

Enrico Guglielminetti

LO SPAZIO LOGICO DELLA CONTRADDIZIONE

Abstract

This paper interprets the criticism of the principle of non-contradiction (whose itinerary is retraced especially in G. Priest and N. Vasiliev) as a way to make space. It is difficult that a blue surface may also be red, and thus non-blue, at the same time and in the same respect. Nevertheless, this is exactly what several forms of trans-consistent logical forms advance. Logic usually does not have the strength to become philosophy. It does not question how being should be in order that the principle of non-contradiction may be suspended (at least in some cases); or in order that it may maintain its validity as a local and subordinate principle. Yet precisely the link between principle of non-contradiction and ontology of substance characterizes Aristotle's metaphysics. The hypothesis that the essay advances is that different forms of imaginary logic may find their ontological anchorage in a metaphysics of the addition in which being is meant as being-more-than-itself, and thus as being (or being⁺). When being is in a state of addition, being is characterized by an emancipatory dynamic: ever since the outset it finds itself confronted with issues of space and scarcity of available resources; ever since the outset it provides/invents an additional space—not outside but inside itself.*

Nelle riflessioni che seguono interpreto la critica del principio di non contraddizione – di cui seguo le tracce specialmente in G. Priest e N. Vasil'ev – come un modo per fare spazio. È impossibile, per la logica classica, che una superficie blu possa essere anche rossa, e quindi non-blu, allo stesso tempo e sotto lo stesso rispetto. Ciò nonostante, è proprio questo che propongono differenti forme di logiche transconsistenti. Di solito, la logica non ha la forza per diventare filosofia. Non si domanda come dovrebbe essere fatto l'essere, perché il principio di non contraddizione possa – per lo meno in alcuni casi – venire sospeso, oppure perché esso possa mantenere validità come principio locale e subordinato. Eppure, è proprio il nesso di principio di non contraddizione e ontologia della sostanza che connota la metafisica di Aristotele. L'ipotesi che suggerisco è che differenti forme di logica immaginaria possano trovare un ancoraggio ontologico in una metafisica dell'aggiunta. L'essere che può essere solo incontraddittorio, per un verso ha sempre infinito spazio a disposizione (per ogni dicotomia – come blu e non-blu – possono sempre nascerne di nuove, come blu-elettrico e blu-non elettrico, blu-elettrico della marca X e blu-elettrico non della marca X...), per l'altro riempie sempre perfettamente l'intero spazio a disposizione (qualcosa o è blu, o non è blu...). L'essere che può anche essere contraddittorio, si trova invece a fronteggiare rilevanti problemi di spazio. Come fa qualcosa a essere blu e non blu nello stesso tempo e sotto lo stesso

rispetto? Appare subito evidente che uno dei due predicati è di *troppo*: com'è possibile farcelo stare? Mentre di solito l'essere viene esentato da simili problemi di spazio, che invece toccano la politica e l'esistenza di tutti noi, una metafisica dell'aggiunta non concede questa esenzione. Per tale metafisica, l'essere per un verso ha poco o nessuno spazio a disposizione (come una risorsa in stato di saturazione), per l'altro mette (crea) esso stesso lo spazio, in cui le differenti dicotomie tornano poi anche a essere possibili. Per fare questo, per mettere uno spazio che non c'è, l'essere dev'essere appunto in stato di aggiunta. Se, però, l'essere è *più* che se stesso – e dunque essere* –, una struttura di duplicità – che renda compatibili gli incompatibili – è la natura delle cose, la Cosa stessa. L'essere *si spazia*, fa spazio al proprio interno restando se stesso, in una sorta di fuga sul posto, o di metamorfosi nell'immobilità. L'ordine diurno, che rende gli incompatibili appunto incompatibili, separa la notte della sofistica, in basso, in cui tutto è il contrario di tutto, dalla notte del Bene, in alto, in cui lo spazio logico (e reale) che manca si può sempre inventare. Il principio di non contraddizione serve quindi a presidiare filosoficamente la via del giorno contro la via della notte. Ma le notti sono due – una inferiore e una superiore, una infausta e una fausta – e la filosofia non esaurisce la propria vocazione nelle ore diurne. Alla notte del dubbio fa seguito il giorno del *cogito*, e a questo la notte di Dio. La quale si può descrivere come la *coincidentia oppositorum*, la cui grammatica non può essere spiegata con la contraddizione, appunto perché la fonda.

1. *Dialeteismo*

La questione del “due”¹ ha trovato recentemente una declinazione logica nel dialeteismo (dottrina della doppia verità) di Graham Priest. Secondo la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

«Una *dialetheia* è un enunciato, A , tale che sia esso sia la sua negazione, $\neg A$, sono veri [...]. Assumendo il punto di vista, in linea di massima non controverso, per cui la falsità non è altro che la verità della negazione, si può ugualmente sostenere che una *dialetheia* è un enunciato sia vero sia falso. Il *dialeteismo* è la teoria secondo cui vi sono *dialetheie*. Si può definire una contraddizione come una coppia di enunciati uno dei quali è la negazione dell'altro, o come la congiunzione di enunciati siffatti. Perciò, il dialeteismo si risolve nella tesi che vi siano contraddizioni vere. Come tale, il dialeteismo si oppone alla cosiddetta *Legge di non-contraddizione* (LNC) (talora anche chiamata Legge di Contraddizione). La legge può essere ed è stata espressa in modi differenti, ma il più semplice e perspicuo per i nostri scopi è probabilmente il seguente: per ogni A , è impossibile che A e $\neg A$ siano veri entrambi»².

La posizione di Priest trova un antecedente immediato nella logica dialettica, di ascendenza hegeliana, o in quella famiglia di logiche che rifiutano il principio dello

¹ Per una messa a punto teorica della questione della duplicità, mi permetto di rinviare a E. GUGLIELMINETTI, “*Due*” di filosofia, Jaca Book, Milano 2007.

² G. PRIEST-F. BERTO, *Dialetheism*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), a cura di E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/dialetheism>. (Qui e di seguito, ove non diversamente precisato, le traduzioni sono da intendersi mie).

Pseudo-Scoto: ex falso, quodlibet ($A, \neg A \rightarrow B$)³. Che ci sia qualche contraddizione vera, per la logica dialettica, non trivializza il sistema, non implica cioè che, data una contraddizione, si possa inferire qualsiasi cosa: «Una formula arbitraria B non è una conseguenza logica»⁴ di una contraddizione. Non è legittimo, dal punto di vista dialettico, trasformare «la contraddittorietà semplice in assoluta»⁵. A ciò si collegano: I) una diversa, più sofisticata interpretazione del ruolo della negazione: «Infatti non segue dal fatto che $\neg B$ è vero che B è falso»⁶; II) la violazione del «principio di esclusione»⁷; III) l'idea che la logica proposizionale classica sia «un caso particolare della logica proposizionale dialettica»⁸.

In questa scia si inserisce la logica del paradosso di Priest, secondo cui – come osserva Beall – l'intersezione di verità e falsità, diversamente che nella logica classica, non è vuota, senza che da ciò consegua un traffico esplosivo⁹. Anche nel caso di Priest, come già in quello della logica dialettica, è però importante notare che «un dialeteista non ha ragioni per rigettare la non contraddizione come assunzione di base, o come importante valore teorico in generale. Che alcune contraddizioni siano vere, non implica che la maggior parte delle contraddizioni sia vera»¹⁰.

Alla domanda «“che c'è di sbagliato nel credere in alcune contraddizioni?”» (“*what is wrong with believing some contradictions?*”), Priest – enfatizzando il fatto che si tratta di credere in alcune contraddizioni – risponde quindi: «Forse niente (*maybe nothing*)»¹¹. Priest contesta l'assunzione, solitamente impacchettata nei manuali di logica senza alcun commento, che verità e falsità in un'interpretazione siano esclusive ed esaustive (*exclusive and exhaustive*)¹².

«Nella logica classica – prosegue Priest – ogni interpretazione spartisce l'insieme delle formule come nella Fig. 1.1. Nella logica paraconsistente, un'interpretazione può dividerle

³ In base a questo principio, una logica che ammetta contraddizioni vere sarebbe esplosiva: «Alcuni filosofi usano il termine “contraddizione” per significare un enunciato esplosivo, un enunciato tale che la sua verità implichi la trivialità – implichi cioè che tutti gli enunciati siano veri» (J.C. BEALL, *Introduction: At the Intersection of Truth and Falsity*, in G. PRIEST-J.C. BEALL-B. ARMOUR-GARB, *The Law of Non-Contradiction*, Oxford Scholarship Online, Oxford 2010, p. 3). Viceversa, «una relazione di conseguenza logica è detta paraconsistente se e solo se non è esplosiva» (J.C. BEALL, *op. cit.*, p. 6). Le logiche paraconsistenti «dischiudono la “possibilità” che alcune ma non tutte le contraddizioni “possano” essere vere» (*ibidem*, *ivi*).

⁴ R. ROUTLEY-R.K. MEYER, *Dialectical Logic, Classical Logic, and the Consistency of the World*, in «Studies in Soviet Thought», XVI (1-2/1976), p. 15; trad. it. C. Penco, *Logica dialettica, logica classica e non-contraddittorietà del mondo*, in D. MARCONI (a cura di), *La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la logica contemporanea*, Rosenberg & Sellier, Torino 1979, p. 343.

⁵ *Ibidem*, p. 18; *it.* p. 347.

⁶ *Ibidem*, p. 14; *it.* p. 341.

⁷ *Ibidem*, p. 12; *it.* p. 339.

⁸ *Ibidem*, p. 15; *it.* p. 343.

⁹ Cfr. J.C. BEALL, *op. cit.*, p. 14. Pur evitando l'esplosione, il dialeteismo implica una perdita almeno apparente: quella cioè del sillogismo disgiuntivo «l'inferenza da $A \vee B$ e $\neg A$ a B » (*ibidem*, *ivi*).

¹⁰ J.C. BEALL, *op. cit.*, p. 15.

¹¹ G. PRIEST, *What's so Bad About Contradictions?*, in G. PRIEST-J.C. BEALL-B. ARMOUR-GARB, *The Law of Non-Contradiction*, ed. cit., pp. 23 e 38; trad. it. F. Perelda e F. Berto, *Che c'è di male nelle contraddizioni?*, in F. ALTEA-F. BERTO (a cura di), *Scenari dell'impossibile. La contraddizione nel pensiero contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova 2007, pp. 21 e 43.

¹² *Ibidem*, p. 26; *it.* p. 26.

in questo modo: le interpretazioni classiche, dopotutto, sono semplicemente un caso particolare. Ma, in generale, la partizione ha l'aspetto della Fig. 1.2»¹³:

Fig. 1.1.

<i>v</i>	<i>f</i>
<i>e</i>	<i>a</i>
<i>r</i>	<i>l</i>
<i>e</i>	<i>s</i>
	<i>e</i>

Fig. 1.2.

	<i>f</i>
	<i>a</i>
	<i>l</i>
<i>v</i> <i>e</i>	<i>s</i>
<i>r</i> <i>e</i>	<i>e</i>

Il riquadro in alto a sinistra della seconda figura comprende le proposizioni che non sono né vere né false; il riquadro in basso a destra comprende le proposizioni che sono *sia vere sia false*. Ciò accade perché «asserire la negazione di qualcosa non equivale necessariamente a formularne un diniego»¹⁴ (come invece pensava Frege): «Asserendo $\neg \alpha$, non stiamo esprimendo un diniego di α »¹⁵, perlomeno non necessariamente.

¹³ *Ibidem*, pp. 26-27; it. p. 26.

¹⁴ *Ibidem*, p. 37; it. p. 41.

¹⁵ *Ibidem*, ivi.

Tutto ciò non si traduce in un inno all'incoerenza: «Se abbiamo convinzioni contraddittorie, probabilmente ci sbagliamo. Dovremmo fare retromarcia ed esaminare perché abbiamo una convinzione del genere, e quali siano le alternative. Potremmo scoprire che faremmo meglio a prendere un'altra strada. Ma *potremmo* scoprire che non ci sono strade migliori. In questo caso, dovremmo proprio concludere che l'improbabile si è realizzato»¹⁶.

2. In contraddizione

Le radici greche della parola *dialetheia* «vogliono significare la natura dal volto di Giano [...] di una contraddizione vera: se $\alpha \wedge \neg \alpha$ è una contraddizione vera, α “fronteggia” sia la verità sia la falsità»¹⁷. La tesi di Priest – un filosofo analitico che ha il merito di confrontarsi con la tradizione filosofica nel suo complesso – è che «Hegel aveva ragione: i nostri concetti, o almeno alcuni di essi, sono contraddittori, e producono dialetheie»¹⁸. Una dialetheia non è tanto una «lacuna nel valore di verità (*truth value gap*)», quanto una «“saturazione” del valore di verità (*truth value “glut”*)»¹⁹. Non interessano qui principalmente i fenomeni di vaghezza, le lacune o i *gaps* nell'attribuzione dei valori di verità (né vero né falso), quanto appunto il sovraccarico, il surplus, la *saturazione* di verità. La logica del paradosso appare dunque particolarmente attrattiva per una teoria generale della saturazione e dell'aggiunta, come quella qui presentata.

Sono innanzitutto i paradossi logici che impongono un trattamento dialeteistico delle antinomie, secondo Priest. In un certo senso, la logica formale contemporanea nasce già morta per Priest, in quanto alle sue origini stanno ipotesi formulate *ad hoc* (come la teoria russelliana dei *tipi logici*) – in ultima istanza intenibili – per neutralizzare i paradossi che essa stessa ha scoperto.

Le contraddizioni di cui parla Priest possono anche essere intese come contraddizioni reali: «Il dialeteismo, la teoria che alcune contraddizioni siano vere, non impegna, per sé, ad alcuna concezione particolare della verità. Un dialeteista che sostenga un'idea corrispondentista della verità, sosterrà che vi siano fatti contraddittori (qualunque cosa ciò alla fine sia inteso significare). Uno che sostenga una concezione verificazionista/pragmatista della verità, sosterrà che alcune contraddizioni siano garantite dall'evidenza, e così via»²⁰.

Il punto esatto su cui interviene Priest è la disarticolazione del principio secondo il quale proposizioni contraddittorie sarebbero congiuntamente esaustive e reciprocamente esclusive. Priest accetta la prima parte, non la seconda di questo principio: «Fin qui ho argomentato che la mera mancanza di verità di un enunciato è una ragione sufficiente per la verità della sua negazione, vale a dire che la verità e la falsità sono mutuamente esaustive. La questione successiva è se esse siano mutuamente esclusive. È questa –

¹⁶ *Ibidem*, p. 36; it. p. 39.

¹⁷ G. PRIEST, *In Contradiction*, Oxford Scholarship Online, Oxford 2007 [1^a ed. a stampa 2006], p. 4, n. 4.

¹⁸ *Ibidem*, p. 4.

¹⁹ *Ibidem*, p. 15.

²⁰ *Ibidem*, p. 53.

ovviamente – la questione se il dialeteismo sia vero, alla quale ho già risposto positivamente [...]: alcuni enunciati sono sia veri sia falsi»²¹. Ciò è dovuto al fatto che «la verità e falsità di un enunciato sono parzialmente indipendenti. Così, le condizioni di falsità di un enunciato non possono semplicemente essere derivate dalle sue condizioni di verità, e una semantica formale dovrà specificare separatamente le condizioni di verità e quelle di falsità»²². Normalmente, infatti, se qualcosa è rosso, non è blu: $Rx \rightarrow \neg Bx$. Ma se il mondo fosse abbastanza litigioso per presentarci una situazione in cui i criteri per R e per B fossero entrambi soddisfatti da qualche oggetto a , allora Ra , Ba e dunque, per la relazione interna di R e B nella tavola dei colori, $\neg Ba$ sarebbero tutte proposizioni vere²³.

Come si è già accennato, tutto ciò comporta che, dal punto di vista dialeteistico, il sillogismo disgiuntivo non sia valido, ma solo quasi-valido²⁴. Certamente, questo comporta una perdita. Infatti, «è manifesto che noi facciamo uso piuttosto comunemente di inferenze quasi-valide, in particolare del sillogismo disgiuntivo. Per esempio, se so che sei andato o al supermercato oppure alla banca, e accerto che non sei al supermercato, ne inferisco che sei alla banca. Questa inferenza sembra certamente avere una base legittima. Ma se il dialeteismo è corretto, non può essere che tale inferenza sia formalmente valida. Di che cosa si tratta allora?»²⁵.

Alla luce della sua teoria, secondo la quale la logica classica sarebbe sussunta – come un caso particolare, ancorché molto frequente²⁶ – sotto la logica paradossale²⁷, Priest ritiene che sia legittimo usare inferenze quasi-valide (come appunto il sillogismo disgiuntivo) in situazioni non contraddittorie: «Inferenze quasi-valide possono essere usate in situazioni non contraddittorie»²⁸ (senza che si possa stabilire una facile regola che determini a priori se una situazione data sia consistente o inconsistente).

²¹ *Ibidem*, p. 67.

²² *Ibidem*, p. 69. Allo stesso modo, «uno può accettare $\neg a$ pur non rigettando a »: «È, forse, la confusione tra rigettare qualcosa e accettare la sua negazione che è alla radice della tesi che non si possa credere a una contraddizione» (*ibidem*, p. 99).

²³ Cfr. *ibidem*, p. 68.

²⁴ *Ibidem*, p. 110.

²⁵ *Ibidem*, p. 111.

²⁶ Infatti, «la frequenza statistica di dialetheie in un discorso normale è bassa. Le dialetheie sembrano occorrere in un numero alquanto limitato di domini: alcuni contesti logico-matematici, alcuni contesti giuridici e dialettici» (*ibidem*, p. 116). Ne segue la massima metodologica, per cui «le contraddizioni non dovrebbero essere moltiplicate senza necessità» (*ibidem*, *ivi*).

²⁷ Il dialeteismo amplia dunque l'ambito della logica, «per permetterle di trattare un dominio che, in precedenza, era oltre il limite accettabile (e pertanto non poteva essere ammesso esistere in qualsiasi modo non-triviale) – il contraddittorio» (*ibidem*, p. 110). Esso si rapporta alla logica classica come la teoria della relatività alla dinamica newtoniana: «A basse velocità/in situazioni non contraddittorie, le teorie rivali sono praticamente equivalenti. (Sebbene non dal punto di vista teorico, dal momento che le interpretazioni di ciò che sta accadendo offerte dalle teorie sono piuttosto differenti). Ad alte velocità/in situazioni contraddittorie, la teoria più recente funziona mentre quella più vecchia fallisce» (*ibidem*, p. 119).

²⁸ *Ibidem*, p. 111. In questi casi, tuttavia, «l'argomento non suona: $\alpha \vee \beta$ è vero, ma α non è vero; perciò β è vero. La giustificazione non è formale ma pragmatica: $\alpha \vee \beta$ è razionalmente accettabile; α va razionalmente rigettato; quindi β è razionalmente accettabile» (*ibidem*, p. 114).

Oltre ai paradossi logici, nota Priest, vi sono diversi ambiti in cui possono verificarsi contraddizioni vere: per esempio, il cambiamento e le norme legali²⁹.

Il cambiamento non può essere spiegato – secondo Priest – in modo incontraddittorio. Contro l'idea che il cambiamento – come il moto – «consista *unicamente* nell'occupazione di luoghi differenti in tempi differenti»³⁰, Priest rivendica la validità dell'intuizione hegeliana:

«Persino l'esteriore moto sensibile non è che il suo [della contraddizione] esistere immediato. Qualcosa si muove, non in quanto in questo Ora è qui, e in un altro Ora è là, ma solo in quanto in un unico e medesimo Ora è qui e non è qui, in quanto allo stesso tempo (*zugleich*) è e non è in questo Qui»³¹.

Abbiamo pertanto che «non soltanto le contraddizioni si verificano in certi tipi di cambiamento, ma sono esse stesse questi stati di cambiamento»³². La teoria del cambiamento (e del moto) viene così a dare plausibilità all'ipotesi dialeteista:

«La tesi che le contraddizioni sorgano nei punti nodali di alcune transizioni può essere usata anche per liberare la mente da un certo crampo mentale che spesso si produce quando si considera il dialeteismo. Un'obiezione che si sente spesso pronunciare con un'aria di perplessità è la seguente: “Non riesco proprio a capire che cosa vorrebbe dire per una contraddizione essere vera, che cosa vorrebbe dire per esempio, per qualcosa, essere una tazza e non una tazza, o per una persona, essere in una stanza e non esservi”. La risposta a questa obiezione (?) dovrebbe ora essere ovvia: qualcosa è una tazza e non una tazza nell'istante in cui va in pezzi. Qualcuno è dentro e fuori la stanza nell'istante in cui esce. Le contraddizioni occorrono nei punti nodali di alcune transizioni e, come tali, sono perfettamente familiari»³³.

Se dunque ci chiediamo: «Prima di un tempo t_0 , un sistema s è in uno stato s_0 , descritto da α . Dopo t_0 è in uno stato s_1 , descritto da $\neg\alpha$. In quale stato è nell'istante t_0 ?». La risposta corretta è per Priest, perlomeno in certi casi, « s è sia nello stato s_0 sia nello stato s_1 »³⁴. Così, in particolare, secondo quella che Priest definisce l'ipotesi dello *spread*³⁵, «il presente è il tempo in cui le cose sono sia future sia passate, sia passate sia non passate, sia future sia non future»³⁶. Si tratta di quello che Priest definisce «il *presente esteso* (*the extended present*)»: «Per metterla in un modo pittoresco, c'è un passato che occorre nel presente. Il presente esteso è proprio l'apertura di tempo intorno al presente», il che

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 67.

³⁰ *Ibidem*, p. 173.

³¹ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, 2 voll. (voll. 5-6 di ID., *Werke in zwanzig Bänden*), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, vol. II, p. 76; trad. it. A. Moni riveduta da C. Cesa, *Scienza della logica*, vol. II, Laterza, Bari 1968, p. 491. Cfr. G. PRIEST, *In Contradiction*, ed. cit., p. 175.

³² G. PRIEST, *In Contradiction*, ed. cit., p. 172.

³³ *Ibidem*, p. 170.

³⁴ *Ibidem*, p. 160.

³⁵ Cfr. *ibidem*, p. 178.

³⁶ *Ibidem*, p. 181.

consente di rispondere alla domanda: «Come possiamo esperire due tempi allo stesso tempo?»³⁷.

Priest ritiene di avere così iniziato a esplorare il nuovo e poco familiare terreno del transconsistente. Si tratta di «un nuovo ambito di studi. I paradossi giungeranno a essere visti come paradigmatici per quest'ambito. La legge di non-contraddizione sarà dunque ristretta al suo corretto dominio di validità – il non-contraddittorio – e il suo fallimento sarà considerata la caratteristica che definisce il nuovo dominio»³⁸.

C'è, d'altro canto, un nesso strettissimo tra paradossi logici e questione dell'infinito: «Gli oggetti paradossali divennero paradigmi del comportamento degli infiniti; le loro proprietà paradossali sono, in effetti, una definizione dell'infinito»³⁹.

Poiché però non estende la propria teoria a questioni metafisiche in senso stretto, e tanto meno a questioni teologiche, Priest sembra talora incline all'idea che la dialetheia sia da mettere in conto soprattutto alla finitezza dell'uomo:

«[...] c'è una tendenza, che deriva da Platone, ad attribuire a un regno astratto una perfezione che manca nel mondo concreto. Per mescolare le metafore, è comune pensare il mondo astratto come il super-io del mondo concreto. C'è solo un piccolo passo da qui a supporre che il mondo astratto sia in contraddittorio (ch'è precisamente ciò che fa Platone: cfr. *Parmenide*, 129 b-c). Infatti, se supponiamo che la contraddittorietà sia una marca dell'imperfezione (cosa che [...] facciamo frequentemente, e con una qualche ragione), è naturale (sebbene non corretto) supporre che al limite ideale la contraddittorietà scompaia [...]. Anche supponendo che la non-contraddittorietà sia sempre una perfezione (ciò che non è), non c'è il rischio di supporre che le pratiche umane ce l'abbiano»⁴⁰.

Si potrebbe, viceversa, porre la questione se il dialeteismo non possa essere la grammatica del Bene, di un regno cioè di perfezione che non sia solo perfetto, ma, in un senso, più-che-perfetto: che cioè ammetta l'aggiunta.

Se Priest, insomma, tende ad accreditare la tesi platonica, la teoria dell'aggiunta la nega, sostenendo che proprio al culmine della perfezione le distinzioni incominciano a oscillare e a scambiarsi tra loro. Ma non era poi in fondo proprio quest'ultima la tesi platonica? Contro il platonismo di maniera cui sembra riferirsi qui Priest, occorre rivendicare – con Plotino – il ruolo dell'aneidetico nel Bene, che – proprio in quanto è al di là dell'essere – sopporta l'aggiunta e la contraddizione.

3. Parametizzazione

Tra le strategie fondamentali per evitare la contraddizione, una delle più fondamentali è la parametrizzazione, o distinzione dei rispetti, che risale allo stesso Aristotele:

³⁷ *Ibidem*, p. 217. Non è così per lo spazio, che differentemente dal tempo non è in uno stato di flusso: «Non sorgono analoghe contraddizioni relativamente allo spazio» (*ibidem*, p. 216).

³⁸ *Ibidem*, pp. 208-209.

³⁹ *Ibidem*, p. 208.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 203.

«È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto (e si aggiungano pure anche tutte le altre determinazioni che si possono aggiungere, al fine di evitare difficoltà di indole dialettica)»⁴¹.

Non è dunque un caso che, al fine di evitare i paradossi logici, di tipo semantico o insiemistico, si sia seguita appunto la strada della parametrizzazione, che coincide, in buona sostanza, con un rifiuto della nozione stessa di totalità.

L'importante – in una certa tradizione analitica di pensiero – è che non si faccia mai questione della totalità: della totalità non si può parlare, dunque si deve tacere. Parametrizzando, si ottiene appunto questo: che, di volta di volta, si parla solo di un *aspetto* della totalità, a prescindere da tutto il resto. Così contenuto entro limiti accettabili, il problema di volta in volta posto appare più maneggevole, dunque risolvibile. In questo paragrafo facciamo riferimento a strategie consimili di detotalizzazione, o – appunto – di parametrizzazione. Nella teoria degli insiemi, per esempio, ci si rese conto per tempo che ammettere l'esistenza di un insieme universo, o dell'insieme di tutti gli insiemi, poteva causare problemi. Pertanto, o la si negò, imponendo una limitazione di grandezza agli insiemi, oppure si ricorse a strategie di contenimento: l'insieme universo esiste, ma non può mai essere parte di qualche altra cosa, neppure di se stesso. La teoria dei tipi logici di Russell è un simile dispositivo di parametrizzazione, e così pure la distinzione tra classi e insiemi proposta da von Neumann. Nell'ambito della semantica, la parametrizzazione si produce invece distinguendo tra linguaggio e metalinguaggio, ciascuno dei quali costituisce un parametro.

Una filosofia sembra dunque analitica se non si occupa della totalità (se non per escluderla o per limitarla in qualche modo), dunque in fondo se non si occupa di filosofia⁴². Mentre la filosofia sintetica affronta la Questione, cioè la questione della totalità, eventualmente ricorrendo al *parametro* dell'interpretazione proprio per poter maneggiare l'*intero* da un *certo* punto di vista, la filosofia analitica esclude la Questione, e pone solo questioni. Rispetto a queste, è però più intransigente: poiché, in fondo, ci si occupa *solo* di parametri (all'opposto di quanto avviene nella filosofia sintetica)⁴³, ciascun parametro andrà definito in maniera oggettiva, secondo una misura scientifica e universale.

È dunque appunto la totalità (quando non la stessa filosofia) a fare problema, o quello che nella teoria degli insiemi va sotto il nome di *insieme universo*. A questa strategia di detotalizzazione rispondono appunto, come si è accennato, sia – in ambito semantico – la distinzione tra linguaggio e metalinguaggio, sia – nella teoria degli insiemi – le mosse della distinzione tra tipi logici, della limitazione di grandezza, della distinzione tra classi e insiemi⁴⁴.

⁴¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, 1005 b 19-22 (trad. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2000).

⁴² Per lo strettissimo nesso di totalità e filosofia, cfr. U. PERONE, *Modernità e memoria*, SEI, Torino 1987.

⁴³ Qui è chiarificatrice l'espressione platonica: «Chi sa vedere l'insieme è dialettico, chi no, no [ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ]» (PLATONE, *Repubblica*, 537 c 7 [trad. it. R. Radice, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2009]).

⁴⁴ Cfr. su ciò F. BERTO, *Teorie dell'assurdo. I rivali del principio di Non-Contraddizione*, con prefazione di G. Priest, Carocci, Roma 2006, pp. 27-28, 53-57 e 65-86. Un'utile introduzione alle questioni filosofiche connesse si trova in P. CASALEGNO-M. MARIANI, *Teoria degli insiemi*, Carocci, Roma 2004.

Merito non secondario di Priest è avere introdotto nella filosofia analitica la critica della parametrizzazione, la qual cosa va di pari passo con una relativizzazione del principio di non contraddizione. Se dobbiamo parlare della totalità (e per Priest – hegelianamente – la filosofia in fondo non parla d’altro, o comunque non può non parlarne), non possiamo sottrarci al paradosso. Dire la totalità, significa in certo modo posizionarsi al di là o al di fuori di essa, in un luogo che – per definizione – non può esistere, come non può *esserci* nulla al di là dell’*essere* (non esiste un resto di tutto). In vece di parametrizzare, distinguendo per esempio un essere₁, un essere₂,... un essere_n, Priest ritiene di dovere appunto accettare o tollerare il paradosso, per cui ciò che eccede la totalità, necessariamente ricade dentro di essa, e ciò che ricade dentro di essa, in un senso pure la eccede. Per questo, il dialeteismo – rilanciando con gli strumenti della filosofia analitica la critica di Hegel a Kant – rifiuta altresì, ai limiti del pensiero, la strategia lenitiva della parametrizzazione, nella quale può essere ravvisato in primo luogo un difetto di consapevolezza della saturazione. La parametrizzazione – osserva Priest – è

«uno stratagemma ben noto per liberarsi delle contraddizioni. Lo stratagemma agisce nel senso che quando s’incontra quella che – almeno *prima facie* – è una contraddizione della forma $P(a)$!, si cerca di trovare qualche ambiguità in P , o differenti rispetti, r_1 e r_2 , in cui qualcosa possa essere P , per poi argomentare che a è P in un rispetto, $P(r_1, a)$, ma non nell’altro, $\neg P(r_2, a)$. Per esempio, posto di fronte all’apparente contraddizione che sono sia le 14 sia le 22, disambiguo rispetto al luogo, e risolvo la contraddizione notando che sono le 14 a Cambridge e le 22 a Brisbane. Ovviamente, possono esserci più di due rispetti in cui una cosa può essere P ; nell’esempio di prima, ogni luogo sulla superficie della terra (eccetto un polo) può fornire un rispetto attinente. Pertanto, in generale, ci sarà una famiglia di parametri tale che l’apparentemente monadico $P(x)$ si scinda nella famiglia di relazioni $P(c, x)$, dove c è un qualche parametro. Chiamerò pertanto questa tecnica *parametrizzazione*. Naturalmente, il fatto che la parametrizzazione possa essere applicata con successo per risolvere alcune contraddizioni, non implica che possa essere applicata per risolvere tutte le contraddizioni. Ogni caso richiede una considerazione indipendente»⁴⁵.

Tutti questi tentativi di parametrizzazione falliscono, secondo Priest, perché «la totalizzazione è parte del nostro macchinario concettuale – piaccia oppure no»⁴⁶. I limiti del pensiero, per Priest, sono di tipo dialeteico, sono il luogo – cioè – di vere contraddizioni: «In ciascuno dei casi, c’è una totalità (di tutte le cose esprimibili, descrivibili, eccetera) e un’operazione appropriata che genera un oggetto che è sia dentro sia fuori della totalità. Chiamerò queste situazioni, rispettivamente, *chiusura* e *trascendenza*»⁴⁷. Priest, che dichiara apertamente le proprie simpatie hegeliane, individua in Hegel «la più notevole eccezione alla storica repressione della contraddizione»⁴⁸.

Contro l’eccesso di tenerezza per le cose del mondo («*Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge*») che già Hegel rimproverava a Kant, che aveva sì genialmente scoperto la necessità delle antinomie, ma aveva subito cercato di disinnescarne il potenziale esplosivo, circoscrivendo alla ragione pensante, e non già all’essenza del mondo, la

⁴⁵ G. PRIEST, *Beyond the Limits of Thought*, Oxford Scholarship Online, Oxford 2011 [1^a ed. a stampa 2002], pp. 151-152.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 162.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 3-4.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 7.

«macchia della contraddizione (*den Makel des Widerspruchs*)»⁴⁹, Priest osserva che «vi sono confini che il pensiero non può attraversare, e che tuttavia attraversa. Questi confini sono i luoghi delle dialetheie, o contraddizioni vere»⁵⁰. In ciascuno di questi casi, « il limite è definito “da sotto”; ma la contraddizione si produce considerandolo “da sopra”»⁵¹. Del resto, come osservava Hegel:

«Si suole in primo luogo fare un gran caso dei limiti (*Schranken*) del pensiero, della ragione, eccetera, affermando che il limite non si possa sorpassare. In una tale affermazione si è inconsapevoli di questo, che appunto in quanto qualcosa è determinato come limite, è già sorpassato»⁵².

In un senso, ci troviamo contemporaneamente sempre fuori e dentro il limite della totalità. Non si tratta però solo di paradossi epistemologici, ma – appunto hegelianamente – di contraddizioni che affettano la stessa realtà:

«Io rivendico che la realtà è, in un certo senso, contraddittoria. Non voglio dire, ovviamente, che gli oggetti che costituiscono la realtà, come le sedie e le stelle, siano contraddittori. Questo sarebbe semplicemente un errore categoriale. Ciò che voglio dire è che ci sono certe asserzioni (proposizioni, enunciati – come preferite) contraddittorie sui limiti, che sono vere. Sono abbastanza realista per ritenere che deve esserci qualcosa nella realtà che le renda tali [...]. Quando dico che la realtà è contraddittoria, voglio dire che è tale da rendere vere quelle asserzioni contraddittorie. Se dobbiamo pensare in modo adeguato quella realtà, ne segue che quelle contraddizioni devono essere parte del contenuto del nostro pensiero»⁵³.

Priest registra la svolta ontologica della filosofia contemporanea, che sopravviene alla svolta linguistica del Novecento: «Forse questo secolo vedrà un ritorno a una questione filosofica più usuale e tradizionale, la natura della realtà – e, se ho ragione, tale natura è contraddittoria»⁵⁴.

4. *Logica immaginaria*

La logica immaginaria di Nikolaj A. Vasil'ev⁵⁵ non soltanto può essere considerata un'anticipazione della logica del transconsistente, ma anche – dal punto di vista metafisico – mostra una più profonda consapevolezza della posta filosofica in gioco.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 103 (cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, a cura di W. Bonsiepen e H.-C. Lucas, in ID., *Gesammelte Werke*, vol. 20, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992, p. 84; trad. it. V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio [1830]*, Bompiani, Milano 2000, p. 169 [§ 48]).

⁵⁰ G. PRIEST, *Beyond the Limits of Thought*, ed. cit., p. 245.

⁵¹ *Ibidem*, p. 120.

⁵² G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, ed. cit., vol. I, p. 145; it., vol. I, p. 133. Cfr. G. PRIEST, *Beyond the Limits of Thought*, ed. cit., p. 233.

⁵³ G. PRIEST, *Beyond the Limits of Thought*, ed. cit., p. 295.

⁵⁴ *Ibidem*, *ivi*.

⁵⁵ Se ne veda l'eccellente presentazione in V. RASPA, *In-contraddizione. Il principio di contraddizione alle origini della nuova logica*, Edizioni Parnaso, Trieste 1999, pp. 268-291; ID., *Pensare la contraddizione. L'opera logica di*

Vasil'ev inizia col considerare che «sono possibili un'altra logica e altre operazioni logiche diverse da quelle che utilizziamo»⁵⁶. Se «la logica aristotelica è vera per il nostro mondo, allora la logica non-aristotelica può essere vera solo in qualche altro mondo», è cioè «una costruzione puramente ideale»⁵⁷. Come la geometria non-euclidea di Lobačevskij è la geometria senza il quinto postulato di Euclide, così «la logica immaginaria è la logica senza la legge di contraddizione»⁵⁸. Essa può valere, per esempio, per Dio⁵⁹.

Ora – continua Vasil'ev – «la legge di contraddizione esprime l'incompatibilità dell'affermazione e della negazione. A non può essere non-A»⁶⁰. Ma questo significa che la contraddizione dipende dalla negazione, e non viceversa: «È dunque chiaro che la legge di contraddizione è già inclusa nella definizione di negazione»⁶¹. A sua volta, «la negazione è ciò che è incompatibile con l'affermazione»: se affermiamo che un oggetto rosso non è blu, è appunto perché «il rosso è incompatibile con il blu. Laddove non c'è incompatibilità, non abbiamo il diritto di parlare di negazione»⁶². Si può quindi affermare che «l'unico fondamento logico della negazione è l'incompatibilità»⁶³. Qui – e cioè sulla questione dell'incompatibilità – s'innesta la logica immaginaria, in cui non esiste «la nostra negazione riducibile all'incompatibilità»⁶⁴.

È evidente il possibile utilizzo di tale dispositivo a livello teologico. Se dico che Dio è uno, la legge di contraddizione impedisce di affermare che è trino. La ragione di questo è l'incompatibilità dei due predicati – uno e trino. Se non ci fosse incompatibilità, l'affermazione dell'unità di Dio sarebbe logicamente coerente con quella della trinità.

È logicamente possibile qualcosa del genere? Si tratta – per Vasil'ev – di distinguere nettamente due principi, che solitamente vengono confusi tra loro. Uno è la «legge di assoluta differenza tra verità e falsità»: questa, che Vasil'ev definisce anche «legge di non-autocontraddizione» – vale anche per la logica immaginaria, perché «chi confondesse il vero e il falso, smetterebbe del tutto di pensare logicamente»⁶⁵. Per stare all'esempio teologico, se affermo che Dio è uno e trino (e non, per dire, quintuplice), non posso contemporaneamente affermare che Dio sia uno, trino e quintuplice. La logica immaginaria non mi permette di contraddirmi, ma mi permette di forzare l'incompatibilità, che – viceversa – vale solo nel nostro mondo, e nemmeno per i concetti, ma solo per gli oggetti empirici, che – appunto – se sono rossi non possono essere blu.

N.A. Vasil'ev, in N.A. VASIL'EV, *Logica immaginaria*, trad. it. G. Di Raimo, a cura di V. Raspa e G. Di Raimo, Carocci, Roma 2012, pp. 37-131.

⁵⁶ N.A. VASIL'EV, *Voobražajemaja logika. Izbrannye trudy*, a cura di V.A. Smirnov, Nayka, Moskva 1989, p. 53; trad. it. G. Di Raimo, *Logica immaginaria*, ed. cit., p. 187. (Alcuni rilievi critici dei curatori italiani sull'antologia curata da Smirnov [cfr. N.A. VASIL'EV, *Logica immaginaria*, ed. cit., p. 133], non riguardano i passi di seguito addotti).

⁵⁷ *Ibidem*, p. 54; it. p. 187.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 59; it. p. 191.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, p. 55; it. p. 188.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 59; it. p. 191.

⁶¹ *Ibidem*, p. 61; it. p. 194.

⁶² *Ibidem*, p. 59; it. p. 192.

⁶³ *Ibidem*, p. 60; it. p. 193.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 62; it. p. 194.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 64-65; it. p. 196.

Nel nostro mondo, l'incompatibilità è peraltro sempre dedotta, non è mai oggetto di un'intuizione diretta. Io vedo la mela rossa, e deduco che *quindi* non può essere blu. In un mondo immaginario, io potrei intuire invece direttamente il non-blu. Qui s'innesta la possibilità di una «“diversa negazione”»⁶⁶, cioè di una negazione che non dipenda dall'incompatibilità, ma che anzi ammetta la compatibilità dei presunti incompatibili (purché, come si è detto, l'ammetta sempre, in modo cioè non auto-contraddittorio).

Nella logica immaginaria, la negazione è intuitiva, io vedo direttamente il non-blu:

«Poniamo che il fatto *a* sia il fondamento del giudizio affermativo “*S* è *A*” e il fatto *b* il fondamento del giudizio negativo “*S* non è *A*”. La relazione tra i fatti *a* e *b* non è, come per noi, una relazione di incompatibilità. Per questo è perfettamente possibile il caso in cui *a* e *b* coesistano. Cosa accade in tal caso? [...] qualora esistano contemporaneamente i fatti *a* e *b*, dovrà esistere un terzo giudizio, che sarà vero anche in tal caso. *Questa terza forma di giudizio, che esprime la presenza della contraddizione nell'oggetto S, la coincidenza in esso dei fondamenti per il giudizio affermativo e per quello negativo, la chiameremo giudizio di contraddizione o, meglio, giudizio indifferente, e la indicheremo così: S è e non è A contemporaneamente (зараз)»*⁶⁷.

Come nella logica aristotelica o è vero il giudizio affermativo (*S* è *A*), oppure è vero quello negativo (*S* non è *A*), nella logica immaginaria è sempre vera «una delle tre forme: o l'affermativa o la negativa o l'indifferente»⁶⁸. Trattandosi di una logica rigorosa, e non autocontraddittoria, «ciascuna di queste forme (affermativa, negativa e indifferente) è falsa, quando è vera una qualsiasi delle altre due»⁶⁹.

Il giudizio indifferente «non dipende dalla legge di contraddizione». Ciò è logicamente possibile, in ultima istanza, perché «*la legge di contraddizione è una legge empirica e reale*», e

⁶⁶ *Ibidem*, p. 63; it. p. 196.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 66; it. p. 197. Nel caso in cui i giudizi negativi si fondino direttamente sulle sensazioni, «possiamo pensare che un qualche oggetto *S* suscita in noi contemporaneamente (зараз) le sensazioni positive *A* e le sensazioni negative *non-A*. Ciò è assolutamente concepibile, poiché nel mondo delle sensazioni negative la negazione ha origine indipendentemente dall'incompatibilità con la sensazione positiva e, quindi, può anche trovarsi congiunta con essa» (*ibidem*, p. 86; it. p. 213).

⁶⁸ *Ibidem*, p. 66; it. p. 198. In altri termini, la classe dei giudizi negativi della logica aristotelica, cioè «la classe dei giudizi che dichiarano falso un giudizio affermativo, si scinde nella logica immaginaria in giudizi negativi e giudizi indifferenti» (*ibidem*, p. 80; it. p. 210 [traduzione leggermente modificata]).

⁶⁹ *Ibidem*, p. 67; it. p. 198. Sulla logica del quarto escluso, che secondo Vasil'ev deve sostituire quella del terzo escluso, cfr. lo scritto del 1910 *Sui giudizi particolari, sul triangolo delle opposizioni, sulla legge del quarto escluso* (*ibidem*, pp. 12-53; it. pp. 143-180). Qui Vasil'ev distingue nettamente il giudizio indefinito «“alcuni *S*, e eventualmente tutti gli *S* sono *P*”» (*ibidem*, p. 20; it. p. 148), che esprime semplicemente la nostra indecisione, e non ha posto nella scienza se non come problema, dal giudizio particolare (o accidentale) *M*, la cui forma adeguata è: «“Solo alcuni *S* sono *P*”, “Non tutti gli *S* sono *P*”, poiché “Solo alcuni” = “Non tutti”. Non tutti gli uomini hanno la pelle bianca». «In breve, quando pensiamo che “Alcuni *S* sono *P*”, nello stesso tempo pensiamo anche che “Alcuni *S* non sono *P*” [...]. Il giudizio particolare affermativo e quello particolare negativo sono un unico giudizio, e non due» (*ibidem*, pp. 22-23; it. p. 150). Anche i giudizi particolari sono universali: in essi il concetto *S* è pensato «in tutta la sua estensione» (*ibidem*, p. 28; it. p. 154), in quanto «“Ogni *S* o è *P*, oppure non è *P*”» (*ibidem*, p. 29; it. p. 155). Da ciò deriva la proposta di Vasil'ev di sostituire il quadrato delle opposizioni di Aristotele e Boezio con un «triangolo delle opposizioni» (*ibidem*, p. 37; it. p. 163), che risponda appunto alla legge del «quarto escluso» (*ibidem*, p. 38; it. p. 164).

«tutte queste concrete incompatibilità si possono constatare solo con l'esperienza»: «Un oggetto rosso non può essere blu, un cerchio non può essere quadrato»⁷⁰.

Come si è detto, «la legge formale “i giudizi non devono contraddirsi l'un l'altro”, va distinta dalla legge reale, “negli oggetti non ci sono contraddizioni” [...]. Se la legge di contraddizione è una legge empirica e reale, allora possiamo pensare anche senza di essa, e in tal modo otteniamo la logica immaginaria [...]. Posso creare centauri, sirene, grifoni e una zoologia immaginaria [...] noi siamo in grado di pensare, anche se non siamo in grado di rappresentare, un quadrato rotondo e un Dio trino»⁷¹.

Sebbene la logica immaginaria non si applichi agli oggetti materiali del nostro mondo⁷², tuttavia «è possibile trovare nel nostro mondo strutture, la cui logica è analoga a quella immaginaria. Intendo i concetti»⁷³. Se costruiamo una «logica pura dei concetti»⁷⁴, ci accorgeremo che per essi non vale la legge del terzo escluso, ma quella del quarto escluso. Una data proprietà P o è necessaria per un concetto (per esempio, la chiusura per il triangolo), o è impossibile per quel concetto (per esempio, la virtù per il triangolo), o è accidentale per quel concetto (per esempio, l'equilateralità per il triangolo), e una quarta possibilità effettivamente non c'è: «La legge del quarto escluso, una legge della logica immaginaria, è al contempo anche una legge della nostra logica terrestre del concetto. Il giudizio indifferente della logica immaginaria trova il suo corrispondente nel giudizio accidentale sul concetto: “S può essere P”»⁷⁵.

Ma ciò significa che la logica immaginaria ha implicazioni sul piano della realtà: «Non è necessario pensare che la logica immaginaria sia solo una bizzarria, un gioco mentale, senza alcun significato pratico o teorico»⁷⁶. Ché anzi vale per essa ciò che vale per la geometria non-euclidea: «Noi possiamo dare un'interpretazione reale della geometria non-euclidea, possiamo trovare nel nostro spazio (пространстве) euclideo strutture, la

⁷⁰ *Ibidem*, p. 67; it. p. 198.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 68-69; it. p. 199.

⁷² Per essi, vale appunto la logica aristotelica, con la legge del terzo escluso: «La lampada è accesa o non è accesa; una terza possibilità non c'è» (*ibidem*, p. 81; it. p. 210). Questo punto di forza è anche un punto di debolezza: «La logica nel modo in cui siamo abituati a utilizzarla è piena di elementi empirici; è la logica sotto le condizioni dell'esperienza; essa è adatta all'empiria. Le proprietà fondamentali del nostro mondo si sono riflesse nella nostra logica e l'hanno condizionata» (*ibidem*, p. 89; it. p. 215). Per questo, sul modello della metafisica, intesa come «conoscenza dell'essere indipendentemente dalle condizioni dell'esperienza», occorrerà distinguere logica e metalogica, essendo quest'ultima ciò che la logica aristotelica e la logica immaginaria hanno in comune: «La metalogica è la scienza del pensiero puro, è astrazione da tutto ciò che di empirico vi è nel pensiero [...]. Per questo, solo la metalogica è logica formale. La nostra cosiddetta logica formale non è in sostanza tale, poiché essa non astrae completamente dal contenuto del pensiero. In particolare, la legge di contraddizione è un principio materiale. Perciò dobbiamo nettamente contrapporre metalogica e logica empirica» (*ibidem*, pp. 89-90; it. p. 215). Sulla questione, cfr. lo scritto *Logica e metalogica* (1912-1913; *ibidem*, pp. 94-123; it. pp. 225-251).

⁷³ *Ibidem*, p. 81; it. p. 210.

⁷⁴ *Ibidem*, *ivi*.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 82; it. p. 211.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 91; it. p. 217. Come Vasil'ev scrive in *Logica e metalogica*, «se in un qualche mondo una contraddizione è reale, vera, allora l'asserzione delle contraddizioni sarà vera, e, pertanto, sarà un giudizio» (*ibidem*, p. 105; it. pp. 232-233). «La logica immaginaria è una realizzazione della logica dei concetti; il mondo immaginario è il mondo dei concetti realizzati. Platone ha ipostatizzato il mondo delle idee; tale mondo sarebbe subordinato alla logica immaginaria» (*ibidem*, p. 106; it. p. 233).

cui geometria è non-euclidea»⁷⁷: «La geometria di Lobačevskij trova la sua interpretazione reale nella geometria della pseudosfera, la logica immaginaria nella logica del concetto. Ma la geometria non si limita a questo, essa cerca di definire le condizioni per cui la geometria immaginaria diventerebbe la geometria reale dello spazio. È possibile dimostrare che tale condizione può essere semplicemente la struttura fisica del nostro universo»⁷⁸, scrive Vasil'ev riferendosi a Poincaré. Si può quindi dimostrare che, «in presenza di una determinata struttura del mondo o della nostra facoltà sensoriale, la logica deve essere necessariamente non-aristotelica»⁷⁹.

5. Il quadrato rotondo

Come si è visto, la logica immaginaria permette quanto meno di pensare un quadrato rotondo, che in qualche altro mondo potrebbe anche essere reale. Di più, essa si spinge a suggerire che l'ontologia profonda del *nostro* mondo potrebbe forzare il principio d'incompatibilità, com'è evidente nell'esempio teologico dell'unità e trinità divine.

Fu Meinong, com'è noto, ad affermare che «ci sono oggetti, per i quali vale che simili oggetti non ci sono (*es gibt Gegenstände, von denen gilt, daß es dergleichen Gegenstände nicht gibt*)»⁸⁰. Solo il «pregiudizio a favore dell'esistenza (*Vorurteil[] zugunsten der Existenz*)» induce a sostenere «che si potrebbe parlare di un esser-così solo presupponendo ogni volta un essere»⁸¹. In realtà, «ciò che può essere oggetto del conoscere non ha affatto bisogno di esistere»⁸²:

«Come sappiamo, le figure di cui tratta la geometria non esistono; e tuttavia si possono verificare le loro proprietà, ossia il loro esser-così [...] l'esser-così di un oggetto non è, per così dire, toccato dal suo non-essere. Il fatto è abbastanza importante perché lo si formuli esplicitamente come il principio di indipendenza dell'esser-così dall'essere (*das Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins vom Sein*) [...] a tale principio sottostanno non soltanto oggetti i quali, appunto, non esistono di fatto, ma anche quelli che non possono esistere, perché sono impossibili. Non solo la tanto celebrata montagna d'oro è d'oro, ma anche il quadrato rotondo è certamente tanto rotondo quanto quadrato»⁸³.

Se, per esempio, pensiamo alla *somiglianza* di una copia di un dipinto con l'originale, si verifica la seguente situazione:

⁷⁷ *Ibidem*, p. 81; it. p. 210 (Si rammenti la polemica di Ivan Karamazov contro i filosofi e matematici «i quali dubitano che tutto l'universo o, con espressione anche più larga, tutto l'esistente sia stato creato soltanto in conformità della geometria euclidea» [F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, trad. it. A. Polledro, Mursia, Milano 1983, p. 260]). È appena il caso di sottolineare l'importanza di questa connessione tra questione dello *spazio* e questione *logica della contraddizione* ai fini del nostro discorso.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 83-85; it. p. 211.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 85; it. p. 212.

⁸⁰ A. MEINONG, *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, a cura di R. Haller, in ID., *Gesamtausgabe*, Akademische Verlagsanstalt, Graz 1968ss., vol. 2, p. 490; trad. it. a cura di V. Raspa in ID., *Teoria dell'oggetto*, Edizioni Parnaso, Trieste 2002, p. 242.

⁸¹ *Ibidem*, p. 489; it. p. 241.

⁸² *Ibidem*, *ivi*.

⁸³ *Ibidem*, pp. 489-490; it. p. 242.

«Tutti e due i quadri esistono; ma chiunque non abbia preconetti avvertirà come una violenza attribuire l'esistenza, al di fuori e accanto a essi, anche alla somiglianza. Tuttavia [...] noi presupponiamo che ai due quadri non si possa assolutamente contestare la somiglianza. La somiglianza non esiste, ma sussiste (*Die Ähnlichkeit existiert nicht, aber sie besteht*); e proprio ciò che per sua natura può sì, benissimo, sussistere, ma non a rigore esistere, questo è ciò che, come ideale, deve essere contrapposto qui al reale»⁸⁴.

Gli oggetti ideali, e innanzitutto gli oggetti matematici, «certamente sussistono, ma in nessun caso esistono»⁸⁵. Da qui deriva – per Meinong – un ridimensionamento delle pretese della metafisica⁸⁶:

«Senza dubbio, la metafisica ha a che fare con la totalità di ciò che esiste. Ma la totalità di ciò che esiste, con l'inclusione di ciò che è esistito ed esisterà, è infinitamente piccola in confronto alla totalità degli oggetti di conoscenza; e che ciò sia facilmente trascurato ha la sua ragione nel fatto che l'interesse particolarmente vivo per il reale, risiedente nella nostra natura, favorisce l'esagerazione di trattare il non-reale come un semplice nulla, più precisamente come qualcosa in cui il conoscere non troverebbe assolutamente nessun punto di applicazione, o almeno nessun degno punto di applicazione»⁸⁷.

Non solo ci sono oggetti che esistono e oggetti che sussistono, ma «è forse consentito dire che il blu, e parimenti ogni altro oggetto, è in un certo modo dato antecedentemente alla nostra decisione sul suo essere o non-essere»⁸⁸. Vi sarebbe dunque un terzo elemento, «un essere che non è né esistenza né sussistenza», che diviene concepibile «solo nella misura in cui ai due [...] stadi dell'essere, all'esistenza e alla sussistenza, si aggiunga anche una sorta di terzo stadio (*noch eine Art dritter Stufe beizuzuordnen ist*). Pertanto, questo essere dovrebbe spettare a ogni oggetto in quanto tale; un non-essere dello stesso tipo non dovrebbe stargli di fronte»⁸⁹, cosa che può essere resa intuitiva pensando che «se devo poter giudicare, riguardo a un oggetto, che esso non è, allora sembra che io debba dapprima afferrare in certo qual modo l'oggetto, per poterne dichiarare il non-essere, più precisamente per poterglielo attribuire o negare»⁹⁰. Questo starmi di fronte previo dell'oggetto, senza pregiudizio del suo essere o non essere, è la sua «datità (*Gegebenheit*)»⁹¹. La quale appunto non si riduce né all'esistere né al sussistere, ma va

⁸⁴ *Ibidem*, p. 395; it. p. 169.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 486; it. p. 239.

⁸⁶ Sulla distinzione tra metafisica e teoria dell'oggetto cfr. *ibidem*, pp. 517-521; it. pp. 264-266. Qui Meinong rifiuta tra l'altro di definire la teoria dell'oggetto come «dottrina del sussistente», perché in tal caso dalla teoria dell'oggetto «verrebbe escluso il non-sussistente, l'assurdo» (*ibidem*, p. 519; it. p. 265). La teoria dell'oggetto è «libera dal presupposto esistenziale» (A. MEINONG, *Selbstdarstellung. Vermischte Schriften*, a cura di R. Haller, in ID., *Gesamtausgabe*, ed. cit., vol. 7, p. 13; trad. it. a cura di V. Raspa in ID., *Teoria dell'oggetto*, ed. cit., p. 294), costituisce «una sorta di pendant della metafisica, che cerca di abbracciare la totalità del reale, mentre la teoria dell'oggetto, proprio per la sua libertà dal presupposto esistenziale, in linea di principio include nella sua sfera anche tutto il non-reale» (*ibidem*, p. 14; it. p. 294).

⁸⁷ A. MEINONG, *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, ed. cit., p. 486; it. p. 239.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 491; it. p. 243.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 492; it. p. 244.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 491; it. p. 243.

⁹¹ *Ibidem*, p. 500; it. p. 251.

intesa come un «quasi-essere»⁹², secondo quello che Meinong definisce anche – e più precisamente – come il «principio dell’extra-essere dell’oggetto puro (*Satz vom Außersein des reinen Gegenstandes*)»⁹³, rispetto al quale il «principio di indipendenza dell’esser-così dall’essere rappresenta un gradito complemento: esso ci dice che quel che non è in nessun modo esteriore all’oggetto, ma costituisce la sua propria essenza, consiste nel suo esser-così, il quale aderisce all’oggetto, che esso sia o non sia»⁹⁴:

«L’essere (in senso stretto) può essere, come già detto, esistenza, ma anche *sussistenza*: il sole esiste, l’uguaglianza, e parimenti ogni altro oggetto ideale, non può esistere, ma solo sussistere; anche l’esistenza stessa (come pure ogni altro obbiettivo)⁹⁵ non esiste, ma può solamente sussistere [...]. Ma anche a ciò che né esiste né sussiste, in quanto è qualcosa di dato antecedentemente all’apprensione, appartiene comunque un resto di carattere posizionale, l’*extra-essere*, che pertanto [...] sembra non mancare a nessun oggetto»⁹⁶.

Una riabilitazione del pensiero di Meinong è stata recentemente proposta – sulla scorta di R. Routley – dal “nessunismo (*noneism*)” di G. Priest⁹⁷. Egli individua nel problema della caratterizzazione la questione più delicata della teoria dell’oggetto:

«Meinong insiste che l’essere (*Sein*) di un oggetto è indipendente dalle sue proprietà (*Sosein*). In particolare, gli oggetti possono essere caratterizzati in modi differenti, e hanno le proprietà che sono caratterizzati avere, che esistano o no – lo status esistenziale è irrilevante. Così, noi determiniamo un oggetto con un certo insieme di condizioni. Che potrebbero essere: *fu un detective, visse in Baker St., ebbe poteri non comuni di osservazione e inferenza*, eccetera. Scriviamo la congiunzione di queste condizioni come *A(x)*. Se chiamiamo l’oggetto così caratterizzato “Sherlock Holmes”, *s* per brevità, allora *s* ha le sue proprietà caratterizzanti, *A(s)*, più qualsiasi proprietà consegua da queste. L’idea che un oggetto abbia quelle proprietà che è caratterizzato avere è detta *principio di caratterizzazione (PC)*»⁹⁸.

La soluzione dei problemi connessi al principio di caratterizzazione è individuata da Priest nell’idea di una pluralità di mondi, possibili o impossibili che siano:

«Fui attratto per la prima volta dal nessunismo quando scoprii un approccio che trovai plausibile al problema della caratterizzazione. Il *PC* può valere senza restrizioni, a condizione soltanto che le sue istanze possano valere non in questo mondo ma in altri»⁹⁹.

⁹² *Ibidem*, p. 492; it. p. 244.

⁹³ *Ibidem*, p. 494; it. p. 245.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 494; it. p. 246. Sulle ascendenze medievali di simile distinzione, e su alcune loro implicazioni teoretiche, mi permetto qui di rinviare a E. GUGLIELMINETTI, *La commozione del Bene*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 157-167.

⁹⁵ Sulla distinzione obbietto/obbiettivo cfr. A. MEINONG, *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, ed. cit., p. 487; it. p. 240.

⁹⁶ A. MEINONG, *Selbstdarstellung. Vermischte Schriften*, ed. cit., pp. 18-19; it. p. 298.

⁹⁷ Per un’introduzione al problema degli oggetti non esistenti, si veda l’ottima voce di M. REICHER, *Nonexistent Objects*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), a cura di Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/nonexistent-objects/>.

⁹⁸ G. PRIEST, *Towards Non-Being*, Oxford Scholarship Online, Oxford 2005, p. VII.

⁹⁹ *Ibidem*, ivi.

Dopo avere ricostruito nel dettaglio le obiezioni a Meinong portate da Russell e da Quine, Priest presenta le linee portanti del suo nessunismo:

«La cupola rotonda quadrata sul Berkeley College è, in effetti, rotonda, quadrata, una cupola, e sul Berkeley College – ma non nel mondo attuale, solo nel mondo quale ce lo rappresentiamo essere quando pensiamo ad essa»¹⁰⁰.

Il quadrato rotondo ha effettivamente le proprietà che conseguono direttamente o indirettamente dalla sua caratterizzazione, non però nel nostro mondo ma in altri mondi:

«Gli oggetti finzionali, dell'arte, del mito, eccetera, sono caratterizzati in certi modi. E hanno le proprietà che sono caratterizzati avere – e le conseguenze di queste – non necessariamente nel mondo attuale, ma nei mondi che realizzano il modo in cui la storia, il mito, eccetera, rappresentano essere le cose»¹⁰¹.

Il nessunismo è una forma in certo modo semplificata di neo-meinonghianismo, dal momento che elimina la distinzione tra oggetti esistenti e sussistenti. Il risultato è che «gli oggetti concreti esistono¹⁰²; ogni altra cosa (oggetti astratti, mondi, oggetti puramente possibili, oggetti impossibili) semplicemente non esiste»¹⁰³. «Gli oggetti puramente finzionali, gli oggetti astratti e i mondi sono tre tipi di oggetti non esistenti»¹⁰⁴.

Nell'ambito degli oggetti non-esistenti, possono poi venire rintracciate distinzioni di livello inferiore:

«Per un nessunista, una differenza importante tra oggetti puramente finzionali standard e oggetti astratti sembrerebbe consistere nel *modo* del loro status esistenziale. Holmes e Zeus non esistono, ma avrebbero potuto esistere. Ci sono mondi possibili che realizzano le storie di Holmes, e in questi mondi Holmes esiste. Lo status di essere un oggetto astratto, per contro, sembrerebbe una questione non-contingente. Esistere, è essere concreto. Ci sono mondi in cui, diciamo, 3 è un oggetto concreto? Sì, [...] ci sono mondi in cui qualsiasi cosa può essere realizzata. Ma il mondo in cui qualcuno può tenere 3 in mano, non sembra proprio un mondo possibile. Così, possiamo assumere che un oggetto astratto non solo non esista, ma necessariamente non esista [...]. Se Holmes fosse esistito, sarebbe entrato in qualche catena causale con noi»¹⁰⁵.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 109.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 117.

¹⁰² Sono oggetti concreti quelli che non entrano in relazione causale con noi. Cfr. per esempio *ibidem*, p. 141 e *passim*.

¹⁰³ *Ibidem*, p. VII.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 135.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 136-137. Un'eccellente disamina della questione si trova in F. BERTO, *L'esistenza non è logica. Dal quadrato rotondo ai mondi impossibili*, Laterza, Roma-Bari 2010. Berto insiste giustamente sul fatto che l'esistenza non è «una proprietà Cambridge: una proprietà che non cambia, aggiunge o toglie nulla di sostantivo agli individui che l'acquisiscono o la perdono» (*ibidem*, p. 132). Dopo avere presentato le principali forme di neo-meinonghianismo, Berto argomenta a favore del Principio di Comprensione Qualificato, secondo il quale «per qualsiasi *condizione* $\alpha[x]$ con una variabile libera x , qualche oggetto soddisfa $\alpha[x]$ in qualche mondo» (*ibidem*, p. 172). Detto altrimenti, «la risposta al problema della cupola sferico-quadrangolare, per cui il meinonghianismo costringe ad ammettere oggetti inconsistenti e che violano il Principio di Non-Contraddizione, è piuttosto semplice: ci pensano i mondi impossibili della teoria» (*ibidem*, p. 207). «Di conseguenza, un cerchio che non è un cerchio sarà

Con il passaggio alla semantica dei mondi e degli oggetti finzionali¹⁰⁶, si perde però forse qualcosa: l'idea – in fondo presente in Vasil'ev – che la compatibilità degli incompatibili non sia solo una finzione, per quanto affascinante, ma ci dica qualcosa, e qualcosa di essenziale, sul mondo dei concetti e forse, ancora più radicalmente, sulla struttura dell'essere stesso, per lo meno in quanto esso è pensato nel suo radicamento teologico e metafisico.

La divisione meinonghiana del lavoro tra metafisica e teoria dell'oggetto rischia di far perdere di vista che la *realtà* stessa potrebbe essere *aggiunta*, che *l'essere* potrebbe avere bisogno – per essere davvero pensato – di un al di là dell'essere, di quel Bene cioè che – per essere «al di là dell'essere»¹⁰⁷ – non è però affatto una *finzione*.

6. Lo spazio-tempo della contraddizione

Rivedere il principio di non contraddizione, come fanno Priest e Vasil'ev, non avrebbe un senso metafisico, se non fossimo per così dire allo stretto; se non ci trovassimo cioè nella condizione ontologica di dover far stare *due* cose nello spazio di una: il rosso nello stesso luogo del blu, senza togliere il blu; il cerchio nello stesso luogo del quadrato, senza togliere il quadrato. Questo 2x1 è un modo di trapiantare la ricchezza, tenendo ben presente la povertà. Come nelle offerte commerciali, fa segno a un'abbondanza, ma a partire da una situazione di ristrettezza. Che qualcosa stia nello stesso luogo di un'altra, è un sovrappiù, che da un lato rimanda alla felicità (il centuplo quaggiù, *ma anche* l'eternità), dall'altro indica una saturazione: c'è troppo essere qui, e l'aria si è fatta irrespirabile.

La revisione logica del principio di non contraddizione può dunque trovare il suo complemento in un'ontologia dell'aggiunta. Per questa, dev'essere perlomeno possibile che due cose occupino lo spazio di una.

Se – come sostengo – l'essere fa l'aggiunta, il principio di non contraddizione non è con ciò affatto superato: diventa semplicemente un principio locale. Delle due l'una: o l'essere genera lo spazio che non possiede, oppure l'essere è esso stesso lo spazio definito, in cui tutto si colloca. Nel secondo caso, l'essere è come una torta, e le fette diventano tanto più piccole, quanto più sono numerose. I parametri (le fette) sono congiuntamente esaustivi e reciprocamente esclusivi, e l'aumento del numero dei parametri non determina un ampliamento di spazio, non più di quanto l'aumento del numero di invitati determini una crescita della torta. Nel primo caso, l'essere è ancora

un cerchio che non è un cerchio soltanto in qualche mondo *impossibile* [...]. La cupola sferico-quadrangolare del Berkeley College è davvero sferica ed è davvero quadrangolare, nel senso pieno e tradizionale di “è” – nei mondi che realizzano la caratterizzazione, e questi mondi saranno impossibili» (*ibidem*, p. 208). Analogamente, «ci saranno mondi in cui $x = y$ anche se x ha proprietà che y non ha» (*ibidem*, p. 213), e questo per il motivo che «per ogni modo in cui le cose non possono stare, c'è un mondo in cui le cose stanno così» (*ibidem*, p. 242).

¹⁰⁶ Sul tema, cfr. il volume di A. VOLTOLINI, *How Ficta Follow Fiction. A Syncretistic Account of Fictional Entities*, Springer, Dordrecht 2006.

¹⁰⁷ PLATONE, *Repubblica*, 509 b 9.

come una torta, che però *diventa* più grande mano a mano che aumenta il numero delle fette.

Una terza, ovvia possibilità, è che l'essere *sia* infinito, come una torta le cui fette non finiscono mai. La differenza rispetto all'idea dell'infinito *come aggiunta* (anche la teoria dell'aggiunta è una teoria dell'infinito), è che – se l'essere è infinito senza bisogno di aggiunta – non ci si trova mai in uno stato di saturazione. Ogni nuovo invitato prende una fetta da una torta infinita. Non essendoci problema, non c'è soluzione; non essendoci chiusura, non c'è apertura; non essendoci male, non c'è redenzione. Che sia finito, o infinito senza bisogno di aggiunta, l'essere/spazio è il luogo di una semplice distribuzione: da una parte il rosso, dall'altra il blu; da una parte l'uomo, dall'altra Dio. Cambia solo la quantità di spazio a disposizione per ciascun parametro, ed eventualmente il numero (finito o infinito, a seconda dei casi) di parametri che il sistema può supportare. Solo il dispositivo dell'aggiunta obbliga a mettere quello che non c'è, per esempio a mettere rosso *dove* c'è il blu, senza togliere il blu. Nell'un caso (quello dell'aggiunta), bisogna prima *produrre* ciò che si distribuisce; negli altri due casi, si distribuisce quello che c'è, poco o tanto o infinito che sia. Nel caso dell'aggiunta, si mette uno spazio *nel luogo* di un altro spazio (*eodem loco*), il che rende inevitabile entrambeggiare (dove c'è rosso, c'è blu); nel caso del finito e/o dell'infinito soltanto distributivo, ogni cosa ha il *proprio* luogo, e o I) non ci sono mai problemi di traffico, oppure II) essi vengono risolti escludendo qualcosa in base al principio d'incompatibilità.

A questa ontologia dell'aggiunta¹⁰⁸ – in cui l'essere è assunto come generatore di spazio, dunque come infinito, se per “infinito” s'intende ciò che contiene *più* che se stesso – corrisponde una ricollocazione del principio più sicuro di tutti. Il quale continua a svolgere egregiamente il proprio lavoro contro l'entrambeggiamento sofisticato, senza pregiudizio però dell'entrambeggiamento del Bene (del carattere aneidetico del Bene, direbbe Plotino)¹⁰⁹. In altre parole: in quanto principio locale, il principio di non contraddizione suddivide *lo spazio che c'è*; il che non pregiudica, a monte, una diversa interpretazione dell'essere, come ciò che crea o pone lo spazio, che andrà poi anche suddiviso. Il principio di non contraddizione può distribuire con o senza giustizia, ma il Bene è «maggiore ancora della giustizia»¹¹⁰. Al di là dell'essere (nel senso limitativo dell'espressione), l'essere* non si limita a distribuire, ma prima moltiplica, sblocca cioè lo stato di saturazione, facendo l'aggiunta, secondo quella che si potrebbe in fondo definire una *logica* del miracolo. Pur essendo molto, la giustizia – infatti – non basta. L'insufficienza della giustizia, è in solido l'insufficienza dell'essere e del principio più sicuro di tutti. Se, peraltro, questo ha un difetto, è forse proprio quello di essere troppo sicuro, di non avventurarsi oltre i limiti della certezza.

¹⁰⁸ Che solo dal punto di vista di un'economia ristretta può apparire come un'ontologia a debito.

¹⁰⁹ C'è entrambeggiamento, ogni qualvolta questo è *anche* quello, X è *anche* Y.

¹¹⁰ PLATONE, *Repubblica*, 504 d 4-5.

È insomma possibile tentare un'interpretazione del principio di non contraddizione, dunque in solido della filosofia, come dispositivo economico, come dispositivo – cioè – che consente un decisivo ampliamento di spazio, realizzando un'aggiunta¹¹¹.

Indubbiamente, il principio di non contraddizione, nella sua interpretazione statica, filologicamente legittima e storicamente prevalente, si limita a distinguere aspetti differenti della cosa, senza fare l'aggiunta. In questo senso, esso corrisponde al momento economico della *distribuzione*: non crea spazio aggiunto, ma mette in ordine *lo spazio che c'è*. Da questo punto di vista, non è in grado di affrontare la crisi, vale a dire – filosoficamente – il momento della saturazione, e – per questo motivo – risulta insoddisfacente in una prospettiva dialettica:

«Questa proposizione non è una vera legge del pensiero, ma soltanto la legge dell'*intelletto astratto* (*Dieser Satz, statt ein wahres Denkgesetz zu seyn, ist nichts als das Gesetz des abstrakten Verstandes*)»¹¹².

È però possibile offrire un'interpretazione alternativa del principio di non contraddizione che lo avvicini al momento economico della *produzione*: il principio, così interpretato, assicura una *genesì*, diventa generativo dello spazio entro cui poi anche avviene la distribuzione.

Nella formulazione tradizionale, prevale invece il mero momento distributivo, che risulta così evidente da scotomizzare del tutto l'altro. Nella *Metaphysica* di Baumgarten (Pars I, *Ontologia*), per esempio, il principio di non contraddizione è il principio assolutamente primo:

«*Nihil negativum* (cfr. § 54), *irrepraesentabile, impossibile, repugnans* (*absurdum*, cfr. § 13), *contradictionem involvens, implicans, contradictorium*, est A et non-A [...]. $0 = A + non-A$. Haec propositio dicitur principium contradictionis, et absolute primum (Il *nulla* negativo [cfr. § 54], l'irrappresentabile, impossibile, che ripugna [assurdo, cfr. § 13], che involve o implica contraddizione, contraddittorio: è A e non-A [...]. $0 = A + non-A$. *Questa proposizione si chiama principio di contraddizione ed è il principio assolutamente primo*)»¹¹³.

La questione di una distribuzione produttiva e/o *produzione* distributiva sembra coinvolgere anche il ruolo del tempo nell'ambito del principio. Kant opportunamente rifiuta quella formulazione del principio,

«la quale contiene una sintesi, che v'è stata mescolata per inavvertenza e senza necessità alcuna. Essa suona: “È impossibile che qualche cosa sia e non sia *nello stesso tempo*”. Oltre che qui è superflua l'aggiunta della certezza apodittica (con la parola *impossibile*) (*Außer dem, daß hier die apodiktische Gewißheit [durch das Wort unmöglich] überflüssiger Weise angehängt worden*), che si desume da sé dal principio, il principio è affetto dalla condizione del tempo [...]. Ora, il principio di contraddizione, in quanto principio semplicemente logico, non deve assolutamente limitare le sue enunciazioni ai rapporti di tempo (*gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken*): quindi una tale formula è affatto contraria allo scopo

¹¹¹ Nel seguito del paragrafo, riprendo – con qualche modifica – quanto già scritto in un numero precedente della rivista, <http://www.spaziofilosofico.it/numero-07/2927/il-miracolo-economico/#more-2927>.

¹¹² G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), ed. cit., p. 147; it. p. 273 (§ 115).

¹¹³ A.G. BAUMGARTEN, *Metaphysica/Metaphysik*, Historisch-Kritische Ausgabe, a cura di G. Gawlick e L. Kreimendahl, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, p. 56 (§ 7).

di esso»¹¹⁴.

Un'interpretazione dinamica del principio, quale qui la proponiamo, non potrebbe limitarsi all'aggiunta all'otria del tempo. È infatti evidente, per riprendere l'esempio di Kant, che un uomo giovane non può, nello stesso tempo, essere vecchio. Non c'è bisogno di *aggiungerlo*. Se di aggiunta si deve trattare, allora dev'essere intrinseca.

Vi sono casi, in cui il principio di non contraddizione fa spazio, guadagna per la prima volta lo spazio, entro il quale la distribuzione aspettuale può poi successivamente essere posta.

Un uso siffatto del principio è implicitamente proprio – non per motivi logici, ma per motivi teologici – al pensiero della Scolastica. Quando distinguono tra Cristo in quanto uomo e in quanto Dio, allo scopo di affermare verità contro-intuitive, come per esempio che lo stesso individuo inchiodato sulla croce soffrirebbe e non soffrirebbe nello stesso tempo (ma non sotto lo stesso aspetto), i filosofi scolastici, contro la loro stessa intenzione (che resta esplicitamente aristotelica), inaugurano un uso aggiuntistico del principio. Certamente, per un verso il principio continua a distinguere – come una fotografia – aspetti *già* precedentemente distinti (la natura umana e la natura divina della persona di Cristo). In questo senso, esso viene *dopo* l'aggiunta, non la produce. Per un altro verso però, questa fotografia è possibile solo perché prima è successo qualcosa. Il principio di non contraddizione mostra – a un livello statico – l'esito di una vicenda (l'assunzione della natura umana da parte della persona divina), il che significa che – a un livello dinamico – (si) fa spazio, fa l'aggiunta, crea lo spazio entro il quale soltanto due aspetti (dio/uomo) possono poi anche essere distinti.

Quella che potrebbe sembrare solo una fantasia teologica disvela invece, secondo quanto propongo, il significato radicale del principio come *generatore* di spazio, significato che corrisponde alla natura dell'essere come aggiunta. Se però genera lo spazio in cui solo può poi collocare le sue distinzioni, il principio è segnato a tempo, non si limita a organizzare uno spazio ma lo produce. In questo senso, il principio – diversamente da quanto ritiene Kant – fa necessariamente riferimento a un rapporto temporale, ma questa aggiunta non è superflua, come invece quella stigmatizzata da Kant.

In quanto pone per la prima volta quello che distingue (in quanto pone cioè il luogo stesso della distinzione, con una *Erörterung*), il principio fa l'aggiunta: crea uno spazio supplementare, così come aggiunge il tempo (ch'è un operatore aggiuntistico per eccellenza): non però come appendice estrinseca, giustamente rifiutata da Kant (non c'entra che domani qualcuno sarà vecchio, se si sta parlando del fatto che è giovane), ma come carica interna, come sentimento *interno* del tempo.

¹¹⁴ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage (1787), in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. III, pp. 191-192; trad. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 144 (*Analitica dei principi*, cap. II, sez. I).

7. Fare spazio in se stesso

Lo *spatial turn* non dev'essere necessariamente alternativo al *temporal turn*: serve più spazio, dunque più tempo; serve *più* tempo, dunque *più* spazio.

Il problema è se questo *più* sia solo un'esigenza, o se sia invece la struttura dell'essere. E poiché la tecnica sembra chiamata ad assicurare questo di più, il problema è se la tecnica sia solo una dimensione antropologica, e non anche naturale: se la tecnica non sia, in certo modo, l'essere stesso.

Le riflessioni qui esposte vanno, complessivamente, nella direzione di un'identificazione di essere e spazio. L'essere, è spazio. Tutto sta però a come si intende questa identità. Si tratta di ciò che – con movenza heideggeriana – potremmo chiamare lo spaziamiento dell'essere. L'essere, fa spazio, e solo in questo senso è spazio. Scrive Heidegger:

«Lo spazio fa spazio. Il fare spazio come sfoltire, sfoltire come diradare; diradare, liberare, *render* libero (Der Raum räumt. Das Räumen als roden, roden als lichten, freimachen, freigeben)»¹¹⁵.

Seguendo ancora Heidegger, anche se per un breve tratto di strada, possiamo interpretare questo *räumen* come *einräumen*:

«Tuttavia come poter trovare quel che è proprio dello spazio (*das Eigentümliche des Raumes*)? Vi è un passaggio obbligato, anche se stretto e irto di pericoli. Rischiamo l'ascolto del linguaggio. Di che cosa parla il linguaggio nella parola spazio? Nella parola spazio parla il fare – e lasciare – spazio (*Darin spricht das Räumen*). Il che significa disboscare, dissodare [...].

Come accade il fare e lasciare spazio (*Wie geschieht das Räumen*)? È il disporre e ordinare (*das Einräumen*) e questo a sua volta nel duplice modo dell'accordare l'accesso (*des Zulassens*) e dell'installare (*des Einrichtens*)? Innanzitutto il disporre accorda qualcosa (*Einmal gibt das Einräumen etwas zu*)»¹¹⁶.

Della meditazione heideggeriana, conserviamo – ai nostri fini – l'equazione: spazio = far spazio = concedere, ammettere (*Raum = räumen = einräumen*).

La tesi è quindi che l'essere sia spaziamiento. In che senso questo va inteso? “Fare spazio” non va inteso qui come *roden*, sfoltire. Non è in questo senso sottrattivo che può essere intesa la nozione di “aggiunta”. Piuttosto, il *räumen* (far spazio) che l'essere è, è un *einräumen*, termine che possiamo tradurre come: fare spazio all'interno di sé, fare spazio in se stesso, dunque *spaziare*.

L'essere, è un fare spazio dentro di sé: l'essere è – cioè – quel che sopporta l'aggiunta. C'è un preciso nesso etimologico tra “aggiungere” e “fare spazio in se stesso”. Concentrandoci sul nesso di *einräumen* e *zugeben*¹¹⁷, già evidenziato da Heidegger («*Einmal*

¹¹⁵ M. HEIDEGGER, *Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum*, Erker Verlag, St. Gallen 1996, p. 19; trad. it. F. Bolino, *Corpo e spazio*, il melangolo, Genova 2000, p. 43.

¹¹⁶ M. HEIDEGGER, *Die Kunst und der Raum*, in ID., *Aus der Erfahrung des Denkens*, a cura di H. Heidegger, in ID., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975ss., vol. 13, pp. 206-207; trad. it. C. Angelino, *L'arte e lo spazio*, il melangolo, Genova 2000, pp. 25-29.

¹¹⁷ La parola *einräumen* significa, in tedesco, sia disporre (per esempio la biancheria nell'armadio), sia concedere, accordare (per esempio a qualcuno un permesso). In questa accezione, è sinonimo di *zugestehen*, verbo che a sua volta significa concedere, accordare (= *gewähren*), ma anche ammettere e

gibt das Einräumen etwas zu), scopriamo appunto che il fare spazio internamente, lo spaziamento, è un'aggiunta, perché *zugeben* significa appunto dare in aggiunta, aggiungere, concedere il bis, riconoscere i propri errori, concedere e ammettere.

Chi ammette qualcosa, dà ragione all'avversario. In questo senso, fa spazio alle ragioni altrui dentro di sé. La cosa non avrebbe nulla di paradossale, se si ammettesse che l'aggiunta – la ragione dell'altro – prende il posto della ragione propria, o di parte di essa. Sfaltando il bosco delle proprie ragioni, si farebbe così spazio all'altro. Ma aggiungere, non è sfoltire. L'intero spazio a disposizione resta piuttosto occupato dalla ragione propria, mentre l'altro appunto si *aggiunge*.

Il fare spazio (*räumen*), inteso come sostenere l'aggiunta, è dunque un ammettere (*einräumen*), non in un senso puramente limitativo e concessivo (significato che pure la parola tedesca ha, dal momento che in grammatica *einräumend* significa appunto “concessivo”), ma nel senso preciso che qui attribuiamo alla parola “spaziamento”: creare spazio *aggiunto* dentro di sé (quindi: senza prenderlo da fuori), spaziarsi internamente, *aggiungendo* un resto di tutto. In questo significato diciamo che l'essere è spazio, o spaziamento.

Il termine “spaziamento” (*Ein-räumung*) significa questa im-possibilità: che in uno spazio determinato, che per definizione non può essere che il luogo di se stesso, si apra uno spazio suppletivo, un bis (ripetizione) di spazio, che è forse quello che, in un altro contesto (non-filosofico?) di discorso, chiamiamo “grazia”.

Lo spaziamento è così definito come lo zampillare di spazio internamente a uno spazio, come la generazione di spazio interna a uno spazio. Come tale, è uno spazio-tempo, perché lo spazio *si aggiunge*, il che avviene necessariamente nel tempo. Ma come lo spaziare non è uno sfoltire (non perlomeno in un senso ovvio del termine), così il tempo non implica un sostituire. Si tratta, infatti, di tempo-spazio, di una temporalità la cui funzione è consentire un bis, una ripetizione dell'essere. L'essere, che è solo se stesso (come uno spazio che occupi tutto lo spazio), raddoppia, con un'aggiunta. Questa azione del tempo non sostituisce, ma aggiunge, ed è proprio questa la funzione originaria del tempo.

L'essere, che è spazio, proprio per ciò è dunque tempo¹¹⁸. Anche il termine “natura” nomina in fondo la stessa cosa. Essere, spazio, tempo, natura sono lo stesso. Come avvisa ancora Heidegger,

riconoscere, e in questo senso è a sua volta sinonimo di *zugeben*. Altri significati di *zugestehen* sono *gestehen*, che vuol dire ammettere, confessare, e *gestatten*, che significa consentire, permettere.

¹¹⁸ Sullo *spatial turn* di Heidegger, e la presa di distanza dalle affermazioni contenute nel § 70 di *Essere e Tempo* («Perciò anche la spazialità caratteristica dell'Esserci deve fondarsi nella temporalità [Dann muß aber auch die spezifische Räumlichkeit des Daseins in der Zeitlichkeit gründen]» [M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, a cura di F.-W. von Herrmann, in ID., *Gesamtausgabe*, ed. cit., vol. 2, pp. 485-486; trad. it. P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 440]), cfr. D. FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, Les Éditions de Minuit, Paris 1986 (trad. it. C. Fontana, *Heidegger e il problema dello spazio*, Ananke, Torino 2006); E. MAZZARELLA, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981, pp. 83-131 (*Da Essere e tempo a Tempo ed essere*). Un punto di arrivo della meditazione heideggeriana sullo spazio è il saggio del 1951 su *Costruire Abitare Pensare*, dove tra l'altro si istituisce un nesso tra *einräumen* e ὀπισμός/*Grenze* (cfr. M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, a cura di F.-W. von Herrmann, in ID., *Gesamtausgabe*, ed. cit., vol. 7, p. 156; trad. it. G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, p. 103).

«Φύσις è οὐσία, cioè enticità, ciò che contraddistingue l'ente come tale, vale a dire l'essere»¹¹⁹.

Nel «grande inizio della filosofia greca», o nel «primo avvio della filosofia occidentale», la natura è pensata appunto come essere:

«Un'eco debolissima e quasi irriconoscibile di quella φύσις inizialmente progettata come essere dell'ente è rimasta ancora perfino a noi se è vero che anche noi parliamo della “natura” delle cose, della “natura” dello Stato, della “natura” degli uomini, e con queste espressioni non intendiamo i “fondamenti” naturali (pensati in senso fisico, chimico e biologico), ma semplicemente l'essere e l'essenza dell'ente»¹²⁰.

La natura, come sapeva Aristotele, è l'essere *in movimento*. E anche Heidegger non manca di rilevare che:

«L'ente proveniente dalla φύσις è *nella* motilità (*Bewegtheit*), ciò vuol dire che la motilità è costitutiva dell'essere di questo ente»¹²¹.

L'essere, se ce n'è, è caratterizzato da questa motilità *interna*. L'essere non si muove, ma è *movimento*. Questo movimento, che avviene nel tempo, è spaziamento, cioè un'aggiunta di spazio. In questo senso, occorre riappropriarsi dell'aspetto *verbale* della parola “essere”, che significa qualcosa come un essentificarsi, un dispiegarsi d'essere facendo spazio internamente.

* * *

Alla fine del discorso, si affaccia però il disturbo di una domanda: come mai, se l'essere è spazio, tuttavia non c'è spazio? perché, innanzitutto e per lo più, lo spazio non genera spazio? perché l'essere non è nella motilità? perché tutto appare piuttosto bloccato? Proprio la comprensione del carattere di ricchezza dell'essere, o della φύσις, mette all'ordine del giorno la questione dell'arresto d'essere, del male e della povertà. E se nello spaziamento il cuore si allarga, nella chiusura piuttosto si restringe.

¹¹⁹ M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, a cura di F.-W. von Herrmann, in ID., *Gesamtausgabe*, ed. cit., vol. 9, p. 260; trad. it. F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002, p. 214.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 300; it. p. 254.

¹²¹ *Ibidem*, p. 272; it. p. 226.