

STUDI URBINATI/B2

FILOSOFIA PEDAGOGIA PSICOLOGIA

Idea e realtà della Logica.

Parte prima*

di Giacomo Rinaldi

I. *Idea della Logica*

§ 1. *Logica come teoria del pensiero*

Nel nostro scritto *Prolegomeni ad una teoria generale della conoscenza*¹ abbiamo distinto tre stadi fondamentali di sviluppo dell'idea del conoscere: la percezione sensibile, la rappresentazione e il pensiero; e tre discipline filosofiche che li rendono rispettivamente oggetto di analisi e di costruzione teoretica: la Fenomenologia della percezione sensibile, la Filosofia del linguaggio e la Logica. La Logica, dunque, è la teoria del pensiero. Questa definizione, che poniamo qui come cominciamento e fondamento della nostra trattazione della terza, culminante e conclusiva parte della Teoria generale della conoscenza, in ragione della sua immediata comprensibilità non necessita a questo punto di ulteriori giustificazioni essoteriche né di deduzione strettamente filosofica (che, d'altra parte, in questo § preliminare, sarebbe palesemente inattuabile, in quanto presupporrebbe ciò che è per contro possibile realizzare solo al termine della nostra ricerca, e cioè una adeguata esplicazione immanente dei momenti ideali *a priori* di entrambi i concetti in questione, e cioè 'teoria' e 'pensiero'). Prima di procedere senza ulteriori indugi a formulare una determinazione dell'essenza del pensiero che renda possibile, oltre allo sviluppo *a priori* del suo puro contenuto ideale (Sez. I), anche la comprensione del suo peculiare rapporto col processo della sua realizzazione storica (Sez. II e III), non è perciò necessario altro che un chiarimento preliminare circa la posizione sistematica della Logica nell'ambito dell'accennata Teoria generale della conoscenza, al solo scopo di evitare alcuni frequenti e perniciosi fraintendimenti riguardo al rapporto tra

Presentato dall'IMES.

* La seconda parte comparirà nel prossimo numero della rivista.

¹ Cfr. G. Rinaldi, *Prolegomeni ad una teoria generale della conoscenza*, «SU.B» 69, 1999, § 14, pp. 973-74.

essa, in quanto disciplina particolare, e la totalità sistematica del sapere filosofico.

La Logica, si è detto, è la terza parte della Teoria generale della conoscenza. Dunque, si potrebbe concludere, Logica e Gnoseologia sono discipline filosofiche essenzialmente differenti, e la loro differenza (in attesa di ulteriori specificazioni) sembrerebbe esser innanzitutto quella tra la parte e il tutto, e basarsi su una più fondamentale differenza tra i rispettivi oggetti. Pensare, quindi, non significa *eo ipso* conoscere. Una siffatta illazione, tuttavia, contraddirebbe *ad oculos* non solo la nostra intera analisi del loro rapporto svolta nello scritto citato, la cui inequivocabile conclusione è stata per contro l'assoluta identificazione dei due concetti; ma altresì l'intera impostazione della teoria del pensiero che intendiamo sviluppare in questo scritto: il cui assunto fondamentale, infatti, è che l'esplicazione immanente dei momenti essenziali dell'idea del pensare non è né può essere intesa, alla maniera di Kant o di Husserl, come una mera analisi o descrizione di 'forme' o 'intenzioni' logiche in sé 'vuote' che conseguirebbero il loro imprescindibile riferimento all'oggetto, e con esso l'effettivo carattere e valore di 'conoscenza', in virtù della loro 'sintesi' o 'riempimento' mediante un atto di intuizione o percezione sensibile originariamente estraneo a quello del puro pensiero logico. Quest'ultimo, al contrario, diviene in sé e per sé possibile e pensabile solo in quanto la sua immanente sintesi col contenuto della percezione sensibile venga posta e compresa per quel che essa realmente è: non già come una relazione affermativa, bensì come una unità onnilateralmente negativa, in cui sia cioè messa radicalmente in questione: a) la presunta evidenza, verità e realtà della percezione sensibile e della rappresentazione (e dei loro rispettivi oggetti); b) la stessa possibilità di principio di concepir l'atto del pensare come un 'altro' rispetto ad essa, e di conseguenza come una mera funzione particolare e/o derivata di un presunto più originario e comprensivo processo totale del conoscere. Ma ciò che risulta dallo sviluppo sistematico della sua immanente negatività (in altre parole: dalla critica così dell'essenza della percezione sensibile e della rappresentazione che dell'inadeguata concezione dello pensiero come mero 'intelletto finito'), non è altro che la stessa autoidentità dell'atto del pensare come totalità concreta comprensiva di entrambe le determinazioni negate, e dunque come identica alla stessa originaria essenza dell'atto del conoscere. Pensare è conoscere, dunque; di conseguenza, la Logica, come teoria del pensiero, pone e risolve il medesimo problema che costituisce l'oggetto peculiare della Teoria generale della conoscenza: Logica e Gnoseologia si identificano senza residuo.

Ma questa conclusione – si potrebbe facilmente obiettare – non attribuisce palesemente alla Logica come disciplina filosofica due predicati radicalmente contraddittori, di esser cioè nel contempo identica alla Gnoseologia e di costituirne solo la «terza, culminante e conclusiva par-

te»? La difficoltà si risolve osservando, da un lato, che il principio di non-contraddizione, nella sua versione 'forte' proposta dalla logica aristotelica, per cui esso esclude perentoriamente qualsiasi forma di unità attuale degli opposti, è privo di validità sia logica che metafisica²; e, dall'altro, che la nostra tesi, che la Logica è nel contempo la totalità del conoscere ed una sua parte, non è logicamente inconsistente (o trivialmente contraddittoria), perché i due predicati non le vengono attribuiti nello stesso senso, e dunque in verità non si escludono, bensì si integrano reciprocamente. La Logica è identica alla Gnoseologia perché l'essenza sostanziale del suo oggetto, il pensiero puro, è la stessa uno-totalità sistematica dell'essere e del conoscere, o meglio la totalizzazione di ogni possibile totalità: non è per principio possibile un essere assolutamente 'altro' dal pensiero, e dunque neppure un'altra forma del conoscere (la percezione sensibile, appunto, o la rappresentazione). La Logica, viceversa, è una parte della Gnoseologia, perché la totalità del pensiero puro, per realizzarsi e manifestarsi, deve individuarsi, e quindi distinguere da sé un altro da sé (percezione sensibile e rappresentazione), la posizione della cui realtà (fenomenica) implica *eo ipso* la particolarizzazione dello stesso atto del pensare, che da tale punto di vista appare come soltanto una 'parte' dell'oggetto della Gnoseologia, allo stesso titolo in cui lo sono la percezione sensibile e la rappresentazione. Ma se è impossibile ed impensabile un'essenza sostanziale che non si manifesti, o una totalità che non si particolarizzi, allora l'oggetto della Logica risulterà di necessità (quanto alla sua essenza sostanziale) identico alla totalità del conoscere, ma (quanto alla sua forma fenomenica) da esso diverso: e la Logica filosofica, perciò, da un lato si identificherà senza residuo con la Gnoseologia, e dall'altro non sarà invece che la sua «terza, culminante e conclusiva» parte.

Il secondo chiarimento preliminare concerne invece il rapporto tra Logica e Metafisica. A proposito di questo problema, che è certamente uno dei più celebri e cruciali dell'intera filosofia occidentale, per lo meno a partire da Aristotele, nel presente contesto potremo limitarci ad osservare che nello scritto citato noi abbiamo già cercato di provare, in polemica con l'opposto punto di vista kantiano, l'intrinseca identità di Gnoseologia e Metafisica³; dalla dimostrazione, ora sommariamente accennata, dell'identità di Logica e Gnoseologia non potrà perciò non seguire anche quella di Logica e Metafisica. Ma alla medesima conclusione è possibile pervenire pure mediante un'altra considerazione. La Logica è la teoria del pensiero. La Metafisica, al contrario, è la teoria dell'essere o realtà assoluta. Per distinguere *cum fundamento in re* le due

² Cfr. *ibid.*, § 6, pp. 938-44.

³ Cfr. *ibid.*, § 10, pp. 955-56.

discipline, è dunque necessario: a) negare (relativamente o assolutamente) l'essere o la realtà del pensare; b) considerare l'essere o la realtà come (relativamente o assolutamente) 'altra' dal pensiero: più precisamente, come il suo oggetto essenziale; e infine c) identificare l'essenza del pensiero con la relazione intenzionale (*l'intentio*, sia nel senso della Scolastica che in quello della fenomenologia husserliana), ossia concepirlo come originariamente 'pensiero di qualcosa'. Le nostre prossime analisi dell'idea del pensare, tuttavia, mostreranno con evidenza inequivocabile – così per lo meno noi speriamo (cfr. *infra*, § 3) – che le tesi ora formulate descrivono correttamente l'essenza dell'atto del pensare solo in quanto intelletto finito, il quale, tuttavia, come si è or ora accennato, non è in verità altro che la sua più esteriore ed inadeguata forma fenomenica, e non ne colgono minimamente – o meglio: ne distorcono radicalmente – l'intima e più profonda fisionomia ed essenza sostanziale. Quest'ultima, infatti, può e deve esser piuttosto identificata con l'autocoscienza immanente della ragione speculativa, che, a differenza dell'intelletto finito: a) è un pensiero nel cui autoconcetto stesso è di necessità implicita la posizione del suo essere o realtà assoluta, e nel contempo b) è la negazione della realtà di qualsivoglia essere che non sia l'essere stesso del pensiero, che è così l'unico essere concretamente attuale; laddove ogni 'altro' presunto essere diverso dal pensare risulta *eo ipso* impossibile, e di conseguenza: α) impensabile, ed inoltre, vista l'accennata identità del pensare e del conoscere, anche β) inconoscibile. c) La funzione peculiare dell'atto del pensare non può quindi esser coerentemente descritta né spiegata come relazione intenzionale di un soggetto pensante finito ad un oggetto pensato ad esso esteriore e trascendente, bensì come 'riflessione assoluta', cioè come un movimento logico 'circolare', in virtù del quale l'unità assoluta del pensiero pensante estrania sé a sé, ponendo così il termine oggettivo delle sue funzioni riflessive determinate, e quindi 'toglie' tale autoestraniazione idealizzando l'oggetto, e così 'ritornando' nella propria originaria soggettività.

La scienza della Logica, dunque, risulta assolutamente identica non solo alla Gnoseologia, bensì pure alla Metafisica: questa si risolve senza residuo in quella, e viceversa. Il senso di disorientamento, se non addirittura la ripugnanza, che quest'ultima equazione ha sovente suscitato, e tuttora suscita, in molti pensatori, anche non mediocri⁴, è esclusiva-

⁴ Sarà qui sufficiente ricordare l'hegeliano Karl Rosenkranz, che nella sua *Wissenschaft der logischen Idee* tornerà infatti a distinguere le due discipline che il suo Maestro, nel periodo di Jena, aveva per contro sempre più strettamente unificato (cfr. G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, neu hrsg. von R.-P. Horstmann, Hamburg 1982, pp. 3-189), ed infine, a partire dagli abbozzi di Logica del periodo di Norimberga, identificato senza residuo. (Cfr. K Rosenkranz, *Wissenschaft der logischen Idee*, Königsberg 1859, pp. 8 sgg. Per una più ampia discussione di questa intera problematica si veda il nostro volume *A History*

mente da addebitarsi a motivi di ordine storico. Nel pensiero occidentale, infatti, fino a Kant escluso, col termine 'logica' si è generalmente inteso, e ancor oggi per lo più s'intende (specialmente negli ambienti accademici più decisamente influenzati dalle tendenze antimetafisiche della filosofia contemporanea), la logica formale: ovverosia la scienza positiva del pensiero empirico-astratto, che come tale è certamente non solo differente, bensì senz'altro radicalmente opposta ed esclusiva rispetto ad ogni possibile (coerente, sistematica) metafisica. Nelle sez. II e III di questo scritto, tuttavia, noi avremo modo di mostrare come tale presunta 'logica' non solo non esaurisca l'ambito teoretico generalmente designato da tale termine, ma, a rigore, contraddica esplicitamente, ed in maniera inconciliabile, il suo stesso concetto: presentandosi infatti come una 'teoria del pensiero' che in realtà non è né vera 'teoria', né ha come oggetto lo stesso pensiero in quanto pensiero, cioè il pensiero nella sua assoluta verità e piena attualità.

§ 2. Metodo della Logica

La definizione dell'oggetto di una teoria delimita *a priori* l'estensione e i limiti del suo contenuto; la determinazione del carattere peculiare della sua forma, ossia del principio della connessione immanente ed organizzazione sistematica delle differenze di tale contenuto, coincide invece con la formulazione del suo metodo. Nel saggio già citato noi abbiamo provveduto ad indicare con una certa ampiezza le caratteristiche essenziali del metodo fondamentale ed imprescindibile di ogni possibile teoria della conoscenza, e cioè la dialettica speculativa, insistendo altresì sulla necessaria determinazione reciproca tra la sua articolazione formale e quella del contenuto teorico in virtù di essa esplicito quale prova e garanzia della sua effettiva necessità e validità oggettiva⁵. Dalla dimostrazione, or ora sommariamente abbozzata, della sostanziale identità di pensare e conoscere, e dunque di Logica e Gnoseologia, segue quindi inevitabilmente che la dialettica speculativa è il metodo essenziale e universale della stessa Logica in quanto teoria del pensiero. In queste nostre considerazioni preliminari potremo senz'altro limitarci a questa generica osservazione, in quanto l'ulteriore specificazione delle forme logiche determinate che tale metodo assume in rapporto ai determinati contenuti categoriali da esso esplicitati (ad es. la forma della transizione immediata, o quella della riflessione nel proprio opposto, o infine quella dello svi-

and Interpretation of the Logic of Hegel, Lewiston, NY, 1992, §§ 12-15; e, per una valutazione critica della logica di Rosenkranz, il § 42).

⁵ Cfr. *Prolegomeni ad una teoria generale della conoscenza*, §§ 11-13, pp. 956-72.

luppo immanente), è possibile ed opportuna solo in un contesto teoretico – che non è ancor quello tematizzato in questo scritto –, il cui peculiare oggetto sia la compiuta elaborazione di una ‘dottrina delle categorie’, ossia delle più universali autodeterminazioni logico-metafisiche dell’atto del pensare (cfr. *infra*, § 10).

§ 3. *Essenza del pensiero*

Una definizione adeguata del concetto del pensiero, consistendo in una compiuta esplicazione e deduzione dei suoi predicati immanenti, è ovviamente come tale possibile – non diversamente da quella già discussa (cfr. *supra*, § 1) dell’idea della Logica –, solo alla conclusione della sua esposizione sistematica. In questo contesto preliminare ci sarà perciò possibile formulare anzitutto solo una definizione del pari preliminare e provvisoria, il cui oggetto, piuttosto che la stessa essenza sostanziale del pensiero, sia il suo mero esserci o manifestazione immediata – ciò che si cerca di sapere, ad es., mediante domande del genere delle seguenti: che cosa intende per ‘pensiero’ la coscienza immediata, che cosa significa ‘pensare’ per il senso comune? La risposta a siffatti interrogativi è già stata del resto accennata nei nostri lineamenti di Filosofia del linguaggio⁶: il pensiero è il significato di un discorso, è ciò che ‘si intende’ mediante certi segni linguistici (specialmente quelli che la grammatica chiama ‘sostantivi’ e ‘verbi’), o meglio mediante la loro connessione in unità temporali-fonetiche quali le proposizioni, le inferenze e le argomentazioni. Ma nello scritto citato noi abbiamo altresì messo in evidenza che l’esistenza sensibile, che l’essenza del pensiero consegue nel linguaggio, contraddice per più d’un verso i suoi predicati essenziali (ad es. universalità *a priori*, totalità sistematica, attualità assoluta, ecc.), e ne costituisce dunque piuttosto la forma fenomenica che l’identità sostanziale⁷. Quest’ultima, al contrario, trascende per principio l’intera sfera del linguaggio (pur essendo pienamente esprimibile, ed anzi necessariamente oggettivantesi in essa); e la differenza essenziale tra la sua oggettivazione linguistica e la sua pura autoidentità può esser sinteticamente definita come quella che intercorre tra l’unità relativa del significato di un fonema e l’unità assoluta dell’atto del pensare che originariamente genera, costituisce, trasforma ed inverte l’immediatezza sensibile del fonema e della sua relazione al significato⁸.

⁶ Cfr. G. Rinaldi, *Fondamenti di filosofia del linguaggio*, «SU.B» 68, 1997-98, § 6, pp. 501-07.

⁷ Cfr. *ibid.*, §§ 11-15, pp. 525-30.

⁸ Non v’è bisogno, crediamo, di osservare che la differenza ora accennata coincide, in sostanza, con la celebre, e profonda, distinzione gentiliana tra ‘pensiero pen-

Ciò che ogni possibile Logica criticamente consapevole della propria essenza e finalità è chiamata ad esplicitare, non è perciò nulla più e nulla meno che l'essenza del pensiero in quanto atto del pensare: dal che immediatamente segue che il suo ambito tematico si distingue nettamente da quello di scienze che, come la grammatica, indagano la morfologia e la sintassi del linguaggio⁹; o, come la semantica, il significato di suoi termini; o, come la lessicologia, quello dei vocaboli di una lingua determinata; e che la costruzione o deduzione delle sue categorie e principi fondamentali non può e non deve far ricorso (contrariamente alla tesi svolta nel *Cratilo* platonico, e in certo modo riproposta nella filosofia contemporanea dal 'secondo' Heidegger)¹⁰ all'analisi etimologica del significato dei termini mediante cui essi vengono espressi quale fondamento ultimo della loro originaria legittimità e validità oggettiva (per intendere, ad es., quale sia l'effettivo significato e verità logico-metafisica della categoria dell'Essere indeterminato è del tutto irrilevante sapere che nelle antiche lingue indoeuropee la radice da cui il termine greco εἶναι deriva significava originariamente: 'dimorare'). La Logica, dunque, non solo non è una branca della Filosofia del linguaggio, ma non viene neppure arricchita, bensì piuttosto deformata e corrotta, da qualsivoglia arbitrario imprestito desunto da discipline eterogenee quali la grammatica, la semantica, la lessicologia e l'analisi etimologica.

1. L'atto del pensare è originariamente e fundamentalmente riflessione o autocoscienza. L'esiziale illusione logica, che inficia alla radice l'opposta concezione del senso comune e dell'intelletto finito, secondo cui esso, al contrario, sarebbe sempre e di necessità pensiero-di 'qualcosa' (d'altro), idealmente (assiologicamente) o realmente (ontologicamente) precedente e ad esso contrapposto, può esser facilmente dissolta già dalla seguente elementare considerazione: Per esser consapevole di qualcosa, l'altro', che io immediatamente distinguo come oggetto da me stesso come soggetto, deve purtuttavia essere in me, quale mi o contenuto di coscienza o 'rappresentazione' (in caso contrario, infatti, non potrei es-

sato' e 'pensiero pensante' – al qual proposito ci permettiamo di rimandare al nostro volume *L'idealismo attuale tra filosofia speculativa e concezione del mondo*, Urbino 1998, Cap. 1, pp. 17-36.

⁹ La partizione husserliana della 'logica formale' in tre diverse discipline, la prima delle quali coincidente con la 'morfologia pura dei significati' o 'grammatica logica', appare dunque già per questo verso viziata dall'acritica confusione tra i rispettivi oggetti di due scienze, quali la grammatica e la logica, che sia per il loro contenuto che per il loro metodo sono in realtà radicalmente differenti. Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, Halle 1921¹, I, "Vierte Untersuchung", pp. 294-342, e Id., *Formale und transzendente Logik*, Halle 1929, §§ 12-22; e, per un cenno critico intorno alla generale concezione husserliana della logica formale e trascendentale, cfr. *infra*, n. 129.

¹⁰ Cfr. *Fondamenti di filosofia del linguaggio*, § 9, pp. 513-18.

serne in alcun modo consapevole, e dunque neppure renderlo oggetto di ulteriori sintesi percettive o predicative, ed ancor meno attribuirgli assoluta realtà e significato logico)¹¹. Ma la rappresentazione si distingue dall'oggetto in essa rappresentato non già per qualsivoglia contenuto o predicato sensibile, bensì solo per la sua forma categoriale, cioè la sua pura negatività ed interiorità, che non è in realtà nulla più e nulla meno che la stessa forma della soggettività pensante o Io autocosciente. La 'verità' dell'esperienza immediata del pensare, e cioè che 'io penso qualcosa', viene pertanto espressa piuttosto dalla ben più complessa, e diversa, proposizione: «presumendo di pensare qualcosa, io penso in realtà sempre e solo me stesso». Tale è dunque il senso in cui si deve intendere l'accennata determinazione dell'essenza dell'atto del pensare come riflessione o autocoscienza: pensare è sempre e di necessità negare l'esteriorità, trascender la propria immediata (ed inevitabile) estraniamento (relazione-ad-altro, oggettivazione) e 'ritornare-in-sé-stesso', riappropriarsi della propria originaria interiorità¹². Naturalmente, dai termini 'riflessione' ed 'autocoscienza' debbono esser accuratamente espunte tutte quelle sfumature semantiche, per cui il primo può significare non solo 'relazione-a-sé', bensì pure 'immagine speculare di un oggetto già dato' (in tal caso, infatti, verrebbe palesemente compromessa l'originaria attualità ed autonomia dell'atto del pensare), ed il secondo non soltanto 'pensiero del pensiero' o 'appercezione pura', ma anche 'senso interno', 'osservazione psicologica', 'percezione immanente' (giacché tutte queste accezioni presuppongono che l'oggetto dell'autocoscienza sia il pensiero in quanto dato sensibile, fatto psicologico, *Erlebnis* intuitivamente reperibile nella 'corrente di coscienza' di un io empirico; laddove l'unità infinita dell'atto del pensare è piuttosto la radicale negazione di tale, peraltro inevitabile, individuazione temporale e dispersione empirica della sua originaria autoidentità). Onde evitare siffatti possibili, e probabili, fraintendimenti, appare opportuno modificar l'accennata definizione nella maniera seguente: «l'atto del pensare è originariamente riflessione assoluta o autocoscienza infinita».

Quanto, poi, alle note obiezioni del senso comune e dell'intelletto fi-

¹¹ Curiosamente, proprio il primo e più autorevole sostenitore della concezione del conoscere come rapporto 'intenzionale' ad un oggetto esterno, e cioè Aristotele, non manca una volta di osservare che il sapere è una relazione, e che è impossibile divenir consapevole del sussistere di una relazione se non sono consaputi entrambi i suoi termini (cfr. *cat.*, 7, 8 a-b). Ora, tale non è né può esser sicuramente il caso del suddetto rapporto intenzionale, in quanto il suo termine oggettivo, cadendo *ut sic* (a differenza della sua rappresentazione) al di fuori della sfera della coscienza, non può esser per principio consaputo come tale da essa!

¹² Tutto ciò è mirabilmente espresso dalla prima parte della celebre sentenza agostiniana: *Redi in te ipsum. In interiore homine habitat veritas. Et si te mutabilem inveneris, transcendes et te ipsum.*

nito, intese a negare non solo il primato dell'autocoscienza rispetto alla coscienza, bensì addirittura la stessa intrinseca possibilità della prima, potremo qui limitarci a replicar sommariamente che, qualora esse fossero realmente sostenibili, intere discipline filosofiche quali la Gnoseologia, l'Epistemologia, la Fenomenologia e la stessa Logica sarebbero a rigore impossibili, in quanto si fondano tutte su un originario atto di riflessione: la Fenomenologia, ad es., è la 'scienza dell'apparenza', che, come tale, non è un predicato dell'essere immediato, ma piuttosto l'essere-per-l'esperienza dell'oggetto, ossia la sua rappresentazione nella coscienza, mentre la Gnoseologia, in quanto 'teoria della conoscenza', e la Logica, in quanto 'teoria del pensiero', non sono in verità che la stessa sistematica realizzazione dell'autocoscienza, giacché esse non tematizzano altro che lo stesso atto del pensare in quanto, come si è visto (cfr. *supra*, § 1), identità di pensiero e conoscenza; il che non solo è in sé palesemente assurdo, ma viene confutato *ad oculos* dal fatto che gli stessi autori di tali argomenti intesi a negare la possibilità della riflessione e dell'autocoscienza li considerano, ed espongono, quali parti integranti delle loro 'epistemologie' o 'fenomenologie' empiristiche, realistiche, materialistiche, ecc. Ed a proposito dalla celebre, presunta 'antinomia della riflessione', per cui la stessa possibilità di principio dell'autocoscienza verrebbe irrimediabilmente compromessa dal *regressus in infinitum* nella serie delle successive riflessioni, sarà qui sufficiente osservare che essa si basa su una erronea concezione della sua essenza, per cui l'atto della riflessione sarebbe il mero prodotto contingente di una decisione arbitraria della volontà, il quale come tale ha certamente fuori di sé il proprio fondamento ultimo, è dunque una mera 'relazione esterna', e come ogni relazione esterna non può che dar inevitabilmente luogo al detto *regressus in infinitum* nella determinazione delle sue condizioni di possibilità; ma la riflessione in quanto riflessione assoluta o autocoscienza infinita si distingue per l'appunto da qualsivoglia fatto psicologico finito in quanto la sua attualità non è meramente contingente, bensì assolutamente necessaria, ed essa, quindi, non è un mero esserci, bensì identità dell'essenza e dell'esistenza. In altre parole: la relazione intenzionale soggetto-oggetto, come ogni altro fatto psicologico finito, si contraddice; e l'autocoscienza infinita, la 'coscienza della coscienza' è la soluzione di tale contraddizione o la sua 'verità'. Un ulteriore fondamento di tale 'coscienza della coscienza' (cioè una 'coscienza della coscienza della coscienza'), e con esso l'inevitabile *regressus in infinitum*, non è in verità né possibile né pensabile, poiché essa, proprio in quanto assoluta, è già in sé stessa il fondamento di sé stessa, escludendo così sia la possibilità che la necessità di una serie infinita di ulteriori riflessioni¹³.

¹³ Il carattere meramente specioso di tale presunta antinomia è stato acutamente

2. L'atto del pensare si costituisce dunque come riflessione assoluta o autocoscienza infinita, ed il prossimo compito della nostra esplicazione dell'idea della Logica diviene così quello di analizzarne i predicati essenziali. Nell'atto dell'autocoscienza il pensiero si rende oggetto a sé stesso: la distinzione più originaria e fondamentale reperibile nella sua essenza sarà dunque quella tra il sé che è oggetto ed il sé che è soggetto dell'atto del pensare. Il sé è soggetto in quanto $Io = Io$, ossia unità logica che si mantiene assolutamente identica a sé nelle infinite possibili differenti determinazioni (intuizioni, rappresentazioni, concetti) che costituiscono il contenuto della sua riflessione, e dunque: a) come *f o r m a* a universale, necessaria *a priori* di ogni possibile pensare e conoscere; b) come identità che identifica un molteplice, e dunque ha carattere non già meramente analitico, bensì sintetico, non già statico (tale è infatti solo l'unità analitica), bensì dinamico; e quindi, c) come attività pura o assoluta. Il sé che è oggetto è invece il contenuto di tali determinazioni, che è essenzialmente molteplice e contingente. In quanto tale, esso ha fuori di sé la ragione del suo essere; in rapporto ad essa, è dunque dipendente e passivo: essere-per-altro o relazione-ad-altro. Questi suoi

colto sia da Spinoza che da Fichte. Nel secondo libro dell'*Etica*, il primo osserva che l'autocoscienza ('*idea ideae*'), o 'certezza' di sé, è un momento dell'atto del pensare non meno necessario della coscienza immediata ('*idea corporis*'), e che la sua realtà non è compromessa dalla possibilità di un *regressus in infinitum* nella serie delle successive riflessioni, perché la verità originaria che rende possibile l'intera serie è quella immediata dell'*idea corporis* (cfr. B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, a cura di G. Gentile, Firenze 1984, Pars II, Prop. XXI; ed anche Id., *Tractatus de intellectus emendatione*, in Id., *Opere*, hrsg. von C. Gebhardt, II, Heidelberg 1924, pp. 14,17-15,10). In tal modo l'intrinseca possibilità dell'autocoscienza è certamente garantita, ma al prezzo di subordinarla ad una più originaria *idea corporis* che, in definitiva, può esser coerentemente concepita solo come *idea dei*, ossia di una Sostanza che, pur manifestandosi anche come pensiero autocosciente, non è tuttavia in sé e per sé tale. La soluzione proposta da Fichte, al contrario, tien rigorosamente fermo al punto di vista dell'"immanenza assoluta" della realtà all'autocoscienza, e si fonda sulla netta distinzione tra il pensiero meramente 'apparente' e 'riproduttivo' dell'io empirico e quello 'originario' ed 'assolutamente creativo' della 'Ragione assoluta' (*absolute Vernunft*). L'accennata antinomia sorge dal fatto che il *regressus in infinitum* nella serie delle riflessioni, che in sé non è che il risultato di un atto 'arbitrario' dell'io empirico, viene indebitamente identificato con la stessa essenza della Ragione assoluta, la cui riflessione in sé è invece necessaria *a priori*, ha il suo fondamento in sé stessa, ed esclude perciò *eo ipso* la possibilità di una serie indefinita di fondamenti esterni nella forma di atti riflessivi (cfr. J. G. Fichte, *Ueber das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder transcendente Logik*, in *Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, I, Bonn 1834, 'X. Vortrag', pp. 188-95). Non ci sembra inutile osservare, infine, che l'intera discussione dell'"antinomia della riflessione" svolta da Husserl in *Idee I* si muove esclusivamente all'interno del punto di vista dell'io 'apparente' e 'finito', ed è perciò priva di genuino valore 'trascendentale' (cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, Halle 1913, §§ 77 e sgg.).

predicati essenziali possono esser sinteticamente espressi dal concetto del 'fatto': l'atto del pensare, in quanto riflessione assoluta, si dirime così di necessità in sé stesso in un soggetto, che è pura attività, ed in un oggetto, che è mera fatticità. Esso, dunque, non può esser pensato come un soggetto senza esser nel contempo pensato come un oggetto, non può esser posto come attività senza esser nel contempo posto come fatticità. Ma gli opposti estremi di entrambe queste coppie di concetti non possiedono il medesimo significato e valore logico-metafisico. Il sé che è oggetto e fatto non lo è infatti nello stesso senso e allo stesso titolo in cui può esserlo una qualsiasi cosa materiale priva di autocoscienza e riflessione: questa è originariamente tale, esso lo è invece solo in quanto contenuto od oggettivazione della sua pura attività assoluta. Ciò significa che l'oggettività, passività e fatticità del sé è e può esser solo relativa, e dunque apparente; laddove i predicati della soggettività, unità ed infinita attività esplicano invece la sua stessa essenza originaria ed assoluta.

Dal che segue immediatamente un nuovo cogente argomento a favore della assoluta identità di Logica e Metafisica, da noi poc'anzi accennata (cfr. *supra*, § 1). Le concezioni gnoseologiche, come ad es. quella kantiana, che, pur riconoscendo l'intima riflessività del pensare, lo considerano come una mera funzione di un soggetto insuperabilmente finito, e per tal verso contingente e passivo, hanno conseguentemente negato altresì il carattere assolutamente 'costitutivo' od 'oggettivo' della sua attività sintetica *a priori*, rendendo così inevitabile la separazione della Gnoseologia, in quanto scienza di tale attività, dalla Metafisica, in quanto teoria della realtà oggettiva in sé e per sé. Ma noi abbiamo or ora osservato che l'atto del pensare è un fatto finito e passivo solo in senso meramente derivato e relativo: in sé e per sé esso è invece assoluto ed infinito, e, di conseguenza, il risultato delle sue sintesi predicative, ovvero sia la costruzione logica dell'esperienza, non si restringe alla forma *a priori* del mero fenomeno, bensì determina la stessa essenza della realtà assoluta. La Logica, in quanto esplicazione riflessiva delle condizioni di possibilità di tale sintesi — e dunque, per usare, in una più ampia accezione, il celebre termine kantiano, in quanto logica 'trascendentale' —, si comprova così, da un ulteriore e significativo punto di vista, come assolutamente identica alla Metafisica.

3. L'atto del pensare, in quanto riflessione assoluta, pone dunque sé stesso come soggetto che si rende oggetto a se stesso — e quindi come identità di soggetto ed oggetto. Ma il primo differisce altresì dal secondo, in quanto l'uno è l'unità dell'autocoscienza che identifica un molteplice, laddove l'altro è invece la molteplicità delle determinazioni che differenziano l'originaria unità del soggetto. Quest'ultima, d'altra parte, in quanto unità sintetica, si costituisce altresì non già come mera analitica, statica identità del molteplice, bensì come sua attiva identificazione (cfr. *supra*, § 2), e perciò si distingue a sua volta da quella

perché implica la posizione di un'immediata diversità del molteplice da negare e, negando, unificare. La struttura formale-generale dell'atto del pensare si presenta così come un sistema variamente differenziato di 'relazioni interne' – ossia connessioni inscindibili, necessarie *a priori* – tra i momenti logici dell'identità e della differenza; e dunque – per dirla con una celebre e pienamente adeguata espressione hegeliana – come assoluta «connessione della connessione e della non-connessione»¹⁴. Ma il concetto della non-identità, o della non-connessione, non è, con ogni evidenza, la mera spiegazione o chiarimento analitico di quello dell'identità, o della connessione, ma piuttosto un concetto diverso, o meglio il suo opposto. Si potrebbe, dunque, essere tentati di dire che la forma più fondamentale ed originaria dell'atto del pensare sia il kantiano 'giudizio sintetico *a priori*'. Una siffatta affermazione, per quanto non erronea né fuorviante, dovrebbe tuttavia esser immediatamente corretta, o meglio precisata, giacché dall'analisi dell'essenza dell'atto del pensare or ora svolta (cfr. *supra*, § 3.2), è risultato che l'oggetto si distingue solo relativamente dal soggetto, è posto in definitiva solo da esso, e perciò può e deve infine essere tolto in esso; laddove per Kant gli elementi costitutivi della sintesi *a priori* (soggetto e predicato, unità e molteplicità, intuizione sensibile e concetto puro) sono il prodotto di 'fonti' conoscitive ritenute originariamente eterogenee. Tale unità o connessione inscindibile di opposte determinazioni di pensiero, ora, viene tradizionalmente, ed appropriatamente, designata col termine di 'dialettica'. La legge fondamentale dell'atto del pensare sarà dunque quella dell'unità dialettica degli opposti (*coincidentia oppositorum*); nel che è certamente legittimo scorgere – dal momento che l'essenza del metodo filosofico autentico non è che l'applicazione riflessiva di quella del suo oggetto – un'ulteriore conferma di quanto abbiamo già avuto altrove modo di osservare *in extenso*¹⁵, e cioè che il metodo peculiare di una Gnoseologia che si risolve senza residui nella Logica, e di una Logica che si identifica compiutamente con la Gnoseologia, non può esser altro che la dialettica.

L'intima natura dialettica dell'atto del pensare si manifesta necessariamente, anzitutto, come opposizione reale (esclusione reciproca di determinazioni di pensiero relativamente indipendenti: ad es. 'bene' e 'male'), e quindi come contraddizione logica (inerenza di predicati opposti al medesimo soggetto: ad es. «L'uomo è buono» e «L'uomo è cattivo»). La seconda costituisce l'approfondimento e potenziamento dell'esigenza logica espressa dalla prima (ad es.: se il bene non è che un ente particolare che si giustappone al male escludendolo da sé, esso in realtà risulta contraddittoriamente identico a questo, visto che l'essenza del

¹⁴ «Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung» (G. W. F. Hegel, *Systemfragment 1800*, in Id., *Frühe Schriften*, Frankfurt a. M. 1971, p. 422).

¹⁵ Cfr. *Prolegomeni ad una teoria generale della conoscenza*, § 13, pp. 963-72.

male non è appunto altro che la mera particolarità), ma, nel contempo, in quanto annienta palesemente l'intima unità e coerenza del soggetto cui essa inerisce, ne mina alla radice la stessa possibilità. Se è dunque vero che l'atto del pensare di necessità si contraddice, è altresì vero che esso può e deve altrettanto necessariamente togliere o risolvere tale sua immanente (auto-)contraddittorietà, degradando gli opposti immediati a meri momenti ideali, cioè non-indipendenti, reciprocamente compatibili, ed armonicamente integrantisi, di un'unica più originaria totalità logica o Idea 'concreta' (ad es.: «L'uomo, in quanto essere sensibile, è cattivo; ma esso è un essere sensibile solo in quanto si pensa come tale, ed in quanto essere pensante è buono»).

4. Dall'accennata concezione dell'atto del pensare in termini di una originaria sintesi *a priori* di opposti seguono immediatamente numerose conseguenze della massima rilevanza gnoseologica: a) un pensiero che si risolva nella mera formulazione o deduzione di giudizi analitici (o 'giudizi infiniti' o tautologie), e dunque una logica meramente analitica (quale è e ritiene di essere l'odierna logica simbolica o matematica), sopprime alla radice nulla meno che la stessa più originaria condizione di possibilità dell'atto del pensare; b) e tale è altresì il caso di una logica meramente empirica o induttiva che degradi la propria peculiare funzione all'analisi (psicologica) della genesi di formazioni logiche in definitiva meramente sintetiche ed empiriche, o che, comunque, tenga fermo all'assoluta realtà ed evidenza del 'dato' *a posteriori* quale condizione imprescindibile, originariamente indipendente, delle sue funzioni categoriali *a priori*. c) Di conseguenza, la stessa concezione dell'atto del pensare come sintesi *a priori* non può esser plausibilmente intesa come estrinseca 'applicazione' di un sistema di forme universali vuote ad un dato sensibile singolare ad esse eterogeneo (pena l'insorgenza di molteplici difficoltà la cui insuperabile realtà lo stesso Kant, come è noto, non poté infine evitare di riconoscere nell'«Introduzione» alla *Critica del giudizio*)¹⁶, bensì piuttosto come processo di progressiva, totale specificazione o discriminazione immanente allo stesso concetto puro in quanto giudizio (*Urteil*) sintetico *a priori*, ossia attività in sé e per sé discriminante (*urteilend*). d) La connessione degli opposti che si distinguono-unificano nella totalità concreta dell'atto del pensare, abbiamo detto, è necessaria *a priori*. Ma la peculiare forma predicativa della necessità *a priori* è quella del 'giudizio apodittico'. L'essenza immanente dell'atto del pensare si esplica dunque in un sistema di giudizi apodittici, ed il contenuto logico di tale sistema, di conseguenza, può esser coerentemente pensato solo come una totalità di connessioni inscindibili, necessarie *a priori* del mol-

¹⁶ Cfr. I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, in *Kant's Werke*, hrsg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, V, Berlin 1913, "Einleitung", § IV.

teplice – e cioè di ‘relazioni interne’ – da cui ogni possibile elemento casuale (cioè affatto privo di fondamento: il fatto ‘cieco’) o contingente (cioè determinato da un fondamento meramente esterno: l’effetto ‘meccanico’) dev’esser per principio escluso. Una Logica genuinamente filosofica non può dunque evitare di concludere che l’esistenza casuale o contingente non è realtà, bensì mera apparenza¹⁷; che ogni e qualsivoglia forma di pensiero meramente congetturale (ad es. lo ‘*hypothetical thinking*’ teorizzato da certa epistemologia empiristica odierna) non è in verità nulla più che una forma difettiva ed autocontraddittoria di giudizio categorico, che a sua volta è coerentemente pensabile solo come giudizio apodittico; ed infine che l’idea di una logica ‘modale’ – originariamente formulata e svolta in dettaglio da Aristotele (cfr. *infra*, § 5. 6), e in tempi più recenti riproposta da alcune tendenze della logica simbolica contemporanea –, il cui peculiare compito teoretico sarebbe quello di descrivere le forme sillogistiche, o più in genere inferenziali, di un pensiero il cui presupposto ontologico fondamentale è l’affermazione della realtà dell’esistenza contingente, è in definitiva soltanto una palese *contradictio in adiecto*, logicamente inconsistente ed ontologicamente sterile. (Ciò non significa, ovviamente, che il giudizio infinito e quello empirico, il caso e la contingenza, il giudizio ipotetico e quello particolare, ecc., non rientrino essi stessi nell’ambito tematico della Logica. Anch’essi, infatti, sono determinazioni *a priori* dell’atto del pensare, e dunque categorie logiche – quantunque non già per il loro specifico contenuto, quanto piuttosto per la loro forma concettuale. Le ‘definizioni’ del giudizio infinito e di quello sintetico *a posteriori*, in effetti, sono con ogni evidenza dei giudizi sintetici *a priori*, o per lo meno ne presuppongono a proprio fondamento uno¹⁸; e la natura del giudizio ipotetico o problematico può esser adeguatamente espressa solo da un giudizio categorico e quindi, in definitiva, apodittico.)

¹⁷ In esplicita polemica contro l’empirismo logico contemporaneo, tale Logica non può perciò che far proprio un assunto fondamentale della metafisica razionalistica moderna, spinoziana e leibniziana: «Non datur casus».

¹⁸ La propensione kantiana ad addurre le ‘definizioni’ dei concetti (ad eccezione di quelli degli oggetti della matematica) quali esempi di giudizio analitico, se non addirittura di costruzione ‘arbitraria’ (cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant's Werke*, III, Berlin 1911, II: “Transzendente Methodenlehre”, 1, pp. 477-80), non sembra tener conto, da un lato – a differenza di Aristotele e Spinoza –, della possibilità di una ‘definizione reale’, che non ha cioè carattere meramente ‘verbale’, e in cui la differenza tra soggetto e predicato non è perciò solo apparente (cfr. *infra*, § 5. 7); e, dall’altro, del fatto che, se è vero che l’unità di intuizione sensibile e concetto puro nei giudizi d’esperienza è indubbiamente un giudizio sintetico *a priori*, la proposizione inversa non è necessariamente valida: esistono cioè relazioni sintetiche *a priori* i cui termini non necessariamente sono l’intuizione sensibile ed il concetto puro, bensì momenti differenti (o meglio: opposti) immanenti allo stesso concetto puro (ad es.: «L’Essenza è l’Essere riflesso in sé stesso»).

5. In quanto riflessione assoluta e unità dialettica di opposti, l'atto del pensare è dunque un sistema di 'relazioni interne'. Ciò significa che qualsivoglia giudizio il cui soggetto o predicato implica, immediatamente o mediatamente, una relazione esterna, non esplica in verità l'essenza sostanziale del proprio oggetto, bensì solo la sua esteriore forma fenomenica. Tale, anzitutto, è il caso di quelle relazioni associative (ad es. coesistenza, successione, simultaneità, ripetizione costante, ecc.), che sono state storicamente indagate specialmente dalla psicologia, dall'epistemologia e della logica empiristica, e che possono esser genericamente sussunte sotto il concetto di 'contiguità spazio-temporale', il cui carattere meramente fenomenico, del resto, è reso palese già solo dal fatto che ciò che esse articolano è nulla più che la forma *a priori* dell'intuizione sensibile. Ma vi sono altresì relazioni esterne che da questa più o meno radicalmente astraggono, hanno dunque carattere puramente logico-analitico – quelle cioè che si fondano sulla categoria della Quantità. Il 'quanto', ad es., è quella grandezza «che può esser aumentata o diminuita a piacere»¹⁹, la cui relazione a sé ('numero') e all'altro-da-sé ('serie numerica') è perciò puramente indifferente, accidentale, arbitraria, e come tale per l'appunto 'esterna'. D'altra parte, la sua stessa estrinseca determinatezza, in uno stadio di sviluppo superiore della scienza della Quantità, e cioè la matematica, viene infine soppressa dalla vuota identità del simbolo algebrico. Di conseguenza, le funzioni logiche della quantificazione, enumerazione, calcolo (aritmetico, algebrico, logico), 'ecceterazione trascendentale' (Husserl), etc. – cui una lunga tradizione epistemologica, iniziata da Kant, ha concordemente attribuito una fondamentale rilevanza 'trascendentale' in quanto funzioni 'costitutive' dell'esperienza oggettiva –, debbono esser per contro intese come forme meramente fenomeniche e difettive del puro pensiero autocosciente; e analogamente tutte le forme di giudizio e di sillogismo che implicano in qualsiasi modo una quantificazione del loro soggetto (ad es. i giudizi singolari, particolari ed universali – nel senso della 'universalità estrinseca' della *Allheit*: «Tutti gli uomini sono mortali»), lungi dall'esser entità logiche positivamente esistenti – come per contro li considera in genere la logica formale tradizionale –, contraddicono in realtà immediatamente la stessa originaria essenza dell'atto del pensare. (Il che tuttavia non esclude, di nuovo, che anche la categoria della Quantità e il giudizio quantitativo, quanto alla loro forma ma non già quanto al loro contenuto, costituiscano determinazioni essenziali immanenti dell'atto del pensare. L'analogia tra il caso del giudizio quantitativo e quello del giudizio problematico è evidente, ed anzi, com'è stato da più parti opportunamente osservato²⁰, piuttosto che di

¹⁹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, Frankfurt a. M. 1969, p. 211.

²⁰ Cfr. J. G. Fichte, *Ueber das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder tran-*

analogia sembra in realtà trattarsi di sostanziale coincidenza, in quanto il giudizio particolare «Qualche uomo è ateniese» può esser senz'altro considerato come logicamente equivalente al giudizio problematico «Socrate può essere o non essere ateniese»).

6. In quanto riflessione assoluta, l'atto del pensare pone sé stesso solo come ritorno-in se-stesso dalla propria necessaria estraniamento. In quanto unità sintetica del molteplice, inoltre, esso non è vuota, statica identità analitica, bensì dinamica, progressiva identificazione del non-identico. In quanto unità dialettica di opposti, infine, esso non può pensare sé stesso senza contraddizione, ma non può contraddirsi senza nel contempo trascender, negare l'immediata negatività degli opposti contraddittori, e porre in sua vece la loro integrazione reciproca in una totalità coerente. Tali fondamentali predicati del concetto del pensiero sarebbero evidentemente impossibili ed impensabili se la realtà intrinsecamente immanente all'atto del pensare in quanto tale (cfr. *supra*, § 1) fosse adeguatamente esprimibile mediante la categoria dell'essere immediato. Quest'ultimo, infatti, 'è' e non ritorna-in-sé; è identico a sé e non identifica sé con sé; è indistinta affermazione e non già negazione della negazione. L'atto del pensare, di conseguenza, può esser coerentemente pensato solo come 'movimento del pensiero': trapasso dell'essere nel non-essere e del non-essere nell'essere; 'è dunque divenire; realizzazione del proprio concetto in virtù della negazione del suo essere immediato, e dunque processo; inveramento dell'astratta negatività degli opposti in una totalità logica concreta, e dunque sviluppo. Tale intrinseca dinamicità e processualità del pensare, tuttavia, verrebbe immediatamente ed irrimediabilmente fraintesa (com'è purtroppo il caso di buona parte delle concezioni contemporanee della 'dialettica')²¹, qualora: a) il puro movimento del pensiero venisse confuso con qualsivoglia sorta di divenire sensibile, e dunque temporale. Quest'ultimo, infatti, è una forma *a priori* dell'intuizione sensibile, che è mera apparenza, e non già realtà; l'atto

szendentale Logik, 'XXIX. Vortrag', pp. 378-87; G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Vol. 2, pp. 347-349; e G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1927, pp. 183-208. Del resto, Aristotele stesso una volta osserva *en passant* (cfr. *an. pr.*, I, 13, 32a 40-32b 1) che la dimostrazione della convertibilità dell'affermazione con la negazione è la stessa nel caso di un giudizio contingente e di uno particolare.

²¹ Pensiamo alla 'dialettica materialistica' di Marx ed Engels, alla 'dialettica negativa' elaborata dalla Scuola di Francoforte nell'ambito della 'teoria critica della società' e a quella sorta di versione 'semiologica' della medesima che è il Decostruzionismo di Derrida. Noi abbiamo tentato di metterne in luce l'intima ed insuperabile inconsistenza teoretica, rispettivamente, nei nostri volumi *Dalla dialettica della materia alla dialettica dell'Idea*. Critica del materialismo storico, I, Napoli 1981 e *Dialettica, arte e società*. Saggio su Theodor W. Adorno, Urbino 1994, e nel saggio *A Hegelian Critique of Derrida's Deconstructionism*, «Philosophy & Theology», 11, 2, pp. 311-48.

del pensare, perciò, pur manifestandosi di necessità nella temporalità del senso interno, si distingue anche essenzialmente da essa: il suo divenire è puramente 'intelligibile' o 'logico'; il suo processo assolutamente 'necessario' o 'eterno'. Laddove, dunque, la temporalità è la peculiare manifestazione sensibile dell'intrinseca transitorietà, caducità o nullità dell'esserci contingente (fatto), il processo immanente dell'atto del pensare non è in verità altro che l'assoluta negazione di ogni temporale fatticità. b) Ma il movimento del pensiero non è neppur adeguatamente concepibile come un divenire intelligibile sì, ma anche astrattamente 'lineare', cioè conforme al modello inferenziale proposto dalla sillogistica tradizionale o dal metodo sintetico-deduttivo (euclideo o cartesiano) – al qual proposito è senz'altro indifferente che l'implicazione logica dei suoi termini sia ulteriormente determinata come un mero *progressus ad finitum* (Aristotele: cfr. *infra*, § 5. 7 e n. 89) o piuttosto come un *progressus in infinitum* (Kant, Husserl). In entrambi i casi, infatti, la transizione logica (deduzione) dalla premessa ad una conseguenza altra da essa, e da questa ad un'ulteriore conseguenza, e così via, si configura come una serie di autoestraniazioni dell'atto del pensare che esclude per principio la possibilità (e, *a fortiori*, la necessità) di un suo assoluto ritorno-in-sé-stesso, minandone così alla radice l'intrinseca riflessività. Quest'ultima, al contrario, può esser coerentemente pensata solo in quanto al movimento della sua estraniamento da sé si congiunga indissolubilmente quello della sua riflessione-in-sé: il che è evidentemente possibile solo se la struttura formale-generale dell'inferenza sia analoga, piuttosto che alla figura geometrica della linea, a quella (opposta) del circolo: non dunque mero progresso (temporale o logico-abstracto), bensì un progredire che sia nel contempo un regredire, un ritornare al proprio originario (eterno) fondamento ideale. (Dal che segue con evidenza che l'idea di una logica 'temporale', che ha di recente attratto l'attenzione di alcuni cultori odierni della logica simbolica, non è in realtà meno assurda di quella, poc'anzi accennata, di una logica 'modale', della quale, infatti, condivide *in toto* il fondamentale errore logico-metafisico, e cioè l'attribuzione di assoluta realtà oggettiva all'esserci sensibile e contingente.) In realtà, sia la linea che il circolo non sono altro che metafore, come tali inadeguate a rappresentar con precisione la pura forma *a priori* del 'movimento del pensiero': il cui peculiare risultato, in effetti, è la costruzione di una totalità concreta del pensare, e non già la mera ripetizione dell'astratta (e negativa) unità del suo cominciamento. L'identità innegabile del cominciamento e del risultato dell'atto del pensare, espressa metaforicamente dall'immagine del circolo, non esclude perciò, anzi implica, quella della differenza – rappresentabile piuttosto mediante l'immagine della linea (retta) – tra l'astratta virtualità del primo e la concreta attualità del secondo; differenza che, tra l'altro, costituisce l'essenziale *fundamentum distinctionis* tra la 'sana circolarità' della Logica speculativa ed il 'circolo vizioso' cri-

ticato dalla logica formale aristotelica (cfr. *infra*, § 7. 7). La concretezza della totalità logica del movimento del pensiero sembrerebbe dunque esser più appropriatamente raffigurabile mediante l'immagine della spirale, in quanto intuitiva unità sintetica della linea e del circolo.

7. Il pensiero, abbiamo visto (cfr. *supra*, § 3.3), è processo in quanto l'Io = Io, l'unità logica dell'autocoscienza, non è mera autoidentità (analitica), bensì progressiva identificazione (sintetica) del molteplice. In una coerente concezione processuale dell'essenza del pensare, ora, tale molteplicità (che immediatamente non è altro che la forma categoriale dell'astratta esteriorità del 'dato' spazio-temporale: atomi e cose) può esser in definitiva coerentemente pensata solo come la successione logica (necessaria *a priori*) delle fasi – o meglio: stadi evolutivi – del suo sviluppo immanente, in cui il suo concetto ideale (finalità interna) vien conseguendo progressiva attuazione. I concetti dell'atomo e della cosa, infatti, sono quello che sono solo in quanto unità e molteplicità si escludono reciprocamente in essi (assolutamente nel caso dell'atomo, relativamente in quello della cosa): il primo è senz'altro una vuota unità analitica che ha fuori di sé ogni molteplicità; la seconda è sì un'unità che contiene in sé molteplici proprietà, ma essa, nel contempo, non solo le esclude da sé (in ragione della loro universalità formale), ponendole in una molteplicità radicale (cioè non ulteriormente unificata) di altre cose fuori di sé, ma le stesse proprietà (in ragione dell'immediatezza sensibile del loro contenuto) si escludono reciprocamente nell'atto stesso che si giustappongono nell'unità della cosa. Di conseguenza, in entrambi i casi l'unica forma di unità del molteplice che pervenga ad effettiva attuazione in essi è quella radicalmente accidentale, estrinseca e contraddittoria espressa dal concetto dell'aggregato, cioè della totalità come somma analitica di parti, e non già quella intrinseca ed assoluta che caratterizza invece, come tale, la soggettività dell'atto del pensare, e che, nella misura in cui tale unità assoluta, in quanto finalità immanente, è la condizione imprescindibile del suo stesso processo (teleologico), è di necessità implicata da una concezione genuinamente dinamica della sua essenza. L'immanenza dell'atto del pensare nel molteplice esige perciò che ciascuna delle determinazioni fondamentali del secondo si identifichi senz'altro con una delle fasi evolutive del primo, e che queste si configurino come l'esplicazione in una forma determinata (e perciò particolare) della stessa uno-totalità dell'Io = Io (*totum in toto et in qualibet parte*) quale sua originaria condizione di possibilità, o meglio: principio costitutivo immanente, per cui esse stesse sono originariamente totalità organiche e sistematiche, e non già vuote unità atomistiche o aggregati di proprietà casuali. Dal che immediatamente segue, anzitutto, che una teoria coerentemente processuale e dialettica del pensiero implica *eo ipso* una concezione genuinamente organicistica od 'olistica' della realtà; inoltre, che le opposte «spiegazioni» atomistiche e meccanicistiche della sua genesi non solo sono in sé false, perché intrinsecamente incoerenti (come può provarsi con

evidenza all'interno di un sistema compiuto di scienza della Logica: cfr. *infra*, § 10), ma tali da minare alla radice la stessa possibilità di principio di qualsivoglia possibile esplicazione e comprensione filosofica del concetto del pensiero; ed infine, che la determinazione più adeguata della sua essenza può esser plausibilmente identificata con quella di una totalità-sistemica-indivisa, che in realtà è piuttosto la totalizzazione (assoluta) di una serie progressiva di totalità (relative), in cui quelle successive (gerarchicamente superiori) si distinguono da quelle precedenti (più elementari ed imperfette) non già perché le escludano dalla propria autoidentità e si giustappongano ad esse *ab extra* (tale, ad es., è il caso della stessa concezione aristotelica della *scala naturae*, ad onta della sua innegabile profondità speculativa: cfr. *infra*, § 7. 3), bensì perché la loro realizzazione è inscindibilmente connessa con la negazione di quelle immediatamente inferiori, e tale negazione, d'altra parte, non consiste nel mero annientamento del loro contenuto e della loro forma specifica, ma piuttosto nella loro idealizzazione, interiorizzazione, inglobamento in quelle di volta in volta successive quali momenti di una più coerente e comprensiva ed organica forma di totalità.

Ma così diviene evidente il limite gnoseologico insuperabile della stessa concezione dell'essenza del pensiero concordemente sostenuta dai maggiori esponenti della metafisica classica. Se è vero, infatti, che essa stessa giunge infine ad identificare la natura della realtà attuale (ἐνέργεια) con quella dell'atto puro del pensare (νοῦς ποιητικός, ο νόησις νοήσεως), e a rivendicarne l'unità originaria ('semplicità') irriducibile a qualsivoglia sintesi estrinseca del molteplice; è altresì vero che l'autoidentità di tale unità vien ritenuta tanto più 'perfetta' quanto più radicale è la sua 'separazione' (χωρισμός) dalla pluralità delle altre sostanze particolari immediatamente esistenti; sì che essa: a) in quanto esclude da sé tale molteplicità, decade *eo ipso* a mera unità vuota, atomistica e statica; b) in quanto si giustappone ad essa, si risolve in un mero ente particolare e finito, non è più ciò che essa pur pretendeva di essere, e cioè il principio assoluto (ἀρχή) del reale (il cui predicato più fondamentale è infatti quello dell'assoluta universalità o infinità). L'atto del pensare, dunque, non è solo attualità ed unità assoluta, ma anche – e specialmente – totalità sistemica, ossia totalità di totalità: ciò che fu compreso da Spinoza assai meglio che da Platone ed Aristotele, per lo meno nella misura in cui egli, com'è noto, sostiene che il contenuto dell'attributo della *cogitatio* non è già un oggetto particolare distinto e giustapposto ad altri, bensì la stessa 'infinità attuale' della Sostanza in quanto espressa in una forma determinata, che «*in suo genere*» è tuttavia essa stessa 'infinita'²².

²² Cfr. B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, I, Def. VI, Expl.

II. Realtà immediata della Logica

§ 4. Logica formale e logica trascendentale

L'analisi del concetto del pensiero da noi ora svolta si è risolta con ogni evidenza in una costruzione puramente *a priori* dei suoi predicati essenziali; e tale è stato altresì il caso della 'definizione' dell'essenza della Logica da essa implicata – cioè come 'teoria del pensiero' resa possibile, ed anzi necessaria, dal momento assolutamente fondamentale della sua peculiare riflessività (cfr. *supra*, § 3.1). In altre parole: poiché il pensiero è tale solo in quanto atto che genera in sé stesso e mediante sé stesso la propria autocoscienza, e la scienza della Logica non è appunto altro che l'esplicazione sistematica di tale sua autocoscienza, allora la sua posizione è tanto necessaria quanto lo è quella dell'atto del pensare: essa è dunque in realtà piuttosto l'analisi di un'Idea (sia nel senso di essenza sostanziale che in quello di ideale normativo) che la descrizione *a posteriori* di un fatto storico obiettivamente constatabile: ad es. ciò che 'per lo più' si è inteso col termine 'logica' nella storia della filosofia e delle scienze occidentali. Non è questo il luogo appropriato onde addentrarci in una particolareggiata ricostruzione anche solo delle fasi cruciali dell'evoluzione storica del suo significato. Qui potremo limitarci ad osservare che il concetto ideale da noi ora costruito trova un effettivo riscontro storico-reale s o l o in quella concezione di tale scienza che, a partire da Kant, si è generalmente denominata 'logica trascendentale' o 'logica filosofica', e come tale accuratamente distinta (dallo stesso Kant)²³, o addirittura nettamente contrapposta (da Fichte e da Hegel)²⁴, all'accezione del termine fino ad allora tradizionalmente invalsa, quella cioè di 'logica formale'. In rapporto a quest'ultima, la discrepanza tra l'idea (*a priori*) e la realtà (empirica) della Logica è invece tale da potersi senza téma d'errore asserire che neppure le determinazioni più elementari e generiche della prima si ripropongono in maniera significativa e decisiva nella seconda. Abbiamo asserito che la Logica è la 'teoria del pensiero': ebbene, per buona parte dei suoi teorici e cultori essa è stata ed è ancora piuttosto un 'organo' del sapere o una '*art de penser*', cioè una mera metodologia e tecnica del pensare (se non addirittura, giusta una acuta osservazione polemica kantiana, una «atletica dei dotti»)²⁵, il cui unico scopo

²³ Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, I, 2: 'Transzendente Logik', 'Einleitung', II, pp. 77-78.

²⁴ Cfr. *Ueber das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendente Logik*, 'I. Vortrag', pp. 104-13, 121-22; 'II. Vortrag', 127-28, etc.; e *Wissenschaft der Logik*, I, 'Einleitung. Allgemeiner Begriff der Logik', pp. 35-56, ma spec. pp. 45 sgg.

²⁵ Cfr. I. Kant, *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, in *Kant's Werke*, II, Berlin 1912, p. 57.

sarebbe la produzione nella singolarità della coscienza empirica di un'abilità intellettuale: quella di riuscire ad imporre il proprio particolare punto di vista, ponendo l'avversario in contraddizione con sé stesso (logica come 'eristica' o 'sofistica') o, viceversa, quella di far valere, in polemica con tale arbitrio, l'astratta universalità ed oggettività dei principî della logica formale ('elenchi sofistici'). Inoltre, noi abbiamo esplicitamente identificato la Logica con la Gnoseologia e con la Metafisica: ebbene, entrambe tali identificazioni sono state esplicitamente rifiutate non solo dall'intera storia della logica formale, bensì pure dallo stesso fondatore della 'logica trascendentale' (solo con la 'dottrina della scienza' di Fichte e con la 'scienza della logica' di Hegel, infatti, si assiste al pieno, e ragionato, riconoscimento dell'assoluta imprescindibilità di entrambe le equazioni). In genere, il pensiero è stato concepito come un'attività troppo 'soggettiva', 'astratta' e 'formale' per poter essere ritenuto idoneo a dar esaustivamente ragione della concreta ricchezza dell'universo così dell'essere oggettivo che del conoscere attuale. Infine, neppure l'assunto fondamentale della nostra costruzione dell'idea della Logica, e cioè che essa sia l'espressione *a priori* di un pensiero che è fondamentalmente riflessione (assoluta) o autocoscienza (infinita), è stato pacificamente accettato ed ancor meno condiviso: le stesse concezioni tradizionali – ad es. le logiche 'psicologistiche' – che in qualche modo riconoscono il carattere essenzialmente riflessivo del pensare, propendono piuttosto ad identificare la sua attualità con quella del mero fatto psicologico, o *Erlebnis*, oggetto della 'percezione immanente', negandone così senz'altro l'assoluta apriorità; e quelle, viceversa, che – come il 'logicismo' – riconoscono tale apriorità, la risolvono tuttavia nella mera proprietà di un 'oggetto ideale' originariamente estraneo e trascendente rispetto all'atto autocosciente del pensare, negandone così di nuovo – da un punto di vista opposto ma con analoghe conseguenze – l'intrinseca e costitutiva 'trascendentalità', ossia immanente apriorità.

Gli interrogativi che a questo punto inevitabilmente si pongono, ed esigono una risposta inequivocabile, son dunque i seguenti: le due concezioni della Logica ora accennate – cioè quella da noi costruita *a priori*, e che d'ora in poi potrà esser appropriatamente definita anche in termini di 'logica trascendentale', e quella storicamente data, che potremmo genericamente chiamare 'logica formale' – sono originariamente indipendenti ed indifferenti l'una all'altra (in altre parole: il termine 'logica' è meramente equivoco), oppure esiste in realtà qualcosa come una sostanziale identità, una connessione inscindibile tra essi? Ed in tal caso, quale ne è la caratteristica peculiare?

La Logica filosofica è la teoria di un pensiero che è originariamente riflessione (assoluta). L'oggetto che essa tematizza e deduce è dunque sé stessa in quanto essere o fatto, o, viceversa, l'essere e il fatto in quanto presenta la forma essenziale della rappresentazione o del sé (cfr. *supra*, §

3. 2). In virtù di tale forma, come si è visto, esso si distingue dal soggetto pensante non già come il dato originariamente passivo dalla funzione categoriale che attivamente l'unifica, bensì come un momento relativamente attivo da uno assolutamente tale all'interno del medesimo atto del pensare. Perveniamo così, per una nuova e significativa via, alla medesima conclusione cui eravamo già giunti nei nostri *Prolegomeni* a proposito del problema della scissione tra l'identità del concetto (puro) e la realtà del giudizio (esistenziale)²⁶: non v'è fatticità, essere, realtà che non sia originariamente posta dall'idealità del concetto (pensiero, soggettività): il pensare è dunque assolutamente identico all'essere, il concetto (astratto) al giudizio (esistenziale), l'Idea (logica) alla realtà (storica). A questo fondamentale principio logico-metafisico (che, a ben vedere, non è nulla più che la conclusione del tradizionale argomento ontologico, di cui è certamente possibile e necessario criticare e rifiutare tutte le formulazioni tradizionali sino a quella stessa posta da Kant a fondamento della sua celebre confutazione, ma non già il suo contenuto sostanziale, che costituisce, per contro, nel contempo il presupposto peculiare e la conclusione inevitabile di ogni genuino filosofare)²⁷ potremo far opportu-

²⁶ Cfr. *Prolegomeni ad una teoria generale della conoscenza*, § 6, pp. 939-40.

²⁷ Gettando un rapido sguardo retrospettivo sulla storia dell'argomento ontologico, potremo anzitutto osservare che la formulazione proposta da Anselmo d'Aosta – e cioè che l'Ente, di cui non si può pensare uno 'maggiore', di necessità esiste, perché in caso contrario se ne potrebbe pensare uno maggiore, quello cioè che possiede il predicato dell'esistenza (cfr. Anselmo d'Aosta, *Fides quaerens intellectum id est proslogion, liber Gaunilonis pro insipiente atque*, Paris 1954, Caput 2, p. 12) – è inadeguata, in primo luogo perché essa concepisce palesemente l'Assoluto come mero Ente od oggetto ideale, laddove, come noi sappiamo (cfr. *supra*, § 4. 1), esso è piuttosto l'identità del soggetto e dell'oggetto; ed in secondo luogo perché esso palesemente attribuisce alla sua essenza una fondamentale determinazione quantitativa (quella cioè di 'maggiore di...'), che è per contro una mera relazione esterna, come tale inadeguata ad esprimere affermativamente l'essenza dell'Assoluto. La versione proposta da Cartesio, secondo cui l'idea chiara e distinta dell'Essere perfetto esiste necessariamente, perché l'esistenza stessa è una 'perfezione' ontologica, oltre a condividere palesemente il primo difetto di quello anselmiano (giacché se è vero che l'evidenza originaria per Cartesio è quella dell'*ego cogito*, è altresì vero che per lui l'*idea dei* non è che un mero *cogitatum* ad essa originariamente estraneo e trascendente), concepisce il concetto di *perfectio* nel senso di un'identità affermativa statica ed immediata (cfr. R. Descartes, *Principia philosophiae*, I, Amsterdam 1644, § 14), laddove l'unica identità realmente possibile e pensabile è quella che afferma sé stessa solo come risultato del processo di negazione del suo opposto, in essa originariamente immanente e da essa inscindibile. Quanto a Spinoza, la più originale e profonda delle diverse formulazioni da lui proposte dell'argomento ontologico – e cioè che, siccome noi abbiamo l'idea di un Ente la cui essenza implica necessariamente l'esistenza, è per principio impossibile che esso non esista, giacché in tal caso il suo esistenza non sarebbe quello dell'Ente la cui essenza implica necessariamente la sua esistenza (cfr. B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, I, Def. I, Prop. XI, ecc.) – elimina opportunamente ogni improprio riferimento sia all'idea di un ente astrattamente oggettivo che a quella della *perfectio*, ma non offre (almeno esplicitamente)

namente ricorso al fine di delineare una soluzione al problema ora accennato.

L'idea della Logica da noi ora abbozzata, nella misura in cui articola l'essenza di un pensare che è nel contempo essere, o meglio realtà attuale, non è dunque quella di una mera analitica di possibilità *a priori*, bensì è l'esplicazione del fondamento razionale di un processo reale. Quest'ultimo, ovviamente, non può (immediatamente) coincidere né con l'evoluzione della natura inconscia, né con la storia della realizzazione pratica dell'autocoscienza nell'attività etico-politica dello spirito umano: la realtà di una Logica come teoria del pensiero non potrà quindi che esser quella che essa consegue nella successione storica delle diverse formulazioni della sua peculiare essenza, struttura, finalità, ecc.: dunque, nella storia della logica. La nostra costruzione *a priori* del concetto della Logica, di conseguenza, lungi dall'esplicare una mera possibilità astratta originariamente indipendente ed indifferente alla sua esistenza reale nella storia del pensiero occidentale, costituisce piuttosto l'imprescindibile principio razionale di una sua adeguata comprensione, interpretazione e valutazione critica. E così la discrepanza or ora accennata tra l'ideale teoretico della 'logica trascendentale' e la realtà storica della 'logica formale' si ripropone nella maniera più evidente e 'drammatica': il principio della Logica, esplicabile come tale solo dalla logica trascendentale, si manifesta e realizza di necessità nella sua storia, il cui oggetto, tuttavia, è inizialmente e 'per lo più' la determinata configurazione che l'essenza del pensare consegue nell'ambito della logica formale, costituendone così, in realtà, piuttosto la perentoria negazione.

una esplicita deduzione *a priori* della necessaria presenza di tale idea nel nostro spirito. La critica kantiana dell'argomento ontologico, cui si deve pur riconoscere il merito di negare la possibilità di dimostrar razionalmente la realtà di un Ente radicalmente trascendente l'unità trascendentale della nostra autocoscienza, condivide con quello cartesiano il difetto di concepir l'ideale della ragion pura' come *omnitudo realitatum*, cioè come totalità di 'perfezioni', ed aggiunge di proprio solo l'ulteriore errore di identificar la realtà attuale con la mera esistenza finita, ossia con l'oggetto immediato della percezione sensibile. Le formulazioni offerte da Hegel (cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, in Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, Frankfurt a. M. 1969, *passim*, ma spec. la 'XVI. Vorlesung', pp. 487-501, e le pp. 522-28 e 528-35) e da Gentile (cfr. G. Gentile, *Nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in Id., *Introduzione alla filosofia*, Firenze 1981², pp. 188-210), infine, sono certamente le più perfette e, in definitiva, inoppugnabili, in quanto: a) eliminano dal contenuto di tale argomento ogni improprio riferimento a determinazioni ontologiche inadeguate quali le idee della quantità, della perfezione come identità statica ed immediata e della realtà dell'esistenza sensibile; e b) colgono ed esplicano mirabilmente il nucleo speculativo profondo purtuttavia implicito nelle sue precedenti formulazioni – e cioè l'affermazione dell'assoluta identità, nel processo autocostitutivo dell'Assoluto, del pensiero, in quanto autoconcetto (e dunque Idea logica), e dell'essere, in quanto realtà attuale (e dunque storia).

Col che abbiamo dato una precisa ed esaustiva risposta – così per lo meno noi crediamo – ai due interrogativi che c'eravamo poc'anzi proposti: logica trascendentale e logica formale non sono due scienze differenti, che esplicano due funzioni eterogenee del 'pensiero', sì che quest'ultimo sarebbe un termine meramente equivoco, bensì il loro oggetto è l'unica e medesima attività del pensare, considerata dalla prima dal punto di vista della sua idealità e unità soggettiva, dalla seconda, invece, da quello della sua fatticità storica oggettiva. La loro connessione è dunque inscindibile, è una 'relazione interna': ma la sua peculiare natura non è già quella dell'identità o reciproca integrazione, bensì piuttosto quella della contraddizione posta: perché, come si è detto, la realtà che dovrebbe costituire l'adeguata manifestazione del suo concetto, immediatamente si presenta invece come la sua essenziale estraniamento. Il nostro proposito di elaborare una adeguata concezione filosofica della Logica si trova dunque posto fin dall'inizio di fronte ad una fondamentale antinomia: il che, ovviamente, non può e non deve sorprenderci, ed ancor meno scoraggiarci, visto che uno dei risultati cruciali delle analisi da noi svolte nel § 3, è stato appunto il riconoscimento della contraddizione come forma essenziale ed imprescindibile del processo del pensare in quanto riflessione assoluta o autocoscienza infinita. Ma se è vero che pensare è contraddire (e contraddirsi), è altresì vero che non v'è pensare intrinsecamente coerente, fornito di senso, in definitiva 'vero' senza soluzione della contraddizione: che è dunque il fondamentale compito filosofico che ci troviamo ora a dover affrontare in rapporto al problema del rapporto tra idea e realtà (storica) della Logica.

§ 5. *Principi della logica aristotelica*

La logica formale, abbiamo detto, è la realizzazione storica immediata dell'idea della Logica; e nella storia della filosofia occidentale la prima compiuta ed esauriente elaborazione di un sistema di logica formale è senz'altro quella effettuata da Aristotele. Nei pensatori greci precedenti (pensiamo specialmente agli Eleati e a Platone), il concetto del pensiero perviene sì ad un grado innegabilmente elevato di critica autocoscienza; ma, da un lato, la sua esposizione non si rende mai pienamente indipendente dal più generale contesto dei loro ulteriori interessi filosofici (o addirittura extrafilosofici), e non consegue così una forma genuinamente sistematica; e, dall'altro – che è quel che qui più conta –, alcuni degli assunti fondamentali di quella che sarà la futura logica formale (ad es. il principio di non-contraddizione e il metodo diairetico-sinagogico) vengono sì già formulati con inequivocabile chiarezza e precisione, ma per lo più in contesti in cui appaiono inestricabilmente intrecciati con altri che precludono invece immediatamente a quelli, già da noi in precedenza ac-

cennati (cfr. *supra*, § 3), della Logica filosofica o trascendentale (ad es. il principio dell'identità del pensiero e dell'essere, o quello della *coincidentia oppositorum* come identità dell'essere e del non-essere, dell'uno e dei molti, della quiete e del movimento, ecc.). Il nostro tentativo di risolvere l'antinomia immanente alla relazione tra l'idea e la realtà della Logica potrà dunque prender senz'altro le mosse da una concisa presentazione e discussione della logica aristotelica. Quest'ultima è caratterizzata da un'estrema sottigliezza analitica e da una fondamentale eterogeneità, a volte innegabilmente dispersiva ed incoerente, delle tematiche logiche ed epistemologiche trattate e delle stesse finalità teoretiche da essa perseguite; sì che l'esigenza fondamentale cui la nostra esposizione dovrà soddisfare sarà quella di mirare a restringerne l'analisi a quelle tesi fondamentali che appaiono fornite di primario interesse non solo per la sua corretta interpretazione, bensì anche e soprattutto per l'adeguata impostazione e soluzione dei determinati problemi filosofici che stiamo discutendo in questo scritto.

1. *Pensiero e linguaggio*. La logica aristotelica prende le mosse da una netta distinzione tra l'essenza del pensiero e quella del linguaggio. Quest'ultimo non è che un mero segno (*σημεῖον*) convenzionale (*κατὰ συντήκην*)²⁸ del primo, che è un' 'affezione dell'anima' (*πάθημα τῆς ψυχῆς*)²⁹, e come tale ha invece una 'natura' o essenza 'interna' universalmente valida, precedente la sua 'esteriore' veste linguistica ed anzi non necessariamente esprimibile in essa³⁰. Non tutte le 'parti del discorso', tuttavia, possono esprimere questa sua natura in maniera adeguata: tale, in effetti, è a rigore il caso solo del 'giudizio dichiarativo' (*λόγος ἀποφαντικός*)³¹. L'attributo fondamentale del pensiero è infatti la sua relazione alla verità: la possibilità cioè di essere vero o falso, e tale possibilità non sussiste né in rapporto a ciascuna parte del discorso presa isolatamente (*ἄνευ συμπλοκῆς*)³² – ad es. il nome o il verbo –, né in rapporto alle loro possibili connessioni diverse dal giudizio dichiarativo (ad es. le proposizioni interrogative, ottative, esortative), che sono piuttosto di competenza della retorica o della poetica³³. La logica, per Aristotele, è dunque fondamentalmente una teoria del pensiero in quanto 'giudizio vero', dei suoi elementi costitutivi (categorie, concetti di genere e specie) e delle sue possibili connessioni con altri giudizi veri (o falsi) nell'unità di una argomentazione o teoria scientifica (sillogismo e dimostrazione).

²⁸ *de interpr.*, 2, 16a 19.

²⁹ *Ibid.*, 1, 16a 6-7.

³⁰ Cfr. *an. post.*, I, 10, 76b 24-27.

³¹ *de interpr.*, 5, 17a 17-20.

³² *cat.*, 2, 1a 18.

³³ *de interpr.*, 17a 3-7. Tali forme non-dichiarative di giudizio vengono sinteticamente designate da Aristotele col termine *εὐχῆ*.

Ma l'autocoscienza del pensiero in quanto manifestazione della verità, o la conoscenza della verità nella forma predicativa e dimostrativa del pensiero, non è per l'appunto la definizione stessa della filosofia in quanto metafisica? E non abbiamo noi in precedenza asserito che la decisa negazione dell'identità di Logica e Metafisica è per contro una delle caratteristiche gnoseologiche più tipiche dell'intera tradizione della logica formale? In effetti, Aristotele nega perentoriamente non solo che la logica coincida con la 'filosofia' (σοφία), ma addirittura che ne costituisca il metodo peculiare: essa, infatti, egli dice, «è un metodo universale (ὁδὸς κατὰ πάντων) che vale sia per la filosofia che per qualunque arte o scienza»³⁴. Ma tale concezione astrattamente universale e formale della Logica, e la conseguente rivendicazione del suo carattere meramente metodologico, è evidentemente resa possibile dalla tacita ammissione di (almeno) quattro decisivi presupposti gnoseologici: a) che sia possibile separar nettamente la forma del giudizio dichiarativo dai suoi possibili contenuti (in virtù di un atto di 'astrazione' – o meglio: 'formalizzazione' –, la peculiare espressione linguistica del cui risultato, come è noto, è il simbolo: «S è p»); b) che, mentre tale forma è incondizionatamente universale, i suoi contenuti siano invece meramente particolari (o solo relativamente universali) ed eterogenei; c) che in corrispondenza di tali specie eterogenee di contenuti, esistano altrettanti specie eterogenee di relazioni predicative 'vere'; d) che esse possano essere ed essere pensate l'una indipendentemente dall'altra, e dunque anche da quella specie di giudizi dichiarativi veri, che costituisce la tematica peculiare della metafisica in quanto scienza del *summum ens*. Avremo più oltre modo di mostrare come gli accennati presupposti non siano in realtà altro che gli assunti fondamentali di quel pensiero meramente 'intenzionale' (l'attività cioè dell'intelletto finito), la cui pretesa evidenza e verità la Logica filosofica è per contro tenuta a criticare e dissolvere (cfr. *infra*, §§ 7. 2-3 e 7. 8). Qui potremo limitarci ad osservare che la concezione puramente formalistica e metodologica della Logica sostenuta da Aristotele, se esclude, da un lato, la possibilità di identificarla senza residuo con la Metafisica (o la Gnoseologia), può evitare di risolversi, dall'altro, in una teoria meramente nominalistica e/o convenzionalistica del pensiero solo facendo surrettiziamente ricorso ad alcuni fondamentali assunti gnoseologici od ontologici di carattere realistico, pluralistico e dualistico, che ne inficiano *de facto* la pretesa (fatta per contro valere dall'intera storia della logica formale fino a Kant incluso)³⁵ ad un'incondizionata autonomia e validità puramente formale.

2. *Verità e realtà*. La concezione della verità sostenuta dalla logica

³⁴ Cfr. *an. pr.*, I, 30, 46a 3-4.

³⁵ Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, 'Vorrede zur zweiten Auflage', pp. 7-8.

aristotelica si risolve senza residuo in quella che l'epistemologia contemporanea chiamerebbe una *correspondence theory of truth*, ossia il punto di vista tipico dell'empirismo 'ingenuo' o realismo 'dogmatico'. Il pensiero non sarebbe che una mera copia o 'immagine' (ὁμοιομα) dei 'fatti' (πράγματα) reali: se li riproduce correttamente, il giudizio dichiarativo in cui, come si è visto, esso di necessità si esprime, è vero; in caso contrario, tale giudizio è falso³⁶. Il rapporto tra pensiero e realtà che Aristotele pone alla base del giudizio vero coincide così con la variante più radicalmente realistica delle diverse possibili formulazioni del concetto del pensare come 'relazione intenzionale', e cioè quello della *intentio recta*³⁷: la realtà dei fatti sussiste prima e indipendentemente dalla coscienza che se li rappresenta, ed è la sola 'causa' (αἰτιος)³⁸ della possibile verità del suo sapere. Verità e falsità, inoltre, sono entità logiche originariamente eterogenee, irrelate e disgiuntive, cioè mutuamente esclusive: è possibile pensare e formulare un giudizio vero senza nel contempo pensarne e formularne uno falso, ma è impossibile che un medesimo giudizio sia insieme vero e falso (principio di non-contraddizione) e che tra vero e falso *tertium datur* (principio del terzo escluso)³⁹. La differenza tra vero e falso — diversamente da quella tra bene e male, che sarebbe meramente relativa alla situazione empirica e al punto di vista dei singoli individui —⁴⁰ è in-

³⁶ Cfr. ad es. *cat.*, 4b 8-10: τῷ γὰρ τὸ πρᾶγμα εἶναι ἢ μὴ εἶναι, τούτῳ καὶ ὁ λόγος ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι λέγεται; ed anche *metaph.*, IV, 7, 1011b 26-27.

³⁷ Intorno al carattere, e ai limiti, delle teorie gnoseologiche contemporanee dell'intenzionalità della coscienza, cfr. G. Rinaldi, *Critica della gnoseologia fenomenologica*, Napoli 1979, Cap. 2, §§ 1-4; e Id., *Intentionality and Dialectical Reason*, «The Monist» 69, 1986, No. 4, pp. 568-83. Nel saggio *Prolegomeni ad una teoria generale della conoscenza*, § 2, pp. 920 e n. 3, quindi, abbiamo identificato la relazione intenzionale con la stessa struttura formale-generale della coscienza secondo il senso comune: essa appare infatti esprimerne con chiarezza e precisione l'essenza, ma proprio perciò dividerne la falsità logico-filosofica.

³⁸ *cat.*, 12, 14b 19.

³⁹ ἅμα δὲ οὐκ ἐνδέχεται τὰ ἐναντία ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ (*de interpr.*, 24b 9) e ἀδύνατον ὄντιον τούτων ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι (*metaph.*, IV, 3, 1005b 14) sono verosimilmente le formulazioni più precise e rigorose del principio di non-contraddizione offerte da Aristotele; mentre quello del terzo escluso viene espresso nella maniera seguente: κατὰ παντός γὰρ ἢ φάσις ἢ ἡ ἀπόφασις (*an. pr.*, I, 13, 32a 27-28) e Ἄλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἐν καθ' ἑνὸς ὄντιον (*metaph.*, IV, 7, 1011b 23-24). Tenendo conto di due tesi aristoteliche cui avremo modo di accennare tra breve (cfr. *infra*, § 5. 5), e cioè quella del primato dei contraddittori rispetto ai contrari (in rapporto ai quali, a differenza dei primi, non vale il principio del terzo escluso), e quella della possibile verità di due giudizi contraddittori particolari, potremmo sinteticamente enunciare così la determinazione aristotelica del principio supremo di ogni possibile sapere: «dati due giudizi contraddittori (o contenenti termini contraddittori), di cui almeno uno sia espresso in forma universale, uno dei due è necessariamente falso e l'altro è necessariamente vero».

⁴⁰ Cfr. *de an.*, III, 431b 20-21. Questa tesi viene ribadita nell'*Etica nicomachea*

vece 'semplice' (ἀπλός) o 'assoluta': di conseguenza, Aristotele esclude la possibilità di articolare l'essenza della verità in una serie gerarchica di gradi (qualitativi o intensivi), laddove ne sarebbe invece possibile una estrinseca quantificazione (ad es. il giudizio particolare: «Qualche uomo è immortale», dal momento che è convertibile col giudizio particolare vero: «Qualche uomo è mortale», è solo parzialmente falso, a differenza del giudizio universale: «Tutti gli uomini sono mortali», che è invece totalmente falso)⁴¹.

Tale rapporto di unilaterale dipendenza stabilito da Aristotele tra la 'realtà dei fatti' e la verità del pensiero, d'altra parte, ha come ovvia ed inevitabile conseguenza quella di provare per così dire *ad oculos* che, ad onta della sua accennata insistenza sul carattere puramente formalistico e metodologico della logica, e sulla sua indipendenza dalla metafisica, essa è in realtà impossibile prescindendo da una preliminare analisi ontologica dell'essenza di quella realtà di cui il pensiero non sarebbe che la mera immagine speculare. La teoria aristotelica delle 'categorie' – cioè dei concetti logici più universali –, e specialmente la sua concezione di quella della 'sostanza', delinea sommariamente gli assunti fondamentali di tale implicita ontologia: realtà in senso pieno ed originario, e dunque sostanza 'vera e propria' (κυριότατα), è solo la 'sostanza prima' (πρώτη οὐσία), ossia quell'ente che non ha bisogno di altro per essere quello che è, il cui essere perciò coincide con la sua mera posizione assoluta o immediata⁴². Essa è dunque pura identità con sé priva di differenza od opposizione: tesi ch'egli esprime anch'è con la formula: «non v'è contrario della sostanza»⁴³. Tale identità immediata del reale, d'altra parte, coincide senza residuo con l'individuo sensibile singolare, il 'questo qui' (τόδε τι), e la sua 'unità' non è che quella quantitativa del numero. Ed infatti proprio come l'unità numerica presuppone al di fuori di sé una indefinita, razionalmente indeterminabile pluralità di altre unità (gli elementi della serie numerica), così il 'questo qui' esclude da sé una del pari indeterminata pluralità di altre 'sostanze prime'. Inoltre, l'identità immediata del concetto di sostanza, analogamente a quella del concetto, poc'anzi accennato, di verità, esclude per principio la possibilità di una sua articolazione immanente in una serie gerarchica di gradi o differenze qualitative della sua attualità. Aristotele non esita in effetti una volta ad asserire *apertis verbis* che 'questo bue qui' è una sostanza prima proprio nello stesso senso e allo stesso titolo in cui lo è 'quest'uomo qui'⁴⁴.

(cfr. *eth. Nic.*, I, 1094b, 1102a, etc.), e da essa Aristotele non esita neppure a trarre l'inevitabile conseguenza che l'intera Etica, a differenza della Logica, non è una scienza teoretica *stricto sensu*, bensì una mera disciplina tecnico-pratica.

⁴¹ Cfr. *an. pr.*, II, 2, 53b-55b.

⁴² Cfr. *cat.*, 5, 2a-4b.

⁴³ Cfr. *ibid.*, 3b 24-32.

⁴⁴ οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ὁ τις ἄνθρωπος οὐσία ἢ ὁ τις βοῦς (*cat.*, 5, 2b, 27-28).

L'intera gamma delle differenze (qualitative e quantitative) che il pensiero distingue nella struttura oggettiva della realtà, non concernerà perciò le stesse sostanze, bensì solo i loro 'accidenti': ossia le proprietà, che ad esse ineriscono in quanto loro determinazioni, siano esse meramente contingenti (συμβεβηκότα) oppure essenziali (ἴδια)⁴⁵. Quest'ultime – a differenza delle prime, che possono essere anche meramente singolari (proprio come le sostanze prime) – presentano di necessità la forma dell'universalità, possono esser linguisticamente espresse mediante un nome comune, e costituiscono il contenuto peculiare dei 'sillogismi conoscitivi', ossia del sapere razionale, dimostrativo. L'analoga espressione universale della sostanza prima, cioè la sua specie (εἶδος), viene definita da Aristotele 'sostanza seconda' (δεύτερα οὐσία), che ne precisa la differenza e relazione alla sostanza prima osservando che, mentre questa costituisce la realtà 'vera e propria', essa è invece una mera oggettività ideale, un'astrazione (in seguito si dirà: un *ens rationis*); il che tuttavia non significa che essa sia una mera finzione o un fatto psicologico soggettivo⁴⁶, bensì una forma categoriale oggettiva che ha un *fundamentum in re*, in cui cioè si manifesta (δηλοῖ) l'essenza stessa della sostanza prima, divenendo così esprimibile, pensabile e comunicabile. L'intera logica aristotelica si configura perciò come una teoria (analisi, classificazione, deduzione) delle 'sostanze seconde' e delle loro proprietà, e la metafisica ch'essa così presuppone coniuga palesemente la legittimazione del più radicale pluralismo ontologico con quella di un non meno radicale dualismo tra 'ideale' e 'reale': la realtà è un aggregato di sostanze prime, ma queste non sono come tali conoscibili; la conoscenza analizza un mondo ideale di 'sostanze seconde', che non sono tuttavia come tali 'veramente reali'.

3. *Sentire e pensare.* La verità del pensiero in quanto giudizio non è dunque un predicato ad esso intrinsecamente immanente; essa dipende piuttosto esclusivamente dal fatto che la 'realtà delle cose' corrisponda o meno al contenuto della loro rappresentazione logica. Le condizioni di possibilità di tale corrispondenza, ora, non possono per principio esser stabilite dalla stessa logica formale: anche qualora, infatti, il giudizio in

⁴⁵ Cfr. *cat.*, 5, 2a-2b, e *top.*, 5, 101b-102b. In *an. post.*, I, 4, 73a-74a, quindi, l'universalità degli accidenti essenziali viene non solo contrapposta a quella meramente quantitativa (τὸ κατὰ παντός), bensì ulteriormente differenziata in quella degli elementi costitutivi della 'definizione' cui essi ineriscono (τὸ καθ'αὐτὸ), e in quella degli attributi che, pur inerendo essenzialmente alla sostanza, non rientrano tuttavia nella sua definizione (τὸ καθόλου).

⁴⁶ Sebbene egli consideri innegabilmente tale il significato espresso dal nome: cfr. *de interpr.*, 1, 16a 3-7. Mentre con la teoria delle δεύτερα οὐσία Aristotele sembra dunque precorrere l'assunto fondamentale del logicismo contemporaneo, con quella dei concetti come παθήματα τῆς ψυχῆς egli preannuncia palesemente il punto di vista opposto dello psicologismo dell'Età moderna.

questione potesse plausibilmente identificarsi con la conclusione di un'inferenza sillogistica, e la sua possibile verità o falsità fosse quindi determinabile *a priori* sulla base delle regole deduttive formulate in proposito dalla medesima, le premesse di tale deduzione, in ragione del suo preteso carattere 'lineare', non potrebbero che risultare (relativamente o assolutamente) immediate, riproponendo così il problema del fondamento ultimo della loro verità obiettiva. La soluzione proposta da Aristotele è quella tipica di ogni intuizionismo epistemologico: la verità, e dunque anche la possibile corrispondenza tra la realtà delle cose e la loro rappresentazione predicativa, si rivela originariamente in una 'facoltà' (δύναμις) dell'anima' (ψυχή), che presenta il proprio oggetto in maniera puramente intuitiva, assolutamente immediata, e dunque necessariamente vera ed 'infallibile'⁴⁷. L'essenza di tale intuizione viene configurata da Aristotele in due maniere radicalmente eterogenee, che trovano un esatto riscontro e fondamento nell'accennata dualità ontologica tra 'sostanze prime' e 'sostanze seconde', ma che risultano, non solo quanto alle loro possibili implicazioni, bensì pure quanto alle loro stesse immediate formulazioni teoriche, mutuamente esclusive e decisamente inconciliabili: una volta, infatti, tale originaria, infallibile intuizione della verità è la sensazione (αἴσθησις)⁴⁸, un'altra, invece, l'intelletto agente (νοῦς ποιητικός)⁴⁹. Avremo modo di svolgere nel prosieguo (cfr. *infra*, § 7. 4) il concetto non meno che le conseguenze e il significato epistemologico di questa antinomia: qui potremo limitarci ad accennarne sommariamente i termini essenziali. La realtà originaria è la 'sostanza prima', ossia un oggetto sensibile singolare che si manifesta nella sensazione: quest'ultima, dunque, rivela originariamente la realtà dei fatti rappresentata dal giudizio. Ad onta della sua pretesa immediatezza (e dunque indistinzione), tuttavia, Aristotele stesso è costretto a distinguere la sensazione dalla 'cosa stessa' da essa manifestata. La prima è infatti uno stato interno dell'anima, la seconda è invece un oggetto originariamente differente, ad essa esterno; ciò che la sensazione in realtà intuisce, non è dunque la cosa stessa nella sua originarietà, bensì la sua mera forma (sensibile) 'imateriale', in quanto prodotto di un influsso causale esercitato dalla cosa sull'anima; sì che la possibile verità del conoscere viene in definitiva a dipendere da una corrispondenza ancor più originaria e fondamentale di quella che sussiste tra giudizio e realtà intuita: e cioè quella tra la cosa esterna e la sua forma immateriale riflessa nella sensazione. Al qual proposito non v'è senz'altro bisogno di aggiungere che in nessuna delle analisi epistemologiche di Aristotele ci è stato dato di reperire non solo

⁴⁷ Cfr. *an. post.*, I, 1, 71a-71b, 10, 76a-77a, ecc.

⁴⁸ Cfr. ad es. *ibid.*, I, 18, 81a-81b; *de an.*, III, 427b, ecc.

⁴⁹ Cfr. ad es. *ibid.*, III, 430a-b.

qualsivoglia argomento inteso a provare la possibilità di principio di tale ulteriore corrispondenza, ma neppure la menoma descrizione o spiegazione empirica (meccanica o neurofisiologica) del suo presunto contenuto fenomenico immediato. Il radicale empirismo gnoseologico più o meno chiaramente implicito in queste osservazioni aristoteliche emerge infine nella maniera più evidente ed incontrovertibile in un luogo cruciale degli *Analitici secondi*⁵⁰, in cui egli non esita a dichiarare *apertis verbis* che l'intera conoscenza discorsiva non è altro che una sorta di mero surrogato dell'intuizione sensibile nei casi in cui questa ci faccia difetto.

D'altra parte, se è vero che il soggetto di un giudizio può esser sia particolare (κατὰ μέρος) che universale (καθόλου), è altresì vero che il suo predicato è invece di necessità universale, è dunque una 'sostanza seconda': un oggetto ideale e non già meramente singolare o sensibile, un' 'essenza' (τὸ τί ἐστίν) che, come tale, lo riconosce lo stesso Aristotele, «non si mostra col dito»⁵¹. È, dunque, possibile far legittimamente ricorso alla pretesa verità dell'intuizione sensibile quale fonte originaria di ogni nostro sapere anche qualora l'oggetto del conoscere in questione sia un universale? La posizione di Aristotele di fronte a tale cruciale quesito, come si è detto, è del tutto incoerente. In alcuni contesti teorici – quelli filosoficamente più infelici, ma anche più pienamente rispondenti al fondamentale orientamento teoretico dell'intera storia della logica formale – prevale la risposta affermativa. Tale logica, infatti (non solo nella sua configurazione aristotelica, ma anche e specialmente in quella decisamente antiaristotelica e 'matematica' da essa recentemente assunta), tende costantemente a degradare l'universalità 'semplice' o qualitativa che intrinsecamente inerisce al concetto (ad es.: 'l'uomo') a quella meramente estrinseca o 'quantitativa' (ad es.: 'tutti gli uomini')⁵², che si risolve in definitiva in una mera somma aritmetica (effettuata da una riflessione ad essa esterna) di individui singolari dati, quali sono appunto quelli originariamente manifestati dalla sensazione. L'evidente iato che immediatamente sussiste tra la singolarità del suo oggetto e l'universalità del concetto potrebbe così esser progressivamente superato mediante il ricorso all'induzione (ἐπαγωγή), che può infatti esser considerata, dice Aristotele⁵³, come un sillogismo (della 1ª figura), in cui l'universalità essenziale del termine medio (come tale empiricamente inattuabile) viene surrogata dalla mera reiterazione della percezione degli individui singolari conte-

⁵⁰ *an. post.*, II, 2, 90a 4-30.

⁵¹ οὐ γὰρ δὴ δεῖξει γέ τῃ αἰσθήσει ἢ τῷ δακτύλῳ (*an. post.*, II, 7, 92b 2-3).

⁵² Cfr. *de interpr.*, 7, 17a 39: λέγω δὲ καθόλου μὲν ὁ ἐπὶ πλείονων πέφυκε καθηγορεῖσθαι.

⁵³ *an. pr.*, II, 23, 68b. Ma si veda anche *an. post.*, I, 18, 81 a-b; 31, 87b-88a; II, 19, 100b 3-17.

nuti nella serie delle premesse minori, e la premessa maggiore ne diviene così la conclusione.

In altri scritti aristotelici, tuttavia – e segnatamente quelli di carattere più spiccatamente metafisico (ad es. il Libro XII della *Metafisica* ed il Libro III del *De anima*) –, appare agevolmente identificabile una ben diversa concezione e dell'universale e della conoscenza dell'universale. Quest'ultimo, infatti, vien ora considerato non solo come un'unità 'semplice' e 'indivisibile', e dunque per principio irriducibile a qualsivoglia possibile somma estrinseca di elementi singolari sensibili, ma anche come radicalmente differente dalle 'sostanze seconde' teorizzate nelle *Categorie*, cioè dai meri *entia rationis* privi di realtà attuale; nella misura, infatti, in cui esso coincide con le 'cose incorruttibili' (ἀφθαρτά)⁵⁴, ossia con le forme del reale 'prive di materia' (ἄνευ ὕλης) sensibile e dunque potenza e contingenza, esso è la stessa realtà assoluta: l'atto puro' (ἐνέργεια ἢ καθ'αυτήν), la «vita più eccellente ed eterna» (ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίου)⁵⁵, cioè che «solo è quel che realmente è» (ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ)⁵⁶. E la peculiare forma di coscienza in cui esso si manifesta, l'attività cioè dell'«intelletto» in quanto 'intelletto agente', non solo non è meno originaria, immediata ed infallibile della sensazione, ma sembra piuttosto godere di un palese privilegio rispetto a questa, nella misura in cui, come si è visto, l'oggetto sensibile non si presenta *ut sic* nell'atto della sensazione, bensì solo in forma dimidiata (perché priva della sua originaria concrezione materiale), laddove il concetto 'intelligibile' non ha altra realtà che in e mediante l'attività produttiva dell'«intelletto agente»; e quest'ultimo, viceversa, nell'atto stesso in cui lo intuisce, e, intuendolo, 'conosce', si identifica compiutamente con esso (*fit quemadmodum cognoscendo omnia*)⁵⁷, sì che, pensando (intuendo) tale oggettività, esso pensa (intuisce) nel contempo sé stesso, attuandosi così come 'pensiero del pensiero' (νόησις νοήσεως)⁵⁸, ossia come autocoscienza pura. Da questo secondo punto di vista, dunque, il fondamento ultimo della corrispondenza tra il giudizio – sia in quanto premessa immediata che in quanto possibile conclusione vera di un'inferenza – e la realtà delle cose non è già la sensazione, bensì l'intuizione intellettuale dei principî primi dell'«essere» e della «dimostrazione».

4. *Concetto*. Il giudizio dichiarativo è la 'sintesi' (συνπλοκή) di due concetti, il soggetto e il predicato. Quest'ultimi, sebbene, a differenza di esso, non siano in sé né veri né falsi, possiedono tuttavia, a differenza

⁵⁴ Cfr. *metaph.*, XII, 6, 1071b 21.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, XII, 7, 1072b 27-28.

⁵⁶ *de an.*, III, 430a.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, III, 431b; ed. anche *metaph.*, XII, 7, 1072b 20-21: l'intelletto νοητός γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν.

⁵⁸ Cfr. *metaph.*, XII, 9, 1074b 34.

delle sillabe di una parola, un significato indipendente⁵⁹, e possono perciò esser a buon diritto considerati come gli elementi costitutivi originari del pensiero. La differenza formale tra essi che deriva dalla loro posizione nel giudizio – e cioè che il concetto che svolge la funzione del predicato è di necessità più universale di quello che svolge invece la funzione del soggetto – fornisce ad Aristotele il filo conduttore della sua teoria del concetto. Il predicato di un giudizio può infatti divenire il soggetto di un secondo giudizio il cui predicato è di necessità più universale di quello del primo, e così via, sino a pervenire a dei predicati che, in ragione della loro assoluta universalità, non possono più divenir a loro volta soggetti di altri giudizi. Il soggetto del medesimo giudizio, al contrario, può divenire il predicato di un secondo giudizio il cui soggetto è più particolare di quello del primo, e così via; sino a pervenire ad un soggetto che, per la sua radicale singolarità, non può costituire il predicato di nessun altro giudizio. Aristotele dichiara esplicitamente che tale estremo inferiore dell'universo logico non è più un concetto (οὐ λέγεται)⁶⁰, bensì coincide con la stessa 'sostanza prima' in quanto individuo sensibile; l'estremo superiore, al contrario, viene da lui identificato con una pluralità irrelata di concetti coordinati, che possono esser predicati di qualsivoglia soggetto: le 'categorie' (κατηγορία), ossia i 'predicabili' κατ'ἕξοχὴν. Ciascuno dei concetti intermedi costituisce, rispetto a quello immediatamente superiore, la sua (o meglio: una delle sue) specie (εἶδος); esso, viceversa, è il suo (loro) genere (γένος) prossimo. Il differente grado di universalità che spetta al genere e alla specie coincide con l'ampiezza (quantitativa) dell'ambito di individui sensibili che (mediatamente o immediatamente) rientrano nella loro estensione; quest'ultima sta dunque in un rapporto di proporzionalità inversa rispetto alla loro comprensione (o intensione), cioè alla ricchezza qualitativa dei predicati o 'note' concettuali che ad essi essenzialmente ineriscono. Le categorie, di conseguenza, proprio in quanto costituiscono i predicati generalissimi dell'essere, sono anche concetti del tutto vuoti e indeterminati; la specie che si predica immediatamente dell'individuo sensibile, e che ne riflette l'unità concreta, al contrario, ad onta della sua infima estensione contiene nella sua comprensione la totalità dei predicati progressivamente più universali, ivi comprese le stesse categorie; sì che Aristotele non esita a rivendicare⁶¹ il primato gnoseologico di tale in sé e

⁵⁹ Cfr. *de interpr.*, 4, 16b 26-33.

⁶⁰ *cat.*, 1b, 5-6 e 12-13.

⁶¹ Cfr. *an. post.*, II, 13, 96a-97b. Nella *Metafisica* tale tesi viene ulteriormente svolta e giustificata quale necessaria conseguenza del primato ontologico dell'atto rispetto alla potenza, giacché la materia viene ora senz'altro risolta nella seconda e la forma nella prima, e il rapporto (logico) tra genere e specie viene assimilato a quello (ontologico) tra materia (intelligibile) e forma (cfr. ad es. *metaph.*, VII, 12, 1038a 5-8).

per sé determinata *species infima* rispetto all'assoluta, ma vuota, universalità delle categorie.

Come è noto, egli ne enumera (in maniera del tutto empirica e disordinata) dieci: 1. sostanza (οὐσία); 2. quantità (ποσόν); 3. qualità (ποιόν); 4. relazione (πρός τι); 5. spazio (πού); 6. tempo (ποτέ); 7. esser-situato (κεῖσται); 8. avere (ἔχειν); 9. agire (ποιεῖν); 10. patire (πάσχειν)⁶². Ma questa classificazione è singolarmente infelice anche e soprattutto perché in essa vengono palesemente confuse determinazioni genuinamente logico-metafisiche (le prime quattro), con altre, quelle dello spazio e del tempo, che (come Kant acutamente obietterà)⁶³ sono piuttosto forme *a priori* dell'intuizione sensibile che concetti logici puri; mentre i significati espressi dai termini κεῖσται, ἔχειν, ποιεῖν e πάσχειν (come ha non meno acutamente osservato ai nostri giorni il linguista Benveniste)⁶⁴ non trascendono con ogni evidenza l'ambito dell'analisi lessicologica, in quanto la loro pretesa somma universalità non è in realtà altro che quella meramente grammaticale di quattro diverse funzioni del verbo greco: e cioè, rispettivamente, l'aoristo, il medio, l'attivo e il passivo. La trattazione aristotelica della categoria della sostanza esplica il presupposto fondamentale della sua intera logica, da noi più sopra accennato (cfr. *supra*, § 5. 2); e i risultati gnoseologicamente più significativi delle sue analisi delle altre tre possono esser sinteticamente espressi, crediamo, dall'osservazione che l'essenza logica di ciascuna vien risolta senza residuo in un mero aggregato di 'relazioni esterne' e/o predicati sensibili contingenti. La quantità, proprio come la sostanza, non ha contrario, è dunque priva di immanente opposizione essenziale; quantità discrete e quantità continue sono entità eterogenee e reciprocamente esclusive, sì che sarebbe possibile e pensabile una discretezza priva di qualsiasi continuità, e dunque puramente esteriore (a sé e ad altro); e, viceversa, un grado della quantità, ossia una grandezza 'intensiva', sarebbe come tale impossibile⁶⁵. La teoria aristotelica della qualità non trascende in genere il livello di una disamina empirica di determinazioni sensibili per lo più logicamente irrilevanti, ed il suo tentativo di indicar la ragione per cui gli 'abiti' (ἔξεις) debbono esser considerati 'qualità' piuttosto che 'relazioni' non può, di nuovo, evitare il ricorso meramente lessicologico all'uso linguistico dei Greci⁶⁶. Le relazioni, infine, vengono concepite, in opposizione all'identità con sé della sostanza, come un mero essere-per-altro o dipen-

⁶² *cat.*, 4, 1b 25-27.

⁶³ Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, I, 2: 'Transzendente Logik', pp. 93-94.

⁶⁴ Cfr. J. Derrida, *Marges de la philosophie, La philosophie devant la linguistique*, Paris 1972, pp. 220-25.

⁶⁵ Cfr. *cat.*, 6, 4b-6a.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, 8, 8b-11a; e G. Rinaldi, *Logica e Fenomenologia*, «SU.B» 70, 2000, § 5, p. 879, n. 52.

denza da altro, e quale peculiare esempio di relazione viene addotta proprio quella concezione 'intenzionale' del rapporto tra pensiero ed essere, sensazione e sensibile, che più drasticamente ne nega – come abbiamo già osservato (cfr. *supra*, § 5. 2) – la peculiare riflessività: i secondi esistono in sé e per sé, prima e indipendentemente dai primi; questi, al contrario, sussistono solo se e in quanto quelli sono già dati. L'idea di una relazione 'simmetrica' o 'biunivoca' (ad es. quella espressa dalla categoria dell'azione reciproca), il cui essere-per-altro è cioè nel contempo un riflettersi-in-sé, pur chiaramente intravista *en passant*, viene generalmente confinata alla sfera inessenziale dei meri rapporti quantitativi ('doppio' e 'metà')⁶⁷.

La subordinazione della particolarità della specie all'universalità del genere non è tuttavia l'unico rapporto logico fondamentale tra i concetti contemplato dalla logica aristotelica. L'unità del genere può essere infatti divisa in una pluralità indeterminata di possibili specie reciprocamente esclusive e indipendenti, la cui comprensione (ed estensione) è idealmente identica. La loro relazione immediata è perciò quella della mera diversità, ma tra alcune di esse può istituirsi il rapporto ben più complesso e logicamente significativo dell'opposizione' (ἀντικείμεθα). Aristotele ne distingue quattro specie fondamentali: l'opposizione quantitativa ('molto' e 'poco', 'doppio' e 'metà'); la 'steresi' (στέρησις), ossia il rapporto tra una qualità sensibile e la sua accidentale negazione ('vista'-'cecità'); i 'contrari' (ἐναντίοι), ovverosia l'opposizione *stricto sensu* ('bene'-'male'; 'vero'-'falso'); e la 'contraddizione' (ἀντίφασις: «S è p»-«S non è p»)⁶⁸. Mentre le prime due non esprimono altro che relazioni meramente esterne ed accidentali, la terza è invece di fondamentale importanza per comprendere il senso profondo della teoria del concetto generalmente sostenuta dalla logica formale tradizionale, proprio come la quarta lo è per intenderne la concezione del giudizio e dell'inferenza (cfr. *infra*, § 5. 5-6). I contrari, sostiene dunque Aristotele, non sussistono in sé, bensì sono meri predicati delle sostanze prime; non possono per principio inerire attualmente 'insieme' e sotto il medesimo rispetto ad esse, bensì solo successivamente o in potenza⁶⁹; l'identità dei differenti che il rapporto di contrarietà palesemente implica e manifesta, non appartiene originariamente ad essi in quanto contrari, bensì solo al sostrato cui ineriscono o alla scienza che li tematizza ('salute' e 'malattia', ad es., sono identici

⁶⁷ Cfr. *cat.*, 7, 6a-8b. Una felice incoerenza di Aristotele a tale proposito, tuttavia, è reperibile in un luogo dei *Postpredicamenti*, in cui egli sembra infatti considerare lo stesso rapporto tra la scienza ed il suo oggetto come una relazione biunivoca o simmetrica (cfr. *ibid.*, 10, 11b 25-31).

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, 10, 11b-13b.

⁶⁹ Cfr. *ibid.*; 10-11, 13b-14a; ed anche *de interpr.*, 12, 21a-22a; *an. pr.*, I, 34, 47b-48a; *metaph.*, IX, 2, 1046b.

solo nel senso che sono entrambi possibili predicati di una sola specie di sostanze, l'animale', e che sono oggetto di un'unica scienza, la 'medicina'); ammettono una pluralità casuale e indeterminata di termini medi (mentre tra i contrari 'sano' e 'malato', ad es., non v'è termine medio, e tra 'eccesso' e 'difetto' ve n'è uno solo, la 'virtù', tra 'bianco' e 'nero' ne esiste una pluralità indeterminata: 'rosso', 'giallo', 'verde', ecc.); ed infine i giudizi che enunciano un rapporto di opposizione possono (a differenza di quelli contraddittori) essere entrambi falsi, dal momento che gli opposti ineriscono ad una sostanza che può anche non esistere (ad es., «Socrate è sano» e «Socrate è malato» sono entrambe falsi qualora Socrate non esista).

5. *Giudizio*. Dal punto di vista della logica formale il giudizio è un'entità logica non meno originaria e indipendente di quanto lo sia il concetto; tuttavia, come ha acutamente osservato Fichte⁷⁰, la sua effettiva trattazione in essa è esclusivamente determinata dalla sua possibile funzione quale premessa sillogistica. Il suo soggetto viene di norma espresso in forma quantitativa, sì che la distinzione più fondamentale ed immediata della teoria aristotelica del giudizio diviene quella tra giudizi 'particolari' (ἐν μέρει: «Qualche S è p») e giudizi (estrinsecamente) 'universali' (καθόλου: «Tutti gli S sono p»). Il giudizio categorico «S è p», il cui soggetto cioè è un universale 'semplice' o qualitativo, tende per contro ad esser considerato una forma meramente 'indefinita' (ἀδιόριστος), ossia logicamente indeterminata, e dunque difettiva, di sintesi predicativa⁷¹. Dalla combinazione di tale differenza con quella, ritenuta non meno immediata e radicale, tra giudizio 'affermativo' (καταφατικός: «S è p») e giudizio 'negativo' (ἀποφατικός: «S non è p») risultano i quattro possibili rapporti di opposizione contemplati dalla celebre teoria aristotelica dei giudizi contrari e contraddittori:

1. giudizio universale affermativo («Tutti gli S sono p»)/giudizio particolare negativo («Qualche S non è p»): rapporto di contraddizione;
2. giudizio universale negativo («Nessun S è p»)/giudizio particolare affermativo («Qualche S è p»): rapporto di contraddizione;
3. giudizio universale affermativo («Tutti gli S sono p»)/giudizio universale negativo («Nessun S è p»): rapporto di contrarietà;
4. giudizio particolare affermativo («Qualche S è p»)/giudizio particolare negativo («Qualche S non è p»): rapporto di contraddizione⁷².

⁷⁰ Cfr. *Ueber das Verhältnis der Logik zur Philosophie*, 'XXVIII. Vortrag', pp. 367-78.

⁷¹ Cfr. *an. pr.*, I, 1, 24a 16-21.

⁷² Cfr. *de interpr.*, 7, 17a 38-17b 37. Per la precisione, nel luogo citato Aristotele non definisce esplicitamente la quarta contrapposizione come un rapporto di contraddizione; tale, piuttosto, egli considera l'opposizione tra i due giudizi indefiniti ἔστιν ἄνθρωπος λευκός e οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκός. Ma che essa sia in realtà tale

I due principi logici fondamentali esplicitamente enunciati da Aristotele, quello di non-contraddizione e quello del terzo escluso (cfr. *supra*, n. 39), valgono incondizionatamente entrambi solo nel caso del rapporto di contraddizione tra un giudizio universale affermativo ed uno particolare negativo (1) o tra uno universale negativo ed uno particolare affermativo (2), o tra due giudizi indefiniti, uno affermativo ed uno negativo («S è p», «S non è p»), o infine nel caso del rapporto di contrarietà tra un giudizio universale affermativo ed uno universale negativo (3). Il principio di non-contraddizione non vale invece nel caso del rapporto di contraddizione tra un giudizio particolare affermativo ed uno particolare negativo (4), in quanto essi possono essere entrambi veri; mentre il principio del terzo escluso non vale nel caso, già menzionato (cfr. *supra*, § 5. 4), di due giudizi affermativi contenenti concetti contrari, i quali possono infatti essere entrambi falsi.

Dal giudizio negativo Aristotele distingue il giudizio 'infinito' («S è non-p»), in quanto in esso la negazione concerne il predicato e non già la copula, e adduce numerose argomentazioni intese a provare che esso è in realtà una varietà di giudizio affermativo, o per lo meno che la negatività in esso espressa non è così radicale come quella che caratterizza invece il giudizio negativo⁷³. La natura sostanzialmente affermativa di un predicato 'infinito' quale 'non-uguale' sarebbe dimostrata dalla sua equivalenza semantica con quello 'steretico' (στερητικός); e dunque formalmente affermativo, cioè 'disuguale'. Ed il confronto tra un giudizio nega-

risulta con evidenza dal fatto che egli afferma che i giudizi in essa contrapposti possono essere entrambi veri; e che, secondo un assunto fondamentale della sua logica, tale può essere il caso solo dei giudizi contraddittori (cfr. *ibid.*, 18a 10-11), e non già di quelli contrari. D'altra parte, anche gli accennati giudizi indefiniti possono risultare entrambi veri solo se vengono intesi come giudizi particolari («Qualche uomo è bianco» e «Qualche uomo non è bianco»), ed il loro rapporto è dunque identico a quello espresso dalla quarta contrapposizione. Tale eventualità è invece per principio esclusa qualora essi fossero interpretati come giudizi (estrinsecamente) universali: «Tutti gli uomini sono bianchi» e «Nessun uomo è bianco», ed il loro rapporto fosse così quello di contrarietà espresso dalla terza contrapposizione. Da un punto di vista strettamente logico, dunque, non v'è dubbio che il giudizio particolare affermativo e quello negativo ad esso opposto siano contraddittori; e perciò la tesi sostenuta da W. e M. Kneale nella loro troppo nota *Storia della logica*, e cioè che essi siano «i contraddittori dei contrari» (cfr. W. C. Kneale-M. Kneale, *Storia della logica*, a cura di A. G. Conte, Torino 1972, p. 70), stabilisce a torto un rapporto di dipendenza tra due relazioni (quella tra i giudizi particolari affermativi e negativi e quella tra i giudizi universali affermativi e negativi) che in realtà non sussiste, e prova soltanto *ad oculos* che la scarsa conoscenza da essi mostrata della storia della logica trascendentale (che viene addirittura espunta *in toto* da quella che essi considerano la vera 'storia della logica' occidentale!) non abbia infine giovato neppure ad una corretta comprensione della prima, e certamente più significativa, sistematizzazione della logica formale tradizionale.

⁷³ Cfr. *an. pr.*, I, 46, 51b 5-52b 34.

tivo quale «Questo oggetto non è legno» ed uno infinito quale «Questo oggetto è legno non chiaro» renderebbe palese la differenza tra la negazione totale espressa dal primo e quella invece parziale espressa dal secondo, che è dunque, in realtà, relativamente affermativo (l'oggetto in questione, ad es., potrebbe essere legno scuro). Questo secondo argomento è senz'altro formalmente scorretto, giacché la relativa positività del predicato infinito in esso contenuto non deriva dalla sua peculiare forma logica, bensì dal fatto che il giudizio infinito formulato da Aristotele (a differenza di quello negativo ad esso contrapposto) è in realtà la sintesi di due giudizi più elementari: «Questo oggetto è legno» e «Questo legno è non-chiaro», il primo dei quali, assolutamente affermativo, viene meramente sottinteso, conferendo in tal modo al giudizio più complesso esplicitamente enunciato la falsa parvenza della positività. Questi esempi addotti da Aristotele sono comunque interessanti, perché gettano luce su due tendenze fondamentali della sua logica: anzitutto, la già menzionata propensione a trasformar differenze meramente linguistiche in strutture logiche necessarie *a priori* (cfr. *supra*, § 5. 3); in secondo luogo, la sostanziale equiparazione dell'identità logica assolutamente affermativa, ossia l'unità ideale del pensiero, con l'identità meramente indeterminata, vuota, 'analitica', espressa appunto dal predicato del giudizio infinito. In effetti, l'intera, celebre teoria aristotelica dei concetti (e dei giudizi) contrari e contraddittorî culmina nella rivendicazione del primato logico dei contraddittorî (e dunque della vuota identità analitica) rispetto ai contrari (e dunque dell'identità concreta, sintetica *a priori*). Solo nel caso di due giudizi contraddittorî (di cui uno almeno espresso in forma universale) è infatti possibile sapere *a priori* che uno ed uno solo di essi è necessariamente vero; e solo in rapporto ad esso i principî logici fondamentali, quello di non-contraddizione e quello del terzo escluso, valgono entrambi nel senso più pieno ed incondizionato. Nel caso dei giudizi contenenti concetti contrari, al contrario, la contingenza dei sostrati cui essi ineriscono non può escludere, come si è già detto (cfr. *supra*, § 5. 4), la possibilità di principio che entrambi siano falsi, e che per essi non valga dunque il principio del terzo escluso. (La sostanziale coincidenza della differenza tra contraddittorî e contrari con quella tra l'identità analitica e l'identità sintetica *a priori* del concetto, e del giudizio, d'altra parte, non solo risulta con evidenza dall'intero *corpus* aristotelico, ma viene provata *ad oculos* dalla «confusione», giustamente rimproverata da G. Calogero ad Aristotele⁷⁴, tra l'opposizione tra i giudizi contraddittorî «S è p» e «S non è p» e quella tra i giudizi infiniti affermativo e negativo «S è S» e «S è non-S»).

⁷⁴ Cfr. *de interpr.*, 14, 23a-24b, e *I fondamenti della logica aristotelica*, pp. 179-82.

La stessa assoluta validità analitica dei principî di non-contraddizione e del terzo escluso in rapporto ai giudizi contraddittorî vien tuttavia ristretta dalla logica aristotelica a quelli il cui soggetto non coincida con un evento futuro; quest'ultimo, infatti, sarebbe come tale meramente contingente, e di conseguenza risulterebbe impossibile stabilire *a priori* che uno solo dei due giudizi contraddittorî è quello vero, giacché in tal caso l'asserita contingenza del suo soggetto verrebbe in realtà eliminata⁷⁵. Ed anche questa restrizione non è certamente priva di rilevanza gnoseologica, perché non solo rende palese, una volta di più, la dipendenza della logica aristotelica, ad onta del suo conclamato carattere puramente formale e metodologico, da una serie di presupposti di natura decisamente ontologica, ma ne specifica altresì la natura nel senso che in questo caso il presupposto in questione consiste nell'asserzione della realtà di una molteplicità radicalmente eterogenea di entî, alcuni dei quali sono necessari, altri invece contingenti; identificando inoltre l'originaria condizione di possibilità dei secondi con una determinata dimensione dello loro individuazione temporale, e cioè il futuro.

6. *Sillogismo*. L'accertamento intuitivo o induttivo della corrispondenza tra un giudizio e la realtà delle cose da esso rappresentata non è l'unico modo possibile di stabilirne la verità (o falsità). Questa, infatti, può esser altresì dedotta mediante inferenza quale conseguenza logica della presupposta verità (o falsità) di altri giudizi diversi dal primo⁷⁶. Dalla sintesi 'indivisibile', cioè immediata, di soggetto e predicato nell'unità di un giudizio isolato Aristotele distingue perciò quella 'divisibile'⁷⁷, ossia mediata, che è resa possibile dal fatto che il giudizio in questione si presenta piuttosto come la 'conclusione' di una più ampia totalità logica – il 'sillogismo' (συλλογισμός) – costituita, insieme ad esso, da (almeno) altri due giudizi – le 'premesse' (προτάσεις) maggiore e minore –, che hanno in comune un 'termine' (ῥῶς), il 'medio' (μέσων), e i cui altri due termini, l' 'estremo' maggiore e quello minore, costituiscono, rispettivamente, il predicato e il soggetto della conclusione. La teoria aristotelica del sillogismo consiste nella minuziosa descrizione delle diverse forme di inferen-

⁷⁵ Cfr. *de interpr.*, 9, 18a-19b.

⁷⁶ Cfr. *an. pr.*, I, 1, 24b 18-20: συλλογισμός δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. Sulla base di questa dichiarazione aristotelica si potrebbe dunque concludere – come è stato in effetti il caso di B. Bosanquet – che il sillogismo aristotelico articola una relazione sintetica *a priori*, e non già meramente analitica (cfr. B. Bosanquet, *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy*, London 1924², p. 109). Ma, in realtà, un'accurata analisi della sua effettiva struttura può agevolmente mostrare che la diversità tra la conclusione e la premessa maggiore è meramente illusoria, e che perciò la sillogistica aristotelica, per tal verso, non trascende in definitiva la sfera della mera tautologia: cfr. *infra*, § 7.

⁷⁷ Cfr. *an. post.*, I, 15, 79 a-b.

za rese possibili da tale configurazione della sua struttura, e delle condizioni sotto le quali è possibile pervenire in esse ad una conclusione logicamente valida. I giudizi possono essere veri o falsi, particolari o universali, affermativi o negativi; il termine medio, inoltre, può occupare tre diverse posizioni nelle premesse: esser cioè soggetto nella maggiore e predicato nella minore (1^a figura sillogistica), oppure predicato in entrambe (2^a figura), oppure soggetto in entrambe (3^a figura). Le possibili combinazioni della diversa quantità e qualità dei giudizi producono all'interno di ciascuna figura quattro tipi di premesse: universali affermative (*a*), universali negative (*e*), particolari affermative (*i*) e particolari negative (*o*). Le forme di inferenza ritenute valide dalla logica aristotelica sono esaustivamente esposte dal seguente schema (di ascendenza scolastica):

1. 1^a figura: *barbara, celarent, datii, ferio*;
2. 2^a figura: *cesare, camestres, festino, baroco*;
3. 3^a figura: *darapti, felapton, disamis, datisi, bocardo, ferison*.

Da esso risulta dunque con evidenza che un sillogismo con entrambe le premesse negative o particolari non conclude in nessuna figura; che nella prima figura esso non conclude se la premessa maggiore è particolare o se quella minore è negativa; nella seconda figura, se entrambe le premesse sono affermative o se la premessa maggiore è particolare; e nella terza, infine, se la premessa minore è negativa⁷⁸.

Solo la prima figura, tuttavia, descrive la forma 'naturale', ossia l'intrinseca essenza, dell'inferenza; nelle altre, infatti, la necessità della conclusione, e il suo carattere determinato, non sono immediatamente evidenti, e debbono perciò essere provati facendo ricorso, alternativamente, a due operazioni logiche palesemente artificiose quali la 'conversione' (ἀντιστροφή) e la 'riduzione all'assurdo' (διὰ τοῦ ἀδυνάτου). La prima consiste nella trasformazione del soggetto di un giudizio nel suo predicato, e del predicato nel suo soggetto, ed è possibile solo alla condizione che l'estensione (quantitativa) del nuovo soggetto non sia maggiore di quella del predicato nel caso di una proposizione affermativa o non sia minore in quello di una negativa. Aristotele può così concludere che un giudizio universale negativo può esser sempre convertito («Nessun uomo è immortale» ↔ «Nessun immortale è uomo»); che un giudizio universale o particolare affermativo può esser convertito solo in uno particolare affermativo («Tutti gli uomini sono mortali» ↔ «Qualche mortale è uomo»; «Qualche uomo è mortale» ↔ «Qualche mortale è uomo»), e che non è invece possibile convertire un giudizio particolare negativo («Qualche uomo non è ateniese» ≠ «Qualche ateniese non è uomo»)⁷⁹. La riduzione

⁷⁸ Cfr. *an. pr.*, I, 4-6, 25b-28b.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, I, 2-3, 25a 1-36.

all'assurdo consiste invece in un sillogismo della 1^a figura la cui premessa maggiore è meramente ipotetica e coincide con la proposizione contraddittoria della conclusione del sillogismo che si intende in tal modo dimostrare, e la cui conclusione contraddice a sua volta una delle premesse di tale sillogismo, provandone così *e contrario* la verità⁸⁰. Il sillogismo della seconda figura (*cesare*): «Nessun uomo è immortale»/ «Giove è immortale»/ «Dunque, Giove non è uomo», ad es., può esser risolto in un sillogismo della prima figura (*celarent*) mediante la conversione della premessa maggiore: «Nessun uomo è immortale» ↔ «Nessun immortale è uomo»/ «Giove è immortale» / «Dunque, Giove non è uomo». Il sillogismo della terza figura (*felapton*): «Nessun animale è immortale» / «Tutti gli animali sono esseri viventi» / «Dunque, qualche essere vivente non è immortale», richiede invece la riduzione all'assurdo: «Tutti gli esseri viventi sono immortali» (ipotesi) / «Tutti gli animali sono esseri viventi» / «Dunque, tutti gli animali sono immortali» (conclusione che contraddice la premessa maggiore: «Nessun animale è immortale»).

Il presupposto ontologico della realtà positiva del contingente (cfr. *supra*, § 5.5 e n. 75), e la concezione del pensiero quale mera rappresentazione di un'oggettività ad esso estranea (cfr. *supra*, § 5.2), rendono possibile – ed anzi, nell'ambito teoretico della logica aristotelica, inevitabile – l'analisi di una ulteriore serie di possibili combinazioni tra le pure forme logiche dei giudizi, oltre a quelle, già accennate, risultanti dalla loro diversa quantità e qualità, e dalla diversa posizione del medio; e cioè quelle determinate dalla loro combinazione con le differenze 'modali' (ritenute del pari 'date' e positivamente sussistenti) tra giudizi 'necessari' («È necessario che S sia p»), 'assertori' («S è p») e 'contingenti' («È possibile che S sia p»). Questo estremo sviluppo della sillogistica aristotelica, che ne dilata a dismisura l'ambito tematico, giacché in virtù di esso le forme di sillogismo prese in considerazione superano ormai il centinaio, costituisce tuttavia – come è già stato acutamente osservato⁸¹ – la sua parte più debole: anzitutto, perché egli tende sovente a confondere acriticamente nella generica nozione del 'contingente' (ἐνδεχόμενον) almeno quattro diversi concetti di possibilità: la possibilità ideale *a priori* (ἀόριστον), la possibilità reale (δύναμις), il caso (τὸ ἀπὸ τύχης) e la regolarità empirica (il probabile: τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)⁸²; in secondo luogo,

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, I, 23, 41a 23-37.

⁸¹ Da G. Calogero: cfr. *I fondamenti della logica aristotelica*, pp. 248-68.

⁸² Cfr. *de interpr.*, 13, 22a-23a; *an. pr.*, I, 13, 32a 16-32b 37. La definizione del 'contingente' ivi proposta da Aristotele – ἔσται ἄρα τὸ ἐνδεχόμενον οὐκ ἀναγκαῖον καὶ τὸ μὴ ἀναγκαῖον ἐνδεχόμενον (*ibid.*, 32a 28-29) – è stata giustamente criticata, e addirittura ritenuta spuria, da alcuni commentatori (ad es. A. Becker), per il fatto che, siccome anche l'impossibile è non-necessario, da essa seguirebbe che il contingente è l'impossibile. In tal modo, tuttavia, non si è ancora indicata la ragione della sua inconsistenza, che è per contro agevolmente identificabile nel fatto che essa è

perché è agevole reperire in esso errori di ragionamento alquanto grossolani (già a suo tempo rilevati da Eudemo e Teofrasto: ad es. la pretesa che la conclusione di un sillogismo la cui premessa maggiore è universale, negativa e necessaria o assertoria, e quella minore è assertoria o contingente, sia essa stessa necessaria⁸³); ed infine perché in buona parte delle inferenze contemplate dalla sillogistica modale diviene possibile dedurre una conclusione 'valida' da qualsivoglia specie di premesse (nel caso di sillogismi con entrambe le premesse contingenti; ad es., in virtù della possibilità di convertire il giudizio negativo: «S può non essere p»

un giudizio infinito, e che i giudizi infiniti, nella misura in cui articolano predicativamente una mera identità indeterminata, sono in realtà – non diversamente dall'assunto fondamentale dell'intera logica aristotelica, e cioè l'assoluta validità gnoseologica di tale identità – dei meri controsensi. Non si può perciò che dissentir completamente dalla difesa della correttezza logica di tale definizione aristotelica svolta nel suo commento all'*Organo* da G. Colli (cfr. G. Colli, 'Introduzione' e 'Note' a Aristotele, *Organo*, Torino 1955, pp. 808-22), che accusa Becker di non distinguere nei termini aristotelici dell'ἐνδεχόμενον e dell'ἀναγκαῖον due diversi significati, e cioè, rispettivamente, quelli della possibilità, e della necessità, logico-astratta e quelli della possibilità, e della necessità, empirico-reale. La definizione in questione farebbe riferimento solo ai secondi, mentre il concetto di 'impossibile' rientrerebbe invece nell'ambito dei primi, sì che da essa non sarebbe legittimo dedurre la conclusione, evidentemente assurda, che «il contingente è l'impossibile (in quanto non-necessario)». In realtà, nel testo in questione non v'è il menomo accenno a tale distinzione, e perciò l'acritica propensione di Colli a difenderne *coûte que coûte* l'intima consistenza teoretica riesce in realtà soltanto ad evidenziare il fondamentale difetto, da noi ora accennato, della trattazione aristotelica della tematica del contingente (insieme a quello, ancor più decisivo, di attribuire ad esso una realtà ontologica ed una validità logica che invece non gli spettano: cfr. *supra*, § 3. 4), ovvero sia la palese incapacità non solo di svolgere sistematicamente (come sarà per contro il caso dell'ammirevole deduzione hegeliana delle categorie modali: cfr. *Wissenschaft der Logik*, II, pp. 200-17), ma anche solo di distinguere in maniera consistente i diversi significati gnoseologicamente rilevanti di tale concetto. L'acritico positivismo filologico di questo commentatore non è tuttavia l'unico limite del suo approccio alla logica aristotelica: il lettore non può evitare di prender atto del fatto che – ad onta della prolissità, a volte estrema, delle sue analisi di problematiche sovente marginali, o addirittura futili, sollevate dai testi esaminati – egli non riesce a delineare la menoma interpretazione unitaria ed organica della logica aristotelica, e tanto meno ad impostarne una 'critica immanente' teoreticamente fruttuosa, che pure è l'imprescindibile requisito, e scopo finale, di qualsiasi ricerca storiografica che non voglia scaderà a mera esibizione di morta erudizione. Infine, ad onta dell'autocompiacimento di Colli per la «sensazionale» (*ibid.*, p. 817) novità ed importanza delle proprie congetture ermeneutiche, la sua stessa traduzione di molti luoghi dell'*Organo* non è immune da inesattezze e, a volte, grossolani errori (ad es. *cat.*, 10a 3; *an. pr.*, I, 44a 3-4; 52a 9-12; II, 55b 32-34; 60a 24-26; *an. post.*, I, 79b 35-36; 85a 1 – dove Colli traduce *voûç* con 'intuizione'! –; II, 94a 34-35, ecc.).

⁸³ Cfr. *an. pr.*, I, 10, 30b-31a; 19, 38a-39a; 22, 40a-40b. Contrariamente a quanto sostiene Aristotele, infatti, la conclusione di un sillogismo le cui premesse siano ad es.: «È necessario che tutti gli ateniesi siano uomini» e «È possibile che Socrate sia ateniese», non è il giudizio necessario: «È necessario che Socrate sia uomo», bensì il giudizio ipotetico: «Socrate, s e è ateniese, è necessariamente uomo».

in quello affermativo: «S può essere p», risulta lecito concludere persino nel caso in cui entrambe le premesse siano negative, o in quei sillogismi della prima e della terza figura la cui premessa minore sia negativa)⁸⁴, vanificando così *ad oculos* l'idea stessa del sillogismo come inferenza cogente, cioè come esplicazione di una relazione logica necessaria *a priori*, mediante la quale è possibile stabilire in maniera univoca la validità di un contenuto determinato del pensare senza dover perciò far ricorso ad un accertamento intuitivo o induttivo.

7. *Dimostrazione.* Oltre alle accennate combinazioni della quantità, qualità e modalità delle premesse del sillogismo, Aristotele prende altresì in considerazione quelle tra la loro possibile verità o falsità, che determinano ovviamente in maniera non meno decisiva la necessità e la validità della conclusione, dando così luogo ad una ulteriore serie di relazioni sillogistiche, la cui analisi coincide, in sostanza, con l'oggetto delle cosiddette 'tavole di verità' formulate dalla logica simbolica contemporanea⁸⁵. Egli tuttavia ritiene che abbia effettiva rilevanza gnoseologica, ed equivalga così ad una vera e propria 'dimostrazione' (ἀπόδειξις) scientifica, solo il sillogismo 'conoscitivo' (ἐπιστημικός), quello cioè in cui una conclusione vera viene dedotta da premesse entrambe vere⁸⁶. Un ulteriore imprescindibile requisito della dimostrazione è che entrambe le premesse siano universali (*scire est de universalibus*): giacché i giudizi particolari rappresentano come tali solo gli oggetti sensibili singolari, e dunque meramente contingenti e corruttibili, laddove solo gli oggetti universali sono 'semplici', e perciò 'eterni' (ἀίδια) ed 'imperituri', ossia assolutamente identici a sé, costituendo come tali il termine di una intuizione intellettuale, di un'attività dell' 'intelletto' (νοῦς), in cui è senz'altro da scorgersi la forma 'migliore' di conoscenza⁸⁷. Infine, le premesse della dimostrazione debbono essere entrambe affermative: giacché il giudizio affermativo è più 'semplice' di quello negativo, ed è possibile e pensabile indipendentemente da esso, laddove quello negativo è più 'complesso' di quello affermativo, e in definitiva lo presuppone, perché è sempre possibile dimostrare un giudizio affermativo mediante due premesse entrambe affermative, laddove uno negativo può esser dedotto solo da premesse di cui una è necessariamente affermativa; ed inoltre, avanzando nella serie ascendente delle possibili dimostrazioni, il rapporto (quantitativo) tra giudizi affermativi e giudizi negativi cresce progressivamente a favore dei

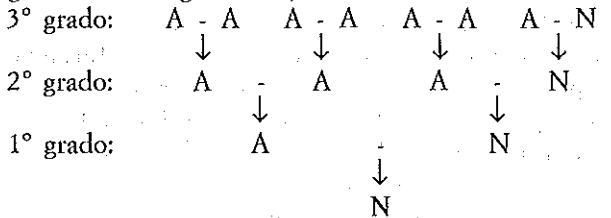
⁸⁴ Cfr. *an. pr.*, I, 14, 32b-33b. G. Calogero analogamente osserva che nei sillogismi della prima figura di tale classe qualsiasi giudizio può esser dedotto da qualsiasi altro! Cfr. *I fondamenti della logica aristotelica*, p. 267.

⁸⁵ Cfr. *an. pr.*, II, 2-4, 53b-57b.

⁸⁶ Cfr. *an. post.*, I, 2, 71b 17-26.

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, I, 6, 74b-75a; 24, 85a-86a.

primi (1° grado = 1 sillogismo: 1:1; 2° grado = 2 sillogismi: 3:1; 3° grado = 4 sillogismi: 7:1, ecc.)⁸⁸:



Le dette condizioni possono essere evidentemente soddisfatte solo da un sillogismo della prima figura del modo *barbata*, che viene perciò identificato da Aristotele con la forma logica 'naturale' della dimostrazione.

Quanto, poi, alla possibilità di un *regressus in infinitum* nella serie delle premesse sillogistiche, egli la nega recisamente: l'universo logico da lui descritto è radicalmente finito, e l'ascesa verso generi sempre più estesi ha un termine assoluto (le categorie), proprio come lo ha la discesa verso specie sempre più comprensive (la sostanza prima), ed il numero dei possibili elementi intermedi tra due predicati dati è di necessità finito (e l'intera serie, di conseguenza, è una grandezza discreta). La ragione più decisiva tra le numerose da lui addotte a tale proposito è che, in caso contrario, vista l'insuperabile finitezza dell'intelletto umano, qualsivoglia conoscenza discorsiva della realtà sarebbe per principio impossibile⁸⁹. Esistono, dunque, giudizi che non possono esser conclusioni di precedenti sillogismi: essi, perciò, sono a rigore 'indimostrabili' (*ἀναποδεικτικοί*), sebbene costituiscano i 'principi primi' (*πρώται ἀρχαί*) di ogni possibile dimostrazione, e la loro evidenza intuitiva ed immediata sia come tale 'migliore' di quella mediata e 'discorsiva' (*ἐκ διανοίας*) che spetta invece ai giudizi che sono premesse solo in senso relativo, e che perciò sono come tali 'dimostrabili'⁹⁰. Una nuova, radicale antinomia gnoseologica appare così caratterizzare la teoria aristotelica della dimostrazione: le sue premesse originarie sono sì assolutamente vere, evidenti ed indipendenti, ma proprio perciò anche indimostrabili; le conseguenze da esse dedotte, al contrario, possono e debbono sì esser dimostrate, ma la loro dimostrazione non è in verità che un'esplicazione della loro essenziale dipendenza da altro, che ne sancisce piuttosto l'insuperabile relatività e logica subalternità. L'intero processo dimostrativo viene di conseguenza a configurarsi come un movimento del pensiero fondamentalmente involutivo: ogni ulteriore passo avanti in esso non è in effetti altro

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, I, 25, 86a-b.

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, I, 19-20; 81b-84b, ma spec. 83b 6-7: τὰ δ'ἄπειρα οὐκ ἔστι διεξελεῖν νοοῦντα.

⁹⁰ Cfr. *ibid.*, I, 1, 71a-b; 10, 76a-77a; *metaph.*, VII, 17, 1041b, 9-11.

che un progressivo distacco dall'originaria evidenza dei principî primi, il quale di necessità si risolve nell'enunciazione di giudizi sempre più 'imperfetti', cioè incerti e potenzialmente erronei.

L'idea che sia per contro possibile e pensabile un'intima determinazione reciproca tra premesse e conseguenze della dimostrazione, sì che anche le prime possano e debbano esser dimostrate mediante le seconde, e quest'ultime, di conseguenza, non siano a loro volta unilateralmente dipendenti da esse, vien perciò decisamente respinta dalla logica aristotelica. Per essa, infatti, la specie di inferenza che in qualche modo la esprime formalmente, ossia la 'dimostrazione circolare' o 'diallele' (τὸ κύκλωφ και ἐξ ἀλλήλοις δεικνυσθαι), non sarebbe, in realtà, nulla più che un mero 'circolo vizioso': anzitutto, perché le premesse divengono in esso conseguenze e le conseguenze premesse, violando così il principio di non-contraddizione; in secondo luogo, perché la conclusione viene a coincidere col suo principio, ed avendo questo immediatamente carattere ipotetico, tale risulterebbe pure la stessa conclusione, sì che all'intera dimostrazione farebbe difetto il carattere per contro imprescindibile della necessità; infine, perché le conclusioni dei sillogismi che mediano le premesse debbono essere 'convertibili' (l'estensione del soggetto dev'esser cioè identica a quella del predicato), il che tuttavia è possibile solo in 'poche' figure e modi sillogistici⁹¹.

Con non minor decisione tale logica asserisce altresì l'esistenza di una molteplicità originariamente immediata ed eterogenea di 'principî primi' della dimostrazione. Essi esplicano infatti il contenuto dei sommi 'generi' (γένη) del sapere, e quest'ultimo non sarebbe che un aggregato di molteplici scienze particolari (ad es. aritmetica, geometria, ottica, musica, ecc.), che non potrebbero esser in generale dedotte dall'unità di una scienza 'suprema' (κυρτα: cioè la 'filosofia prima' o metafisica), e che solo in casi particolari (ad es. quelli dell'ottica e della geometria) potrebbero essere in qualche modo 'subordinate' l'una all'altra: i loro stessi principî primi, dunque, non potranno che risultare radicalmente diversi e mutuamente irriducibili⁹². L'ideale gnoseologico che ispira l'intera teoria aristotelica della dimostrazione sembra così esser quello di un sapere 'a compartimenti stagno'; ed egli infatti non esita una volta ad addurre quale incontrovertibile *index falsi* la μετάβασις ἐξ ἄλλου γένους⁹³, ossia il riferimento, nell'ambito di una determinata scienza particolare, ai 'principî propri' (ἴδια ἀρχαί) di altre scienze quale esclusivo fondamento della verità dei principî in essa enunciati. Al radicale pluralismo ontologico della logica aristotelica («esiste una pluralità irriducibile di sostanze pri-

⁹¹ Cfr. *an. pr.*, II, 5-7, 57b-59a.

⁹² Cfr. *an. post.*, I, 9, 75b-76a; 27-30, 87a-b; 32, 88a 31-32: ἕτεροι γὰρ πολλῶν τῶν γένει αἱ ἀρχαί, και οὐδ' ἐφαρμόττουσαι.

⁹³ Cfr. *ibid.*, I, 7, 75a-75b.

me») fa dunque riscontro non solo un non meno radicale pluralismo logico («esiste una pluralità irriducibile di *entia rationis*: concetti, giudizi, sillogismi, ecc.»), bensì pure un altrettanto deciso pluralismo epistemologico («esiste una pluralità irriducibile di scienze»). In effetti, il fondamentale assunto di ogni monismo gnoseologico, e cioè che i principî primi della dimostrazione, in virtù della forma dell'identità con sé ad essi peculiare, debbano in definitiva essere anche sostanzialmente identici, viene sbrigativamente liquidato da Aristotele come semplicemente 'ridicolo' (γελοῖον), per il fatto che in tal caso non si potrebbe evitare la (presunta) assurdità, che «tutte le cose diverrebbero una sola»⁹⁴. Solo agli 'assiomi' (ἀξιώματα), ossia ai fondamentali principî formali dell'inferenza (ad es. quelli di non-contraddizione e del terzo escluso), egli appare disposto a riconoscere validità assolutamente universale e necessaria; rispetto ad essi, la stessa universalità e necessità dei principî propri risulterebbe in definitiva meramente contingente⁹⁵.

La logica aristotelica distingue due generi fondamentali di scienze: quelle descrittive, o scienze del 'che' (ὄτι) – ad es. l'ottica –, e quelle esplicative, o scienze del 'perché' (διότι) – ad es. la geometria –, e giustamente afferma il primato epistemologico delle seconde rispetto alle prime (dove appunto l'accennata possibilità di unificare ottica e geometria 's subordinando' quella a questa): giacché *scire est scire de causis*⁹⁶. La comprensione genuinamente scientifica di un oggetto non può dunque risolversi nella mera descrizione o classificazione delle sue proprietà accidentali (essenziali o meno), bensì piuttosto nell'esplicazione delle cause (formali, materiali, efficienti, finali) della sua genesi. La stessa determinata forma logica del sillogismo dimostrativo dovrà quindi riflettere i rapporti ontologici della causalità reale. Aristotele osserva acutamente che il termine medio, nella misura in cui costituisce il *nervus probandi* dell'inferenza, e dunque il fondamento della necessità della conclusione («C è B» perché «A è B» e «C è A» hanno in comune A), rappresenta senz'altro il corrispettivo logico della *c a u s a* (formale) reale del suo oggetto. La forma più 'perfetta' di conoscenza dimostrativa consisterà dunque in un sillogismo che deduce l'inerenza necessaria ad una sostan-

⁹⁴ Cfr. *ibid.*, I, 88b, 13-15: τὸ δὲ τὰς αὐτὰς φάναι γελοῖον, ὅτι αὐτὰι αὐταῖς αἱ αὐταῖ πάντα γὰρ οὕτω γίγνεται ταῦτά; ed anche *metaph.*, IV, 4, 1007b, 23-25. Ovviamente, tale inferenza può apparire assurda ad Aristotele solo perché egli non distingue, come invece dovrebbe, tra l'unità come confusione (cioè negazione immediata del determinato, 'indifferenza assoluta') e l'unità come mediazione immanente del molteplice, come totalità differenziata in sé stessa. Solo le prospettive filosofiche che tengono fermo alla verità della prima possono con qualche ragione esser definite 'ridicole'; la seconda concezione dell'unità, al contrario, non è che la stessa definizione affermativa dell'essere e della verità assoluta.

⁹⁵ Cfr. *an. post.*, I, 9, 75b-76a; e 11, 77a.

⁹⁶ Cfr. *ibid.*, I, 2, 71b 10-13; 13, 78a-79a.

za prima (C) di un predicato essenziale (B) da due premesse universali aventi in comune un termine medio (A) che, in quanto 'medio proprio' (μέσον οἴκελον), è di necessità unico ed esprime la stessa 'causa' (formale) oggettiva della genesi reale di tale inerenza – a differenza degli altri possibili medi meramente formali, che riflettono solo uno qualsiasi dei molteplici accidenti (B₁, B₂, B₃, ecc.) di tale sostanza⁹⁷.

La premessa del sillogismo in cui viene enunciata l'inerenza ad una sostanza del medio proprio, nella misura in cui il suo predicato esplica la stessa essenza sostanziale del suo soggetto, non è in realtà altro che la sua 'definizione' (ὁρισμός). Nella teoria aristotelica della definizione in certo modo si riassumono ed inverano i caratteri peculiari di tutta la sua logica⁹⁸. Anzitutto, egli giustamente nega valore scientifico alla definizione 'verbale', che si esaurisce cioè nel mero chiarimento del significato (convenzionale) del termine definito: la vera definizione, al contrario, esplica la stessa intima essenza del *definiendum*, ha dunque intrinseca rilevanza ontologica; e tale essenza viene concepita come tale da implicar necessariamente la sua stessa esistenza. Inoltre, *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. Quest'ultima è il prodotto di una dicotomia effettuata dal pensiero discorsivo nell'estensione del suo genere, che ne divide la totalità in due 'parti' irrelative ed eterogenee, rendendone tematica una sola. Per definire l'essenza di una sostanza non è dunque necessario conoscere la totalità del genere, bensì solo una parte: il resto non interessa. Infine, la definizione si distingue dalla conclusione del sillogismo in quanto l'essenza sostanziale che essa predica del suo soggetto è, quanto alla sua estensione, identica a questo, e la proposizione (universale) che ne risulta è perciò 'convertibile', laddove nel caso della seconda il predicato è un concetto la cui estensione è per principio maggiore di quella del suo soggetto. La definizione, dunque, non può esser mai la conclusione di un sillogismo, ed è perciò in sé e per sé indimostrabile (il massimo che Aristotele sembra disposto a concedere, è che essa possa esser dimostrata in maniera meramente indiretta mediante la sostanza esplicata da un'altra definizione); la dimostrazione, al contrario, prova la necessaria inerenza di un accidente ad una sostanza, ma non già la sua intima essenza. La radicale dicotomia aristotelica tra i principî anapodittici e le conseguenze dimostrabili del sillogismo, poc'anzi accennata, si ripropone dunque altresì nel caso della relazione tra definizione e dimostrazione: ed in effetti egli non ha difficoltà a riconoscere non solo che l'evidenza della definizione è non meno immediata ed intuitiva di quanto lo sia quella dei principî logici fondamentali, ma addirittura che essa coincide senz'altro col 'principio primo' della dimostrazione.

⁹⁷ Cfr. *ibid.*, I, 17, 80b-81a; II, 16, 98a-98b.

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, II, 3-4, 90a-91b; 7, 92a-92b; 10, 93b-94a; 13, 96a-97b.