "mascherata". (A tal proposito, in Kant abbiamo visto

come l'oggetto fenomenico venga schermato nelle forme di opposizione dialettica, reale e psicologica.) In definitiva, non ci è dato conoscere la complessità di un oggetto o il suo stato d'esistenza, perché ciò violerebbe il principio di contraddizione legato a un simile principio di identità (Guidetti, 2018).

Günther nota che Hegel è in grado di mostrare l'esigenza di una nuova forma di razionalità, cogliendo i limiti di quella a lui precedente. L'essere e il nulla non sono legati da un rapporto gerarchico, dove l'essere è più importante del nulla, ma questi si "mescolano" in un rapporto di scambio complesso. Con tali presupposti, Hegel è in grado di introdurre una sfera di oggetti completamente nuova, scalfendo ciò che la logica classica pretendeva, ossia di poter cogliere ogni forma di pensiero e ogni oggetto pensabile. Da una pura "logica delle cose" che non è in grado di riflettere su sé stessa e che tematizza l'esteriorità, Hegel concepisce una "logica del senso", che tematizza l'interiorità e ingloba il pensare al suo interno (Esposito, 2011).

Con il lessico di Hegel, lo schema classico corrisponde al "pensiero astratto", ossia un pensiero che ha solo sé stesso come oggetto di possibile riflessione, non essendo in grado di accedere alla complessità del reale (e non potendola nemmeno negare). Altre peculiarità che lo riguardano sono: l'essere rappresentativo; raffigurativo; e il suo corrispondersi a un'identità analitica. A questo si "contrappone" il pensiero concreto, cui corrisponde un'identità relazionale, e in cui è possibile pensare la negazione come negazione di contenuto. Grazie a tali "vantaggi", per Hegel il "pensiero concreto" deve necessariamente sostituire il "pensiero astratto" (Guidetti, 2018).

Pensiero astratto e pensiero concreto (prima fase di Hegel). Il pensiero di Hegel si può suddividere in due fasi principali: la prima, anteriore all'anno 1800, e la seconda successiva al 1800. Nella prima di queste due fasi, definita francofona, Hegel introduce la sua famosa tesi: "*contradictio est regula veri, non contradictio, falsi*". Questa tesi è un elemento necessario alla comprensione della critica di Hegel alla filosofia, in quanto esprime la *verità della contraddizione*, ossia il fatto che la contraddizione non sia soltanto possibile, ma che riguardi ciò che è vero (Illetterati, 2010).

All'inizio del XIX° secolo, questa tesi suscitò un notevole scalpore, soprattutto se vista in relazione alle conseguenze del principio dell'*ex falso quodlibet*. Quest'ultimo principio afferma che, da un enunciato contraddittorio (dunque da un sistema in cui

sussiste una contraddizione) consegue logicamente qualsiasi altro enunciato. Se dalla contraddizione consegue qualsiasi enunciato, allora quell'enunciato che consegue sarà banale e poco informativo (Illetterati, 2010).

In questa prima fase, è importante sottolineare come Hegel non riconosca a sé stesso il ruolo di filosofo. Per Hegel la filosofia – e il discorso filosofico in generale – non riesce a cogliere l'aspetto essenziale della realtà, ossia non è in grado di *cogliere l'interezza*. Hegel ammette che il discorso possa attribuire predicati a soggetti che hanno il loro referente in entità reali determinate; tuttavia, esso non possiede la *capacità di cogliere la struttura intima delle cose*. Per il filosofo tedesco, ciò si verifica perché la filosofia è una disciplina sostanzialmente costituita dal *pensiero intellettualistico* (Illetterati, 2010).

In Illetterati (2010), vediamo cosa intende Hegel con questo concetto. Il pensiero intellettualistico, o riflessione dell'intelletto, è una struttura di pensiero che determina un certo modo di comprendere la realtà. Esso presenta una serie di caratteristiche:

- a) *Esteriorità*, ossia una separazione soggetto-oggetto, dove il soggetto (l'intelletto) si pone esternamente all'oggetto (la realtà) e lo sovrascrive, "coprendo" il modo d'essere di questo oggetto.
- b) *Unilateralità*, che è data dalla posizione esterna con cui il soggetto vede i suoi oggetti, e dunque dal suo costituirsi come unico punto di osservazione che "sottomette" col suo sguardo la realtà.
- c) *Astrazione*, come conseguenza del carattere analitico dell'intelletto. L'intelletto isola il dato di realtà (l'oggetto) dalle sue relazioni (così come si manifestano nel mondo), astraendolo da queste e fissandolo in una forma determinata e irrigidita. In altre parole, attraverso l'astrazione l'intelletto cristallizza la realtà.
- d) *Sotto-determinazione*. Con l'unilateralità e l'astrazione, l'intelletto non è in grado di cogliere quel sistema di relazioni che costituisce originariamente l'oggetto, nel suo essere parte di un sistema complesso e interrelato. In altre parole, l'intelletto non è in grado di determinare la struttura originariamente olistica dell'oggetto.

- e) *Incompletezza*. La sotto determinazione che risulta dall'applicazione dell'intelletto al reale comporta un'incompletezza di fondo. L'intelletto non può avere pretesa di verità sulla realtà.
- f) *Finitezza*. Le determinazioni dell'intelletto, che pretendono di avere carattere di completezza e finitezza, si rivelano così del tutto inadeguate alla comprensione del mondo: per Hegel, esse sono *inadeguate alla verità* (p.87-88-89).

Per Hegel, l'intelletto è quindi inadatto a rendere conto della *verità della cosa*; da ciò ne deriverebbe che anche la filosofia, in quanto sapere dell'intelletto astrante, esprime la riflessione di questo modo conoscitivo. La filosofia è all'origine del pensiero astrante, e pertanto non può rendere conto della *verità del mondo* (Illetterati, 2010).

All'astrazione del pensiero si contrappone la concretezza della realtà. Per Hegel la vita è il paradigma di questa concretezza, e anche dell'intero stesso. La totalità dell'intero è l'unione onnicomprensiva e assoluta, che in quanto tale deve necessariamente includere l'opposizione. Se l'opposizione fosse esclusa dalla totalità dell'intero vivente, se cioè l'opposto della vita - che per Hegel è la morte - fosse esterna alla vita, ciò sarebbe un'imperfezione che non renderebbe l'intero vivente ciò che è: un assoluto. Dal momento che la vita viene fatta oggetto della riflessione intellettualistica, per i limiti stessi connaturati all'intelletto la vita cessa di essere vita, diventa qualcosa di morto. Diventa, cioè, qualcosa di astratto e isolato dalla sua vera natura fluida e relazionale, che viene subordinata e disconosciuta (Illetterati, 2010).

Per Hegel quanto appena detto costituisce una scissione lacerante, che la filosofia non è in grado di superare. Ciò che essa dovrebbe fare, e che non può fare, è garantire un superamento dell'opposizione attraverso l'assorbimento di uno degli elementi dell'opposizione nell'altro. Se queste sono le premesse, si capisce come mai Hegel si senta costretto a porre la "concretezza" oltre a ciò che lui considera razionale, concependola al di sopra della sfera della filosofia. Per esempio, esperienze come quelle della fede religiosa e dell'amore, pur mantenendo dei legami con il pensiero riflessivo, consentirebbero di superare la ristrettezza avvertita verso un sistema logico come quello di Kant, "dominato" da antinomie intellettualistiche. Fede e amore possiedono per Hegel

quella capacità di attuare il superamento dell'opposizione, per mezzo del riconoscimento della loro separatezza nell'unità di una sintesi superiore (Illetterati, 2010).

È solo nell'amore che si dà la vera unione, l'unificazione degli opposti: in esso viene cancellata ogni estraneità tra ciò che sente e ciò che viene sentito; chi ama trova nell'amato un raddoppiamento di se stesso, senza che questo comporti l'annullamento dell'altro, perché anzi chi ama si abbandona completamente all'altro, e allo stesso tempo in questo abbandonarsi all'altro ritrova se stesso. (Hegel, trad. degli *Scritti teologici giovanili*, di N. Vaccaro & al., in Illetterati, 2010, p.91)

Pensiero astratto e pensiero concreto (seconda fase di Hegel). La seconda fase del pensiero di Hegel è definita fase jenesa. Questa corrisponde al passaggio di Hegel alla filosofia. Hegel intende sviluppare, attraverso la stessa razionalità da lui criticata, una strategia per far emergere (entro la razionalità stessa) i suoi stessi limiti, connaturati al paradigma intellettualistico. Questa funzione critica del pensiero è affidata al concetto di *Vernunft* (Ragione), che viene espresso per la prima volta nel 1800 (Illetterati, 2010).

Tuttavia, questa presa di coscienza non basta. La ragione del pensiero non deve bloccarsi sulla constatazione dei propri limiti, ma deve saper cogliere la propria unilateralità per superarla. Innanzitutto, ciò può avvenire individuando le origini dei limiti, che sono legati al modo in cui il pensiero *intende* la contraddizione. In altre parole, l'intelletto deve riconoscere che ciò che origina il suo limite deriva dalla sua tendenza a distorcere ogni atto di comprensione entro i principi che stanno alla base della sua attività: il principio di non contraddizione su tutti (Illetterati, 2010).

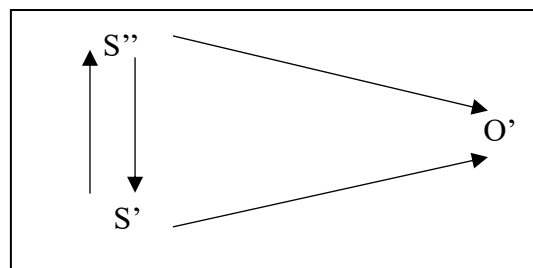
L'intelletto concepisce il principio di non contraddizione in un modo che lo pone di fronte a qualcosa di insopportabile: l'altro della cosa stessa, che è equivalente a dire la sua negazione, il quale appare all'intelletto necessariamente come contraddizione. La contraddizione esperita dall'intelletto, sebbene comporti una scissione rispetto al reale (e una serie di lacerazioni fra gli opposti), consentirebbe di *aprire uno spazio a un modo differente di pensare* la relazione di opposizione fra ogni cosa e il suo altro. Hegel giunge quindi alla necessità di concepire la contraddizione non più come "limite intellettuale", come segnale di un punto debole del pensiero che "strozza" la riflessione su sé stessa, ma come quell'elemento in grado di condurre il pensiero verso l'intuizione della vera natura della realtà: "*contradictio est regula veri, non contradictio, falsi*" (Illetterati, 2010).

Alcuni limiti del pensiero di Hegel. Senza addentrarci nell'approfondimento del concetto di contraddizione di Hegel, dal momento che il suo uso di questo concetto è così pervasivo da non lasciarsi racchiudere in una semplice formula (Giacché, 2019), è necessario ora riprendere la critica che Günther muove a Hegel e al suo idealismo. In Esposito (2011) vediamo il tentativo iniziale di Günther di sviluppare l'idealismo hegeliano attraverso una struttura logica derivata da quella classica. Nel corso di questo tentativo, però, Günther realizza che Hegel si mantiene ancorato a questa idea classica di fondo: *l'essenza profonda del mondo può soltanto essere intuita, sfuggendo al concetto.* Perciò – realizza Günther – Hegel non ha mai formalizzato l'idealismo, contribuendo all'errore commesso da tutte le metafisiche classiche: anche se riescono a cogliere, correttamente, l'esistenza di aspetti del mondo non trattabili dalla logica, ne disconoscono, sbagliando, il legame con la logica stessa.

Dal momento che questo legame necessita di adeguati strumenti filosofici per essere trattato adeguatamente (Esposito, 2011), Günther tenta di costituire un sistema formale in grado di superare questa *impasse*:

Figura 3.

Schema pluridimensionale o circolare di Günther (Guidetti, 2018, p.8).



In Guidetti (2018) vediamo lo schema che rappresenta la logica circolare di Günther. Questo schema si avvicina, almeno in parte, all'idealismo speculativo di Hegel con il suo pensiero "concreto", senza però corrisponderci – come vedremo. Questo schema soggetto-oggetto evidenzia un soggetto che non è più generalizzato ma collocato in senso relazionale¹⁶: sia rispetto a un altro soggetto, sia rispetto all'oggetto. Il soggetto

¹⁶ La sua posizione, cioè, è univocamente identificabile, essendo caratterizzata da un sistema di relazioni differente da quello che caratterizza ogni altra posizione.

generalizzato (in cui tutti i soggetti sono uguali) e quello solipsistico (in cui ogni soggetto non ha nulla in comune con qualsiasi altro) sono soltanto casi limite, cioè casi in cui l'affermazione equivale alla negazione. Nel caso di un soggetto generalizzato, la negazione riempie tutto lo spazio dell'affermazione per "totalizzazione", mentre nel caso del solipsismo ciò avviene per "singolarizzazione", senza un luogo in cui collocare la differenza.

Proseguendo in Guidetti (2018), una simile differenza posizionale tra "tu" e "io" non poteva essere colta da Hegel. La logica speculativa di Hegel mancava infatti: a) di un linguaggio formale; b) di un completamento della struttura disgiuntiva alla base della sua logica, possibile soltanto riconoscendo esplicitamente la differenza tra l'*orto-soggettività* dell'"io" e la *para-soggettività* del "tu" e dell'"altro" soggetto. Senza questo riconoscimento, il "pensiero intellettualistico" hegeliano non può distinguere fra la riflessione *in sé* e quella *nell'altro*. Hegel mette in gioco, infatti, una soggettività infinita, considerando le posizioni dell'"io" e del "tu" come due "io" logicamente equivalenti.

Nello schema di Günther, continua Guidetti (2018), le due posizioni S' e S'' non possono essere equivalenti, poiché S' corrisponde al soggetto pensante e S'' al soggetto pensato. In questo modo viene tracciato un spazio complesso, rappresentando logicamente la disgiunzione. Il *tu* occupa uno spazio relazionale specifico con gli oggetti del suo mondo, e lo stesso accade all'*io*. Questo è possibile mediante una *negazione* che non opera soltanto sulle cose – come la concepirebbe Hegel – ma agisce anche sull'altro soggetto, interpretandolo come un *tu*, e operando di conseguenza sullo spazio completo della disgiunzione. Lo spazio, se con la logica classica era lineare e unidimensionale, ora diventa circolare e pluridimensionale.

Per Guidetti (2018), la complessità dello schema circolare di Günther non comporta soltanto una riconfigurazione dello schema soggetto-oggetto, ma anche del soggettivo e dell'oggettivo. Nella logica classica il soggettivo si contrappone all'oggettivo, idealmente confinati l'uno internamente al soggetto e l'altro esternamente, nel mondo. In una logica pluridimensionale e circolare, il soggettivo e l'oggettivo trovano invece una vicendevole continuazione:

qui una componente oggettiva, che comprende una parte dell'oggettività cosale e del tu, trova continuazione in due componenti soggettive, una delle quali è condivisa

dall'oggettività intenzionale e dall'io, mentre l'altra è comune all'io e al tu. (Guidetti, 2018, p.9)

Per rendere la *circolarità* di questo schema è necessario che l'espressione "soggettività" sia riferita una volta all'io e una volta al tu (in quanto identità non coincidenti, ossia con valori logici differenti). Per questo motivo, a) *la cosa non coincide con l'oggettivo*, ma è il risultato della composizione tra oggettività e soggettività dell'identità; b) *l'io non coincide con il soggettivo*, ma è il risultato della soggettività egologica e della soggettività del tu; c) *il tu non è una soggettività coincidente con l'io*, ma è il risultato dell'oggettività e della soggettività dell'io (Guidetti, 2018).

La questione del senso. Günther afferma che per comprendere in modo adeguato la realtà non sia sufficiente tematizzare l'*essere*, ma è necessario occuparsi del senso, o per meglio dire della *meontica*, cioè *relativa al non-essere*. Parlare di meontica non significa depotenziare la realtà, ma arricchirla di quel senso che già la costituisce. La meontica permette di riconoscere che l'io e il tu sono situati asimmetricamente l'uno con l'altro, e per questo motivo non è possibile rappresentarsi, a partire da ciascuna delle due posizioni, l'altra. Posizionandosi sull'io, sulla prima identità (o soggettività) si attiva una struttura topologica che prevede una precisa configurazione logica di istanze, in grado di fare emergere certi contenuti e non altri. Una differente struttura topologica viene attivata posizionandosi sulla seconda identità, quella del tu (Guidetti, 2018).

A un'identità rappresentata come uguaglianza tra termini ($A=A$), si sostituisce un'identità topologico-funzionale, costruita in modo da rappresentare il polo "zero" di una relazione (almeno) tri-polare. Questo tipo di identità coglie uno dei presupposti del metodo fenomenologico, ossia che *l'identità (o univocità) di una funzione non è data solo dal suo concetto, ma principalmente dal suo oggetto, cioè da ciò che ne soddisfa le condizioni poste concettualmente* (Guidetti, 2018).

4.4 Husserl: verso una logica della verità

Come ho mostrato attraverso il lavoro di Luca Guidetti (2018), la teoria della riflessione di Hegel ha fornito a Günther una base per una critica della logica classica: rifiutando l'identità elementare e ipotizzando la possibilità di una logica della conseguenza che superasse le restrizioni del principio di non contraddizione. Ora vedremo come Husserl pone il problema della contraddizione, e come la sua riflessione fornisca la base a una logica, quella di Oscar Becker, che prova a sviluppare gli intenti di Husserl di concepire una nuova "logica della verità".

Oscar Becker si è interessato fin dall'inizio del problema del rapporto tra gli oggetti cosiddetti ideali (come i numeri matematici) e del significato che viene loro attribuito soggettivamente, osservando una certa limitatezza nella capacità soggettiva di poterlo "realmente" fare; Husserl, al contrario, ne sosteneva inizialmente la piena possibilità. Infatti, nella prima parte della sua *Logica Formale e Trascendentale* (1929), Husserl sembra maggiormente preoccupato dalla questione della distinzione tra i "gradi di evidenza" dei giudizi apofantici, trascurando il tema della derivabilità dei significati e la conseguente dimostrabilità degli enti matematici (gli "oggetti ideali" e i loro connettivi logici) (Guidetti, 2018).

Nella seconda parte del suo trattato, Husserl – forse resosi già conto di quei limiti grazie a Becker – sottolinea il problema dell'*evidenza dei principi logici*, evidenza non più legata ad astratte figure formali, ma alla verità e falsità intesi come *possibilità di condurre i giudizi all'adeguazione*. In questa possibilità, subentra il ruolo della modalità costruttiva dell'"infinità iterativa" (Guidetti, 2018).

Per Husserl, la soggettività ha a disposizione una *possibilità grammaticale di "giudizi in generale"*; entro questa possibilità la soggettività opera attribuendo un senso ai giudizi, che nella logica classica è quello di intenderli come intenzionalmente volti alla verifica; e – sempre nella logica classica – ogni verità di cui un giudizio rende evidenza viene considerata, in senso operativo, come una decisione. Questa, per l'appunto, è soltanto una delle possibili decisioni che la nostra soggettività compie per mezzo di questa facoltà che le è dato "possedere", che si traduce in una possibilità fra tante di attribuire quel senso (e non un altro) ai giudizi; e proprio questo senso e non un altro è stato acquisito dalla logica classica e considerato come parte integrante della sua tradizione (tanto da darlo per scontato). Infatti, quei giudizi che non sono categorizzati entro la

disgiunzione vero/falso sono – per la logica classica (o tradizionale) – privi di senso; mentre per Husserl, in una logica della verità, *il terzo non è escluso* (Guidetti, 2018).

Nella *Terza Appendice* del suo trattato, Husserl rende espliciti i suoi riferimenti all'intuizionismo matematico di Becker, sottolineando la necessità di dover concepire l'intera logica della conseguenza in modo ben più ampio rispetto a quanto già inteso. Nello specifico, senza limitarla nel perimetro di restrizione della semplice non contraddizione formale (e del principio del terzo escluso). Questi, infatti, non possono rendere conto del problema che si verifica quando la derivazione logica e la necessità analitica sono condizioni necessarie, ma non sufficienti, a determinare la “conseguenza”. Questa è un'unitarietà costituita dal susseguire temporale di giudizi in successione, che conduce a un'attuazione effettiva e autentica del giudizio (Guidetti, 2018).

Ciò che preme a Husserl, a fronte di queste considerazioni, è chiarire i plausibili fraintendimenti che l'analitica pura può dare se concepita in relazione alla mera possibilità o impossibilità di specifiche forme logiche. Nella logica apofantica, infatti, i giudizi che esprimono il vero e il falso della realtà non possono essere compresi facendo riferimento a singoli significati sottesi a qualche stato di cose (come abbiamo visto a proposito dell'identità elementare). È invece necessario inquadrare l'interezza delle istanze operative coinvolte, che determinano un sistema di compossibilità o impossibilità, e di connecessità. Infatti, il principio di contraddizione e del terzo escluso non si riferiscono (nelle loro funzioni di giudizio) a significati singoli, ma a forme complesse. Queste consistono in “prodotti logici di proposizioni o parti proposizionali che ne attestino la reciproca compatibilità o incompatibilità” (Guidetti, 2018, p.11).

È l'operazione nel suo complesso, nell'insieme delle sue istanze, che può decidere se ciò con cui si ha a che fare sia una contraddizione, una tautologia o una compatibilità non contraddittoria. È questa operazione complessiva che può fare da base per una logica della verità (Guidetti, 2018).

Giunti a questo punto, è normale avvertire una certa difficoltà nel comprendere alcuni concetti postulati da Husserl; d'altro canto, Husserl cambia il modo in cui vengono intesi alcuni termini rispetto alle logiche tradizionali. Per queste ragioni, approfondisco alcuni nodi cruciali che permettono di chiarire meglio i presupposti della logica fenomenologica e del principio di non contraddizione husserliano.

CAPITOLO 5

Il sistema logico di Husserl

5.1 La genesi dei giudizi

Come già accennato, l'opera di Husserl presenta una complessità non indifferente, soprattutto per le implicazioni derivate dalla sua critica alle scienze classiche e alla logica formale tradizionale. Il suo pensiero, fra le altre cose, ha influenzato filosofi come Heidegger, Sartre e Merleau Ponty, oltre ad aver fornito basi filosofiche e metodologiche alla psichiatria e alla psicologia fenomenologiche. Per comprendere la rivisitazione di Husserl dei principi logici tradizionali, con particolare riguardo al principio di non contraddizione, è necessario partire dal modo in cui concepisce la genesi dei giudizi. Per quanto riguarda la contraddizione, essa può essere, a mio avviso, intesa attraverso due chiavi di lettura: quella della distinzione dei giudizi e quella dell'analitica pura.

La questione della genesi. Una delle ragioni principali che spinge Husserl a pensare a una nuova logica sorge dal suo "fastidio" nei confronti della logica tradizionale – intendendo, con l'accezione "tradizionale", sia quella di Aristotele, sia quella a lui successiva. Per Husserl (Husserl, 1966) la logica formale tradisce il suo compito nell'accedere alla realtà autentica delle cose, dal momento che ha sempre lasciato sullo sfondo *ciò che precede ogni divisione categoriale*, ossia il "*mondo reale dato in anticipo*". Portare in primo piano il mondo dato a priori costituisce il presupposto "di [una] portata critica non minore di quella del presupposto del mondo effettivo [cioè di quello a cui si riferirebbe la logica classica]" (pp.278-279).

In Husserl il mondo a priori, non soltanto costituisce l'elemento ricorrente e il punto cardine della sua logica, ma è allo stesso tempo parte della sua critica a un modo generale di fare scienza, come evidenzia, per esempio, Armezzani (1998):

è necessario [...] prendere le distanze dalle divisioni e dai dualismi che impongono come preliminare la separazione tra domini di competenza di conoscenze diverse, riconoscendoli come prodotti storico-culturali e non come riflesso di realtà. (p.12)

Suddividere i domini di competenza significa, per lui, adottare già a priori uno sguardo viziato, che non permette di accedere al reale dato a priori, quel reale che viene costantemente lasciato sullo sfondo. A questo aspetto si collega il disconoscimento dell'importanza della filosofia nella questione scientifica, sempre per ragioni di pregiudizio. Prosegue, infatti, Armezzani (1998):

È necessario, per intenderci, far cadere definitivamente il pregiudizio per cui le questioni filosofiche non hanno attinenza con le concrete operazioni della scienza. (p.12)

Per Husserl è grazie alla sua filosofia, la quale deve essere intesa come scienza in senso ampio, che la scienza dovrebbe cogliere un'opportunità di riflettere in sé stessa acquisendo la consapevolezza dei propri pregiudizi. Per questo motivo, giungiamo all'ultimo modo di intendere la genesi, ossia come atteggiamento da mettere in atto costantemente nell'interrogazione radicale sul principio della conoscenza, come conclude Armezzani (1998):

l'interrogazione radicale sul principio della conoscenza obbliga a rifiutare qualsiasi pre-giudizio o pre-conoscenza per attenersi all'esperienza immediata, alle "cose stesse". (p.12)

Questi piani, sebbene siano distinguibili l'uno dall'altro, si compenetrano rendendoli parte di un unico *leit motiv* legato a una particolare idea di scientificità, che Bucci (2011) esprime in questo modo:

la scienza fenomenologica si propone invece di dare realizzazione all'ideale di una filosofia assoluta, la cui scientificità consiste soprattutto nella possibilità di configurarsi come un sapere "privo di presupposti", caratterizzato dall'accesso intuitivo-puro alle "cose stesse". (p.16)

Cogliendo la portata di questa riflessione, questo capitolo conclusivo sarà pertanto organizzato in questo modo:

- a) la genesi dei giudizi in senso stretto;
- b) la contraddizione nella distinzione del giudizio;
- c) la contraddizione come sistema di in-compossibilità.

La genesi dei giudizi. In che cosa consiste, con le parole di Husserl, la genesi dei giudizi?

In base alla genesi intenzionale dei giudizi, che dev'essere svelata, ogni giudizio, nel senso di un'indicazione dotata non solo di senso grammaticale, bensì di un'omogeneità cosale dei nuclei (rispetto al loro senso), ha necessariamente un rapporto con una sfera di esperienza unitaria (con un campo unitario di cose) tale da permettergli di pervenire all'adeguazione positiva o a quella negativa; allora risulterebbe davvero fondato ciò che noi abbiamo stabilito come la conversione soggettiva dei principi logici in principi dell'evidenza. (Husserl, 1966, p.275)

Alla questione del senso è legata l'attenzione di Husserl sull'origine dell'evidenza prima, riguardante certi "nuclei" o "materiali" sintattici. A differenza di ciò che un logico formale tradizionale potrebbe pensare, non sono soltanto le forme sintattiche a conferire alla possibilità di un giudizio la possibilità del suo riempimento, bensì anche i *materiali sintattici*. Il logico formale, "algebrizzando i nuclei", finisce per considerarli alla stregua di vuoti contenitori formali (Husserl, 1966), ossia appiattisce tutta la sfera di senso attraverso l'adozione del solo punto di vista formale.

Ciò che rappresenta la genesi del giudizio, il suo luogo primo e originario, è uno stato di cose dove l'esperienza viene "esperita" in modo unitario – per questo Husserl parla di *evidenza prima* o di *terreno universale dell'esperienza*. In questo luogo (che corrisponde al mondo pre-categoriale) non solo si genera tutta l'esperienza possibile, ma anche tutti i giudizi possibili. Prosegue Husserl, qui "tutto ha a che fare con tutto". In questo luogo primo e originario trovano origine anche i materiali sintattici, che da qui dipartono per giungere alla formazione riempitiva dei giudizi (Husserl, 1966).

Nonostante questa unità d'esperienza possa anche essere discorde, ossia possa presentare dei contrasti, ciò che contrasta ha sempre una "comunanza d'essenza" con l'altra parte in contrasto, cosicché si mantiene fra loro un'interdipendenza, e le varie interdipendenze coesistono entro questa sfera comune d'esperienza. Cosicché ogni giudicare che diparte da questo terreno mantiene nel suo contenuto materiale un legame originario e intenzionale con questa interdipendenza (Husserl, 1966).

A quanto sopra Husserl associa un'*intenzionalità originaria*, che collega l'esperienza unitaria primaria all'emergere di formazioni intenzionali secondarie di giudizi non intuitivi (chiamati "non intuitivi" poiché derivati rispetto all'unità originaria),

mantenendo in questi un rimando “attivo” con l’unità d’origine. Per questa ragione i materiali sintattici di un giudizio, e ogni altro insieme di giudizi collegabili in conformità a questo (per esempio, in un sistema delle compossibilità), mantengono il loro rapporto con l’unità dell’esperienza originaria possibile. Ogni possibilità di discordanza o cancellazione di questi giudizi non fa eccezione, dal momento che tutte le possibilità mantengono quel legame originario in un’unità materialmente omogenea (Husserl, 1966).

Quanto finora detto riguarda, in linea con le motivazioni di Husserl, il tentativo di elevare questo “mondo dell’apriori” a scienza filosofica vera e propria, cercando di darne sostanza ontologica. È a questo punto che si comprende l’importanza del problema dell’emersione del senso, e il fastidio che Husserl prova verso l’appiattimento formale che esclude il senso come parte della realtà. Sempre in Husserl (1966), vediamo proseguire la sua critica alla teoria logico-formale, che nel suo “atteggiamento oggettivo” non ha nulla da dire sulla struttura grammaticale del giudizio legata al piano esperienziale. La morfologia di questa struttura tradizionale,

[...] con i suoi *s* e *P*, con tutti i simboli letterali che intervengono nell’unità di una connessione formale, contiene il presupposto occulto che in questa connessione gli *S*, i *p*, ecc., abbiano materialmente [materialmente, ossia a livello di senso] “a che vedere l’uno con l’altro”. (Husserl, 1966, p.272)

Per questa ragione, Husserl mostra la difficoltà che i principi logici classici – come quello del terzo escluso – se intesi nel modo classico ma applicati alla nuova logica, sarebbero “insostenibili”. Per Husserl la logica formale non affermerebbe mai che i *giudizi intuitivi* siano privi di senso. E tale rimarrebbe questa opinione anche se venisse considerata una proposizione enunciativa, la quale verrebbe interpretata come giudizio (Husserl, 1966). Infatti, per Aristotele e Kant, le proposizioni sono la forma ideale del giudizio. Quindi, prosegue Husserl:

se i principi logici classici venissero riferiti ai giudizi in generale, essi non sarebbero sostenibili, e sicuramente non lo sarebbe il principio del terzo escluso. Giacché tutti i giudizi contenutisticamente <<privi di senso>> spezzano la sua validità. (Husserl, 1966, p.273)

I principi sono sempre validi per tutti i giudizi legati a un nucleo omogeneo di senso. Se nella dottrina di Husserl questi giudizi rimandano alle loro origini unitarie,

allora possiamo considerare questa omogeneità di senso come data a priori. È nell'indistinzione di questa omogeneità originaria e unitaria che si trovano le ragioni della necessità di portare ogni giudizio all'adeguazione. In questo processo, l'intenzionalità è in grado di cogliere in una categoria ciò che si dà nell'esperienza concordante, oppure porta a negare l'adeguazione. La negazione dell'adeguazione dei giudizi può avvenire nonostante l'intenzionalità predichi "qualcosa che appartiene, per il suo senso, a questa sfera dell'esperienza, ma che si urta con qualcosa di esperito" (Husserl, 1966).

Come già accennato esistono, in effetti, anche giudizi contenutisticamente privi di senso, i quali si collocano anteriormente a ogni disgiunzione categoriale. Riprendendo quanto afferma Guidetti "Se infatti la logica tradizionale si riferisce «a un mondo reale pensato come già dato», al contrario per tutti quei giudizi che, sollevandosi «al di sopra della [disgiunzione] della verità e della falsità», sono contenutisticamente "privi di senso", «il terzo – conclude Husserl – non è qui escluso»" (Guidetti, 2018, p.10).

Ho citato a più riprese il termine "adeguazione", che ora vado a mostrare, ricomprendendolo, nella più ampia questione della distinzione dei giudizi.

5.2 La contraddizione nella distinzione dei giudizi

Per Husserl:

nell'operazione che conduce alla distinzione dobbiamo separare due casi: accanto a quello [...] del processo distintivo per semplice identificazione, [cioè] del *distinguere non-contraddittorio*, occorre tener presente anche quello del *distinguere contraddittorio*" (corsivo mio). (Husserl, 1966, p.71)

A questa affermazione sulla contraddizione va aggiunta la seguente:

la <<non contraddizione>> significa [...], dal lato di chi giudica, che sia possibile predicare giudizi distinti nell'unità di un giudizio che dev'essere effettuato nella distinzione. (Husserl, 1966, p.79)

Partendo da queste due affermazioni, sulle basi dell'inquadramento fornito dal capitolo precedente, è necessario mostrare che cosa intende Husserl per due concetti che sono strettamente rapportati alla genesi del giudizio, ossia l'*adeguamento dei giudizi* e la

distinzione dei giudizi, dal momento che la contraddizione/non contraddizione si articola attraverso il concetto di distinzione.

Adeguazione dei giudizi. Innanzitutto, Di Martino (2017) mostra come in Husserl occorre distinguere fra *evidenza adeguata* e *evidenza apodittica*. L'adeguamento di un'evidenza consiste nel riempimento di un'intenzione vuota, mentre l'apoditticità di un'evidenza consiste nell'essere così com'è di uno stato di cose, che è così e non può essere altro. L'adeguamento di un'evidenza è una sintesi che include in sé sia l'intenzionalità legata al giudizio (che presa a sé sarebbe vuota), sia l'atto riempiente che conduce l'intenzionalità verso la cosa stessa (lo stato di cose dell'evidenza apodittica). In questa non perfetta corrispondenza si esprime la perfettibilità dell'adeguazione, ossia di quel riempimento che rappresenta il tendere ideale e mai raggiunto del coincidere di queste due forme di evidenza.

In questo senso, prosegue Di Martino (2017), Husserl tratta il termine "evidenza" identificandolo con ciò che è "adeguato"; in questo occorre fare una precisazione: è vero che l'adeguamento (o riempimento) è un processo, ma il giudizio che si trova ancora in questo processo non costituisce ancora un'evidenza. Di converso, non esiste, di per sé, un adeguamento perfettamente concluso, dal momento che è sempre implicata una tensione verso quello stato di cose che ne rende esplicita l'imperfezione. Peraltro, come abbiamo visto, il giudizio può darsi nel modo "vuoto" di un'intenzione priva di contenuto, e in quel caso è a priori di ogni distinzione. Si dà, dunque, questa duplice possibilità, che in realtà non è da intendersi come una dicotomia ma, sostanzialmente, come due estremi costituenti un campo di possibilità.

A questo punto, ci si potrebbe chiedere come fare per capire se un giudizio è giunto a quell'adeguazione "sufficientemente compiuta" tale da identificarlo come giudizio evidente. Questo consiste nel concetto di *esplicitazione*, come vedremo fra poco.

Distinzione dei giudizi. In Husserl (1966), vediamo come si ritenga che un giudizio, pur rimanendo "quello stesso giudizio", si possa dare soggettivamente in modi di datità differenti. Esso può presentarsi alla coscienza sia *come idea vaga o confusa*, sia *come significato vago o confuso* acquisito, per esempio, dalla lettura di una proposizione. A un'opinione vaga può "seguire" *l'esplicitazione di un giudizio*, espresso come qualcosa

che corrisponde a un “soggetto” e qualcosa che corrisponde a un “predicato”. Allora quell’opinione vaga si può realizzare in una sintesi che può, in quanto tale, essere colta. In questo compiersi, si può quindi affermare che “l’opinione confusa si distingue”, che solo ora si è “*giudicato in modo vero e proprio*” qualcosa che in precedenza era soltanto anticipato.

Un ulteriore esempio è quello dei suoni verbali che costituiscono le parole. Lasciamoci guidare dalle parole di Husserl (tradotte da G.D. Neri), per evitare di distorcerne il significato:

i suoni verbali hanno delle indicazioni, che rimandano l’una all’altra, e sono costruite l’una sull’altra. Esse si legano nell’unità di una formazione di parole, che a sua volta consiste di formazioni relativamente concluse; ciascuna è portatrice di un’unità dell’indicazione, e il tutto è un’unità conclusa, che noeticamente ha il carattere della conclusione associativa, e parallelamente (noematicamente) della conclusione di una unità <<di significato>> indicata e corrispondentemente costruita a partire dalle formazioni indicate. (Husserl, 1966, p.70)

È in questo contesto che l’intenzionalità, protesa verso l’atto continuamente riempiente – che riguarda, sostanzialmente, il versante del significato – fornisce quell’evidenza di giudizio che ne costituisce il suo essere “vero e proprio”, cioè distinto. Se, invece, come lascia intendere Husserl, la coscienza si “passivizza” (lettura passiva), allora si verifica quell’altra possibilità propria dell’intenzionalità, ossia quella di riferirsi, indicando, a qualcosa di vuoto (di “non riempito”). Non a caso, Husserl parla di “coscienza vuota” (Husserl, 1966).

Non va dimenticato, tuttavia, che quella “coscienza vuota” può sempre giungere all’“adeguamento”, ossia giungere a un’articolazione dove l’iniziale vaghezza e confusione di senso diviene parte di quell’esplicitazione unitaria rappresentata dall’esplicitazione del giudizio (Husserl, 1966). Non va altresì dimenticato, a mio avviso, come questo processo non costituisce un’alternativa binaria, ma un progressivo formarsi entro un campo di possibilità di “costruzione”.

Nel processo che porta alla distinzione dobbiamo differenziare due casi. Il primo è quello del *distinguere per semplice identificazione (il distinguere non contraddittorio)*, ossia il riconoscimento dell’identità (del loro esser lo stesso) di un giudizio vago (inesplicitato) e dello stesso giudizio esplicitato. La differenza, qui, consiste soltanto nella

sua distinzione (nella definizione, da parte del giudicante, di un'evidenza di senso a partire da una vaghezza confusa) (Husserl, 1966).

Il secondo caso, che è il contrario del primo, è il *distinguere contraddittorio*, dove "l'unità complessiva del pensare confuso è presupposta come credenza unitaria". Nel processo di esplicitazione di un giudizio, quella particolare credenza (il giudizio ancora vago) può incontrare una cancellazione, o una soppressione per opera dell'evidenza che, nel suo procedere, costituisce già una solida validità. "Così, nello stesso tempo, la credenza complessiva di base, quella cui si rivolge l'esplicazione, assume subito e necessariamente il carattere di nullità" (Husserl, 1966, p.71). Analogamente, ciò avviene nel mancare dell'identificazione fra ciò che si sta esplicando, nel suo insieme, con l'esplicato, sempre nel suo insieme (Husserl, 1966).

Nella cancellazione o soppressione, il giudizio non viene eliminato in toto, ma rimane presente all'io come sua credenza anteriore, allo stesso modo di un ricordo, senza costituirsi come evidenza solida e valida. Qui il senso è ancora presente, ma rimane confinato, relativizzandosi a quella credenza (Husserl, 1966). (Inteso in questo senso, quindi, non tutto ciò che non giunge all'adeguazione è privo di senso, sebbene un senso così relativizzato non rientra nell'ambito di pertinenza del principio del terzo escluso).

Due casi, per Husserl (1966), si presentano in modo analogo. Il primo è quello di un giudizio che, non essendo giunto a esplicitazione, e in quanto superato temporalmente da ciò che ora si presenta come distinto, rimane al soggetto come forma di ricordo. Il secondo è il caso in cui un altro – che non è il soggetto – espliciti un giudizio del quale il soggetto non partecipi alla credenza, ottenendone solo una "presentificazione" assimilabile a un ricordo. Questo susseguirsi di negazioni, cancellazioni e soppressioni, nel loro attuarsi temporale, rientra nella cosiddetta *modalizzazione dei giudizi*:

le modalizzazioni [...] sono da intendersi come fenomeni interni all'ambito percettivo, come insiemi di casi in cui il decorso percettivo si interrompe e la credenza originaria che ne caratterizza il fluire normale viene modalizzata ossia messa in dubbio, negata ed eventualmente riconfermata [...] e si mostrano d'altro lato come fondamenti dell'atto del giudizio. (Scarpato, 2001)

Con ciò dovrebbe essere chiaro che la questione non è più l'adeguamento, o no, di un giudizio, ossia la loro evidenza rispetto a uno stato di cose, ma la questione della distinzione come attuata a partire dalla comune vaghezza di senso, che nella sua

esplicitazione produce il carattere della distinzione, con le sue implicazioni a livello particolare e nell'unitarietà sintetica dei giudizi; quella distinzione che rende lecito il poter parlare di "giudicare in senso reale e proprio", che è analogo al parlare di "distinzione" o di un'"oggettualità ideale" (Husserl, 1966).

L'articolazione della contraddizione nella distinzione dei giudizi esprime una sorta di primo livello di analisi entro cui il principio di contraddizione viene inteso. È ora necessario orientare lo sguardo in direzione della *pura analitica*, ossia verso la necessità di Husserl di dover concepire l'intera logica della conseguenza in modo ben più ampio rispetto a quanto già inteso dalla logica classica; nello specifico, senza limitarla nel perimetro di restrizione della semplice non contraddizione formale (e del principio del terzo escluso).

5.3 Contraddizione come sistema di in-compossibilità

Nell'appendice terza di "*Logica formale e trascendentale*", Husserl chiarifica alcuni aspetti, che nella ridefinizione dei termini impiegati nella sua opera – rispetto a come intesi nelle logiche tradizionali – possono dare adito a fraintendimenti di vario tipo, come gli era stato fatto notare da Becker. Soprattutto, questi chiarimenti riguardano le modalità con cui Husserl parla di "non-contraddizione" e di "conseguenza" (Husserl, 1966).

Vediamo come Husserl (1966) consideri la "vecchia" logica della non-contraddizione come riferita a una non-contraddizione *meramente formale*, riguardante questioni legate alla *conseguenza analitica necessaria* (la *conseguenza sillogistica*), e non a quanto concerne la compossibilità formale dei giudizi e a quelle del loro non-essere-in-contraddizione. Nella logica classica, il *principio di non contraddizione* veniva inteso come *norma* per evitare la contraddizione. Infatti, ciò che premeva ai suoi sostenitori era evitare che i loro giudizi cadessero fin dall'inizio in contraddizione (in incompatibilità di forma), prima ancora di trattare dei loro contenuti; di conseguenza, era necessario trovare le norme legali formali che consentissero di evitare quel tipo di contraddizione. Del resto, se la contraddizione viene intesa in questo senso, "ogni negazione di una conseguenza formale necessaria è una contraddizione" (Husserl, 1966, pp.403-404).

Proseguendo in Husserl (1966) questi tentativi di acquisire una norma di *verità formale*, però, possono essere svincolati dal tentativo di evitare contraddizioni, e possono essere espressi in forma positiva. Per esempio, se si hanno già dei giudizi non contraddittori e legati fra loro in senso non contraddittorio, allora il passo successivo – nella ricerca della verità formale – può essere quello di chiedersi quali altri giudizi siano inclusi nei primi e a essi implicati, poiché costituenti delle “necessità analitiche della conseguenza” (p.404). Tuttavia, queste implicazioni fra giudizi, intese come forme analitiche derivanti da altre forme analitiche, è un tema necessariamente preso in considerazione per le ragioni stesse di un universo formale della non contraddizione. Ciò fa sì che tale legalità formale universale includa quella della conseguenza deduttiva. In questo senso, “la logica formale della non-contraddizione è anche logica formale della conseguenza, così come al concetto generalissimo di contraddizione è naturalmente subordinato a priori quello della conseguenza” (Husserl, 1966, pp.404-405).

Husserl sottolinea come l’accezione di *logica della conseguenza* viene anche intesa nel senso più ampio. Per esempio, se ci si deve allontanare da un nostro giudizio, se, cioè, si deve negarlo o modalizzarlo in altro modo (poiché in Husserl è contemplato un susseguirsi temporale), occorrono ragioni per farlo. Quali sono le ragioni intrinseche alla forma stessa del giudizio? Nel nostro giudicare generale esprimiamo fedeltà a noi stessi (siamo conseguenti a noi stessi) perciò, se ci allontaniamo da un giudizio, diventiamo “inconseguenti” (infedeli). Questa fedeltà è violata anche al di là della nostra consapevolezza, in particolare rispetto alla forma, quando riflettendo sui giudizi ci accorgiamo che quello successivo contraddice quello precedente (Husserl, 1966).

A mio avviso, l’inconseguenza del giudizio trova, fra le altre ragioni, quella della concettualizzazione di una struttura temporale, permettendo il susseguirsi di più valori di giudizio. Questo a differenza della logica classica, che è caratterizzata dall’atemporalità. Anche se il principio di contraddizione di Aristotele viene violato solo se si parla di giudizi “nello stesso tempo”, di fatto viene escluso il senso della temporalità a causa del concetto di identità classica, che ha effetto sullo stesso principio di non contraddizione; per questo motivo la contraddizione è, di fatto, sempre di carattere immediato.

Proseguendo, Husserl (1966) afferma che in un senso ampio i giudizi in generale formano un sistema della “conseguenza”, poiché – più nello specifico – “convergono per

chi giudica nell'unità di un giudizio necessario all'interno della quale nessun giudizio contraddice l'altro" (p.405).

A mio avviso, questi giudizi convergono in un'unità "sintetica" poiché un singolo giudizio espresso in un sistema della conseguenza implica una precisa serie consequenziale di forme analitiche, ossia un sistema della conseguenza. Il rapporto fra questo giudizio e le forme a esso correlate è un rapporto di compossibilità (analitica); la serie consequenziale di forme sono con-necessarie a quel giudizio.

Per Husserl (1966) l'*analitica*, come "universale conformità essenziale alla legge di una possibile non-contraddizione formale", è *analitica della non-contraddizione*, e in quanto tale è anche *analitica della conseguenza*, ossia "conformità essenziale alla legge di una <<conseguenza>> formale possibile" (pp.405-406). Il concetto di conseguenza si dà sia in senso specifico, come *conseguenza "logica"* del conseguire secondo necessità analitica, sia come *unitarietà del conseguire* temporale dei giudizi in successione e sintetizzati in blocco, il che comporta che la loro forma sia compatibile fra loro, senza influenzarsi modalizzandosi (Husserl, 1966).

Ciò che Husserl (1966) sottolinea è che i termini quali *compatibilità*, *contraddizione* e *conseguenza*, in tutti i sensi da lui considerati in relazione alla funzione svolta entro tutta l'analitica formale, *debbono essere "precisati in un senso puro"*, ossia *svincolati dall'essere in sé un riferimento al valore di verità dei giudizi*:

l'analitica pura ha a che vedere con giudizi meramente in quanto giudizi, ovvero puramente con rapporti di giudizi, che riguardano le effettuabilità o non effettuabilità vere e proprie – ma non con la questione se queste ultime abbiano rilievo per la verità possibile dei giudizi. (Husserl, 1966, p.406)

In sintesi, nella logica di Husserl, la conseguenza non è da intendersi nel senso di una verità consequenziale, così come compatibilità e contraddizione non sono riferite a una compatibilità o incompatibilità nei riguardi di una verità possibile. *Ciò che costituisce l'oggetto di attenzione dell'analitica pura è soltanto un sistema delle compossibilità di giudizi*, consistente nel rapporto tra giudizi realizzantesi nell'unità di una loro attuazione esplicita. Ciò che conta, nel versante soggettivo dell'analitica, è la *legalità essenziale formale* di questa compossibilità, al fine della possibilità di giudicare in genere, o della possibilità di giudicare esplicitamente. Questa compossibilità è già in sé co-necessità, e non necessita di altri criteri di "completamento" per una verità (Husserl, 1966).

5.4 Gli sviluppi di Oscar Becker

In *Ricerche sul calcolo modale (1952)*, Becker prende in considerazione i connettivi logici (come la negazione) e gli operatori modali (come la possibilità e la necessità) secondo un'interpretazione che deve necessariamente superare quella della logica classica. Nel fare ciò, si collega a concetti quali quelli di compatibilità e incompatibilità (Guidetti, 2018).

La logica classica, nel suo riferirsi a oggetti “immediati” e fissi, dove il vero e il falso corrispondono allo stato d'esistenza dell'oggetto, taglia fuori ciò che è deontico, in particolare quel contenuto “concettuale” che emerge nel processo di conseguimento di oggetti di cui ancora non si pone la questione della loro esistenza (non ancora esistenti, ossia né del tutto esistenti, né non-esistenti). Che significato occorre dare ai connettivi logici nel loro intensionare quel tipo di oggetti? Tra il dominio “estensionale” degli oggetti possibili e il dominio “intensionale” degli oggetti reali vige una relazione *asimmetrica*: dal dominio di quelli possibili si può decidere, con un processo, quali di essi siano anche reali, mentre il contrario non è decidibile (Guidetti, 2018).

Una logica classica, come quella apofantica, caratterizzata dall'identità atomizzata e dallo schema soggetto-oggetto unilineare, prevede un processo di designazione di un oggetto che lo fissa occultandone il senso funzionale (la componente meontica) dell'identità, facendo emergere quello meramente “formale”. Una logica della possibilità, invece, prevede un valore di verità che si discosta da quel processo di designazione: l'aspetto formale non nasconde affatto il senso funzionale dell'*oggetto intensionato* (Guidetti, 2018).

Per rendere possibile una tale logica occorre introdurre la *negazione modale*, la cui funzione non è quella di negare l'asserzione d'esistenza, ma l'asserzione di possibilità d'esistenza. Becker asserisce che la limitazione data dal *terzo escluso* è superabile se, fin dall'inizio, si dà all'asserzione d'esistenza il valore di asserzione di possibilità. Dal momento in cui è il senso con cui è caratterizzato il sistema che determina le proprietà degli oggetti, e non è una proprietà dell'oggetto a decidere della caratterizzazione del sistema, il terzo escluso comparirà tra gli oggetti possibili o impossibili entro un certo sistema decisionale (Guidetti, 2018).

Becker si rende conto che il significato concettuale della logica applicata all'esperienza non può risolversi facendo ricorso alla sola declinazione modale del mero

ambito logico; poiché, se così fosse, tale significato sarebbe certamente già emerso nella logica di Aristotele (Guidetti, 2018).

Possibilità condizionale. Becker, per ovviare alle limitazioni date dalla logica formale, fa uso del concetto di possibilità condizionale, ossia della *compossibilità* intesa come “condizione limitativa del sussistere degli oggetti con altri oggetti o con un determinato sistema di leggi” (Becker in Guidetti, 2018, p.12). La compossibilità permette di estendere lo schema classico aggiungendo altri operatori modali: oltre a quelli tradizionali (possibilità, realtà, necessità), altri quattro (compossibilità, impossibilità, connecessità, non-connecessità), a cui si aggiunge la compossibilità disgiuntiva. L’aggiunta di questi operatori consente:

- a) di riconoscere una serie di configurazioni, intese volta per volta come “insieme di condizioni”;
- b) di rafforzare il compossibile rispetto al semplicemente possibile e di rafforzare la negazione modale rispetto alla negazione semplice;
- c) di evidenziare la relazione tra le condizioni e gli oggetti che emergono dalla loro applicazione operativa (Guidetti, 2018).

Compossibilità e simmetria. Se vi è una relazione di compossibilità tra gli oggetti risultanti (p) e l’insieme delle condizioni (C), allora la relazione tra p e C è simmetrica.

Connecessità e asimmetria. Se vi è una relazione dove si ha un insieme di condizioni C in cui p è introdotto per compossibilità, se questo sistema può fornire una procedura per giungere a p , allora p è una conseguenza necessaria, ossia è connecessario col sistema. In questo caso, la relazione tra p e C è asimmetrica (Guidetti, 2018).

Legge di depotenziamento rovesciata. Becker, rifacendosi alle osservazioni di Heidegger sulla tradizionale dottrina delle modalità nella metafisica classica, cerca un sostegno ontologico alla sua dottrina. Per Heidegger, il ruolo del possibile cambia se inteso come operatore modale o come parte ontologico-esistenziale: nel primo caso è inferiore alla realtà e alla necessità; nel secondo caso, è la determinazione più originaria, che esprime l’essenza dell’esserci – che è quella della realtà umana. Heidegger compie un rovesciamento della legge di depotenziamento modale, per la quale il necessario implica il vero (il reale), e il reale implica il possibile. Per Heidegger, la possibilità è la

vera dimensione ontologica dell'esserci, quella che più di tutte è in grado di superare la fatticità: la possibilità precede la necessità (Guidetti, 2018).

Critica al rovesciamento di Heidegger. Becker sottolinea l'ambiguità che l'affermazione di Heidegger produce nella nozione di *verità*. Se è evidente che la possibilità include (e implica) la necessità come progetto dell'esserci, è altrettanto evidente che la stessa possibilità è già necessitata (vincolata) dalla stessa "fatticità" dell'esserci, fatticità che si scopre gettata nel mondo e soggetta vincoli di ogni tipo. Per Becker, questa ambiguità del rapporto necessario-possibile non può risolversi in Heidegger, il quale fa un uso ambiguo della stessa categoria dell'esistenza (Guidetti, 2018).

Becker introduce così alcune categorie "para-esistenziali" non legate all'"esserci" ma alla *natura essenziale*, per la quale vale la *pura necessità*. La pura necessità non denota gli enti nella loro singolarità, bensì indica la loro *presenza essenziale*, che "contiene proporzionalmente, in composizione modulare, le contraddizioni che si danno quando la "forma" degli enti viene spezzata attraverso negazioni diametrali e refrattarie a ogni complementarità" (Guidetti, 2018, p.13). Inoltre, il concetto di natura essenziale scongiura il rischio di una soggettivizzazione dell'oggettivo che l'accezione dell'"esserci" potrebbe altrimenti indurre; oltre a quella potenzialmente derivata dall'"insieme delle condizioni" che di volta in volta vengono assunte nell'operare con la logica della verità. A tal proposito, infatti, l'intuizionismo di Becker non riguarda un atto mentale che genera in modo autonomo gli enti matematici; la costruzione degli enti è fenomenologica, ossia è una correlazione intenzionale tra gli atti e le essenze oggettuali (Guidetti, 2018).

Qui corre un'analogia con la struttura topologica funzionale di Günther: le essenze oggettuali contengono una dimensione strutturale che delimita un campo d'azione o, per meglio dire, un campo di significati possibili che correlano con differenti insiemi di condizioni. Le condizioni agiscono "accumulando" il senso che di volta in volta viene rilevato ontologicamente, evidenziando certi significati e lasciandone in ombra altri fra quelli possibili. Questo sistema consente a Becker di "portare alla luce il significato più profondo di ogni "logica" orientato in senso fenomenologico" (Guidetti, 2018, p.13-14).

CONCLUSIONI

In queste conclusioni intendo mettere in evidenza almeno quattro livelli di interpretazione (o di indagine epistemologica): a) quello psicologico-antropologico; b) quello più prettamente filosofico; c) quello contenutistico; d) quello posizionale o di immedesimazione.

a) *Livello psicologico-antropologico: essere umano e contraddizione.* A questo livello emerge, in tutta la sua intensità, la rilevanza del tema della contraddizione. All'inizio della ricerca, la contraddizione viene avvertita come una sensazione, come una sorta di fastidio. Ciò che muove lo spirito di ricerca sulla contraddizione è qualcosa che viene dal profondo dell'essere umano. È qualcosa che presupponiamo di avvertire in noi stessi, e con fastidio anche negli altri. Ma è anche un nostro modo particolare di fare esperienza del mondo: qualcosa che è parte di noi. Esplorandola attraverso questo lavoro (mettendola in relazione alla logica, ai significati, a certe visioni della realtà) sembra costituire una modalità fondamentale e imprescindibile del nostro conoscere. Forse è qualcosa che ha che vedere con quello che Stanghellini (2017) chiama *topos*; quello letterario, filosofico e psicologico del doppio e del perturbante, dal momento che “solo ciò che è estremamente familiare può toccarmi in modo così profondo” (p.46).

b) *Livello filosofico: lo sguardo dal di “fuori”.* A questo livello, il metodo di indagine filosofico si costituisce come uno sguardo “dal di fuori”, in particolare rispetto a quello più “interno” e circostanziato delle singole scienze. In questo senso, è quel tipo di sguardo con cui Husserl tenta di fondare una nuova scienza: ciò che permette alla “scienza” stessa di guardarsi criticamente, mettendo in luce i propri limiti. La necessità di uno sguardo esterno sembra rispondere a una tipica necessità umana. A proposito del mito della caverna di Platone, Donaggio (2014) afferma che nessuno sembra essere in grado di liberarsi da sé: quello sguardo (o quella guida esterna, nel caso della caverna) è necessario. Poi, probabilmente, quello sguardo porta con sé anche i suoi stessi limiti, se è vero che non esiste la posizione “da nessun luogo”. Il suo valore, tuttavia, rimane quello di favorire una certa relativizzazione delle proprie conoscenze, permettendo di acquisire quell'atteggiamento di cautela e umiltà necessario alla propria attività professionale.

c) *Livello contenutistico: temi rilevanti in psicologia.* È anche possibile rintracciare dei punti di contatto più “materiali” fra psicologia e logica filosofica, che per certi aspetti possono essere di più immediato interesse. Per esempio, in psicologia, risultano spesso impliciti quegli schemi logici che fanno da sfondo ai nostri atti conoscitivi: chi vede di fronte a sé un oggetto fatto e finito, rappresentante la realtà, adotta uno schema assai diverso da chi vede qualcosa di relativo, frutto di una sua interpretazione. In psicologia può essere utile ragionare su logiche non bivalenti, come quelle concettualizzate da Günther o da Husserl, che veicolano una maggiore complessità relazionale. In una relazione umana, occorre infatti tener presente che fra due soggettività vi è in comune un campo intersoggettivo, che può fornire la base a una reciproca comprensione. Se le due soggettività fossero reciprocamente isolate, non potrebbero nemmeno comunicare. Allo stesso modo, può suscitare interesse lo studio rapporti fra il piano logico-linguistico e quello dei significati.

d) *Livello posizionale: un mezzo di immedesimazione.* Chi si è avvicinato alla lettura di questa tesi, consapevolmente o meno, si sarà immedesimato molte volte. Che cosa intendo? Che nell’esplorazione dei sistemi logici di Aristotele, Kant e così via, attraverso lo studio dei diversi modi di intendere il principio di non contraddizione, ha potuto allenare le sue capacità di posizionamento. Le sue capacità, cioè, di trovarsi in un campo dell’apriori, seppure meramente culturale e semplificato rispetto a un contesto situazionale reale. Ma non solo. Ognuno di questi sistemi di pensiero è frutto di una dialettica e di una immedesimazione rispetto ad altri posizionamenti, quelli degli autori precedenti, senza i quali quello successivo non avrebbe potuto essere realizzato e nemmeno, da noi, adeguatamente compreso.

Concludo con una citazione di Eugenio Borgna:

ogni ideologia si realizza, e si concreta, nella misura in cui si giunga alla assolutizzazione e alla generalizzazione di *una* idea, o di *un* sistema di idee, che abbia a indirizzarsi alla riduzione di *tutta* un’area di realtà conoscitiva *nel* solco di un’implicabile *uni*-formità (di una dilagante *uni*-vocità); mentre non c’è conoscenza della realtà che non si muova, se intenda essere rigorosa, dalla considerazione di molteplici punti di vista. (Borgna, 2012, p.168)

RINGRAZIAMENTI

Al termine della stesura di questa tesi mi sento di ringraziare alcune persone che mi hanno ispirato e aiutato nella sua realizzazione.

Vanna Cerrato, per avermi fatto incuriosire al tema della contraddizione, mostrandomi che non v'è contraddizione in natura ma soltanto in noi stessi.

Marco Bonsanto, per le conversazioni amichevoli che mi hanno fatto capire di poter parlare della contraddizione attraverso la filosofia.

La Prof.ssa Ilaria Malaguti e il Prof. Mattia Cardenas, che mi hanno permesso di realizzarla, avvertendomi delle difficoltà che avrei incontrato e suggerendomi le letture di approfondimento.

Romina Varotto, per le sue osservazioni sulla stesura del lavoro.

Simone Burratti, per la rilettura conclusiva e la revisione ortografica.

Bibliografia

- Armezzani, M. (1999). *L'enigma dell'ovvio. La fenomenologia di Husserl come fondamento di un'altra psicologia*. Unipress.
- Berto, F., & Bottai, L. (2015). *Che cos'è una contraddizione*. Carocci.
- Blanco, I. M. (2000). *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*. (P. Bria, A cura di) Einaudi.
- Borgna, E. (1999). *Noi siamo un colloquio*. Feltrinelli.
- Bucci, P. (2013). *La crisi delle scienze europee di Husserl*. Carocci.
- Calvi, E., & Gulotta, G. (1999). *Il Codice Deontologico degli Psicologi commentato articolo per articolo*. Giuffrè.
- Chen, S. (2022). *Il problema degli universali in rapporto alla supposizione semplice in Guglielmo di Ockham*. [Tesi triennale, Università degli Studi di Padova]. THESIS.UniPD. <https://thesis.unipd.it/handle/20.500.12608/33403>.
- Derrida, J. (2016). *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*. (V. Costa, A cura di) Jaca Book.
- Di Martino, M. (2017). *La questione filosofica dell'inconscio. Inconscio e autocoscienza non riflessiva da Brentano a Husserl*. [Tesi di dottorato, Università degli Studi di Palermo]. IRIS UniPA. <https://iris.unipa.it/handle/10447/221051>.
- Donaggio, E. (2014). Introduzione. In É. de la Boétie, *Discorso della servitù volontaria* (E. Donaggio, Trad.). Feltrinelli.
- Esposito, E. (2011). Gotthard Gunther tra idealismo e cibernetica. In S. R. Maria Laura Lanzillo (A cura di), *Percorsi della dialettica del Novecento. Da Lukàcs alla cibernetica, 185-205*. Carocci.
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2009). *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*. Raffaello Cortina.
- Giacché, V. (2019). *Hegel. La dialettica*. Diarkos.

- Guidetti, L. (2018). La logica non aristotelica dal punto di vista fenomenologico. Gotthard Gunther e Oskar Becker. *Bollettino Filosofico* 33, 239-254.
- Gusmani, R. (2010). Il principio di non contraddizione e la teoria linguistica di Aristotele. In F. Puppo (A cura di), *La Contradizione che non Consente. Forme del sapere e valore del principio di non contraddizione*, 21-62. Franco Angeli.
- Husserl, E. (1966). *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*. (G.D.Neri, Trad.) Laterza.
- Illetterati, L. (2010). Contradictio regula falsi? Intorno alla teoria hegeliana della contraddizione. In F. Puppo (A cura di), *La Contradizione che non Consente. Forme del sapere e valore del principio di non contraddizione*, 85-114. Franco Angeli.
- Kyzar, E., & Denfield, G. (2023). Taking subjectivity seriously: towards a unification of phenomenology, psychiatry, and neuroscience. *Mol Psychiatry* 28, 10-16. doi:<https://doi.org/10.1038/s41380-022-01891-2>
- Manzin, M. (2010). Per un approccio multidisciplinare allo studio del principio di non contraddizione. In F. Puppo (A cura di), *La Contradizione che non Consente. Forme del sapere e valore del principio di non contraddizione*, 9-20. Franco Angeli.
- Melandri, E. (1983). *L'inconscio e la dialettica*. Quodlibet.
- Pap, A. (1967). *Introduzione alla filosofia della scienza*. (G. Mucciarelli, & A. Roatti, A cura di) Il Mulino.
- Raspa, V. (1999). *In contraddizione. Il principio di contraddizione alle origini della nuova logica*. Parnaso.
- Ritunnano, R., Papola, D., Broome, M., & Nelson, B. (2023). Phenomenology as a resource for translational research in mental health: Methodological trends, challenges and new directions. *Epidemiology and Psychiatric Sciences*, 32, E5. doi:10.1017/S2045796022000762
- Scarpat, L. (2001). *Cattedra di Filosofia Teoretica I. Anno accademico 2000-2001. Traccia delle lezioni del Seminario (dott.ssa Laura Scarpat)*. Tratto da <http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~spinicci/sca2001b.htm>
- Severino, E. (2021). *Aristotele. Il principio di non contraddizione*. Schol .

- Siviglia, P. (2023). *Introduzione alla logica matematica*. Tratto da SCI.uniCH:
<https://www.sci.unich.it/~acciaro/logica1.pdf>
- Stanghellini, G. (2017). *Noi siamo un dialogo. Antropologia, psicopatologia, cura*.
Raffaello Cortina.
- Svenaesus, F. (2023). The Phenomenology of Objectification in and Through Medical
Practice and Technology Development. *The Journal of Medicine and Philosophy:
A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine, Volume 48, Issue 2, April
2023*, 141-150. doi:<https://doi.org/10.1093/jmp/jhad007>
- Wittgenstein, L. (1975). *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna. Colloqui annotati da
F. Waismann*. (t. i. Waal, Trad.) La Nuova Italia.
- Wittgenstein, L. (1983). *Ricerche filosofiche*. (M. Trinchero, Trad.) Einaudi.