



Università
Ca' Foscari
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo
Graduate School**

**Dottorato di ricerca
in FILOSOFIA E SCIENZE DELLA FORMAZIONE
Ciclo XXIX
Anno di discussione 2017**

Analiticità e principi primi del sapere

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-FIL/01
Tesi di Dottorato di FRANCESCO SACCARDI, matricola 831441**

Coordinatore del Dottorato

Prof.ssa EMANUELA SCRIBANO

Supervisore del Dottorando

Prof. PAOLO PAGANI

Ai miei genitori

INDICE

PREFAZIONE	p. 4
CAPITOLO PRIMO: SULL'ORIGINE DELLA COMPLESSITÀ DEI PRINCIPI	p. 11
<i>1. La posizione del problema: Tommaso de Vio "Gaetano" e la critica della scuola scotista, p. 11 – 2. La fenomenologia del giudizio in P. Hoenen e G. Zamboni, p. 21</i>	
CAPITOLO SECONDO: <i>PER SE NOTUM</i> E CONOSCENZA A PRIORI	p. 34
<i>1. Giudizi analitici e giudizi per sé noti, p. 34 – 2. Essenzialismo e necessità a priori, p. 40 – 3. Semplicità e complessità del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ nella dottrina aristotelica del giudizio vero, p. 52</i>	
CAPITOLO TERZO: SINTESI E ANALISI DEL GIUDIZIO ORIGINARIO	p. 66
<i>1. La sintesi a priori in A. Rosmini e J. Maréchal, p. 66 – 2. Transcendentalità e primi principi nella filosofia neoclassica, p. 89 – 3. Sillogismo, mediazione, analisi, p. 109</i>	
CAPITOLO QUARTO: <i>ÉLENCHOS</i> E PRINCIPIO	p. 115
<i>1. Contraddizione e contraddirsi, p. 115 – 2. Identità e differenza di pensiero ed essere nell'affermazione del primo principio, p. 128</i>	
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	p. 148

Prefazione

Questa indagine si propone di esplorare il nesso che sussiste tra i cosiddetti principi primi del sapere e il tipo di rapporto tra soggetto e predicato che in essi viene espresso mediante il giudizio, e che, almeno a partire da Kant, è classificato secondo la distinzione tra giudizi *analitici* e giudizi *sintetici*¹.

Come noto, secondo Kant sono analitici quei giudizi in cui il rapporto tra un soggetto e un predicato è strutturato in modo tale che «il predicato *B* appartiene al soggetto *A* come qualcosa che è contenuto (implicitamente) in questo concetto *A*», mentre si dicono sintetici quei giudizi nei quali lo stesso rapporto è strutturato in modo tale che «*B* si trova interamente al di fuori del concetto *A*, sebbene sia in connessione con questo»². Di questi due tipi di giudizio i primi sono meramente esplicativi, in quanto in essi il predicato non esprime nulla di più di ciò che è pensato (per quanto confusamente) nel soggetto; i secondi, invece, aggiungono al concetto del soggetto un predicato che in quello non è pensato, e che non è appunto deducibile mediante alcuna analisi³. A partire da quest'ultima distinzione è poi possibile considerare i giudizi sintetici come quei giudizi cui è necessario – oltre al concetto del soggetto – un ulteriore elemento *x* capace di mostrare l'appartenenza del predicato al soggetto, dal momento che in tal caso, a differenza di quanto accade nei giudizi analitici, il predicato non è contenuto nel soggetto. In questo senso, o quell'elemento *x* coincide con l'esperienza, su cui si fonda la sintesi del predicato *B* con il concetto *A* (giudizi sintetici *a posteriori*), oppure esso è da far risalire alle forme a priori dell'intelletto (giudizi sintetici *a priori*). Dal punto di vista kantiano, se la sintesi espressa nei giudizi sintetici a posteriori è qualcosa di particolare e accidentale, quella che si ritrova nei giudizi sintetici a priori è, invece, universale e necessaria. Pertanto, la necessità della connessione tra *A* e *B*

¹ La distinzione tra giudizi analitici e giudizi sintetici, in realtà, viene anticipatamente adombrata nella filosofia humeana e leibniziana con la distinzione, rispettivamente, tra relazioni fra idee e dati di fatto e tra verità di ragione e verità di fatto.

² I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1787²), tr. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riveduta da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2005 (1909-1910), Introduzione, IV, p. 39.

³ Cfr. *ibidem*.

può essere evidenziata o mediante il principio di non contraddizione, come nel caso dei giudizi analitici, la cui negazione è appunto una contraddizione, oppure sul fondamento dell'attività sintetizzatrice del soggetto, che è attività unificatrice del molteplice empirico mediante il sistema delle categorie a priori dell'intelletto⁴.

Si può osservare tuttavia che, se per quanto riguarda i giudizi analitici – stando al noto esempio kantiano: “tutti i corpi sono estesi” – il predicato si ritrova nel concetto del soggetto (nel molteplice che viene pensato in esso), nei giudizi sintetici «se (*ob*) non viene incluso il predicato del peso nel concetto di un corpo in generale, in tal caso questo [concetto] rappresenta un oggetto dell'esperienza mediante una parte di essa, alla quale pertanto è possibile poi aggiungere altre parti, come appartenenti al concetto»⁵. In questo passaggio, Kant lascia forse supporre che si possa *definire* il concetto di corpo anche diversamente, ossia mediante la nota del peso piuttosto che con quella della estensione. In tal caso sarebbe analitico il giudizio: “il corpo è pesante”, e sintetico il giudizio: “il corpo è esteso”. Se Kant non sottolinea questo aspetto di convenzionalità è perché assume una definizione di “corpo” debitrice della fisica del suo tempo, secondo la quale l'estensione appartiene all'essenza del corpo (o della materia)⁶.

⁴ È chiaro che in quest'ultimo caso la necessità deve essere intesa come una necessità di tipo soggettivo, *ossia* inerente all'unità della coscienza. Più precisamente, si tratta di una necessità che riguarda il *modo* con cui ciò che proviene dall'esterno (l'oggetto trascendentale noumenico) è ricevuto – nell'esperienza – come sottostante alle condizioni dell'unità necessaria dell'appercezione. Ma, appunto, che le regole apriori dell'unità della coscienza siano insieme condizioni per la conoscenza dell'oggetto dipende dal fatto che i contenuti immediati della coscienza sono considerati come fenomeni dell'oggetto (trascendente). E, cioè, la necessità in cui consiste la categorizzazione dell'esperienza sta nel riferimento all'oggetto come cosa in sé. Per una critica della possibile comprensione “soggettivistica” dell'apriori kantiano: cfr. G. BONTADINI, *L'“esplosione” del gnoseologismo nella critica kantiana* (1952), in *Studi di filosofia moderna* (1966), Vita e Pensiero, Milano, 1996, pp. 360-374.

⁵ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., Introduzione IV, p. 40 (traduzione modificata).

⁶ C'è chi ha voluto vedere nella posizione kantiana, invece, una confusione dell'elemento soggettivo della rappresentazione (dovuto alla raffigurazione “chimica”, o atomistica, dei concetti) con l'elemento oggettivo della definizione, che il pensiero successivo – a partire anzitutto da Bolzano – avrebbe provveduto a eliminare, inaugurando così la “tradizione semantica” (cfr. J. A. COFFA, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap* [1991], tr. it. a cura di G. Farabegoli, *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 19-42). Le due interpretazioni non sono

Tuttavia, è qui presente *in nuce* la concezione neopositivista, secondo cui la negazione delle proposizioni analitiche dà sì luogo ad una proposizione autocontraddittoria, ma solo perché il soggetto della proposizione è stato definito, per convenzione, in un certo modo. Se appunto si fosse assunta la proprietà “essere pesante” nella definizione di “corpo”, si sarebbe ottenuta una proposizione analitica. Da ciò non segue – dal punto di vista neopositivistico – che la distinzione tra giudizi analitici e sintetici sia incerta. Infatti, la proposizione: “tutti i corpi sono pesanti”, non è la stessa nel caso in cui la parola “corpo” includa o non includa la proprietà “essere pesante”⁷. Il neoempirismo, notoriamente, pur lasciando spazio ai giudizi analitici, finisce per intenderli come banali tautologie che non hanno senso, in quanto non possono essere veri o falsi (verificati o falsificati dall’esperienza), e riduce i giudizi informativi (o, in senso kantiano, ampliativi) a quelli che mostrano una corrispondenza con i fatti dell’esperienza (giudizi sintetici a posteriori)⁸.

Ora, proprio per non contravvenire ai principi dell’empirismo logico, una contestazione a questa divisione viene posta all’attenzione da Quine, che rileva l’impossibilità di stabilire criteri sufficientemente rigorosi, necessari per porre una netta demarcazione fra analitico e sintetico⁹. Per definire il concetto di “analitico”, secondo Quine, bisogna definire il concetto di uguaglianza dei significati, cioè di sinonimia. Una strada può essere quella di chiarificare la nozione di analiticità riducendo un certo enunciato ad una verità logica per mezzo di una definizione. Se si considera, con Quine, l’enunciato: “tutti gli scapoli sono non sposati”, e si intende “scapolo” come il termine che corrisponde alla definizione di “uomo non sposato”, allora, sostituendo il *definiendum* (“scapolo”) con il *definiens* (“uomo non sposato”), l’enunciato diventa: “tutti gli uomini

in contraddizione, se si pone mente al fatto che lo stesso Kant provvede a fornire alcune regole per l’elaborazione delle definizioni, osservando però che in quanto «non si può mai essere certi che l’analisi sia stata fatta in modo compiuto, si deve proporre la definizione solo come tentativo» (I. KANT, *Logik*, tr. it. a cura di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 2004, par. 109, p. 140).

⁷ Cfr. M. SCHLICK, *Allgemeine Erkenntnislehre* (1925²), tr. it. a cura di E. Palombi, *Teoria generale della conoscenza*, Franco Angeli, Milano 1986, pp. 94 e ss.

⁸ A differenza di Kant, in questo caso, che si rifiutava di identificare giudizi analitici (o implicitamente identici) e giudizi tautologici (o esplicitamente identici) (cfr. I. KANT, *Logica*, cit., par. 37, p. 105).

⁹ Cfr. W. V. QUINE, *Two dogmas of empiricism* (1951), tr. it. a cura di P. Valore, *Due dogmi dell’empirismo*, in ID., *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, Raffaello Cortina, Milano 2004, pp. 35-65 (in particolare pp. 35-54).

non sposati sono non sposati”, che è una verità logica (un enunciato il cui valore di verità dipende solamente dalle occorrenze logiche presenti in esso). Ma la nozione di “definizione” che si è chiamata in causa non può fare a meno di riferirsi alla sinonimia; e questa, a sua volta, presuppone la nozione di “analiticità”. In questo senso, anche ricorrendo all’intercambiabilità dei termini, e cioè identificando la sinonimia con la sostituibilità dei termini in ogni contesto linguistico *salva veritate*¹⁰ – ossia senza alterare il valore di verità degli enunciati in cui i termini compaiono –, non è possibile, per Quine, pervenire alla nozione di analiticità, perché si ricadrebbe in un circolo vizioso¹¹. Infine, se si volesse introdurre, tramite postulati, una nuova notazione esplicitamente convenzionale, essa andrebbe sempre incontro alla presupposizione del concetto di analiticità per poter comprendere le regole semantiche (o, appunto, i “postulati di significato”) che determinano gli enunciati analitici di un linguaggio artificiale¹².

¹⁰ Sulla sostituibilità dei termini: cfr. G. FREGE, *Sinn und Bedeutung* (1892), tr. it. a cura di E. Picardi, *Senso e significato*, in ID., *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 41. Ma si veda già: G. W. LEIBNIZ, *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum* (1686), tr. it. a cura di F. Barone, *Ricerche generali sull’analisi delle nozioni e delle verità*, in ID., *Scritti di logica*, Zanichelli, Bologna 1968, p. 338.

¹¹ A proposito di questa critica, è interessante notare come nell’esordio di essa si trovi una esplicita e scontata – sebbene non esplorata – identificazione di proposizione analitica e proposizione la cui negazione è autocontraddittoria (cfr. W. V. QUINE, *Due dogmi dell’empirismo*, cit., pp. 35-36). Per Quine, infatti, la definizione delle asserzioni analitiche come asserzioni la cui negazione è autocontraddittoria spiega ancora poco, e ha bisogno di essere chiarita esattamente come la nozione di analiticità.

¹² Questa è la strada battuta, a un certo momento, da Carnap, il quale connettendo l’analiticità alla necessità logica definisce una proposizione L-vera, in un sistema semantico, se e soltanto se le regole semantiche del sistema sono sufficienti a stabilire la sua verità senza alcun riferimento ai fatti (extra-linguistici). La verità logica, allora, è leibnizianamente valida in tutti i mondi possibili, e cioè, nel linguaggio carnapiano, in tutte le possibili “descrizioni di stato” di un sistema. Tuttavia, se gli enunciati L-veri sono analitici (o A-veri), non vale il reciproco. Si prendano – riportando l’esempio di Carnap – i due seguenti enunciati: 1) “Fido è nero oppure Fido non è nero”; 2) “Se Jack è scapolo, allora non è sposato”. Per accertare la verità di (1) il significato dei termini (“Fido”, “nero”) è del tutto irrilevante, perché basta conoscere le relazioni logiche che lo costituiscono come enunciato; è invece necessario analizzare il significato dei termini per accertare la verità di (2). Se dunque il primo enunciato può essere immediatamente tradotto nella formula: “ $Nf \vee \neg Nf$ ”, il secondo necessita dell’introduzione di un postulato di significato (x), tale per cui: “ $\forall x (Sx \rightarrow \neg AMx)$ ” (dove “AM” sta per “ammogliato”). Così, benché tali postulati non forniscano, di per

A ben vedere, è la sopra richiamata riduzione di un enunciato a verità logica a mostrare il ricorso alla modalità di giustificazione di una proposizione affinché di quest'ultima si possa definire l'analiticità. E tuttavia, la stessa distinzione fregeana tra *sense* e *significato*, che riguarda proprio il principio della sostituzione dei termini *salva veritate* – e che dunque garantisce il “principio di composizionalità”, secondo cui il significato di un enunciato è determinato dal significato dei termini che lo compongono –, tradisce una certa dualità presupposta. La dualità in questione riguarda quei termini che non riescono a mantenersi all'interno della dimensione del significato inteso nella sua valenza più ampia (come “determinazione dell'essere”), così che se il significato (*Bedeutung*) è l'oggetto reale e il senso (*Sinn*) è il modo in cui l'oggetto reale ci è dato, ne viene che l'oggetto reale è posto al di là del dato, come una cosa in sé. E invece si deve osservare che ciò che è conosciuto è conosciuto nel modo in cui si dà. Parlare di “modo” di darsi di qualcosa è insieme negare la presenza del dato in quanto tale. Quindi, per stare all'esempio fregeano, del punto di incontro *O* delle tre mediane *r*, *s* e *t*, quelli che per Frege sarebbero i diversi sensi di *O* (“punto di incontro di *r* e *s*”, “punto di incontro di *r* e *t*”, “punto di incontro di *s* e *t*”) sono, in effetto, i diversi predicati di uno stesso significato; non sono modi di manifestazione del soggetto, bensì determinazioni del soggetto dotate di una propria consistenza semantica. Se è vero, infatti, che il soggetto viene determinato dal predicato, ciò non significa che i significati *costituiscano* la manifestazione del soggetto, quanto piuttosto che il soggetto manifesta *concretamente* – o, idealisticamente, non astrattamente – il proprio significato nel suo essere posto in relazione ai suoi predicati. Allora, se la distinzione di *sense* e *significato*, per come è presentata da Frege, è inaccettabile sul piano semantico, può essere invece proposta dal punto di vista dell'intersoggettività della dimensione linguistica, intendendo il “significato” come ciò di cui il parlante intende parlare e il “senso” come ciò che di tale contenuto lo stesso parlante riesce a tradurre nel linguaggio¹³.

sé, alcuna regola di designazione per le costanti predicative, consentono nondimeno di individuare le eventuali relazioni logiche di incompatibilità tra le stesse costanti (R. CARNAP, *Meaning and necessity* [1956²], tr. it. a cura di A. Pasquinelli, *Significato e necessità*, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 19-27 e 351-362).

¹³ Cfr. E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi* (1962), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1984, pp. 186-188.

Ma se il legame tra *significato* e “comportamento linguistico” ha costituito un terreno fecondo di indagine circa il problema dell’analiticità, almeno a partire da Quine¹⁴, resta da considerare il riferimento ai *significati reali* (ossia alla realtà nel suo essere in quanto tale significante) e ai rapporti tra i significati reali in quanto tali. La fonte del significato di una proposizione è la realtà cui la proposizione si riferisce e ciò che è originariamente significante è l’essere, quale si manifesta al pensiero. Ogni ente, in questo senso, è quello che è – è *di per sé stesso* significante nel modo in cui è significante – perché è un significante in un certo modo piuttosto che in un altro. Si tratta allora di considerare la *convenienza necessaria* – espressa dalla proposizione – di un significato a un altro significato, ma poi, innanzi tutto, intendendo tale convenienza non tanto come la modalità di giustificazione della proposizione in questione, quanto piuttosto come un contenuto. L’esser significante come un certo significato, e non come altro da sé, da parte del significato, sarà dunque quel contenuto che è la stessa convenienza necessaria, e cioè il principio di identità-non contraddizione.

Nell’ambito della riflessione sorta in seno alla filosofia scolastica, il tema dell’“origine” dei primi principi viene approfondito in riferimento ad alcune questioni teoriche riguardanti lo statuto epistemologico di queste peculiari proposizioni, come la ragione della complessità appartenente alla forma predicativa dei principi e, conseguentemente, della loro natura “analitica” o “sintetica”, o come la determinazione del ruolo dell’esperienza – secondo la multiforme veste in cui può apparire tale termine – nella costituzione di quella convenienza necessaria che è lo stesso contenuto dei principi, e dunque attraverso una calibrazione dei significati di “a priori” e “a posteriori”. In questo studio ci si propone di affrontare una parte del tragitto compiuto da quella riflessione, non

¹⁴ Si può leggere in questa direzione la recente proposta di Paul Boghossian di riabilitare una nozione *epistemica* dell’analiticità, al posto di quella *metafisica*, che invece sarebbe stata giustamente criticata da Quine. Se la nozione metafisica di analiticità riguarda il fatto che la verità di un enunciato dipende esclusivamente dal significato dei termini che lo compongono, la nozione epistemica è connessa piuttosto alla spiegazione della modalità secondo cui la verità di un enunciato risulta conoscibile a priori. Più in particolare, l’analiticità epistemica fa dipendere il riconoscimento della verità di una proposizione dalla competenza semantica del parlante, così che è a partire dalla comprensione del significato dei termini linguistici della proposizione che diviene possibile accettare come vero il contenuto espresso dalla stessa proposizione (cfr. P. BOGHOSSIAN, *Analyticity reconsidered*, «Noûs», 1996, 3, pp. 360-391).

soltanto vagliandone temi e motivi, bensì, più propriamente, con l'intento di individuare la *radice* della necessità espressa dai principi primi del sapere.

Capitolo primo

SULL'ORIGINE DELLA COMPLESSITÀ DEI PRINCIPI

1. *La posizione del problema: Tommaso de Vio "Gaetano" e la critica della scuola scotista*

Alla fine degli *Analitici secondi*, Aristotele si domanda in che modo siano conosciuti i principi delle scienze e a quale tipo di conoscenza corrisponda la conoscenza dei principi¹⁵. Dal punto di vista aristotelico, nella dimostrazione si procede da premesse prime immediate, ossia indimostrabili: la conoscenza scientifica, infatti, presuppone una conoscenza dei principi delle dimostrazioni e tale conoscenza non può essere a sua volta ottenuta per dimostrazione, ma deve essere, appunto, immediata¹⁶. Si tratta a questo punto di stabilire come si possa giungere in possesso di tali principi. Aristotele respinge una prima ipotesi che consiste nel considerarli come innati, perché sarebbe assurdo esserne in possesso e non accorgersene; infatti, in questa ipotesi non avremmo contezza di conoscenze che pure devono essere assunte come superiori

¹⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Analitici secondi*, II, 99b 15 – 100b 17.

¹⁶ Cfr. *ibi*, 71b 20 – 72b 4. È opportuno ricordare che Aristotele distingue tra θέσις (posizione) e ἀξίωμα (assioma). Il primo significato riguarda un principio la cui conoscenza non è richiesta per l'apprendimento di qualunque cosa, a differenza di quanto accade invece con gli assiomi. L'uso del termine "ἀξίωμα" è qui ristretto ai principi primi logici, quali il principio di non contraddizione (cfr. ID., *Metafisica*, III, 997a 11, in cui il termine compare con questa valenza). Anche Tommaso nel suo Commento richiama esplicitamente il principio indagato nel quarto Libro della *Metafisica* e aggiunge che le *dignitates* (termine che traduce l'aristotelico "ἀξιώματα") si dicono tali in quanto possiedono quella certezza con cui è possibile dimostrare qualcosa (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, lib. I, lect. 5, n. 6). Inoltre, Tommaso intende queste proposizioni come note *quoad omnes*, e cioè come proposizioni i cui termini sono noti a tutti: sono le proposizioni considerate dalla metafisica (o filosofia prima) e presupposte da qualsiasi scienza. Mentre le *positiones* riguardano quelle proposizioni che, pur essendo immediate, non sono note *quoad omnes* e appartengono alle scienze particolari (cfr. *ibi*, lib. I, lect. 5, n. 7).

alla dimostrazione¹⁷. D'altro canto, se esse venissero acquisite senza essere possedute in precedenza, non sarebbe possibile acquisire una qualsiasi conoscenza, in quanto ogni apprensione intellettuale deriva da una conoscenza preesistente¹⁸.

La soluzione adottata individua in una certa facoltà percettiva la capacità di trattenere nella memoria una qualche permanenza di ciò che è percepito. Ciò risulta essenziale affinché la conoscenza possa protrarsi anche al di là di quanto è, *hic et nunc*, percepito. La memoria, poi, attraverso il ricordo di percezioni simili – e insieme all'iterazione delle medesime percezioni – produce quella che Aristotele chiama “esperienza” (ἐμπειρία), e che si raccoglie in una certa unità rispetto alle molteplici percezioni che sono state memorizzate. Ora, dall'esperienza così strutturata si genera una concettualizzazione¹⁹, cui segue la formazione dell'universale, ossia di quella identità sottesa alla molteplicità degli oggetti di esperienza, che è il principio dell'arte (τέχνη), nel caso si abbia a che fare con la produzione o il principio della scienza (ἐπιστήμη), nel caso si abbia a che fare con ciò che è²⁰. Nella percezione dell'individuale, infatti, l'universale fa già parte del contenuto percepito: il processo di universalizzazione si realizza con l'assunzione, da parte del pensiero, degli elementi primi attraverso l'induzione (ἐπαγωγή)²¹.

¹⁷ Cfr. *ibi*, 99b 25-27. In questo passaggio Aristotele esclude troppo sbrigativamente che si possa parlare di una “presenza al pensiero” di principi dei quali peraltro non si ha – o, più precisamente, si può non avere – consapevolezza (cfr. *infra*, cap. III, par. 2).

¹⁸ Cfr. *ibi*, II, 99b 28-30 (in riferimento a quanto affermato all'inizio degli *Analitici secondi*: I, 71a 1-11).

¹⁹ Si segue la traduzione di Mignucci del termine “λόγος” (100a 2), che ha il pregio di sottolineare l'essenziale ambiguità del discorso aristotelico, poiché non si comprende se Aristotele stia qui alludendo al processo di formazione dei concetti o a quello delle proposizioni (cfr. ARISTOTELE, *Analitici secondi*, a cura di M. Mignucci, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 139). Diversamente, Colli traduce con l'espressione “nesso discorsivo”, che invece propende per la seconda soluzione (cfr. ID., *Secondi Analitici*, in *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003, p. 401), anche se viene segnalata l'eccezionalità della scelta di traduzione (cfr. *ibi*, p. 911).

²⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Analitici secondi*, II, 100a 1-9. La teoria della conoscenza sinteticamente espressa in questo passaggio degli *Analitici secondi* è ripresa, in un discorso più ampio, nel Libro primo della *Metafisica* (cfr. ID., *Metafisica*, 980a 27 – 981a 1).

²¹ Cfr. *ibi*, II, 100a 16 – 100b 5. Anche in questo caso non è chiaro se gli elementi primi (τὰ πρῶτα) di cui si dice che sono conosciuti per induzione siano i primi principi oppure i generi sommi.

A differenza di quanto accade nell'opinione ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) e nel ragionamento ($\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$), nella scienza e nell'intuizione ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) non è possibile che si dia errore, e siccome i principi sono più evidenti delle dimostrazioni e la scienza si presenta congiunta alla ragione discorsiva, allora i principi non saranno da considerarsi oggetto di scienza. Ma non vi è nulla di più verace della scienza se non, appunto, i principi, e pertanto sarà l'intuizione ad avere come oggetto questi ultimi²².

Questo, dunque, è il luogo teorico che fa da punto di partenza per la riflessione di Tommaso de Vio, detto il "Gaetano", il quale propone un'interpretazione peculiare di questi passi aristotelici nel suo *Commento agli Analitici Posteriori*. Il problema che è stato evidenziato riguarda la comprensione del rapporto che sussisterebbe tra le nozioni e il giudizio all'interno di quei giudizi che sono i primi principi; e, soprattutto, il ruolo dell'induzione di tipo aristotelico nella formazione delle protasi immediate del sapere. Se è chiaro che i primi principi sono giudizi che hanno come termini le "prime" nozioni, bisogna poi considerare che ogni giudizio non è costituito dalla semplice compresenza di due termini (soggetto e predicato), ma questa si struttura insieme come affermazione della convenienza o della non convenienza dei rispettivi contenuti dei termini stessi. Infatti, mentre nella prima apprensione i termini sono presenti nel loro contenuto assoluto (*absolutus*), il giudizio si determina come affermazione o negazione del rapporto in cui stanno i contenuti dei termini²³. Si tratta di individuare come sia possibile passare dalla conoscenza dei termini alla conoscenza dei rapporti tra di essi.

La tradizione scotista sostiene che una volta che l'intelletto si trova in possesso, per via dell'esperienza, dei contenuti dei termini, può analizzare e dunque confrontare gli stessi termini, muovendo così – a partire da questa analisi – alla predicazione delle relazioni nel giudizio.

²² Cfr. *ibi*, II, 100b 5 – 100b 12. Dall'indagine contenuta negli *Analitici secondi* è risultato, infatti, che il principio della dimostrazione non può essere la dimostrazione; quindi nemmeno la conoscenza scientifica può fungere da principio della conoscenza scientifica. E se non abbiamo nessun altro tipo di conoscenza necessariamente vera – oltre alla conoscenza scientifica –, allora l'intelletto (considerato come una sorta di "principio del principio") deve essere il principio della conoscenza scientifica (cfr. *ibi*, II, 100b 12 – 100b 17).

²³ Viene qui presupposta la nota dottrina aristotelica della distinzione tra momento *semantico* e momento *apofantico*, che concerne la teoria della predicazione, contenuta nel cap. IV del *De interpretatione*.

È questa la posizione difesa da Antonio Andrea, che nel suo Commento al prologo della *Metafisica* di Aristotele dedica un'intera questione al ruolo e al significato che avrebbe l'*experimentum* – questa è l'espressione scolastica che si riferisce all'ἐμπειρία aristotelica – in ordine la formazione dei primi principi (e la cui questione sarà oggetto di critica da parte del Gaetano)²⁴. La questione termina con due sostanziali conclusioni. Nella prima si afferma che per l'apprensione dei soli termini dei principi (*notitia incomplexa*) è necessaria la conoscenza sensibile, o sperimentale. Mentre nella seconda conclusione viene in luce che la conoscenza sperimentale non è necessaria alla apprensione dei principi (*notitia complexa*), sebbene essa possa fornire un aiuto per l'assenso prestato dall'intelletto al principio.

Infatti, concepiti i termini del giudizio nella loro semplicità, l'intelletto può da sé stesso (*virtute propria*) pervenire alla complessità che struttura i principi primi, poiché questi sono conosciuti in quanto sono conosciuti i termini che li compongono, ma appunto in modo tale che la relazione tra i termini non sia necessariamente presupposta come un contenuto della conoscenza sperimentale, bensì come il risultato di un'analisi²⁵. Per conoscere la complessità dei principi, dunque, è sufficiente essere in possesso delle nozioni semplici, anche se la frequente apprensione di termini che sono sinteticamente congiunti nell'esperienza può facilitare l'assenso dell'intelletto²⁶.

A ben vedere, in questo testo Antonio Andrea riprende quasi letteralmente quanto già sostenuto da Scoto nel proprio Commento alla

²⁴ Cfr. A. ANDREA, *Quaestiones super duodecim libros Metaphysicae Aristotelis*, I, q. 5 (“*Quaeritur utrum ex experimentis generetur ars*”).

²⁵ «*Nam ipse intellectus, conceptis modo praeexposito [scil. experimento] terminis simplicibus, potest virtute propria ipsos componere et dividere ita quod conceptos tales complexi si sint principiorum primorum cognoscuntur esse veri lumine naturali intellectus, quia principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus, et ideo cognitio sensitiva vel experimentalis non est simpliciter necessaria pro tali complexa cognitione de principiis habenda*» (*ibidem*).

²⁶ «*Quia tales conceptus complexi possunt cognosci quod veri sunt ex frequenti cognitione sensitiva et memorativa et experimentalis, quatenus per eas cognoscimus terminos talis principii in suis singularibus in re esse coniunctos. Sicut sensus frequenter videt hanc totalitatem et hanc maioritatem coniugi, et ex hoc intellectus citius assentit huic principio: omne totum maius est sua parte. Sic ergo patet ex praedictis qualiter cognitio experimentalis valet ad cognoscendum illud quod est principium artis et scientiae, de quo habetur II Posteriorum, quia et propter cognitionem simplicium, quae cognitione sensitiva apprehenduntur, et propter cognitionem veritatis in compositione modo praeexposito*» (*ibidem*).

Metafisica²⁷. In particolare, anche secondo Scoto – in questo d'accordo con Aristotele – i primi principi non si possono considerare, platonicamente, come innati, altrimenti pur essendo più noti e certi di ciò che risulta dalla dimostrazione resterebbero ignoti²⁸. Tuttavia, se è necessario l'apporto della conoscenza sensibile, i primi principi – e quindi le relazioni tra i termini appresi nell'esperienza – sono colti mediante il lavoro svolto dall'intelletto (*ex lumine ipsius intellectus*).

Lo stesso Scoto distingue quattro momenti nella genesi della conoscenza predicativa. Per prima cosa i sensi sono stimolati da qualcosa di semplice, non complesso, e di qui – in seconda istanza – il contenuto della percezione viene assunto dall'intelletto, il cui primo atto è appunto l'intellezione di ciò che è semplice. A questo primo atto ne segue un secondo, che formula una proposizione affermando o negando di ciò che è semplice qualcosa che è semplice. Infine, nel caso dei primi principi, l'intelletto presta un immediato assenso alla verità espressa dalla proposizione²⁹. In questo caso, infatti, l'evidenza del principio si costituisce in base al significato dei termini e della loro relazione all'interno della proposizione, che solo l'intelletto può cogliere, e non in quanto una certa relazione tra termini sia data nell'esperienza³⁰.

²⁷ Si veda: DUNS SCOTO, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, I, q. 4 (“*Utrum ex experimentis generetur ars*”), nn. 4-5. Vale la pena di osservare che Scoto, rispetto al proprio discepolo, sottolinea la differenza tra quella certa *apprehensio sensibilis* che è necessaria per avere nozione dei termini del giudizio e la *cognitio experimentalis sive frequens acceptio sensibilium*, che invece non è condizione della formazione dello stesso giudizio (cfr. *ibidem*). Antonio Andrea, infatti, parla più genericamente di una *cognitio sensitiva vel experimentalis* (cfr. *supra*, nota 25).

²⁸ Cfr. *ibi*, I, q. 4, n. 9.

²⁹ «*Omnis nostra cognitio ortum habet ex sensu. Primo enim movetur sensus ab aliquo simpliciter, non complexo, et a sensu moto movetur intellectus, et intelligit simplicia, quod est primus actus intellectus; deinde post apprehensionem simplicium sequitur alius actus, qui est componere simplicia ad invicem; post illam autem compositionem habet intellectus ex lumine naturali quod assentiat veritati complexorum, si illud complexum sit principium primum*» (*ibi*, II, q. 1, n. 2).

³⁰ «*Sed numquid in ista notitia principiorum et conclusionum non errabit intellectus, si sensus omnes decipiantur circa terminos? Respondeo – quantum ad istam notitiam – quod intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione, quia intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam a sensibus; illa tamen accepta, virtute sua potest simul componere simplicia; et si ex ratione talium simplicium sit complexio evidenter vera, intellectus virtute propria et terminorum assentiet illi complexioni, non virtute sensus a quo accipit terminos exterius. Exemplum: si ratio “totius” et ratio “maioritatis” accipiatur a sensu, et intellectus componat istam “omne*

Pertanto, in riferimento ai primi principi l'intelletto dipende dalla percezione sensibile unicamente riguardo alla prima operazione, e cioè per l'apprensione dei termini, mentre la composizione di quest'ultimi è determinata indipendentemente dall'esperienza³¹.

Ora, è contro questa concezione che il Gaetano propone una differente interpretazione dell'ultimo capitolo del secondo Libro degli *Analitici secondi* e, più in generale, una teoria alternativa sull'origine dei primi principi³². Dopo aver ricostruito la posizione di Antonio Andrea, il Gaetano dichiara che ritenere non necessaria la conoscenza sperimentale del nesso dei termini per pervenire alla conoscenza dei principi "complessi" non solo è contrario a quanto espresso da Aristotele, ma anche alla ragione. Dal punto di vista aristotelico l'*experimentum* è essenzialmente una conoscenza complessa, poiché esso suppone la conoscenza di molti singolari paragonati fra loro, e conseguentemente deve essere complessa l'apprensione dell'intelletto che si fonda su di esso, generando così un "universale complesso". Secondo Aristotele, dunque, la conoscenza dei principi sorge induttivamente dai sensi: a partire dalla complessità appartenente ai particolari che sono esperiti, quest'ultima si determina come quel complesso che è il principio nella sua universalità³³.

totum est maius sua parte", intellectus virtute sui et istorum terminorum assentiet indubitanter isti complexioni, et non tantum quia vidit terminos coniunctos in re» (DUNS SCOTO, *Ordinatio*, I, d. 3, q. 4, n. 8).

³¹ «Intellectus iudicat [...] per notitiam ab actu sensus acceptam occasionaliter, vel quoad apprehensionem simplicium, non quoad compositionem principiorum» (DUNS SCOTO, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, I, q. 4, n. 13). L'aderenza al testo aristotelico degli *Analitici secondi*, nel quale si afferma che è possibile apprendere o per induzione o per dimostrazione (cfr. ARISTOTELE, *Analitici secondi*, I, 81a 41), si realizza per Scoto dal momento in cui l'induzione è necessaria come *conditio sine qua non* nell'acquisizione – da parte dell'intelletto – dei contenuti della proposizione, sebbene non sia un motivo determinante per la formazione dei principi primi: «[Sensus] est necessarius propter notitiam terminorum. Unde universalia non cognoscuntur sine inductione, id est, sine cognitione alicuius singulari [...]. Sed ista cognitio est occasio cognitionis principii, non causa. [...] Nec forte probatio hic, sed manuductio» (ibi, I, q. 4, n. 16).

³² TOMMASO DE VIO GAETANO, *In Posteriorum Analyticorum Aristotelis Commentaria*, II, cap. 13 ("De cognitione principiorum demonstrabilium").

³³ «Secundum [dubium] est, an habitus principiorum praeexigat experimentum ratione cognitionis terminorum, an ratione complexionis eorundum. Ad hanc ultimam dubitationem, a qua oriendum arbitror quoniam ex fine sumitur ratione eorum quae sunt ad finem, Antonius Andreas in quaestione quinta primi metaphysicae dicit, quod

Anche dal punto di vista più strettamente teorico, il Gaetano segnala che nel passaggio che l'intelletto fa dalla potenza all'atto non vi può essere alcun motivo determinante se non la sensibilità; soltanto l'unione reale dei termini, osservata e conosciuta per l'*experimentum*, può muovere l'intelletto alle unioni concettuali dei primi principi. In verità – osserva il Gaetano – se non vi fosse alcuna *cognitio experimentalis* della connessione tra i termini dei principi a determinare l'intelletto alla unione o separazione dei loro rispettivi contenuti, non sarebbe possibile comprendere perché l'intelletto, cominciando da certi termini, debba formare una determinata composizione (o separazione) di tali termini e non, invece, qualsiasi altra³⁴. Inoltre, non è mai possibile alcuna unione tra gli estremi della proposizione, se non per la *cognitio experimentalis*

experimentum non requiritur necessario ad hoc ut fiat in nobis cognitio complexa principiorum, sed solum ad hoc quod fiat in nobis cognitio incomplexa terminorum. Secundum horum non aliter probat quam ex eo quod cognitio intellectus dependet ex sensu, ita quod phantasma factum intelligibile in actu est quod movet intellectum ad cognitionem incomplexam etc. Primum autem probat, quia intellectus ex se ipso potest conceptos terminos componere et dividere, et consequenter cognoscere principia, quoniam cognitio complexa principiorum ex solis terminis cum lumine intellectus agentis resultat. Unde (et in primo huius) dicitur quod principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus. Sed (ut mihi videtur) opinans praedictus a veritate declinavit (dum dixit) quoad ad complexam cognitionem principiorum non est necessaria experimentalis cognitio. Hoc enim contra Aristotelem et rationem videtur. Contra Aristotelem quidem, quoniam experimentum est cognitio complexa, cum sit collatio multorum particularium (ut dicitur in primo metaphysicae). Habetur enim ibi explicite quod experimentalis cognitio est cognoscere, quod haec herba contulit huic morbo, et similis illi etc. Ergo experimentalis cognitio complexa est, et complexae consequenter deservit cognitioni intellectus. Unde ibi et subditur quod ex experimentalis cognitione huius et illius herbae fit universale complexum, omnis talis herba est curativa talis morbi. Secundo quoniam Aristoteles hic dicit cognitionem principiorum fieri ex sensu via inductionis, inductio autem (clarum est) quod ex particularibus complexis ad complexum tendit» (ibidem).

³⁴ «Contra rationem autem, quoniam oportet ponere aliquod motivum et determinativum intellectus ad talem complexionem faciendam. Termini autem accepti, licet si componerentur haberent ex se evidentiam, non sufficiunt tamen ad movendum et determinandum intellectum ad hanc compositionem faciendam potius quam aliam. Experimur namque continuo in nobis quod habemus diu multorum terminorum conceptus absque notitia principiorum complexorum, quae ex istorum terminorum constat. [...] Oportet ergo ultra conceptus terminorum incomplexorum ponere aliquod determinativum seu motivum intellectus ad talem compositionem faciendam. Tale autem motivum oportet esse sensum, quoniam ante cognitionem principiorum Aristoteles nullum motivum intellectus novit nisi sensum, ergo necessario cognitio complexa principiorum praeexigit sensitivam experimentalem» (ibidem).

complexionis terminorum, che funge da “medio” fra gli estremi che sono l’unità e la connessione reale che hanno le cose *extra animam* e l’unione concettuale operata dall’intelletto nei primi principi³⁵.

Oltre alla critica della posizione scotista, il Gaetano aggiunge una ricostruzione dell’intero processo che porta alla formazione dei principi. Se l’intelletto è mosso soltanto da ciò che è intelligibile in atto, d’altra parte le realtà intelligibili, così come si trovano nei particolari sensibili, sono intelligibili in potenza e in modo remoto per l’eccesso di materialità che ancora li caratterizza. Tali realtà devono essere gradualmente ricondotte all’atto, seguendo il processo che le porta prima all’attenzione dei sensi esterni, in seguito a quella del senso comune e infine a quella della facoltà cogitativa. La cogitativa, come noto, si serve dei dati attuali del senso comune e di quelli dell’esperienza passata conservati nell’immaginazione e riconosciuti dalla memoria, affinché i contenuti molteplici dell’esperienza possano essere unificati in sintesi sensoriali quali sono i *phantasmata*. In questo modo, pertanto, la “complezione” dei termini del giudizio è astratta dall’intelletto agente a partire dai fantasmi e impressa nell’intelletto possibile, che così viene attuato alla comprensione della proposizione universale³⁶.

³⁵ «*Praeterea cum particularia extra animam sint in uno extremo et universalis complexio intellectus sint in altero extremo, [...] et non fiat transitus de extremo ad extremum nisi per media, oportet pertransiri media antequam ad cognitionem universalem perveniatur. Constat autem quod unum imo ultimum et supremum mediorum ad cognitionem complexam principiorum est cognitio experimentalis eorumdem, ergo experimentum praecedere oportet. Fatendum est igitur quod ad generationem habitus principiorum preexigitur experimentum (ratione complexae cognitionis) quoniam est proprium motivum seu determinativum intellectus ad hoc, et quoniam est medium essentialiter ordinatum ad hoc» (ibidem).*

³⁶ «*Sed ut clarius pateat supradictorum et materiae hujus intellectus, notandus modus quo Aristoteles hoc in loco putat ex sensus cognitione generari cognitionem principiorum: hoc enim plurimum proderit. Cum vidisset Aristoteles quod intellectus non movetur nisi ab intelligibili in actu, et res intelligibiles (prout sunt particularibus sensibilibus) esse intelligibiles in potentia valde remota eo quod plurimum materialitatis habeant, posuit ipsas res intelligibiles deferri primo ad sensus, ut in eis positae sine materia magis appropinquent ad hoc quod fiant intelligibiles in actu. Deinde quoniam in sensibus exterioribus et communi positae multas habent conditiones materiales, posuit eas poni in cogitativa, ad hoc quod proximae fiant intelligibilitati, et quoniam simplex cogitative operatio non sufficit universaliter ad hoc quod res per eam cognita sit tantae spiritualitatis, ut possit actione intellectus agentis fieri actu intelligibilis, posuit frequentem conversionem et operationem cogitativae circa eandem rem, disponere rem illam ut cogitatum, ad hoc ut proxima sit intelligibilitati in actu, et habilis sit ut eam transferat intellectus agens in ordinem*

Alle osservazioni di Antonio Andrea, secondo le quali sarebbe l'intelletto agente – e non i sensi – quella facoltà che dispone alla conoscenza dei principi, il Gaetano risponde che questo è certamente quanto si deve sostenere, non senza precisare, tuttavia, che l'intelletto agente non può esercitare la propria azione sulla sfera sensitiva se quest'ultima non è stata predisposta mediante l'*experimentum*. Infatti, dei principi (primi) si afferma che sono evidenti in base al significato dei propri termini (*ex propriis terminis*), ma d'altro canto i termini non possono essere composti senza l'*experimentum* che determina l'intelletto a questa operazione. Allo stesso modo, l'espressione che Antonio Andrea prende dal testo aristotelico, per la quale «*principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus*» non costituisce, a giudizio del Gaetano, una smentita alla presenza di quel termine medio sensibile che è l'*experimentum* nella formazione dei primi principi, in quanto l'intenzione di Aristotele sarebbe propriamente quella di escludere un termine medio *nel senso che i principi non sono conosciuti per argomentazione*; ma ciò non impedisce che si possa fare ricorso all'esperienza sensibile nella determinazione della loro complessità semantica³⁷. È vero – come si è visto – che il Gaetano ammette un “medio” nella relazione tra l'unione dei termini della proposizione *in re*

intelligibilium in actu. Habent autem vim taliter disponendi huiusmodi actus frequentati pro quanto habent vim collectivam, et adunativam particularium in unum quasi universale, quid est objectum experimentalis habitus, qui ex frequentia talium actuum generatur. Cum enim terminus ultimus istius processus sit cognitio vere universalis, consentaneum est ut id, quod ultimum medium et simillimum termino est, sit quasi universale (quod universale confusum possumus appellare). Sic autem re disposita et reducta ad tantam spiritualitatem, operatione intellectu agentis fit vere universalis et intelligibilis in actu et movet consequenter intellectum possibilem ad sui cognitionem» (ibidem).

³⁷ «*Ad ratione autem Antonii Andreae in oppositum dicitur, quod principia sunt evidentia ex propriis terminis, sic iam compositis, vel (et idem est) si taliter componantur eorum termini ab intellectu, sed taliter componi nequeunt absque experimento determinativo intellectus ad hoc, etc. Unde quando dicitur quod principia ex solis terminis lumine intellectus cognoscuntur non excluditur adminiculum sensus, sed tantummodo termini medii, sic enim principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus, quia absque alio medio termino complexum illud quod principium est, evidens est, et non quia absque experimentalis complexione compositio intellectus fiat, etc» (ibidem). Anzi, il Gaetano – forse per un eccesso di polemica contro l'avversario scotista – nega che per l'apprensione dell'universale si richieda un «*experimentum quoad collationem et collationem sonat*» e afferma che può bastare una «*multiplicata apprehensio termini in parte sensitiva*» (ibidem).*

e l'unione concettuale operata dall'intelletto, ma questa mediazione concerne appunto la dimensione psicologica dell'operazione intellettuale e non, invece, la natura dell'appartenenza di un termine (il predicato) all'altro (il soggetto).

Si deve al gesuita Petrus Hoenen il merito di aver risollevato la questione negli anni Trenta del secolo scorso. In particolare, nell'articolo *De origine primorum principiorum scientiae*³⁸ egli rileva che la qualifica come analitici dei giudizi universali e necessari, che sono immediati o – scolasticamente – “per sé noti”³⁹, sarebbe dipesa da un cedimento, da parte della Neoscolastica, alla posizione kantiana. Secondo Hoenen, questo tipo di giudizi non sorge – come accade nella dottrina scotista – dall'analisi dei termini che sono astratti dall'esperienza, bensì da una immediata astrazione “*a phantasmate*” del nesso sussistente tra gli stessi termini⁴⁰. In altre parole, affinché sorga la consapevolezza dei principi, la consapevolezza dei termini è necessaria ma non sufficiente. È necessaria proprio nel senso in cui la tradizione scolastica intende la posizione aristotelica con l'espressione secondo la quale tali principi si conoscono “*cognitis terminis*”, e cioè nel senso in cui i primi principi non sono il frutto dell'istituirsi di una mediazione. D'altro canto, se l'astrazione della “*natura nexus*” non si può avere senza che, insieme, siano conosciuti i termini, tuttavia essa non si ha “a partire dai termini”⁴¹.

Affermare dunque che i principi primi si conoscono *cognitis terminis* significa indicare una loro specificità rispetto sia ai giudizi mediati sia ai giudizi di esperienza non universali e necessari. In particolare, la differenza rispetto ai giudizi empirici riguarda il fatto che in quest'ultimo caso è data nell'esperienza soltanto l'esistenza del nesso tra i termini, ma non la sua natura; mentre i principi primi, stante il loro contenuto, manifestano anche la natura del nesso, assurgendo così all'universalità e alla necessità⁴². Pertanto, dal momento in cui il contenuto di questi principi è offerto dall'esperienza, essi potranno dirsi “sintetici”; ma si tratterà di una sintesi – come precisa Hoenen – che non

³⁸ P. HOENEN, *De origine primorum principiorum scientiae*, «Gregorianum», 1933, 1, pp. 153-184.

³⁹ Sulla valenza dei giudizi per sé noti: cfr. *infra*, cap. II, par. 1.

⁴⁰ Cfr. P. HOENEN, *De origine primorum principiorum scientiae*, cit., p. 154.

⁴¹ Cfr. *ibi*, pp. 155-156. In questo senso, i principi non si diranno conosciuti “*ex terminis*”.

⁴² Cfr. *ibi*, pp. 156-157.

procede dal soggetto conoscente. Una sintesi “a priori”, infine, dove però l’apriorismo in questione non è riconducibile a quello kantiano, in quanto il contenuto dei principi è reso universale e necessario dall’astrazione dell’intelletto agente⁴³. La preoccupazione dello Hoenen, in definitiva, sembra essere quella di salvaguardare la possibilità di individuare nell’esperienza dei nessi universali e necessari, senza incorrere – kantianamente – nella duplicazione del criterio di verità dei giudizi⁴⁴.

2. La fenomenologia del giudizio in P. Hoenen e G. Zamboni

Hoenen, nell’analisi che propone, appoggia la sua dottrina dei primi principi su una fenomenologia del giudizio in generale. Si tratta innanzitutto di distinguere precisamente la semplice apprensione dal giudizio, dove l’aspetto peculiare di quest’ultimo consiste propriamente in un ritorno riflessivo sul contenuto appreso. Per pervenire al giudizio è dunque necessaria una considerazione di tale contenuto che affermi o neghi qualcosa di esso – in ciò consistendo appunto l’esito della

⁴³ Cfr. *ibi*, p. 183. Questa posizione Hoenen vede operante anche nel pensiero di Tommaso d’Aquino, al quale dedica un ampio spazio (cfr. *ibi*, pp. 165-182) con l’intento di mostrare che in esso non soltanto l’intelletto astrae dall’esperienza i termini, o le nozioni che entrano a costituire i principi primi, bensì anche il nesso tra questi termini, nel quale consistono gli stessi principi. Si può tuttavia osservare come negli unici due passaggi in cui Tommaso sembra avallare la posizione tematizzata da Gaetano, prima, e da Hoenen, poi, la comprensione del testo non sia univoca. Nel primo caso, si dice che «*etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus*» (TOMMASO D’AQUINO, *De anima*, art. 5, co.), dove però l’oggetto dell’astrazione non è immediatamente riconducibile ai principi primi, in quanto l’astrazione potrebbe riferirsi anche alle nozioni prime, attraverso le quali, infine, si conoscono i principi. Nel secondo caso, invece, si dice che «*preexistunt in nobis quaedam scientiarum semina scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius*» (ID., *De veritate*, q. 11, art. 1, co). Ma, anche in questo caso, che l’intelletto agente conosca, *mediante* le specie astratte dalle cose sensibili, non solo le nozioni semplici, bensì anche quelle complesse come i principi, non significa, con ciò stesso, che sia proprio il nesso tra i termini ad essere astratto, escludendo così una ulteriore elaborazione da parte dell’intelletto a partire dalle specie astratte. Per la formazione del giudizio, come determinazione di una complessità semantica, in Tommaso: cfr. *infra*, cap. II, par. 3.

⁴⁴ Cfr. *ibi*, p. 184.

riflessione. Ora, tra queste due distinte operazioni si possono ritrovare una certa identità e una certa differenza. La prima è dovuta al fatto che il contenuto delle due operazioni è *lo stesso*, ossia il contenuto della rappresentazione⁴⁵; mentre la differenza riguarda il fatto che nel momento dell'apprensione non è nota la conformità o la difformità della rappresentazione rispetto alla realtà. Il giudizio, infatti, porta proprio questa consapevolezza. Tuttavia – ed è ciò che Hoenen vuole sottolineare – il contenuto della semplice apprensione che precede il giudizio non differisce, in quanto tale, dal contenuto dello stesso giudizio⁴⁶.

Questa medesimezza del contenuto mostra che nella prima operazione è già posta la *totalità* del contenuto, nonché la sua *struttura*, che nella seconda operazione si manifesta come giudizio. La funzione del giudizio non è, appunto, che quella di affermare o di negare l'obiettività – la *réalité*, dice Hoenen – di un certo contenuto. In questo senso, il ritorno riflessivo che il giudizio svela non può aver presenti il soggetto e il predicato nella loro separazione, come due concetti, ma deve ritrovare il *nesso* che sussiste tra di essi come ciò che viene affermato o negato nella sua realtà (o obiettività). Questo rapporto, o nesso, non si costituisce dunque attraverso il giudizio, ma lo precede in un'apprensione che è già *complessa*, sebbene sostenuta da un'unità di composizione. In effetto – aggiunge Hoenen –, la comparazione che si istituisce nel giudizio tra soggetto e predicato con la loro “composizione e divisione” non potrebbe darsi se i termini della predicazione venissero posti successivamente dall'atto del pensiero giudicante. Infatti, il giudizio è “compositivo” se *afferma* il rapporto tra soggetto e predicato, o, più precisamente, se dice di ciò che è unito, che è unito, riferendo l'apprensione complessa alla realtà; mentre il giudizio è “divisivo” se separa l'apprensione complessa dalla realtà, affermando di ciò che è unito, che è diviso (o di ciò che è diviso, che è unito), e cioè *negando* una certa rappresentazione complessa della realtà cui essa si riferisce⁴⁷.

⁴⁵ Si badi che, in questo contesto, il termine “rappresentazione” non possiede un significato fenomenistico – come rappresentazione di una realtà in sé –, quanto, piuttosto, il puro significato di ciò che, nel giudizio, si riferisce alla realtà.

⁴⁶ Cfr. P. HOENEN, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin*, Analecta Gregoriana, Roma 1953, pp. 5-9.

⁴⁷ Cfr. *ibi*, pp. 10-11. L'aspetto divisivo del giudizio negativo, pertanto, consiste nel fatto che il giudizio in tal caso opera una divisione dei termini (soggetto e predicato)

Questa insistenza sulla natura complessa dell'apprensione non appartiene soltanto al Gaetano e alla riabilitazione del suo pensiero promossa, sotto questo aspetto, da Hoenen, bensì anche a Giovanni di San Tommaso. In questo autore si trova infatti una distinzione, dal giudizio vero e proprio, di quella che viene chiamata “*enuntiatio apprehensiva*”. In entrambe le operazioni è messo a tema un nesso tra soggetto e predicato, ma è soltanto con il momento apofantico che emerge la valenza ontologica del nesso semantico presente nell'apprensione⁴⁸. Questa enunciazione deve necessariamente precedere il giudizio, poiché l'assenso prestato nella seconda operazione non può vertere che su una materia capace di riceverlo, ossia su una certa complessità costituita dal soggetto e dal predicato⁴⁹.

L'unità dei termini, allora, deve già trovarsi nella *specie intelligibile* per la quale e nella quale l'apprensione si realizza. Ma attraverso la specie astratta che l'intelletto agente astrae a partire dal fantasma, si ha semplicemente l'essenza o la quiddità, e non ancora la conoscenza dell'essere, dell'oggettività della rappresentazione. Ora, seguendo il testo tomista⁵⁰, Hoenen ritiene che nella prima operazione del pensiero si abbia a che fare solo con l'essenza (anche, appunto, con le essenze composte); mentre nel giudizio, al contrario, sarebbe affermato (o negato) l'essere di questa essenza, inteso come “*esse*” o “*actus essentiae*”. Ad ogni giudizio è sottesa una “trama esistenziale”, e cioè l'essere affermato dal giudizio implica necessariamente la relazione dell'essenza all'esistenza, sebbene non, di per sé, all'esistenza attuale.

rispetto alla loro sintesi problematica, che invece si dà nella prima operazione dell'apprensione (cfr. *ibi*, pp. 13-14).

⁴⁸ Cfr. GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Cursus theologicus*, disp. 22, art. 3, nn. 11-24.

⁴⁹ «*Iudicium est assensus intellectus circa aliquid quod est capax talis iudicii; sed solum est capax talis iudicii veritas complexa significata per enuntiationem; ergo actus iudicii distinguitur a formatione enuntiationis. Maior constat. Quia iudicium est id quo determinatur intellectus assentiendo quod ita est vel non est, hoc enim est iudicare; sed non potest assentiri, aut pronuntiare quod ita est vel non est, nisi circa aliquid complexum, quod connectitur cum verbo, ut experientia constat, et hoc est enuntiatio; ergo prius formatur enuntiatio, et deinde iudicatur*» (cfr. GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Cursus philosophicus*, I, q. 5, art. 1). Nelle enunciazioni di questo tipo, il nesso tra soggetto e predicato è dato dal verbo essere, che presenta però soltanto una funzione di tipo copulativo, senza esprimere un atto d'essere di qualsiasi altro genere. Sulla posizione del Commentatore di Tommaso, anche nella sua differenza rispetto a quella di Hoenen: cfr. *infra*, cap. II, par. 1, nota 93.

⁵⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Boethium Super De Trinitate*, q. 5, art. 3.

Per questa necessaria relazione, infatti, una certa essenza è affermata come “ente”, in senso nominale⁵¹. Altrimenti non ci si potrebbe riferire con verità a un giudizio universale che afferma l’essere, senza che il soggetto di quest’ultimo sia istanziato attualmente. Pertanto, è precisamente e innanzitutto nel senso nominale che il giudizio afferma l’esistenza – nella sua più ampia valenza – del nesso tra soggetto e oggetto⁵².

Su questo tema Hoenen richiama le osservazioni di Brentano, che considera la rappresentazione e il giudizio due classi fondamentalmente differenti di “fenomeni psichici”, ossia di atti di riferimento a un qualche contenuto⁵³. Nella sua *Psicologia dal punto di vista empirico*, Brentano si domanda appunto se sia legittimo distinguere rappresentazione e giudizio mediante la distinzione del loro rispettivo contenuto. In questa ipotesi, il giudizio – sia esso affermativo o negativo – verrebbe definito, in modo opposto alla semplice rappresentazione, come il pensiero di un contenuto composto, che sarebbe risultato di un atto relazionante. Se, in altri termini, nel contenuto di pensiero venisse pensata una relazione tra due note caratteristiche, allora si avrebbe un giudizio; mentre ogni pensiero che non avesse per contenuto una relazione di questo tipo consisterebbe unicamente in una rappresentazione. Tuttavia, con ciò è possibile distinguere i giudizi da alcune rappresentazioni, ma non da tutte. Ci può essere infatti anche il caso in cui una rappresentazione abbia per contenuto una composizione di note caratterizzanti identica a quella che, in un altro caso, formerebbe l’oggetto di un giudizio. Se si afferma – seguendo l’esempio di Brentano – che “un certo albero è verde”, il predicato “verde” connesso al soggetto “albero” come sua proprietà costituisce il contenuto del giudizio. Ma si potrebbe del resto ipotizzare l’esistenza di un “albero rosso”, e in questo senso, pur senza attuare un giudizio, la determinazione “rosso” – similmente alla determinazione “verde” – si presenterebbe come proprietà della determinazione “albero”⁵⁴. Dunque, l’oggetto del rappresentare e del

⁵¹ Scolasticamente si usa distinguere tra *ens ut nomen* (o *nominaliter sumptum*) e *ens ut participium* (o *verbaliter sumptum*), ossia tra la significazione di qualcosa che possiede l’essere e l’esercizio attuale dell’atto d’essere.

⁵² Cfr. P. HOENEN, *La théorie du jugement d’après Saint Thomas d’Aquin*, cit., pp. 42-43 e 52.

⁵³ Cfr. *ibi*, pp. 59-63.

⁵⁴ Cfr. F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* (1874), tr. it. a cura di L. Albertazzi, *La psicologia dal*

giudicare rimane lo stesso, perché a cambiare è la modalità con la quale il pensiero si riferisce ad esso: nel caso del giudizio si afferma o si nega l'esistenza degli oggetti rappresentati⁵⁵.

Conseguentemente, per Brentano l'esistenza non può essere considerata alla stregua di un predicato. Nemmeno nel giudizio "A è", infatti, si è di fronte ad una predicazione dell'esistenza rispetto ad A, e pertanto il giudizio non può consistere nel riferimento della nota dell'esistenza al soggetto A. Ciò diventa chiaro nel caso di una negazione dell'asserzione "A è", che afferma "A non è". Negando un intero non si nega inclusivamente ogni sua parte. Se di "A-che-è-B" si nega l'esistenza, non per questo si nega insieme l'esistenza di A o di B. Analogamente, se con il giudizio "A non è" si negasse "l'esistenza-di-A", lo stesso soggetto A in quanto tale non risulterebbe affatto negato⁵⁶. Anzi, secondo Brentano non soltanto l'esistenza non è riducibile a predicato, ma ogni tipo di predicazione è invece riconducibile a un giudizio di esistenza. La copula che si trova in ogni proposizione categorica (affermativa universale, affermativa particolare, negativa universale, negativa particolare) può essere convertita nell'"è" e "non è" delle proposizioni esistenziali⁵⁷.

Della teoria brentaniana, Hoenen trattiene e valorizza tre istanze: la prima, che consiste nel non ritenere il giudizio – in quanto tale e differentemente da altre operazioni del pensiero – un complesso di contenuti semantici, poiché questa complessità appartiene anche alla classe delle rappresentazioni; la seconda, con la quale si sottolinea, ciò nonostante, la peculiarità del giudizio rispetto alle rappresentazioni; la terza, infine, che individua questa peculiarità nell'affermazione (o nella negazione) operata dal giudizio rispetto al contenuto della rappresentazione, mediante cui questo contenuto si rapporta intenzionalmente all'essere. La composizione dei concetti del soggetto e

punto di vista empirico. La classificazione dei fenomeni psichici, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 50-51.

⁵⁵ Cfr. *ibi*, pp. 52-53.

⁵⁶ Cfr. *ibi*, pp. 53-54.

⁵⁷ Cfr. *ibi*, pp. 59. Si dirà, allora, che la proposizione affermativa "tutti gli uomini sono mortali" ha lo stesso senso di "non esiste un uomo immortale", la affermativa particolare "qualche uomo è ammalato" ha lo stesso senso di "esiste un uomo ammalato", la universale negativa "nessuna pietra è vivente" ha lo stesso senso di "non esiste una pietra vivente" e che la particolare negativa "qualche uomo non è dotto" ha lo stesso senso di "esiste un uomo non dotto" (cfr. *ibidem*).

del predicato precede il giudizio, si trova già nella datità dell'esperienza sensibile (come *Sachverhalt*, che traduce la tomistica *dispositio rei*) e il giudizio consiste propriamente in un ritorno riflessivo sulla rappresentazione complessa che rivela l'essere (*ita est in re*)⁵⁸. Quello che, invece, viene respinto della dottrina di Brentano riguarda il tentativo di ridurre tutti i giudizi a giudizi di tipo esistenziale – o *puramente* esistenziale, come dice Hoenen –, senza tenere in adeguato conto che nel giudizio si possono affermare anche delle relazioni puramente essenziali, seppure riconoscendo sempre tali relazioni “come enti”, “come ciò cui conviene l'essere”, e dunque affermando sempre l'oggettività – nel senso precisato – del contenuto della rappresentazione⁵⁹.

Se, ad esempio, si guarda ai primi principi o, più genericamente, alle proposizioni che scolasticamente si dicono *per se*, ossia alle proposizioni che esprimono nessi necessari – e non accidentali – tra soggetto e predicato, allora è possibile scorgere una relazione essenziale tra i termini. In tali casi, il nesso necessario (tra essenze) viene evidenziato dalla *sola* intelligenza; l'esperienza sensibile, infatti, non fornisce che il materiale, o la *dispositio rei*, nella quale sono dati i termini del giudizio nella loro connessione. A causa di questa *visione* l'intelligenza afferma questo nesso come reale. L'applicazione di un giudizio universale a una realizzazione singolare del nesso della “*natura absolute considerata*”, non è dovuta al fatto che questo nesso si trovi attuato nell'esperienza sensibile, ma piuttosto al fatto che è vista la necessità del nesso. Diversamente, nei giudizi singolari non solo i termini (soggetto e predicato) sono conosciuti sperimentalmente, ma anche la ragione del nesso – accidentale – sussistente tra di essi è affermata *in quanto* il nesso è sperimentato. Si tratta dunque di distinguere la determinazione del contenuto del giudizio, dalla ragione dell'affermazione dello stesso⁶⁰.

Se il primo aspetto è fondato sull'esperienza – o se, come affermato dal Gaetano, l'esperienza del nesso tra i termini è motivo determinante in ordine alla costituzione del giudizio –, il secondo, invece, dipende unicamente dall'attività dell'intelligenza, mediante la quale il contenuto presente (del giudizio) è riconosciuto nella sua intelligibilità, che è quanto dire che è riconosciuta la necessità del nesso tra soggetto e

⁵⁸ Cfr. *ibi*, pp. 69-70.

⁵⁹ Cfr. *ibi*, pp. 63 e 70.

⁶⁰ Cfr. *ibi*, pp. 148-151.

predicato⁶¹. La riflessione dell'intelligenza – dice Hoenen – non solo riconosce l'esistenza delle relazioni essenziali, ossia di quelle relazioni che riguardano la “*natura absolute considerata*”, ma afferma che le *cose* esistenti si trovano in mutuo rapporto proprio in ragione di quelle relazioni. La sottolineatura portata da Hoenen vuole ricordare che le relazioni tra i termini non sono riconosciute semplicemente come rapporti che si attuano nella rappresentazione, ma piuttosto come “enti”, e pertanto l'intuizione delle essenze è possibile solo a patto di riferire quest'ultima – nel giudizio – alla realtà⁶².

A questo punto, però, deve essere meglio inteso il ruolo affidato alla *visione* – da parte dell'intelligenza – dei nessi essenziali. Secondo Hoenen, infatti, la relazione in cui il predicato consiste scaturisce («*jaillit*») dalla “*ratio subjecti*” e l'intelligenza, appunto, non è altro che la visione di tale necessaria relazione, per la quale, a partire da una relazione tra termini singolari fattualmente data nella rappresentazione (nell'esempio di Hoenen: “questo tutto è maggiore di questa sua parte”), si può assurgere alla universalità e necessità del giudizio (“ogni tutto è maggiore della sua parte”)⁶³.

Una posizione analoga a quella espressa da Hoenen si ritrova – anche con qualche anno di anticipo – nel pensiero di Giuseppe Zamboni. In particolare, il contributo positivo di Zamboni al dibattito sui primi principi riguarda la calibrazione del significato di “a priori”. Questa figura speculativa sarebbe infatti sorta dal pregiudizio razionalistico, secondo il quale il valore dei primi principi non si potrebbe desumere dall'esperienza immediata. A ben vedere, contesta l'autore, una «semplice relazione di fatto tra due termini, purché l'intelligenza riconosca che tale relazione dipende dalla natura degli elementi e non dalla loro attuazione presente, può dar luogo a un principio che esprima la relazione tra essenze [...]». L'ordine naturale gnoseologico è che il

⁶¹ Cfr. *ibi*, pp. 203-204. Il testo di Hoenen presenta un'acritica distinzione di esperienza (o, meglio, “datità”) sensibile e conoscenza intelligibile. Ora, come verrà in chiaro (cfr. *infra*), è possibile fare esperienza anche di alcune costanti del sapere logico-ontologico. E tuttavia dovrà essere stabilito se tale distinzione possa mantenere ancora un significato, almeno dal punto di vista della *ragione dell'affermazione* dei vari tipi di giudizio.

⁶² Cfr. *ibi*, pp. 205-206.

⁶³ Cfr. *ibi*, pp. 194-195. Questa “visione” sembra essere, per Hoenen, il risultato di un'astrazione formale nella quale si istituisce *naturalmente* la necessità di un certo rapporto (cfr. *ibi*, p. 221).

principio esce dal fatto e non è una formazione tutta intellettuale di cui il fatto sia un'applicazione»⁶⁴.

Con la riduzione dell'esperienza a mera fatticità, invece, il razionalismo ritiene impossibile il passaggio tra il particolare e il contingente da una parte e l'universale e il necessario dall'altra⁶⁵. In realtà, se si considera l'esperienza nella sua integralità, si deve riconoscere che di essa fanno parte anche i contenuti "essenziali". Certamente, «un principio può derivare dall'esperienza in modo diverso che dalla ripetizione empirica delle esperienze»⁶⁶, e tuttavia tale principio non potrà dirsi "a priori", almeno nel senso in cui la funzione per la quale, data un'esperienza, se ne ricava un principio, è l'astrazione universalizzatrice, che, nei suoi risultati, è anch'essa qualcosa di immediatamente dato o presente, cioè di appartenente all'esperienza nel suo significato "integrale". In questo senso, Zamboni invita a superare la confusione tra a priori *ontologico* (che è il risultato dell'astrazione universalizzatrice) e a priori *conoscitivo* (che invece è quello invocato dal razionalismo). Più propriamente, si dovrebbe parlare di un a priori *relativo* – e non *assoluto* –, rispetto ai dati dell'esperienza sensibile, ma derivato esso stesso da un'esperienza superiore (o, appunto, "integrale")⁶⁷. Se si dà, arbitrariamente, ai contenuti del senso esterno il nome di "esperienza" e, altrettanto arbitrariamente, il nome di "a priori" a tutto quello che da essa non viene, risulta chiaro che la funzione di giudicare è da dirsi "a priori" rispetto all'esperienza. Ma nella conoscenza, per Zamboni, sono ugualmente a posteriori tanto i dati, quanto le funzioni elaboratrici appartenenti al soggetto conoscente; tutto viene ricavato dall'esperienza sensibile e dall'esperienza di quelle funzioni che la elaborano⁶⁸.

L'esperienza, in questo contesto, viene intesa come il coglimento del dato nella sua purezza originaria, secondo il suo offrirsi immediato alla

⁶⁴ G. ZAMBONI, *Studi gnoseologici intorno ai giudizi primi della ragione*, Vita e Pensiero, Milano 1924, p. 66.

⁶⁵ G. ZAMBONI, *Dizionario filosofico*, a cura di F. L. Marcolungo, Vita e Pensiero, Milano 1978, p. 57.

⁶⁶ *Ibi*, p. 59.

⁶⁷ Cfr. *ibi*, pp. 57-58. Il referente polemico di queste pagine è l'*apriorismo astrattivo* sostenuto da Sofia Vanni Rovighi (cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, 3 voll., La Scuola, Brescia 1962-1964, vol. I: *Introduzione, Logica, Teoria della conoscenza*, pp. 171-173; cfr. *infra*, cap. II, par. 2).

⁶⁸ Cfr. G. ZAMBONI, *Corso di gnoseologia pura elementare. Parte prima, tomo secondo: Idee e giudizi*, IPL, Milano 1990, p. 346.

coscienza. Quest'ultima, infatti, ben al di là di qualsiasi limitazione gnoseologica che ne farebbe un ricettacolo di formazioni psichiche soggettive, è aperta a tutto ciò che è immediatamente presente, e che si dice reale proprio in quanto presente, al di qua di ogni ulteriore analisi operata su di esso. Tali ulteriori operazioni, che hanno luogo entro l'esperienza così configurata, sono proprio quelle forme di cognizione derivate, per mezzo del processo di astrazione, dalla manifestazione di rapporti fra elementi presenti alla coscienza.

Il rapporto di appartenenza del predicato al soggetto istanziato dal giudizio, ad esempio, può essere accidentale, non necessario; e questo è il caso dei giudizi che affermano, mediante l'esperienza empirica, ciò che è dato. Ma esiste anche il caso in cui «il predicato esprime una realtà che per sua essenza o natura è necessariamente legata e connessa con l'essenza di quel concetto che è soggetto del giudizio». Si tratta appunto dei giudizi necessari, che «sono universali, nel senso che si estendono a tutti gli infiniti casi in cui i loro termini si possono realizzare. Il fondo di questi giudizi necessari è costituito dalla *percezione* del rapporto tra le essenze dei contenuti immediatamente presenti»⁶⁹. L'analisi distinguente del complesso delle conoscenze – questo è, per Zamboni, l'unico possibile procedimento “analitico” – determina gli elementi tra loro eterogenei presenti alla coscienza; solo successivamente vengono percepiti i rapporti concreti che vigono tra questi stessi elementi. A questo punto, interviene quella che Zamboni chiama *astrazione disindividuante* (coincidente con l'astrazione universalizzatrice), che mette a tema l'aspetto strutturale o eidetico dei contenuti, prescindendo dalla loro attualità. Ora, benché queste essenze astratte siano nature di elementi concreti, l'osservazione del concreto attuale coglie le *proprietà* e le *esigenze* di queste nature che formano i termini delle relazioni in cui i giudizi necessari consistono. E le coglie nella loro indipendenza rispetto alle circostanze individuanti (il *qui*, l'*ora*, il *soggetto* in senso ontologico): questo significa che il rapporto osservato è un rapporto *necessario*⁷⁰. Conseguentemente, come si è ricordato, il risultato di quel rapporto, dipendendo dall'essenza, dovrà istanziarsi in tutti i casi in cui quelle essenze entrano in un rapporto concreto, e cioè il giudizio si dirà

⁶⁹ G. ZAMBONI, *La persona umana. Soggetto autocosciente nell'esperienza integrale. Termine della gnoseologia. Base della metafisica* (1940), a cura di G. Giulietti, Vita e Pensiero, Milano 1983, p. 167 (corsivo aggiunto).

⁷⁰ Cfr. G. ZAMBONI, *Introduzione alla gnoseologia pura*, Vita e Pensiero, Milano 1924, p. 108.

universale. Si tratta quindi di giudizi sintetici, necessari, universali, a posteriori.

A differenza di Hoenen, tuttavia, nella descrizione fenomenologica del processo che porta alla formulazione del giudizio necessario, Zamboni fa riferimento ad una sintesi preparatoria – rispetto a quella in cui si osserva la connessione necessaria dei termini – o comparativa, che consiste nell’atto di mettere in relazione tra loro i contenuti del giudizio (pur non stabilendo una connessione), e che dipende dal soggetto pensante⁷¹. Si badi: non si nega la complessità del momento semantico come presupposto dell’apofansi, bensì si afferma che l’operazione comparativa esercitata dal soggetto sui termini precede quella «vera sintesi» che connette due essenze (e che si produce proprio a motivo della natura – essenziale, appunto, e non semplicemente contenutistica – dei termini che stanno in relazione)⁷². Se da un lato Zamboni tiene fermo che il soggetto pensante non è che «testimonio» di questa seconda sintesi, d’altra parte viene meno la specificità della dottrina di Hoenen riguardante la *datità* di quel complesso semantico (soggetto-predicato) che va a costituire il giudizio nell’apofansi. Secondo quest’ultimo autore, infatti, il contenuto del giudizio è il medesimo di quello dell’apprensione, e tale medesimezza consiste proprio nel nesso tra i termini. In altre parole, se Zamboni è d’accordo nel ritenere che sia l’esperienza a mostrare la relazione tra i termini dei giudizi necessari – e non un’analisi comparativa operata dal soggetto –, nondimeno la tendenza (suggerita dal Gaetano) a considerare l’esperienza come

⁷¹ Per comprendere il senso di questa “sintesi preparatoria” si può far riferimento a quei luoghi del *Corso di gnoseologia* in cui Zamboni espone la propria teoria del giudizio, e in particolar modo del rapporto di predicazione inteso come “completamento intrinseco”. Più precisamente, il completamento intrinseco che il predicato fornisce al soggetto è un completamento di tipo mentale, che serve a completare la conoscenza del soggetto. Ciò non significa, tuttavia, che si tratti di un’operazione arbitraria. Bisogna che soggetto e predicato siano tali (il soggetto di quel certo predicato, e il predicato di quel certo soggetto, appunto) per la natura – intesa in senso lato – del loro contenuto, e in questo modo possano entrare in relazione di completamento. Questo, a prescindere poi dal tipo di relazione (accidentale o necessaria) che sussiste tra i due contenuti (cfr. G. ZAMBONI, *Corso di gnoseologia pura elementare*, cit., p. 330). «Le cose sono in relazione tra loro: relazioni reali. Ma anche noi le mettiamo in relazione con procedimenti psichici, negli atti di paragone: questi sono relazioni psichiche in cui giocano elementi reali; e il complesso che ne risulta è veramente un complesso reale, rispetto al pensiero che lo traduce in un rapporto predicativo» (*ibi*, p. 333).

⁷² Cfr. G. ZAMBONI, *Corso di gnoseologia pura elementare*, cit., pp. 412-413.

motivo determinante del contenuto del giudizio (si intende: del giudizio *nella sua complessità semantica*) resta disattesa.

Ciò nonostante, egli distingue, tra gli Scolastici, alcuni pensatori che non si soffermano sulla formazione dei primi principi e si accontentano di affermare che questi sono la luce stessa dell'intelligenza, di natura intuitiva; altri che, pur sostenendo che i concetti primi universali sono astratti dall'esperienza, ritengono che i principi siano conosciuti attraverso l'analisi di tali concetti; infine, vi sarebbe quel gruppo di pensatori, nel quale Zamboni fa rientrare sé stesso (e il Gaetano), che ritiene che la relazione dei termini dei principi sia presentata dall'esperienza e sia necessaria anche nel concreto, in quanto relazione tra essenze. E, in effetto, non si può non convenire con l'autore circa questa classificazione, pur dovendo sottolineare le differenze che lo separano dagli altri scolastici che si trovano su questa stessa linea di pensiero⁷³.

Un altro aspetto, nella riflessione zamboniana sui primi principi, che merita di essere in particolar modo segnalato, è quello che riguarda la tematizzazione del principio di identità/non contraddizione. All'interno di una più ampia critica all'impostazione impartita dal Gaetano al problema dell'origine dei primi principi, infatti, Joseph De Vries si domanda come sia possibile affermare che la conoscenza sperimentale del nesso dei termini risulti indispensabile per tutti i principi⁷⁴. Il caso del principio di non contraddizione, in questo senso, è paradigmatico, perché nella percezione della realtà concreta ciò che è in vista è

⁷³ Cfr. *ibi*, pp. 377 e 385-386.

⁷⁴ Cfr. J. DE VRIES, *La pensée et l'être. Une épistémologie*, Nauwelaerts, Louvain 1962, pp. 122-125. Secondo De Vries la teoria caetanista è sufficiente a spiegare l'*origine* dei principi, non la loro *evidenza*. L'esperienza della complessità semantica del giudizio può tutt'al più fornire un "aiuto psicologico", grazie a cui diviene più efficace l'assenso prestato al principio. Ma la coscienza non può rilevare nella stessa percezione delle cose concrete una necessità (cfr. *ibi*, p. 124). L'intervento critico di De Vries, tuttavia, mostra un'incomprensione della questione che è in gioco, al di là della validità della posizione da cui muove. A ben vedere, l'espressione "origine dei principi", nel discorso di Hoenen (ma anche del Gaetano), non presenta una valenza psicologista, ma riguarda piuttosto la determinazione del contenuto del giudizio, per la quale a un soggetto S è unito un predicato P (e non un altro), e viceversa (cfr. *supra*). Inoltre, De Vries copre con il nome di "evidenza" sia la *ragione dell'affermazione* di un giudizio, sia la *datità* della connessione di soggetto e predicato espressa dallo stesso. In quest'ultimo caso, appunto, si ha a che fare proprio con la determinazione del contenuto del giudizio.

l'esistenza di una certa determinazione, ma non è insieme conosciuta la "negazione della non esistenza" di tale determinazione o, più propriamente, "l'impossibilità della sua non esistenza" così e così determinata (in quanto è data). Per questo motivo, la "non esistenza" (il non essere) che viene a tema nella formulazione del principio non può essere conosciuta che mediante un concetto – in questo caso: un ente di ragione –, così come la relazione tra l'esistenza e la non esistenza può essere posta solo tra concetti astratti⁷⁵.

Il discorso portato avanti da De Vries si avvale di quanto già sostenuto da Francisco Suárez, il quale aveva negato che l'esperienza – pur imprescindibile, anche solo come conoscenza sensibile, per l'apprensione e l'intelligenza dei termini – fosse necessaria alla conoscenza dei principi. Per conoscere principi quali il principio di non contraddizione, infatti, non si richiede secondo Suárez alcuna esperienza, ma solo l'apprensione dei termini, a cui segue una loro esplicazione da parte dell'intelletto. Non è dunque possibile ricondurre questi principi a un'esperienza positiva («*positivam experientiam*»), poiché, sebbene di qualunque singolare sia possibile sperimentarne l'esistenza, tuttavia il suo non esser privo di esistenza non è sperimentabile in positivo con un esperimento distinto da quello con il quale ne viene affermata l'esistenza, ma è solo con l'intelletto che, espliciti i termini, esso viene conosciuto⁷⁶.

Ora, se Hoenen effettivamente non si porta più in là, nella giustificazione del valore del principio di non contraddizione, di un'apprensione della relazione fra i suoi termini che avverrebbe

⁷⁵ Cfr. *ibi*, pp. 124-125; cfr. anche J. B. LOTZ, *Ontologia*, Herder, Roma 1963, pp. 53-54 (che presenta, inoltre, la stessa valutazione della teoria del Gaetano).

⁷⁶ «*Nihilominus si de experientia proprie dicta sit sermo, mihi videtur distinctione utendum, tam in principiis ipsis, quam in modo acquirendi scientiam. Dixi, si de experientia propria sit sermo, quia si geratim agatur de quacunq[ue] sensibili cognitione necessaria ad terminorum apprehensionem et intelligentiam, clarum est hanc esse necessaria ad cognitionem principiorum, quia omnis nostra cognitio a sensu incipit; haec autem non est proprie experientia, quae, ut ex dictis constat, in iudicio seu habitu iudicativo consistit; [...] ad haec [i principi primi, n.d.a.] cognoscenda nulla requiritur experientia, sed sola terminorum apprehensio, intelligentia seu explicatio; imo vix possunt illa principia ad positivam experientiam reduci; nam, licet de quocumque singulari possimus experiri quod sit, tamen quod tunc non careat existentia, non possumus positive experiri distincto experimento ab eo quo videtur illud esse, sed sola intelligentia id percipitur explicatis terminis*» (F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, I, 6.27).

“*naturaliter*”⁷⁷, tutto al contrario Zamboni si spinge fino alle soglie di quello che a buon diritto può essere considerato lo statuto proprio della principialità, ossia l’*élenchos* aristotelico. Quasi rispondendo in anticipo all’obiezione di De Vries, Zamboni individua uno stadio anteriore a quello in cui i principi vengono formulati, e questo coincide precisamente nel «sentire» (o percepire) la necessità delle relazioni tra le essenze degli elementi concreti. Tale percezione, poi, riguardo al principio di non contraddizione si struttura come il sentire la necessità che esclude la negazione dell’affermazione: nell’atto in cui, affermando, si intende negare la stessa cosa (affermata), la necessità di una reciproca esclusione sussiste tra l’essenza dei due atti concreti ed è percepita senza che si faccia previamente affidamento al principio astratto e universale⁷⁸. In fondo all’affermare e al negare c’è l’opposizione di essere e non essere: l’assenso non può insieme esserci e non esserci. L’incompatibilità dell’assenso e del non assenso dell’atto di pensiero è il caso concreto e sperimentale nel quale si coglie l’incompatibilità dell’*esistere* e del non *esistere*⁷⁹. La determinatezza di un qualsiasi *essente* – che Zamboni chiama anche «fissità talitativa dell’essenza» – viene riconosciuta, *elencicamente*, nel tentativo – *ineseguibile* – di pensarla diversa da sé stessa, mentre è presente (in quanto così determinata)⁸⁰.

⁷⁷ Cfr. P. HOENEN, *La théorie du jugement d’après Saint Thomas d’Aquin*, cit., pp. 244-245.

⁷⁸ Cfr. G. ZAMBONI, *Corso di gnoseologia pura elementare*, cit., p. 386.

⁷⁹ Cfr. G. ZAMBONI, *Dizionario filosofico*, cit., pp. 223-224. Qui Zamboni sfiora soltanto, senza approfondirlo, un tema di grande rilevanza, qual è il rapporto tra l’impossibilità (ontologica) e l’inconcepibilità (cfr. *infra*, cap. IV).

⁸⁰ Cfr. G. ZAMBONI, *La persona umana*, cit., p. 315.

Capitolo secondo

PER SE NOTUM E CONOSCENZA A PRIORI

1. *Giudizi analitici e giudizi per sé noti*

Il tema dell'analiticità non è sconosciuto alla filosofia classica. Aristotele, negli *Analitici secondi*, distingue quattro tipi di predicazioni *per se*, ossia di proposizioni in cui il soggetto – o qualcosa di ciò che appartiene alla sua ragione – è causa di quanto viene ad esso attribuito. Si tratta dunque dell'affermazione di un rapporto necessario tra soggetto e predicato, che si contrappone alla predicazione di tipo accidentale (*per accidens*)⁸¹.

Ora, nel suo Commento al testo aristotelico, Tommaso d'Aquino analizza in modo approfondito – e in certo senso sistematizza – questi quattro tipi di predicazioni per sé. In un primo modo (*primo modo dicendi per se*) il riferimento – del tipo di predicazione – è alla causa formale e a tutta l'essenza del soggetto espressa dalla definizione; di una cosa si predica la sua definizione, o qualcosa che è posto nella stessa definizione. Non è secondaria, inoltre, la precisazione per la quale la sostanza (nel senso aristotelico della sostanza seconda: l'essenza) che è significata dalla definizione del soggetto dipende da quelle determinazioni che sono i suoi significati; non, si badi, in quanto queste determinazioni costituiscono le parti materiali di ciò che è definito, bensì in quanto sono parti della sua specie e appartengono alla sua essenza⁸².

⁸¹ Cfr. ARISTOTELE, *Analitici secondi*, 73a 35 – 73b 24.

⁸² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, lib. I, l. 10, n. 3. Questo primo modo si articola secondo altre due ulteriori modalità, per cui scolasticamente si parla di un primo modo *dicendi per se primo*, quando il predicato non soltanto appartiene alla definizione del soggetto, ma è anche convertibile con esso (come dire che “ogni uomo è razionale” è lo stesso che dire “ogni razionale è uomo”); mentre si ha il primo modo *dicendi per se secundo* quando il predicato, pur appartenendo alla definizione del soggetto, non è convertibile con esso (“ogni uomo è animale” non è convertibile con “ogni animale è uomo”). Si può così affermare che nel pensiero scolastico sono presenti una ricchezza e una precisione maggiori di quanto invece è dato trovare nel pensiero kantiano su questo punto. Per Kant una proposizione è analitica quando il predicato è *contenuto implicitamente* nel soggetto, senza che

Il secondo modo di predicazione (*secundo modo dicendi per se*) si ha quando il soggetto è posto nella definizione del predicato, che è il suo accidente proprio. In questo caso la preposizione “per” indica il riferimento alla causa materiale, in quanto ciò a cui si attribuisce il predicato è la materia propria, o il soggetto proprio di quella determinazione, che figura come un sostrato della predicazione. È necessario che il soggetto proprio sia posto nella definizione dell'accidente, dal momento in cui l'essere dell'accidente dipende dal soggetto, e quindi occorre che la sua definizione contenga in sé il soggetto⁸³. I predicati per cui non vale nessuno di questi due primi possibili rapporti di appartenenza al soggetto, e cioè i predicati che non sono inclusi nelle definizioni dei loro soggetti e i cui soggetti non sono inclusi nelle loro definizioni, esprimono predicazioni di tipo accidentale.

Accanto a queste due modalità di predicazione necessaria, o *per se*, si trovano infine il terzo e il quarto modo *dicendi per se*. Con essi si vuole indicare, rispettivamente, qualcosa di particolare che è nel genere della sostanza e non si predica di un altro soggetto, e una predicazione nella quale il predicato dipende dal proprio soggetto come da causa efficiente. Nel primo caso si vuole distinguere ciò che, non predicandosi di un (altro) soggetto, è per sé, da ciò che invece si predica di un soggetto – in quanto esistente in esso – e che è un accidente. Nel secondo caso, ciò che viene predicato appartiene al soggetto a causa del soggetto stesso. In entrambi i casi, si può cogliere una differenza essenziale rispetto ai primi due modi. Infatti, da un lato il terzo modo non è, propriamente, un modo

venga precisata la modalità di inclusione del predicato nel soggetto, ossia affermando in taluni casi che il predicato si predica mediante identità del soggetto (cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 39) e in tal altri che esso è contenuto – e quindi è parte – nel soggetto (cfr. I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), tr. it. a cura di P. Carabellese, riveduta da H. Hohenegger, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 27-29; ma anche, di nuovo, ID., *Critica della ragion pura*, cit., p. 39). Sulla legittimità di una riconduzione delle proposizioni analitiche alle proposizioni per sé note: cfr. *infra*.

⁸³ Cfr. *ibi*, l. 10, n. 4. Anche questo secondo modo si suddivide in due ulteriori modalità: si ha il secondo modo *dicendi per se primo*, quando il predicato è convertibile con il soggetto posto nella sua definizione (la proposizione “l'uomo è risibile” risulta convertibile con la proposizione “ogni risibile è uomo”); si ha invece il secondo modo *dicendi per se secundo* quando il predicato non è convertibile con il soggetto posto nella sua definizione (se è vero che “ogni triangolo isoscele ha angoli interni pari a due retti”, non è per ciò stesso vero che “ogni triangolo che ha angoli interni pari a due retti è un triangolo isoscele”).

di predicazione, bensì un modo di esistenza; dall'altro lato, se il quarto modo condivide con il secondo l'espressione di una valenza causale da parte del soggetto – che si pone nella definizione del predicato – nei confronti del predicato, ciò nonostante questi due modi si distinguono formalmente, perché nel secondo modo si bada alla *ratio praedicationis*, che si fonda sulla definizione del predicato che include il soggetto, mentre nel quarto modo si ha in vista la *ratio causalitatis* (in senso efficiente o estrinseco), in quanto il predicato dipende nel suo essere dal proprio soggetto, come da causa⁸⁴.

Ora, se una proposizione il cui predicato appartiene alla definizione del soggetto si dice *per se nota*⁸⁵, allora è nelle proposizioni per sé note che si incrocia il tema moderno – o, più propriamente, kantiano – dell'analiticità. E in particolar modo nelle proposizioni *primo modo dicendi per se*. Tuttavia, come ebbe già a notare il Gaetano, è certamente vero che tutte le proposizioni in cui il predicato è contenuto nel soggetto sono per sé note, ma non è vero il reciproco. In altri termini, la proposizione: “Le proposizioni il cui predicato è contenuto nella ragione del soggetto sono per sé note” è vera, ma non è una definizione delle proposizioni per sé note, poiché vi sono altre proposizioni di questo tipo, il cui predicato non è incluso nella ragione del soggetto. A giudizio del Gaetano, infatti, una proposizione può dirsi per sé nota se non può dimostrarsi attraverso un medio a priori⁸⁶.

Si muovono entro questa direzione i rilievi che a un certo momento alcuni autori neoscolastici hanno indirizzato alla teoria kantiana dei giudizi analitici, e, più in generale, della distinzione tra giudizi analitici e giudizi sintetici. Secondo Garrigou Lagrange, ad esempio, dal punto di vista aristotelico qualsiasi giudizio si risolve, formalmente, nell'unione di un predicato e di un soggetto per mezzo del verbo *essere* (copula di ogni giudizio), che esprime l'identità reale dei termini. La conoscenza di

⁸⁴ Cfr. *ibi*, l. 10, nn. 5-7.

⁸⁵ Cfr. *ibi*, l. 5, n. 7.

⁸⁶ «[Bene] *verum est apud Sanctum Thomam quod omnis propositio, cujus praedicatum cadit in ratione subjecti est per se nota, sed non e converso. Quoniam cum unum generalissimum negatur de alio, et cum prima passio praedicatur de primo subjecto, fiunt propositiones immediatae secundum se, et consequenter secundum se per se notae. Si tamen alicubi sic definita reperitur, glossetur ly esse in ratione subiecti formaliter, vel virtualiter proxime*» (TOMMASO DE VIO GAETANO, *Commentaria in Summam theologiae Divi Thomae Aquinatis*, I, q. 2, art. 1, IV). Sul rapporto (implicazione) tra *per se notum* e immediatezza, cfr. anche P. HOENEN, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 108.

una certa determinazione nel giudizio consiste precisamente nel vedere quest'ultima come un'identità con sé, sotto due diversi aspetti⁸⁷. Kant, dunque, non avrebbe saputo riconoscere l'identità se non all'interno dei giudizi analitici – da lui considerati puramente tautologici –, a differenza dei giudizi sintetici (a priori o a posteriori), nei quali invece si darebbe una giustapposizione di nozioni distinte. A ben vedere, la giustapposizione – come la chiama Garrigou Lagrange – di due distinte nozioni costituirebbe un giudizio falso, perché affermerebbe l'identità di due termini che non presentano alcuna reale identità, ma un qualche altro rapporto⁸⁸. Infatti, se è vero che logicamente il giudizio è composto di due parti distinte, il soggetto e il predicato, d'altra parte esse sono unite mediante la copula per esprimere che l'ente significato sotto un certo aspetto dal soggetto è *lo stesso ente* designato sotto un altro aspetto dal predicato. Il giudizio affermativo ricomponesse così ciò che la concezione astrattiva ha separato⁸⁹.

Il criterio aristotelico della divisione delle proposizioni, in questo senso, non consiste nello stabilire se vi sia identificazione o non identificazione – attraverso il giudizio – del soggetto e del predicato, quanto piuttosto nel considerare se l'identità reale espressa dal giudizio sorga dalla sola analisi delle nozioni o dall'esame delle cose esistenti. Se tale identità risulta dalla semplice *esplicazione* o *analisi* dei termini, si avrà una proposizione per sé nota e immediata, ossia una «proposizione analitica in senso aristotelico»⁹⁰. E una proposizione è immediata (o per sé nota), o perché il predicato è contenuto implicitamente nel soggetto, o perché il soggetto è contenuto implicitamente nel predicato. Il primo caso è quello in cui il predicato esplicita il soggetto (o è implicito in esso), mentre il secondo riguarda l'attribuzione al soggetto, da parte del predicato, di una proprietà a quello immediatamente connessa; in quest'ultimo caso, se si può pensare il soggetto senza pensare insieme il

⁸⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 1017a 27 – 1017a 30.

⁸⁸ Cfr. *ibi*, V, 1017a 31 – 1017a 35.

⁸⁹ Cfr. R. GARRIGOU LAGRANGE, *Le Sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (1922³), tr. it. a cura di A. Livi e M. Padovano, *Il senso comune, la filosofia dell'essere e le formule dogmatiche*, Casa editrice Leonardo da Vinci, Roma 2013, pp. 126-127, nota 14 e p. 141; ID., *Dieu. Son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, Beauchesne, Paris 1928⁵, pp. 116 e 130-131. Per questi passaggi l'autore si rifà a C. SENTROUL, *Kant et Aristote*, Alcan, Louvain-Paris 1913², pp. 291-305.

⁹⁰ *Ibi*, p. 152; cfr. ID., *Dieu*, cit., p. 131.

predicato, non si può negare questo attributo senza insieme negare il soggetto di tale attribuzione⁹¹. Non si può, pertanto, far equivalere – kantianamente – le due seguenti definizioni di giudizio analitico: “giudizio la cui negazione implica contraddizione” e “giudizio in cui il soggetto contiene il predicato”, perché, al contrario, esistono giudizi estensivi la cui negazione è autocontraddittoria⁹².

Anche Jacques Maritain insiste particolarmente sulla struttura del giudizio intesa come l’affermazione che due oggetti di concetto, distinti in quanto tali (*distinctio rationis*), non sono che una sola e medesima cosa (*re seu subiecto*) nell’esistenza extra-mentale, attuale o possibile. La verità nell’intelletto, in questa prospettiva, è una composizione nozionale conforme a un’identità reale. Ogni proposizione, infatti, qualunque essa sia, è propriamente una sintesi; anche le proposizioni che Kant chiama “analitiche” sono in realtà delle *sintesi*, nel senso appunto che sussiste una distinzione tra i termini – soggetto e predicato – concepiti dall’intelletto. Utilizzando un vocabolario kantiano, si può dire che si tratta di sintesi *a priori*, ossia di proposizioni necessarie, dove la connessione tra il soggetto e il predicato non viene dall’esperienza, ma la cui ragion d’essere dipende dall’oggetto; più precisamente, uno dei termini è la ragione dell’altro, come accade nel caso in cui il predicato fa parte della nozione del soggetto⁹³. Ma c’è anche il caso delle

⁹¹ Cfr. *ibidem*; cfr. ID., *Dieu*, cit., p. 116. Garrigou Lagrange fa rientrare nella prima categoria di giudizi immediati il principio di identità, mentre viene fatto rientrare nella seconda categoria il principio tomista: “*Quod est sed non per se est ab alio*”. Ora, sebbene Tommaso riconosca che «*habitu ad causam non intret definitione entis*» (cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 44, art. 1, ad. 1), d’altro canto il rapporto tra l’ente partecipato e la propria causa viene pensato nei termini di una relazione essenziale, e cioè in termini obiettivamente convergenti con una predicazione *secundo modo dicendi per se*, in quanto non si può pensare all’ente partecipato senza pensare al suo essere causato da altro (cfr. *ibidem*).

⁹² L’esplicitazione di questo aspetto si deve a G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica* (1958), in ID., *Conversazioni di metafisica*, 2 tomi, Vita e Pensiero, Milano 1995, tomo I, pp. 257-258.

⁹³ Cfr. J. MARITAIN, *Réflexions sur l’intelligence et sur sa vie propre* (1924), tr. it. a cura di L. Frattini, *Riflessioni sull’intelligenza e la sua vita propria*, Massimo, Milano 1987, pp. 78-80. Maritain precisa che questa connessione non viene dall’esperienza *formalmente*, e cioè la sua ragion d’essere non è una semplice constatazione di fatto, come nelle proposizioni sperimentali; ma viene dall’esperienza *materialmente*, nel senso che – quando si tratti delle proposizioni prime, non dedotte – è a seguito di una constatazione sperimentale che l’intelletto coglie la connessione necessaria dei concetti tra loro. Così, si conoscono induttivamente – senza compiere alcun *ragionamento*

proposizioni che Kant chiama “sintetiche a priori”, le quali sono, esattamente come le precedenti, a priori o necessarie in virtù delle sole esigenze dell’oggetto, in quanto uno dei termini, anche qui, è ragione dell’altro. Se in esse il predicato non fa parte della nozione del soggetto (come invece nelle proposizioni *per se primo modo*), allora è il soggetto che fa parte della nozione del predicato, non come parte intrinseca della sua struttura, ma come materia o soggetto proprio in cui questo è ricevuto, poiché la nozione dell’accidente o della proprietà non si intende senza quella del soggetto. Questo secondo tipo di “sintesi” presenta un autentico «passaggio nozionale» – come afferma Maritain – da un termine all’altro, perché in esso il predicato non è ricavato dalla definizione del soggetto; ma l’identità reale su cui esso si fonda resta sempre, a differenza di quanto avviene per le proposizioni di ordine sperimentale, esigita dalle nozioni stesse, l’una delle quali designa il soggetto proprio dell’altra⁹⁴. Ancora una volta, dunque, si ritiene che Kant abbia misconosciuto le necessità essenziali inscritte nei termini del giudizio, avanzando l’identità logica di soggetto e predicato come criterio della distinzione delle proposizioni.

induttivo, ma mediante l’*epagoghé* aristotelica – i primi principi, in quanto è conosciuta nell’esperienza quella connessione che sussiste in virtù dei suoi stessi termini (cfr. *ibi*, pp. 79-80, nota 48 di p. 79). Risulta chiaro che la connessione materialmente rilevata attraverso l’esperienza, chiamata in causa da Maritain, fa riferimento a quel motivo determinante la complessità – e la composizione – del giudizio cui si richiamava il Gaetano nell’evidenziare il problema relativo all’origine dei primi principi. Ciò si deduce anche dal richiamo di Maritain al Commento caetanista agli *Analitici secondi* (cfr. *ibidem*). Tuttavia, fermo restando questo riferimento, non si comprende come si possa poi ritenere che l’atto di affermazione (o di negazione), con il quale il giudizio pone l’esistenza reale (*ita est*) del contenuto di una certa predicazione, cada «su una proposizione formata dallo spirito» (*ibi*, p. 78). In generale, se ogni proposizione, essendo una costruzione di concetti, è intesa come una *compositio* (cfr. *ibi*, p. 79, nota 45), non si capisce come questo possa accordarsi con una dottrina che invece vede nella *datità* del nesso tra soggetto e predicato la condizione affinché possa attuarsi il giudizio. Probabilmente, Maritain ha ritenuto tale condizione un semplice aiuto fornito all’attività giudicante dall’*habitus principiorum*, grazie al quale la percezione delle verità per sé note può aver luogo «più facilmente e con una perfetta stabilità» (*ibi*, p. 85). Questa posizione sembra ricalcare quella di Giovanni di San Tommaso, il quale, nel suo *Cursus theologicus*, pur escludendo che l’assenso formale prestato ai principi possa costituirsi mediante induzione, ritiene che quest’ultima sia requisito – psicologico – del modo universale con cui si concepiscono i principi (GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Cursus theologicus*, disp. 16, art. 2, nn. 4 e 7-8).⁹⁴ Cfr. *ibi*, pp. 80-81.

2. *Essenzialismo e necessità a priori*

Un altro autore che si è confrontato in modo critico con il pensiero kantiano riguardo alla valenza dell'analisi è Amato Masново. Anch'egli è convinto dell'insufficienza della concezione moderna circa la sostanziale tautologicità delle proposizioni analitiche. In realtà, le proposizioni per sé note di Aristotele e Tommaso si riferiscono proprio a tutte quelle proposizioni formate senza bisogno di ricorrere ad *altro* rispetto ai termini che sono immediatamente noti. Si tratta poi di considerare se uno dei termini entri nella definizione – o intelligenza – dell'altro come sua parte costitutiva (*primus modus dicendi per se*), oppure come «supposto» o «corollario» (*secundus modus dicendi per se*)⁹⁵.

La polemica antikantiana svolta da Masново a proposito dell'analisi, allora, consiste in primo luogo nel dichiarare che la necessità avvertita da Kant di introdurre giudizi sintetici a priori derivava da un fraintendimento del procedimento analitico, che riduceva quest'ultimo all'analisi di una nozione come posizione assoluta, nella dinamica del rapporto tra totalità e parti, senza allargare il procedimento anche a quei significati necessariamente implicati da una certa nozione⁹⁶. Se appunto gli elementi «costitutivi» sono i fattori che si possono distinguere all'interno di una definizione, quelli «supposti» e «corollari» riguardano invece, rispettivamente, ciò senza di cui non si potrebbe giungere ad affermare una certa realtà e ciò che dovrebbe essere negato se si negasse una certa realtà. In ogni caso, sia che si tratti di elementi costitutivi, sia che si tratti di elementi supposti e corollari, la loro assenza provoca

⁹⁵ Cfr. A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. I: *Guglielmo d'Auvergne e l'ascesa verso Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1945², p. 186. Masново si richiama esplicitamente al *Commento agli Analitici secondi* aristotelici di Tommaso. Tuttavia, l'autore non fa riferimento – a differenza di quanto accade nel testo tomista – agli accidenti propri che nel “secondo modo” sarebbero predicati di una sostanza, evitando così di impegnarsi nella previa fondazione di categorie quali “sostanza” e “accidente” (cfr. *ibi*, p. 186, nota 1).

⁹⁶ Cfr. A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione* (1941), Vita e Pensiero, Milano 1986, p. 57.

contraddizione, cioè contraddice la realtà espressa dal soggetto del giudizio⁹⁷.

In una fenomenologia della conoscenza – e del giudizio – che riconosca la complessità dei contenuti della *simplex apprehensio*, si sarà anche in grado di riconoscere, in tali complessità semantiche, dei nessi necessari che non siano solo tautologici; mentre in una concezione “atomistica” della conoscenza, come quella kantiana, per la quale conoscere è avere idee e connetterle e separarle, l’analisi si eserciterà nella separazione o ripetizione di nozioni in posizione “assoluta” e non “relativa” (o implicante una reale relazione tra di esse)⁹⁸.

Masnovò rinviene l’origine di questo approccio al tema dell’analisi nella trasformazione subita storicamente dall’astrazione tomistica. In questo tipo di astrazione, infatti, l’intelletto *forma*, propriamente, il concetto universale, senza dover presupporre l’esistenza *in re* di elementi, alcuni dei quali, poi, si ritroverebbero nel risultato dell’astrazione. Questa trasformazione, invece, comporta la riconduzione dell’astrazione tomistica in astrazione distinguente elementi preesistenti nell’oggetto e nei suoi costitutivi, e così adegua in certo senso l’astrazione all’analisi, intesa appunto quest’ultima come distinzione del tutto in parti preesistenti e costitutive⁹⁹. A tale concezione si sarebbe arrivati attraverso un processo che Masnovò ricostruisce nei suoi momenti essenziali, e che, dal nominalismo medievale di Nicola d’Autrecourt, arriva fino a Kant, passando per il pensiero di Cartesio e l’empirismo di Locke e Hume¹⁰⁰.

In particolar modo, per quanto riguarda Kant e il concetto di analiticità, l’attenzione di Masnovò si rivolge al rapporto tra analisi e principio di non contraddizione presente negli scritti kantiani. Infatti, è proprio in quanto in tali scritti si afferma che l’analisi è in funzione del principio di non contraddizione, che essa non può andare oltre le parti

⁹⁷ Cfr. A. MASNOVO, *Sant’Agostino e San Tommaso: concordanze e sviluppi*, Vita e Pensiero, Milano 1950², p. 152.

⁹⁸ La distinzione tra posizione assoluta e posizione relativa dei concetti è ripresa dallo scolastico spagnolo Jaime Balmes: «*Los conceptos no son enteramente absolutos; contienen relaciones, y el descubrimiento de éstas no es una síntesis, si no un análisis más completo*» (J. BALMES, *Filosofía fundamental*, 4 tomi, Brusi, Barcelona 1946, tomo primo, lib. I, cap. XIX, p. 259). In generale: cfr. *ibi*, pp. 251-267.

⁹⁹ Cfr. A. MASNOVO, *Il significato storico del Neotomismo*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1940, 4, p. 22.

¹⁰⁰ Cfr. *ibi* pp. 23-26.

costitutive di una certa totalità. Invece, bisogna dire che è vero che l'analisi è posta in funzione del principio di non contraddizione, tuttavia ciò non va inteso nel senso che quest'ultimo sia *fondamento*, o premessa argomentativa per la "dimostrazione" delle verità analitiche, bensì in quanto ne è piuttosto l'*eidōs*. L'analiticità di una proposizione può essere stabilita, di volta in volta, mediante l'analisi dei termini di quella stessa proposizione «sotto la pressione del principio di non contraddizione», ossia mostrando l'impossibilità – intesa come autocontraddittorietà – implicata nell'affermare una realtà e nel negarla attraverso la negazione di un elemento che appartiene al suo significato. Mentre la limitazione aprioristica dell'efficacia analitica alle parti costitutive è, secondo Masnovo, semplicemente arbitraria¹⁰¹. Se il principio di non contraddizione funzionasse come premessa maggiore di un sillogismo tendente a dimostrare verità analitiche del tipo: "A è con B" (o "B appartiene essenzialmente ad A"), la premessa minore di questo eventuale sillogismo ("B appartiene al significato di A", o "A non è senza B") conterrebbe già di per sé stessa l'evidenziazione del nesso analitico, e pertanto la premessa maggiore espressa dal principio di non contraddizione (A non è *non-A*), proprio in quanto premessa, diventerebbe pleonastica. La precisazione di Masnovo sembra motivata dal fatto che nel testo kantiano si trova sia la consapevolezza che il nesso tra termini di una verità analitica dipende dall'approfondimento di quanto è contenuto nella definizione di un certo significato – e che, dunque, il predicato che rientra nella definizione del soggetto non può essergli negato senza contraddizione¹⁰² –; sia un ulteriore elemento che sembra invece offuscare questa consapevolezza, e cioè il riconoscimento del principio di non contraddizione non solo quale condizione necessaria della verità delle proposizioni analitiche (come di ogni proposizione), bensì anche come condizione sufficiente di esse¹⁰³.

¹⁰¹ Cfr. A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, cit., p. 60. Tuttavia, se il principio di non contraddizione è inteso esso stesso come una proposizione analitica – sia pure eminente –, l'argomento masnoviano non spiega come sia possibile evitare quel circolo vizioso dovuto al ritenere che il procedimento analitico consista nel sottoporre una idea alla «pressione del principio di non contraddizione», e insieme ad affermare che lo stesso principio di non contraddizione emerge analiticamente a partire dall'idea di ente (cfr. *infra*, cap. III, par. 2).

¹⁰² Cfr. I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., p. 29. Cfr. *supra*, Prefazione.

¹⁰³ Se «il giudizio è analitico, sia esso negativo o affermativo, la sua verità deve sempre poter essere conosciuta sufficientemente in base al principio di non contraddizione»

Lo stesso principio di non contraddizione viene qui inteso come una proposizione analitica per sé primo modo, nella quale «l'attributo è posto nel nome del soggetto, e quindi non si può dar realtà al soggetto senza dare realtà all'attributo»¹⁰⁴. Si tratta di riconoscere l'«esigenza» – o l'implicazione – da parte dell'ente per cui si afferma che “l'ente è ente” o che “questo ente è questo ente”. In questo caso fa da attributo il soggetto medesimo e si determina così il principio di identità. Tale principio, poi, si può intendere anche – secondo Masново – sotto la formula: “l'ente non è non ente” o “questo ente non è questo ente”, ottenendo così il principio di non contraddizione, che esprime l'incontraddittorietà dell'ente, di ogni singolo ente¹⁰⁵. Questi attributi che portano alla formulazione del principio di identità-non contraddizione sono i primi a scaturire dalla nozione di “ente”, implicita in ogni altra nozione; a proposito di questo principio è da osservare che esso, nel suo porsi, si giustifica: «a) quanto alla realtà e quindi quanto alla possibilità del suo soggetto; b) quanto al nesso, derivando l'attributo immediatamente dal soggetto anzi coincidendo con questo»¹⁰⁶.

Tale fondazione analitica del principio di identità-non contraddizione presuppone l'apprensione dell'essere (dell'ente), e la presuppone come fondamento logico – e non solamente psicologico – della contrapposizione semantizzante dello stesso positivo al negativo, in quanto è sé stesso e non l'altro da sé¹⁰⁷. Dove tale presupposizione non vuole indicare una priorità logica del principio di identità rispetto al

(cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 143); cfr. anche, ID., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., p. 29 («Tutti i giudizi analitici si fondano completamente [beruhen gänzlich] sul principio di non contraddizione»).

¹⁰⁴ A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, cit., p. 48.

¹⁰⁵ Cfr. *ibi*, pp. 44-45. A queste due formulazioni, Masново ne aggiunge una terza, per la quale di tutto è vero che «o è ente o è non ente» o che «o è quel dato ente o non è quel dato ente», e che corrisponde al principio del terzo escluso. I tre principi enunciati sono considerati dall'autore come «il medesimo principio triplicemente vestito» (*ibi*, p. 45, nota 11).

¹⁰⁶ A. MASNOVO, *Appunti di gnoseologia tomistica*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1940, 4, p. 279.

¹⁰⁷ «Prius habetur notio entis; solum postea venit iudicium de ente et non ente. Utique si negatur principium contradictionis, eo ipso impossibilis fit simplex apprehensio, et perit notio entis: sed non sequitur principium contradictionis jam antea cognosci nec a fortiori ejus valorem obiectivum fuisse iustificatum» (A. MASNOVO, *Brevi appunti di metodo sul problema della conoscenza*, in *Acta primi congressus thomistici internationalis (invitante Academia Romana S. Thomae Aquinatis Romae, anno sancto MCMXXV)*, apud sedem Academiae Romanae S. Thomae, Roma 1925, p. 248).

principio di non contraddizione, ma piuttosto la priorità del momento apprensivo sul momento critico, il quale a sua volta si articola nel principio di identità e nel principio di non contraddizione. Nell'ipotesi di una negazione del principio di identità-non contraddizione, allora, si incorrerebbe nell'impossibilità di concepire determinatamente un significato. Una concepibilità che poggia interamente sull'astrazione universalizzatrice.

Come richiamato, l'astrazione universalizzatrice prescinde soltanto dalla individuazione dell'elemento astratto che viene con essa formato. In questo senso questa operazione spontanea dell'intelletto dà luogo a ciò che Masnovo chiama "apriorismo astrattivo" (che si differenzia dall'"apriorismo sintetico", di origine empirista), specificando con il primo termine proprio la peculiarità del concetto rispetto al dato individuale. Tale astrazione, comunque, non perde nulla della *quidditas* dell'individuo conosciuto. L'intelletto, nell'ambito della *simplex apprehensio*, è infallibile, in quanto essenzialmente finalizzato all'astrazione delle *quidditates*¹⁰⁸. «L'infalibilità dell'intelletto circa l'apprensione delle *quidditates* nella loro considerazione assoluta [...] porta all'infalibilità circa i principi che sono partoriti dalle *quidditates* e all'infalibilità dell'intelletto circa le conclusioni che a loro volta sono dai principi partorite. Così la garanzia del complesso della nostra vita conoscitiva, in quanto non solo coerenza ma verità, ossia valore assoluto e non ipotetico, è rifiuta completamente [...] nei principi e attraverso i principi nella apprensione; e quindi nel finalismo delle potenze o facoltà»¹⁰⁹.

Si osservi che l'introduzione – da parte di Masnovo – della categoria del "finalismo" è effettuata per poter giustificare la convenienza tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Tuttavia, come avverte l'autore, non si tratta di un «finalismo dedotto», bensì di un «finalismo percepito»; infatti, se si partisse da un'analisi delle facoltà conoscitive

¹⁰⁸ Cfr. A. MASNOVO, *Apriorismo e... apriorismo*, in AA. VV., *Immanuel Kant (1724-1924)*, Vita e Pensiero, Milano 1924, p. 120. Ciò dipende dal fatto che – come riporta Masnovo seguendo la questione 85, articolo 6, della prima Parte della *Summa Theologiae* di Tommaso –, l'oggetto proprio dell'intelletto umano è la *quidditas rei materialis*; può accadere che l'intelletto non apprenda una certa essenza, o che nell'applicare o nel comporre le essenze si dia errore, ma se l'apprensione ha luogo, non vi può essere errore (cfr. A. MASNOVO, *Esegesi tomistica*, I, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1937, 2, p. 331).

¹⁰⁹ A. MASNOVO, *Esegesi tomistica*, I, cit., pp. 331-332.

per stabilire il valore della conoscenza, si ricadrebbe nel circolo vizioso che consiste nel presupporre il valore della conoscenza fondandolo su una dottrina metafisica (riguardante appunto la struttura del soggetto conoscente). Occorre dunque constatare in alcuni atti conoscitivi – quelli operati dall'*intellectus principiorum* – la capacità di conoscere la verità, ossia di constatare un finalismo in atto. In fondo, tale questione ricalca quella del rapporto tra certezza e verità, che Masnovo caratterizza con le espressioni tomistiche «*esse in veritate*» e «*cognoscere veritatem*». E il passaggio dal primo al secondo non può che avvenire mediante la considerazione dell'impossibilità di negare ciò che è pensato nell'apprensione spontanea dell'intelletto¹¹⁰. In questo senso, il problema dell'infallibilità della *simplex apprehensio* non dovrebbe nemmeno costituirsi, e ci si dovrebbe soffermare piuttosto sulla questione della fondatezza del giudizio, mediante una gnoseologia dei primi principi. D'altra parte, pur individuato – seppur implicitamente – il luogo della coincidenza di certezza e verità nell'istituzione dei primi principi, se poi il valore di questa istituzione dipende dall'obiettività dei concetti universali dai quali sono ricavati, e, a sua volta, tale obiettività viene fondata sul finalismo della facoltà astrattiva, allora nulla può evitare che nel passaggio dall'«*esse in veritate*» al «*cognoscere veritatem*» l'intelletto riceva una garanzia estrinseca dall'appello al finalismo delle proprie operazioni.

Nel discorso di Masnovo è il soggetto, o l'essenza astratta, che «dà la visione del nesso, partorendo l'attributo»¹¹¹, mediante procedure che si svolgono, appunto, per semplice analisi, e nelle quali non è data soltanto la fattualità del nesso tra soggetto e predicato, ma anche la sua necessità. La differenza tra giudizi analitici e giudizi sintetici, infatti, riguarda proprio l'assenza, in quest'ultimi, di un'analisi che evidenzi l'inclusione del predicato nel soggetto. Nel caso dei giudizi sintetici, invece, si tratterebbe di operare una congiunzione del predicato con il soggetto, la quale, se fornita dall'esperienza, determinerebbe l'insorgenza di giudizi sintetici a posteriori, mentre se posta anteriormente (indipendentemente) all'esperienza, darebbe luogo a giudizi sintetici a priori. Non potendo l'esperienza dare mai l'universalità necessaria, un giudizio a carattere

¹¹⁰ Cfr. A. MASNOVO, *Appunti di gnoseologia tomista*, cit., p. 275.

¹¹¹ A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, cit., p. 45, nota 10 di p. 44. E aggiunge: «il quale [l'attributo], se anche prima non era ignoto nel suo significato assoluto (e sia pure nella sua connessione di fatto col soggetto), lì si fa noto nella sua connessione di diritto col soggetto medesimo» (*ibidem*).

universale necessario, che non fosse analitico, dovrebbe dirsi insieme sintetico e a priori. Mentre il giudizio analitico, in quanto analitico, è a priori¹¹². Ora, le considerazioni svolte da Masnovo ricalcano uno schema chiaramente kantiano, specialmente per quanto riguarda le categorie di “a priori” e “a posteriori”, che qui equivalgono, rispettivamente, a “ciò che non è logicamente fondato sull’esperienza” e a “ciò che è logicamente fondato sull’esperienza”. Anzi, sembra che egli individui proprio nella apriorità, piuttosto che nell’analiticità, il fondamento logico del carattere universale e necessario di un giudizio¹¹³. Anche se, a ben vedere, Masnovo concepisce la “sintesi a priori” unicamente in termini psicologici, ossia come un «apriorismo sintetico» nel quale il contenuto dei principi viene integrato con l’apporto di elementi soggettivi, desunti dall’*habitus principiorum*, invece che essere determinato mediante l’analisi delle nozioni universali astratte (come accade invece in un «apriorismo astraente»)¹¹⁴. Pertanto, l’unica necessità ad autorizzare l’esistenza dell’a priori è la necessità come nesso, e non la necessità come fatto (quale può essere, secondo Masnovo, l’intuizione pura kantiana del tempo e dello spazio), incapace di ridare l’universalità. La necessità come fatto è piuttosto l’espressione dell’esperienza – e non quel certo suo oltrepassamento costituito dall’apriori –, la quale presenta ciò che si dà come un semplice fatto, senza fare riferimento alla necessità¹¹⁵.

Si può dire, allora, che il giudizio analitico si oppone, più precisamente, al giudizio logicamente fondato sull’esperienza. Se in quest’ultimo caso la ragione dell’affermazione del giudizio risiede in un fatto constatato, nel caso del giudizio analitico la ragione della sua affermazione risiede nella connessione necessaria di soggetto e predicato. Un giudizio è dunque analitico se mediante l’analisi del soggetto e del predicato – considerati sia nella loro essenza sia nelle loro

¹¹² Cfr. *ibi*, pp. 44-45, nota 10.

¹¹³ A differenza di quanto si ritrova in un autore al quale pure Masnovo è vicino, come Balmes, che vede nell’analiticità la ragione dell’universalità e della necessità (J. BALMES, *Filosofia fundamental*, cit., tomo primo, lib. I, cap. XXIV, p. 214).

¹¹⁴ Cfr. A. MASNOVO, *Da Guglielmo d’Auvergne a S. Tommaso d’Aquino*, vol. I, cit., pp. 184-185.

¹¹⁵ Cfr. A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, cit., pp. 65-66.

proprietà – viene evidenziata tra gli elementi analizzati una connessione necessaria¹¹⁶.

Anche un'allieva di Masnovo, Sofia Vanni Rovighi, ricorre alla distinzione moderna tra verità di fatto e verità necessarie: le prime sono quelle che affermano l'esistenza di qualche cosa o che determinano la natura di una cosa esistente di fatto, mentre le seconde sono quelle che affermano un rapporto tra concetti, tra essenze, senza con ciò stesso affermare la realtà di questo rapporto¹¹⁷. Queste affermazioni, nelle quali consiste il giudizio, sono certamente precedute – secondo Vanni Rovighi

¹¹⁶ Questa è la definizione data da D. MERCIER, *Cours de philosophie*, vol. IV: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*, Institut supérieur de Philosophie, Louvain 1906⁵, p. 271, che rispecchia *ante litteram* in modo pertinente l'allargamento del significato dell'analisi sostenuto da Masnovo. È inoltre opportuno osservare come Mercier richiami in quest'opera – con largo anticipo rispetto a Hoenen – la posizione del Gaetano riguardo all'esperienza intesa quale origine del contenuto (complesso) dei primi principi, giudicandola «*pour le moins plausible*» (*ibi*, p. 308; in generale, cfr. pp. 307-308). Tuttavia, a Mercier in questo frangente interessa escludere – in polemica con John Stuart Mill – che l'esperienza, nella sua fattualità, sia la sola ragione determinante dell'assenso prestato ai primi principi (cfr. *ibi*, p. 308). In definitiva, pur non avendo preso in considerazione con esattezza il pensiero del Gaetano – a cui, si ripeta, interessa fare dell'esperienza il motivo determinante della complessità semantica del contenuto dei principi, e non tanto della ragione dell'assenso prestato all'identità apofantica da questi espressa –, Mercier si ritrova a sostenere una posizione vicina a quella che sarà di Masnovo, e che è di impronta scotista. «*Le rôle de l'expérience n'est doc pas de nous fournir la preuve, ni totale ni partielle, des vérités nécessaires, mais de mettre à notre portée les matériels et les spécimens exemplatifs voulus, afin que l'intelligence puisse, par un travail d'abstraction et de réflexion, en extraire des lois supérieures aux conditions particulières et contingentes que la matière impose aux faits observables. [...] Certes [...], pour formuler les axiomes, nous nous aidons de faits, de rapprochement de faits, réels ou imaginaires; nous arrivons ainsi à constater, par un essai de superposition, que, par exemple, [...] la ligne [retta, n.d.a.] AB est plus courte que la ligne [curva, n.d.a.] ACB, et il nous est loisible d'exprimer en un jugement le résultat de cette constatation: mais ce jugement ne sera qu'une vérité d'expérience. Lorsque nous voulons énoncer une vérité "nécessaire", il nous faut nous élever au-dessus du fait, définir la notion abstraite de la ligne droite, la notion abstraite de la ligne courbe, comparer la première à la seconde et voir alors se dégager de cette comparaison l'axiome abstrait, universel, nécessaire: la ligne droite est plus courte qu'une ligne non droite. [...] L'expérience n'est donc pas le motif de certitude des axiomes. Elle ne peut l'être. Elle ne l'est pas: nous avons conscience que notre adhésion aux axiomes tient à l'évidence nécessitante du rapport essentiel abstrait qui se dégage de la mise en présence des termes de l'axiome; l'expérience n'ajoute même pas à cette adhésion l'appoint d'une preuve confirmative*» (*ibi*, pp. 309-310).

¹¹⁷ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, cit., vol. I, p. 160.

– da una sintesi di termini, che appunto non va confusa con la *compositio* (o *divisio*) del giudizio, con la quale si vede se la sintesi affermata (o negata) corrisponde a ciò che è¹¹⁸. Tuttavia la sintesi presenta un carattere artificioso, in quanto prodotta dall'intelletto nel processo in cui avviene una distinzione concettuale di aspetti che si riferiscono ad una medesima realtà. Infatti, non si dà, propriamente, nessun *nesso* nell'apprensione che precede il giudizio, poiché il nesso tra termini determina la *comparatio ad rem* che nel giudizio si compie¹¹⁹.

Se si guarda alle verità necessarie, Vanni Rovighi riprende fedelmente il discorso svolto da Masnovo. Ciò che è attribuito a un'essenza ottenuta per astrazione dal concreto, le viene attribuito universalmente e necessariamente in quanto, da un lato, dovunque si attui quella certa essenza che è il soggetto, si attuerà anche il predicato che gli compete, e dall'altro lato perché, se il predicato compete all'essenza del soggetto, non potrebbe realizzarsi quel soggetto senza quel predicato. L'universalità e la necessità della proposizione, allora, dipendono dalla prescissione del soggetto rispetto alle note individuanti e dalla prescissione da ciò che, nel soggetto, può essere altrimenti¹²⁰. In altre parole, è quello che viene chiamato “a priori astrattivo” ad essere alla base dell'universalità e della necessità della proposizione, e cioè l'elemento a priori della conoscenza. «Se si pensa che nella necessità e nell'universalità delle proposizioni di ordine ideale (verità necessarie) è stato riconosciuto l'elemento a priori della conoscenza, e che l'apriori delle proposizioni, ossia l'apriori come necessità e universalità, deriva da ciò che di a priori vi è nella nozione, dall'universalità come carattere del concetto, si vedrà che all'origine dell'apriori vi è l'astrazione»¹²¹,

¹¹⁸ Cfr. *ibi*, pp. 167-168. Su questa valenza della *compositio* giudicativa, cfr. anche: P. HOENEN, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin*, cit., richiamato da Vanni Rovighi alla nota 14 di p. 168.

¹¹⁹ Cfr. *ibidem*. In questo senso Vanni Rovighi si allontana da Hoenen (cfr. *supra*, cap. I, par. 2), e precisamente nel senso in cui non sono dati nell'esperienza – mediante l'elaborazione dei fantasmi – dei nessi che determinino già il contenuto dei giudizi, e che l'apofansi dovrebbe soltanto confermare (o respingere) come esistenti. La sintesi, pur precedendo il giudizio, non sarebbe determinante rispetto al contenuto di quest'ultimo, e cioè la manifestazione della convenienza del predicato al soggetto – e non solo la ragione dell'affermazione dell'identità espressa da quella convenienza nel giudizio – si avrebbe unicamente con l'apofansi. In linea con Vanni Rovighi si trova J. DE TONQUÉDEC, *La critique de la connaissance*, Beauchesne, Paris 1961³, pp. 211-212.

¹²⁰ Cfr. *ibi*, p. 171.

¹²¹ *Ibi*, pp. 171-172.

ossia l'operazione con la quale l'intelletto è orientato naturalmente all'apprensione di una certa determinazione secondo il modo dell'universalità. In questo senso, se è vero che i caratteri dell'universalità e della necessità dipendono dall'essenza, lo statuto di quest'ultima non può che essere determinato dall'astrazione universalizzatrice, e quindi (nei termini usati da Zamboni) l'apriori ontologico non può essere separato – in questo contesto – dall'apriori conoscitivo¹²².

Le verità necessarie esprimono dunque un nesso fra essenze, che viene anch'esso evidenziato a priori. Infatti, – chiosa Vanni Rovighi – se dal punto di vista psicologico non sarebbe possibile scorgere un nesso fra essenze se non lo si vedesse attuato nell'esperienza, d'altra parte, proprio in quanto il nesso si manifesta come essenziale e non come fatto, tale nesso è determinato piuttosto dall'impossibilità di un'affermazione del soggetto che sia insieme negazione del suo predicato¹²³. Si dicono a priori le verità necessarie in quanto il *nesso* fra soggetto e predicato è visto a priori, ossia indipendentemente dall'esperienza, mentre i *termini*,

¹²² Cfr. *supra*, cap. I, par. 3. Altrimenti, non sussistendo questa inscindibile connessione, Vanni Rovighi avrebbe potuto fare riferimento semplicemente al contenuto del soggetto (della nozione astratta), come ragione della necessità e universalità della proposizione in questione.

¹²³ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, cit., vol. I, p. 172. Vanni Rovighi mostra così di non comprendere le ragioni che conducono Hoenen – dietro al Gaetano – ad individuare l'origine dei principi nell'astrazione di un nesso universale dai rapporti fattuali tra i termini. Così l'allieva di Masnovo dopo aver attribuito al gesuita olandese il merito di aver sottolineato questa dinamica psicologica nella tematizzazione dei principi: «[...]il P. Hoenen è forse più vicino di quel che non creda alla teoria secondo la quale i primi principî, cioè le verità supreme di ordine ideale, sono proposizioni analitiche. Poiché il fatto che io debba veder attuato nell'esperienza un rapporto fra essenze non impedisce per nulla che il valore di quel rapporto sia fondato sulle essenze e non sull'esperienza. [...] l'intelletto vede che il rapporto di fatto (il rapporto di maggioranza, per es., fra un arancio intero e un suo spicchio) non dipende dalle condizioni individuali degli oggetti in rapporto, ma dalla loro essenza (non dal fatto che questo sia un arancio e si trovi qui, ora, ma dalla sua essenza di tutto rispetto allo spicchio che è parte» (cfr. *ibi*, p. 172, nota 18). Ora, certamente Hoenen ritiene che la *ragione di affermazione* di una verità necessaria sia da attribuire alle *essenze* che stanno in relazione e non, invece, al *fatto* che si trovino in un certo rapporto. Ma è altresì vero – e questo è l'aspetto che sfugge ai rilievi di Vanni Rovighi – che nella sua teoria egli ha in vista (nel criticare l'analiticità dei principi) l'esperienza come *motivo determinante* la complessità del contenuto del giudizio, senza che si debba chiamare in causa, nel momento semantico, una sintesi elaboratrice del soggetto, e, nel momento apofantico, un'analisi – appunto – delle nozioni astratte.

e cioè le nozioni del soggetto e del predicato, sono sempre dati per astrazione dall'esperienza. Pertanto, ad essere indipendente dall'esperienza, qui, non è soltanto la ragione dell'affermazione dell'identità espressa da quel giudizio che è una verità necessaria, bensì anche lo stesso nesso che viene a stabilirsi tra soggetto e predicato¹²⁴.

La conferma che il valore delle proposizioni universali e necessarie è fondato sull'essenza del soggetto della proposizione (su ciò che ad essa compete) e che dunque tali proposizioni sono analitiche, si trova, per Vanni Rovighi, nella considerazione del principio di non contraddizione. Questo principio, inteso nella formulazione aristotelica – “è impossibile che la stessa cosa convenga e insieme non convenga a una stessa cosa, sotto lo stesso rispetto” –, riguarda l'impossibilità di negare la determinatezza del significato in quanto tale¹²⁵. Allora il principio di non contraddizione si trova fondato sul *principio di determinazione* – che Vanni Rovighi considera come l'equivalente del principio di identità¹²⁶ – per cui ogni ente ha una natura determinata, che lo costituisce tale. Questo non significa che il principio di non contraddizione non sia *primo*, ossia immediatamente evidente, non derivato da altro. Il principio di identità, infatti, esprime l'esigenza implicita in ogni *nozione* (o in quella nozione che è condizione di ogni altra: quella di “essere”), mentre il principio di non contraddizione appartiene al piano predicativo, e quindi esprime l'esigenza implicita in ogni *proposizione*¹²⁷.

¹²⁴ Cfr. *ibi*, p. 173 (ma si veda anche: J. DE TONQUÉDEC, *La critique de la connaissance*, cit., pp. 303-307). Analizzando gli aspetti sotto i quali l'ente viene colto (i termini che corrispondono al soggetto e al predicato) e scorgendo l'implicazione necessaria tra di essi (in quanto negando uno dovrebbe essere negato anche l'altro), viene in chiaro che tali aspetti convengono necessariamente a una medesima realtà come suoi momenti. Anche Vanni Rovighi, infatti, ricorre alla distinzione tra identità materiale e identità formale delle nozioni di soggetto e predicato, per scongiurare la riduzione kantiana delle proposizioni analitiche a mere tautologie (cfr. *ibidem*).

¹²⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1005b 19-20, 1006b 9-11.

¹²⁶ La distanza da Masnovo, su questo punto, è solo apparente, in quanto se è vero che Vanni Rovighi non sostiene esplicitamente la medesimezza di principio di identità e principio di non contraddizione (cfr. *supra*, nota 105), tuttavia il principio di determinazione (o, appunto, di identità) apparterebbe – sempre secondo Vanni Rovighi – al piano semantico del sapere, e non a quello apofantico. Peraltro, la posizione di Masnovo, sebbene non maggioritaria, non è isolata all'interno della Neoscolastica: cfr. R. GARRIGOU LAGRANGE, *Dieu*, cit., p. 132; J. DE TONQUÉDEC, *La critique de la connaissance*, cit., p. 316.

¹²⁷ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, cit., vol. II: *Metafisica*, pp. 31-36.

Anche la difesa del primo principio (il principio di non contraddizione), in questo modo, dovrà fare riferimento all'intendimento del senso dei termini su cui esso si fonda, dal momento che – aristotelicamente – non è possibile produrre una dimostrazione della sua verità, pena il ricadere in una petizione di principio¹²⁸. Questo vale quanto affermare, in altre parole, che non vi è spazio per un medio dimostrativo che pervenga a stabilire la connessione di un certo predicato con un certo soggetto, esibita dal principio di non contraddizione. Anche perché in tal caso si dovrebbe ricorrere – per dimostrare il principio – all'autocontraddittorietà della negazione di tale connessione, *ossia* all'impossibilità che una certa determinazione sia e non sia predicativamente connessa, insieme e sotto il medesimo rispetto, a una cert'altra determinazione che funge da soggetto; questa impossibilità, infatti, è proprio l'enunciazione del principio di non contraddizione, e pertanto si incorrerebbe in un patente circolo vizioso.

Al più, come paventato da Garrigou Lagrange, si può fornire una difesa indiretta o per “riduzione all'assurdo” del principio di non contraddizione. Evidentemente questa dimostrazione non può essere una vera e propria dimostrazione per assurdo; in questo tipo di dimostrazione, infatti, come noto, accertare la verità di una proposizione *p* (in tal caso: il principio di non contraddizione) vuol dire escludere l'assunzione della negazione di ciò che la implica mediante la considerazione dell'autocontraddittorietà di questa stessa negazione. Significherebbe, come chiaro, fare uso di quel principio che pure si intende provare. Si tratta dunque di comprendere quale sia la natura di quella “impossibilità” in cui incorrerebbe il negatore del primo principio¹²⁹.

¹²⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1006a 5 – 1006a 28.

¹²⁹ Altrove Garrigou Lagrange esclude – in generale – che una proposizione per sé nota sia suscettibile di dimostrazione diretta, proprio in quanto non può darsi alcuna mediazione che unisca il soggetto e il predicato. La dimostrazione indiretta o per assurdo, invece, non si oppone in nessun modo alla connessione immediata tra soggetto e predicato; essa, infatti, «non dimostra [...] la verità intrinseca della proposizione in questione, ma suppone solamente che si neghi questa proposizione e che se ne conceda un'altra, e dalla negazione che si oppone inferisce la negazione di ciò che si concede [...]. E induce così l'avversario a contraddirsi. Dimostrare per assurdo un primo principio è mostrare che colui che lo nega, nega per ciò stesso il principio di non contraddizione» (R. GARRIGOU LAGRANGE, *Il senso comune, la filosofia dell'essere e le formule dogmatiche*, cit., p. 144). Da ciò si comprende che in questo contesto l'autore si sta riferendo alla vera e propria riduzione all'assurdo; inoltre, il “primo

Se il negatore del primo principio ammettesse l'*inconcepibilità* dell'assurdo, ossia del contenuto della contraddizione, potrebbe comunque ritenere possibile la sua realizzazione. Qualcosa, in questa ipotesi, esisterebbe e insieme non esisterebbe sotto il medesimo rispetto. L'ipotesi, tuttavia, è dichiarata assurda da Garrigou Lagrange: dove "assurda" vuol significare "in contraddizione con l'idea dell'essere", che è qualcosa di semplice, e non può pertanto essere considerata parte a parte, sotto diversi aspetti (quegli aspetti che permetterebbero l'articolarsi delle predicazioni contraddittorie dello stesso)¹³⁰. Il concetto dell'essere (dell'ente) è il più semplice e il più universale di tutti i concetti, presupposto a qualsiasi conoscenza, e rispetto al quale ogni semiosi infinita è da considerarsi immediatamente esclusa¹³¹. Ciò non fa che ribadire la dipendenza della seconda operazione dell'intelletto (il giudizio) rispetto alla prima (l'apprensione), dove la seconda si compie mediante l'astrazione.

3. *Semplicità e complessità del voûç nella dottrina aristotelica del giudizio vero*

Nel pensiero di Tommaso d'Aquino, come noto, l'intelletto (*intellectus*) è visto distinguersi dalla ragione (*ratio*), almeno in quanto nella seconda non è sufficiente comparare due concetti per scorgere la loro convenienza o non convenienza, poiché è necessario, al contrario, fare riferimento a un medio dimostrativo¹³². Il punto discriminante, pertanto, non consiste nella presenza o meno, in ciascuna delle due facoltà (o, più precisamente, nei due aspetti della medesima facoltà¹³³), del giudizio. L'atto di giudicare, infatti, non appartiene propriamente alla ragione in quanto questa si distingue dall'intelletto, perché anche l'intelletto giudica il vero e il falso¹³⁴. L'intellezione ha luogo sia con

principio" che qui, erroneamente, si ritiene possa essere dimostrato per assurdo non è che – come viene in chiaro nelle pagine successive –, più propriamente, un teorema, come può essere il principio di causalità.

¹³⁰ Cfr. R. GARRIGOU LAGRANGE, *Dieu*, cit., p. 119.

¹³¹ Cfr. *ibi*, p. 150. Il riferimento è a: TOMMASO D'AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, lib. IV, lect. 6.

¹³² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 57, n. 8.

¹³³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 83, art. 10, ad 2.

¹³⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 15, art. 1, ad 4.

l'apprensione (*simplex apprehensio*) di una certa essenza, sia con la conoscenza di ciò che diventa noto una volta conosciute le essenze delle cose, ossia i primi principi, che appunto diventano noti non appena se ne siano conosciuti i termini¹³⁵.

La strutturazione della conoscenza umana, per Tommaso, acquista significato attraverso il confronto con la conoscenza angelica e quella divina. L'uomo è capace sia di un atto semplice di intellesione (la apprensione delle essenze), sia di un atto composto, com'è la composizione del predicato con il soggetto oppure la composizione dei principi in ordine alla conclusione. Se in Dio esiste soltanto la prima attività, non essendovi nel suo intelletto alcuna composizione, negli angeli si ritrova invece la seconda attività, dato che quest'ultimi conoscono mediante molte specie¹³⁶. Si tratta tuttavia di comprendere in che cosa differisca – se vi è una qualche differenza – la formazione della proposizione nell'angelo e nell'uomo, al fine di determinare in cosa consista la complessità che si è stabilito appartenere alla seconda operazione dell'intelletto umano, il giudizio.

Ora, secondo Tommaso, la stessa relazione che esiste tra le conclusioni e i principi quando l'intelletto si serve del ragionamento, esiste anche tra il predicato e il soggetto quando l'intelligenza formula giudizi affermativi e negativi. Più in particolare, riguardo al secondo caso, se nell'apprendere la quiddità di un soggetto l'intelletto percepisse immediatamente le determinazioni che ad esso si possono attribuire o

¹³⁵ Cfr. *ibi*, q. 1, art. 12, co. Se l'essenza della cosa è l'oggetto proprio dell'intelletto, allora l'intelletto è sempre nel vero e solo accidentalmente potrebbe accadergli di essere nel falso, o in quanto attribuisce a una cosa la definizione di un'altra cosa, o in quanto congiunge tra loro parti di una definizione che non possono essere congiunte (cfr. *ibidem*; cfr. anche *supra*, par. 2, in riferimento a ID., *Summa Theologiae*, I, q. 85, art. 6, co. Si tenga inoltre sempre presente la distinzione tomistica tra *esse in veritate* e *cognoscere veritatem*: cfr. *ibi*, I, q. 16, art. 2, co. In tal caso si fa chiaramente riferimento al momento semantico non apofantico, nel quale ci si può trovare nel vero, senza insieme conoscerlo formalmente). Analogamente – e proprio in relazione all'infallibilità dell'apprensione dell'essenza – l'intelletto non si può ingannare nemmeno sui primi principi. Esiste poi un altro significato, più ampio, di "intelletto" («*alio modo potest intellectus accipi communiter*»), che ricomprende anche l'opinione e il ragionamento. In questo senso può esservi falsità nell'intelletto (o l'intelletto può trovarsi nel falso), anche se ciò non può accadere allorché la riduzione – dei termini del ragionamento – ai primi principi è operata correttamente (cfr. *ibidem*). Si può ben dire, dunque, che è la possibilità della presenza o meno dell'errore il motivo determinante della distinzione tra intelletto e ragione.

¹³⁶ Cfr. *ibi*, q. 15, art. 1, ad 5.

che di esso si possono negare, allora lo stesso intelletto non intenderebbe formulando giudizi affermativi e negativi, ma solo conoscendo l'essenza. Ma questo, appunto, non è possibile, proprio in quanto nella prima apprensione di un oggetto l'intelletto non è in grado di cogliere tutto ciò che quello contiene nella sua virtualità. L'angelo, invece, così come non intende servendosi del ragionamento, così neppure intende formulando giudizi affermativi e negativi¹³⁷. Questo significa, in definitiva, che l'angelo – a differenza di Dio – non fa a meno di una qualche molteplicità (quella delle specie) e quindi della complessità inerente al giudizio in quanto tale; tuttavia questa molteplicità – con cui si intende tutto ciò che va attribuito o negato alla quiddità di una cosa – non è *quella certa molteplicità* che causa la composizione (e la divisione) nell'intelletto¹³⁸. Nell'angelo, pertanto, la formazione della proposizione non è, a ben vedere, un atto di tipo compositivo.

Nonostante Tommaso accosti talvolta la conoscenza angelica alla conoscenza umana, almeno in quanto, come l'angelo conosce con un semplice atto di intuizione tutto ciò che conosce, così l'uomo conosce intuitivamente – non discorsivamente – i primi principi¹³⁹, resta una differenza anche nel modo di concepire quest'ultimi. Anzitutto, l'intelletto umano, mediante l'intelletto agente, astrae le essenze delle determinazioni sensibili sotto forma di *specie impressa*, e attua così l'intelletto possibile, che concepisce il concetto attraverso cui viene conosciuta l'essenza dell'oggetto. Ma questa è soltanto la prima operazione dell'intelletto; nella seconda operazione – se si tratta di giudizi primi – si perfeziona l'atto dell'intelletto con la comparazione di due concetti universali nella *compositio* (o *divisio*). È questa complessità essenziale al giudizio umano – portata dalla *compositio* e dalla *divisio* – a segnare la distanza dall'intellezione angelica. La relazione di una nozione semplice con un oggetto che si manifesta nel giudizio (o, più propriamente, in cui il giudizio consiste), non può che prodursi mediante l'espressione della composizione e della divisione¹⁴⁰. Altrimenti, come ricordato, non si ricorrerebbe alla composizione e alla divisione, se nell'apprendere la quiddità di una cosa si percepissero tutti i caratteri che le appartengono o non le appartengono¹⁴¹.

¹³⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 58, art. 4, co.

¹³⁸ Cfr. *ibi*, I, q. 58, art. 4, ad 1.

¹³⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 8, art. 15, co.

¹⁴⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 59, n. 2.

¹⁴¹ Cfr. *ibi*, I, cap. 58, n. 2.

La ricognizione del pensiero di Tommaso circa la valenza del *nous* diviene essenziale ai fini del discorso perché, in primo luogo, molti autori neoscolastici si rifanno all'impostazione tomista in merito a tale questione, e, in secondo luogo, perché consente di confrontare il pensiero dell'Aquinate, su questo punto decisivo, con quello aristotelico. Particolarmente istruttivo, relativamente a quest'ultimo aspetto, risulta essere l'intervento critico di Emanuele Severino a proposito de *I fondamenti della logica aristotelica* di Guido Calogero¹⁴².

All'interno dell'ermeneutica calogeriana, se la μέθεξις platonica è la condizione oggettiva del giudizio che pone l'individuo sensibile come soggetto e l'idea universale come predicato, quando Aristotele nega il dualismo platonico nell'«unità del sinolo, in cui reale e ideale si trovano indissolubilmente legati nel rapporto di materia e forma, quel problema della logica per cui la conoscenza concreta non può attuarsi se non in base alla sintesi che il giudizio operi di quei due termini viene a cadere, poiché, trovandosi ora il pensiero di fronte all'individuo sinolo, esso non può possederlo se non per un atto di adeguazione intuitiva, a cui qualsiasi sdoppiamento in un soggetto e in un predicato rimane estraneo»¹⁴³. Già sotto questo aspetto, bisogna ricordare con Severino che, se all'atto di adeguazione intuitiva dell'individuo resta certamente estraneo lo sdoppiamento platonico di soggetto e predicato – *in quanto*, in tal caso, il predicato corrisponde all'idea trascendente e il soggetto all'individuo empirico –, tuttavia ciò non significa che a quell'atto resti estraneo *qualsiasi* rapporto di soggetto e predicato, o struttura predicativa. Infatti, compiere questa operazione significherebbe identificare – come accade nel discorso di Calogero – la sostanza nel suo concreto individuarsi (τόδε τι) con il noema anapofantico (ἄνευ συνθέσεως καὶ διαρρέσεως). L'adeguazione intuitiva (o la «pura appercezione», come la chiama anche Calogero volendo indicare la νόεσις aristotelica), invece, come coglimento dell'individuo concreto, è un atto di *affermazione*, e non una semplice intuizione anapofantica di una nozione: affermazione di realtà, e quindi giudizio, sintesi di un soggetto e di un predicato¹⁴⁴.

¹⁴² Cfr. G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica* (1927), nuova edizione con appendici integrative di G. Giannantoni e G. Sillitti, La Nuova Italia, Firenze 1968.

¹⁴³ *Ibi*, p. 2.

¹⁴⁴ Cfr. E. SEVERINO, *Nota su "I fondamenti della logica aristotelica" di G. Calogero* (1962), in *Id.*, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, p. 145.

Anche quello che viene – impropriamente – chiamato “giudizio di esistenza” non appartiene, secondo Calogero, alla logica dianoetica (quella che appunto si struttura nella forma del giudizio), bensì alla logica noetica (o dell’adeguazione intuitiva). Si dice che il giudizio di esistenza è costituito «dall’asserzione, dianoeticamente configurata, della realtà oggettiva di un contenuto della coscienza immediata del senso o dell’intelletto, in quanto appunto esso si distingue dal mero dato fantastico. Dov’è chiaro come, riducendosi quell’essere che funge da predicato in tale giudizio alla mera significazione della esistenza *in re* di una data determinazione di pensiero, esso non aggiunga nulla a questa determinazione, lasciando quindi come unico noema il soggetto e risolvendo con ciò nell’unità dell’appercezione intellettuale l’illusorio carattere dianoetico di questo giudizio»¹⁴⁵. Ora, in questo modo, osserva Severino, da un lato – riconoscendo l’appartenenza del giudizio esistenziale all’adeguazione intuitiva – si viene a eliminare quell’elemento che aveva consentito la distinzione di logica dianoetica e logica noetica, dovuta alla presenza o meno del giudizio; e, dall’altro lato, si intende far valere questa distinzione, perché nel testo di Calogero si rileva, propriamente, l’illusorietà del carattere dianoetico del giudizio di esistenza, e non, invece, del suo carattere di giudizio. Se, poi, si volesse far leva sul fatto che l’essere, che nel giudizio esistenziale funge da predicato, consiste nella «mera significazione dell’esistenza *in re* di una data determinazione», allora si dovrebbe osservare che questa significazione non assimila l’esistenza alla determinazione, ma riferisce quella a questa, mantenendo la dualità di soggetto e predicato¹⁴⁶.

Non è un caso, a questo riguardo, che Calogero ritenga che «la teoria del giudizio esposta nel *De interpretatione*, per cui esso consiste nella sintesi del “nome” col “verbo”, [sia] dottrina platonica»¹⁴⁷, ossia teoria condotta dal punto di vista della componente dianoetica della logica aristotelica. Senonché, nel *De interpretatione* la sintesi-dieresi del giudizio è determinata, nella sua distinzione dal puro noema, proprio in forza della sintesi-dieresi esistenziale. Infatti, Aristotele, stabilito che verità ed errore sussistono solo in relazione alla sintesi e alla dieresi, afferma che un significato diventa qualcosa di vero o di falso solo se lo

¹⁴⁵ G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., pp. 27-28.

¹⁴⁶ Cfr. E. SEVERINO, *Nota su “I fondamenti della logica aristotelica” di G. Calogero*, cit., pp. 145-146.

¹⁴⁷ G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., p. 2.

si mette in relazione all'εἶναι e al μὴ εἶναι, dove questa relazione è appunto un giudizio in cui il significato funge da soggetto (noema) e l'εἶναι (o il μὴ εἶναι) da predicato (verbo), ossia un giudizio esistenziale (o esistenziale negativo)¹⁴⁸. Nel commento a questo passo, Calogero ritiene che «nello spostamento del criterio oggettivo-noetico della verità in quella forma predicativa altrimenti peculiare all'alternativa dianoetica del vero e del falso» si determini una «astratta forma del giudizio d'esistenza»¹⁴⁹, ossia ciò che non riesce a costituirsi come il giudizio d'esistenza nella sua concreta valenza noetica. Tuttavia, questo rilievo sembra voler evitare la conclusione che il giudizio d'esistenza – che, secondo Calogero, non dovrebbe avere valore dianoetico – è utilizzato nel testo aristotelico proprio per stabilire il significato della dianoeticità¹⁵⁰.

La tesi de *I fondamenti della logica aristotelica* non risulta accettabile, a ben vedere, poiché, sostenendo che l'analitica aristotelica sia «una logica del giudizio, fondata e inserita sopra una logica della pura appercezione»¹⁵¹, non intende esprimere la necessaria dipendenza dell'apodissi dal piano anapodittico del sapere, bensì l'opposizione reciproca e irriducibile di logica dell'appercezione, escludente qualsiasi rapporto di soggetto e predicato, e logica del giudizio, teorizzante precisamente questo rapporto¹⁵².

La dualità del *nous* e della *dianoia* è per Calogero il corrispettivo gnoseologico della dualità di fondo della logica aristotelica. «L'attività

¹⁴⁸ Cfr. ARISTOTELE, *De Interpretatione*, 16a 12-18.

¹⁴⁹ G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., p. 29.

¹⁵⁰ Cfr. E. SEVERINO, *Nota su "I fondamenti della logica aristotelica" di G. Calogero*, cit., pp. 147-148. L'impressione dell'inconsistenza di tale distinzione (giudizio astratto/giudizio concreto d'esistenza) si ricava dal fatto che non si vede perché asserti del tipo: "x esiste", "y esiste", non debbano valere come significazioni dell'esistenza *in re* delle determinazioni "x", "y", ossia come «asserzione della realtà del pensato» (G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., p. 28). Sarebbe però preferibile dire – anche per dare coerenza al discorso dello stesso Severino – che il giudizio aristotelico d'esistenza stabilisce il significato dell'apofansi, e non della dianoeticità in quanto tale.

¹⁵¹ G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., p. 3.

¹⁵² Peraltro, nel caso l'intento della tesi di Calogero fosse proprio – e semplicemente – quello di sostenere la necessaria dipendenza dell'apodissi dal piano anapodittico del sapere attraverso la distinzione di logica del giudizio e logica della pura appercezione, non si dovrebbe intendere il termine "giudizio" come riferentesi (anche) alle protasi immediate del sapere, in quanto quest'ultime appartengono – aristotelicamente – al nucleo delle premesse anapodittiche.

del *nous* è infatti la pura intuizione o appercezione intellettuale, la νόεσις ἀδιαίρετος ἢ τὸ τί ἦν εἶναι, ai cui oggetti compete quindi essenzialmente l'unità»¹⁵³. Esistono però – controbatte Severino – diversi sensi secondo cui qualcosa è detto “uno”, e l'espressione considerata da Calogero si trova in un luogo della *Metafisica* dove viene rilevato quel senso dell'unità per il quale si dice “una” ogni cosa il cui concetto essenziale è indivisibile («ἔτι δὲ λέγεται ὅσων ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων ἀδιαίρετος πρὸς ἄλλον»¹⁵⁴). Ora, come in quest'ultimo passo non si vuole dare una definizione del *logos* – ma si vuol dire che una cosa può essere detta “una” quando il suo *logos* essenziale è ἀδιαίρετος (indivisibile) –, così nel passo immediatamente successivo (citato da Calogero) l'intento non è quello di dare una definizione del *nous*, ma di affermare che “uno” è soprattutto ciò la cui essenza vien colta in un atto unitario dell'intelletto. Questa unità non è ciò che «non ammette in sé molteplicità alcuna»¹⁵⁵, ma l'unità del molteplice (nel caso in cui il contenuto dell'intelletto non sia un semplice). In altri termini, non si deve confondere l'ἀδιαίρετον con l'ἁσύνθετον: ciò che è unitario non è necessariamente un semplice, ma può essere anche un composto¹⁵⁶.

La *dianoia*, invece, sarebbe – sempre nell'ermeneutica di Calogero – «la funzione che unisce o divide questi elementi unitari in una sintesi predicativa, coincidendo quindi, senz'altro, con l'attività del giudizio, come risulta esplicitamente dall'attribuzione che ad essa vien fatta, della facoltà dell'asserire e del negare»¹⁵⁷. Anche in questo caso Calogero cita, a sostegno della sua tesi, due passi della *Metafisica*. Riguardo alla facoltà dell'asserire e del negare, il luogo individuato è quello della formulazione del principio del terzo escluso. Nel testo, stabilita l'impossibilità di un medio tra i termini contraddittori, si ripete, ribadendo questo concetto, che tutto ciò che è oggetto di ragionamento e di intuizione viene o affermato o negato dal pensiero («πᾶν τὸ διανοητὸν

¹⁵³ *Ibi*, p. 16. Il passo citato si riferisce a: ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 1016b 1-3.

¹⁵⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, 1016a 32-33.

¹⁵⁵ G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., p. 16.

¹⁵⁶ Cfr. E. SEVERINO, *Nota su “I fondamenti della logica aristotelica” di G. Calogero*, cit., pp.158-159. Severino, nella sua acuta interpretazione del testo aristotelico, richiama a tal proposito quel passo in cui Aristotele, parlando dell'essere nel senso del vero, afferma che «τὸ μὲν εἶναι ἐστὶ τὸ συλχεῖσθαι καὶ ἐν εἶναι» (ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 1051b 11-12), e cioè pone come unità la predicazione.

¹⁵⁷ G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., p. 16.

καὶ νοητὸν ἢ διάνοια ἢ κατάφησιν ἢ ἀπόφησιν»¹⁵⁸). Dove – così legge correttamente Severino – non ci si trova di fronte a una definizione della *dianoia* intesa come distinta dal *nous*, quanto, piuttosto, a una delle possibili formulazioni del principio del terzo escluso. Non si dice, dunque, che la *dianoia* – e non il *nous* – è ciò che ha la facoltà di affermare e di negare, ma che la *dianoia*, ogni pensabile, lo afferma o lo nega. Anche nell'altro dei due passi aristotelici che Calogero richiama, si afferma certamente che la *dianoia* unisce e divide le categorie, ma non si afferma – di nuovo – che è soltanto la *dianoia* a realizzare il giudizio¹⁵⁹. Al *nous* aristotelico, infatti, compete «una pluralità di valenze [...], in una soltanto delle quali esso vale come pura intuizione predicativa o apredicativa del noema, mentre nelle altre – soprattutto in quella in cui esso vale come intuizione delle protasi immediate del sapere – esso si pone come *giudizio*, giudizio immediato: sì che quello della *dianoia* – intesa come specificamente distinta dal *nous* – non è il regno del giudizio *simpliciter*, ma è il regno di quel tipo di giudizi che non sono giudizi immediati»¹⁶⁰. Severino vede un'oscillazione ne *I fondamenti della logica aristotelica*, dovuta al fatto che in quel testo da un lato si tende a confondere il giudizio *simpliciter* con quel giudizio che è mediato dall'apodissi, mettendo insieme il giudizio e il sillogismo, mentre dall'altro lato il *nous* fornirebbe un sapere immediato da cui verrebbero tratti i primi principi o le protasi immediate (lasciando così che il giudizio non sia faccenda esclusiva della *dianoia*)¹⁶¹.

Per Aristotele il pensiero è sintesi e dieresi, non in quanto si sovrapponga a una realtà di per sé indifferente a ogni sintesi e a ogni dieresi, ma in quanto *esprime* la sintesi e la dieresi secondo cui la realtà si struttura. La verità, appunto, consiste nell'affermare ciò che è unito e nel negare ciò che è diviso, o nel riconoscere come unito ciò che è unito

¹⁵⁸ ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1012a 2-3.

¹⁵⁹ Cfr. *ibi*, VI, 1027b 31-32.

¹⁶⁰ E. SEVERINO, *Nota su "I fondamenti della logica aristotelica" di G. Calogero*, cit., p. 160.

¹⁶¹ Cfr. *ibi*, pp. 160-161, in relazione a G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., p. 17. Tuttavia, bisogna precisare che almeno questa oscillazione, nel testo di Calogero, non sussiste. Infatti – quanto al secondo lato della presunta oscillazione – egli afferma precisamente che il contenuto fornito dal *nous* è ciò «da cui proprio son poi *tratti* quei supremi principi e quelle prime protasi da cui l'apodissi può muovere» (*ibidem*, corsivo aggiunto), mostrando che i principi primi (in quanto giudizi) derivano dal contenuto del *nous*, senza coincidere con esso.

e come diviso ciò che è diviso¹⁶². Aristotele non nega la realtà della sintesi, bensì ritiene che l'espressione della sintesi reale stia nel pensiero; quindi, il vero e il falso – come modi dell'espressione – sono nel pensiero e non nelle cose. In questo senso, allora, deve essere inteso quanto affermato immediatamente dopo, e cioè che la sintesi e la dieresi sono nella mente e non nelle cose¹⁶³, poiché il modo di essere della realtà nel pensiero differisce dal modo di essere della realtà in quanto tale. Calogero, invece, commenta: «Poiché tale sintesi-dieresi “è nella *dianoia* e non nelle cose”, è evidente come quest'ultima, alterando, almeno in un certo senso, soggettivamente, il reale, rappresenti una forma di conoscenza inferiore a quella dell'intelletto, che gli si adegua invece perfettamente»¹⁶⁴. Ma, si ripeta, se il vero è affermazione *di ciò che è unito* (κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ) e negazione *di ciò che è diviso* (ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ), ciò nondimeno non sono questa affermazione e questa negazione a dar vita all'unità e alla divisione¹⁶⁵.

Nel discorso aristotelico, pertanto, si esclude che la sintesi e la dieresi secondo le quali si struttura ogni affermazione e ogni negazione siano nelle cose, ma non si esclude la datità della sintesi e della dieresi *simpliciter*. L'interpretazione di Calogero condivide così un aspetto della riflessione tomistica (e neoscolastica) circa la formazione del giudizio e della sua complessità. Questo aspetto riguarda la negazione di una sintesi semantica che apparterebbe, piuttosto, alla realtà cui si riferisce il giudizio. Ad operare la composizione di quei termini che fungono da soggetto e da predicato nel giudizio sarebbe il pensiero, attraverso l'articolazione del nesso predicativo (*distinctio rationis*)¹⁶⁶. Tuttavia, a proposito del discorso di Tommaso non si può parlare in nessun modo di «alterazione soggettiva»; ché, anzi, la composizione operata dall'intelletto sta ad indicare l'identità – espressa dalla copula – dei concetti che entrano in composizione; ed è proprio questa identità sostanziale che determina l'intelletto all'unione di una nozione con l'altra mediante la predicazione logica¹⁶⁷. Quello che dunque viene

¹⁶² Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, VI, 1027b 20-22; cfr. anche *ibi*, IX, 1051b 3-5.

¹⁶³ Cfr. *ibi*, VI, 1027b 29-31.

¹⁶⁴ G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., p. 16.

¹⁶⁵ Cfr. E. SEVERINO, *Nota su “I fondamenti della logica aristotelica” di G. Calogero*, cit., pp. 161-162.

¹⁶⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, art. 12, co.

¹⁶⁷ Cfr. *ibi*, I, q. 85, art. 5, ad 3. Questo non significa che per Tommaso nella realtà extra-mentale non esistano composizioni, come quella di forma e materia o,

respinto, dal punto di vista tomistico, è la radicale eterogeneità (o equivocità) di logica noetica e logica dianoetica¹⁶⁸.

Anche il *nous*, e non soltanto la *dianoia*, può realizzarsi – ad esempio quando vale come intuizione dei principi primi del sapere – come sintesi e dieresi, e quindi come struttura in relazione alla quale ha senso parlare di vero e di falso. Questo non significa, d’altro canto, negare che il *nous* sia – aristotelicamente – sempre vero in quanto posizione dei primi principi, quanto, piuttosto, riconoscere che se è soltanto nel giudizio che ci può essere verità e falsità, si dovranno pur tuttavia distinguere giudizi – contenuti nella *δόξα* e nel *λογισμός* – che possono essere veri, ma possono anche essere falsi, e giudizi – quelli in cui si realizza l’atto del *nous* – che sono sempre veri e non possono mai essere falsi. In altri termini, il teorema aristotelico che il vero e il falso competono solo al giudizio non va inteso come affermatore che *ogni* giudizio abbia la possibilità di essere sia vero sia falso, ma che solo di un giudizio si può affermare che è vero o che è falso. Calogero, invece, volendo caratterizzare l’antinomia tra posizione noetica e posizione dianoetica del problema della verità, scrive: «Secondo la concezione che nei testi aristotelici si presenta più esplicitamente formulata, la possibile

diversamente, quella di sostanza e accidente (cfr. *ibidem*). Tali composizioni, peraltro, lo stesso Calogero considera paradigmatiche per comprendere, rispettivamente, la dualità aristotelica di logica dell’appercezione e logica del giudizio. Infatti – sempre secondo Calogero –, se è vero che «la teoria che caratterizza spiccatamente la concezione aristotelica del reale nel suo rapporto con l’ideale, è, come noto, quella per cui l’uno e l’altro, come materia e forma, raggiungono, al di là della loro astratta separazione, il loro vero essere nell’unità del sinolo. [...] Nei testi aristotelici si trova d’altra parte espressa anche una diversa veduta, che si sostituisce alla prima (o le si aggiunge, ma in modo che il primo termine finisce poi per essere dimenticato e trascurato) e in forza della quale l’unità dinamica del sinolo viene trasformata in un’unità di mera giustapposizione, per cui il reale si presenta come nesso di una *substantia* e dei vari *accidentia*» (G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., pp. 3-4). Ora, come osserva giustamente Severino, quando si afferma che il sinolo di materia e forma è la sostanza, la quale può divenire a sua volta sostrato di una forma accidentale, non si intende, con questo, trasformare il sinolo in «un’unità di mera giustapposizione», perché il rapporto che si viene a stabilire tra sostanza e accidente è una determinazione ulteriore del sinolo e non vi si sostituisce. Esso indica la modalità concreta con la quale il sinolo esiste, senza introdurre un altro concetto del reale, contrapposto a quello del reale come sinolo (cfr. E. SEVERINO, *Nota su “I fondamenti della logica aristotelica” di G. Calogero*, cit., p. 151; ma si vedano le pp. 150-158 per un preciso riferimento ai testi aristotelici che supportano quest’ultima interpretazione).

¹⁶⁸ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, cit., vol. II, pp. 28-29, nota 5 di p. 28.

alternativa del vero col falso nasce solo quando il pensiero si conformi come giudizio, e cioè come sintesi o dieresi di due concetti. D'altronde, quest'ultimo non può poi di fatto evitare l'errore se non a patto di riprodurre una effettiva determinazione dell'oggetto»¹⁶⁹. Questa seconda idea della verità, poi, sarebbe quella risultante dall'adeguazione al reale. La contrapposizione tra l'infallibilità del *nous* e la fallibilità della *dianoia* confermerebbe questa duplicità.

Tuttavia, si tratta di tenere ferma la distinzione tra due teoremi aristotelici relativi all'infalibilità del *nous*. Il primo riguarda il fatto che l'intuizione dei semplici noemi, considerati al di fuori della sintesi e della dieresi predicativa, non è né vera né falsa. Mentre il secondo dice che l'intuizione delle protasi immediate del sapere è sempre vera. Se quest'ultimo teorema può essere documentato, secondo Severino, nella conclusione degli *Analitici secondi*, dove l'infalibilità del *nous* riguarderebbe l'infalibilità di un giudizio¹⁷⁰, il primo teorema trova il riscontro più emblematico nel terzo Libro del *De anima*. In questo caso il testo afferma che l'intuizione degli indivisibili si riferisce a ciò rispetto a cui non è possibile l'errore («ἢ μὲν οὖν τῶν ἀδιαίρετων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος»¹⁷¹). Ciò, si badi, non con l'intento di affermare che l'intuizione è sempre vera, quanto piuttosto di stabilire che essa non è né vera né falsa. Infatti, il testo continua dicendo che nelle cose, nelle quali c'è verità ed errore, c'è sempre una sintesi di nozioni¹⁷², e quindi si intende implicitamente sostenere che si realizza la sintesi non solo dove c'è errore, ma anche dove c'è verità. Da questa prospettiva – sempre per Severino –, l'intuizione degli indivisibili («νόησις τῶν ἀδιαίρετων») non può essere libera dall'errore nello stesso senso in cui lo è il *nous* nel passo degli *Analitici secondi* sopra citato, che si riferisce alle protasi immediate del sapere: qui la libertà

¹⁶⁹ G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., p. 19.

¹⁷⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Analitici secondi*, II, 100b 11-12. Severino riferisce i “principi che sono oggetto dell'intelletto”, di cui Aristotele parla in chiusura degli *Analitici secondi*, alle premesse immediate dei procedimenti dimostrativi – intese come proposizioni – evocate precedentemente (cfr. *ibi*, I, 88b 37: «ἀμέσου προτάσεως»). Per una valutazione più problematizzante di questi passi aristotelici: cfr. *supra*, cap. I, par. 1.

¹⁷¹ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, III, 430a 26-27.

¹⁷² Cfr. *ibi*, III, 430a 27-28.

dall'errore coincide con l'impossibilità del non essere vero, mentre nel *De anima* la libertà dall'errore sarebbe insieme la libertà dalla verità¹⁷³.

Il motivo, poi, per il quale Aristotele chiama *nous* sia il coglimento impredicativo dei puri noemi, sia il coglimento predicativo delle protasi immediate, sta nella tesi aristotelica che il *nous* è il supremo principio unificatore dei fatti psichici¹⁷⁴. Dove l'unificazione ha valore analogico a seconda che i semplici noemi valgano come unità rispetto alla sintesi predicativa, oppure che a valere come unità siano le protasi immediate in relazione all'apodissi, nella quale appunto l'introduzione dei medi

¹⁷³ Cfr. E. SEVERINO, *Nota su "I fondamenti della logica aristotelica" di G. Calogero*, cit., p. 166. A ciò non si può ribattere che la sintesi si realizza in quei giudizi che possono essere *tanto* veri *quanto* falsi (mentre l'intuizione degli indivisibili sarebbe sempre vera proprio perché in essa non c'è sintesi); infatti, le sintesi nozionali si realizzano anche nella scienza apodittica – in quanto conclusione scientifica – e nella scienza anapodittica, le quali sono sempre vere (cfr. *ibidem*). Quest'ultime osservazioni di Severino sono pienamente condivisibili e vogliono sottolineare – contro l'interpretazione fornita da Calogero – che nella teoria della predicazione aristotelica non è la sintesi nozionale ad implicare la possibile verità o falsità dei giudizi. D'altro canto, sembra che Aristotele escluda la possibilità dell'errore riguardo all'intellezione degli indivisibili (cfr. ARISTOTELE, *De anima*, III, 430a 26-27), nel senso in cui quest'ultima è sempre vera *in quanto* la sua alternativa è unicamente l'ignoranza circa una data essenza (cfr. ID., *Metafisica*, X, 1051b 23-33). Ora, pur sussistendo una differenza tra la libertà dall'errore delle nozioni anapofantiche e la libertà dall'errore delle protasi immediate – perché della prima, appartenendo al piano semantico non apofantico, non è possibile predicare alcunché – rimane tuttavia quel tratto comune che consiste nell'impossibilità, da parte delle nozioni anapofantiche e delle protasi immediate, di essere insidiate dall'errore. E, almeno sotto questo aspetto, l'intuizione dei semplici noemi è vera, ossia si trova nella verità pur senza che il proprio oggetto sia conosciuto nella sua verità come tale (cfr. la distinzione tomistica di *esse in veritate* e *cognoscere veritatem*: TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, q. 16, art. 2, co.; cfr. *supra*, nota 135). È vero, come afferma Severino, che se si intendesse l'«οὐκ ἔστι τὸ ψευδός» (ARISTOTELE, *De anima*, III, 430a 26) come affermazione della sempre-verità del noema, si verrebbe a far dire al testo aristotelico che i noemi indivisibili («ἀδιαίρετα») sono sempre veri proprio nello stesso punto in cui si sta affermando che il vero e il falso sono il risultato una sintesi (cfr. E. SEVERINO, *Nota su "I fondamenti della logica aristotelica" di G. Calogero*, cit., p. 170); ma la differenza richiamata, per la quale si tratta di distinguere una verità materiale da una verità formale, consente di evitare la contraddizione. Resta altresì vero che l'interpretazione di Severino – tendente a scorgere nell'«οὐκ ἔστι τὸ ψευδός» una brachilogia per escludere la presenza sia dell'errore, sia della verità – sembra risalire alla convinzione secondo cui la posizione di un semplice noema non vale ancora come verità, e *dunque* non è qualcosa di reale (cfr. *ibi*, p. 145). Per una giustificazione di questa prospettiva: cfr. *infra*.

¹⁷⁴ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, III, 410b 10-15.

giunge fino a che compaiono le premesse immediate, non ulteriormente analizzabili. Il *nous*, infatti, coglie quelle premesse immediate che sono i principi primi necessariamente veri. In quest'ultimo caso, pertanto, l'unità non si realizza in modo identico a quello indicato nel *De anima*, perché qui la dualità non è costituita dal giudizio, bensì dalla connessione degli estremi¹⁷⁵.

Anche nel caso del coglimento del τὸ τί ἦν εἶναι¹⁷⁶, ossia dell'essenza individuata o realizzata, del reale nella sua intelligibilità, l'atto del *nous* è un atto – predicativo – di assoluta adeguazione alla realtà, che non può essere insidiato dall'errore. È vero – osserva Severino – che Aristotele contrappone il *nous* che coglie il qualcosa in relazione alla sua pura essenza («ἀλλ'ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι») a quel pensiero che predica qualcosa di qualcosa («οὐ τί κατὰ τινοῦς»)¹⁷⁷; ma quest'ultimo atto deve essere inteso più genericamente come il pensare o cogliere che cosa sia qualcosa in relazione a qualcos'altro, e dunque esso sta a indicare ogni tipo di giudizio, immediato o mediato, della *epistème* o della *doxa*. Così inteso, infatti, il giudizio in generale include in blocco giudizi che possono essere veri e possono essere falsi¹⁷⁸. Severino identifica tale coglimento con l'atto del *phainesthai* nella sua determinatezza¹⁷⁹. Questo atto di adeguazione-manifestazione è un atto predicativo, poiché è lo stesso atto di affermazione della realtà: cogliere il τὸ τί ἦν εἶναι significa affermare l'essenza nella sua esistenza e non intuire un semplice noema, altrimenti non si riuscirebbe a porre il noema come essenza *di* un certo individuo, ossia come qualcosa di reale¹⁸⁰.

Ora, il supposto implicito di questa argomentazione risiede nell'identificazione del termine “realtà” con il termine “esistenza”, dove, si badi, con l'affermazione dell'esistenza dell'essenza si intende «lo stesso atto di manifestazione dell'essere, la stessa identificazione del pensiero all'essere»¹⁸¹. L'esistenza, in altri termini, nella sua più ampia

¹⁷⁵ Cfr. E. SEVERINO, *Nota su “I fondamenti della logica aristotelica” di G. Calogero*, cit., p. 167, in riferimento a: ARISTOTELE, *Analitici secondi*, I, 84b 35 – 85a 1.

¹⁷⁶ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, III, 430b 27-31.

¹⁷⁷ Cfr. *ibi*, III, 430b 28.

¹⁷⁸ Cfr. E. SEVERINO, *Nota su “I fondamenti della logica aristotelica” di G. Calogero*, cit., p. 171.

¹⁷⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1011a 22-24.

¹⁸⁰ Cfr. E. SEVERINO, *Nota su “I fondamenti della logica aristotelica” di G. Calogero*, cit., p. 168.

¹⁸¹ *Ibidem*.

valenza è ciò che si predica di qualcosa che è presente, e dunque avente una certa realtà (di cui appunto si constata la presenza). Si tratta di considerare che se tutto ciò che è in qualche modo presente è qualcosa di reale (in quanto presente)¹⁸², e se il giudizio di esistenza – che predica l’esistenza di una certa determinazione ed è sotteso a ogni giudizio predicativo – stabilisce il significato dell’apofansi, allora non si potrà che riconoscere, coerentemente, che una determinazione è reale solo in quanto è affermata (o negata)¹⁸³. Accanto a questo aspetto del *nous*, che è sempre vero in quanto coglie le essenze nella loro esistenza, e cioè l’essere nella sua intelligibilità, esiste un altro aspetto dello stesso *nous* che coglie le protasi immediate del sapere. Severino, a tale proposito, ipotizza che si abbia qui a che fare con un «primo concreto abbozzo della duplicità del senso dell’immediatezza, onde si distingue l’immediatezza del logo (il principio di non contraddizione), e l’immediatezza [...] fenomenologica (la presenza immediata della realtà), il φαίνεσθαι»¹⁸⁴.

¹⁸² Sulla tematizzazione dell’unità dell’esperienza, come analisi dell’immediatezza fenomenologica del dato immediato: cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell’esperienza* (1938), Vita e Pensiero, Milano 1995, cap. 3 e E. SEVERINO, *La struttura originaria* (1958), La Scuola, Brescia 2012, cap. II, che si richiama esplicitamente a Bontadini.

¹⁸³ Tuttavia, nel discorso aristotelico, così come si distingue l’*essere come vero* da una realtà sussistente fuori dalla mente, si fa riferimento a una “zona mentale” che, pur essendo qualcosa di reale e non meramente illusorio, sarebbe distinta da quella zona dell’essere a cui si attribuisce l’esistenza nel giudizio (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, VI, 1027b 29 – 1028a 2).

¹⁸⁴ Cfr. E. SEVERINO, *Nota su “I fondamenti della logica aristotelica” di G. Calogero*, cit., p. 169; cfr. *infra*, cap. III, par. 2.

Capitolo terzo

SINTESI E ANALISI DEL GIUDIZIO ORIGINARIO

1. *La sintesi a priori in A. Rosmini e J. Maréchal*

Alla gnoseologia dei primi principi ha dedicato una singolare attenzione Antonio Rosmini, anche a partire dal testo aristotelico. In modo particolare, Rosmini si sofferma, nell'*Aristotele esposto ed esaminato*, sul processo, individuato da Aristotele, che porta l'intelletto ad apprendere i primi principi. A giudizio di Rosmini, sono due le opere aristoteliche nelle quali si trovano esposti i momenti e le condizioni teoriche di questo processo: gli *Analitici secondi* e il *De anima*. Se alla fine della prima viene evidenziato lo sviluppo della conoscenza che procede dalla sensazione al ricordo, dal ricordo all'esperienza e infine, attraverso l'universale che nel pensiero si fa presente a partire dall'esperienza, al principio della scienza¹⁸⁵, nella seconda opera viene spiegato come – e mediante quali mezzi – la mente possa trarre in atto quelle cognizioni che ha in potenza¹⁸⁶.

Così come la materia diviene potenzialmente tutte le cose, la mente in potenza (o l'intelletto possibile) è atta a diventare le molteplici forme, ed è l'intervento di una disposizione originaria – la mente in atto – che, come principio produttivo, porta all'atto le cognizioni che sono solo in potenza (come la luce con i colori, stando all'esempio aristotelico)¹⁸⁷. Si tratta però di comprendere, si domanda Rosmini, come possa il *nous* (o l'intelletto agente, appunto) intuire le forme universali senza possederne alcuna in sé stesso. Esclusa una causa esterna che faccia passare la mente dallo stato di potenza a quello di atto, quale potrebbe essere l'ordine del sensibile (poiché, aristotelicamente, il sensibile è l'oggetto proprio del solo senso), ed escluso altresì l'intelligibile prodotto dalla mente come causa di quest'ultima (pena un evidente circolo vizioso),

¹⁸⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Analitici secondi*, II, 100a 3-9; cfr. *supra*, cap. I, par. 1.

¹⁸⁶ Cfr. A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, vol. 18, a cura di G. Messina, Città Nuova, Roma 1995, n. 300.

¹⁸⁷ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, III, 430a 10 e ss.

non rimane che attribuire alla stessa mente una propria attività, per mezzo della quale essa perviene a intuire gli intelligibili e gli universali.

La mente, tuttavia, a motivo del suo carattere di materia – o sostrato – dei suoi atti, non può risultare contratta negli universali cui si riferiscono le varie categorie, ma si allarga all'*essere possibile indeterminato*, per il quale la mente acquista la capacità attiva di produrre le categorie e, anzi, essa si identifica con questo universale illimitato, diventando tutte le cose («νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι»)¹⁸⁸. Questa mente che (si) fa tutte le cose è come il *lume*, cioè che, veduto (*id quod*), fa vedere (*id quo*) le altre cose. La natura oggettiva, e non meramente soggettiva, della «mente agente» (che è appunto “lume” e non, semplicemente, “abito” o “disposizione”), richiama l’aspetto per cui essa viene detta anche *specie* (essenza o forma), o addirittura “specie della specie”. E tuttavia non è nessuna delle specie, quando è in potenza, ed è tutte le specie quando si trova in atto, perché ogni specie è sempre l’essere variamente determinato, mentre essa non ha altra natura che quella di “possibile”. L’essere indeterminato, infatti, può essere considerato secondo diverse relazioni: come «*materia ideale*, come quello che giace per fondo di tutte le specie determinate, e subietto e *forma universale*, ossia “specie delle specie” come lo chiama appunto Aristotele»¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Cfr. A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, cit., n. 105; il riferimento è a: ARISTOTELE, *De anima*, III, 430a 14-15.

¹⁸⁹ *Ibi*, n. 106. Il richiamo di Rosmini all’*essere indeterminato* fa riferimento al *Nuovo Saggio* (cfr. *ibidem*), dove per la prima volta è messo in luce questo oggetto che è condizione di ogni conoscenza. Stando a quanto viene affermato in quest’opera, pensare l’essere in modo universale vorrebbe dire pensare quella qualità che è comune a tutte le cose «*senza badar punto*» alle loro altre qualità generiche o specifiche o proprie (cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull’origine delle idee*, Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, voll. 3-5, a cura di G. Messina, Città Nuova, Roma 2003-2005, V, n. 398). Afferma Rosmini: «Pigliate qualunque oggetto vi piaccia, cavate da lui coll’astrazione le sue qualità proprie, poi rimossete ancora le qualità meno comuni, e via via le meno comuni ancora: nella fine di questa operazione, ciò che vi rimarrà per ultima qualità di tutte, sarà l’esistenza [...]. All’incontro, se dopo aver tolte via da un ente tutte le altre qualità [...] toglierete via ancora la più universale di tutte, l’*essere*, allora non vi rimane più nulla nella vostra mente» (*ibi*, V, n. 411). Se il significato “essere” è ciò che «rimane dopo l’ultima astrazione possibile», si ottiene come corollario che l’idea dell’essere «soprasta nella mente, anche tutta sola e nuda come la si giunge a contemplare a forza di quelle astrazioni. Dunque ella non ha bisogno d’altro per essere intuita, è intuibile e conoscibile per sé stessa» (*ibi*, V, n. 412). In questo senso, l’essere rosminiano è un significato che si costituisce indipendentemente dalle determinazioni concrete, anche se bisogna precisare che pur

Per Rosmini, i primi principi sono, aristotelicamente, immediatamente noti e necessariamente implicati in qualsiasi cognizione. Nell'interpretazione rosminiana, Aristotele chiama indistintamente "principi della scienza" i sommi universali, siano essi i primi intelligibili o siano i primi indimostrabili (principi anapodittici), e, sempre dal punto di vista aristotelico, il principio della scienza viene identificato con la mente (*nous*). Pertanto sarà la stessa mente, presa in senso oggettivo, ad accogliere in sé il complesso dei primi intelligibili, che sono essenze composte, e rispetto alle quali non si dà errore, ma solo – accidentalmente – ignoranza, perché sono sempre in atto¹⁹⁰. Questo avviene – sempre secondo Rosmini – per la natura dell'*ente* (inteso come l'essere indeterminato), al quale ciascuna specie o essenza si riduce. Infatti, se l'ente si generasse o si corrompesse, dovrebbe

essendo un astratto, l'idea dell'essere non è il prodotto di un'astrazione psicologica, ma, semmai, ne è la condizione (cfr. *ibi*, VII, n. 1455). D'altro canto, ciò non toglie che tale idea «sia per sua natura astratta e divisa da tutti gli esseri sussistenti» (*ibidem*). Il pensiero di Rosmini, tuttavia, su questo punto presenta un'evoluzione nella *Teosofia*. In quest'ultima opera la figura dell'essere *inizial-virtuale* è emergente dall'analisi di quell'essere intuito che è l'oggetto concepito dalla mente e predicato di tutte le cose (cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, voll. 12-17, a cura di M. A. Raschini e P. P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1998-2001, II, n. 276). Il primo oggetto dell'intuito è, appunto, l'*essere indeterminato*, ossia l'«atto di ogni ente e di ogni entità» (*ibi*, II, n. 211), ma nel quale nessuna concreta determinazione è immediatamente rilevabile per la natura dell'apprensione dell'essere. L'essere di cui parla Rosmini non è da concepirsi come "unito" ai suoi termini (ossia concretizzato in essi), in modo da avere una molteplicità di essenti sprovvisti di una qualche unità; ma non va nemmeno inteso come l'*essere astratto preciso*, e cioè come un'entità di ragione che prescindere da ogni relazione ai suoi termini, o determinazioni concrete (cfr. *ibi*, II, n. 215). Esso, invece, è l'essere come inclusivo dei suoi "inferiori" secondo la *virtualità* e l'*inizialità*, che sono due modalità diverse, ma convergenti nello stesso oggetto, con cui si pensa l'unità delle entità nell'essenza dell'essere (cfr. *ibi*, II, nn. 267-268). L'essere virtuale fa riferimento a quel medesimo essere che, nella sua identità, contiene virtualmente in sé ogni entità o che «ha la suscettibilità di ricevere diversi termini» (*ibi*, II, n. 279). L'essere iniziale è quel positivo che, in relazione con i suoi termini, si pone come l'inizio, in atto, del loro essere o come quell'essere comune a tutti i termini (cfr. *ibi*, II, nn. 217 e 268). Pertanto, l'essere intuito analizzato nella *Teosofia*, in quanto sintesi di inizialità e virtualità, *include*, propriamente, la relazione alle sue determinazioni, sebbene, appunto, in modo virtuale. Da questo punto di vista, il significato dell'essere non può venire inteso secondo un'indipendenza semantica rispetto alle determinazioni concrete.

¹⁹⁰ Cfr. *ibi*, n. 121. Il riferimento, classico, è a: ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 1051b 25-29.

generarsi da altro, ma oltre ad esso non c'è altro¹⁹¹. È dall'essere stesso, allora, che le specie ricevono l'ingenerabilità e l'incorruttibilità¹⁹².

Si diceva dunque del processo, individuato da Aristotele, che dalla sensazione, attraverso il ricordo e l'esperienza, conduce alla scienza. Ma nella lettura che ne fa Rosmini, se la scienza semplicemente detta (*epistème*) è tratta dalle sensazioni – attraverso il noto procedimento induttivo (*epagoghé*) – non così accade per la scienza dei principi, che è la mente (*nous*)¹⁹³. Nel primo caso si può pervenire all'*universale individuo*, mediante induzione dal senso, mentre nel secondo caso sono conosciuti i primi principi del ragionamento – ossia quei principi che, come noto, stanno alla base dello stesso procedimento scientifico o apodittico –, provenienti immediatamente dalla mente (in quanto questa è essenza – o forma delle forme – in atto). Questi principi sarebbero latenti nel pensiero e si manifesterebbero all'occasione di una sillogizzazione effettuata mediante l'universale conosciuto per induzione. Questo è il caso del principio di non contraddizione, espresso nella formula: “di ogni cosa è vera l'affermazione o la negazione”¹⁹⁴.

Il principio di non contraddizione, a ben vedere, non è per Rosmini *uno* dei primi principi che costituiscono il *nous*, bensì è ciò a cui si riduce la molteplicità di questi principi (in senso lato, i principi della scienza), in quanto quest'ultimi non sono che lo stesso principio di non contraddizione «che riceve diverse espressioni secondo il diverso genere di entità a cui si applica»¹⁹⁵. Tale principio è, secondo la dizione aristotelica, il principio più certo di tutti, intorno al quale non si può cadere in errore, ed è necessariamente presupposto a qualsiasi cognizione¹⁹⁶. Se, dunque, il principio di non contraddizione è il principio degli assiomi, e la mente (o il *nous*) è anch'essa “principio dei

¹⁹¹ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 1051b 29-30.

¹⁹² Cfr. A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, cit., n. 119.

¹⁹³ Cfr. *ibi*, n. 115.

¹⁹⁴ Cfr. *ibi*, n. 116. Accanto a questa formulazione, “predicativa”, del principio di non contraddizione (cfr. ARISTOTELE, *Analitici secondi*, I, 73b 23), Rosmini vede nel testo aristotelico una formulazione di tipo “intuitivo”, secondo la quale “l'essere non può non essere” (o “lo stesso non può essere e non essere”) (cfr. ID., *Metafisica*, IV, 1006a 3-4), che esprimerebbe la natura invariabile dell'essere (cfr. A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, cit., n. 125).

¹⁹⁵ Cfr. *ibi*, n. 122.

¹⁹⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1005b 30-32. Per un approfondimento della tematica: cfr. *infra*, cap. IV, par. 1.

principi»¹⁹⁷, allora da ciò consegue che essi sono due aspetti del medesimo, ossia «la luce sempre in atto dell'anima intelletiva»¹⁹⁸.

Si tratta però di vedere a cosa si riduca il principio di non contraddizione, o di verificare come stanno in relazione quei due aspetti del medesimo (la «mente oggettiva») che sono appunto il principio di non contraddizione e l'essere. Come afferma Rosmini, «il principio di [non] contraddizione, venendo espresso in una proposizione, ha qualcosa di fatticchiato e però non può ancora essere ingenito nell'anima in questa forma di proposizione; i termini della proposizione si conoscono come suoi elementi: si devono conoscere anteriormente alla proposizione»¹⁹⁹. È chiaro, poi, che il significato di tale anteriorità non può essere soltanto di tipo cronologico, ma mostra, più propriamente, la sua natura di fondamento logico, poiché si dice che «il solo *essere* resta il primo e per sé conosciuto dalla mente, più noto e certo di tutte l'altre notizie, intorno al quale non si può commettere errore, e senza il quale non si può conoscere il principio di [non] contraddizione»²⁰⁰.

Questa precedenza logica ricalca la teoria rosminiana del giudizio, per la quale la posizione del giudizio (qualunque esso sia, e quindi anche il giudizio che esprime il primo principio) è fondata sulla posizione dei

¹⁹⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Analitici secondi*, II, 100b 16.

¹⁹⁸ Cfr. A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, cit., n. 122.

¹⁹⁹ *Ibi*, n. 306.

²⁰⁰ *Ibidem*. Conviene ricordare che la lettura rosminiana della dottrina aristotelica viene giudicata da Calogero quella che «si è con più energia avvicinato al vero». In particolare, l'autore de *I fondamenti della logica aristotelica* mette in rilievo la distinzione operata da Rosmini tra principio di non contraddizione e quello che si può chiamare “principio di affermazione assoluta”. Se per il primo – espresso dalla formula: “di ogni cosa è necessario che sia vera o l'affermazione o la negazione” –, è posta l'alternativa tra termini contraddittori, per il secondo tale alternativa è tolta in quanto solo uno di quelli è assunto come vero (cfr. A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, cit., n. 117). Secondo Calogero questo “principio di affermazione assoluta” è sostanzialmente riconducibile al principio noetico dell'attività intellettuale, concepita però ancora come assertrice di uno dei termini dell'antifasi astratta sotto cui è visto il principio di non contraddizione. Anche se, infine, la rosminiana “intellezione dell'essere” viene con ciò a svanire in quell'indeterminato eleatico (l'essere indeterminato), la cui esistenza avrebbe invece dovuto essere negata dall'oggetto proprio del principio noetico aristotelico, il τὸδε τι (cfr. G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., pp. 258-260). Si osservi che Calogero avrebbe potuto riferire, più coerentemente, la somiglianza con il principio noetico dell'attività intellettuale al rosminiano *principio di cognizione*, per il quale “l'oggetto del pensiero è l'essere o l'ente” (cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, cit., V, n. 565).

termini del giudizio stesso. La struttura del giudizio presentata da Rosmini prevede, a differenza di quella aristotelico-tomista, che non vi sia una previa astrazione mediante la quale sono conosciuti gli elementi primi²⁰¹, bensì che questa stessa – possibile – astrazione sia preceduta dall'*universalizzazione*, che consiste nel procedimento così descritto dallo stesso Rosmini: «Io ricevo la sensazione: aggiungo l'idea d'un ente causa della sensazione; considero quest'ente, causa della sensazione, come possibile: eccolo universalizzato»²⁰². Questa operazione viene intesa dall'autore come opposta a quella dell'astrazione, che invece consisterebbe nella scomposizione di una determinazione in un elemento comune e un elemento proprio già presenti in essa, così da trattenere il primo e abbandonare il secondo²⁰³. L'astrazione, in questo senso, presuppone l'esistenza di idee e non presiede, come l'universalizzazione, alla loro formazione.

L'idea, per Rosmini, è il risultato di un giudizio primitivo (o a priori), di tipo sintetico, con cui il *materiale* fornito dalle sensazioni viene unito sinteticamente all'elemento *formale* dell'essere (oggetto del *nous*)²⁰⁴. In altri termini, l'essere indeterminato possibile si aggiunge alle sensazioni – concepite come alterazioni soggettive determinate da un'azione esterna²⁰⁵ – universalizzandole. Si badi: la materia delle cognizioni fornita dalle sensazioni non è ancora cognizione; e cioè il contenuto delle sensazioni diviene qualcosa, un ente (ossia quel qualcosa che causa la sensazione), una volta gli sia aggiunta la forma che è l'essere²⁰⁶. Insieme all'idea della cosa si ha in questo modo il giudizio della sua sussistenza, che la afferma nella sua realtà o esistenza attuale. La *percezione intellettuale* corrisponde appunto all'idea di una cosa, ma determinata individualmente dalle sensazioni. Ciò che nella percezione rende intelligibile la cosa è l'idea, quale appare in quella sintesi che è il giudizio primitivo; e da questa percezione si possono ricavare le idee specifiche delle cose mediante due tipi di astrazione: il primo con cui

²⁰¹ In questo caso le determinazioni sperimentate sono apprese dall'intelletto come essenze, come un "ciò-che-è"; dunque, nel processo dell'astrazione, attraverso l'esperienza – e a partire da quest'ultima – gli enti si manifestano nella loro intelligibilità.

²⁰² A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, cit., V, n. 491.

²⁰³ Cfr. *ibi*, II, n. 43.

²⁰⁴ Cfr. *ibi*, IV, n. 360.

²⁰⁵ Cfr. *ibi*, V, n. 453, nota 15.

²⁰⁶ Cfr. *ibi*, V, n. 480.

l'idea viene considerata a prescindere dal giudizio di sussistenza, mentre il secondo con il quale si prescinde dalle note individuanti della stessa idea, fissando l'attenzione alle sole note comuni²⁰⁷.

Dunque, concretamente, «all'occasione della *sensazione*, sorge nell'anima la *percezione de' corpi* come cose esistenti»²⁰⁸, anche se ad un'analisi che metta in luce i momenti in cui si articola la percezione intellettuale si possono distinguere la sensazione, l'idea di esistenza in universale e il rapporto tra la sensazione e l'idea di esistenza, ossia il giudizio²⁰⁹. Questi momenti, poi, non stanno in un ordine indifferente quanto a natura e tempo: in prima istanza vi è l'idea dell'essere; in secondo luogo deve venire la sensazione; infine, il giudizio che le congiunge e genera così la percezione dell'esistenza delle determinazioni sensibili, o la loro affermazione in quanto *enti*²¹⁰.

Secondo Rosmini, quando viene formato un giudizio è necessario possedere già delle nozioni universali che possano fungere da predicati, altrimenti non sarebbe possibile attribuire questi predicati a un certo o a un tal altro soggetto²¹¹. E siccome le idee sono a loro volta costituite da un giudizio che ha come fattore costante l'idea dell'essere, quest'ultima si pone come ciò che precede il primo giudizio. Tuttavia, se la condizione del riferimento del predicato a un certo soggetto fosse data, semplicemente, dall'antecedenza – rispetto al giudizio – della notizia del

²⁰⁷ Cfr. *ibi*, V, nn. 495, 510.

²⁰⁸ *Ibi*, V, n. 454.

²⁰⁹ Cfr. *ibidem*. Vale la pena di osservare come, secondo il Rosmini del *Nuovo Saggio*, nella composizione del giudizio primitivo l'idea dell'essere entri come predicato e la determinazione reale che è il sentito figurati, invece, come il soggetto della predicazione (cfr. *ibi*, V, nn. 530 e 546). Questo dice dell'astratta separazione nella quale ancora versavano, ai tempi del *Nuovo Saggio*, l'idea dell'essere e le determinazioni concrete che sono termini del sentimento; separazione che solo al giudizio spetterebbe ricomporre. Al contrario, nella *Teosofia*, Rosmini, con la distinzione dell'essere in *virtuale* e *iniziale* (cfr. *supra*, nota 189), concepisce la virtualità dell'essere, ossia l'essere in quanto *primo determinabile*, come soggetto della predicazione che ha per copula l'essere nella sua inizialità, con cui si indica il *comune determinante*, e per predicato l'entità o la determinazione – fornita dal sentimento – nella quale viene contratto l'essere iniziale (cfr. ID., *Teosofia*, cit., III, nn. 282-283). In quest'ultima prospettiva, la relazione alla determinazione è implicitamente contenuta nel soggetto (essere virtuale), e pertanto il giudizio che si compie attraverso la copula rappresenta una semplice esplicitazione dei predicati *dell'essere*.

²¹⁰ Cfr. *ibi*, V, n. 455. Per la precedenza, logica e cronologica, dell'essere si veda anche: ID., *Teosofia*, cit., III, n. 750.

²¹¹ Cfr. *ibi*, II, n. 42.

predicato, allora nemmeno tale precedenza costituirebbe il fondamento del riferimento. Infatti, posto che un certo significato sia già noto, esso può essere predicato di un certo altro termine solo in quanto sia *manifesto* che a questo termine conviene quel significato. Dunque non è perché quel significato *antecedente* viene così riferito che è manifesta la convenienza in questione, ma, viceversa, è perché è manifesta la convenienza che il significato, in quanto eventualmente antecedente, può essere riferito al soggetto del giudizio. Questa manifestazione è appunto essa stessa il giudizio²¹². In seguito, sempre sulla stessa linea, Rosmini aggiunge che pensare all'esistenza di un sensibile (sintesi primitiva) non è già «ricevere l'idea di esistenza, ma farne uso. E il farne uso suppone l'idea: ché non si può usare una cosa, se non esiste»²¹³. Ma, di nuovo, se è corretto affermare che l'uso dell'idea la suppone nel senso in cui «non si può usare una cosa, se non esiste», da ciò non segue che l'idea esista antecedentemente all'uso che se ne fa nel giudizio.

Riguardo alla precedenza dell'idea dell'essere, non fanno eccezione i primi principi. Il termine “essere”, per Rosmini, esprime un atto, assolutamente primo, e un atto – si dice – può essere concepito in due modi: come un atto che si *vede* farsi o come un atto che *si fa*. Nel primo modo, quest'atto viene espresso con i “nomi” che indicano le sostanze, oppure con il termine “essere”, appunto, quando si intende l'«atto assolutamente primo»; il secondo modo si esprime con la forma verbale che corrisponde alla terza persona del presente, come quando di un determinato ente – o, in tal caso, dell'essere stesso – si dice che *è*²¹⁴. Questa distinzione di modalità conoscitive dell'essere spiega la possibile conversione dell'idea nel giudizio che è contenuto implicitamente in essa e che è l'origine di tutti gli altri giudizi²¹⁵. Infatti, il giudizio è l'applicazione dell'atto illimitato dell'essere – «che si veda prima» – al sentimento, ossia a un atto limitato di essere, che corrisponde all'ente

²¹² Su questo punto, in accordo con la posizione di Hoenen (cfr. *supra*, cap. I, par. 2): cfr. E. SEVERINO, *L'innatismo rosmينiano* (1955), in ID., *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, pp. 574-575, che quanto alla strutturazione concreta del giudizio si rifà a sua volta a: G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., cap. 4, par. II, n. 28; nonché a: G. BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente* (1925-1928), in ID., *Studi sull'idealismo* (1942), Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 105.

²¹³ A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, cit., V, n. 456.

²¹⁴ Cfr. A. ROSMINI, *Logica* (1853), Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, vol. 8, a cura di V. Sala, Città Nuova, Roma 1984, n. 321.

²¹⁵ Cfr. *ibi*, n. 324.

determinato²¹⁶. L'atto illimitato, che è presupposto a qualsiasi giudizio, invece, viene espresso con il giudizio identico «che può fare la riflessione senza uscire dall'oggetto dell'intuito primitivo»²¹⁷: l'essere è. Dove, si badi, è proprio mediante la riflessione che il soggetto pensante «cava dall'essenza veduta, l'atto che la costituisce»²¹⁸.

Presenta una certa somiglianza con l'insistenza rosminiana sulla natura sintetica del giudizio la riflessione di Joseph Maréchal. Il quinto *Cahier* della monumentale opera: *Le point de départ de la métaphysique*²¹⁹, quello speculativamente più impegnato, incomincia con una premessa riguardo alla posizione dell'assoluto, o dell'ordine interale dell'essere, che si darebbe in ogni applicazione del primo principio. Si tratta, per Maréchal, di evidenziare la connessione tra l'affermazione della realtà – nel giudizio – e la posizione del primo principio e, conseguentemente, di mostrare l'implicazione dell'assoluto quale supposto logico-ontologico della posizione del primo principio.

Un pensiero che afferma e che nega, secondo Maréchal, è suscettibile di verità o falsità soltanto se a ogni determinazione data corrisponde un rapporto assolutamente stabile – positivo o negativo – con l'essere. Questa necessaria stabilità di ogni oggetto pensato è espressa dal primo principio, il *principio di identità* (o, nella sua forma negativa, il principio di non contraddizione): «*quod est, est*» (o: «*nihil potest sub eodem respectu esse et non esse*»). A giudizio di Maréchal, la “regola analitica” del pensiero, che corrisponde al primo principio nella sua applicazione ai dati di coscienza, costituisce la prima e fondamentale *sintesi a priori*, e cioè la sintesi del dato con l'essere (una sintesi capace appunto di pervenire all'assoluto)²²⁰.

Maréchal vede operante tale posizione dell'assoluto, presente in ogni applicazione del primo principio, nella critica tomista al fenomenismo

²¹⁶ Cfr. *ibi*, n. 332.

²¹⁷ *Ibi*, n. 337. Più precisamente, i primi due giudizi, secondo Rosmini, sono il *principio di cognizione* (“l'essere è oggetto dell'intelligenza”) e, appunto, il *principio di identità* (“quello che è, è”) (cfr. *ibi*, n. 338). Per il rapporto tra questi due principi, e tra essi e il principio di non contraddizione: cfr. *infra*, cap. IV, par. 2.

²¹⁸ *Ibi*, n. 326.

²¹⁹ Cfr. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie critique* (1926), tr. it. a cura di M. Rossignotti, *Il punto di partenza della metafisica. Il tomismo davanti alla filosofia critica*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

²²⁰ Cfr. *ibi*, V, p. 67. Sul senso di questo intreccio di analisi e sintesi: cfr. *infra*.

assoluto. Il problema dibattuto da Tommaso nel passo in questione è quello di capire se la conoscenza intellettuale dell'uomo verta prima di tutto sulle determinazioni soggettive della facoltà conoscitiva (sulle *species*) oppure, per mezzo di queste determinazioni, immediatamente su una realtà oggettiva²²¹. Ci si chiede, in altre parole, se nell'atto diretto di conoscenza l'oggetto immediatamente conosciuto sia o no la *species*, ossia la forma particolare specificatrice di questo atto. Il problema, quindi, riguarda il solo atto diretto di intellesione. Infatti, nulla toglie che questa *species* possa essere conosciuta, in quanto perfezione del soggetto, attraverso un atto secondario, e cioè riflesso.

Se nella prima parte della soluzione offerta da Tommaso si suppone l'oggettività metafisica delle scienze per mostrare la falsità dell'opinione che vede nella *species* l'oggetto diretto dell'intellezione²²², è nella seconda parte che viene toccato, secondo Maréchal, il punto decisivo di ogni critica della conoscenza. In questo caso è preso in considerazione quell'"antico errore" (rifacendosi al fenomenismo protagoreo) secondo il quale la verità risiede in ciò che appare a ciascun pensante; da questa posizione, poi, discenderebbe la convinzione che sarebbero vere anche affermazioni tra loro contraddittorie. Ora, se una facoltà non conosce altro che le proprie impressioni²²³, essa può dare un giudizio unicamente su queste. Ma un oggetto si presenta secondo le disposizioni della capacità conoscitiva, e quindi quest'ultima sarà portata a giudicare il proprio oggetto, cioè la propria impressione²²⁴, secondo il suo modo di essere, per cui tutti i suoi giudizi saranno veri²²⁵. Delle due possibilità l'una: o si giudica soltanto l'apparenza soggettiva di un dato, e nessun giudizio è assolutamente vero o falso (in quanto se tutti sono veri, tutti sono falsi perché si contraddicono); oppure la specie intelligibile non è

²²¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 85, art. 2.

²²² In quanto, dice Tommaso, se si conoscessero soltanto le specie intenzionali ne seguirebbe che tutte le scienze non avrebbero per oggetto le cose reali, esistenti al di fuori dell'intelletto – come invece si deve affermare –, ma soltanto le specie che si trovano in esso (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 85, art. 2, co.).

²²³ Maréchal traduce il latino «*proprium passionem*» con «il suo fenomeno».

²²⁴ Maréchal traduce il latino «*[de eo quod] iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est*» con «giudica unicamente del suo fenomeno, in quanto fenomeno attuale».

²²⁵ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 85, art. 2, co.

l'oggetto primo della conoscenza, bensì solamente la forma specificante con la quale l'atto intellettuale coglie direttamente l'oggetto²²⁶.

Nell'interpretazione di Maréchal, è dunque sull'applicazione necessaria del primo principio che Tommaso vuole fondare il suo realismo metafisico. Si presti attenzione al fatto che il testo tomista non si riferisce tanto alla circostanza che, se il giudizio esprimesse soltanto le *species* attuali e soggettive, si darebbe una contraddizione tra varie modalità e stadi dello stato soggettivo della conoscenza. Infatti, in tal caso il primo principio sarebbe solo in apparenza negato, perché ogni enunciato, non essendo altro che l'espressione di uno stato soggettivo e del momento presente, non potrebbe rappresentare nello stesso tempo altre condizioni del soggetto o altri momenti del tempo. Ma i giudizi si contraddicono solo nella misura in cui le rispettive affermazioni riguardano lo stesso oggetto sotto il medesimo rispetto. Piuttosto, affermare che erigere le *species* in quanto tali a oggetto di conoscenza diretta significherebbe accettare indifferentemente dei contraddittori, vuol dire guardare a un'incoerenza logica (un'autentica autocontraddittorietà), che può essere evidenziata in due modi. Il primo, principalmente psicologico, consiste nella elevazione della *species* a oggetto. Tuttavia, nel processo della conoscenza il passaggio dallo stadio "*species*" allo stadio "oggetto" implica determinazioni che la *species* in quanto tale non possiede, e che invece sono quelle apportate dal primo principio. La contraddizione, allora, starebbe nel considerare la *species*, insieme e sotto lo stesso rispetto, come oggetto e come non oggetto (in quanto determinazione soggettiva, fenomenica, e non oggettiva, essente). Il secondo modo, invece, attraverso la riduzione dei caratteri dell'oggetto pensato ai soli caratteri della *species*, finisce per identificare il necessario e il contingente, e così negare il primo principio²²⁷.

Maréchal si dilunga nella descrizione di questa seconda modalità di negare il primo principio, vedendo nella *species* un accidente dell'attività conoscitiva, una pura relazione senza essenza né *suppositum*. «Se il dato contingente accede alla luce della coscienza con gli attributi universali e necessari dell'oggetto, è perché il primo principio l'ha colto e fissato nell'identità con sé stesso; è perché il primo

²²⁶ Cfr. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cit., V, pp. 68-69. Sull'opposizione tra l'assioma fenomenista protagoreo («*hominem mensuram esse omnium rerum*») e il primo principio: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, lib. IX, lect. 5, n. 2224.

²²⁷ Cfr. *ibi*, V, pp. 70-71.

principio afferma ciò che il dato bruto, di per sé, non esprimeva ancora: vale a dire che il dato è, e che in quanto è non può non essere; che è se stesso e che, in quanto tale, è se stesso *necessariamente*. Questo in altre parole significa: ogni dato particolare, per il fatto che si oggettiva davanti al nostro intelletto, si pone in un rapporto assolutamente determinato con la norma assoluta dell'essere. Se il dato resta in se stesso temporale, mutevole, contingente, il rapporto stabilito tra il dato e l'essere comporta invece un aspetto intemporale, immutabile, assoluto: *id quod est, sub quo respectu est, non potest non esse*²²⁸. Il contenuto immediato, fenomenico, della *species* viene dunque superato nell'applicazione del primo principio su di esso, che è l'oggettivazione stessa del contenuto, e cioè la sintesi originaria di questo contenuto con l'essere. La sequenza: dato soggettivo e contingente (*species*), oggetto pensato, essere e primo principio, restituisce quello che è il rapporto per il quale il *dato soggettivo* non può non diventare *oggetto* nel pensiero se non sottomettendosi al *primo principio*, e cioè assumendo una relazione necessaria alla forma assoluta d'*essere*²²⁹. Ogni oggetto dell'intelligenza comporta quindi una relazione necessaria all'*assoluto dell'essere*, ossia all'*ordine ontologico* in generale, e l'espressione minima di questa relazione è già implicita nell'identità necessaria dell'oggetto con sé stesso.

A partire da questo assunto Maréchal vede nelle seguenti proposizioni le premesse critiche del realismo antico: a) la necessità di affermare l'essere si confonde con la necessità stessa del pensiero; b) l'essere affermato necessariamente in ogni pensiero non può ridursi al puro fenomeno, alla pura apparenza soggettiva. Nel primo caso si viene a sostenere, da un lato, la necessità dell'esistenza di un contenuto oggettivo del pensiero (anche nel caso di una negazione di questo stesso contenuto o di una sua problematizzazione), e, dall'altro lato, l'impensabilità del puro non essere (o del nulla), come nozione autonegantesi. Se allora l'essere è l'unico possibile contenuto di pensiero, la necessità del pensiero si confonde con la necessità di affermare l'essere²³⁰. Nel secondo caso, invece, si viene a riconoscere la

²²⁸ Cfr. *ibi*, V, p. 72.

²²⁹ Cfr. *ibi*, V, p. 73.

²³⁰ Su questo aspetto della dottrina di Maréchal si dovrà ritornare con particolare attenzione, sia in relazione al senso di quella "autonegazione" del nulla, sia in relazione al possibile significato di una "con-fusione" della necessità del pensiero con la necessaria affermazione dell'essere: cfr. *infra*, cap. IV, par. 2.

necessaria identità con sé stesso dell'essere affermato, ma ritenendo insieme che non possa darsi alcuna necessità che non sia fondata su (se non identificata con) una necessità assoluta. Infatti, secondo Maréchal ogni essere è affermato o come assolutamente necessario in sé o come necessariamente relativo a un essere assolutamente necessario in sé²³¹.

Quest'ultimo aspetto permette di fare alcune considerazioni sull'utilizzo del termine "contingente" in questa prospettiva. A ben vedere, una qualsiasi contingenza predicata di un qualcosa, sia essa implicante il non esserci più o il non esserci ancora di quel qualcosa, sia essa implicante il progetto che quel qualcosa potrebbe non esserci più o che avrebbe potuto non esserci, non nega affatto la sua semplice intelligibilità (o il suo essere oggetto di pensiero), proprio in quanto tale "qualcosa" è oggetto di predicazione. Tuttavia, se è vero – come è vero nel sistema maréchaliano – che soltanto nel rapporto di ogni contenuto di pensiero all'assoluto dell'essere si determina il valore ontologico, transfenomenico, dell'oggetto²³², allora la negazione della contingenza (intesa, quest'ultima, come negazione della relazione ad un assoluto ontologico) è insieme negazione della inintelligibilità.

Il giudizio, per Maréchal, presenta nella sua forma una struttura sintetica. La forma sintetica del giudizio riguarda quella che, scolasticamente, è la *compositio et divisio* con la quale sono uniti i termini del giudizio in soggetto e predicato²³³. Ora, la relazione di soggetto e predicato, in sé considerata, mostra un tratto caratteristico della sintesi operata dall'intelletto umano, definita – nella scia di Tommaso – *concretio*, o "concrezione". L'oggetto sussistente cui si riferisce il concetto concretivo non è dunque assunto nell'intelletto mediante un concetto oggettivo omogeneo, ma per mezzo di una sintesi. Se si vuole comprendere la natura di questa sintesi è sufficiente analizzare le nozioni date: esse si scompongono in un soggetto e nelle determinazioni riguardanti il soggetto. Ogni concetto che corrisponde a un nome concreto designa l'oggetto in quanto sussistente, ed è formato dalla sintesi di un *suppositum* (di un "soggetto" di inerenza) e di una *forma*. Il concetto corrispondente a un nome astratto, invece, designa di per sé soltanto la *forma* di oggetti sussistenti e necessita, per oggettivarsi

²³¹ Cfr. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cit., V, p. 75.

²³² Cfr. *ibi*, V, pp. 75-76.

²³³ Il termine "sintesi" traduce quello utilizzato da Tommaso d'Aquino, «*unio*» («*imitatio unitatis*») a proposito del giudizio (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 2, art. 7, ad 3).

(o assumere il valore di oggetto nel pensiero), del complemento di un *suppositum*. Infatti, o la forma astratta è rappresentata come “forma in sé sussistente”, ma ciò sarebbe incompatibile con la sua origine sensibile, dovuta all’astrazione; oppure è rappresentata come forma non-sussistente, e in questo caso, appunto, ha bisogno di un *suppositum* che la riceva per diventare oggetto²³⁴.

Esiste un duplice modo di concrezione nel giudizio: quello che riguarda i giudizi categorici ordinari e quello che riguarda i giudizi tautologici. Nei primi, soggetto e predicato sono espressi con designazioni formali differenti. In questo caso, la sintesi è essenzialmente la relazione di due forme in un solo *suppositum*²³⁵. Tuttavia, le due forme del soggetto e del predicato non si rapportano al *suppositum* allo stesso modo: la forma del soggetto è presupposta dal *suppositum*, in quanto è necessario che quest’ultimo, dal momento in cui viene oggettivato, sia in qualche modo determinato; mentre la forma del predicato è attribuita positivamente al *suppositum* come una nuova determinazione. Nei secondi (i giudizi tautologici), la forma del soggetto è identica alla forma del predicato, e viene così meno la complicazione data dalla dualità delle forme, pur mantenendosi la distinzione di *suppositum* e forma determinatrice come condizione per la concrezione attuata nella sintesi²³⁶. Alla base dei giudizi tautologici – e di tutti i giudizi in generale – sta il primo principio, il principio di identità: “*quod est, est*”. Esso esprime la relazione di identità applicata a un oggetto in generale; ed è sintetico, poiché l’identità è una sintesi razionale²³⁷. Questi due momenti razionali dell’oggetto, nel caso del principio di

²³⁴ Cfr. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cit., V, pp. 237-239.

²³⁵ Il riferimento è sempre a: cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, art. 12, co.

²³⁶ Cfr. *ibidem*.

²³⁷ Cfr. *ibi*, I, q. 28, art. 1, ad 2; cfr. anche: ID., *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, lib. 5, lect. 11, dove Tommaso fonda l’affermazione che l’identità di una cosa con sé stessa non può essere una relazione reale, ma solo una relazione ideale, sul rilievo che «*si enim identitatis relatio esset res aliqua praeter illud quod dicitur idem, res etiam, quae realitio est, cum sit idem sibi, pri ratione haberet aliam relationem, quae sibi esset idem, et sic in infinitum. Non est autem possibile in rebus in infinitum procedere. Sed in his quae sunt secundum intellectum nihil prohibet. Nam cum intellectus reflectatur super suum actum, intelligit se intelligere. Et hoc ipsum etiam intelligere, et sic in infinitum*» (n. 912).

identità, non potranno che essere, di nuovo, il *suppositum* e la *forma*: *subjectum (quod est) afficitur forma (essendi)*²³⁸.

Si tratta poi di intendere quale sia – in entrambi i tipi di giudizio – il fondamento del modo sintetico di concrezione. Secondo Maréchal, la conoscenza sintetica è propria di tutte quelle intelligenze che non pre-contengono in atto il proprio oggetto. Circa questo aspetto, egli non si allontana dall’analisi effettuata da Tommaso riguardo al modo angelico – in confronto a quello umano – di intendere²³⁹. Infatti, nell’intellezione angelica non soltanto non vi è discorsività²⁴⁰, ma non vi è neppure sintesi giudicativa²⁴¹. Il modo sintetico di conoscenza appartenente all’intelligenza umana, invece, sarebbe la conseguenza dell’impossibilità – da parte di questa intelligenza – di cogliere immediatamente e totalmente l’intelligibilità dell’oggetto. Pertanto, l’attuazione per successione su cui si fonda la sintesi giudicativa deve essere intesa come strettamente temporale²⁴². Il dualismo strutturale della concrezione riflette allora la dipendenza estrinseca dalla materia: la forma intelligibile si oggettiva “concretandosi” attraverso il “fantasma” nella materia, che è invero il primo *suppositum* indefinitamente moltiplicabile.

Occorre però precisare che se la *sintesi concretiva*, come unità di forma e di *suppositum*, è una condizione necessaria della rappresentazione oggettiva nel giudizio, ma non giunge ancora alla posizione dell’oggetto in quanto oggetto. Essa è essenzialmente la sintesi dell’elemento rappresentativo del concetto, costituito dal dato sensibile in un’unità numerica astratta. Tale dato consiste cioè in un’unità specifica, che è rappresentata secondo il suo rapporto distributivo a *supposita* nei quali si individualizza, o, in altri termini, che è rappresentata come se fosse “contratta” in unità concrete di numero²⁴³. È la *quidditas rei materialis*²⁴⁴, la cui natura è essenzialmente quantitativa.

²³⁸ Cfr. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cit., V, pp. 239-242. Sulla struttura sintetica del principio di identità: cfr. *infra*.

²³⁹ Cfr. *supra*, cap. II, par. 3.

²⁴⁰ Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 58, art. 3, co.

²⁴¹ Cfr. *ibi*, I, q. 58, art. 4, co.

²⁴² Cfr. *ibi*, I, q. 85, art. 5, co. Altrimenti, se l’oggetto del giudizio non si costituisse attraverso questa successione temporale di tipo generativo, l’argomento della *sintesi concretiva* varrebbe anche per l’intelligenza angelica, nella quale è pur presente una certa successione di atti intellettuali (cfr. *ibi*, I, q. 57, art. 3, ad 2), ma che non conosce «*componendo et dividendo*».

²⁴³ Cfr. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cit., V, pp. 453-454.

²⁴⁴ Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 84, art. 7, co.

Dunque, l'unità comune delle quiddità, facendo astrazione dalla diversità delle qualità sensibili, possiederà i caratteri dell'unità indeterminata di numero o dell'*ens principium numeri*, comune e univoco²⁴⁵. Ma l'essere numerabile o la *quidditas rei materialis* non è, per Maréchal, l'unico oggetto formale dell'intelligenza, perché la limitazione delle rappresentazioni concettuali ai termini quantitativi (alla «*quantitas intelligibilis*» di Tommaso), pur essendo inevitabile, dipende da una condizione estrinseca dell'intelligenza stessa. Se l'oggetto formale dell'intelligenza in quanto legata alla sensibilità è l'essere principio del numero, o l'essenza astratta delle cose materiali, l'oggetto formale dell'intelligenza in quanto intelligenza è l'*essere* stesso, in tutta la sua estensione²⁴⁶.

L'oggetto formale illimitato si traduce nei concetti oggettivi con la comparsa della *sintesi oggettiva*. Una "rappresentazione", nel discorso di Maréchal, diventa un "oggetto pensato" non appena procura alla coscienza (attuale o virtuale) un'opposizione tra il contenuto rappresentato e la soggettività conoscente. Per conoscere oggettivamente, dunque, non è sufficiente possedere la forma dell'oggetto: occorre coglierla in una relazione che la separi dal soggetto. Questa relazione "oggettivante" è la stessa relazione di verità logica che rapporta la forma rappresentata all'ordine dell'*essere* o del *reale* («*ad rem*»)²⁴⁷. La pura *sintesi concretiva* è insufficiente a

²⁴⁵ Cfr. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cit., V, p. 185.

²⁴⁶ Cfr. *ibi*, V, pp. 197-198. Sulla necessità di evitare la confusione tra unità numerica e unità trascendentale: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 9, art. 7, co. Maréchal intende sottolineare la differenza che può nascondersi nell'espressione: "l'essere stesso", inteso nella sua illimitata estensione, *ossia* senza possibili aggiunte. Questa espressione, infatti, può significare sia "*esse purum*" sia "*ens commune, indeterminatum*". Ora, l'essere puro, l'*ipsum esse*, «*est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus: nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum*» (cfr. ID., *Summa Theologiae*, I, q. 4, art. 1, ad 3). L'*essere puro* esclude ogni determinazione aggiunta perché non contiene nessun tipo di "potenza". Mentre non è così per l'*essere astratto*, che è in potenza rispetto a tutte le determinazioni: «*Aliquid cui non fit additio potest intelligi dupliciter. Uno modo ut de ratione ejus sit quod non fiat ei additio* [e cioè esclude positivamente addizioni, n.d.a.] [...]. *Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quod sibi fiat additio* [in quanto prescinde dall'addizione, senza escluderla, n.d.a.] [...]. *Primo igitur modo esse sine additione est esse divinum* [l'essere puro, n.d.a.], *secundo modo esse sine additione est esse commune*» (cfr. *ibi*, I, q. 3, art. 4, ad 1). Cfr. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cit., V, pp. 209-210.

²⁴⁷ Cfr. *ibi*, V, p. 252.

determinare la funzione oggettiva – oggettivante – del giudizio, che invece è garantita per mezzo dell’affermazione (o, appunto, dalla *sintesi oggettiva*)²⁴⁸.

Questa ulteriore sintesi viene espressa nel giudizio elementare: “*questa cosa è*”, che è implicito in ogni altro giudizio. In questo caso, la sintesi speculativa fornita dalla copula ricomprende i dati concettuali sotto la forma dell’essere trascendentale o analogico. L’unità analogica dell’essere trascendentale – sebbene si basi sempre, nell’intelletto umano, su una rappresentazione astratta della quantità – determina una funzione logica infinitamente più ampia dell’unità quantitativa. La pura forma d’essere, infatti, non esclude soltanto la limitazione quantitativa, ma ogni tipo di limitazione, in quanto l’essere ha come limite solo il nulla²⁴⁹. La sintesi elementare: “*questa cosa è*”, unifica il dato, rapportandolo a un’unità assoluta e incondizionata, dove questo rapporto diviene possibile mediante una subordinazione analogica (del tipo dell’analogia di attribuzione intrinseca) tra termini inferiori limitati e un termine superiore illimitato²⁵⁰.

Siccome, come si è ricordato, alla base di ogni giudizio c’è il principio di identità – o, nella sua formula negativa, il principio di non contraddizione –, e siccome il giudizio elementare (“*questa cosa è*”) esprime proprio l’identità con sé dell’oggetto, affermata da tale principio, Maréchal può dire che «è per l’applicazione del primo principio che un raggio di assoluto penetra nei nostri contenuti bruti di

²⁴⁸ Conviene osservare che la *sintesi concretiva* (il contenuto sintetico che precede il giudizio) non implica un nesso tra termini. Infatti, Maréchal dice della *compositio* che essa non è una sintesi qualunque, bensì la sintesi di soggetto e predicato che si costituisce per mezzo dell’affermazione; o, identicamente, dice della *divisio* che non è una disgiunzione qualunque, ma è quella disgiunzione effettuata tra soggetto e predicato dalla negazione. I *termini complexi*, pertanto, non sono concetti composti qualsiasi, ma sono concetti la cui composizione deriva da un’affermazione o da una negazione; mentre il *terminus incomplexus*, in quanto non può essere né affermato né negato, è impotente a mostrare il proprio contenuto come oggetto. Affinché una sintesi di termini diventi vera o falsa (ossia oggetto di affermazione o di negazione) è necessario che vi si aggiunga l’asserzione categorica: “*est, non est*”. Quest’ultima – l’asserzione – conferisce al contenuto del pensiero (già sintetico) la determinazione che lo pone, come oggetto conosciuto, davanti al soggetto (cfr. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cit., V, p. 254).

²⁴⁹ Che l’essere univoco, considerato in relazione alle determinazioni concrete, non riesca a costituire un orizzonte interale (o illimitato) pare più un presupposto che il contenuto di un teorema: cfr. *infra*, par. 2.

²⁵⁰ Cfr. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cit., V, pp. 454-455.

coscienza e li eleva alla dignità di conoscenze oggettive»²⁵¹. Il primo principio è la sintesi *a priori* per eccellenza, che presiede a tutte le altre sintesi. Se il principio di identità fosse semplicemente analitico (nel senso, kantiano, di “tautologico”), affermando nel predicato la reduplicazione dello stesso (“ciò che è = ciò che è”), assumerebbe tutt’al più il valore di una norma di individuazione di elementi dati. Ma, dal momento in cui al primo principio appartiene il modo della necessità (“ciò che è, è necessariamente ciò che è”), il predicato, mediante la copula, afferma qualcosa che supera il fatto bruto. Da questo punto di vista il giudizio è estensivo, sintetico. Con tale giudizio si viene ad affermare l’unità necessaria di un *suppositum* ipotetico – l’essere come dato bruto – e di una forma – l’essere come ragione intelligibile; in altre parole, si afferma l’essere (l’identità con sé) dell’ente²⁵². Anche se ciò non significa che Maréchal neghi, *simpliciter*, la valenza *analitica* del primo principio. Piuttosto, esiste una necessità normativa, strettamente analitica, per la quale dell’essere si deve predicare necessariamente l’essere (e l’esclusione del nulla), che si intreccia a una necessità di tipo *trascendentale*, con la quale l’essere viene applicato a un contenuto nell’affermazione (o negazione) giudicativa. È mediante quest’ultimo aspetto che si impone la valenza sintetica del primo principio²⁵³.

Tuttavia, nessuna sintesi di per sé è necessaria, proprio perché la diversità, in quanto tale, non può essere il principio della unificazione, e dunque l’origine della necessità esibita dal primo principio deve provenire – secondo Maréchal – dalla necessità appartenente a un’unità nella quale scompaia la diversità dei termini sintetici. Ora, siccome il tipo di unità sintetica che investe il principio di identità riguarda la dualità tra la *posizione* come «esse» e la *determinazione* come «essenza» (o essere come *realtà* ed essere come *idea*), allora l’unica unità capace di fondare la sintesi universale espressa dal principio è quell’unità in cui *esse* ed *essenza* si identificano, ossia l’atto puro d’essere. D’altro canto, i concetti dell’intelletto umano non rappresentano direttamente che quiddità materiali, e allora il soggetto e il predicato del principio di identità realizzano una nozione d’essere implicata in una relazione con *supposita* materiali: così, il primo principio si dà in una sintesi la cui

²⁵¹ Cfr. *ibi*, V, p. 486.

²⁵² Cfr. *ibi*, V, pp. 487-488.

²⁵³ Cfr. *ibi*, V, p. 435.

necessità logica è appunto fondata «fuori del nostro pensiero, in un assoluto sussistente»²⁵⁴.

Le prospettive di Rosmini e di Maréchal sono accomunate dalla convinzione, maturata da entrambi gli autori, che l'apofansi non sia soltanto *rivelativa* della dimensione ontologica (almeno quella appartenente all'esperienza), bensì anche *costitutiva* di quest'ultima. Infatti, come per il primo non sono sentiti, propriamente, i corpi in sé (che invece sono oggetto della percezione intellettuale), ma unicamente i termini della sensazione²⁵⁵, così per il secondo il senso pone il conoscente in rapporto immediato con il reale, ma non lo fa conoscere come reale, poiché è solo l'intelligenza a raggiungere il reale in quanto tale²⁵⁶. Si potrebbe notare, criticamente, come lo schema di base di questa impostazione concettuale sia tipicamente moderno, se con ciò si intende un pensiero che si struttura secondo il *presupposto* dell'alterità dell'essere "reale" rispetto alla sua manifestazione "ideale" (o al complesso delle rappresentazioni sensibili). Ma, stante la mera soggettività delle sensazioni, o, diversamente, delle *species*, ritenere che il termine della sensazione, oppure – sempre diversamente – il fenomeno, siano la stessa cosa che viene affermata nel giudizio, significa ricadere in un presupposto ingiustificato. A ben vedere, però, la critica in questione suppone essa stessa ciò che nei sistemi di Rosmini e Maréchal non sembra invece potersi concedere. E cioè che il termine della sensazione o il fenomeno siano un *qualcosa*, rispetto al quale si possa istituire una relazione – di identità o di differenza – con il "qualcosa" affermato, ossia con l'oggetto. Se così si intendesse, verrebbe misconosciuto il ruolo della sintesi del giudizio, in quanto *primitiva* o *originaria*, nel pensiero di questi autori.

Piuttosto, l'attenzione deve soffermarsi sulla struttura e il ruolo giocato dall'*apriori*, rispettivamente nella filosofia maréchaliana e in quella rosminiana. Nel caso di Maréchal, i primi principi manifestano una partecipazione all'assoluto ontologico da parte dell'intelletto umano²⁵⁷. L'*apriori*, qui, consiste proprio nella posizione dell'assoluto in quanto condizione trascendentale dell'affermazione di alcunché. Più in particolare, si tratta di un assoluto ontologico sussistente e trascendente

²⁵⁴ Cfr. *ibi*, V, p. 489.

²⁵⁵ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, cit., V, n. 453, nota 15.

²⁵⁶ Cfr. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cit., V, p. 414.

²⁵⁷ Cfr. *ibi*, V, p. 373; cfr. anche: TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 15, art. 1, co., citato da Maréchal.

– come dice Maréchal in maniera non meglio precisata – il pensiero attuale²⁵⁸; quest’ente viene speculativamente introdotto mediante la considerazione che è impossibile porre un oggetto qualsiasi senza porre nello stesso tempo, implicitamente, i due termini del rapporto che lo fa essere oggetto, e cioè l’essere assoluto da una parte e dall’altra il dato stesso (l’oggetto qualsiasi) nella sua relazione entitativa all’assoluto. Così, si avrà, correlativamente, un *ens per se* e un *ens per participationem*²⁵⁹. L’ente finito, allora, sarà essente nel modo e nella misura consentita dalla sua partecipazione all’*ipsum esse*, che l’assoluto ontologico (in quanto *Ipsum Esse Subsistens*) possiede illimitatamente. In questo senso, data la correlatività dei due termini, si deve pensare al rapporto dell’*ens per participationem* all’*ens per essentiam* come a un rapporto di dipendenza causale. Ma la formulazione che esprime questo rapporto: “il partecipato è causa”, può risultare: a) tautologica, se con “partecipato” si intende derivato; b) presupposta, se con “partecipato” si si intende finito. Ora, il punto di partenza da cui muove Maréchal si rivela essere il secondo, proprio in quanto la finitezza dell’oggetto affermato è il corrispettivo ontologico della modalità concretiva della conoscenza umana. Dunque, se è impossibile stabilire in tal modo un rapporto di dipendenza ontologico-causale, rimane come non tolta la possibilità che non vi sia alcun rimando alla posizione di un assoluto sussistente, trascendente il pensiero attuale. Possibilità, che decreta il fallimento dello stesso tentativo maréchaliano di istituire un realismo ontologico.

Nel discorso rosminiano – almeno quello consegnato alle pagine del *Nuovo Saggio* –, invece, l’apriori assume una connotazione di tipo psicologico. Se l’innatismo rosminiano può essere paradigmaticamente inteso come l’affermazione che «l’essenza dell’ente è nota all’uomo prima di tutti gli atti del suo pensiero»²⁶⁰, allora nella prima opera sistematica di Rosmini si identifica questa precedenza con un possesso innato – in senso, appunto, psicologico – dell’idea dell’essere, in quanto si afferma che «noi nasciamo colla presenza, e

²⁵⁸ Cfr. *ibi*, V, p. 489.

²⁵⁹ Cfr. *ibi*, V, p. 458.

²⁶⁰ A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, vol. 2, a cura di P. P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1979, n. 34.

colla visione dell'essere»²⁶¹. Tuttavia, va osservato che questo del “nascere” è un concetto che in quanto immediatamente assunto è naturalistico e ingiustificato. Non è infatti immediatamente evidente che “io” sia venuto al mondo (ossia che *incominci* ad aver presente il contenuto di ciò che appare); piuttosto, l'esperienza mi comprende come qualcosa che si trova già al mondo²⁶². Nella *Teosofia*, invece, con il termine “*innatismo*” si vuole significare che «l'idea prima dell'essere indeterminato dee esistere nella mente prima che cominci il suo movimento cogitativo, come indispensabile a questo»²⁶³, e pertanto si viene a intendere questa condizione come la precedenza assoluta dell'essere in quanto orizzonte trascendentale della manifestatività di alcunché.

L'apertura del sapere, per Rosmini si raccoglie intorno a questo “punto luminoso”, che è l'evidenza dell'essere. Il pensiero è sempre pensiero *di qualcosa*, e questo qualcosa è l'essere: ciò definisce il primo principio ontologico del pensare, che è il *principio di cognizione*²⁶⁴. L'oggetto del pensiero è l'essere inteso non come qualcosa di *sussistente*, ma come qualcosa di *esistente* e, più precisamente, come la stessa *intelligibilità*²⁶⁵. Il carattere di intelligibilità che appartiene all'essere può anche essere espresso – nel lessico rosminiano – con il predicato: “esser manifesto”, che, unitamente al predicato di “essere in sé”, costituisce l'insieme delle determinazioni essenziali dell'essere in quanto tale²⁶⁶. Questa relazione essenziale al pensiero – da parte dell'essere – corrisponde all'*essere per sé manifesto*, il quale, proprio per la sua manifestatività, contiene le due intrinseche relazioni di *essere manifestante* (o idea) ed *essere manifestato* (o essenza). L'essere, nel

²⁶¹ A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, cit., V, n. 467. Si badi che il carattere psicologico della suddetta preesistenza riguarda l'origine dell'idea dell'essere, e non semplicemente quella precedenza «per natura e per tempo» sostenuta da Rosmini sempre nella medesima opera (cfr. *ibi*, V, n. 455; cfr. *supra*).

²⁶² Cfr. E. SEVERINO, *L'innatismo rosminiano*, cit., pp. 571-572

²⁶³ A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 1180.

²⁶⁴ Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, cit., IV, n. 1559, dove si distinguono due forme del principio, la prima che ha per oggetto l'essere e riguarda l'intuizione, e la seconda che ha per oggetto l'ente e riguarda le operazioni intellettive. Qui, evidentemente, si sta considerando la prima, ma in seguito si farà riferimento anche alla seconda.

²⁶⁵ Cfr. *ibi*, III, n. 760.

²⁶⁶ Cfr. *ibi*, IV, n. 1553.

manifestarsi, manifesta sé come per sé manifesto²⁶⁷: con ciò si intende attribuire all'essere la qualifica di *inizio antecedente* delle cose e, insieme, di *conoscibilità* delle stesse²⁶⁸. Va ricordato, però, che se non vi fosse altro che l'essere intuito, non potrebbe prodursi lo stesso pensiero dell'essere, e pertanto deve esserci quello che Rosmini definisce "il primo degli atti secondi" – successivi all'atto primo costituito dall'intuizione dell'essere indeterminato –, che ha per suo termine l'*ente*. Da quest'atto, poi, seguiranno gli altri "atti secondi", che appartengono alla riflessione (e dunque anche l'affermazione dell'essere)²⁶⁹.

Se ci si sofferma ora sulla natura della conoscenza per esperienza – o fenomenologica –, bisogna dire che si incomincia a conoscere a partire da ciò che appare, come appare e quando appare. L'intenzionalità originaria – almeno in prima battuta – si riduce al constatare che "c'è qualcosa", così e così determinato. Questo è quanto si può chiamare il *contenuto* dell'esperienza. Ma vi è anche una *forma* dell'esperire in quanto tale che è, appunto, l'apparire (l'apparire di ciò che appare). La peculiarità dell'apparire, poi, consiste nel fatto che non ha e non può avere alcuna determinazione, essendo ogni determinazione – in quanto *ente*, o *ciò-che-è* – oggetto o, meglio, contenuto dell'apparire. In caso contrario, infatti, le suddette determinazioni non potrebbero esser sapute, ossia non potrebbero apparire o esser contenuti dell'apparire²⁷⁰. Anche l'apparire, come tale, è saputo e in questo senso è contenuto e non forma. Questo significa, allora, che debba costituirsi un ulteriore apparire inteso come forma dell'apparire e, in quanto saputo, contenuto di esso, e che questo ulteriore apparire sia qualcosa di inoggettivabile (per evitare un regresso all'infinito)? La risposta è negativa. Infatti, dell'apparire si deve pur dire che è oggettivabile – poiché, come si è

²⁶⁷ Cfr. *ibi*, IV, nn. 1511-1513. Se l'essere manifestato non si manifestasse da sé stesso, non potrebbe essere manifestato da alcun'altra cosa, perché fuori dell'essere c'è il nulla e il nulla non può manifestare nulla. L'essere manifestato, dunque, è essenzialmente manifestante (cfr. *ibi*, IV, n. 1510).

²⁶⁸ Cfr. *ibi*, III, n. 800. «Quest'essere dunque è quello che si vede dalla mente nostra nell'intuizione prima di percepire i sentiti, e poscia si scopre che egli è l'atto antecedente, l'atto dell'atto, di tutti i sentiti; onde quest'essere fa due cose ad un tempo e fa che i sentiti sieno, e fa che sieno intelligibili alla mente» (*ibidem*).

²⁶⁹ Cfr. *ibi*, IV, n. 1558. Circa la formazione del concetto di ente, come risultato della *percezione intellettuale*: cfr. *supra*.

²⁷⁰ Si sta parlando della conoscenza per esperienza; per cui tutto ciò che può esser conosciuto è conosciuto in quanto appare.

detto, è saputo, o appare a sua volta – e che, nel contempo *ma non sotto lo stesso rispetto*, non lo è. L'apparire è oggettivabile in quanto è lo stesso contenuto *nel suo apparire*. La natura dell'apparire (il suo essere un “*id quo*” mediante cui le cose appaiono, e non un “*id quod*”), permette che esso sia oggetto di sé medesimo, proprio perché non altera la natura del suo contenuto, ma ne è unicamente l'apparire. E questo è anche quanto viene chiamato “autocoscienza”, che è *immediatamente* inclusa nel contenuto dell'apparire. Ma, si ripeta, la coscienza che ha – a sua volta – come contenuto l'autocoscienza (ossia l'apparire che, in quanto includente sé medesimo, appare) è la stessa coscienza che è contenuta nell'autocoscienza, senza che si costituisca alcun regresso²⁷¹.

A questo punto si può mettere a confronto tale determinazione dell'esperienza originaria con quella che viene offerta da Rosmini. L'aspetto che si impone all'attenzione è proprio quello concernente la natura della presenza delle determinazioni. Nel caso di Rosmini, essa non è semplicemente un “*id quo*”, ma anche un “*id quod*”: le due determinazioni appartenenti essenzialmente all'essere intuito, ossia l'essere manifestante e l'esser manifestato – o, meglio: l'essere manifestante sé medesimo come un' *essenza* manifesta –, confermano inequivocabilmente questa duplice natura²⁷². È chiaro, poi, che non è possibile ridurre l'essere intuito rosminiano ad “ente”, come se fosse uno degli elementi appartenenti alla dimensione ontica, ma questo significa soltanto che esso, come «nulla relativo», si deve distinguere dalla dimensione della «realità»²⁷³.

Va precisato che questa duplicità, appartenente all'essere *per sé manifesto*, non può essere confusa con i diversi rispetti secondo i quali si predica l'oggettività dell'apparire (dell'essere). Si potrebbe pensare, infatti, che il carattere di *manifestante* dell'essere per sé manifesto sia ciò per cui quest'ultimo – in quanto *id quo* – non è oggettivabile, mentre sarebbe per il carattere di *manifestato* – in quanto *id quod* – che si dovrebbe attribuire l'oggettività all'essere per sé manifesto. Tuttavia, in questo modo si dimenticherebbe che nel caso dell'apparire dell'essere è di un termine della sintesi – l'apparire, appunto – che si distinguono i rispetti secondo i quali di esso si predica l'oggettività. Ora,

²⁷¹ Sull'autoriflessività dell'apparire: cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. II, parr. 11-16.

²⁷² Cfr. anche: A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, cit., n. 107.

²⁷³ Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 761.

certamente l'apparire, di per sé (ossia come termine della sintesi), è già unità dell'apparire e dell'essere, proprio per la sua natura di *id quo*, che si realizza come apparire del contenuto che appare. Ma una distinzione formale tra "apparire" e "essere" permane, almeno per il fatto che il campo semantico di ognuno dei due termini non include l'altro termine. Nel caso dell'essere *per sé* manifesto, invece, la distinzione dei caratteri di "manifestante" e "manifestato" si riferisce alla sintesi che è l'oggetto dell'intuito. Questo perché, come ricorda lo stesso Rosmini, nonostante nel suo pensiero si faccia spazio a un essere che, in quanto è per sé manifesto, con lo stesso atto con cui si manifesta è anche manifestato, si può dare il caso in cui «quello che è semplicemente manifestato non è per questo manifestante, e quello che è manifestante, benché sembri dover essere manifestato non è però che deva essere manifestato per sé ma può essere anch'egli manifestato da un altro»²⁷⁴. Se si presta attenzione, questo è il caso dell'apparire e dell'essere che appare: l'essere è contenuto dell'apparire (è manifestato e non, insieme, manifestante) e l'apparire è a sua volta contenuto dell'apparire – o contenuto di sé – solo in quanto sia inteso come ciò che si media nel contenuto di cui è apparire, e pertanto esso è contenuto di sé *per altro*, ossia in quanto è lo stesso contenuto che appare (è manifestante sé medesimo solo come l'essere manifestato di ciò che è manifesto).

Questo significa che non si dà l'essere, nella sua natura indeterminata e in quanto *forma* dell'esperienza, come condizione originaria della manifestazione degli enti, perché altrimenti si ammetterebbe una determinazione ontologica della presenza, mediante la quale quest'ultima diventa un "*id quod*" e non solamente un "*id quo*". Il pensiero rosminiano non si salva, purtroppo, dalla possibile accusa di presupposizionismo naturalistico, sia pure *sui generis*. Appunto perché *determina*, in un certo qual modo, l'apparire. Che è apparire *dell'essere* e non apparire *mediante l'essere*.

2. *Trascendentalità e primi principi nella filosofia neoclassica*

Il tema della principalità trova largo spazio all'interno della filosofia neoclassica, che trae ispirazione dal magistero di Gustavo Bontadini. Questa Scuola filosofica ha infatti indagato in modo approfondito – oltre

²⁷⁴ *Ibi*, cit., IV, n. 1509.

ai temi più marcatamente metafisici – le tematiche connesse alla questione del sapere originario, e cioè della determinazione del giudizio veritativo, nella complessità del suo costituirsi. Di questo lavoro sono testimonianza alcuni studi che possono considerarsi tra i frutti più significativi di questa stagione filosofica: innanzitutto *La struttura originaria* di E. Severino, ma poi anche *Ontologia fondamentale*, di I. Mancini.

La struttura originaria è definita da Severino “l’essenza del fondamento”. In questo senso, è la *struttura* anapodittica del sapere, e cioè lo *strutturarsi* della principialità o dell’immediatezza²⁷⁵. Il giudizio originario è l’affermazione in cui si realizza la struttura originaria, e può essere così formulato: “Il pensiero è l’immediato”, o: “Tutto ciò che, nel modo che gli conviene, è immediatamente noto, è l’immediato”²⁷⁶. Dove con il termine “pensiero” viene intesa l’attualità o la presenza immediata dell’essere, assunta in relazione alle strutture semantiche che sono *immediatamente* implicate dall’attualità o presenza immediata dell’essere²⁷⁷.

Si badi che il senso secondo il quale l’affermazione dell’essere è una posizione immediata non è il senso secondo il quale il principio di non contraddizione è, in quanto tale, posizione immediata. L’immediatezza è infatti, nel primo caso, *presenza immediata* del contenuto (o immediatezza fenomenologica); mentre nel secondo caso si tratta dell’*immediatezza della connessione* tra due determinazioni (o immediatezza logica)²⁷⁸. E in quest’ultimo caso è l’incontradittorietà dell’essere a costituire l’orizzonte di quelle strutture semantiche immediatamente implicate dalla presenza immediata dell’essere²⁷⁹. «Il principio di non contraddizione – che è appunto espressione di tale incontradittorietà – può essere così formulato: “L’essere non è non essere”»²⁸⁰. Che l’essere non sia non essere è per sé noto, in quanto la

²⁷⁵ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. I, par. 1.

²⁷⁶ Cfr. *ibi*, cap. I, par. 5.

²⁷⁷ Cfr. *ibi*, cap. I, par. 6.

²⁷⁸ Cfr. *ibi*, cap. III, par. 3. L’immediatezza fenomenologica o *presenza immediata* dell’essere, in questo testo, corrisponde alla “F-immediatezza”; mentre con “L-immediatezza” si vuole indicare l’immediatezza logica o immediatezza della connessione tra due determinazioni. L’immediatezza, in altri termini, si predica in quest’ultimo caso della stessa connessione, e non della presenza (pure immediata) della connessione, come accade nel primo caso (cfr. *infra*, nota 284).

²⁷⁹ Cfr. *infra*.

²⁸⁰ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. III, par. 2.

negazione dell'incontraddittorietà nega ciò che è il fondamento dell'affermazione che lo pone²⁸¹. L'immediatezza della connessione tra il soggetto e il predicato della proposizione: "L'essere non è non essere" (o, identicamente: "l'essere è essere"²⁸²), non vale, quindi, come la presenza immediata dell'essere. L'affermazione dell'essere immediato è la stessa presenza, manifestazione, attualità di tale essere, per porre la quale, anche in questo caso, non vi è bisogno di alcuna dimostrazione o mediazione, perché l'essere così affermato è per sé noto²⁸³. Ma, appunto, l'affermazione: "è per sé noto che l'essere è", non va intesa come l'affermazione dell'immediatezza della connessione tra il soggetto e il predicato della proposizione: "l'essere è", ma come la notizia o presenza di questa connessione; si sta infatti parlando dell'esserci dell'essere o immediatezza fenomenologica²⁸⁴.

La realtà immediatamente presente si costituisce come un organismo di connessioni, delle quali alcune sono immediate solo in quanto immediatamente presenti, e cioè solo in quanto il predicato conviene *di fatto* al soggetto. L'espressione di questo tipo di connessioni dà luogo a proposizioni sintetiche a posteriori. Altre connessioni, sono immediate in quanto l'una delle due determinazioni connesse (il predicato) conviene immediatamente all'altra (al soggetto), e dove questa immediata convenienza è determinata (anche) dall'*identità* del soggetto e del predicato. Se questa identità è espressa in modo universale si ottiene appunto la proposizione: "L'essere è essere", o, identicamente: "L'essere

²⁸¹ Cfr. *ibi*, cap. III, par. 3

²⁸² Si può notare che per Severino il principio di identità e il principio di non contraddizione formano due lati astratti di un concreto. Infatti, l'essere non è non essere perché l'essere è essere, e viceversa, l'essere è essere perché l'essere non è non essere. «Quando nella Scuola si dice che il principio di identità è meno adatto *ad demonstrandum*, si ha in vista il principio di identità come momento astratto, cioè come momento che è tenuto fermo come distinto dal principio di non contraddizione» (E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. III, par. 7). Cfr. *infra*, nota 345.

²⁸³ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. II, par. 1.

²⁸⁴ Cfr. *ibi*, cap. II, par. 4. In questo caso il predicato conviene F-immediatamente al soggetto. E cioè, la differenza tra l'immediatezza fenomenologica e l'immediatezza logica sta in questo: la convenienza L-immediata tra le determinazioni è immediata come un togliimento tale della negazione di sé medesima, che toglie immediatamente questa negazione come *autocontraddittoria*; mentre la convenienza F-immediata è immediata come un togliimento della negazione di sé medesima, tale che toglie immediatamente questa negazione come *in contraddizione con la convenienza* (cfr. *ibi*, cap. IX, par. 13).

non è non essere”. L’espressione di quest’altro tipo di connessioni dà invece luogo a proposizioni analitiche²⁸⁵.

Dell’affermazione dell’essere e del principio di non contraddizione è da dire che «*proprium est horum principiorum, quod non solum necesse est ea per se esse vera, sed etiam necesse est videri quod sint per se vera*»²⁸⁶. Il che viene inteso da Severino come la necessità che l’affermazione dell’essere non *sia*, semplicemente, l’immediatezza, ma *sia posta* come posizione immediata dell’essere, e cioè che oltre che «*per se esse vera*», «*videtur quod est per se vera*». La steresi della posizione dell’immediatezza lascia invece sussistere come non tolta la negazione dell’essere. Analogamente, l’affermazione della contraddittorietà dell’essere è tolta in quanto la posizione dell’incontraddittorietà è *posta come immediatezza*²⁸⁷.

Se, nel costituirsi della predicazione con cui si afferma l’identità con sé dell’essere (l’essere dell’essere), la posizione del predicato sopraggiungesse in un secondo momento rispetto alla posizione del soggetto, si avrebbe, secondo Severino, che l’essere che è essere, ossia l’essere che esclude di essere diverso da sé, sarebbe appunto quell’essere che non esclude di essere diverso da sé²⁸⁸. Ora, con ciò, si viene ad affermare che il soggetto di cui si predica, rispettivamente, l’esclusione della non identità con sé e la non esclusione della non identità con sé, non sia in realtà, nei diversi casi, il medesimo soggetto. Bisogna dire, allora, che la posizione dell’identità non sopraggiunge in un secondo momento rispetto alla posizione dell’essere, poiché affermare originariamente che l’essere è essere (la sua identità con sé) non significa istituire un confronto tra l’essere come soggetto e l’essere come predicato, presupposti all’identificazione²⁸⁹. Tuttavia, scolasticamente la distinzione tra *esse in veritate* e *cognoscere veritatem* garantisce proprio quella differenza, attribuibile al soggetto conoscente, che si riferisce però alla medesima determinazione, senza che questo comporti la

²⁸⁵ Cfr. *ibi*, III, par. 3. D’altra parte, se per un verso l’analiticità riguarda solo una parte delle connessioni predicative, per altro verso ogni connessione secondo cui si realizza il contenuto immediato sottostà all’analiticità: in quanto ogni connessione sintetica vale come soggetto di affermazione identica (cfr. *ibidem*; cfr. *infra*).

²⁸⁶ TOMMASO D’AQUINO, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, lib. I, lect. 19, n. 2.

²⁸⁷ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. III, parr. 2-3.

²⁸⁸ Cfr. *ibi*, cap. III, par. 9.

²⁸⁹ Cfr. *ibidem*.

divaricazione tra sé e sé di quello stesso soggetto di cui sarebbe invece predicata l'esclusione della non identità con sé. Questo, pur – d'accordo con Severino – nella consapevolezza che l'essere è, *per essenza*, ciò che è sé stesso, e pertanto che porre (nel senso di "affermare") l'essere e non porre la sua identità con sé, significa non porre l'essere²⁹⁰.

Si tratta allora di comprendere le vere ragioni che stabiliscono la necessità di non presupporre l'essere all'apofansi, senza appellarsi al fatto che – nel caso di tale presupposizione – la condizione del principio di identità sarebbe data dalla negazione del principio di non contraddizione²⁹¹, perché, al contrario, sarebbe invero questa la presupposizione: che il principio di identità-non contraddizione sarebbe presupposto, nel suo costituirsi, a sé stesso. Si verrebbe ad affermare, in altri termini, che la condizione di possibilità del principio di identità starebbe nella non presupposizione all'identità dell'essere di cui si deve affermare che è essere e dell'essere che si deve predicare dell'essere, cioè nella negazione della non identità con sé dell'essere del soggetto e dell'essere del predicato, e quindi nell'affermazione del principio di non contraddizione (che è lo stesso principio di identità). Oppure, si possono comprendere le ragioni che determinano la necessità di non presupporre l'essere all'apofansi senza fare riferimento al costituirsi di aporie – sempre derivanti da una tale presupposizione – che in altro modo possono essere evitate.

Quelle ragioni devono essere individuate, a ben vedere, nel fatto che se l'attribuzione di esistenza stabilisce il significato dell'apofansi, e se di tutto ciò che è in qualche modo presente si predica la realtà (almeno la realtà del suo esser presente), ossia l'esistenza, allora dell'essere – o dell'ente – che è si predica l'essere, ovvero si esclude la non identità con sé²⁹². E non può darsi il caso che lo stesso non si divarichi da sé, rispettivamente, mediante la predicazione della non esclusione della non identità con sé, in quanto esso sia inteso come presupposto all'apofansi, e mediante l'esclusione della non identità con sé, in quanto esso sia assunto nell'apofansi. Infatti, non può affermarsi, nell'immediatezza, una zona mentale nella quale si costituisca quella divaricazione, distinta dalla realtà che è soggetto di predicazione in modo tale da lasciare

²⁹⁰ Cfr. *ibi* cap. III, par. 10, nota 1 di p. 60.

²⁹¹ Cfr. *ibi*, cap. III, par. 9.

²⁹² Cfr. *supra*, cap. II, par. 3.

quest'ultima incontaminata²⁹³. Di ogni determinazione presente, si afferma il suo essere (in quanto presente), e così l'essere che esclude la non identità con sé, *se sopraggiungente* rispetto all'essere che non esclude la non identità con sé, è diverso da quest'ultimo: un altro essere. Solo a questo punto può essere rilevato, come suggerisce Severino, quell'aspetto aporetico che scaturisce dall'astratta presupposizione dell'essere alla sua identità, e che consiste nel considerare l'essere che esclude di essere diverso da sé come lo stesso essere che non esclude di essere diverso da sé.

In questo senso, allora, secondo Severino il principio di identità-non contraddizione non «*fundatur supra rationem entis et non entis*»²⁹⁴; si deve dire, piuttosto, che la stessa apprensione semantica si realizza nel momento dell'apofansi, o che, in termini scolastici, l'*operatio prima intellectus* non fonda l'*operatio secunda intellectus*. Questo non equivale, d'altra parte, a negare la distinzione tra noesi e dianoesi (o tra l'*essere* e l'*essere dell'essere*), in quanto la noesi si distingue dalla dianoesi come l'astratto dal concreto, o come il momento dall'intero²⁹⁵.

Si noti che la necessità di non presupporre l'essere del soggetto e l'essere del predicato alla loro identità non riguarda soltanto la proposizione: "L'essere è essere", bensì ogni proposizione. Ora, il significato complesso che costituisce il giudizio è una struttura apofantica nella quale ogni momento del complesso è in certo modo *gli altri* elementi. Pertanto, osserva Severino, ogni complessità semantica di questo tipo, in cui i momenti siano differenti gli uni dagli altri, sarà una negazione del principio di non contraddizione. Dal punto di vista aristotelico si può prendere in considerazione la possibilità di introdurre la distinzione di sostanza e accidente per eliminare la difficoltà: nulla, infatti, impedisce che qualcosa (sostanza o accidente in funzione di sostrato di un altro accidente) possa essere anche *altro* oltre a ciò che esso è; ma questa alterità non è negazione della sostanza – ossia non è

²⁹³ Si badi che ciò non significa che il pensiero (o l'apparire) attesti sé medesimo come alterante il proprio contenuto, ché, anzi, esso ne è unicamente l'apparire. Vuol dire, piuttosto, che all'interno dell'esperienza (o totalità dell'apparire) il processo di analisi, con il quale si dovrebbe isolare il singolo dal complesso cui inerisce – complesso che è appunto l'unità dell'esperienza o dell'apparire –, corrisponde al processo di realizzazione dei termini analizzati (cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., cap. 4, par. I, n. 8).

²⁹⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, art. 2, co.

²⁹⁵ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. III, par. 9.

un'altra determinazione sostanziale –, bensì l'ambito delle determinazioni accidentali della sostanza²⁹⁶. Questo discorso può essere accettato nel senso in cui se di una certa determinazione (“questa estensione”) si predica qualcosa (il suo “esser rossa”), non si nega che questa estensione sia un'estensione, ma si afferma che questa estensione è rossa, ossia che l'identico (“questa estensione”) è determinato in modo ulteriore rispetto a quello che costituisce la determinatezza dell'identità. Ma nonostante questa precisazione l'aporia permane in quanto l'identità è l'altro da sé, o, aristotelicamente, alla determinazione sostanziale inerisce la determinazione accidentale, e cioè l'una è in qualche modo l'altra²⁹⁷.

Tuttavia, se si può dire – hegelianamente – che ogni giudizio non tautologico è una contraddizione, questo è esatto solo qualora il giudizio sia considerato astrattamente. La considerazione astratta consiste nell'assumere il soggetto e il predicato del giudizio come termini *irrelati*. E cioè, se si afferma che il giudizio è un porre qualcosa (soggetto) come altro da sé (predicato), significa che questi due termini sono *presupposti* al giudizio, ossia alla loro sintesi. In quanto così presupposti, il soggetto è infatti qualcosa cui non conviene ancora il predicato²⁹⁸. Invece, il significato *B* può essere predicato di *A* solo in quanto *A* sia posto come ciò cui conviene *B*, e quindi in quanto il campo semantico costituito dal soggetto della predicazione non valga semplicemente come *A*, ma come la sintesi tra *A* e *B*; viceversa, *A* può essere soggetto della predicazione di *B* solo in quanto *B* sia predicato e quindi posto come ciò che conviene ad *A*, in modo che il campo semantico costituito dal predicato non valga semplicemente come *B*, ma come la sintesi tra *B* e *A*. La proposizione: “*A* è *B*”, può dunque essere espressa con la formula: $(A = B) = (B = A)$ ²⁹⁹.

Ciò significa che *tutti* i giudizi non contraddittori sono giudizi identici, stante appunto che, anche nel caso di giudizi “non identici”, sia il soggetto sia il predicato del giudizio hanno lo stesso valore apofantico.

²⁹⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1007a 20 – 1007b 18.

²⁹⁷ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. VIII, par. 10.

²⁹⁸ Cfr. *ibi*, cap. VIII, par. 11.

²⁹⁹ Cfr. *ibidem*. Si badi a non confondere quella che Severino chiama la *condizione* della predicazione (ossia il motivo determinante la complessità semantica del giudizio), che riguarda la convenienza di un certo significato a un altro significato, e il *fondamento* della predicazione (ossia la ragione dell'identità apofantica), che può essere invece la F-immediatezza o la L-immediatezza (cfr. *ibidem*, nota 1 di p. 154).

L'aporia considerata, relativa ai giudizi non identici, non si risolve dunque mostrando in che modo i giudizi non identici non siano contraddittori, ma mostrando che anche i giudizi sintetici sono, sotto questo aspetto, identici, ed è appunto in quanto sono identici che non sono contraddittori³⁰⁰. L'assunzione astratta dei distinti, allora, oltre ad essere dovuta alla presupposizione dei distinti alla loro sintesi, è anche – ma poi è lo stesso – determinata dalla considerazione della successione discorsiva come successione logica. Se nella formulazione verbalistica il giudizio si presenta come una connessione – o, meglio, come il connettersi stesso – di determinazioni distinte, a ben vedere la struttura linguistica non è nulla più che un'*occasione* al sorgere della considerazione astratta dei distinti, e non una causa³⁰¹.

D'altra parte, esiste una differenza tra l'affermazione dell'identità con sé dell'essere (l'essere dell'essere) e l'affermazione dell'identità di due determinazioni distinte. Essa è data dal fatto che anche se l'essere di cui si predica l'essere (sia: E') non viene inteso come distinto dall'essere che si predica dell'essere (sia: E''), ma come ciò cui conviene quest'ultimo – e in questo senso la formula che esprime l'identità con sé dell'essere sarà: $(E' = E'') = (E'' = E')$ ³⁰² –, peraltro E' , pur inteso come significato distinto, è E'' . Mentre per quanto riguarda A e B , in quanto siano considerati come distinti, A non è B , o, meglio, A è *per accidens* B . I due significati, cioè, possono identificarsi solamente *mediante* quell'apofansi che è costituita dalla stessa relazione – accidentale – tra A e B , di cui i significati sono momenti astratti. È da escludere, quindi, che l'uno sia l'altro *in quanto* i due sono distinti; questo è, al contrario, il significato della formula: $(E' = E'') = (E'' = E')$, che esprime un'identità immanente alla differenza³⁰³.

Analogamente al principio di identità, il significato concreto del principio di non contraddizione esige la seguente formulazione: “L'essere che non è non essere non è non essere – dove questo non essere non essere è proprio dell'essere”, o anche: $(E = nnE) = (nnE = E)$ ³⁰⁴. Anche in questo caso, la differenza immanente all'identità riguarda il

³⁰⁰ Cfr. *ibidem*.

³⁰¹ Cfr. *ibidem*.

³⁰² Per uno sviluppo analitico e la soluzione dell'aporia relativa alla formulazione del principio di identità (in quanto implicante la distinzione degli identici, soggetto e predicato): cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. III, par. 10-11.

³⁰³ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. VIII, par. 11.

³⁰⁴ Cfr. *ibi*, cap. III, par. 14.

fatto che, certamente, si viene a predicare un'alterità rispetto all'essere nel suo semplice momento noetico, ma quest'alterità è tale proprio in quanto si costituisce come negazione dell'alterità. Pertanto, nnE è e non è altro da E : è altro da E in quanto E si distingue formalmente da nnE ; non è altro da E in quanto nnE significa appunto “non esser altro da E ”, ossia “non esser non essere”³⁰⁵.

Si consideri che il contenuto semantico di ciò che si costituisce come “identico” e “non contraddittorio” è, immediatamente, la totalità dell'essere immediato (F-immediato); tuttavia, l'essere immediato non è non essere in quanto è posto come “essere”, altrimenti l'esclusione del non essere dell'immediato non avrebbe alcun fondamento³⁰⁶. Infatti, venendo meno la relazione dell'essere immediato all'essere come tale, si potrebbe *progettare* la contraddittorietà di ciò che non appartiene all'immediato. Nella misura in cui, invece, l'essere è colto nell'immediato (o, identicamente, l'immediato è colto come essere), il progetto della contraddittorietà di un essere che non appartenga all'immediato è immediatamente tolta (come concetto astratto dell'astratto)³⁰⁷. Allo stesso modo, se l'incontraddittorietà dell'essere venisse colta isolatamente, ossia come l'incontraddittorietà del puro essere e non dell'essere immediato, l'affermazione dell'essere non avrebbe più alcun contenuto³⁰⁸. D'altra parte non si deve intendere la proposizione: “L'essere immediato non è non essere” come *dedotta* a partire dalla proposizione: “L'essere non è non essere”, perché si può

³⁰⁵ Cfr. *ibi*, cap. VIII, par. 13.

³⁰⁶ Cfr. *ibi*, cap. III, par. 15.

³⁰⁷ Cfr. *ibi*, cap. III, par. 16.

³⁰⁸ Cfr. *ibidem*. L'immediatezza logica espressa dal principio di non contraddizione, dunque, manifesta anche una valenza “sintetica”. Negare questa valenza significherebbe infatti negare che l'essere che si manifesta nell'orizzonte fenomenologico sia incontraddittorio: significherebbe affermare che l'effettualità, l'esserci dell'essere, smentisce l'incontraddittorietà affermata dal principio (e quindi significherebbe negare l'immediatezza logica del principio). Che l'incontraddittorietà sia immediatezza anche come immediatezza fenomenologica, tuttavia, è soltanto un momento del valore del principio, che in quanto astratto è l'immediata presenza che l'essere non è non essere (questo ente non è ciò che non è questo ente), ossia un contenuto F-immediato. D'altra parte, il concetto concreto del principio, pur guardando alla sua sinteticità, tiene quest'ultima in relazione alla L-immediatezza (o analiticità) del principio (cfr. *ibi*, cap. III, par. 17).

affermare che l'essere non è non essere, in quanto l'essere è immediatamente presente³⁰⁹.

Sull'intreccio di "ontico" e "ontologico" – o, più precisamente, di "essere immediato" ed "essere" – in relazione ai primi principi si è soffermato un altro autore che, come Severino, appartiene all'indirizzo neoclassico. Per Italo Mancini, il problema principale che una gnoseologia dei primi principi deve affrontare, riguarda la possibilità di giungere ad affermazioni necessarie a partire da dei nessi di fatto. In questo senso, si tratta di evidenziare una sintesi a priori che mostri la valenza ontologica dell'ontico³¹⁰. Intanto, secondo Mancini, non è possibile garantire la trascendentalità che compete ai primi principi facendo dell'essere un concetto astratto e del principio la ripetizione – anch'essa astratta – del soggetto nel predicato. In questo caso, si avrebbe "l'essere dell'essere una certa essenza", ossia l'essere astratto privo delle *differentiae entis*, mentre il principio non può non includere l'essere degli enti. Partendo dalle essenze astratte – nell'accezione dell'*essentia absoluta* – si generano soltanto proposizioni e principi universali, non proposizioni e principi trascendentali³¹¹.

A ben vedere, tanto la necessità, quanto la trascendentalità che compete ai primi principi – e segnatamente al principio di non contraddizione – è data nell'affermazione logica. «L'essere di ogni ente resta affermato come assoluto quando viene affermato non come l'essere di questo o quello, ma come l'essere dell'affermare e negare»³¹². Di una certa determinazione complessa, "questa estensione rossa", i termini, che

³⁰⁹ Cfr. *ibi*, cap. III, par. 15. In questo contesto la "sensazione" è già un incontro conoscitivo con l'essere, a differenza di quanto accade nel pensiero di Rosmini e di Maréchal, in cui il giudizio non è soltanto *rivelativo*, bensì anche *costitutivo* dell'essere, almeno quello dell'esperienza (cfr. *supra*, par. 1). Infatti, un conto è sostenere che l'essere si manifesta unicamente nel – e mediante il – giudizio, un altro conto, invece, è ritenere che l'essere è sì rivelato nell'apofansi, ma che la necessità dell'apofansi dipende dall'implicazione dell'essere da parte di qualsiasi contenuto che si manifesta.

³¹⁰ Cfr. I. MANCINI, *Ontologia fondamentale*, La Scuola, Brescia 1958, p. 154.

³¹¹ Cfr. *ibi*, pp. 154-155. Il "prescindere" – dalle differenze – che è proprio dell'astrazione, pur non essendo, in quanto tale, un'esclusione delle differenze, è in ogni caso una loro "non-inclusione".

³¹² *Ibi*, p. 155. Si badi che nella prospettiva di Mancini non è in discussione la natura *ontica* – anche nella sfera semantica non apofantica – delle determinazioni dell'esperienza immediata (come accade in Rosmini e Maréchal), ma il rapporto tra ontico e ontologico, che si darebbe solo nel giudizio.

pure sono dati nella loro relazione, non sono legati necessariamente all'essere, in quanto il "rosso" può divenire "non rosso" e "questa estensione" può non essere più "questa". Considerando invece la proposizione: "questa estensione è rossa", l'essere di questa estensione (che è rossa), non in quanto esiste, ma in quanto è affermato, non ammette il non essere contraddittorio, ossia il nulla. L'assolutezza è tutta e solo dell'affermare, così come all'affermare appartiene la figura teorica del non essere contraddittorio³¹³. L'essere che è manifesto con il giudizio non è né l'essere *che* si predica di qualcosa (o l'essere qualcosa da parte di qualcosa: giudizio copulativo), né l'essere *in quanto* si predica (giudizio esistenziale), ma piuttosto l'essere *dell'*affermare e negare, ossia l'essere dell'apofansi come tale³¹⁴. In questo senso, l'essere non può venire inteso tanto come un contenuto, quanto come una *funzione*³¹⁵.

Quando si tratta di giustificare l'origine di questa funzione necessitante del giudizio, Mancini risponde facendo appello «ad una apriorità rivelativa del nostro spirito»³¹⁶, che tuttavia denuncia uno scivolamento nelle maglie psicologistiche di una sintesi a priori di tipo kantiano. Infatti, se è vero che l'implicazione predicazionale – ossia quella implicazione, tra due significati, consistente nel fatto che uno dei due è predicato, affermativamente o negativamente, dell'altro – *non consiste* nell'implicazione posizionale, in quanto quest'ultima è semplicemente la presenza di una pluralità di fattori semantici che stanno tra loro in una certa relazione, d'altra parte l'implicazione posizionale determina purtuttavia a una predicazione: quella appunto per cui si *afferma* che la posizione di un significato è implicante la posizione dell'altro³¹⁷. Anzi, l'affermazione di questa implicazione posizionale è

³¹³ Cfr. *ibi*, p. 159. Il non essere che compare nell'esperienza, secondo Mancini, si dà sempre come opposto relativo, come diverso: l'esperienza non implica mai il nulla assoluto (cfr. *ibidem*).

³¹⁴ Cfr. *ibi*, p. 155. Cfr., anche: I. MANCINI, *Ricerca di Dio* (1962), in ID., *Linguaggio e salvezza*, Vita e Pensiero, Milano 1964, p. 118.

³¹⁵ Cfr. *ibi*, p. 235.

³¹⁶ Cfr. I. MANCINI, *Ricerca di Dio*, cit., p. 119.

³¹⁷ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. IX, par. 7. Ciò determina la distanza del discorso di Severino da quello di Hoenen, poiché qui lo stesso nesso tra i termini del giudizio, in quanto implicazione posizionale o posizione di qualcosa, è un certo ente, e cioè qualcosa di cui si *afferma* immediatamente il suo essere. Si può notare invece che Mancini, pur accogliendo, della prospettiva di Hoenen, l'insistenza sul fatto che il *proprium* del giudizio non si trova nella *compositio* bensì nell'*assensus*,

indicativa della valenza ontologica espressa dalla sintesi dei termini, stante l'immediata implicazione dell'essere da parte dell'essere immediato.

Ne *La struttura originaria*, il termine "essere" indica una sintesi tra quel significato semplice che è l'*essere formale* e i significati costituiti dalle determinazioni che *sono*. L'essere formale riguarda, appunto, la semplice positività del determinato³¹⁸. Il significato complesso che ne risulta può variare a seconda dei termini con cui si relaziona l'essere formale. Se l'"essere" è inteso come significato indifferente alla quantità del suo determinarsi (o individuarsi), viene detto *universale astratto*. Questo è lo stesso essere formale nel suo stare in relazione a una determinatezza qualsiasi, e cioè distinguendosi dalla determinazione concreta del determinato, essendone piuttosto il semplice esser determinato come "determinato". Il significato di universale astratto, allora, vale per *ogni* determinato, e cioè è in grado di valere sia come totalità che come parte (come una qualsiasi parte) dell'essere. In quanto, invece, si considera l'essere formale nella sua concreta relazione alla totalità delle determinazioni – e dove tale totalità non è semplicemente uno dei valori che una variabile può assumere, ma è la determinazione costante del contenuto con il quale l'essere formale concretamente si relaziona – si ha l'*universale concreto*: esaurimento del significato o totalità dell'essere. Pertanto, se «l'universale astratto si realizza in una molteplicità di individuazioni, l'universale concreto è esso stesso l'unica individuazione di sé medesimo»³¹⁹. Ora, se l'universale astratto può essere posto solo nella sua relazione all'universale concreto, d'altra parte la stessa posizione dell'universale concreto implica la posizione dell'universale astratto: il significato di "totalità dell'essere" può esser pensato soltanto come l'orizzonte in cui convengono tutte le determinazioni, in quanto sono determinatezze dell'essere³²⁰. In ogni

ossia nell'affermare o negare l'essere di quelle *compositiones* che sono previamente date nella percezione, se ne discosta in quanto la natura ontologica – rivelata nel giudizio – degli elementi dati nell'apprensione non riguarda l'essere *in re* delle cose (Hoenen), ma l'essere *dell'*affermare e del negare.

³¹⁸ Cfr. *ibi*, cap. II, par. 2.

³¹⁹ *Ibi*, cap. III, par. 18. Nel caso, invece, in cui l'individuazione dell'universale concreto importa il costituirsi di una molteplicità, l'individuazione non riguarda la forma o l'essenza dell'intero, ma la posizione di un suo contenuto particolare (cfr. *ibidem*).

³²⁰ Cfr. *ibi*, cap. III, par. 18. La distinzione tra universale astratto e universale concreto non significa, tuttavia, che la posizione dell'universale concreto, quale si realizza nella

caso, l'essere formale ha lo stesso valore semantico sia in quanto è in relazione con la determinazione astratta, che con la determinazione concreta³²¹; sia che si concreti come totalità della determinazione, che come momento di questa totalità. Ciò significa mettere in risalto quell'aspetto di univocità che l'analogia dell'essere pur contiene; anzi, si deve affermare che se "ente" è la sintesi tra l'*essere* (formale) e la determinazione, il concetto analogo è quello di *ente*, non quello di *essere* (che è univoco)³²².

Riguardo alla semplicità appartenente all'essere formale, si deve precisare che la sua posizione implica necessariamente la relazione a una qualche determinazione. La posizione astratta dell'essere formale – cioè il non porre altro che quel contenuto semantico assolutamente semplice – corrisponde a un nullismo posizionale³²³. Ciò non toglie che questo significato sia un *puro essere*, se inteso nel suo esser distinto dalle determinazioni. Se, infatti, l'"essere" fosse un significato complesso, i suoi momenti sarebbero o non sarebbero. Il secondo caso è

struttura originaria, sia effettiva posizione della totalità delle determinazioni nel loro concreto valore semantico. Cioè: *a motivo* della posizione dell'universale astratto può esser posto il significato "totalità dell'essere"; ma l'*effettiva* posizione originaria di questo significato – come universale concreto – è una posizione soltanto formale. Ciò nonostante, la distinzione tra universale concreto formalmente posto e universale astratto permane: il primo è la posizione indeterminata della totalità del determinato, mentre il secondo è posizione già indeterminata rispetto all'indeterminazione del primo (cfr. *ibidem*).

³²¹ Con ciò è chiaro che l'universale astratto non va confuso con l'essere formale, poiché il contenuto semantico di quest'ultimo non comprende come posta la relazione alla determinazione (astrattamente o concretamente concepita), ma è costituito dal semplice significato *essere* (cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. III, par. 19).

³²² Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. III, par. 19.

³²³ Cfr. *ibi*, cap. XII, par. 21. Anche l'essere formale non è da confondere con il semantema infinito nella sua formalità. Il semantema infinito è sintesi dell'essere formale e del determinato indeterminatamente posto, la cui formalità deriva da questa posizione indeterminata. L'essere formale, invece, è il semplice significare della positività del determinato. Il primo è un significato illimitato, mentre il secondo, come tale, è un significato limitato (in quanto è sempre parte di un qualsiasi significare) (cfr. *ibi*, cap. XII, par. 22). Ed è proprio per questa distinzione che porre soltanto il semplice significa non porre nulla. «Se infatti non è posto altro che il semplice, segue che, in quanto il semantema infinito si distingue dall'essere formale anche in quanto quel semantema sia assunto nella sua valenza formale, il semantema infinito non può essere posto nemmeno come significato formale; e si è già dimostrato che la non posizione di questa valenza formale implica che non sia posto nulla» (*ibi*, cap. XII, par. 21).

immediatamente tolto, poiché la complessità sarebbe sintesi di nulla. Nel primo caso, invece, il momento conterrebbe già ciò che dovrebbe risultare dalla sintesi con gli altri momenti, perché lo stesso momento sarebbe una sintesi tra l'“essere” e la determinazione per la quale questo momento può distinguersi dagli altri momenti³²⁴. La posizione concreta dell'essere formale, allora, si dà nella “coinizialità” di questo alla posizione dei significati effettivamente semplici, ossia di quelle determinazioni rilevate nell'immediatezza dell'originario (F-immediatezza) e che si distinguono una dall'altra³²⁵.

Secondo Severino, la posizione di un qualsiasi significato (x) esclude, con implicazione analitica, tutto ciò che è altro da tale significato³²⁶. “Tutto” il campo semantico costituito da quell'alterità; perciò quel significato implica, come tolta, non soltanto una *parte* del suo contraddittorio, ma la *totalità* di esso ($non-x$). In questo senso l'analisi di ogni significato è manifestazione della totalità, poiché x e $non-x$ dividono l'intero. Proprio per la posizione della totalità di ciò che è altro da x , l'intero è posto *come tale*, appunto perché l'assoluto oltrepasamento del significato considerato (x) vale come la presenza dell'intero, almeno in quanto è parzialmente tolto. Quest'ultima precisazione è necessaria per distinguere quella che è una predicazione immediata – ossia l'implicazione, da parte di x , della totalità del suo contraddittorio –, da quella che è, invece, la predicazione della stessa implicazione: l'intero, infatti, è costante di ogni significato nel senso che è da esso implicato, pur non essendo suo predicato³²⁷.

Le costanti sono quei significati necessariamente posti con l'apertura di un orizzonte semantico, e vengono intese, da Severino, come distinte

³²⁴ Cfr. *ibi*, cap. VIII, par. 6.

³²⁵ Cfr. *ibi*, cap. VIII, par. 8.

³²⁶ Si precisi, come fa giustamente notare Severino, che il termine “significato” non viene usato in un senso ridotto, ossia limitatamente all'ambito logico-linguistico, ma nella sua più ampia valenza: la totalità del significato coincide con la totalità dell'essere (cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. IX, par. 1, nota 2).

³²⁷ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. XII, par. 1. Bisogna infatti distinguere i predicati di un significato dalle sue costanti. O, più precisamente: per il fatto che y è predicato di x segue *eo ipso* che la posizione di x implica la posizione di y , o che x implica y (come sua costante); ma dal fatto che la posizione di x implica la posizione di y non segue per ciò stesso che y sia predicato di x (cfr. *ibi*, cap. IX, par. 3). Nel caso in questione, l'implicazione, da parte di x , del significato “altro da tutto ciò che non è x ”, è anche una predicazione (ossia i due termini implicati stanno nel rapporto soggetto-predicato).

in tre tipologie. Le *costanti iposintattiche*, che non determinano, quanto alla forma, il campo semantico costituito dalla significanza formale di un certo significato (x), bensì quanto all'individuazione della forma, ossia ne costituiscono il contenuto concreto; le *costanti sintattiche*, che determinano un certo significato (x) nella sua forma semantica³²⁸. Infine, le *costanti persintattiche*, che valgono come costanti sintattiche di ogni significato, a differenza delle semplici costanti sintattiche, che invece valgono solo per uno o per qualche significato posto. Allora, la non posizione di quei significati che valgono come costanti persintattiche implica l'annullamento di ogni orizzonte posizionale³²⁹.

Il semantema infinito (o "la totalità dell'essere") è uno di questi significati, dal momento in cui la posizione di qualsiasi significato implica la posizione dell'intero semantico. Anche i significati che valgono come costanti sintattiche del semantema infinito sono costanti persintattiche. Il significato "nulla", ad esempio, appartiene all'intero come tolto, e pertanto se la posizione dell'intero come tale implica la posizione del nulla, segue che se il nulla non è posto non è posto nulla, poiché, appunto, se l'intero non è posto non è posto nulla³³⁰. Altri significati, come l'essere formale, si fanno affermare per sé stessi (o anche per sé stessi) come costanti persintattiche. Ogni significato, infatti, è, ossia di ogni positivo si predica necessariamente l'essere. L'essere determina, in modo preminente, la forma di ogni significato, nel senso che ogni forma semantica si realizza come una certa determinazione dell'essere; anzi, l'essere è condizione del costituirsi di *ogni* aspetto semantico, anche della forma semantica, e perciò vale in massimo grado come costante³³¹.

Ogni orizzonte posizionale, dunque, è apertura del *campo persintattico*, ossia quell'organismo semantico costituito da tutte le *costanti persintattiche*. E il semantema infinito è, anzi, «l'elemento onniavvolgente o la forma stessa del campo»³³². Questa è, a ben vedere, l'unica forma corretta di "apriorismo" o "innatismo", essendo l'apriori quell'elemento semantico che è necessariamente posto – se qualcosa si manifesta – con la posizione di un qualsiasi contenuto semantico³³³.

³²⁸ Cfr. *ibi*, cap. XII, par. 28.

³²⁹ Cfr. *ibi*, cap. XII, par. 29.

³³⁰ Cfr. *ibi*, cap. XII, par. 16.

³³¹ Cfr. *ibi*, cap. XII, par. 29.

³³² *Ibi*, cap. XII, par. 37.

³³³ Cfr. *ibi*, cap. XII, par. 36.

A proposito del rapporto tra le costanti persintattiche, poi, deve essere chiarito quale può essere il senso del ritenere che l'intero è l'orizzonte – e non un elemento tra gli altri – del campo persintattico. In primo luogo, delle altre costanti persintattiche si predica la loro *differenza* rispetto all'intero: il “nulla” è una certa determinazione semantica, quella che significa l'assenza assoluta di significato³³⁴; l'essere formale, in quanto positività assolutamente semplice, sta sempre in sintesi con una determinazione, e per questo è un significato limitato: un significato che non è l'intero, o differisce da esso. In questo senso tali costanti si possono dire “parti” dell'intero. “Parti” in quanto determinazioni finite, ma – si aggiunga – “parti” che sono necessariamente poste con la posizione dell'intero (che sono cioè sue costanti sintattiche), e dunque necessariamente incluse nel suo significato³³⁵. Tuttavia, l'inclusione di tali determinazioni nell'intero si distingue essenzialmente dall'inclusione di tutte le altre determinazioni. In questo caso, infatti, si tratta di un'inclusione *necessaria*, pur con le rispettive differenze.

Per quanto riguarda il significato “nulla”, la sua positività non si riduce a quella dell'essere formale, altrimenti esso si ridurrebbe – hegelianamente – al *nulla indeterminato*, in cui ciò che è negato non è il massimo, ma il minimo semantico (il puro essere). Piuttosto, quella certa determinazione che è il nulla è costituita da un lato dall'essere (formale) del “nulla” e dall'altro lato dal concreto contenuto semantico di “nulla”³³⁶. Questo perché, ponendo il nulla, è posto l'“altro dalla totalità dell'essere”: «se ciò che sta oltre l'intero non ha alcuna positività o alcun essere, questa assoluta negatività è d'altronde significativa in modo così complesso da includere, nella struttura del suo significato, addirittura l'intero semantico (appunto come ciò rispetto a cui si istituisce il senso

³³⁴ La costituzione di una “aporia del nulla” consiste propriamente nel porsi del nulla – come *ciò* che l'essere non è, o che non è l'essere – secondo una qualche positività: cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. IV.

³³⁵ Come “costanti sintattiche” dell'intero, il nulla e l'essere formale sono inclusi in esso come ciò che determina la sua forma, ossia la posizione dell'intero *come* intero. Non si confonda il loro essere costanti sintattiche, con il loro essere incluse, come determinazioni, nell'intero. Il nulla e l'essere formale sono *determinanti* la forma semantica dell'intero *in quanto* costanti sintattiche, mentre sono *incluse* nell'intero *in quanto* determinazioni.

³³⁶ Tanto che questa sintesi, che Severino chiama “positivo significare del nulla”, è un significato autocontraddittorio: cfr., sempre: E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. IV.

della negatività *assoluta*)»³³⁷. Esiste dunque un'implicazione posizionale tra i significati “intero semantico” (o “totalità dell'essere”) e “nulla”, tale per cui il significato implicato (“nulla”) non è semplicemente costante dell'altro significato (“intero”), bensì anche costante predicativa. Il nulla, *come tolto*, si predica dell'intero semantico. In questo senso, del nulla non si può affermare il suo essere incluso, sotto un certo aspetto, nell'intero, più di quanto si debba affermare, sotto un altro aspetto, il suo essere includente lo stesso intero³³⁸.

Per ciò che riguarda, invece, l'essere formale, il suo valere *per sé* come costante persintattica, in quanto “forma di ogni forma semantica”, permette di distinguere, da un lato, la sua inclusione nell'intero semantico come inclusione di un significato che è parte dello stesso intero (così come lo è di ogni significare), e dunque come inclusione di un significato limitato; dall'altro lato, viene posto il suo essere *necessariamente* incluso nell'intero, proprio *in quanto* costante persintattica. In altri termini, dell'essere formale si predica la necessità del suo essere incluso in quanto esso è, per sé, costante persintattica, e non in quanto è una determinazione limitata. Di entrambe le costanti, pertanto, non è possibile predicare la necessaria inclusione nell'intero come (o in quanto) “parti”³³⁹.

³³⁷ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. IV, par. 6.

³³⁸ Questa reciproca – ma non viziosa, per la diversità del rispetto – inclusione, corrisponde, infine, a quella distinzione che consente di superare l'aporia, e cioè la distinzione di due momenti del significato “nulla”: il “nulla-momento”, ossia il significato in cui è posto soltanto l'assolutamente altro da ogni essere, dalla totalità dell'essere (includente, nella sua significazione, lo stesso intero), e il nulla che è posto nell'altro o come l'altro momento che è il suo positivo significare, ossia l'esser momento del “nulla-momento” (incluso nell'intero), proprio in quanto il “nulla-momento” è, come significato, in quanto è l'altro momento. In generale: cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. IV.

³³⁹ Questo aspetto riveste un'importanza fondamentale per poter scorgere le ragioni che consentono di affermare che di nessuna determinazione finita, in quanto tale, è possibile predicare la necessaria inclusione nell'intero semantico. Dell'intero si predica necessariamente il suo essere includente *tutto ciò che è*, ossia il suo essere includente ogni positività, sebbene non come parte. Non solo dunque non è possibile affermare che l'intero includa necessariamente le determinazioni *in quanto* sono quelle certe determinazioni (come viene già sostenuto ne *La struttura originaria*), ma nemmeno che le includa necessariamente *come* determinazioni finite, e cioè come parti (cfr. F. SACCARDI, *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, in particolare pp. 112-114; ma poi tutto il lavoro ne resta informato).

Riprendendo la questione dei giudizi identici, se proposizioni analitiche sono quelle la cui negazione è immediatamente autocontraddittoria, ogni connessione analitica, per Severino, è una *individuazione* del principio di non contraddizione, e cioè ogni individuazione dell'universale dell'incontraddittorietà viene ricondotta (immediatamente) alla formulazione universale del principio di non contraddizione³⁴⁰. Si badi che «la L-immediatezza della connessione analitica sussiste nella misura in cui tal connessione non sia vista, accanto al principio di non contraddizione, come un altro principio, ma, appunto, come il l'individuarsi del principio. L'individuazione è il contenuto concreto del principio, che pertanto non può essere inteso, nella sua valenza formale, come un'antecedenza logica ("fondamento", in senso proprio) rispetto alla posizione del suo contenuto»³⁴¹.

Si afferma che $A \text{ è } A$ (o che questo essere è questo essere), non perché l'identità-non contraddittorietà appartenga ad A , in quanto è quel certo essere che è – così che, considerando un'altra determinazione x , non si possa dire che $x \text{ è } x -$, ma in quanto A è un'individuazione dell'universale che è *l'essere*, a cui appartiene essenzialmente l'incontraddittorietà. Ma si afferma che *l'essere* è essere, non intendendo l'identità-non contraddittorietà come ciò che conviene all'universale astratto, ma come ciò che conviene all'elemento formale posto in relazione al contenuto concretamente determinato (e non al contenuto indeterminatamente posto). Se da un lato $A \text{ è } A$ in quanto *l'essere* è essere, dall'altro *l'essere* è essere in quanto $A (B, C, \dots) \text{ è } A (B, C, \dots)$, ossia in quanto ogni determinazione particolare è sé medesima. L'identità concreta, ovvero l'identità che appartiene all'universale concreto, è la *stessa* immediatezza logica, mentre le identità di ciascuno dei momenti del concreto sono L-mediate, e pertanto valgono come proposizioni sintetiche a priori³⁴². La convenienza di A ad A è mediata dall'essere A una individuazione dell'universale concreto; dove il "medio" è l'universale identico concretamente determinato come A . Allo stesso modo l'universale astratto non è per sé identico, bensì in quanto è identica ogni determinazione della forma. Ciò che media l'identità della forma è il concreto, e cioè è l'identità dell'universale concreto. Vale come momento astratto, distinto dal concreto – e quindi come

³⁴⁰ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. IX, par. 19.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² Sulla valenza della "sintesi a priori" ne *La struttura originaria*: cfr. *infra*, par. 3.

proposizione sintetica a priori –, anche il momento in cui è posta la determinazione *A* inclusiva del suo essere (non considerata semplicemente come la determinazione per cui *A* si distingue dalle altre determinazioni), o, che è lo stesso, in cui l’universale astratto è considerato in relazione a una parte del contenuto concreto, *A* (non come forma in cui il contenuto è indeterminatamente posto)³⁴³.

L’identità L-immediata è quindi solo l’identità dell’universale concreto, espressa dalla proposizione: “L’intero è l’intero”. Questa, per Severino, è l’unica proposizione analitica: «porre infatti *A* come individuazione dell’universale concreto, e porre *B* come l’individuazione dell’universale concreto, significa porre lo stesso contenuto»³⁴⁴. Ciò non vuol dire eliminare la differenza tra *A* e *B*; soltanto, se queste due identità sono tenute distinte dall’orizzonte da esse implicato, le proposizioni che le esprimono sono distinte (tra loro) ma non più analitiche. In quanto *A* sia posto come momento dell’intero, e in quanto è L-immediata l’identità con sé dell’intero, l’identità con sé di *A* è L-immediata³⁴⁵.

Con il rilievo che l’affermazione dell’identità – concreta – con sé dell’intero è l’unica proposizione analitica, si può evitare quella circolarità che è stata rilevata nel discorso di Masnovo, secondo la quale

³⁴³ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. IX, par. 19

³⁴⁴ *Ibidem*. Si può parlare di una molteplicità di proposizioni analitiche solo in un duplice senso. Da un lato, in relazione al linguaggio, o all’espressione dell’analiticità in molti modi (per cui l’identico è espresso come *A*, *B*, ecc. o come l’intero stesso). Dall’altro lato, il contenuto presente dell’intero è un divenire, così che il contenuto concreto dell’identità L-immediata si differenzia, costituendo una molteplicità di proposizioni analitiche. Tuttavia, queste differenti posizioni sono incluse nel contenuto attuale, ossia sono contenute nella totalità *simpliciter* dell’immediato come *passate totalità* dell’immediato, e pertanto sono interne all’unica proposizione analitica (cfr. *ibidem*).

³⁴⁵ Cfr. *ibidem*. Si osservi, infine, che proposizione sintetica *a priori*, o L-mediata, è sia il principio di identità in quanto distinto dal principio di non contraddizione, sia quest’ultimo in quanto distinto da quello. Il concreto dell’immediatezza logica è infatti la sintesi dell’identità e della non contraddizione: $(I = nC) = (nC = I)$, per cui nessuno dei due lati della sintesi può valere come fondamento dell’altro. Intendere l’identità, in quanto distinta dall’incontraddittorietà, come l’immediato logico, significa intendere l’immediato logico come contraddizione non tolta, sì che l’essere (*E*) vale ad un tempo come ciò cui come tale conviene l’essere (*E*) e come ciò cui può convenire la negazione dell’essere (nnE), ossia come ciò che come tale non nega questa convenienza. Questa situazione logica si ripete qualora si faccia dell’incontraddittorietà il fondamento dell’identità (cfr. *ibi*, cap. IX, par. 22).

se il principio di non contraddizione è inteso come *una* proposizione analitica, il procedimento analitico che consiste nel sottoporre una idea alla «pressione del principio di non contraddizione» viene presupposto – viziosamente – per poter affermare che lo stesso principio di non contraddizione emerge analiticamente a partire dall’idea di ente. In altre parole, il principio di non contraddizione viene presupposto alla sua formazione³⁴⁶. Ora, la proposizione: “L’essere è”, può essere considerata, da un lato, come un’individuazione tipica della concreta L-immediatezza (ossia della valenza concreta del principio di non contraddizione), ma non perché il termine “essere” sia un momento dell’intero semantico – ché, anzi, “essere” vale qui come l’intero o universale concreto –, bensì perché il rapporto tra il predicato e il soggetto della suddetta proposizione è un momento del rapporto tra soggetto e predicato secondo il quale si realizza la L-immediatezza nella sua concretezza, in quanto posizione della totalità delle connessioni L-immediate. Ma dall’altro lato, la proposizione: “L’essere è”, è la stessa concreta immediatezza logica, e non una sua individuazione. Infatti, in quanto l’“essere” vale come lo stesso intero semantico, esso include la totalità delle connessioni L-immediate (e dunque anche la connessione espressa da quella proposizione). La concreta L-immediatezza è cioè, in quanto inclusiva della connessione L-immediata: “L’essere è”, questa stessa connessione L-immediata in quanto inclusiva della concreta L-immediatezza. Pertanto, la differenza tra la proposizione: “L’essere è”, e la proposizione: “L’intero è l’intero” (cioè la concreta immediatezza logica), è di natura semplicemente linguistica³⁴⁷.

³⁴⁶ Cfr. *supra*, cap. II, par. 2, nota 101.

³⁴⁷ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. XV, par. 4. Avverte a suo modo la difficoltà Descoqs, che invita a non confondere la formulazione discorsiva del principio di non contraddizione con l’*intellectus principiorum*, ossia con ciò che rivela l’identità dell’essere con sé stesso. Se la prima è una proposizione analitica – esprime la suddetta identità –, il secondo è, propriamente, la norma dell’analisi. Confondendo i due piani, la legge stessa dell’analisi apparterrebbe all’ordine discorsivo, e così la formulazione del principio – che, appunto, sarebbe questa legge – non potrebbe essere analitica, pena il non potersi giustificare, se non, circolarmente, mediante sé stessa (cfr. P. DESCOQS, *Insitutiones metaphysicae generalis*, I, Beauchesne, Paris 1925, p. 570). Tuttavia la proposta di Descoqs non può considerarsi soddisfacente, in quanto una volta distinto l’ordine discorsivo dall’intuizione del principio, resta da determinare il rapporto tra il principio e le sue varie formulazioni o individuazioni.

3. Sillogismo, mediazione, analisi

L'apofansi che costituisce il soggetto e il predicato del giudizio può essere: a) tale che la sua negazione non è immediatamente autocontraddittoria (e si avranno i giudizi sintetici); b) tale che la sua negazione è immediatamente autocontraddittoria (e si avranno i giudizi analitici)³⁴⁸.

I giudizi sintetici a posteriori sono quelli che riguardano quelle determinazioni della totalità dell'immediato la cui relazione consiste in una implicazione di fatto: l'implicazione consiste appunto *nel fatto* (la cui negazione si mette in contraddizione con il F-immediato) che sono entrambe immediatamente presenti³⁴⁹. In questo senso, posta l'implicazione fattuale tra due determinazioni (siano: *Y* e *Z*), il progetto della posizione di *Y* come *non* implicante la posizione di *Z* non appare immediatamente (ossia dal punto di vista della strutturazione dell'immediato) come contraddittorio. Non appare però contraddittorio nemmeno il progetto che la posizione di *Y* implichi la posizione di *Z*. Si possono dunque considerare due lati del progetto (rispettivamente: lato-1 e lato-2). Per quanto riguarda il lato-1 del progetto, va osservato che la progettata non implicazione tra *Y* e *Z* presenta una duplice valenza, a seconda che: 1) la posizione di *Y* sia progettata come non implicante *di fatto* la posizione di *Z* (non essendo così esclusa la possibilità che la posizione di *Y* abbia ad implicare, in un momento ulteriore a quello progettato, la posizione di *Z*); 2) la non implicazione tra *Y* e *Z* sia progettata in modo tale che risulti autocontraddittorio il progetto che *Y* sia posto, in un momento ulteriore a quello progettato, insieme a *Z*.

³⁴⁸ Cfr. *ibi*, cap. VIII, par. 12.

³⁴⁹ In una proposizione del tipo "*Y* è *Z*" ("questa estensione è rossa") – esprime un contenuto particolare della totalità del F-immediato – si afferma che il predicato conviene al soggetto in base alla presenza immediata di questa convenienza. Tuttavia, occorre precisare che la presenza immediata non è propria di questa convenienza in quanto tale, ma riguarda il fatto che tale convenienza è un momento o un contenuto particolare dell'essere immediatamente presente. Pertanto, se ad essere presente è quella convenienza, tuttavia la convenienza di *Z* a *Y* è F-immediata solo in quanto sia posta come individuazione di quell'universale che è la totalità del F-immediato. Dunque, come esiste un'unica proposizione analitica, così esiste un'unica proposizione sintetica (*a posteriori*), o il contenuto di ogni proposizione sintetica a posteriori è sempre il medesimo: la totalità del F-immediato (cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. IX, par. 20).

Secondo quest'ultima valenza, non è immediatamente contraddittorio il progetto che si riesca a mostrare che il progetto della posizione di *Y* come implicante la posizione di *Z* implichi la contraddizione *m'*, ossia una contraddizione i cui momenti non siano la posizione e la non posizione di *Y* (perché in questo caso l'implicazione immediata tra la posizione di *Y* e *Z* non sarebbe, come invece è, sintetica a posteriori, bensì analitica). Se si guarda al lato-2 del progetto, e cioè al progetto che la posizione di *Y* implichi la posizione di *Z*, anche in questo caso è presente una duplice valenza, tale per cui: 1) l'implicazione progettata abbia lo stesso valore dell'implicazione che sussiste tra *Y* e *Z* in quanto questi due termini sono di fatto implicati (in tal caso si progetta il permanere dell'implicazione effettuale di *Y* e *Z*); 2) l'implicazione sia progettata in modo tale che appaia autocontraddittorio che *Y* sia posto anche se *Z* non è posto). In quest'ultimo caso si dirà che non è immediatamente contraddittorio il progetto che si riesca a mostrare che porre *Y* senza porre *Z* implica un'autocontraddizione *m*. Il risultato di queste considerazioni mette in evidenza (in riferimento alla seconda valenza dei due lati del progetto) un tipo di proposizioni – del tipo: “La (progettata) posizione di *Y* implica *necessariamente* la non posizione di *Z* (lato-1); e: “La posizione di *Y* implica *necessariamente* la posizione di *Z* (lato-2) – che non sono né analitiche, né sintetiche *a posteriori*, e che possono appunto chiamarsi sintetiche *a priori*, poiché la contraddittorietà della negazione della convenienza di *Y* a *Z* viene a porsi in virtù di una mediazione. Ciò significa che le proposizioni sintetiche a posteriori sono tali in quanto hanno la possibilità di *divenire* proposizioni sintetiche a priori³⁵⁰.

Il progetto delle suddette implicazioni è il progetto di un *piano mediazionale* in cui le determinazioni dell'immediato si implicino in modo necessario. Questa mediazione si *fonda* sull'immediatezza, quale è costituita da un lato dalla presenza immediata dell'essere e dall'altro lato dall'immediata incontraddittorietà dell'essere. Si possono pertanto distinguere due momenti della struttura originaria: il primo comprende la totalità del sapere immediato, o delle determinazioni immediatamente note, e può essere chiamato “piano base” della struttura originaria (che comprende anche quella determinazione immediata che è il progetto del piano mediazionale), mentre il secondo è appunto il piano

³⁵⁰ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. IX, par. 5.

mediazionale³⁵¹. Tuttavia, il piano base è inclusivo del piano mediazionale non solamente in quanto quest'ultimo sia inteso come un progetto, ma anche perché, come è immediatamente presente l'implicazione di fatto tra due determinazioni, così è immediatamente presente la struttura logica che converte l'implicazione di fatto in un'implicazione necessaria³⁵². Bisogna aggiungere, infine, che il piano mediazionale che si ottiene per l'accertamento della necessaria implicazione o esclusione posizionale di *Z* da parte di *Y* non è la totalità del piano mediazionale. Infatti, è immediatamente in contraddittorio il progetto di connessioni necessarie, o di negazioni necessarie della connessione tra termini la cui implicazione di fatto è essa stessa contenuto di un progetto e che non vale immediatamente, sul piano base, come implicazione sintetica a posteriori³⁵³.

Tra i giudizi sintetici, allora, oltre ai giudizi sintetici a posteriori, trovano posto anche i giudizi sintetici a priori, ossia quelli la cui negazione è *mediatamente* autocontraddittoria. In base a questi giudizi, un significato *A* conviene *essenzialmente* a *B*, e cioè pensare *A* senza includere la sua relazione a *B* significa non porre *A*; ma, appunto, l'appartenenza di *B* ad *A* è dovuta non all'analisi di *A*, bensì alla mediazione logica che relaziona i due significati tramite un termine *M*, che sarà essenzialmente implicato da *A* e che *B* implicherà essenzialmente³⁵⁴.

Occorre precisare che in questo caso ci si sta riferendo all'analisi di *A* nel suo aspetto "formale". Se, ad esempio, con *A* si intende "totalità" e con *B* si intende "parte", si afferma che "*A* è *B*" non in quanto "*A* è *A*" (la totalità è la totalità), bensì in quanto *A* è *a*₁ ("la totalità è maggiore della parte"), e pertanto non in quanto *A* è assunto formalmente come totalità, ma in quanto è assunto secondo quella determinazione *a*₁ che funge da medio (*M*) per la predicazione. La mediazione logica, allora, sussiste soltanto in relazione ai momenti astratti del significato concreto, e non in relazione alla concretezza semantica come tale. L'implicazione mediazionale tra *A* e *B* è cioè un'implicazione tra i momenti astratti di quel concreto semantico costituito dall'implicazione tra *A*, *M*, *B*. In questo senso, la totalità del mediare è lo stesso sviluppo totale

³⁵¹ Cfr. *ibi*, cap. IX, par. 9.

³⁵² Cfr. *ibidem*.

³⁵³ Cfr. *ibi*, cap. IX, par. 12.

³⁵⁴ Cfr. *ibi*, cap. IX, par. 13.

dell'analisi, e quindi la mediazione logica è l'articolazione interna dell'immediatezza logica. All'interno di questa analiticità, poi, si può distinguere una convenienza L-immediata di M ad A anche in quanto A è assunto come momento astratto (e in questo caso si ottiene una proposizione analitica *stricto sensu*), da una convenienza L-immediata di B ad A , in quanto A è assunto come significato concreto (la cui concretezza è tale in relazione ad A come momento distinto da MB), ossia come determinato da M , così che la convenienza di B ad A , inteso come momento astratto, è mediata da M ³⁵⁵.

Ma il progetto che B non sia costante di A è immediatamente incontraddittorio – perciò soltanto mediatamente autocontraddittorio –, quando (*a*) la posizione di M (o di B) può essere tenuta distinta, senza contraddizione, dalla posizione della convenienza di B a M (o di M a B). Quando invece la posizione di M o di B è la stessa posizione di quella convenienza – in quanto M sia parte di B (*b*) o, viceversa, in quanto B sia parte di M (*c*) –, allora il progetto che B non sia costante di A è immediatamente autocontraddittorio. Infatti, se porre M significa porre B – visto che l'uno è parte dell'altro –, allora, posta la convenienza necessaria di M ad A , A implicherà necessariamente B . E così anche la posizione di B , in quanto include un termine (M) che conviene essenzialmente ad A , sarà costante della posizione di A . Pertanto, delle tre tipologie di proposizione sintetica a priori enumerate (*a*, *b*, *c*), soltanto quelle del primo tipo possono considerarsi proposizioni L-mediate, mentre le restanti vengono riassorbite nel novero delle proposizioni L-immediate (o analitiche)³⁵⁶.

Ora, la struttura delle proposizioni sintetiche a priori presentata da Severino ricalca, a ben vedere, il modello della mediazione sillogistica. Nel sillogismo, il termine medio (M) è il fulcro dell'argomentazione,

³⁵⁵ Cfr. *ibidem*. L'analisi di un significato presenta dunque una duplice valenza, a seconda che sia intesa come accertamento delle determinazioni che sono predicate L-immediatamente di quel significato in quanto tale (ossia in quanto è soggetto della predicazione come significato formale, e quindi viene determinato nella sua forma semantica), oppure che sia intesa come rilevamento delle parti o momenti di un certo concreto semantico. In generale: se x e y sono i termini dell'analisi, y sarà in ogni caso predicato L-immediatamente di x . Ma y ha due valenze, a seconda che il campo semantico costituito da y valga o come l'appartenenza di un certo significato z al significato x (seconda valenza dell'analisi), oppure non valga come una tale appartenenza, così che ciò che viene predicato di x è quel certo contenuto semantico in cui consiste y (cfr. *ibi*, cap. IX, par. 14).

³⁵⁶ Cfr. *ibi*, cap. IX, parr. 15-16.

poiché se si afferma che “ A è M ” e che “ M è B ” (o che “ B è M ”), la conclusione “ A è B ” dipende essenzialmente dal termine medio che unisce tra loro gli estremi, o è la ragione del loro convenire. Peraltro, la mediazione è possibile solo se M non consiste in una serie infinita di termini. Se, infatti, vi fosse una serie infinita di medi tra l’estremo minore (soggetto) e l’estremo maggiore (predicato), non si darebbe mediazione alcuna, in quanto il medio, privo dei riferimenti terminali, non sarebbe neppure medio. La finitezza della serie dei medi – per quanto strutturata – è così condizione necessaria affinché possa darsi appartenenza tra soggetto e predicato, e dunque giudizio³⁵⁷.

Dal punto di vista *estensionale* – o in relazione all’universalità delle nozioni – il soggetto rientra nel predicato, appartiene all’estensione del predicato (oppure, se convertibile con esso, ha la sua stessa estensione); mentre dal punto di vista *intensionale* – e cioè in riferimento alla comprensione delle nozioni – il predicato appartiene al soggetto, rientra nella comprensione del soggetto, seppur con differenti modalità predicative. In ogni caso, posta l’esistenza del medio M , questo conviene immediatamente al soggetto A , così come il predicato B conviene immediatamente ad esso (o viceversa). Ma appartenere immediatamente a qualcosa, significa appartenere a tale qualcosa *essenzialmente*, o *di per sé*, e i modi predicativi che esprimono questa appartenenza sono i *modi dicendi per se*³⁵⁸. La *perseità* predicativa indica appunto la relazione per la quale un termine si riferisce predicativamente a un altro termine in quanto contenuto nella sua definizione (comprensione) o in quanto lo contiene nella propria.

Nella dimostrazione *propter quid* viene mostrata l’inerenza al soggetto del suo accidente proprio, attraverso la definizione essenziale del soggetto, ossia il medio della dimostrazione. Dunque, la conclusione, nella quale si predica necessariamente la *proprietà* (estremo maggiore) del *soggetto* (estremo minore), appartiene al secondo modo *dicendi per se*; la premessa maggiore, nella quale si predica la *proprietà* (estremo maggiore) dell’*essenza* (medio), appartiene al quarto modo *dicendi per se*; la premessa minore, nella quale si predica del *soggetto* (estremo minore) la sua *essenza* (medio), appartiene al primo modo *dicendi per*

³⁵⁷ Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, lib. I, lect. 31. Si veda anche: E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. IX, par. 13.

³⁵⁸ Cfr. *supra*, cap. II, par. 1.

*se*³⁵⁹. È chiaro che la determinazione della proprietà che viene attribuita conclusivamente al soggetto non potrebbe essere introdotta senza la definizione del soggetto stesso (primo modo *dicendi per se*). In questo senso, è corretto affermare che la mediazione attuata dal sillogismo dimostrativo è lo stesso sviluppo dell'analisi, e quindi – come si dice ne *La struttura originaria* – che la mediazione logica è l'articolazione interna dell'immediatezza logica.

³⁵⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, lib. I, lect. 13, n. 3.

Capitolo quarto

ÉLENCHOS E PRINCIPIO

1. *Contraddizione e contraddirsi*

Se di qualsiasi determinazione o contenuto semantico si predica L-immediatamente l'essere, o l'essere (formale) è una costante persintattica, allora di ogni determinazione si predica immediatamente la negazione del non essere – in quanto: $(E = nnE) = (nnE = E) -$, anche di quella determinazione che è l'intero semantico (o universale concreto). Anzi, ogni affermazione identica è individuazione dell'affermazione dell'identità – e del suo essere, della sua negazione del nulla – dell'intero³⁶⁰. Tuttavia, una volta che sia stato determinato il significato dell'“essere” nella sua contrapposizione al nulla, è necessario domandarsi come deve essere pensata concretamente questa opposizione.

Per Severino, appunto, essa è per sé nota, ossia il predicato (la negazione del non essere) conviene per sé, immediatamente, al soggetto (l'essere) e quindi la negazione dell'opposizione è tolta, perché nega il fondamento del suo essere affermata (il suo essere “per sé nota”). Ma questo è solamente un aspetto del modo in cui l'opposizione di essere e non essere viene pensata nella sua trascendentalità: l'altro aspetto, a esso connesso, riguarda l'impossibilità di negare l'opposizione, perché anche la negazione vive come tale (come negazione) solo se afferma – a suo modo – l'opposizione. Quest'ultimo aspetto, poi, richiama l'*élenchos* aristotelico, il quale mostra l'accertamento del valore di quella opposizione.

Si osservi che ne *La struttura originaria* lo sviluppo del tema dell'accertamento del valore dell'opposizione di positivo e negativo è in vista, ma non è esplicitamente affrontato. Più in particolare, in quel testo si viene a dire qualcosa che successivamente verrà lasciato cadere, e cioè che la negazione dell'incontraddittorietà – ossia dell'opposizione di positivo e negativo – si presenta autocontraddittoria per un duplice

³⁶⁰ Cfr. *supra*, cap. III, par. 2.

motivo: a) perché il campo posizionale della negazione è autocontraddizione (in quanto il contenuto della negazione è espresso dalla proposizione: “L’essere è non essere”); b) perché la negazione, realizzandosi, afferma implicitamente ciò che essa nega esplicitamente³⁶¹. Il cambiamento operato nel successivo *Ritornare a Parmenide*, consiste nel sottolineare più precisamente che, pur tenendo ferma l’autocontraddittorietà della negazione dell’opposizione di positivo e negativo (come negazione di ciò che è per sé noto), nel secondo caso non ci si trova di fronte ad una formale autocontraddizione. Infatti, l’*élenchos* non dice che la negazione dell’incontraddittorietà non è ammissibile perché contraddittoria – giacché così si presupporrebbe ciò di cui si deve mostrare il valore: l’incontraddittorietà, appunto –, ma dice che tale negazione non riesce a porsi come negazione, se non fondandosi su ciò che essa nega, e dunque solo negando sé medesima³⁶². Questo significa che *élenchos* presenta un’impossibilità che non è, per sé, immediatamente riconducibile all’autocontraddittorietà, ma consiste nell’effettivo realizzarsi dell’autotoglimento della negazione dell’incontraddittorietà.

Dunque, se è vero che l’*élenchos* è l’accertamento che la negazione del primo principio può essere tale negazione (sé medesima) solo come affermazione di ciò che essa intende negare, allora il procedimento elentico mostra l’intrascendibilità del principio, poiché perfino per il negatore è impossibile trovarsi in errore rispetto ad esso, in quanto, per poter negare tale principio, è necessario che il negatore lo affermi. La negazione del principio non riesce cioè a costituirsi senza essere nella verità rispetto ad esso: la negazione sarebbe un puro errore rispetto al principio; essa si costituirebbe solo se riuscisse ad esistere senza essere l’affermazione di ciò che intende negare (in questo senso la negazione è un’“intenzione”, che non riesce a costituirsi come pura negazione).

³⁶¹ Cfr. *ibi*, cap. III, par. 6.

³⁶² Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide* (1964), in ID., *Essenza del nichilismo* (1972), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982, p. 45. Tuttavia, Severino non manca di aggiungere – ed è un’osservazione della quale conviene tenere conto (cfr. *infra*) – che in quanto la negazione, nell’atto in cui si costituisce come negazione, è insieme anche affermazione (in riferimento allo stesso: l’incontraddittorietà), certamente è contraddittoria. Ma, appunto, non è tolta in quanto la si rilevi formalmente come contraddittoria (cfr. *ibidem*). Ossia: non si dice, *simpliciter*, che la negazione dell’incontraddittorietà è contraddittoria, bensì che la rilevazione del suo (auto)toglimento dipende dal suo affermare *in actu exercito* ciò che essa nega *in actu signato*.

Per questo motivo, il principio di non contraddizione, nella sua formulazione aristotelica («È impossibile che la stessa cosa, insieme, appartenga e non appartenga ad una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto»³⁶³), viene detto il «principio più saldo di tutti» («βεβαιοτάτη ἀρχὴ πασῶν»), intorno al quale è impossibile trovarsi in errore³⁶⁴. Aristotele introduce la parola “*diorismós*” per indicare questa proprietà – caratteristica o determinazione – essenziale. Il testo presenta, in realtà, vari aspetti o caratteri del principio. In primo luogo, il suo essere «massimamente noto» («γνωριμωτάτην»): se infatti ci si può trovare in errore solo a proposito di ciò che si ignora, ne consegue che ciò in merito a cui nessuno può sbagliarsi deve essere la cosa più nota³⁶⁵. In secondo luogo, il suo «non essere ipotetico» («ἀνυπόθετον»), perché se fosse un’ipotesi non potrebbe essere quel massimamente conosciuto che si deve possedere necessariamente per conoscere uno qualsiasi degli enti³⁶⁶. Questa pluralità di proprietà, che il testo mostra dover competere al «principio più saldo», è sottesa e unificata da un unico tratto essenziale, che è l’impossibilità di trovarsi in errore rispetto ad esso, e

³⁶³ ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1005b 19-20: «τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό».

³⁶⁴ Cfr. *ibi*, IV, 1005b 11-12; cfr. anche: *ibi*, XII, 1061b 34-35, dove si afferma che rispetto a tale principio è necessario che si compia l’opposto dell’errore, e cioè che si sia sempre nel vero.

³⁶⁵ Cfr. *ibi*, IV, 1005b 13-14.

³⁶⁶ Cfr. *ibi*, IV, 1005b 15-17. Se “assioma”, per Aristotele, è quel principio che deve essere necessariamente posseduto da chi apprende qualsiasi cosa (cfr. ID., *Analitici secondi*, I, 72a 17), e il principio di non contraddizione, in quanto principio più saldo di tutti, è principio di tutti gli altri assiomi (cfr. ID., *Metafisica*, IV, 1005b 33-34), allora è chiaro che “assioma”, in senso proprio, è soltanto il principio di non contraddizione. Ora, nel testo aristotelico il termine «ἄξιωμα» presenta un’oscillazione semantica, indicando in alcuni casi – come nel caso del passo degli *Analitici secondi* citato – i soli principi primi (cfr. *ibi*, I, 997a 11-15), e in altri casi presentando un significato molto più ampio, ossia quello di principio immediato che è premessa di un sillogismo. È il caso, ad esempio, dei principi comuni (delle scienze), che nella loro distinzione da quelli propri, sono chiamati «κοινὰ ἄξιωματα» (ID, *Analitici secondi*, I, 76b 14), come il principio che afferma che «togliendo da uguali uguali [essi] restano uguali» (*ibi*, I, 76a 41). A ben vedere, però, questa distinzione definisce l’essere proprio o comune di un principio in relazione alla sua utilizzabilità in una o più scienze (cfr. *ibi*, I, 76a 37 e ss.), mentre l’assioma viene distinto dalla posizione (θέσις) in base al fatto che esso è implicato in *ogni* conoscenza (cfr. *ibi*, I, 72a 14-17). Sotto questo aspetto, i principi comuni devono essere annoverati nell’ambito delle posizioni, ossia di ciò che, propriamente, è “fatto valere”. Si veda il commento di Mignucci: ARISTOTELE, *Analitici secondi*, a cura di M. Mignucci, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 155-156.

cioè l'impossibilità che il conoscere sia un contraddirsi³⁶⁷. Mostrare l'impossibilità di contraddirsi – o l'impossibilità dell'*esistenza* del contraddirsi – significa mostrare l'impossibilità di esser convinti di ciò di cui tale principio è negazione.

L'accertamento di questa impossibilità non va confuso con l'*élenchos*. Quest'ultimo mostra che la negazione del principio, in quanto ha un significato determinato, sottostà a ciò che essa intende negare³⁶⁸. L'*élenchos* si riferisce al *contenuto semantico della negazione* del principio, mentre l'accertamento dell'impossibilità dell'*esistenza* del contraddirsi mostra la non esistenza del *negatore* del principio, ossia la non esistenza della *convinzione* (o apparire) che l'ente sia contraddittorio. Ma, appunto, dal momento in cui l'*élenchos* rappresenta – attraverso l'affermazione dell'autoglimento della negazione – la conferma del *diorismós* essenziale del primo principio, il negatore del principio non può essere altro che colui che *crede* di essere negatore del principio, non essendo in grado di esibire linguisticamente il proprio essere nella verità³⁶⁹.

³⁶⁷ L'unificazione di questi tratti è confermata, nel testo aristotelico, da quell'«infatti» («γὰρ») che accompagna l'impossibilità di trovarsi in errore rispetto al principio (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1005b 13), e che significa che tale passo indica determinatamente il fondamento dell'affermazione che il principio che è stato qualificato come il più saldo di tutti possiede il *diorismós* consistente nella necessità che intorno ad esso ci si trovi sempre nella verità. Per una interpretazione in questa direzione si veda: cfr. E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp. 23-26. È interessante osservare come Tommaso d'Aquino, nel suo Commento al testo aristotelico, introduca una terza condizione che deve appartenere al principio più saldo, e cioè che esso non venga acquisito mediante una dimostrazione (*per se notum*), ma che sia conosciuto naturalmente («*adveniat quasi per naturam*»). Secondo Tommaso, infine, «*ex ipso [...] lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt. Quod quidem fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur memoria et a memoria experientorum et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitio cognoscuntur huiusmodi propositiones communes, quae sunt artium et scientiarum principia. Manifestum est ergo quod certissimum principium sive firmissimum, tale debet esse, ut circa id non possit errari, et quod non sit suppositum et quod adveniat naturaliter*» (TOMMASO D'AQUINO, *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, lib. IV, lect. 6, n. 599).

³⁶⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1006a 24-26.

³⁶⁹ Infatti, Aristotele, subito dopo aver indicato il contenuto del *diorismós* essenziale – l'impossibilità di contraddirsi – afferma che «non è necessario che le cose che uno dice siano anche le cose di cui egli è convinto» (ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1005b 25-26).

La profondità di questi passaggi del testo aristotelico è stata esplorata analiticamente – a parte l’eccezione di Tommaso d’Aquino – da Severino³⁷⁰. Una volta definito il senso dell’«essere il principio più saldo di tutti», e indicato «quale sia» tale principio, Aristotele mostra che questo principio soddisfa le condizioni richieste dalla definizione dell’«essere il principio più saldo di tutti». E lo fa, affermando che «è impossibile a chicchessia di esser convinto che la stessa cosa è e non è»³⁷¹. L’affermazione dell’*impossibilità* di quella convinzione («ὕπολαμβάνειν») non è allora, per Severino, una ripetizione la quale indichi una variante del primo modo di formulazione del principio: l’affermazione di questa impossibilità è affermazione dell’impossibilità dell’*esistenza* di quella convinzione. Ma se l’impossibilità è la stessa contraddittorietà dell’ente, mostrare l’impossibilità dell’esistenza della convinzione che la stessa cosa sia e non sia significa mostrare la contraddittorietà di tale esistenza³⁷². Ciò è appunto quanto viene affermato nel seguito: «Ebbene, se non è possibile che i contrari convengano insieme alla stessa cosa [...] e se una opinione è il contrario rispetto all’opinione che è in contraddizione con essa, è evidente che è impossibile che lo stesso [uomo] sia convinto che la stessa cosa esiste e insieme sia convinto che la stessa cosa non esiste: infatti, chi si trovasse in questo errore avrebbe insieme le opinioni contrarie»³⁷³.

Dunque, il primo modo di formulazione del principio afferma l’impossibilità che la stessa cosa convenga e non convenga alla stessa cosa, mentre il secondo modo afferma l’impossibilità che la stessa cosa sia e non sia; nel passo sopra citato, infine, compare un terzo modo di formulazione del principio, che afferma l’impossibilità che alla stessa cosa convengano i contrari³⁷⁴. Come osserva Severino, «l’essere e il non essere» («εἶναι καὶ μὴ εἶναι») del secondo modo di formulazione ha un

³⁷⁰ Cfr. E. SEVERINO, *ΑΛΗΘΕΙΑ* (1982), in *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 424-428.

³⁷¹ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1005b 23-24: «ἀδύνατον [...] ὄντινοῦν ταῦτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι». Cfr. anche, quasi identicamente: *ibi*, IV, 1005b 29-30.

³⁷² Cfr. E. SEVERINO, *ΑΛΗΘΕΙΑ*, cit., p. 428.

³⁷³ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1005b 26-32: «εἰ δὲ μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τάναντία [...] ἐναντία δ’ ἐστὶ δόξα δόξη ἢ τῆς ἀντιφάσεως, φανερόν ὅτι ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό. ἅμα γὰρ ἂν ἔχοι τὰς ἐναντίας δόξας ὁ διεψευσμένος περὶ τούτων». Si segue qui la traduzione di Severino.

³⁷⁴ Cfr. *ibi*, IV, 1005b 26-27. Esiste, inoltre, una versione cosiddetta “logica” (o, più correttamente, “proposizionale”) del principio, secondo la quale «le affermazioni contraddittorie non possono essere vere insieme» (*ibi*, IV, 1006b 13-14).

valore tanto esistenziale quanto copulativo (con predicato nominale sottinteso). Con valore copulativo questa espressione corrisponde al «convenire e non convenire» («ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν») del primo modo, e il predicato nominale sottinteso corrisponde al «medesimo» («τὸ αὐτό»), che è soggetto del «convenire e non convenire». Con valore esistenziale, invece, «l'essere» («εἶναι») unisce sé stesso al soggetto del secondo modo («ταὐτὸν») – ossia è insieme copula e predicato verbale –, e corrisponde così al “convenire dello stesso” (ossia all’espressione: «τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν») del primo modo di formulazione. Il terzo modo di formulazione è una specificazione del primo – e quindi del secondo –, perché, come dice esplicitamente Aristotele, dei contrari l’uno è la privazione o l’assenza dell’altro, e la privazione è negazione di ciò di cui è privazione³⁷⁵. In questo senso, affermare che alla stessa cosa ineriscono i contrari implica che alla stessa cosa convenga e non convenga la stessa cosa³⁷⁶.

Tuttavia, se il secondo modo di formulazione del principio equivale al primo, d’altra parte nel secondo modo l’impossibilità che la stessa cosa sia e non sia si presenta, nel testo, nella forma dell’impossibilità che, insieme, *si sia convinti* che la stessa cosa sia e *si sia convinti* che essa non sia. Pertanto, l’opposizione dichiarata impossibile sussiste tra le due convinzioni che hanno rispettivamente come contenuto l’essere di una cosa e il non essere di questa stessa cosa. L’impossibilità dello stare *insieme* («ἅμα») è riferita alle due “opinioni” contrarie³⁷⁷. Più precisamente, allora, il secondo modo di formulazione non è equivalente al primo, ma è un caso del terzo modo, cioè un caso di quella specificazione del primo, che è il terzo modo di formulazione³⁷⁸.

³⁷⁵ Cfr. *ibi*, IV, 1011b 18-20.

³⁷⁶ Cfr. E. SEVERINO, *ΑΙΗΘΕΙΑ*, cit., p. 427.

³⁷⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1005b 30-32. Risulta particolarmente felice la scelta di Tommaso di tradurre, nel suo Commento, il termine greco ὑπολαμβάνειν con il latino *suscipere*, il quale – tra gli altri significati – fa riferimento al “raccolgere” o “tenere insieme” (cfr. TOMMASO D’AQUINO, *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, lib. IV, lect. 6, n. 601).

³⁷⁸ Cfr. E. SEVERINO, *ΑΙΗΘΕΙΑ*, cit., p. 427. Si veda anche il Commento di Tommaso: «*Si autem aliquis diceret, quod contingeret aliquem opinari idem simul esse et non esse, sequitur hoc inconueniens, quod contingit contraria eidem simul inesse. Et haec “determinentur nobis”, idest ostendantur quadam propositione consueta et in logicis determinata. Ostensum est enim in fine Perihermeneias, quod opiniones sunt contrariae, non quae sunt contrariorum, sed quae sunt contradictionis per se loquendo. Hae enim non sunt contrariae opiniones primo et per se [...]. Si igitur quis opinetur*

Si precisi ora che la “convinzione” che ha come contenuto un giudizio è la coscienza di tale giudizio; e la coscienza è l’*apparire* di tale giudizio. Dove, si badi, l’*apparire* non è una categoria psicologica, perché anche la dimensione psicologica, così come quella “reale” o “effettuale”, sono *contenuti* dell’*apparire*, ossia dell’orizzonte totale che include ogni contenuto che appare. Quando Aristotele, in questo luogo della *Metafisica*, parla di “opinioni” (*dóxai*) e afferma l’impossibilità di esser convinti (*hypolambánein*) che lo stesso sia e non sia, scorge che queste espressioni fanno riferimento alla manifestazione (*pháínesthai*) di un certo contenuto. Dunque, lo “stesso” a cui non possono inerire opinioni contrarie, e il cui *hypolambánein* non può essere un contraddirsi, è l’*apparire*, inteso come la totalità di ciò che appare a un certo individuo³⁷⁹.

Le precisazioni apportate consentono di evitare le scorrettezze a cui va incontro la critica, ormai classica, di Jan Łukasiewicz al cosiddetto “principio psicologico di non contraddizione”. In relazione al passo del Libro Γ della *Metafisica* sopra considerato³⁸⁰, Łukasiewicz avanza la tesi che Aristotele cerchi «di dimostrare il principio psicologico in base al principio logico e ontologico»³⁸¹. La formulazione psicologica del principio, sarebbe appunto quella per cui si esclude, come impossibile, che chiunque possa credere che una stessa cosa sia e non sia³⁸². Occorre subito osservare che il testo aristotelico non presenta tanto una differente – e ulteriore – formulazione del principio di non contraddizione, che sarebbe il risultato di un’impossibile dimostrazione a partire dal principio nella sua versione ontologica, ma, piuttosto, “dimostra” il

simul duo contradictoria esse vera, opinando simul idem esse et non esse, habebit simul contrarias opiniones: et ita contraria simul inerunt eidem, quod est impossibile. Non igitur contigit aliquem circa haec interius mentiri et quod opinetur simul idem esse et non esse» (TOMMASO D’AQUINO, *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, lib. IV, lect. 6, nn. 602-603).

³⁷⁹ Cfr. E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, cit., p. 44. Si dovrà tenere in particolar modo presente questo testo per le risposte alle obiezioni presentate a un certo punto al secondo modo aristotelico di formulazione del principio: cfr. *infra*.

³⁸⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1005b 26-32.

³⁸¹ J. ŁUKASIEWICZ, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesia* (1910), tr. it. a cura di G. Franci e C. A. Testi, *Del principio di contraddizione in Aristotele*, Quodlibet, Macerata 2003, p. 27.

³⁸² Essendo invece la formulazione ontologica quella proposta in: ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1005b 19-20, secondo la quale è impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga ad una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto.

diorismós essenziale del «principio più saldo», e cioè il suo essere massimamente noto e il suo essere anipotetico.

Addentrando più determinatamente nella critica, si deve rilevare che per Łukasiewicz, in senso generale, se ogni convinzione è un atto psichico positivo, non ci sarebbe mai contraddizione, in realtà, se qualcuno fosse convinto che qualcosa c'è e nello stesso tempo fosse convinto che la stessa cosa non c'è. Si avrebbe invece contraddizione solo se nella stessa mente esistesse una convinzione e nello stesso tempo la stessa convinzione non esistesse³⁸³. Tuttavia, il testo della *Metafisica* mostra l'impossibilità che nella stessa "mente" coesistano due convinzioni cui corrispondono giudizi contraddittori *proprio perché* questa coesistenza implicherebbe, nella stessa mente, l'esistenza di una convinzione e nello stesso tempo la sua inesistenza³⁸⁴.

Ora, il rapporto tra l'esser convinti che una cosa sia e l'esser convinti che una cosa non sia è un rapporto tra contrari, così come è un rapporto tra contrari quello tra bianco e nero (e in questo senso si dice che il secondo modo di formulazione del primo principio è un caso del terzo modo); queste due convinzioni costituiscono la differenza massima all'interno di uno stesso genere³⁸⁵, ossia del genere "avere una convinzione a proposito di una certa cosa". Dopo aver esposto il terzo modo di formulazione del principio di non contraddizione («è impossibile che i contrari convengano insieme alla stessa cosa»), Aristotele esprime questo rapporto di contrarietà attraverso la considerazione che «un'opinione è il contrario rispetto all'opinione che è in contraddizione con essa»³⁸⁶. Propriamente, la contraddizione (*antiphasis*) è l'opposizione di contraddittorietà (cioè il non essere di una cosa, rispetto all'essere di questa cosa), che sussiste tra il contenuto delle due opinioni contrarie, e che sono contrarie appunto perché il loro contenuto sta in questa forma di opposizione³⁸⁷.

Łukasiewicz, pur accettando che le convinzioni sono disposizioni della mente e che, in quanto proprietà, si oppongono come contrarie,

³⁸³ Cfr. J. ŁUKASIEWICZ, *Del principio di contraddizione in Aristotele*, cit., p. 31.

³⁸⁴ Cfr. E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, cit., p. 41.

³⁸⁵ I contrari, aristotelicamente, sono le determinazioni che differiscono massimamente all'interno del medesimo genere: cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, X, 1055b 3-5.

³⁸⁶ ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1005b 28-29: «ἐναντία δ' ἐστὶ δόξα δόξει ἢ τῆς ἀντιφάσεως».

³⁸⁷ Cfr. E. SEVERINO, *ΑΛΗΘΕΙΑ*, cit., pp. 427-428, in riferimento a: ARISTOTELE, *De interpretatione*, 14, 23b 6-7.

critica la classificazione presentata da Aristotele circa le convinzioni riguardanti un dato oggetto, in quanto quest'ultime verrebbero intese come passibili di verità e falsità secondo un grado differente³⁸⁸. Infatti, non si può ammettere l'esistenza di differenze di grado nel vero e nel falso. Se si potesse parlare di verità delle convinzioni, quella vera sarebbe la convinzione corrispondente a un giudizio vero, ossia a un giudizio che attribuisce a un oggetto (o nega di un oggetto) un attributo che questo oggetto possiede (o non possiede). Ma non si danno differenze graduali nelle relazioni di inerenza, cui corrisponderebbero differenze di verità. Pertanto, non esistendo differenze di grado nella verità e nella falsità, non esistono neppure le convinzioni contrarie, e l'affermazione di Aristotele, secondo la quale le convinzioni cui corrispondono i giudizi contraddittori sono contrarie, non è fondata³⁸⁹.

A ben vedere, però, per Aristotele certamente l'opinione che ha come contenuto il giudizio in cui il predicato è il contraddittorio del soggetto (es.: "il bene è non bene") è più falsa dell'opinione che ha come contenuto il giudizio in cui il predicato è il contrario del soggetto (es.: "il bene è male"). Ma in questo modo egli vuole dire che è il primo giudizio a stabilire la massima distanza rispetto al giudizio di cui esso è negazione ("il bene è bene"); e cioè quel primo giudizio è "per sé" negazione del giudizio vero (si ponga appunto il giudizio: "il bene è bene", come il giudizio vero in questione). Mentre il secondo è negazione del giudizio vero solo "per accidente", ed ha al proprio fondamento il primo giudizio, nel senso che è solo perché si pensa che "il bene non è bene" (o "è non bene") che si può pensare che il bene è quel certo non bene che è il male, mentre non vale il reciproco³⁹⁰. Come nel genere "colore" il nero è la determinazione noetica (semantico-non apofantica) che differisce massimamente dal bianco, così nel genere "opinione intorno al bene" l'opinione che "il bene non è bene" (o "è non bene") è la determinazione dianoetica (semantico-apofantica) che differisce massimamente dall'opinione che "il bene è bene", e dunque è l'opinione contraria di questa³⁹¹.

Ma, per venire finalmente al motivo di fondo delle scorrettezze presenti nella critica di Łukasiewicz, questi vuole muovere un'accusa

³⁸⁸ Cfr. ARISTOTELE, *De interpretatione*, 14, 23b 17-21.

³⁸⁹ Cfr. J. ŁUKASIEWICZ, *Del principio di contraddizione in Aristotele*, cit., pp. 31-32.

³⁹⁰ Cfr. ARISTOTELE, *De interpretatione*, 14, 23b 3-27.

³⁹¹ Cfr. E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, cit., p. 27.

ancora più fondamentale, che riguarda la confusione – che sussisterebbe nel testo aristotelico – tra questioni logiche e questioni psicologiche³⁹². Se infatti Aristotele – secondo l'autore polacco – distingue il giudizio dall'opinione, assume però il presupposto che tra i giudizi si formino le stesse relazioni che si formano tra le convinzioni. È per questo motivo che nel capitolo quattordicesimo del *De interpretatione*, volendo risolvere il problema dell'opposizione per contrarietà dei giudizi, che è una questione logica, si esamina il problema dell'opposizione per contrarietà delle convinzioni, che è una questione psicologica³⁹³. Tuttavia, se i giudizi significano qualcosa che c'è o non c'è, o che un oggetto possiede un attributo o non lo possiede, riproducono altresì i fatti, rispetto ai quali si dicono concordanti o discordanti, e pertanto possono essere veri o falsi. Le convinzioni, invece, in quanto fenomeni psichici, non significano che qualcosa c'è o non c'è; esse sono delle sensazioni che non si possono definire ma che bisogna sperimentare³⁹⁴.

Ma – si può osservare –, se la sensazione è convinzione della *presenza* di un certo oggetto, come si può negare che tale sensazione sia convinzione dell'esistenza di un certo fatto? Infatti, quella sensazione significa che “qualcosa c'è” (*aliquid est*), anche se ciò non costituisce di per sé un giudizio vero – né falso – intorno a tale qualcosa. Il presupposto che governa il rilievo critico di Łukasiewicz riguarda la separazione tra quelle che, per lo stesso autore, sono le due componenti della relazione intenzionale. Pur non significando che qualcosa c'è o non c'è (e dunque non essendo vera o falsa), ogni convinzione è una relazione intenzionale a uno stato di cose. Un elemento di questa relazione intenzionale è costituito da un atto di convinzione, mentre l'altro elemento da un stato di cose, reale o immaginario (l'“obiettivo” di Meinong). Espressa questa seconda componente, può darsi un giudizio vero o falso, perché essa riproduce uno stato di cose (reale oppure fittizio); mentre la convinzione, in quanto fenomeno, non è riproduzione di nessun fatto, né vera né falsa³⁹⁵.

³⁹² Cfr. J. ŁUKASIEWICZ, *Del principio di contraddizione in Aristotele*, cit., p. 32.

³⁹³ Cfr. *ibi*, pp. 32-33.

³⁹⁴ Cfr. *ibi*, p. 34. Stando all'esempio portato da Łukasiewicz, la “sensazione che mia madre sia nella stanza accanto” (che è “convinzione della presenza di mia madre nella stanza”), non significa che “mia madre sta nella stanza”, e cioè non si può affermare che la sensazione concordi o meno con quel fatto (cfr. *ibidem*)

³⁹⁵ Cfr. *ibidem*

Ora, a ben vedere la relazione intenzionale di cui parla Łukasiewicz è qualcosa di derivato. Il fondamento dell'affermazione che esistono convinzioni e stati di cose, infatti, è il medesimo, ossia l'*apparire* di entrambe queste dimensioni. La psichicità, dunque, appartiene, così come la "realtà" e l'"effettualità", al contenuto che appare. L'apparire non è un contenuto determinato (la dimensione psichica) che si riferisce a un altro contenuto, altrimenti il contenuto in cui consisterebbe l'apparire non potrebbe essere l'apparire del contenuto che dovrebbe apparire, ma sarebbe la sovrapposizione di un contenuto a un altro, che resterebbe così alterato³⁹⁶. L'apparire che a qualcosa conviene una certa determinazione è la convinzione che tale qualcosa conviene a quella determinazione. Ed è *certezza* di questo convenire, come – diversamente – certezza che tale convenire è incerto o problematico. Pertanto, se il senso concreto e originario del "giudizio" è l'apparire del convenire a qualcosa da parte di una certa determinazione, con ciò non si intende d'altra parte negare la differenza tra l'apparire e il contenuto che appare. Ma l'apparire è, appunto, apparire *di tale contenuto e dei nessi* secondo i quali il contenuto si articola. Quindi, la convinzione è vera o falsa in relazione alla verità o falsità del giudizio di cui essa è l'apparire. La convinzione – che è espressa nel passo aristotelico dal verbo: *hypolambánein*, cioè il pensare del pensante, l'esser convinto, l'atto della *dóxa* – non deve essere confrontata con le cose, perché, quando è vera, è lo stesso apparire delle cose e, quando è falsa, nega ciò che di quanto appare non può essere negato³⁹⁷.

La "stessa cosa", nel discorso aristotelico, alla quale è impossibile che convengano sotto il medesimo rispetto opinioni contrarie è dunque l'uomo, l'individuo pensante (*in quanto* pensante). Ma le due *dóxai* contrarie sono contrari che ineriscono allo stesso pensante solo se la tesi e l'antitesi che costituiscono, rispettivamente, il contenuto delle due opinioni, *appaiono*, nell'*hypolambánein*, come una la negazione dell'altra. Nell'interpretazione di Severino, che colui che si trova nell'errore rispetto al principio («ὁ διεφθυσμένος») «abbia [ἔχῃ] le opinioni contrarie»³⁹⁸, significa appunto che nel suo pensiero la tesi e l'antitesi appaiono nel loro esser tali. Se così non apparissero al

³⁹⁶ Sul peculiare senso di appartenenza dell'apparire al contenuto che appare: cfr. *supra*, cap. III, par. 1.

³⁹⁷ Cfr. E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, cit., pp. 48-49, 52.

³⁹⁸ ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1005b 31.

pensiero, esse rimarrebbero negazione l'una dell'altra, ma non sarebbero più contrari che ineriscono allo stesso³⁹⁹. In altre parole, la coscienza può *essere* convinta di asserti contraddittori (o di un asserto autocontraddittorio) se essa non li vede come tra loro contraddittori; e, d'altra parte, se due asserti non sono tra loro contraddittori, ma la coscienza è convinta della loro contraddittorietà, è impossibile che *sia* convinta di entrambi⁴⁰⁰.

Venendo infine al senso ultimo di questi passaggi aristotelici, si deve affermare che è proprio perché l'impossibile è il contenuto della contraddizione (o che la stessa cosa sia e non sia), che è impossibile il contraddirsi, e cioè che è impossibile la convinzione che la stessa cosa sia e non sia. È dunque lo stesso *principium fermissimum* il fondamento dell'accertamento della necessità di trovarsi sempre nella verità intorno ad esso, o della "dimostrazione" del suo *diorismós* essenziale⁴⁰¹. Anzi, andando oltre il dettato aristotelico bisogna dire che il *diorismós* è una *individuazione* della forma universale del principio, ossia è il riferimento a un certo ente – il pensare – di ciò che il principio afferma dell'ente in quanto ente⁴⁰².

La consapevolezza che ad essere impossibile, o nullo, non sia soltanto il contenuto della contraddizione, bensì anche lo stesso contraddirsi, non è egualmente intravisto da quegli autori che pure affermano l'apoditticità – nel senso della incontrovertibilità – di quel primo tratto e, in generale, del principio di non contraddizione. I *Prolegomeni a una logica pura* con i quali si aprono le *Ricerche logiche* di Husserl sono uno dei luoghi in cui appare con maggior chiarezza la tesi che il principio di non contraddizione nega certamente il contenuto contraddittorio della contraddizione, ma non nega affatto l'esistenza del contraddirsi⁴⁰³. Anche Husserl, tuttavia, non rileva il *diorismós* essenziale del principio e discute quella che ritiene essere una formulazione psicologica – o, meglio, psicologista – dello stesso, la quale al *non essere vere insieme* delle *proposizioni* sostituirebbe

³⁹⁹ Cfr. E. SEVERINO, *ΑΛΗΘΕΙΑ*, cit., p. 428.

⁴⁰⁰ Cfr. E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, cit., pp. 217-218.

⁴⁰¹ Cfr. E. SEVERINO, *ΑΛΗΘΕΙΑ*, cit., p. 428.

⁴⁰² Cfr. E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, cit., p. 66; cfr. *supra*, cap. III, par. 2.

⁴⁰³ Cfr. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen* (1900-1901), tr. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, 2 voll., Il Saggiatore, Milano 2005, I, pp. 96-115.

l'*incompatibilità* reale degli atti giudicativi corrispondenti⁴⁰⁴. Come «legge logica», il principio di non contraddizione «dice che un giudizio che contemporaneamente afferma e nega il medesimo stato di cose non può essere vero, ma esso non dice affatto se atti giudicativi contraddittori – nella stessa coscienza o in coscienze diverse, ciò è indifferente – possono coesistere *realiter* o no»⁴⁰⁵. Non possono dunque essere confuse «l'evidenza assertoria dell'esistenza di una particolare esperienza vissuta con l'evidenza apodittica del sussistere di una legge generale»⁴⁰⁶, essendo la prima un'*incompatibilità* di atti temporali determinati, in cui consistono i vissuti giudicativi dello stesso individuo, mentre la seconda qualcosa che fa riferimento all'*incompatibilità* di quelle «unità atemporali e ideali» che sono le proposizioni contraddittorie⁴⁰⁷. Dopo aver scritto che «noi ci opponiamo decisamente alla confusione della vaga generalità empirica con la legge assolutamente esatta e puramente concettuale, che è la sola ad aver posto nella logica», Husserl aggiunge: «riteniamo anzi assurdo identificare l'una con l'altra o dedurre l'una dall'altra»⁴⁰⁸.

Eppure, la distinzione tra l'impossibilità del contenuto contraddittorio e l'impossibilità di contraddirsi è il luogo teorico più idoneo per stabilire la natura sintetica o, viceversa, analitica del primo principio. Si tratta infatti di prestare attenzione a quelle due diverse modalità di concepire il rapporto tra negazione del contenuto contraddittorio e negazione del contraddirsi, che Husserl indica, di passaggio, con i termini “*identificazione*” e “*deduzione*”.

⁴⁰⁴ Cfr. *ibi*, p. 99.

⁴⁰⁵ *Ibi*, p. 104. Peraltro, questa cecità verso il *diorismós* essenziale del principio di non contraddizione è diffusa anche in certa neoscolastica: cfr. R. GARRIGOU LAGRANGE, *Dieu*, cit., p. 125, che spoglia di ogni valenza ontologica l'*inconcepibilità*, separandola da quella dell'impossibilità, intesa come *irrealizzabilità*. Sulla separazione di questi due aspetti si veda anche: J. BALMES, *Filosofia fundamental*, cit., tomo primo, lib. I, cap. XXIV, pp. 214-215.

⁴⁰⁶ *Ibi*, p. 107.

⁴⁰⁷ Cfr. *ibi*, p. 112. È vero che Husserl parla di «stati di cose», come di ciò che – stando al principio di non contraddizione – non può essere insieme affermato nel giudizio (cfr. *ibi*, p. 104; ma si veda anche: *ibi*, pp. 105, 107), e intende dunque riferirsi all'ente e non solo a una concezione logicistica del principio, che non dice nulla della realtà. Ma le rappresentazioni concettuali che formano quelle “unità atemporali” e che entrano a costituire il principio di non contraddizione sono ottenute mediante l'astrazione ideante; pertanto i contenuti delle rappresentazioni sono sempre disponibili come significati ideali, la cui possibilità di applicazione è illimitata (cfr. *ibi*, p. 115).

⁴⁰⁸ *Ibi*, p. 111.

2. Identità e differenza di pensiero ed essere nell'affermazione del primo principio

L'esplicita consapevolezza che la giustificazione delle "prime verità" presenta uno statuto elencico si deve in particolar modo, all'interno della filosofia di impronta scolastica, alla corrente del "tomismo trascendentale". Nella riflessione di Maréchal, la necessaria affermazione dell'essere e della sua identità con sé si manifesta innanzitutto nella (auto)negazione del dubbio radicale sull'esistenza del vero, o, che è lo stesso, sulla verità dell'essere. Ancora una volta, il punto di partenza delle considerazioni di questo autore è rappresentato dal testo di Tommaso, in cui si dice che «*veritatem esse in communi, est per se notum*»⁴⁰⁹. Ora, come ricordato, l'espressione «*per se notum*» viene impiegata da Tommaso a proposito di quella proposizione della quale la sola conoscenza dei termini impone la certezza assoluta⁴¹⁰. Ma quello che a Maréchal interessa osservare è la "dimostrazione" (ma, appunto, sarebbe meglio dire la "mostrazione"), effettuata da Tommaso, dell'immediata evidenza della proposizione in questione: «*Veritatem esse, est per se notum, quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse; si enim veritas non est, verum est, veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit*»⁴¹¹. Dove si tratta di scorgere tutta la pregnanza di quel «*quia*», per comprendere il processo giustificativo che manifesta l'evidenza della proposizione. Maréchal sottolinea il significato riposto in questa argomentazione, che «dietro le mentite spoglie di un ragionamento per assurdo, non è altro che l'affermazione di una "necessità trascendentale": il rapporto di verità inerisce al pensiero oggettivo, perché nel momento in cui viene negato, rispunta dalla negazione stessa»⁴¹².

La proposizione: "Non esiste verità oggettiva", a prescindere dal fatto che se ne possa dimostrare l'autocontraddittorietà, non potrà essere

⁴⁰⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, art. 1, ad 3.

⁴¹⁰ Cfr. *supra*, cap. III, par. 1.

⁴¹¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, art. 1, arg. 3. Ma si veda anche: cfr. ID., *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 33: «*qui negat veritatem esse ponit veritatem esse: ponit enim suam negationem esse veram quam profert*».

⁴¹² J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica*, cit., p. 65.

proferita – o, più propriamente, pensata – da nessun soggetto senza con ciò contraddirsi. La necessità oggettiva, che è inclusa nelle implicazioni aletiche dell’affermazione in quanto tale, è un “fatto necessario”, la cui violazione non comporta una *contradictio in terminis*, bensì una contraddizione tra l’*implicito* e l’*esplicito* di un giudizio⁴¹³. Quali dimensioni entrano dunque in contraddizione tra l’implicito e l’esplicito del giudizio? Sono, da un lato, il contenuto oggettivo del pensiero e, dall’altro lato, la funzione giudicativa stessa, che dà a questo contenuto il suo significato oggettivo, in quanto, mediante tale funzione, il contenuto si costituisce come una certa posizione d’essere⁴¹⁴. In questo senso, in ogni giudizio che neghi o dubiti della verità in quanto tale o, identicamente, dei primi principi, la funzione trascendentale dell’affermazione nega il contenuto che essa stessa pone⁴¹⁵. Maréchal paragona questa *deduzione trascendentale*, da una parte, all’*élenchos* impiegato da Aristotele in difesa del principio di non contraddizione⁴¹⁶; dall’altra parte, a quel noto passaggio di Tommaso in cui si afferma che l’intelletto non conosce la verità se non nella misura in cui conosce la proporzione tra il suo atto e la realtà, proprio in quanto in questo atto si scopre – nelle parole di Maréchal – una funzione trascendentale oggettivante, che è a sua volta conosciuta attraverso lo stesso atto di giudicare, o di affermare⁴¹⁷.

Tuttavia, se questa funzione mostra l’aspetto sintetico (di sintesi a priori) che compete ai primi principi, in quanto mediante essa viene a

⁴¹³ Cfr. *ibi*, pp. 427-428.

⁴¹⁴ Cfr. *ibi*, pp. 432-433. Per la determinazione del giudizio come sintesi ontologica in Maréchal: cfr. *supra*, cap. III, par. 1.

⁴¹⁵ Cfr. *ibi*, p. 433.

⁴¹⁶ Che l’autore interpreta come un’argomentazione *ad hominem*, sebbene intendendo l’*homo* in questione come qualsiasi intelligenza discorsiva: cfr. *ibi*, p. 431.

⁴¹⁷ Cfr. J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica*, cit., p. 434, in riferimento a TOMMASO D’AQUINO, *De veritate*, q. 1, art. 9, co. Del resto, già Pierre Rousselot, domandandosi quale fosse la ragione dell’infallibilità dei primi principi, faceva notare che questa non deve essere cercata nella considerazione di una connaturalità dell’intelletto a tali principi (i quali, «*naturaliter cognoscuntur*»: cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. IV, cap. 95), quasi riducendo quest’ultima a nient’altro che l’affermazione di una necessità soggettiva, che nessuno pensa di negare; piuttosto, si tratta di cercare l’evidenza oggettiva dei principi nella coscienza che l’intelletto possiede della propria natura quando riflette sul proprio atto (cfr. P. ROUSSELOT, *L’intellectualisme de saint Thomas* [1908], tr. it. a cura di M. Pastrello, *L’intellettualismo di san Tommaso*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 78-79, e in particolare nota 43 di p. 79).

porsi l'implicazione ontologica dell'apofansi, e dunque l'impegno aletico di quest'ultima, nondimeno l'evidenza oggettiva, secondo Maréchal, deriva nello stesso tempo da due fonti logiche: da una necessità normativa, strettamente *analitica*, e, appunto, da una necessità d'affermare, di tipo trascendentale. «La necessità analitica ci tesse una rete ipotetica di alternative formali: essere o non essere; ma è la necessità trascendentale dell'affermazione che ci impone di applicarle a un contenuto, e che le risolve in anticipo a favore del reale»⁴¹⁸. La necessità assoluta dell'essere (della sua identità con sé), infatti, non si fonda su una pura analisi dei termini dell'alternativa «essere-nulla», considerati in sé stessi. L'ipotesi dell'essere, così come quella del nulla, non costituiscono alcuna negazione della logica analitica. Ma dell'essere si dice che è, necessariamente, non soltanto in quanto il nulla non è, bensì perché *non può essere*. Questa *impossibilità*, allora, è espressione della funzione trascendentale dell'affermazione, la quale, peraltro, contiene già eminentemente – pur senza sostituirvisi – l'alternativa di essere e nulla⁴¹⁹.

Nell'ambito del “tomismo trascendentale”, è soprattutto Gaston Isaye a raccogliere l'eredità di Maréchal su questo aspetto, scorgendo nella “deduzione trascendentale” maréchaliana il luogo in cui emerge con più efficacia la tematica dell'*élenchos* aristotelico, che Isaye intende non tanto come la riduzione al silenzio del negatore del primo principio (l'ὄμοιος φῦσις aristotelico⁴²⁰), ma come la constatazione del convenire del negatore, *in actu exercito*, con ciò che *in actu signato* intendeva negare. Tale obiettiva convergenza, in cui consiste *élenchos*, può essere sviluppata – sempre secondo Isaye – in *rétorsion*, o “ritorsione”, ossia in una procedura tesa a condurre il negatore del principio ad affermare in termini propri ciò che egli affermava in un primo momento soltanto in maniera vissuta⁴²¹.

La riflessione sul giudizio, in questa prospettiva, permette di individuare le strutture ontologiche irrefutabili, proprio in quanto l'implicazione apofantica di quest'ultime non può essere evitata senza essere simultaneamente posta. Ed è la distinzione già richiamata tra *actus exercitus*, ossia l'atto dell'affermazione, e *actus signatus*, o

⁴¹⁸ *Ibi*, p. 435.

⁴¹⁹ Cfr. *ibi*, p. 428, nota 12.

⁴²⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1008b 10-12.

⁴²¹ Cfr. G. ISAYE, *La justification critique par rétorsion*, «Revue Philosophique de Louvain», 1954, 2, pp. 205-233.

contenuto dell'affermazione, come distinzione di due dimensioni dell'apofantico, che rende possibile l'individuazione di quelle strutture. Non a caso, Isaye pone un'esplicita equivalenza tra "l'affermabile in quanto affermabile" e "l'essere in quanto essere"⁴²². Questa peculiare riflessione, allora, indica il tentativo di far emergere ciò che è posto nell'atto stesso di giudicare, senza che sia posto nei suoi termini⁴²³. Nel caso dei primi principi, appunto, si tratterebbe di rilevare che la negazione dell'identità con sé dell'essere (il contenuto dell'affermazione) si struttura essa stessa – proprio in quanto è quella certa negazione che essa è: l'atto che afferma la negazione – secondo la sua identità con sé.

Il riferimento a *élenchos* è dirimente in relazione alla possibilità di fare apparire il carattere necessario dei primi principi. Infatti, se questa riflessione comporta la rilevazione di una contraddizione tra l'esercizio dell'affermazione (l'affermazione del negatore del principio) e l'oggetto dell'affermazione, ossia di una contraddizione performativa, tuttavia ciò non significa che ogni contraddizione performativa si configuri come *élenchos*. È possibile che un'affermazione entri in contraddizione con un'altra affermazione ammessa da chi afferma, senza, con ciò, che quest'ultima affermazione debba essere necessariamente ammessa; lo specifico dell'argomentazione elenctica, invece, consiste nel mostrare che l'affermazione stessa, contro la quale si determina l'obiezione, deve essere necessariamente ammessa, implicitamente, dall'obbiettante⁴²⁴. Ora, Isaye è ben consapevole di tale contraddizione, che chiama "esercitata" per distinguerla dalla contraddizione tra termini, e che a differenza di quest'ultima si rivela per un'esperienza e non per semplice analisi concettuale⁴²⁵. L'esperienza in questione è appunto quella che si ha dell'esercizio della struttura che pure si intende negare. È una contraddizione immediata che non sia una contraddizione tra

⁴²² Cfr. G. ISAYE, *Le principe de dualité et les degrés du savoir*, in *Épistémologie. Actes du 11ème Congrès International de Philosophie* (Bruxelles, 20-26 août 1953), 14 voll., North-Holland P.C.-Nauwelaerts, Amsterdam-Louvain, 1953, vol. II, p. 225.

⁴²³ Cfr. G. ISAYE, *Logique, dialectique et liberté*, in *La liberté. Actes du 4ème Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (Neuchâtel, 13-16 septembre 1949), Ed. de la Banconnière, Neuchâtel 1950, p. 278.

⁴²⁴ Cfr. O. MUCK, *Die transzendente Methode in der Scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1964, p. 122.

⁴²⁵ Cfr. G. ISAYE, *La finalité de l'intelligence et l'objection kantienne*, «Revue Philosophique de Louvain», 1953, 1, p. 45.

termini (ossia la contraddizione esercitata) è rilevabile solo distinguendo – secondo quanto testimonia la riflessione sul giudizio – l’atto di affermazione e il contenuto affermato⁴²⁶.

Isaye propone di considerare i primi principi come sintetici a priori, e cioè come giudizi la cui negazione comporti una contraddizione esercitata; mentre riserva il titolo di “analitici” ai giudizi la cui negazione pone una contraddizione in termini⁴²⁷. Si badi: a differenza di Maréchal non si distingue una necessità analitica – l’essere dell’essere e il non essere del nulla – da una necessità trascendentale che avrebbe la funzione di applicare sinteticamente ciò che viene espresso da quella prima necessità ai contenuti di pensiero. La critica della conoscenza cui spetta di esibire l’implicazione ontologica – e dunque apofantica – del pensiero non incomincia da un principio astratto – o, si aggiunga, *anche* da un’implicazione analitica –, ma da un fatto: l’operazione concreta del giudizio, dal quale si tratta di ricavare (*dégager*) dei principi universali e necessari⁴²⁸. In questo senso, si può affermare che Isaye realizzi in modo originale l’indicazione di Hoenen – che a sua volta si rifà ad una precisa interpretazione dell’*epagoghé* aristotelica⁴²⁹ –, secondo la quale i primi principi si conoscono *cognitis terminis* e non *ex cognitis terminis*, ossia non mediante l’analisi dei termini. A differenza di Hoenen – ma anche di Zamboni – questo ricorso all’esperienza per l’individuazione delle strutture eidetiche, universali e necessarie, realizzate dai principi non si basa semplicemente su di una “visione di essenze”, ma viene intesa come “esperienza della necessità”⁴³⁰. Con questa espressione Isaye vuole superare l’alternativa tra empirismo e razionalismo, e di conseguenza un certo modo di intendere la distinzione tra “a priori” e “a posteriori”. E non è possibile ritrovare questo superamento altrove se non nell’argomentazione elenctica – o, secondo il vocabolario utilizzato dall’autore, nella *rétorsion* –, cioè nella sperimentazione della

⁴²⁶ Cfr. G. ISAYE, *Antinomie de la science historique*, in *L’Homme et l’Histoire. Actes du 6ème Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (Strasbourg, 10-14 septembre 1952), PUF, Paris 1952, p. 20. Cfr. anche: ID., *La justification critique par rétorsion*, cit., p. 210.

⁴²⁷ Cfr. G. ISAYE, *La finalité de l’intelligence et l’objection kantienne*, cit., p. 45.

⁴²⁸ Cfr. G. ISAYE, *La justification critique par rétorsion*, cit., pp. 210-211.

⁴²⁹ Cfr. *supra*, cap. I, par. 1.

⁴³⁰ Cfr. Cfr. G. ISAYE, *Le principe de dualité et les degrés du savoir*, cit., p. 226. Altrove Isaye parla di una «*constatation d’une nécessité*» (ID., *La finalité de l’intelligence et l’objection kantienne*, cit., p. 44).

inevitabilità di alcune strutture eidetiche. Uno degli aspetti più significativi di questa riflessione consiste nell'identificazione dell'esperienza con l'a priori⁴³¹; o, più precisamente, si deve dire che l'occasione della riflessione sull'atto di giudizio, cui *élenchos* dà luogo, mostra quelle costanti trascendentali dell'essere (questo è il senso del termine "a priori") che si danno nell'esperienza⁴³². Ma di quali costanti si tratta?

Il primo principio, per Isaye, assume la forma del *principio di obiettività*, attraverso il quale si ammette l'esistenza di giudizi veri⁴³³. L'obiettività del pensiero si afferma non nei termini di ogni giudizio (soggetto e predicato), ma nell'esercizio dell'attività giudicativa, *in actu exercito*. Questo significa che in ogni giudizio – nella stessa posizione di quel giudizio – c'è un'implicita pretesa di verità⁴³⁴. Il principio di obiettività del pensiero afferma precisamente che vi è identità tra l'essere e l'affermabile e, se l'intelligenza è la facoltà affermatrice, che vi è identità tra l'essere in quanto essere e l'essere in quanto intelligibile⁴³⁵. La necessità di questo principio – talvolta definito da Isaye, con qualche resistenza, "principio di identità"⁴³⁶ – è dovuta al fatto (poiché di un "fatto primo", ossia irriducibile, si tratta) che anche l'atto con il quale lo si vorrebbe negare è lui stesso un esercizio del pensiero, un'affermazione dell'obiettività dell'atto di negazione⁴³⁷. Accanto – e in subordinazione – a questo principio, Isaye individua il "principio di non contraddizione", che comporta il riconoscimento della inconsistenza di due giudizi tra loro contraddittori, tali che almeno uno dei due sia falso

⁴³¹ Cfr. *ibidem*.

⁴³² Non devono essere confuse, infatti, l'intuizione e la "retorsione": l'intuizione è il contenuto necessario di quell'esperienza che è *élenchos* (cfr. G. ISAYE, *La justification critique par rétorsion*, cit., pp. 215-216).

⁴³³ Cfr. G. ISAYE, *La justification critique par rétorsion*, cit., p. 211. È riportato qui il passo di Tommaso sulla negazione dello scetticismo assoluto citato anche da Maréchal: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, art. 1, arg. 3. Il passo è riportato anche in: G. ISAYE, *Le privilège de la métaphysique*, «Dialectica», 1952, 1, p. 32.

⁴³⁴ Cfr. G. ISAYE, *Une métaphysique "interieure" et rigoureuse. La pensée du R. P. Pierre Scheuer, s.j. (1872-1957)*, «Nouvelle Revue Théologique», 1957, 8, p. 804.

⁴³⁵ Cfr. *ibi*, p. 799.

⁴³⁶ Cfr. G. ISAYE, *Le privilège de la métaphysique*, cit., p. 32; cfr. anche: ID., *La justification critique par rétorsion*, cit., p. 214.

⁴³⁷ Cfr. G. ISAYE, *Une métaphysique "interieure" et rigoureuse*, cit., p. 800.

(principio di incompatibilità) e almeno uno dei due sia vero (principio del terzo escluso)⁴³⁸.

L'antecedente – storico e teoretico – del principio di obiettività sta in ciò che il maestro di Isaye, Pierre Scheuer, chiama, risolutamente, «il principio di identità del pensiero e dell'essere»⁴³⁹. Questo principio esprimerebbe appunto l'assoluta oggettività del pensiero, che consiste nel considerare l'identità dell'essere sotto due aspetti, in quanto è in sé stessa e in quanto è nel pensiero. Se l'essere è oggetto del pensiero, non può darsi alcun essere in sé, se non quello che è pensato nel pensiero⁴⁴⁰. Infatti, secondo Scheuer non vi è alcuna differenza tra l'essere come è in sé e per sé, e l'essere come è “nel” e “per” il pensiero. È la stessa cosa dire che il reale deve conformarsi al pensiero, o, inversamente, che il pensiero deve conformarsi al reale⁴⁴¹. Con ciò viene espresso il rifiuto di ogni “dualismo gnoseologico” presupposto all'indagine ontologica. L'autore vede in questo principio un “fatto intellettuale primo”, ossia «una necessità di cui siamo prigionieri, e che non potremmo rinnegare se non rinunciando alla nostra qualità di esseri pensanti»⁴⁴². Dubitare del valore oggettivo della conoscenza – che è quanto negare implicitamente la sintesi di “essere in sé” ed “essere pensato” – significa domandarsi se pensare è pensare, o se sia possibile il pensiero. Ma questo dubbio è immediatamente tolto, in quanto lo stesso dubitare è pensare. È dunque impossibile negare quella sintesi per cui “l'essere è l'intelligibile”⁴⁴³.

Anche per Scheuer il giudizio in quanto tale è il luogo in cui appare l'essere e nel quale devono essere individuate le costanti ontologiche: «essendo la forma stessa del giudizio, il principio di identità è affermato in ogni tipo di giudizio»⁴⁴⁴. Il progresso dell'opera di Isaye rispetto a quella del maestro è dovuto all'accento posto non solo sull'implicazione apofantica del pensiero, bensì anche sull'implicazione aletica dell'apofansi. Oltre a riconoscere che l'essere in sé è l'essere che è pensato nel pensiero, Isaye ritiene che a partire dalla riflessione sull'affermazione in quanto affermazione, dal momento che vi si scopre

⁴³⁸ Cfr. G. ISAYE, *La justification critique par rétorsion*, cit., pp. 215-216.

⁴³⁹ P. SCHEUER, *Ecrits Philosophiques*, “pro manuscripto”, a cura di L. Willaume, Collège Théologique Saint-Albert, Heverlee 1971, p. 19.

⁴⁴⁰ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴¹ Cfr. *ibi*, p. 9.

⁴⁴² *Ibidem*.

⁴⁴³ Cfr. *ibi*, p. 27.

⁴⁴⁴ Cfr. *ibi*, p. 9.

ciò che caratterizza l'affermabile in quanto affermabile, sia rinvenibile allo stesso modo ciò che caratterizza l'essere in quanto essere⁴⁴⁵. Al contrario, nel pensiero di Scheuer si possono ritrovare alcuni elementi utili ad approfondire il carattere analitico o sintetico del primo principio, che non sono esplicitamente riscontrabili nell'allievo. Innanzi tutto, «come tutti i concetti ontologici non sono che determinazioni della nozione comune d'essere, così tutti i principi metafisici non sono che determinazioni del principio di identità»⁴⁴⁶. Il principio di identità si presenta ad un tempo – ma non sotto lo stesso rispetto – come analitico e sintetico. «Analitico, in quanto i termini coincidono; sintetico, in quanto i due termini sono formalmente differenti»⁴⁴⁷. Negli intendimenti di Scheuer, il principio è sintetico come identità dell'essere con il pensiero, mentre analitico come identità dell'essere con sé medesimo⁴⁴⁸. Ma, se l'unità (la sintesi) espressa dal principio è quella tra l'essere in sé e l'essere oggetto del pensiero (o, meglio, tra l'essere in quanto reale e l'essere in quanto intelligibile), *poiché* l'intelligibile è l'essere⁴⁴⁹, o, specularmente, *poiché* “essere” significa “oggetto dell'intelligenza”⁴⁵⁰,

⁴⁴⁵ Cfr. G. ISAYE, *Une métaphysique “interieure” et rigoureuse*, cit., p. 799. Negli scritti di Scheuer, infatti, non si ritrova questa equivalenza tra “affermabile in quanto affermabile” e “essere in quanto essere”, e dunque lo sviluppo del concetto di *rétorsion*, come riflessione intorno all'affermazione in quanto affermazione. Anche se in un passaggio si trova uno spunto, che verrà sviluppato dall'allievo in questa direzione: «la metafisica esiste tutta intera *in actu exercito*, in ogni uomo che pensi. Il suo contenuto è inseparabile dalla natura e dall'esercizio del pensiero» (P. SCHEUER, *Ecrits Philosophiques*, cit., p. 4). Un altro aspetto, presente nel pensiero di Isaye, che sulle prime sembra non ritrovarsi in queste pagine, riguarda l'identificazione di “esperienza” e “a priori”. L'apriori, secondo Scheuer, corrisponde a un contenuto indipendente dalle verità di esperienza (cfr. *ibidem*). A ben vedere, l'opposizione è soltanto apparente, se si considera che l'autore intende con il termine “esperienza” l'esperienza sensibile, alla quale la dimensione dell'intelligibilità è irriducibile. Il contenuto della metafisica – l'essere e il “principio di identità” che lo esprime –, infatti, dipende dal sensibile estrinsecamente e non intrinsecamente: ciò vuol dire che è impensabile senza l'esperienza, senza tuttavia che l'esperienza (sensibile) gli fornisca il suo contenuto formale (cfr. *ibi*, p. 18).

⁴⁴⁶ P. SCHEUER, *Ecrits Philosophiques*, cit., p. 19. Come accade in Isaye (ma a differenza di Maréchal), il principio di non contraddizione viene inteso come appartenente al solo piano proposizionale, e dunque non è ritenuto un principio propriamente metafisico (cfr. *ibidem*, nota).

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁴⁸ Cfr. *ibi*, p. 26.

⁴⁴⁹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁵⁰ Cfr. *ibi*, p. 19.

allora si avrà l'identità dell'essere con sé stesso⁴⁵¹. Si osservi che in quella che sembra una sorta di dimostrazione della sinteticità dell'identità con sé dell'essere a partire dalla sintesi (intenzionale) di essere reale ed essere intelligibile, il medio dimostrativo è quel principio analitico per cui l'essere è (essere) in quanto è intelligibile, e l'intelligibile è (intelligibile) in quanto è intelligibilità dell'essere.

Le affinità riscontrate tra la corrente del "tomismo trascendentale" e il pensiero di Rosmini riguardo la struttura sintetica del giudizio, si possono ritrovare anche a proposito del principio di obiettività, che ha un precedente nel principio di cognizione rosminiano⁴⁵². Nel contesto del *Nuovo Saggio* Rosmini presenta una "fenomenologia" dei primi principi e della loro origine, che segue un metodo inventivo, anziché deduttivo, come accade invece in altri luoghi della sua opera⁴⁵³. In queste pagine si incomincia dal principio di non contraddizione, che viene espresso nella seguente formula: «Ciò che è (l'essere) non può non essere». Se "ciò che è" è il soggetto e "non essere" il predicato, la copula che esprime la relazione tra i due termini è "non può". Qui l'impossibilità equivale al "non potersi pensare", che Rosmini intende anche come il nulla, nel senso del nulla di pensiero⁴⁵⁴. Il principio di non contraddizione esprime un *fatto*: «non si può pensare l'essere insieme col non essere», ossia «non si dà pensiero, se non ha per oggetto l'essere». Infatti, la relazione dell'essere con il (insieme al) non essere coincide con il nulla, o con l'impossibilità di pensare. Ma, appunto, con il principio di non contraddizione si viene ad affermare che «il nulla non può essere veduto». Ora, da ciò si può comprendere come per Rosmini, a fondamento del principio di non contraddizione ci sia un altro principio: il principio di cognizione, espresso dalla proposizione: «L'oggetto del pensiero è l'essere (o l'ente)»⁴⁵⁵.

⁴⁵¹ Cfr. *ibi*, p. 26.

⁴⁵² Cfr. *supra*, cap. III, par. 1, note 199, 216 e 263.

⁴⁵³ Ad esempio: cfr. A. ROSMINI, *Logica*, cit., nn. 337-347.

⁴⁵⁴ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, cit., V, n. 561. È chiaro, dunque, che in questo caso il principio di non contraddizione possiede una valenza ontologica.

⁴⁵⁵ Cfr. *ibi*, V, nn. 564-565. Nella *Logica*, oltre al principio di cognizione e al principio di non contraddizione, Rosmini considera anche il principio di identità («Quello che è, è»), che però viene tenuto distinto da quello di cognizione. Questi due giudizi per sé evidenti si dicono in massimo grado "principi", perché da essi derivano tutti gli altri giudizi o questi sono in essi implicitamente contenuti (cfr. ID, *Logica*, cit., nn. 338-339). Si conosce che l'essere è essenzialmente uguale a sé stesso (principio di identità),

Nell'esposizione che ne viene fatta, il principio di non contraddizione figura come qualcosa di *dedotto* dal principio di cognizione: se l'oggetto del pensiero è l'essere, si dice, e se la sintesi espressa dalla relazione tra essere e non essere è il nulla, allora, dal momento che il nulla non è l'essere, quella sintesi non è oggetto del pensiero⁴⁵⁶. A ben vedere, tuttavia, questi passaggi potrebbero essere anche letti come indicazione di una diversa subordinazione – nel criterio inventivo o genetico – ossia quella del principio di cognizione rispetto al principio di non contraddizione. Questa subordinazione, infine, è quella introdotta dall'*élenchos*, in quanto è la tentata negazione del principio di non contraddizione che, intenzionando la sintesi di essere e non essere, non può che sperimentare il proprio autoannullamento (come negazione del principio), il cui lato positivo è appunto emergente da un *fatto*: che «il nulla non può essere veduto» (o impossibilità di fatto⁴⁵⁷), e che consiste – come lato positivo – nel riconoscimento che «non si dà pensiero, se non ha per oggetto l'essere». Sotto tale aspetto, il primo principio – che è invero il concreto di cui il principio di cognizione e il principio di non contraddizione (ma anche il principio di identità) sono lati astratti – presenta una valenza *sintetica a priori*. “Sintetico”, poiché non si tratta

perché si conosce l'essenza dell'essere (principio di cognizione). Dal principio di identità procede poi il principio di non contraddizione (cfr. *ibi*, n. 344), in quanto tutto ciò che ripugna all'essere non può essere pensato. Il principio di non contraddizione viene presentato sotto tre formulazioni: «L'essere esclude il non essere», «Non è possibile che una cosa sia e non sia nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto», «Non si può affermare e negare lo stesso predicato dello stesso soggetto sotto lo stesso rispetto» (cfr. *ibi*, n. 346). Interessante osservare che anche per Rosmini, benché si possa *opinare* di pensare la contraddizione – nel preciso senso in cui la contraddizione può costituirsi, nel linguaggio, tra segni grafici e proposizioni –, non è possibile contraddirsi, ossia pensare il contenuto della contraddizione (cfr. *ibi*, n. 341).

⁴⁵⁶ Cfr. *ibi*, V, n. 565.

⁴⁵⁷ C'è dunque un significato di “impossibile” che è previo a quello di “contraddittorio”, nel senso che questo viene individuato come un caso particolare di quello (così come il “nulla” è implicato dall'annullamento della tentata negazione del principio di non contraddizione). Di questo aspetto si accorge Vincenzo Buzzetti, il quale, volendo evitare la riduzione del principio a tautologia – per la quale si affermerebbe che “*impossibile est impossibile*” – sostiene che quell’“impossibile” che fa da predicato non è altro che la ripugnanza che intercorre tra l'essere e il non essere, mentre quello che fa da soggetto – e che è dunque soggetto anche della formulazione del principio di non contraddizione: “*impossibile est simul esse et non esse*” – dovrà avere un'altra natura (cfr. V. BUZZETTI, *Institutiones philosophicae iuxta Divi Thomae et Aristotelis inconcussa dogmata*, 2 tomi, a cura di A. Masnovo, Merlini, Piacenza 1940-1941, tomo I: *Logicam et metaphysicam*, pp. 184-185).

di un giudizio analitico (in quanto il predicato “non esser non essere”, o “non poter non essere”, non appartiene al significato “essere”), e “a priori” poiché non si tratta neppure di un giudizio semplicemente sintetico, nel senso di sintetico a posteriori o meramente fattuale (in quanto l’essere implica necessariamente l’impossibilità di non essere)⁴⁵⁸.

Si presti attenzione al fatto che, in questa prospettiva, l’impossibilità logico-ontologica che si predica del contenuto contraddittorio *coincide*, propriamente, con l’impossibilità del contraddirsi (il “non potersi pensare del nulla”). O, in altri termini, non esiste alcuna “dimostrazione” del *diorismós* essenziale del principio di non contraddizione⁴⁵⁹, essendo questo carattere, piuttosto, la stessa determinazione del contenuto del principio. L’impensabilità, nel senso della inconcepibilità o della inintelligibilità, viene intesa come *equivalente* all’impossibilità (logico-ontologica). Quello che si può osservare è che qui si fa leva sulla coestensione dell’essere e del pensiero per poter individuare, attraverso l’impensabilità, l’impossibilità ontologica, e dunque pervenire alla formulazione del principio di non contraddizione (e di identità). Nondimeno, se è vero che la coestensione di essere e pensiero appartiene al contenuto dell’immediatezza pre-apofantica, è però soltanto attraverso il procedimento elentico che tale coestensione si costituisce propriamente come apofansi (come formulazione del principio di cognizione, o di obiettività).

Tuttavia, quello che sembra essere il passaggio da una immediatezza di fatto – la coestensione di essere e pensiero pre-apofantica – ad una immediatezza di diritto, che afferma la necessità della reciproca appartenenza di essere e pensiero, in realtà, a ben vedere, si risolve – proprio per poter operare tale passaggio – in una presupposizione del valore apofantico del significato semantico-non apofantico immediato (la coestensione di essere e pensiero, appunto). Infatti, come osservato a proposito di Scheuer, la determinazione dell’impossibilità che l’essere non sia, *ovvero* l’impensabilità di questo contenuto, è possibile solo per la previa considerazione dell’analiticità del principio di identità di essere e pensiero, il quale viene ad affermare che il pensiero è pensiero in

⁴⁵⁸ In questo modo si avrebbe una distanza, ancora una volta, da quanto si dice nella *Logica*, in cui sta in primo piano l’analiticità del principio di identità (e non contraddizione), la cui giustificazione è rimandata a una riflessione del soggetto pensante sull’essenza che funge da soggetto del giudizio, per ricavarne – analiticamente, appunto – i predicati essenziali (cfr. *supra*, cap. III, par. 1).

⁴⁵⁹ Cfr. *supra*, par. 1.

quanto è pensiero dell'essere e che, viceversa, l'essere è essere in quanto è pensato. Analiticità come – insieme – *necessità* della coestensione di essere e pensiero, altrimenti non sarebbe neppure possibile la rilevazione di una immediatezza di diritto all'interno di una immediatezza di fatto. Il problema che viene a costituirsi, allora, non è soltanto quello di una presupposizione di un principio analitico a quel plesso di principi primi (principio di identità-non contraddizione) che invece si intendono come sintetici a priori, ma anche quello di una proiezione dell'apofansi sul momento pre-apofantico (*in quanto* pre-apofantico).

A questo punto, occorre mostrare che quella – necessaria – coestensione non è attestabile all'apertura del sapere originario. Se con D si indica la totalità delle determinazioni F-immediatamente note ($d_1, d_2, d_3, \dots, d_n$), ossia presenti o pensate (secondo quell'identità di essere e pensiero che è l'unica connotazione positiva che si ha a disposizione nell'immediatezza), in D deve esservi inclusa anche la presenza immediata (π), o l'apparire, delle determinazioni immediatamente presenti, se non si vuole incorrere in un regresso all'infinito nella posizione dell'essere immediato. La proposizione: “L'essere, che è immediatamente presente, è immediatamente presente” è analitica, in quanto per affermare l'immediata presenza del contenuto presente (D), è sufficiente l'analisi di esso. Si indichi con: $(D = \pi) = (\pi = D)$, questa proposizione nella sua concretezza⁴⁶⁰.

Ma, nonostante l'analiticità della proposizione in questione, alla posizione di una qualsiasi determinazione (d_n o D) non appartiene L-immediatamente (o analiticamente) il predicato “immediatamente presente” (π)⁴⁶¹. A ben vedere, infatti, sia il significato D , sia i singoli significati $d_1, d_2, d_3, \dots, d_n$ sono *ciò di cui* si predica la F-immediatezza, ma non consistono nello loro rispettiva presenza immediata. Non si sta, dunque, parlando della convenienza di $\pi (= D)$ a $D (= \pi)$, ma di quella tra D e π , che sono distinti per quel tanto che «il campo semantico di ognuno dei due termini non include l'altro termine»⁴⁶². In questo senso si può affermare che esiste un rapporto *sintetico* tra D e π : «se la

⁴⁶⁰ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria* cap. XIV, par. 6.

⁴⁶¹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁶² *Ibidem*. Ciò non significa, evidentemente, che debba essere esclusa, *simpliciter*, la predicazione dell'identità di essere e pensiero, bensì che deve essere esclusa la loro identità dal punto di vista intensionale, ossia l'analiticità dell'identità di essere e pensiero (analiticità che è invero il risultato cui perviene il discorso di Scheuer).

negazione di $(D = \pi) = (\pi = D)$ è immediatamente autocontraddittoria, non è immediatamente autocontraddittoria la negazione che π convenga a D [...], per quanto quella negazione sia immediatamente *in contraddizione* con la F-immediatezza della convenienza di π a D , e quindi, *come negazione di $(D = \pi) = (\pi = D)$* (questa equazione esprime, infatti, appunto la F-immediatezza della convenienza di π a D) sia negazione autocontraddittoria»⁴⁶³.

In conclusione, come negazione dell'essere che appare, la negazione che l'essere (o una certa zona dell'essere presente) sia presente è un'autocontraddizione; ma non è immediatamente autocontraddittorio progettare che l'essere (o una zona dell'essere presente) non sia più presente, oppure che ci sia dell'essere che non è presente (che l'essere oltrepassi la presenza)⁴⁶⁴. Questo è quanto negare l'*immediata* e reciproca coestensione di essere e pensiero, per la quale non solo non vi è un apparire che non sia apparire dell'essere, ma non vi può essere nemmeno un essere che non appaia. Invece, si deve dire che dal punto di vista dell'intenzionalità originaria si è a conoscenza soltanto del primo lato della relazione, e ciò sul fondamento dell'apparire dell'essere che appare (che è il risultato dell'intellezione in atto, e non dell'intelligibilità come tale)⁴⁶⁵.

Per evitare di incorrere nella critica sopra esposta, si potrebbe intendere la coestensione di essere e pensiero, più propriamente, come indiscernibilità. Sotto questo aspetto non si giungerebbe a presupporre un'apofansi esprime un'identità analitica, ossia la relazione formale originaria (regolativa) tra l'essere e il pensiero. Piuttosto, si dovrebbe pensare all'*élenchos* come all'espressione di una sintesi tra essere e

⁴⁶³ *Ibidem.*

⁴⁶⁴ Cfr. *ibidem.*

⁴⁶⁵ È possibile anche affermare che qualcosa esiste oltre l'orizzonte dell'apparire, pur senza oltrepassare, sotto un certo rispetto, questo stesso orizzonte, a condizione che si distingua – come deve essere fatto – l'apparire di un certo contenuto e l'apparire della posizione di un nesso logico-ontologico. In questo senso, è possibile *porre* un certo contenuto come esistente oltre l'orizzonte dell'apparire. Non si nega così il suo esser pensato, ma si dice piuttosto che ciò che appare, a rigore, non è quel contenuto in quanto tale, bensì l'affermazione della necessità del suo esistere come altro dall'esperienza (ossia dall'essere *in quanto appare*). Almeno per questo tanto – poiché, appunto, la stessa ragione dell'affermazione dell'essere trascendente è qualcosa che appare – se l'essere che viene affermato come trascendente oltrepassa, *nell'ordine dell'essere*, l'orizzonte del pensare, d'altra parte l'orizzonte della presenza è, *nell'ordine intenzionale*, inoltrepasabile.

pensiero nella quale il secondo termine figuri – nella sua distinzione dal primo – come il luogo in cui diviene possibile progettare una trasgressione rispetto alla normatività ontologica. Più precisamente, il pensiero sarebbe l’ambito manifestativo del progetto di un ipotetico oltrepassamento dell’essere (e della sua significanza), e, insieme, sarebbe affermazione dell’impossibilità di un siffatto trascendimento. Questo trascendimento sarebbe appunto concepito come impensabile, incapace di una propria manifestazione, *e cioè* come impossibile. Il pensiero, allora, ponendosi come apertura trascendentale dell’essere che manifesta – mediante *élenchos* – sé stessa in quanto tale, ossia come intrascendibile, supererebbe l’iniziale indiscernibilità di essere e pensiero, confermandone al contempo la necessaria coestensione⁴⁶⁶.

Ora, rispetto a ciò si può osservare che una qualche distinzione, immediatamente, deve essere data, altrimenti non potrebbe nemmeno essere rilevata la presenza di qualcosa (o, meglio, il “qualcosa” che è presente)⁴⁶⁷. Un modo di convenire con questa evidenza e, insieme, di tenere ferma l’indiscernibilità – fenomenologica – di essere e pensiero non può che essere quello di introdurre l’equivalenza tra il pensiero – sempre inteso come pensiero in quanto pensiero, o come “presenza” – e l’essere dell’ente, accettando la differenza ontologica tra essere ed ente (ossia tra la presenza e il “qualcosa” che è presente) come di pertinenza fenomenologica. Ma questa possibilità, infine, è già stata esclusa come implicante una sorta di residuo naturalistico nella determinazione del sapere originario, costituito essenzialmente dall’identificazione dell’essere – in quanto distinto, secondo un proprio *eidós*, dall’ente – con l’apparire dell’ente⁴⁶⁸.

Si deve dunque parlare di una analiticità del primo principio, che afferma l’opposizione trascendentale di positivo e negativo. L’appartenenza – e non la coincidenza – della negazione del niente all’essenza dell’ente, manifesta questa analiticità (ed è, anzi, il senso stesso dell’analisi). “Ente” significa: “determinazione che è”, o sintesi di una determinazione (di un significato) e del suo essere. Alla determinazione che è conviene il non essere un niente. E “essere” è a sua volta una sintesi, in quanto lo è della determinazione significa che essa

⁴⁶⁶ Lo sviluppo più articolato di tale proposta teorica si trova in: P. PAGANI, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 481-482.

⁴⁶⁷ Del resto, la stessa considerazione di una “immediatezza di fatto” tradisce la necessità di intendere l’apertura del sapere secondo una qualche determinatezza.

⁴⁶⁸ Cfr. *supra*, cap. III, par. 1.

“non è un niente”. Anche qui: non tanto ponendo un’identità, *simpliciter*, tra “è” e “non è un niente”, ma piuttosto rilevando che il significato concreto di “è” include il “non essere un niente”. L’“essere”, come distinto dal “non essere un niente” è l’essere che è un non essere un niente: i distinti non sono separati, poiché nello strutturarsi del giudizio la convenienza del predicato al soggetto si costituisce secondo l’affermazione che il soggetto è il soggetto del predicato e il predicato è predicato del soggetto⁴⁶⁹. Dunque, l’ente è sintesi di una determinazione e del suo essere (per l’immediata implicazione apofantica del significato originario) e l’essere dell’ente è l’essere che non è un niente⁴⁷⁰. Dove, si badi, la posizione dell’ente (di un qualsiasi significato) è insieme implicazione dell’intero semantico, la cui identità con sé – o il cui essere – è condizione del costituirsi di ogni altra predicazione (di ogni altra identità con sé, o predicazione dell’essere)⁴⁷¹. Infatti, il nulla semantizzante non è qualcosa che possa trovarsi nell’esperienza⁴⁷², bensì è l’assolutamente altro dalla totalità dell’essere significante: il non essere alcuna delle determinazioni che costituiscono la totalità (nemmeno quella espressa dal significato “nulla”)⁴⁷³.

Per questo motivo, il termine “impossibile” che compare nella formulazione del primo principio (“È impossibile che l’essere non sia”) è da intendere come la stessa *posizione dell’immediatezza* dell’incontraddittorietà; così che dire: “È impossibile che l’essere non sia”, è come dire: “È per sé noto che l’essere è”⁴⁷⁴, dove il *per se notum* corrisponde in questo caso alla definizione dell’analiticità (*primus modus dicendi per se*). Pertanto, se resta vero che l’accertamento dell’autotoglimento della negazione del principio, in cui *élenchos* consiste, non è determinato dal rilievo che tale negazione è (auto)contraddittoria, ma dalla contraddizione esercitata dalla medesima negazione che, fondandosi su ciò che essa nega, si pone come

⁴⁶⁹ Cfr. E. SEVERINO, *Risposta alla Chiesa* (1971), in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 357, nota 57; cfr. anche: *supra*, cap. III, par. 2.

⁴⁷⁰ Quindi, se il niente non appare, non solo non può apparire l’ente come ente, ma non può apparire nulla, poiché “ente” (essente) è il predicato che conviene ad ogni significato.

⁴⁷¹ Cfr. *supra*, cap. III, par. 2.

⁴⁷² Ad esempio nell’affermazione del divenire, come implicante il non essere – o l’annullamento – di ciò che è (presente).

⁴⁷³ Cfr. E. SEVERINO, *Poscritto a Ritornare a Parmenide* (1965), in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 88, nota 19 di p. 87; cfr., di nuovo: *supra*, cap. III, par. 2.

⁴⁷⁴ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. III, par. 8.

autonegazione, d'altra parte, tutto ciò concesso, dal momento in cui l'impossibilità del contraddirsi è un'individuazione del principio (come "dimostrazione" del suo *diorismós* essenziale⁴⁷⁵), allora c'è anche un aspetto per il quale la negazione del principio è autocontraddittoria⁴⁷⁶. Che la negazione del principio sia a sua volta attestazione di quel *diorismós* essenziale, lo si deve al fatto che l'*élenchos* permette di affermare l'autotoglimento del negatore del principio – siccome la negazione può essere sé stessa solo in quanto è affermazione di ciò che intende negare –, e così perfino per il negatore è impossibile trovarsi in errore rispetto al principio, ossia è impossibile contraddirsi.

Sull'impiego di un diverso significato, rispetto alla prospettiva precedentemente criticata, del termine "impossibile" che compare nella formulazione del principio, occorre soffermare l'attenzione: esso, infatti, è indice di una differente considerazione del rapporto che intercorre tra *élenchos* e principio, e di un diverso modo di superare un'aporia che potrebbe insorgere a proposito di questo rapporto. L'aporia dipende dall'intendere *élenchos* come un preteso "fondamento dell'originario". Se si indica con *X* la struttura trascendentale che viene difesa elencticamente rispetto alla sua possibile negazione e con *Y* *élenchos*, e se il progetto elenctico fosse quello di far valere *X* sulla base di *Y*, allora – ecco l'aporia – *élenchos* sarebbe il tentativo di far valere il trascendentale sulla base di qualcosa di più immediatamente noto. In questo senso, l'originario – che è appunto il trascendentale – sarebbe fondato su qualcos'altro, sarebbe un derivato (non originario).

Se l'*impossibilità* che l'essere sia e non sia è intesa come un'impossibilità di fatto⁴⁷⁷, allora, coincidendo tale impossibilità con la sperimentata incapacità a costituirsi della negazione del principio, ossia con *élenchos*, il procedimento elenctico (*Y*) non solo non è un fondamento che preceda la struttura trascendentale (*X*), ma non si distingue nemmeno da quest'ultima: è piuttosto lo stesso originario, che mostra la propria intrascendibilità. In altre parole, la necessità predicativa espressa dal primo principio – l'identità con sé dell'essere e la negazione della sua alterità rispetto a sé – sarebbe emergente solo come (auto)negazione della negazione dell'essere, proprio in quanto

⁴⁷⁵ Cfr. *supra*, par. 1.

⁴⁷⁶ Senza che, si ripeta, venga meno il *proprium* dell'argomentazione elenctica, e si ripieghi verso un'impossibile dimostrazione apagogica del primo principio (impossibile proprio in quanto presupporrebbe, viziosamente, ciò che dovrebbe dimostrare).

⁴⁷⁷ Cfr. *supra*, nota 457.

soltanto mediante l'*implicazione* (nel senso della “sintesi”) dell’autoannullamento cui va incontro la negazione del primo principio si costituirebbe l’identità-non contraddizione.

Mentre nel caso in cui – come si deve affermare – sia l’opposizione universale di positivo e negativo (l’universale concreto, o intero semantico, nella sua opposizione al nulla) a costituirsi come la verità originaria per sé nota (o analitica), sarebbe necessario, per eliminare l’aporia indicata, porre l’accertamento del valore dell’originario come appartenente all’originario. In primo luogo, si osservi che lo stesso valore dell’accertamento del valore dell’opposizione di positivo e negativo è dato dall’essere, tale accertamento, un’individuazione dell’identità-opposizione universale⁴⁷⁸. L’opposizione dell’essere e del non essere può anche essere formulata dicendo che l’essere è determinato – ossia nega ciò che esso non è, il proprio non essere (sia come il non essere costituito dalle *altre* determinazioni, sia come il non essere del nulla) –, e in questa contrapposizione resta appunto determinato in sé. L’*élenchos*, allora, è il rilevamento della *determinatezza* della negazione dell’opposizione, e dunque dell’affermazione – da parte della negazione – dell’opposizione che pure si intende negare. L’opposizione è fondamento, fonda anche la propria negazione, nel senso che se la negazione non ponesse alla propria base l’opposizione, non potrebbe neppure esistere: negando l’opposizione, quindi, la negazione nega il proprio fondamento, ciò per cui è sé medesima, e include la dichiarazione della propria inesistenza⁴⁷⁹. Ora, se l’affermazione che “la negazione del determinato è un determinato” ha valore solo se si relazione questo dire all’opposizione universale del positivo e del negativo, ciò significa che l’accertamento del fondamento della negazione in cui consiste l’*élenchos* è l’immediato riferimento della determinatezza (predicato) a quel positivo determinato che è la negazione (soggetto). La negazione, infatti, è un determinato in quanto negazione, o la determinatezza appartiene analiticamente alla negazione. Per questo motivo, tale riferimento è un’individuazione dell’opposizione universale⁴⁸⁰. Con ciò, tuttavia, non si viene a presupporre *simpliciter*

⁴⁷⁸ L’opposizione, concretamente pensata, è identità-opposizione: l’essere si oppone al non essere perché è identico a sé, ed è identico a sé perché si oppone al non essere.

⁴⁷⁹ Per un approfondimento dell’*élenchos*, anche oltre il testo aristotelico, si veda: E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., par. 6 (e in particolare le pp. 43-51).

⁴⁸⁰ Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 52. Mentre non risulta possibile far valere *élenchos* in subordinazione alla presenza del positivo, se non si vuole

l'analisi, o il contenuto del principio (l'opposizione universale di positivo e negativo) all'accertamento del suo valore. Infatti,

allargare il significato della presenza fino ad attribuire scorrettamente a quest'ultima (*in quanto essa è tale*) una valenza ontologica (cfr. *supra*). Peraltro, l'*élenchos* si esercita non solo sulla negazione dell'opposizione di positivo e negativo, ma anche sulla negazione dell'esistenza del positivo immediatamente presente (cfr. *ibi*, p. 47, nota 7). Se si nega che l'essere sia presente, di questa negazione si deve dire che o è presente oppure non è presente. In questo secondo caso la negazione non insorge contro l'affermazione della presenza dell'essere (ossia consiste nel suo non consistere). Nel primo caso, invece, la presenza della negazione contraddice il contenuto della presenza: in questo senso la negazione della presenza è – in sé o implicitamente – una contraddizione *intrinseca* (e non soltanto ciò che sta in contraddizione *con* la presenza), dovuta al fatto che la presenza è negata *in actu signato* e affermata *in actu exercito*. D'altro canto, anche in questo caso, con l'argomentazione riportata non si riesce ad evitare che la contraddittorietà intrinseca della negazione della presenza non sussista più qualora la negazione sia intesa come negazione di una certa dimensione della presenza totale, non includente la negazione della dimensione stessa. Infatti, in quest'ultima eventualità la negazione della presenza dell'essere sarebbe in contraddizione con la presenza (o F-immediatezza) di quella dimensione residua rispetto alla dimensione della presenza in cui consiste la negazione, ma non sarebbe intrinsecamente contraddittoria. Ora, in questa obiezione l'affermazione della totalità della presenza immediata – che pone l'essere secondo tutte le determinazioni che gli convengono in quanto esso è per sé noto – è negata. Tuttavia, proprio perché quella affermazione è negata, l'affermazione è posta (saputa, nota, manifesta), e dunque è un'autocontraddizione, in quanto ciò che è posto è lo stesso che viene negato. Senonché accade che ciò che per essere tolto (negato) deve essere posto, è tolto *nello stesso senso* in cui è posto. Ossia l'affermazione della presenza, che la negazione della presenza deve porre per poter negare, è negata nello stesso senso in cui deve essere affermata (posta) per poter essere negata. Più precisamente, se si nega di una certa determinazione presente l'esser presente con un certo predicato (l'esser presente come *B* da parte di *A* che è presente), il predicato negato è *in qualche modo* presente (per poter affermare che l'esser presente come *B* da parte di *A* non è presente), e pertanto non si produce contraddizione perché il modo secondo cui *A* è presente come *B* non è il modo secondo cui si nega che *A* sia presente come *B*, o, identicamente, la contraddizione non sussiste per quel tanto che si possono distinguere, all'interno della totalità di ciò che è presente, dei *modi* di presenza (come, ad esempio, la presenza "reale" e la presenza "ideale"). Se invece si nega l'affermazione della totalità presente, la distinzione dei modi non è più possibile, perché la negazione, qui, intende negare *simpliciter* la presenza (e non che una certa determinazione abbia un certo modo di presenza). Ciò significa che l'ambito posizionale aperto dalla negazione della presenza implica la posizione della totalità della presenza e insieme è negazione di questa sfera di presenza che essa implica. La contraddizione intrinseca, allora, si realizza nella misura in cui la negazione non nega un modo di presenza, ma nega *la stessa presenza* della totalità o di una parte (in quanto è presente) dell'essere F-immediato (cfr. *ID.*, *La struttura originaria*, cit., cap. XIV, par. 5).

l'immediatezza o l'analiticità che appartiene all'opposizione universale è tale solo in quanto include lo stesso sviluppo del mediare, ossia (anche) quelle individuazioni dell'opposizione universale che costituiscono la struttura mediazionale dell'*élenchos*⁴⁸¹.

Il motivo per cui è risolta l'aporia riguardante la considerazione di *élenchos* come del tentativo di far valere l'originario su qualcos'altro (lo stesso *élenchos* come fondamento dell'originario), dunque, dipende dalla medesima ragione: l'opposizione universale si costituisce come verità originaria solo in quanto sia posta come *attualmente inclusiva* di quella

⁴⁸¹ Cfr. *ibi*, p. 56. Per questo significato più "ampio" dell'analisi: cfr. *supra*, cap. III, par. 3. L'organismo apofantico in cui consiste l'*élenchos* può essere inteso secondo due distinte figure, in base al fatto che la negazione realizzi *in actu exercito* solo un'individuazione di ciò che essa nega *in actu signato* (l'esser determinata come quel "certo essere che è" da parte della negazione), oppure che la negazione si fondi – e dunque realizzi *in actu exercito* – non su di una parte, ma sull'intero che essa nega ("il positivo non è il negativo", o "l'essere non è non essere"). La prima figura è l'unione concreta dei seguenti asserti: a) "la negazione del determinato è un determinato"; b) "la negazione del determinato è negazione di quel determinato che è la negazione stessa". Nel primo caso, se è vero che l'opposizione è il fondamento della negazione dell'opposizione, non si pone, d'altra parte, il fondamento come "altro" dalla negazione, ma come la positività, la determinatezza stessa della negazione, che è condizione intrinseca (non estrinseca) della negazione. Nel secondo caso, invece, il soggetto è identico a una parte del predicato, poiché quest'ultimo è l'unione della "negazione del determinato" e della specificazione per la quale il determinato negato è inteso come la negazione stessa: quindi il predicato conviene al soggetto perché una sua parte è identica al soggetto (cfr. *ibi*, p. 52). Anche per la seconda figura dell'*élenchos* esiste una duplice significazione degli asserti del momento apofantico. Si considerino gli asserti: a) "la negazione dell'opposizione è (affermazione dell') opposizione"; b) "la negazione dell'opposizione è negazione della negazione dell'opposizione (negazione di sé)". Nel primo caso il predicato è identico a una parte del soggetto e quindi l'asserto *include* un'individuazione dell'opposizione universale; nel secondo caso la negazione dell'opposizione è negazione di quella parte di sé che è l'opposizione: il soggetto è identico a una parte del predicato perché la "negazione dell'opposizione" è unita, nel predicato, a quella specificazione dell'opposizione che è l'opposizione come parte, ossia come momento della negazione dell'opposizione. Perciò, ad eccezione del primo asserto della prima figura dell'*élenchos*, nessuno degli altri asserti *coincide* con l'individuazione dell'opposizione del positivo e del negativo, perché in essi il soggetto è identico a una parte del predicato o viceversa. In altre parole, la convenienza del predicato al soggetto è *mediata*, o il primo conviene al secondo non *ratione sui*, ma *ratione suae partis*. Come unione di mediazioni, le due figure dell'*élenchos* sono dunque a loro volta mediazioni. Ma, appunto, la mediazione in quanto tale è unificazione di individuazioni dell'opposizione universale (cfr. *ibi*, pp. 54-55).

individuazione in cui consiste *élenchos*, la quale, peraltro, come ogni altra individuazione dell'opposizione universale ha valore solo in quanto sia intesa in relazione all'universale dell'opposizione. Se l'universale e questa sua individuazione vengono astrattamente separati, allora l'universale si trova privo di questa individuazione, e così essa sopraggiunge come un che d'altro (fondante) rispetto all'originario così posto (fondato). L'originario è invece la cooriginarietà dell'opposizione universale e di questa sua individuazione che è *élenchos*⁴⁸².

⁴⁸² Cfr. *ibi*, p. 53; ma anche: E. SEVERINO., *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995, pp. 234-235.

Riferimenti bibliografici

ANDREA A., *Quaestiones Antonij Andree super XII libros metaphysice novissime diligenti examine recognite*, impensis heredum Octaviani scoti, Venetiis 1523.

ARISTOTELE, *Analitici secondi* (testo greco a cura di W. D. Ross, Oxford 1949).

ARISTOTELE, *Secondi Analitici*, in ID., *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003.

ARISTOTELE, *Analitici secondi*, a cura di M. Mignucci, Laterza, Roma-Bari 2007.

ARISTOTELE, *De interpretatione* (testo greco a cura di L. Minio-Paluello, Oxford 1949).

ARISTOTELE, *De anima* (testo greco a cura di W. D. Ross, Oxford 1961).

ARISTOTELE, *Metafisica* (testo greco a cura di G. Reale, Milano 1993).

BÀLMES J., *Filosofía fundamental*, 4 tomi, Brusi, Barcelona 1846.

BOGHOSSIAN P., *Analyticity reconsidered*, «Noûs», 1996, 3, pp. 360-391.

BONTADINI G., *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), Vita e Pensiero, Milano 1995.

BONTADINI G., *Studi sull'idealismo* (1942), Vita e Pensiero, Milano 1995.

BONTADINI G., *Studi di filosofia moderna* (1966), Vita e Pensiero, Milano 1996.

BONTADINI G., *Conversazioni di metafisica* (1971), 2 tomi, Vita e Pensiero, Milano 1995.

BUZZETTI V., *Institutiones philosophicae iuxta Divi Thomae et Aristotelis inconcussa dogmata*, 2 tomi, a cura di A. Masnovo, Merlini, Piacenza 1940-1941, tomo I: *Logicam et metaphysicam*.

CALOGERO G., *I fondamenti della logica aristotelica* (1927), nuova edizione con appendici integrative di G. Giannantoni e G. Sillitti, La Nuova Italia, Firenze 1968.

CARNAP R., *Die logische Aufbau der Welt* (1928), tr. it. a cura di E. Severino, *La costruzione logica del mondo*, Fabbri, Milano 1966.

CARNAP R., *Meaning and necessity* (1956²), tr. it. a cura di A. Pasquinelli, *Significato e necessità*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

COFFA J. A., *The Semantic Tradition from Kant to Carnap* (1991), tr. it. a cura di G. Farabegoli, *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, Il Mulino, Bologna 1998.

DE TONQUÉDEC J., *La critique de la connaissance*, Beauchesne, Paris 1961³.

DE VRIES J., *La pensée et l'être. Une épistémologie*, Nauwelaerts, Louvain 1962.

DE VRIES J., *Critica*, Herder, Barcelona 1964³.

DE VRIES J., *Grundfragen der Erkenntnis*, Johannes Berchmans Verlag, München 1980.

DESCOQS P., *Istitutiones metaphysicae generalis*, Beauchesne, Paris 1925.

DUNS SCOTO GIOVANNI, *Ordinatio*, I, d. 3, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. III, edd. C. Balić et al., Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1954.

DUNS SCOTO GIOVANNI, *Quaestiones subtilissimae super libros duodecim Metaphysicorum Aristotelis*, lib. I-V, in *Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*, vol. III, edd. G. Etzkorn *et al.*, The Catholic University of America Press, The Franciscan Institute, Washington DC-St. Bonaventure (NY) 1997.

FABRO C., *Percezione e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1941.

FREGE G., *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884), tr. it. a cura di C. Mangione, *I fondamenti dell'aritmetica*, in ID., *Logica e aritmetica*, Bollati Boringhieri, Torino 1977, pp. 211-349.

FREGE G., *Über sinn und Bedeutung* (1892), tr. it. a cura di E. Picardi, *Senso e significato*, in ID., *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici*, Laterza, Bari 2007, pp. 32-57.

FREGE G., *Grungesetze der Arithmetik* (1893-1903), tr. it. parziale a cura di C. Mangione, *I principi dell'aritmetica*, in *Logica e aritmetica*, cit., pp. 479-594.

GARRIGOU LAGRANGE R., *Le Sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (1922³), tr. it. a cura di A. Livi e M. Padovano, *Il senso comune, la filosofia dell'essere e le formule dogmatiche*, Casa editrice Leonardo da Vinci, Roma 2013.

GARRIGOU LAGRANGE R., *Dieu. Son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, Beauchesne, Paris 1928⁵.

GARRIOU LAGRANGE R., *De intelligentia naturali et de primo obiecto ab ipsa cognito*, in *Acta Pontificiae Academiae Romanae Sancti Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae*, 1939-1940, pp. 137-154.

GENTILE G., *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-1923), 2 voll., Le Lettere, Firenze 2003.

GILSON E., *L'être et l'essence* (1948), tr. it. a cura di L. Frattini e M. Roncoroni, *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988.

GILSON E., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (1939), tr. it. a cura di M. Paolini Paoletti, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, Studium, Roma 2012.

HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik* (vol. I, Libro primo, 1832²; vol. I, Libro secondo 1813; vol. II, 1816), tr. it. a cura di A. Moni, riveduta da C. Cesa, *Scienza della logica*, 2 tomi, Laterza, Roma-Bari 2004 (1924-1925).

HOENEN P., *De origine primorum principiorum scientiae*, «Gregorianum», 1933, 1, pp. 153-184.

HOENEN P., *La théorie du jugement d'après S. Thomas d'Aquin*, Analecta Gregoriana, Roma 1953.

HOENEN P., *De nōetica geometriae origine theoriae cognitionis*, Analecta Gregoriana, Roma 1954.

HUSSERL E., *Logische Untersuchungen* (1900-01), tr. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, 2 voll., Il Saggiatore, Milano 1968.

ISAYE G., *Logique, dialectique et liberté*, in *La liberté. Actes du 4ème Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (Neuchâtel, 13-16 septembre 1949), Ed. de la Banconnière, Neuchâtel 1950, pp. 276-281.

ISAYE G., *Antinomie de la science historique*, in *L'Homme et l'Histoire. Actes du 6ème Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (Strasbourg, 10-14 septembre 1952), PUF, Paris 1952, pp. 17-21.

ISAYE G., *Le privilège de la métaphysique*, «Dialectica», 1952, 1, pp. 30-52.

ISAYE G., *La logique scolastique devant ses recents adversaires*, «Bijdragen der Nederland Jezuiten», 1952, 1, pp. 1-30.

ISAYE G., *Logique scolastique et logique moderne*, «Bijdragen der Nederland Jezuiten», 1953, 4, pp. 349-362.

ISAYE G., *La finalité de l'intelligence et l'objection kantienne*, «Revue Philosophique de Louvain», 1953, 1, pp. 42-100.

ISAYE G., *Le principe de dualité et les degrés du savoir*, in *Épistémologie. Actes du 11ème Congrès International de Philosophie* (Bruxelles, 20-26 août 1953), 14 voll., North-Holland P.C.-Nauwelaerts, Amsterdam-Louvain, 1953, vol. II, pp. 225-230.

ISAYE G., *La justification critique par rétorsion*, «Revue Philosophique de Louvain», 1954, 2, pp. 205-233.

ISAYE G., *La Spontanéité de la vie et la nécessité de la pensée*, in *Vie et Pensée: Actes du 7ème Congrès de la Société de Philosophie de Langue Française*, (Grenoble, 3-16 septembre, 1954), PUF, Paris 1954, pp. 181-85.

ISAYE G., *Principes éternels et faits imprévus*, in *Sapientia Aquinatis. Communicationes IV Congressus Thomistici Internationalis*, Officium libri catholici, Romae 1955, pp. 69-77.

ISAYE G., *Une métaphysique "interieure" et rigoureuse. La pensée du R. P. Pierre Scheuer, s.j. (1872-1957)*, «Nouvelle Revue Théologique», 1957, 8, pp. 798-813.

ISAYE G., *La métaphysique des simples*, «Nouvelle Revue Théologique», 1960, 7, pp. 673-698.

KANT I., *Kritik der reinen Vernunft* (1787²), tr. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2005 (1909-1910).

KANT I., *Logik* (1800), tr. it. a cura di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 2004.

KLEUTGEN J., *La filosofia antica esposta e difesa*, 2 voll., Tip. Poliglotta, Torino-Roma 1866-1867.

KRIPKE S., *Naming and necessity* (1980), tr. it. a cura di M. Santambrogio, *Nome e necessità*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

LEIBNIZ G. W., *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum* (1686), tr. it. a cura di F. Barone, *Ricerche generali sull'analisi delle nozioni e delle verità*, in ID., *Scritti di logica*, Zanichelli, Bologna 1968.

LEIBNIZ G. W., *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1765), tr. it. a cura di M. Mugnai, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Editori Riuniti, Roma 1982.

LLANO A., *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984.

LOTZ J. B., *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Verlag Berchmanskolleg, Pullach 1957².

LOTZ J. B., *Metaphysica operationis humanae. Methodo transcendentali explicata*, Analecta Gregoriana, Roma 1958.

LOTZ J. B., *Ontologia*, Herder, Roma 1963.

LUKASIEWICZ J., *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* (1910), tr. it. a cura di G. Franci e C. A. Testi, *Del principio di contraddizione in Aristotele*, Quodlibet, Macerata 2003.

MANCINI I., *Ontologia fondamentale*, La Scuola, Brescia 1958.

MANCINI I., *Ricerca di Dio* (1962), in ID., *Linguaggio e salvezza*, Vita e Pensiero, Milano 1964, pp. 101-159.

MANCINI I., *Ontologia neoclassica*, in ID. (a cura di), *L'essere. Problema, teoria, storia*, Studium, Roma 1967, pp. 245-294.

MARÉCHAL J., *Le point de départ de la métaphysique. Cahier III: La critique de Kant*, Charles Beyaert, Bruges 1923.

MARÉCHAL J., *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie critique* (1949), tr. it. a cura di M.

Rossignotti, *Il punto di partenza della metafisica. Il tomismo di fronte alla filosofia critica*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

MARITAIN J., *Eléments de philosophie*, vol. II: *L'ordre des concepts. Petite logique* (1923), tr. it. a cura di G. Cusiano e M. D'Avenia, *Elementi di filosofia. Logica minore*, Massimo, Milano 1990.

MARITAIN J., *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (1924), tr. it. a cura di L. Frattini, *Riflessioni sull'intelligenza e la sua vita propria*, Massimo, Milano 1987.

MARITAIN J., *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, tr. it. a cura di M. Bracchi, M. Inzerillo, L. Frattini, *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa*, Massimo, Milano 1981.

MARITAIN J., *Court traité de l'existence et de l'existant* (1964²), tr. it. a cura di L. Vigone, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1998.

MASNOVO A., *Apriorismo e... apriorismo*, in AA. VV., *Immanuel Kant (1724-1924)*, Vita e Pensiero, Milano 1924, pp. 96-120.

MASNOVO A., *Brevi appunti di metodo sul problema della conoscenza*, in *Acta primi congressus thomistici internationalis (invitante Academia Romana S. Thomae Aquinatis Romae, anno sancto MCMXXV)*, apud sedem Academiae Romanae S. Thomae, Roma 1925.

MASNOVO A., *Esegesi tomistica I*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1935, 4, pp. 329-337.

MASNOVO A., *Esegesi tomistica II*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1937, 2, pp. 144-147.

MASNOVO A., *La filosofia verso la religione* (1936), Vita e Pensiero, Milano 1977.

MASNOVO A., *Il significato storico del Neotomismo*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1940, 4, pp. 17-30.

MASNOVO A., *Appunti di gnoseologia tomistica*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1940, 4, pp. 274-282.

MASNOVO A., *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. I: *Guglielmo d'Auvergne e l'ascesa verso Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1945².

MASNOVO A., *Sant'Agostino e San Tommaso: concordanze e sviluppi*, Vita e Pensiero, Milano 1950².

MAURO S., *Quaestiones philosophicae (1658-1670)*, 3 voll., Remer, Roma 1876, vol. I: *Summulae et quaestiones proemiales logicae*.

MERCIER D., *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*, Institut supérieur de Philosophie, Louvain 1906⁵.

MUCK O., *Die transzendente Methode in der Scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1964.

PAGANI P., *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della "neoscolastica" milanese*, Jaca Book, Milano 1990.

PAGANI P., *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999.

POINSOT J. (GIOVANNI DI SAN TOMMASO), *Cursus philosophicus thomisticus, secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem*, 3 voll., edizione critica a cura di B. Reiser, Marietti, Torino 1930.

POINSOT J. (GIOVANNI DI SAN TOMMASO), *Cursus theologicus*, 5 voll., opera et studio monachorum quorundam Solesmensium O. S. B. editus, Desclée, Paris-Tournai-Rome 1931-1964.

POLO L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991.

PUTNAM H., *There is at least one a priori truth*, *Erkenntnis*, 1978, 1, pp. 153-170.

QUINE W. V. O., *Two dogmas of empiricism* (1951), tr. it. a cura di P. Valore, in ID., *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, Cortina Raffaello, Milano 2004, pp. 35-65.

RAHNER K., *Geist in welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (1964³), tr. it. a cura di M. Marassi e A. Zoerle, *Spirito nel mondo*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

REMER V., *Summa philosophiae scolasticae*, 6 voll., editio emendata et aucta a Paulo Geny, Universitatis Gregoriana, Romae 1925-1931⁶, vol. II: *Logica maior*.

ROSMINI A., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, voll. 3-5, a cura di G. Messina, Città Nuova, Roma 2003-2005.

ROSMINI A., *Teosofia*, Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, voll. 12-17, a cura di M. A. Raschini e P. P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1998-2001.

ROSMINI A., *Logica*, Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, vol. 8, a cura di V. Sala, Città Nuova, Roma 1984.

ROSMINI A., *Aristotele esposto ed esaminato*, Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, vol. 18, a cura di G. Messina, Città Nuova, Roma 1995.

ROUSSELOT P., *L'intellectualisme de saint Thomas* (1908), tr. it. a cura di M. Pastrello, *L'intellettualismo di san Tommaso*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

SACCARDI F., *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

SCHEUER P., *Ecrits Philosophiques*, "pro manuscripto", a cura di L. Willaume, Collège Théologique Saint-Albert, Heverlee 1971.

SCHLICK M., *Allgemeine Erkenntnislehre* (1925²), tr. it. a cura di E. Palombi, *Teoria generale della conoscenza*, Franco Angeli, Milano 1986.

SCHLICK M., *Über das Fundament der Erkenntnis* (1934), tr. it. a cura di E. Severino, *Sul fondamento della conoscenza*, La Scuola, Brescia 1963.

SENTROUL C., *Kant et Aristote*, Alcan, Louvain-Paris 1913².

SEVERINO E., *L'innatismo rosminiano* (1955), in ID., *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, pp. 551-576.

SEVERINO E., *La struttura originaria* (1958), La Scuola, Brescia 2012.

SEVERINO E., *Studi di filosofia della prassi* (1962), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1984.

SEVERINO E., *Nota su "I fondamenti della logica aristotelica" di Guido Calogero* (1962), in ID., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp. 143-174.

SEVERINO E., *Ritornare a Parmenide* (1964), in ID., *Essenza del nichilismo* (1972), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982, pp. 19-61.

SEVERINO E., *Poscritto a Ritornare a Parmenide* (1965), in *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 63-133.

SEVERINO E., *Risposta alla Chiesa* (1971), in *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 317-387.

SEVERINO E., *ΑΙΘΕΙΑ* (1982), in *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 415-442.

SEVERINO E., *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995.

SEVERINO E., *Fondamento della contraddizione*, cit., pp. 19-112.

SUÁREZ F., *Disputationes metaphysicae*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1998 (ristampa dell'*Editio nova*, a cura di C. Berton, Vivès, Paris 1866).

TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae. Prima pars et prima secundae*, a cura di P. Caramello, Marietti, Torino-Roma 1952.

TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, in *Quaestiones disputatae*, Vol. I, a cura di R. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1953.

TOMMASO D'AQUINO, *In Aristotelis librum De anima commentarium*, a cura di A. M. Pirotta, Marietti, Torino-Roma 1959.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, vol. II: *Libri I et II*, a cura di C. Pera, Marietti, Torino-Roma 1961.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, vol. III: *Libri III et IV*, a cura di C. Pera, Marietti, Torino-Roma 1961.

TOMMASO D'AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, a cura di M. Cathala-R. M. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1964.

TOMMASO D'AQUINO, *In Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum expositio*, a cura di R. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1964.

TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, in *Quaestiones disputatae*, vol. II, a cura di P. M. Pession, Marietti, Torino-Roma 1965.

TOMMASO D'AQUINO, *De anima*, in *Quaestiones disputatae*, vol. II, a cura di P. M. Pession, Marietti, Torino-Roma 1965.

TOMMASO DE VIO (GAETANO), *Super praedicabilia Porphyrii et Aristotelis Praedicamenta: ac posteriorum analyticorum libros et opusculum s. Thomae de Ente et essentia praeclarissima commentaria, annotationes, ac quaestiones*, apud H. Scotum, Venetiis 1554.

TOMMASO DE VIO (GAETANO), *Summa sacrae theologiae in tre partes divisa et quattuor distincta tomis D. Thoma Aquinate Angelico doctore cum R.mi, Thome à Vio Caietani Tit. S. Xysti presb. Cardinalis*, Typis Comini Venturae, Bergomi 1590.

VANNI ROVIGHI S., *Elementi di filosofia*, 3 voll., La Scuola, Brescia 1962-1964, vol. I: *Introduzione, Logica, Teoria della conoscenza*.

VANNI ROVIGHI S., *Elementi di filosofia*, cit., vol. II: *Metafisica*.

ZAMBONI G., *Studi gnoseologici intorno ai giudizi primi della ragione*, Vita e Pensiero, Milano 1924.

ZAMBONI G., *Introduzione alla gnoseologia pura*, Vita e Pensiero, Milano 1924.

ZAMBONI G., *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*, Tip. Veronese, Verona 1934.

ZAMBONI G., *La persona umana. Soggetto autocosciente nell'esperienza integrale. Termine della gnoseologia. Base della metafisica* (1940), a cura di G. Giulietti, Vita e Pensiero, Milano 1983.

ZAMBONI G., *Dizionario filosofico*, Vita e Pensiero, Milano 1978.

ZAMBONI G., *Corso di gnoseologia pura elementare. Parte prima, tomo secondo: Idee e giudizi*, IPL, Milano 1990.