

RATIONES

# Sul dialeteismo

Lezioni padovane di Graham Priest  
ed altri saggi sul dialeteismo

a cura di Filippo Mancini  
e Massimiliano Carrara

PADOVA  
**UP**

PADOVA UNIVERSITY PRESS



Rationes è una collana filosofica open access che ospita testi originali sottoposti a *double blind peer review*.

### **Direttore scientifico**

Luca Illetterati

### **Comitato Scientifico**

Adriano Ardovino (Università di Chieti), Francesco Berto (University of St. Andrews) Angelo Ciatello (Università di Palermo), Felice Cimatti (Università della Calabria), Gianluca Cuozzo (Università di Torino), Antonio Da Re (Università di Padova), Alfredo Ferrarin (Università di Genova), Maurizio Ferraris (Università di Torino), Andy Hamilton (Durham University), Roberta Lanfredini (Università di Firenze), Claudio La Rocca (Università di Genova), Diego Marconi (Università di Torino), Friederike Moltmann (CNRS – Paris), Michael Quante (Università di Münster), Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense Madrid), Paolo Spinicci (Università di Milano Statale), Gabriele Tomasi (Università di Padova), Luca Vanzago (Università di Pavia), Holger Zaborowski (Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar)

---

# Rationes

---

Prima edizione 2021, Padova University Press

Titolo originale *Sul dialeteismo. Lezioni padovane di Graham Priest ed altri saggi sul dialeteismo*

© 2021 Padova University Press  
Università degli Studi di Padova  
via 8 Febbraio 2, Padova

[www.padovauniversitypress.it](http://www.padovauniversitypress.it)  
Redazione Padova University Press  
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-263-5



This work is licensed under a Creative Commons Attribution  
International License  
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

Filippo Mancini  
Massimiliano Carrara  
a cura di

## **Sul dialeteismo**

**Lezioni padovane di Graham Priest  
ed altri saggi sul dialeteismo**

PADOVA  
**UP**



# INDICE

<b>Introduzione</b>	11
<i>di Filippo Mancini</i>	
<b>PARTE I: DIALETEISMO E STORIA DELLA FILOSOFIA (OCCIDENTALE)</b>	17
<i>Lezioni padovane di Graham Priest e Filippo Casati</i>	
<b>Lezione 1: logica paraconsistente</b>	19
<i>di Graham Priest</i>	
1.1 Definizione di paraconsistenza	20
1.2 Storia della paraconsistenza	22
1.2.1 Grecia antica	22
1.2.2 Logica medievale	23
1.2.3 Logica moderna: fase 1	25
1.2.4 Logica moderna: fase 2	27
1.3 Un esempio semplice di logica paraconsistente	29
1.4 Ragioni in supporto alla logica paraconsistente	31
1.4.1 Data processing	31
1.4.2 Interpretazione di teorie filosofiche	32
1.4.3 Ricostruzione di teorie nella storia della scienza e della matematica	34
1.4.4 Matematica inconsistente	35
1.4.5 Narrazioni inconsistenti	38
1.5 Nella prossima lezione...	39
1.6 Ulteriori approfondimenti	39

<b>Lezione 2: dialeteismo</b>	41
<i>di Graham Priest</i>	
2.1 Definizione di dialeteismo	41
2.2 La storia del dialeteismo	43
2.3 Esempi di dialeteie	46
2.3.1 I paradossi dell'autoriferimento	46
2.3.2 Il moto e il paradosso della freccia di Zenone	50
2.3.3 Leggi inconsistenti	51
2.3.4 I limiti del pensiero	52
2.4 Argomenti contro il dialeteismo	53
2.4.1 Le contraddizioni non possono essere credute	54
2.4.2 Le contraddizioni non possono essere credute razionalmente	55
2.4.3 Un dialeteista non può esprimere disaccordo	57
2.5 Nella prossima lezione...	59
2.6 Ulteriori approfondimenti	59
<b>Lezione 3: Hegel</b>	61
<i>di Graham Priest</i>	
3.1 Hegel e il dialeteismo	61
3.2 Kant e le antinomie	63
3.2.1 Fenomeni, noumeni e categorie	63
3.2.2 Le antinomie	65
3.2.3 Il problema di Kant	66
3.3 Hegel su Kant	67
3.4 La dialettica di Hegel	69
3.5 Un semplice modello	72
3.6 Nella prossima lezione...	73
3.7 Ulteriori approfondimenti	74
<b>Lezione 4: I limiti del pensiero</b>	75
<i>di Graham Priest</i>	
4.1 Il fenomeno in questione	75
4.2 Un'occhiata ravvicinata a due esempi	77
4.2.1 Wittgenstein	77
4.2.2 Frege	79
4.3 Oggetti che non sono oggetti	81
4.3.1 Oggetti	82

4.3.2 ...e ineffabilità	83
4.4 Il paradosso di König	85
4.5 Nella prossima lezione	87
4.6 Ulteriori approfondimenti	87
<b>Lezione 5: Heidegger</b>	89
<i>di Filippo Casati</i>	
5.1 Essere <sub>met</sub>	90
5.2 Il paradosso dell'Essere <sub>met</sub>	98
5.3 La soluzione dialeteista	104
5.4 Possibili obiezioni	114
5.5 Conclusione	117
5.6 Ulteriori approfondimenti	117
<b>Bibliografia dei testi di Heidegger</b>	119
<b>Bibliografia generale delle lezioni</b>	121
<b>PARTE II: LETTERATURA SU DIALETEISMO E STORIA DELLA FILOSOFIA (OCCIDENTALE)</b>	125
<b>Contraddizione assoluta, dialeteismo e vendetta</b>	127
<i>di Francesco Berto</i>	
1. Dibattere il dialeteismo	128
2. Rifiuto, <i>Arrow-falsum</i> , esplosione	130
3. Esclusione primitiva	137
4. Contraddizione assoluta	141
5. Vendetta?	146
Bibliografia	151
<b>DLEAC e il paradosso del diniego</b>	155
<i>di Massimiliano Carrara, Filippo Mancini e Andrea Strollo</i>	
Introduzione	156
1. DLEAC: le basi	162
2. DLEAC: regole di inferenza	164
2.1 Regole di inferenza fondamentali	165
2.2 Regole di inferenza derivate	168
2.3 T-schema per DLEAC	169
3. Il paradosso del diniego	170
4. Considerazioni sulla replica di Priest	179

5. Conclusioni	187
Bibliografia	188
<b>Priest su Kant e la seconda antinomia</b>	191
<i>di Davide Dalla Rosa</i>	
Introduzione	191
1. Priest, Kant e i limiti del pensiero	193
2. La seconda antinomia	199
2.1 La struttura delle antinomie in Kant	199
2.2 Le antinomie come limiti dell'iterazione	204
2.3 Gli argomenti e il problema della seconda antinomia	209
2.4 Priest sulla seconda antinomia: il semplice come limite del pensiero	215
3. Priest su Kant e la seconda antinomia dopo One	218
3.1 Unità degli oggetti composti materiali	218
3.2 Dipendenza ontologica e groundlessness of things	222
Conclusioni	228
Bibliografia	231
<b>Il paradosso della freccia di Zenone nella considerazione di Priest, tra presentismo ed eternismo</b>	235
<i>di Federico Perelda</i>	
Introduzione	236
1. Il paradosso della freccia	237
2. Su alcune interpretazioni del paradosso	239
3. Una somma di zeri è zero?	242
4. Ex nihilo nihil fit	244
5. Moto omeomero	249
6. Il moto nel presentismo	250
7. L'immunità dell'eternismo	255
8. La freccia di Zenone e la <i>no-change objection</i>	258
Conclusione	262
Bibliografia	263

## INTRODUZIONE

di Filippo Mancini

Il dialeteismo è la concezione secondo cui ci sono contraddizioni vere. Nonostante autori del calibro di Eraclito ed Hegel possano essere considerati (insieme ad altri) suoi illustri antesignani, questa prospettiva filosofica ha assunto una forma chiara e definita solamente nella seconda metà del secolo scorso, grazie anche allo sviluppo delle logiche paraconsistenti. La sua nascita può essere identificata con la pubblicazione di due importanti lavori ad opera del logico e filosofo Graham Priest – uno dei suoi padri fondatori<sup>1</sup>, nonché il suo più strenuo difensore –: *The Logic of Paradox* (del 1979) e *In Contradiction* (del 1987). È una teoria ritenuta da molti controversa, ma che riscontra simpatia e interesse crescenti, sebbene i suoi sostenitori costituiscano ancora una parte minoritaria della comunità dei filosofi. Il confronto odierno su questo tema è ricco e attuale, e questo volume intende darne ragione.

Il testo è suddiviso in due parti. La Parte I contiene le lezioni tenute da Graham Priest (lezioni 1-4) e Filippo Casati (lezione 5) presso il dipartimento FISPPA dell'Università di Padova, in occasione del *Corso di Eccellenza* organizzato per il Corso di Dottorato in Filosofia, dal 14 al 17 giugno 2016. Queste lezioni, originariamente in lingua inglese, sono state tradotte dai curatori del volume, e hanno due obbiettivi

---

<sup>1</sup> Insieme al logico e filosofo Richard Routley (Sylvan).

principali. Il primo, dichiarato in apertura dai due relatori, è «presentare e discutere le idee di base del dialeteismo – assumendo che il pubblico a cui [si rivolgono] sia costituito per la maggior parte da persone che lo incontrano per la prima volta». Il secondo, invece, consiste nel valutare «l'impatto che [il dialeteismo] ha su alcune questioni interne alla storia della filosofia [occidentale]», e viene perseguito mettendo in dialogo l'eretica dottrina delle contraddizioni vere con alcuni autori del passato (Hegel e Heidegger, ma anche Frege e Wittgenstein). L'uso del formalismo è quasi del tutto evitato e alla discussione dei dettagli è preferita una presentazione che favorisca una visione globale dei temi in questione. In particolare, nella Lezione 1 viene introdotta la logica paraconsistente, ne viene delineata brevemente la storia e vengono considerate le principali ragioni (applicazioni) che la rendono preferibile rispetto alla logica classica. Nella Lezione 2 viene introdotto il dialeteismo, ne viene ripercorsa la storia e vengono discussi i principali (presunti) esempi di dialeteie (i.e. contraddizioni vere). Oltre a questo, nella conclusione di questa lezione sono affrontate alcune delle principali critiche mosse contro questa teoria. Nella Lezione 3 l'attenzione viene rivolta ad Hegel, il cui principale merito – secondo Priest –, è l'essere andato «in direzione opposta rispetto all'egemonia del Principio di Non Contraddizione», nemico dichiarato del dialeteismo. In primo luogo, vengono date le ragioni del perché Hegel possa essere a buon diritto considerato dialeteista. A tale scopo, viene chiamato in causa Kant (in particolare le sue famose antinomie), un passaggio necessario per comprendere come Hegel arrivò ad accettare la contraddizione. In secondo luogo, viene analizzato il ruolo che il dialeteismo ricopre nel nucleo centrale della filosofia hegeliana – la sua dialettica – e ne viene proposto un semplice modello paraconsistente. La Lezione 4 riguarda i limiti del pensiero. Il fenomeno in questione viene introdotto per mezzo delle riflessioni di Wittgenstein e

Frege, rispettivamente sulla forma e sulla unità delle proposizioni. Il dialeteismo permetterebbe proprio il superamento dell'*impasse* riscontrata da questi due autori, consentendo di trattare in modo uniforme e sistematico gli oggetti ineffabili (che si trovano oltre i limiti del pensiero). Infine, la Lezione 5 si rivolge ad Heidegger e alla questione dell'“essere” inteso come «ciò che determina l'ente in quanto ente». Attraverso un'intensa interrogazione e un'assidua citazione dei testi, Casati propone una nuova interpretazione del pensiero heideggeriano, secondo la quale “l'evento” (*Ereignis*) sarebbe fondato sulla scelta dell'essere umano di non decidere se l'“essere” sia o non sia un'entità. Qui, la scelta di non decidere è intesa come l'accettazione della natura contraddittoria dell'“essere”, che diviene pertanto un oggetto dialeteico. In questa prospettiva, dunque, Heidegger sarebbe da annoverare tra le schiere dei dialeteisti del passato.

La Parte II raccoglie quattro contributi di diversi autori che, in modi e su temi differenti, conducono un'analisi del pensiero di Priest e, direttamente o indirettamente, del dialeteismo. L'articolo *Contraddizione assoluta, dialeteismo e vendetta* di F. Berto propone una possibile via d'uscita a quella che può essere considerata la critica più pressante al dialeteismo: il “problema dell'esclusione”. Posto (i) che una qualche nozione esclusiva è necessaria al nostro impianto semantico, (ii) che la semantica dialeteica non è in grado di esprimere una nozione esclusiva adeguata, e (iii) che la soluzione di Priest di recuperare l'esclusività a livello pragmatico è insoddisfacente, Berto suggerisce di incorporare formalmente l'esclusione nella semantica come nozione primitiva. Questo permette di definire un tipo di contraddizione – chiamata “assoluta” – che risulta inaccettabile anche per un dialeteista. Tale contraddizione rappresenta un possibile terreno neutrale per condurre il dibattito, metodologicamente difficile, sul dialeteismo, e permette di esprimere, senza petizioni di principio, il disaccordo fra dialeteisti e rivali sulla natura

della verità. Inoltre, l'operatore usato per formulare la nozione di contraddizione assoluta potrebbe risultare immune sia da limitazioni espressive che da paradossi della vendetta – a patto che si trovi una dimostrazione di non-trivialità per una teoria dialeteica formale che lo include.

L'articolo *DLEAC e il paradosso del diniego* di M. Carrara, F. Mancini e A. Strollo, fa emergere una ragione – ulteriore, rispetto a quelle già discusse in letteratura – per dubitare della soluzione pragmatica offerta da Priest al problema dell'esclusione. Gli autori mostrano come l'introduzione dell'esclusività per mezzo degli atti linguistici di asserzione e diniego (e dei corrispettivi atteggiamenti proposizionali di accettazione e rigetto) conduce alla formulazione di un paradosso, detto "paradosso del diniego", che rappresenta una forma di vendetta per la teoria dialeteica priestiana, rendendola insoddisfacente. Tale paradosso è presentato sia informalmente che formalmente, per mezzo di un'estensione della logica DLEAC, una teoria logica degli atti dell'assumere e del concludere. La formalizzazione di questi atti è ottenuta a partire dalla semantica di *LP* (la *Logic of Paradox* di Priest), estesa con una specifica nozione di modello e col predicato di diniego (per il quale vengono date alcune intuitive regole di introduzione ed eliminazione). Infine, gli autori discutono due possibili contromosse dialeteiste rispetto al paradosso: raffinare le nozioni pragmatiche di cui Priest fa uso, oppure ammettere l'esistenza di dilemmi razionali, di cui il paradosso sarebbe proprio un esempio. La conclusione difesa dagli autori è che nessuna di queste strategie risolve la criticità del paradosso del diniego, che conferisce ancora maggior vigore al già urgente problema dell'esclusione.

In *Priest su Kant e la seconda antinomia*, D. Dalla Rosa ricostruisce una parte dell'interpretazione che Priest offre di Kant, con particolare riferimento all'argomento della tesi della seconda antinomia, dove si prendono in considerazione le sostanze composte e il problema della pensabilità di

oggetti semplici come loro parti costitutive. Kant sarebbe – secondo Priest – un dialeteista ‘mancato’, il cui eccesso di tenerezza verso le cose del mondo non gli avrebbe consentito di compiere l’ultimo salto verso l’accettazione della contraddizione. In questo senso, una prima insoddisfazione viene rilevata da Priest nelle distinzioni kantiane fra “fenomeno” e “noumeno”, e fra “conoscere” e “pensare”. L’inconoscibilità dei noumeni non esclude la loro necessaria – per la tenuta dell’idealismo trascendentale – e possibile – per la nostra capacità di concepirli senza contraddizione – pensabilità, ma questo li qualifica, appunto, come “oggetti contraddittori” – una caratteristica che Kant non riconosce. Ma la vera “occasione mancata” da Kant verso il dialeteismo è rappresentata dalle antinomie, coppie di argomenti che esprimono conclusioni opposte (tesi e antitesi) su questioni metafisiche tradizionali. Per loro tramite, Kant intende difendere l’idealismo trascendentale, mostrando come la ragione teoretica non sia in grado di stabilire principi conoscitivi dotati di validità oggettiva senza che i suoi oggetti siano in relazione con le forme *a priori* della sensibilità. Secondo Priest, l’errore kantiano sarebbe stato quello di non riconoscere che, invece, le antinomie sono esempi di contraddizioni vere. In altri termini, Kant avrebbe dovuto compiere un passo ulteriore in modo da fare delle antinomie, non degli argomenti in supporto all’idealismo trascendentale, ma una prova del fatto che gli oggetti che si trovano aldilà dei limiti del pensiero sono dialeteici – i.e. contraddittori. Da queste e altre considerazioni, l’autore trae una conclusione generale: «Priest dimostra di avere degli argomenti contro l’idealismo trascendentale kantiano [...] [e] sembra appiattir[lo] su forme di idealismo più forti in cui si tende a negare l’esistenza di una realtà esterna al pensiero».

Infine, l’articolo di F. Perelda intitolato *Il paradosso della freccia di Zenone nella considerazione di Priest, tra presentismo ed eternismo* esamina la soluzione proposta da Priest al

celebre paradosso della freccia di Zenone, alla luce di alcune delle filosofie del tempo più accreditate: presentismo ed eternismo. Priest critica la concezione russelliana del moto e sostiene – con Hegel – che qualcosa si muove solo in quanto è in più di una posizione al medesimo tempo, realizzando una contraddizione. L'analisi che l'autore conduce della rivalutazione del paradosso offerta da Priest lo porta a sostenere che questa sia valida se considerata entro una filosofia del tempo che sia combinazione di presentismo ed endurantismo, nel cui caso non appaiono risolutive le soluzioni offerte dal calcolo infinitesimale e dalla teoria del continuo. Se, invece, l'ontologia scelta è l'eternismo, combinato con la teoria quadrimensionalista della persistenza degli oggetti, il problema della freccia si riduce al solo paradosso dell'additività, cosicché le critiche di Priest perdono mordente.

Desidero ringraziare i professori Luca Illetterati, Francesca Menegoni e Luca Basso, ai quali si deve l'iniziativa di pubblicare queste *Padova Lectures* (insieme agli altri articoli che compongono il volume) e i professori Graham Priest e Filippo Casati per aver sostenuto con entusiasmo e disponibilità questo progetto. Ringrazio inoltre Francesco Berto, Andrea Strollo, Davide Dalla Rosa e Federico Perelda per i loro importanti contributi e per i chiarimenti offerti nel processo di revisione.

Il mio debito più grande, infine, va a due persone in particolare. La prima è il professor Massimiliano Carrara, curatore insieme a me di questo volume e mio supervisore di dottorato, che ringrazio per la competenza, la pazienza e la costante disponibilità al confronto. La seconda è Virginia, che ringrazio per il fondamentale sostegno che ha saputo offrirmi durante la traduzione e lungo tutto il processo di stesura del libro.

**PARTE I**  
**DIALETEISMO E STORIA**  
**DELLA FILOSOFIA (OCCIDENTALE)**

Lezioni padovane  
di Graham Priest e Filippo Casati



## LEZIONE 1: LOGICA PARACONSISTENTE

*di Graham Priest*

Questo ciclo di lezioni riguarda il dialeteismo, la concezione secondo cui esistono contraddizioni vere, e l'impatto che esso ha su alcune questioni interne alla storia della filosofia. A questo riguardo, rimarremo prevalentemente nell'ambito della filosofia occidentale – quella orientale ha una storia a parte da raccontare in merito a questa faccenda – sebbene nel corso delle lezioni capiterà talvolta di fare alcuni rimandi anche al pensiero orientale.

Teniamo a chiarire che, rispetto ai temi che affronteremo, c'è molto più da dire di quanto avremo modo di fare in queste lezioni, e che molte delle cose che verranno dette sono generalmente ritenute controverse. Tuttavia, non è questa la sede per entrare in eccessivi dettagli. L'obiettivo che ci poniamo, infatti, è presentare e discutere le idee di base del dialeteismo – assumendo che il pubblico a cui ci rivolgiamo sia costituito per la maggior parte da persone che lo incontrano per la prima volta. Per coloro che volessero approfondire ulteriormente la discussione abbiamo riportato alcuni riferimenti bibliografici alla fine di ogni lezione.

Risulta impossibile comprendere il dialeteismo senza aver prima compreso almeno gli elementi essenziali delle logiche paraconsistenti contemporanee – logiche che tollerano le contraddizioni. Dunque, in questa prima lezione ci occuperemo di questa classe di logiche. Cominceremo dan-

do una precisa definizione di paraconsistenza, dopodiché ripercorreremo brevemente la sua storia e introdurremo alcune delle nozioni formali di base impiegate in una logica paraconsistente (senza dimenticarci che chi legge potrebbe non possedere grande dimestichezza con le tecniche della logica formale contemporanea). Infine, concluderemo la lezione considerando alcune delle applicazioni che una tale logica può avere.

Per i non-logici, qualche parola sulla terminologia. I simboli  $\wedge$ ,  $\vee$  e  $\neg$  significano rispettivamente: *e*, *oppure* e *non si dà il caso che*. Nel gergo tecnico dei logici, «sse» sta per il bicondizionale *se e solo se*.

## 1.1 DEFINIZIONE DI PARACONSISTENZA

La paraconsistenza è una proprietà che riguarda la relazione di conseguenza logica, che rappresentiamo con  $\vdash$ . Classicamente, tale relazione verifica il principio logico detto *Esplorazione* (o, come veniva chiamato nel Medioevo, *ex impossibile quodlibet sequitur* – da una situazione impossibile segue logicamente qualsiasi cosa), ovvero:

- per ogni formula (o enunciato)  $A$  e  $B$ :  $A, \neg A \vdash B$

Ovvero, da una qualsiasi contraddizione segue qualsiasi conclusione. Ad esempio, adottando una relazione di conseguenza logica esplosiva risultano valide le seguenti inferenze:

- Padova è in Italia, Padova non è in Italia  $\vdash$  Melbourne è in Australia
- Padova è in Italia, Padova non è in Italia  $\vdash$  Melbourne è in Germania

- La luna è rotonda, La luna non è rotonda  $\vdash$  La schiavitù è legale negli Stati Uniti
- La battaglia di Waterloo fu combattuta nel 1815, La battaglia di Waterloo fu combattuta nel 1816 (e, quindi, non nel 1815)  $\vdash$  L'acqua è composta da idrogeno e ossigeno

Il fatto che queste inferenze siano valide appare certamente strano, visto che le premesse non hanno nulla a che fare con le conclusioni. Coloro che non hanno molta esperienza con la logica formale troveranno piuttosto sorprendente che l'Esplosione sia un principio valido nella logica standard dei nostri giorni – il tipo di logica che si studia in un corso introduttivo. Oggi, questa logica viene comunemente chiamata “logica classica”, nonostante il nome sia decisamente inappropriato dal momento che fu inventata poco più di un secolo fa da Frege, Russell e altri, per rendere ragione delle inferenze impiegate nella matematica del loro tempo. Dunque, la logica classica non ha nulla a che vedere con le grandi civiltà greche e romane (indiane o cinesi).

Ora, una relazione di conseguenza logica,  $\vdash$ , è detta *paraconsistente* quando non è esplosiva (quando non verifica il principio dell'Esplosione). Ovvero:  $\vdash$  è paraconsistente quando, a partire da una contraddizione, non consente di inferire qualsiasi conclusione, sebbene possa comunque permettere di derivarne qualcuna.

Per inciso, il termine «paraconsistenza» fu coniato dal filosofo peruviano Mirò Quesada nel 1976, in riferimento al lavoro di Newton da Costa. Il prefisso «para» possiede due significati distinti. Il primo, usato in parole come «paramilitare» e «paracadute», è «sorta di» o «tipo di». Il secondo, usato ad esempio in «paranormale» e «paradosso», è «oltre». Newton mi disse che quando Quesada ideò il

termine «paraconsistenza» intendeva il prefisso col primo dei due significati. Personalmente, invece, ho sempre preferito il secondo.

## 1.2 STORIA DELLA PARACONSISTENZA

In Occidente, la logica formale ha compiuto sviluppi significativi in tre momenti distinti, rimanendo sostanzialmente invariata nei due periodi tra essi compresi. Il primo si verificò nella Grecia antica; il secondo nelle università dell'Europa medievale; il terzo è il periodo contemporaneo, cominciato verso la fine del XIX° secolo e ancora in pieno fermento. La paraconsistenza compare in ciascuno di essi.

### 1.2.1 Grecia antica

In Occidente, Aristotele è generalmente riconosciuto come il padre della logica formale, avendo creato il sistema logico chiamato “sillogistica”. I sillogismi sono le inferenze formulabili all'interno di questo sistema, e sono composti da due premesse e una conclusione, corrispondenti ad enunciati della forma: tutti/nessuno/alcuni  $S$  sono  $P$ . Allora, la sillogistica può essere definita come una teoria che permette di stabilire quali sillogismi sono validi e quali non lo sono. Ora, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, visto il nome “logica classica”, nella sillogistica il principio dell'Esplosione non è valido. Si consideri, ad esempio, il seguente sillogismo:

- Nessun  $S$  è  $M$ , Alcuni  $M$  sono  $S$   $\vdash$  Tutti gli  $S$  sono  $S$

Nonostante le premesse siano contraddittorie, l'inferenza non è valida. È lo stesso Aristotele, infatti, a sottolineare che le contraddizioni implicano solo alcune conclusioni, non tutte. (Per

inciso, si noti che, mentre in un sillogismo ci sono normalmente tre termini distinti –  $S$ ,  $M$  e  $P$  –, in quello precedente ne compaiono solamente due –  $S$  svolge anche il ruolo di  $P$ . Per Aristotele questo non crea problemi ed è considerato ammissibile.)

All'incirca nello stesso periodo di Aristotele, o tutt'al più poco più tardi, anche gli stoici svilupparono una logica formale. In termini moderni si può dire che, mentre la logica di Aristotele era quantificata, quella stoica era non-quantificata, ovvero proposizionale. Ora, va detto che della logica stoica conosciamo molto meno di quanto sappiamo di quella aristotelica, siccome i testi originali dello stoicismo sono andati perduti. Ciò che sappiamo è il frutto di una difficile ricostruzione eseguita a partire da altre fonti. Ebbene, stando a questa ricostruzione, è molto probabile che il principio dell'Esplosione non fosse valido neppure nella logica stoica. In nessun testo a noi pervenuto si dice che gli stoici lo adottarono, neppure negli scritti dello scettico Sesto Empirico, accanito oppositore della Stoà. Se gli stoici avessero assunto tale principio, difficilmente sarebbe passato inosservato ai loro detrattori e ci saremmo certamente aspettati di trovarne qualche testimonianza.

### 1.2.2 Logica medievale

Se il principio dell'Esplosione non fece la sua comparsa nell'Antichità, quando entrò in scena? Per quanto ne sappiamo, il primo a difenderlo fu Guglielmo di Soissons, membro di un gruppo di logici detto "i Parvipontini", che lavorò a Parigi nel XII° secolo. Egli propose il seguente argomento in favore dell'Esplosione:

$$\frac{A \quad \frac{\neg A}{\neg A \vee B}}{B}$$

La prima inferenza nella colonna di destra ( $\neg A \vdash \neg A \vee B$ ) viene talvolta chiamata “Addizione”. L’inferenza che conclude l’argomento ( $A, \neg A \vee B \vdash B$ ) è nota come “Sillo- gismo Disgiuntivo” o, nella sua denominazione medievale, *modus tollendo ponens*.

Da notare che i logici stoici consideravano valido il Sillo- gismo Disgiuntivo, e intendevano la disgiunzione in modo ve- ro-funzionale, il che porterebbe a supporre che ritenessero vali- da anche l’Addizione. Inoltre, sembra improbabile che dei logici del loro calibro potessero non accorgersi di questo argomen- to. Allora, per quale ragione non adottarono l’Esplosione? La risposta sembra essere che, secondo gli stoici, si può formare una disgiunzione solo a partire da disgiunti esclusivi ed esausti- vi. Ad esempio, dal loro punto di vista, «oggi è lunedì, o og- gi è martedì, o ... oggi è domenica» è una disgiunzione (sicco- me i disgiunti sono sia esclusivi che esaustivi), mentre «la Luna non è rotonda o la schiavitù è legale negli Stati Uniti» non lo è (siccome i disgiunti non sono né esclusivi, né esaustivi). Sotto questa limitazione, la conclusione ( $B$ ) non può più essere una qualsiasi e l’Esplosione non è valida. A questo riguardo, non è forse un caso che l’argomento di Guglielmo di Soissons appar- ve all’incirca nello stesso periodo in cui cominciò ad affermarsi la moderna nozione di disgiunzione.

Ad ogni modo, con questo argomento l’Esplosione di- venne ben conosciuta nella logica medievale. La domanda da porsi è: fu ritenuta valida? Si tratta di una questione diffi- cile. I logici medievali erano molto bravi a tracciare delle di- stinzioni. Una distinzione importante che individuarono fu quella tra la validità formale (la validità in forza della forma di un’inferenza) e la validità materiale (la validità in forza del contenuto degli enunciati che costituiscono l’inferenza). Sfortunatamente, logici diversi tracciarono questa distinzio- ne in modi diversi. Il modo più semplice per definirla si ha assumendo come validità formale la validità in termini della forma sillogistica. In questo modo l’Esplosione non è vali-

da formalmente, ma risulta valida materialmente per via del contenuto delle premesse, come si può vedere nell'argomento di Guglielmo.

Chiaramente, quando sono in gioco differenti nozioni di validità è naturale chiedersi quando le une vadano preferite alle altre. Sembra, però, che i logici medievali non si siano interessati molto a questa faccenda. Ciononostante, in alcuni contesti pare che l'Esplosione non venisse permessa. Ad esempio, esisteva un'area di studi chiamata *Obligatio-nes* in cui si fronteggiavano due partecipanti: uno che doveva difendere una tesi e uno che doveva metterla alla prova facendo delle domande. Il difensore doveva rispondere ai quesiti con *sì* o *no*. L'oppositore vinceva se riusciva a far accettare al difensore qualcosa che in precedenza aveva ritenuto inaccettabile. Ora, assegnare al difensore una proposizione impossibile, come ad esempio che un uomo è un asino (metafisicamente impossibile),  $A$ , era considerato legittimo. Inoltre, il difensore poteva anche accettare che un uomo non è un asino (dato che è una verità necessaria),  $\neg A$ . Tuttavia, agli sfidanti non era consentito usare  $\neg A$  nel Sillogismo Disgiuntivo, nonostante il difensore l'avesse accettata. Si riteneva, infatti, che accettare  $A$  escludesse automaticamente l'uso di  $\neg A$ , che non poteva quindi comparire come premessa del Sillogismo Disgiuntivo.

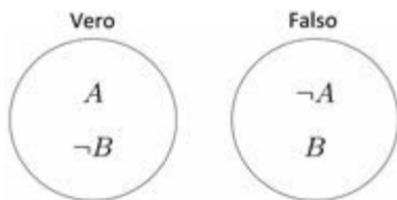
### 1.2.3 Logica moderna: fase 1

Nel Rinascimento, e in particolare con l'affermazione dell'Umanesimo, tutte le sottigliezze della logica medievale cadono nell'oblio. Ciò che rimane è la conoscenza della Sillogistica, insieme a pochi frammenti di logica medievale (come è facile intuire da alcuni termini di uso comune anche nella logica contemporanea, come *modus ponens*). Dunque, la logica formale torna ad essere paraconsistente a tutti gli effetti.

Le cose cambiano all'inizio del terzo dei periodi sopracitati – quello moderno –, in cui Frege e Russell sviluppano la logica classica, nella quale l'Esplosione è valida. Chiariamone la ragione. Nella semantica della logica classica, una situazione (o struttura interpretativa, o modello) divide le formule a cui viene applicata in due insiemi: quello delle formule vere e quello delle formule false. Contestualmente, verità e falsità sono considerate esclusive ed esaustive. In altri termini: una formula non può essere sia vera che falsa (esclusività) e non può assumere un terzo valore di verità (esaustività). Inoltre, la negazione agisce nel modo descritto dalle seguenti clausole:

- $\neg A$  è vera in una situazione sse  $A$  è falsa (nella stessa situazione)
- $\neg A$  è falsa in una situazione sse  $A$  è vera (nella stessa situazione)

Quindi, otteniamo il quadro seguente:



Un'inferenza si definisce *invalida* se c'è una situazione in cui le premesse sono vere e la conclusione non lo è. Se questo non succede, l'inferenza si definisce *valida*. Ovvero:

- un'inferenza è valida sse in tutti i modelli in cui le premesse sono vere, è vera anche la conclusione

Ora, dato il *setup* di partenza, non esiste alcuna situazione in cui  $A$  e  $\neg A$  sono entrambe vere. A maggior ragione, non

esiste alcuna situazione in cui  $A$  e  $\neg A$  sono entrambe vere e  $B$  non è vera. Quindi, l'Esplosione è valida – sebbene si potrebbe dire che lo sia in modo 'vacuo'.

Includiamo nel quadro le condizioni di verità e falsità della disgiunzione e della congiunzione:

- $A \vee B$  è vera in una situazione sse  $A$  è vera o  $B$  è vera (nella stessa situazione)
- $A \vee B$  è falsa in una situazione sse  $A$  è falsa e  $B$  è falsa (nella stessa situazione)
- $A \wedge B$  è vera in una situazione sse  $A$  è vera e  $B$  è vera (nella stessa situazione)
- $A \wedge B$  è falsa in una situazione sse  $A$  è falsa o  $B$  è falsa (nella stessa situazione)

Date queste condizioni, è semplice verificare che il Sillogismo Disgiuntivo è valido e che  $\neg(A \wedge \neg A)$  è una verità logica (ovvero, è vera in tutte le situazioni).

#### 1.2.4 Logica moderna: fase 2

Negli anni successivi all'invenzione della logica classica vennero proposti diversi sistemi logici non-classici. Tra questi, quello della logica intuizionista è probabilmente il più conosciuto. Si noti che anche in questi nuovi sistemi l'Esplosione era valida, essenzialmente per la stessa ragione per cui lo era nella logica classica: perché non si danno situazioni in cui  $A$  e  $\neg A$  sono entrambe vere.

Le cose cambiarono attorno alla metà del secolo scorso, dopo che furono sviluppati alcuni sistemi di logica paraconsistente. Questi nuovi sistemi furono concepiti in modo in-

dipendente da alcuni logici che lavoravano in posti diversi. Nonostante i loro approcci fossero differenti, la chiave, in ogni caso, consisteva nel trovare un modo per includere situazioni in cui sia  $A$  che  $\neg A$  fossero entrambe vere. Alcuni di questi pionieri furono:

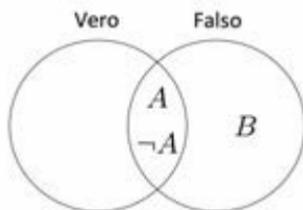
- Il logico polacco Stanisław Jaśkowski (c. 1948). Jaśkowski interpreta la verità come verità in qualche mondo possibile.  $A$  può essere vera in un mondo possibile e  $\neg A$  può essere vera in un altro mondo possibile.
- Il logico svedese Sören Halldén (c. 1949). Halldén introduce un terzo valore di verità non-classico: *sia vero che falso*. Se  $A$  assume questo valore, lo stesso vale per  $\neg A$ . In particolare, queste formule sono entrambe vere.
- Il logico brasiliano Newton Da Costa (c. 1963). Da Costa adotta una negazione non-vero-funzionale. Questo significa che il valore di verità di  $A$  non determina il valore di  $\neg A$ . In particolare, entrambe le formule possono essere vere.
- I logici australiani Richard Routley (Sylvan) e Val Routley (Plumwood) (c. 1972). Per loro, ad ogni mondo  $w$  è associato un “mondo-compagno”,  $w^*$ , e  $\neg A$  è vero in  $w$  se  $A$  non è vero in  $w^*$  (non  $w$ ). Quindi, se  $A$  è vero in  $w$  e falso in  $w^*$ , sia  $A$  che  $\neg A$  sono veri in  $w$ .

Dopo questi primi lavori, la logica paraconsistente fu intensamente investigata e oggi può considerarsi a buon diritto un'area ben compresa della logica. (Questo successo è testimoniato dal posto che la logica paraconsistente si è meritata nella classificazione dell'American mathematical society delle aree della matematica.)

### 1.3 UN ESEMPIO SEMPLICE DI LOGICA PARACONSISTENTE

Esistono diversi approcci alla logica formale paraconsistente, ma ce n'è uno che merita di essere visto più in dettaglio. Tra tutti, è probabilmente quello più semplice e viene chiamato *LP*. Esistono diversi modi con cui costruire *LP*. Quello che presentiamo di seguito dovrebbe risultare particolarmente facile da comprendere.

La semantica di *LP* è esattamente la stessa di quella della logica classica, con una eccezione: l'insieme degli enunciati veri e quello degli enunciati falsi possono intersecarsi. Ovvero, qualche formula può essere sia vera che falsa in una stessa situazione. (Se, oltre a questo, si consentisse ai due insiemi di fare *underlapping* – ovvero, se il complementare della loro unione non fosse vuoto –, si otterrebbe una logica paraconsistente che consente ad alcune formule di essere *né vere, né false*. Questa logica viene chiamata *FDE* – First Degree Entailment. Ad ogni modo, questa ulteriore variazione non concerne realmente la paraconsistenza.) Pertanto, con questo *setup* il caso illustrato di seguito è del tutto legittimo:



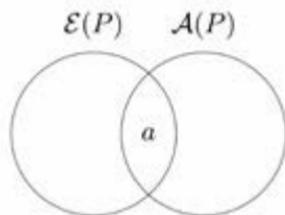
Questa situazione rappresenta un controesempio all'Esplosione. *A* è vera e falsa. Quindi,  $\neg A$  è falsa e vera; quindi, entrambe si trovano nella zona di intersezione dei due insiemi.

In particolare, entrambe sono vere. Tuttavia,  $B$  non è vera. Quindi l'Esplosione non è valida.

Attenzione: in logica classica, dire che una formula è falsa equivale a dire che non è vera. Tuttavia, in un *setting* paraconsistente in cui verità e falsità possono sovrapporsi, questa equivalenza non vale più: il fatto che una formula sia falsa non esclude che possa essere anche vera. Per questo, anche la definizione di invalidità necessita una riformulazione: un'inferenza è invalida quando c'è almeno una situazione in cui le premesse sono vere e la conclusione non lo è (non basta più dire che la conclusione è falsa).

Come è facile verificare, la situazione rappresentata nell'immagine precedente funge da controesempio anche per il Sillogismo Disgiuntivo, che risulta pertanto invalido.  $A$  e  $\neg A \vee B$  sono entrambe vere, ma  $B$  non lo è. Inoltre, è possibile constatare un altro fatto piuttosto inaspettato:  $\neg(A \wedge \neg A)$  è una verità logica. Non solo: è possibile dimostrare che  $LP$  ha esattamente le stesse verità logiche della logica classica (sebbene non la stessa relazione di conseguenza logica).

$LP$  può essere estesa al prim'ordine esattamente nello stesso modo della logica classica. L'unica differenza è che, così come verità e falsità possono intersecarsi, anche l'estensione di un predicato (l'insieme delle cose che lo rendono vero) e la sua anti-estensione (l'insieme delle cose che lo rendono falso) possono farlo. Si consideri un predicato monadico,  $P$ , e siano  $\mathcal{E}(P)$  e  $\mathcal{A}(P)$  rispettivamente la sua estensione e la sua anti-estensione. Allora, si può verificare la seguente situazione:



I due insiemi  $\mathcal{E}(P)$  e  $\mathcal{A}(P)$  contengono tutti gli oggetti del dominio, e  $a$  si trova nella loro intersezione. Quindi,  $Pa$  e  $\neg Pa$  sono entrambe vere. Ovvero,  $Pa$  è sia vera che falsa. (Strettamente parlando, si dovrebbe dire che è l'oggetto a trovarsi nel dominio, e che è il suo nome,  $a$ , ad occorrere nell'enunciato; tuttavia, in questo contesto non è il caso di preoccuparci di questa distinzione.)

## 1.4 RAGIONI IN SUPPORTO ALLA LOGICA PARACONSISTENTE

L'ultima questione che affrontiamo in questa lezione riguarda le possibili applicazioni della logica paraconsistente. In breve, questa logica diventa davvero utile quando abbiamo un set di informazioni o una teoria che sono (o che è possibile che siano) inconsistenti, ma che non vogliamo che 'saltino per aria'. Ovvero, la logica paraconsistente è utile quando desideriamo fare un uso controllato di 'materiale inconsistente', senza rischiare che l'inconsistenza si diffonda ovunque dando luogo ad una situazione triviale (in cui tutto è vero). Vediamone alcuni esempi.

### 1.4.1 Data processing

I moderni sistemi di intelligenza artificiale immagazzinano una grande quantità di dati, a partire dai quali svolgono dei processi inferenziali. Ora, in ogni grande quantità di informazioni è possibile che sia contenuta qualche contraddizione. Le ragioni possono essere diverse: alcune delle risorse da cui sono stati raccolti i dati possono essere poco affidabili; oppure possono essere stati commessi alcuni errori nell'inserimento delle informazioni; e così via. Di certo, non è desiderabile che questi dati inconsistenti costituiscano un problema per l'intero sistema.

Per fare un esempio molto semplice, supponiamo che, secondo le informazioni archiviate dal sistema, il prossimo volo da Melbourne a Sidney sia alle 12.43 e alle 12.44 (e quindi non alle 12.43). Assumiamo, inoltre, che il sistema inferisca usando una logica classica. Allora, se lo interroghiamo chiedendogli se il prossimo volo da Melbourne a Brisbane è alle 13.00, la risposta che otterremo sarà un sì, dato che può inferire questa asserzione dai dati archiviati, nonostante non contenga alcuna informazione sui voli per Brisbane. Dunque, per evitare di incorrere in questa situazione, diventa fondamentale usare un meccanismo inferenziale paraconsistente.

Si potrebbe suggerire che una strada alternativa per ovviare al problema sia quella di far eseguire al sistema un controllo preventivo della consistenza dei dati archiviati e, nel caso questo trovi delle inconsistenze, fargliele eliminare prima che venga avviato il processo inferenziale. Sfortunatamente, però, questa strategia è irrealizzabile. Infatti, un noto risultato della logica ci assicura che non esiste una procedura di decisione per stabilire le inconsistenze. Ovvero: non è possibile (per principio) sviluppare un test algoritmico per stabilire la consistenza di un insieme di formule (informazioni).

### **1.4.2 Interpretazione di teorie filosofiche**

Esistono numerose teorie filosofiche interessanti che sono inconsistenti. Ci riferiamo a teorie la cui inconsistenza non è banalmente il frutto di errori commessi nel formularle, ma è volutamente inserita nel loro nucleo teorico. Come ormai dovrebbe essere chiaro, se venisse utilizzata una logica esplosiva per comprendere una tale teoria (per capire ciò che essa implica e non implica), le cose si metterebbero male. Anche in questo caso diventa necessario adotta-

re una logica paraconsistente: non per evitare che la teoria risulti falsa, ma per rendere possibile la sua comprensione – che è una questione prioritaria rispetto a capire se la teoria sia vera o no.

Due esempi interessanti di queste teorie inconsistenti si trovano nel pensiero di Hegel e in quello di Heidegger. Hegel fu certamente un sostenitore della contraddizione, tanto da farle giocare un ruolo centrale nella sua dialettica. Il caso di Heidegger, invece, è leggermente differente. Egli si occupa dell'essere, ovvero di ciò che fa sì che un'entità sia, ed è abbastanza chiaro sul fatto che, qualsiasi cosa sia, l'essere non è un'entità. Il problema è che, anche solo parlare dell'essere – cosa che Heidegger fa spesso e che, dato il suo progetto, non può evitare di fare – lo rende un'entità, un oggetto. Pertanto, egli sembra costretto a contraddire la sua posizione iniziale, accettando l'essere come entità. Ad ogni modo, nelle lezioni successive dedicheremo ampio spazio a questi due autori. Dunque, per il momento lasciamoli da parte.

Permettetemi di aggiungere un ulteriore esempio tratto dalla filosofia asiatica. Nella filosofia indiana antica, e specialmente nel Buddismo, esiste un principio logico/metafisico chiamato *catuṣkoṭi* (letteralmente, «quattro angoli»), che viene utilizzato in diversi modi. Secondo questo principio, dato un qualsiasi enunciato si presentano quattro possibilità: che sia (solo) vero, (solo) falso, sia vero che falso, o né vero né falso. Il *catuṣkoṭi* è oggetto dell'interpretazione degli studiosi da lungo tempo, ma un modo abbastanza semplice per coglierne il significato è quello di usare una logica paraconsistente – come *FDE* – che consente esattamente queste quattro possibilità. Si aggiunga, inoltre, che i tentativi di forzare il *catuṣkoṭi* nel *framework* della logica classica sono risultati insoddisfacenti.

### 1.4.3 Ricostruzione di teorie nella storia della scienza e della matematica

Si potrebbe pensare che l'inconsistenza non sia un problema che interessi le teorie scientifiche. Invece, lo è. Ci sono teorie molto note nella storia della scienza che non solo sono inconsistenti, ma è risaputo che lo siano; e, nonostante questo, sono teorie empiricamente di successo. Ovviamente, coloro che le svilupparono non lo fecero usando una logica esplosiva – sebbene non abbiano specificato la logica paraconsistente adottata per governare le loro inferenze. (Giustamente, essendo scienziati e non logici).

Un esempio è rappresentato dalla versione originaria della teoria quantistica dell'atomo di Bohr, un modello atomico rassomigliante al Sistema Solare: un nucleo centrale composto di protoni e neutroni e circondato da elettroni in orbita attorno ad esso, come i pianeti fanno col sole. La teoria sfruttava l'elettromagnetismo classico – in cui l'energia è una grandezza continua – in diversi passaggi, ad esempio per determinare la variazione di energia dovuta al salto di un elettrone da un'orbita all'altra. Ora, gli elettroni in orbita compiono traiettorie curvilinee, e sono pertanto soggetti ad accelerazione. L'elettromagnetismo classico ci dice che una particella carica in accelerazione irradia energia, perdendo energia cinetica. Un elettrone atomico, allora, dovrebbe cadere sul nucleo seguendo una traiettoria a spirale. L'atomo che risulta da questa descrizione sarebbe quindi instabile, contrariamente alle evidenze empiriche. Per risolvere questo problema, Bohr ipotizzò che l'energia fosse una grandezza discreta, suddivisa in pacchetti (quanti). Siccome la caduta a spirale dell'elettrone richiede una perdita continua di energia, il collasso viene evitato. In questo modo, la teoria ottiene un verdetto positivo dal tribunale dell'esperienza. Il guadagno e la perdita di energia avvengono solamente quando l'elettrone compie un salto tra due orbite. Quindi, ci si ritrova nella seguente situazione con-

traddittoria: la teoria deve assumere che l'energia è una grandezza sia continua che discreta.

Si potrebbe credere che, anche se la storia della fisica contiene alcune teorie inconsistenti, lo stesso non vale per la matematica. Ma anche questo non è vero. La versione originale del calcolo infinitesimale di Newton e Leibniz richiedeva che gli infinitesimali si comportassero in modo inconsistente. Vero è che gli infinitesimali vennero rimossi dalla teoria, ma questo avvenne solo duecento anni dopo. Nel frattempo, la teoria rimase inconsistente, ed era un fatto ben noto ai matematici del tempo; e, nonostante questo, la teoria ebbe un enorme successo nelle applicazioni empiriche della fisica.

Per vedere l'inconsistenza di cui si è appena detto, consideriamo un semplice esempio. Supponiamo che si voglia calcolare la derivata della funzione  $y = x^2$ , ovvero la rapidità con cui cambia la variabile  $y$  rispetto alla  $x$ . Per farlo, aggiungiamo una quantità infinitesima,  $i$ , ad  $x$ . Allora, la  $y$  diventa  $(x + i)^2$ . Quindi, la variazione di  $y$  è data da  $(x + i)^2 - x^2$ . Ovvero,  $2xi + i^2$ . Per determinare il cambiamento di  $y$  rispetto ad  $x$  basta dividere  $2xi + i^2$  per  $i$ , ottenendo  $2x + i$ . Ora,  $i$  è così piccolo da poterlo considerare 0, così da ottenere  $2x$ . Il problema è che se  $i$  fosse realmente 0, non avremmo potuto eseguire il rapporto: dividere per 0 non ha alcun senso in matematica. Quindi, per calcolare la derivata è stata fatta un'assunzione contraddittoria:  $i$  è 0 e  $i$  non è 0.

#### 1.4.4 Matematica inconsistente

L'esempio del calcolo degli infinitesimali, nella sua versione originaria, è preso dalla storia della matematica. Tuttavia, anche nella matematica moderna ci sono teorie basate su logiche non-classiche – come quella intuizionista o quella paraconsistente – e tali che, se provassimo ad imporre una lo-

gica classica, diventerebbero teorie triviali – ovvero, da cui seguirebbe una qualsiasi conclusione.

Sono numerose le aree della matematica che fanno espressamente uso della logica paraconsistente, ad esempio i campi della teoria degli insiemi, dell'algebra lineare, della topologia, ecc. Vediamo un esempio dalla topologia, un ambito della matematica che riguarda, tra le altre cose, i bordi.

Si prenda un semplice spazio topologico, ad esempio la retta dei numeri reali. La si divida in due parti disgiunte (che non hanno punti in comune), una sinistra,  $L$ , e una destra,  $R$ .



Ora, si consideri il punto di divisione tra le due parti,  $p$ . Chiediamoci:  $p$  si trova su  $L$  o su  $R$ ? La descrizione sotto-determina certamente la risposta alla domanda. Ma quando l'esempio viene raffinato, alcune considerazioni sulla simmetria possono suggerire che  $p$  si trovi su entrambe le parti. Tuttavia, si è assunto che  $L$  e  $R$  sono disgiunte, ovvero che se  $p$  è su  $L$ , allora non è su  $R$ , e che se  $p$  è su  $R$ , allora non è su  $L$ . Allora, una descrizione dello spazio topologico considerato può essere la seguente:

- se  $x < p$ ,  $x$  è (in modo consistente) su  $L$
- se  $x > p$ ,  $x$  è (in modo consistente) su  $R$
- $p$  è e non è su  $L$ , ed è e non è su  $R$

Con un'opportuna logica paraconsistente la descrizione diventa perfettamente coerente.

Questo esempio potrebbe non sembrare particolarmente illuminante, ma l'idea dei bordi inconsistenti ha altre interessanti applicazioni. Una di queste è la descrizione geometrica delle "figure impossibili". Si consideri questa immagine:



Il contenuto tridimensionale della figura è impossibile. Come la si potrebbe descrivere matematicamente? Ogni caratterizzazione matematica deve specificare, tra le altre cose, le orientazioni delle varie facce. Ora, si consideri la faccia a sinistra, e in particolare la sua parte più chiara. Essa è orientata a  $90^\circ$  rispetto all'orizzontale. Si consideri la parte alta (la superficie 'calpestabile', in grigio chiaro) dello scalino inferiore, nella parte destra dell'immagine. Essa forma un angolo di  $0^\circ$  con l'orizzontale. Infine, si consideri il bordo tra queste due superfici (rappresentato da un segmento verticale). Esso sarebbe su entrambe le due superfici descritte, ovvero sarebbe sia a  $90^\circ$  che a  $0^\circ$  rispetto all'orizzontale. Questa è una contraddizione, dal momento che non può trovarsi contemporaneamente a due angoli diversi rispetto allo stesso sistema di riferimento; questo è esattamente ciò che rende impossibile il contenuto della figura. Si noti, inoltre, che la caratterizzazione del contenuto deve necessariamente sfruttare una logica paraconsistente, dato che non può implicare qualsiasi conclusione, come ad esempio che la superficie in cima allo scalino superiore sia a  $90^\circ$  con l'orizzontale.

### 1.4.5 Narrazioni inconsistenti

Un esempio di applicazione della logica paraconsistente abbastanza differente rispetto a quelli visti finora riguarda le narrazioni inconsistenti. In una narrazione, per capire cos'è vero guardiamo a ciò che l'autore dice esplicitamente. Tuttavia, non ci limitiamo a questo. Dalle informazioni esplicite contenute nella narrazione traiamo delle conclusioni per mezzo di inferenze. Ad esempio, se in un romanzo l'autore ci dice che Jo va in palestra solo una volta a settimana e che ci va di lunedì, inferiamo (per ragioni che possono essere importanti per la trama) che non ci va di martedì. Ora, una narrazione (ad esempio un romanzo) può essere inconsistente. Ad esempio, nelle storie di Sherlock Holmes, Watson ha una cicatrice, una sola, dovuta ad una ferita di guerra. In alcuni racconti ci viene detto che si trova nel braccio; in altri, che si trova nella gamba. Ecco un'inconsistenza! Ma quando leggiamo i romanzi e interpretiamo quello che accade, normalmente la ignoriamo. Conan Doyle ha semplicemente commesso una svista, e noi ci passiamo sopra.

Tuttavia, ci sono storie in cui l'inconsistenza è inserita intenzionalmente nella narrazione ed è parte integrale della trama. In questi casi non è possibile capire cosa sta accadendo se non si assume la situazione descritta come autenticamente contraddittoria. Un esempio di questo tipo di storie è il racconto *Sylvan's Box*. Ora, quando si fanno inferenze su ciò che sta accadendo nella trama di questo tipo di narrazioni non si può utilizzare una logica esplosiva, altrimenti si potrebbe trarre una qualsiasi conclusione che renderebbe lo scenario descritto privo di senso. Per rendere la storia coerente, anche se inconsistente, diventa necessario usare una logica paraconsistente.

## 1.5 NELLA PROSSIMA LEZIONE...

Un aspetto importante degli esempi appena illustrati è che nessuno di essi richiede che l'informazione/la teoria/la narrazione inconsistente sia vera. Essi sono compatibili col caso in cui la verità sia consistente. (Anche se gli esempi presi dalla storia della scienza e della matematica erano considerati veri in un certo tempo, oggi non sono più considerati tali.)

Tuttavia, c'è un altro esempio di applicazione della logica paraconsistente: il dialeteismo, ovvero la visione secondo cui ciò che è attualmente vero può essere contraddittorio. Di esso parleremo nella prossima lezione.

## 1.6 ULTERIORI APPROFONDIMENTI

**1.1:** Priest, Tanaka e Weber (2018).

**1.2:** Priest (2007); Priest e Routley (1984), cap. 1.

**1.3:** Priest (2008), capp. 7, 8.

**1.4:** Priest e Routley (1984), cap. 4; Tanaka, Berto, Mares, e Paoli (2013). Sul *catuskoti*: Priest (2010). Sulla matematica inconsistente: Mortensen (2013). Sulle narrazioni inconsistenti: Priest (1997).



## LEZIONE 2: DIALETEISMO

*di Graham Priest*

In questa lezione rivolgiamo la nostra attenzione al dialeteismo, la visione secondo cui alcune contraddizioni sono vere. Cominceremo dandone una definizione che ci consentirà di condurre una disamina precisa di questa posizione. Successivamente, presenteremo brevemente la sua storia e discuteremo alcuni esempi di possibili dialeteie (contraddizioni vere). Infine, considereremo alcuni argomenti che sono stati avanzati contro il dialeteismo.

### 2.1 DEFINIZIONE DI DIALETEISMO

Cominciamo facendo una precisazione importante per scongiurare un possibile equivoco: mentre la paraconsistenza è una concezione che riguarda la relazione di conseguenza logica, il dialeteismo è una visione che riguarda la verità.

Una “dialeteia” è un enunciato (un’asserzione, una proposizione – fate la vostra scelta!),  $A$ , tale che sia  $A$  che  $\neg A$  sono vere. Assumendo che un enunciato è falso se la sua negazione è vera, una dialeteia può essere definita in modo equivalente come un enunciato sia vero che falso. Ora, ricordiamo che una contraddizione è una congiunzione della forma  $A \wedge \neg A$ . Pertanto, assumendo (come si fa normalmente) che una congiunzione sia vera sse lo sono entrambi i suoi congiunti, una dialeteia può essere ancora definita come una

contraddizione vera. Dunque, il dialeteismo è la visione secondo cui esistono alcune dialeteie. Chi sostiene questa tesi viene comunemente chiamato dialeteista. (Si noti che queste definizioni non presuppongono alcuna specifica teoria della verità, lasciandone libera la scelta.)

I neologismi relativi al dialeteismo furono coniati da Priest e Routley nel 1979 per marcarne la distinzione dalla paraconsistenza. Il termine «di-aleteia» (verità a due modi) fu ispirato da un passaggio delle *Osservazioni sui Fondamenti della Matematica* di Wittgenstein, nel quale il filosofo paragona l'enunciato del mentitore («Questo enunciato è falso») ad un enunciato dalle sembianze di Giano bifronte, le cui due facce si rivolgono una al vero e l'altra al falso.

Un altro fatto che è importante aver chiaro è che il dialeteismo è una posizione diversa dal “trivialismo” – la visione secondo cui “tutte” le contraddizioni sono vere. (La differenza tra le due visioni si gioca sui termini «alcune» e «tutte».) Il trivialismo è chiaramente una visione più forte e impegnativa. Dire che tutte le contraddizioni sono vere corrisponde a dire che, per ogni  $A$ ,  $A \wedge \neg A$  è vera. Quindi, per ogni  $A$ ,  $A$  è vera. Ovvero: tutti gli enunciati sono veri. Inoltre, siccome vale la conversata (ovvero, se ogni enunciato è vero allora ogni contraddizione è vera), il trivialismo può anche essere definito come la visione secondo cui tutto è vero. (In matematica, dire che qualcosa è triviale equivale a dire che non è interessante. Per questo i logici paraconsistenti hanno deciso di qualificare come triviale una teoria in cui tutto è dimostrabile. Questa è l'origine del termine «trivialismo».)

Infine, si noti che, come abbiamo avuto modo di osservare alla fine della lezione precedente, chi adotta una logica paraconsistente non è costretto ad abbracciare il dialeteismo. Ovvero: si può essere paraconsistenti senza essere dialeteisti. Nella semantica di  $LP$  ci sono casi in cui, per qualche  $A$ , sia  $A$  che  $\neg A$  sono vere. Tuttavia, queste situazio-

ni possono essere non-attuali, come ad esempio quella in cui Clinton batte Trump nelle elezioni presidenziali americane del 2016, o quella in cui Hobbes riuscì a quadrare il cerchio. Dunque, è assolutamente legittimo che nella semantica di *LP* si considerino solo situazioni contraddittorie non-attuali, e che le situazioni attuali siano invece ritenute tutte consistenti. Viceversa, un dialeteista è costretto ad assumere una logica paraconsistente, pena la caduta nel trivialismo. Ovvero: nel caso ci si dichiari non-trivialisti, non si può essere dialeteisti senza essere paraconsistenti.

## 2.2 LA STORIA DEL DIALETEISMO

In questa sezione ripercorriamo brevemente la storia del dialeteismo. Lo faremo occupandoci del Principio di Non Contraddizione (PNC) – il principio secondo cui nessuna contraddizione è vera – che rappresenta l'avversario dichiarato dei dialeteisti.

Nella lezione precedente abbiamo visto che l'adozione dell'Esplosione è un fenomeno relativamente recente. Con PNC, invece, le cose stanno diversamente – meglio, esattamente all'opposto. Infatti, da Aristotele in avanti questo principio è stato un caposaldo pressoché irrinunciabile della filosofia occidentale.

Nel libro *Γ* della *Metafisica*, Aristotele dice che alcuni suoi predecessori erano dialeteisti, e menziona Eraclito e Protagora come esempi. Alcuni studiosi moderni hanno contestato la correttezza di queste affermazioni (ovvero che questi filosofi fossero realmente dialeteisti); tuttavia, questo è poco rilevante per il nostro discorso. Quello che è interessante, invece, è l'attacco di Aristotele a quella che lui considerava la loro visione, e la sua difesa di PNC.

Il testo in questione è piuttosto confuso e sconnesso. L'autore comincia dicendo che, siccome PNC è un principio

di natura fondamentale, esso non può essere provato. Tuttavia, se solo un dialeteista provasse ad affermare qualcosa, sarebbe possibile stabilire PNC tramite *elenchos*. Ad esempio, basterebbe che dicesse una qualsiasi cosa dotata di senso, che si avrebbe gioco facile nel mostrare che ciò che ha detto è tutt'altro da quello che intendeva. A seguire, Aristotele presenta un lungo argomento, seguito da sei o sette argomenti molto brevi. L'argomento lungo è talmente contorto che gli studiosi dissentono sul suo supposto funzionamento – ammesso che funzioni davvero. Il modo migliore per dargli un senso sembra essere il seguente. Il dialeteista dice «uomo» – questo termine funge solo da esempio: il dialeteista potrebbe dire qualsiasi altra cosa. Si stabilisce un particolare significato di questa parola. Ad esempio, Aristotele assume «animale con due piedi». (Chiaramente, se qualcuno è un uomo in un senso – ad esempio, umano – ma non in un altro – ad esempio, maschio – non si ottiene una dialeteia. Per questo il significato va fissato in partenza.) A questo punto ragioniamo nel modo seguente. Necessariamente, se qualcuno è un uomo è un animale con due piedi. Dunque, è impossibile che qualcuno sia un uomo e non sia un animale con due piedi. Quindi, è impossibile che qualcosa sia un uomo e non sia un uomo (dato che uomo significa essere un animale con due piedi). Ora, a prescindere da come si possa interpretare questo argomento, esso fallisce. La ragione è che il dialeteista può tranquillamente accettare la sua conclusione. Per il dialeteista può essere vero che qualcosa sia un uomo e non sia un uomo, ma lo stesso può essere contemporaneamente falso (in accordo con la conclusione dell'argomento aristotelico). Infatti, come abbiamo mostrato nella lezione precedente, nonostante in *LP* alcune formule del tipo  $A \wedge \neg A$  possano essere vere,  $\neg(A \wedge \neg A)$  è una verità logica. Questa è chiaramente una contraddizione, ma Aristotele non può eliminarla facendo ricorso a PNC, altrimenti cadrebbe in una petizione di principio.

L'aspetto più rilevante dei successivi sei o sette brevi argomenti è che l'*elenchos* scompaia. La strategia di Aristotele non è chiara, ma, in ogni caso, questi argomenti falliscono. Infatti, essi sono tutti esempi della fallacia nota come *ignoratio*, ovvero sono argomenti fuori tema, la cui conclusione è irrilevante per la questione in gioco. Se anche gli argomenti fossero corretti (questione che rimane aperta), essi permetterebbero di concludere solamente che non tutte le contraddizioni sono vere. Potremmo chiamare questa conclusione Principio di Non Trivialità (PNT), e ovviamente un dialeteista può felicemente accettarla. Anzi, verso la fine del passaggio in esame, gli argomenti stabiliscono in realtà una conclusione ancora più debole rispetto a PNT: che nessuno può "credere" che tutte le contraddizioni siano vere.

A partire da Łukasiewicz, e sulla base di queste considerazioni, la maggior parte degli studiosi fu d'accordo nel ritenere la difesa aristotelica di PNC fallimentare (che non significa, però, che PNC venne giudicato falso). Nonostante questo, però, il sostegno di Aristotele riuscì comunque ad elevare PNC a principio imprescindibile della filosofia occidentale – al punto che, da allora, praticamente tutti i filosofi occidentali lo hanno dato per scontato. Dopo Aristotele, infatti, non troviamo traccia di nessun altro tentativo di difesa di PNC. (Come sia stato possibile che degli argomenti così poco convincenti siano riusciti a chiudere la faccenda sulla validità di questo principio è una questione sociologica interessante, che però non affronteremo in queste lezioni.)

Prima del XX° secolo sono stati pochi i filosofi occidentali successivi ad Aristotele che sono andati controcorrente. Verosimilmente, tra questi troviamo alcuni Neoplatonici, come Plotino e Cusano, che ritenevano che l'Uno (o Dio) avesse proprietà contraddittorie. Ma l'esempio più evidente è quello di Hegel, al quale dedicheremo l'intera lezione successiva. Il numero esiguo di questi autori, però, evidenzia la robusta ortodossia rappresentata da PNC.

Prima di lasciare la storia del dialeteismo facciamo un breve accenno alla filosofia orientale. Ci sono stati certamente alcuni filosofi asiatici che hanno sostenuto PNC, ma del ruolo che questo principio ha ricoperto nelle tradizioni orientali si conosce poco. Nella lezione precedente, però, abbiamo incontrato il *catuṣkoṭi*, che invalida direttamente PNC; ebbene, i filosofi buddisti che possono essere ritenuti verosimilmente dialeteisti, tra cui troviamo Nagarjuna e Jizang, sono senza dubbio numerosi.

Il dialeteismo contemporaneo, invece, è un'invenzione del XX° secolo. Nella prima metà del Novecento, alcuni pensatori come Łukasiewicz e Wittgenstein 'giocarono' con questa idea, ma non la svilupparono fino in fondo poiché non disponevano delle risorse della logica paracosistente contemporanea. Fu negli anni Settanta che i filosofi Priest e Routley definirono, organizzarono e cominciarono a difendere il dialeteismo. La prima vigorosa difesa di questa visione fu *In Contradiction* (1987).

## 2.3 ESEMPI DI DIALETEIE

Se si afferma che esistono contraddizioni vere, la domanda che sorge naturale è: quali sono? In questa sezione esamineremo alcune delle risposte che sono state date. Va precisato che tutti gli esempi che verranno discussi sono controversi (non diversamente da quanto accade nelle altre aree della filosofia). Ciononostante, essi rappresentano senza dubbio delle applicazioni quantomeno plausibili del dialeteismo.

### 2.3.1 I paradossi dell' autoriferimento

L'applicazione più discussa del dialeteismo è quasi certamente quella dei paradossi dell' autoriferimento – tanto che

alcuni sembrano intendere il dialeteismo come una visione unicamente incentrata su questi paradossi.

I paradossi dell'autoriferimento formano una famiglia piuttosto ben definita, il cui capostipite è il celebre paradosso del mentitore, tradizionalmente attribuito a Ebulide (IV° sec. a.C.). Alcuni di questi paradossi furono oggetto delle attenzioni dei grandi logici medievali. Altri furono scoperti nei fondamenti della matematica, all'inizio del XX° secolo. Di certo, a partire da Frege e Russell i paradossi dell'autoriferimento hanno determinato in maniera sostanziale lo sviluppo della logica fino ai giorni nostri.

I paradossi sono argomenti apparentemente corretti che portano a conclusioni contraddittorie, e sono comunemente ritenuti indicatori di una falla nell'impianto della teoria o del sistema logico in cui emergono. Tradizionalmente, essi costituiscono sempre un problema da risolvere. L'approccio dialetheista, invece, guarda ai paradossi in modo diverso. Questa visione accetta gli argomenti paradossali (non necessariamente tutti) per quello che sembrano essere: argomenti corretti che stabiliscono conclusioni vere (per quanto contraddittorie).

Il paradosso del mentitore è forse l'argomento più semplice tra i paradossi dell'autoriferimento che conosciamo. Consideriamo l'enunciato del mentitore,  $L$ , da cui si genera il paradosso:

- Questo enunciato è falso.

Supponiamo che  $L$  sia vero. Allora, siccome predica in modo veridico, è falso. Contraddizione. Supponiamo ora che  $L$  sia falso. Dunque, ciò che dice è falso, quindi è vero. Contraddizione. In entrambi i casi,  $L$  risulta sia vero che falso. Ovvero, la conclusione a cui si giunge è sempre:  $L \wedge \neg L$ .

Il paradosso del mentitore è connesso ad una nota condizione sulla verità chiamata T-schema, che stabilisce che tutti gli enunciati del tipo:

- «Trump è uno stupido» è vero sse Trump è uno stupido
- «L'Australia è nell'emisfero nord» è vero sse l'Australia è nell'emisfero nord

sono veri. Ora, decidiamo di usare  $T$  per «è vero», e  $[A]$  per indicare il nome di un enunciato  $A$  qualsiasi. Allora, il T-schema comprende tutti i bicondizionali della forma:

- $T[A]$  sse  $A$

Questo principio sembra tanto ovvio da apparire banale, e nessuno lo avrebbe mai messo in discussione se non fosse stato per i paradossi del tipo del mentitore.  $L$  è un enunciato di forma  $F[L]$  (ovvero,  $T[\neg L]$ ). Sostituendolo nel T-schema otteniamo:

- $T[L]$  sse  $F[L]$

A questo punto, l'applicazione del Principio del Terzo Escluso,  $T[L] \vee F[L]$ , fa il resto, conducendo alla contraddizione.

Un noto tentativo di risolvere il paradosso del mentitore consiste nel rigettare il Terzo Escluso, sostenendo che  $L$  non è né vero né falso. Tuttavia, se si intraprende questa strada basta modificare l'enunciato per far emergere nuovamente il medesimo paradosso. Sia  $L'$  il seguente enunciato:

- Questo enunciato è falso oppure né vero né falso

Formalmente,  $L'$  diventa:  $F[L'] \vee (\neg T[L'] \wedge \neg F[L'])$ . Ora, consideriamo ciascuno dei tre casi possibili – vero, falso, né vero né falso –, che non si sovrappongono (sono esclusivi) e coprono la totalità delle opzioni (sono esaustivi). Se  $L'$  è vero, allora è falso oppure né vero né falso. Contraddizione. Se

$L'$  è falso, siccome soddisfa il primo dei suoi disgiunti è vero. Contraddizione. Infine, se  $L'$  è né vero né falso, soddisfa il secondo dei suoi disgiunti, e quindi è vero. Contraddizione. Dunque, in tutti i casi arriviamo ad una contraddizione.

La situazione appena discussa è un esempio di un fenomeno più generale chiamato “paradosso della vendetta” (o “estensione del paradosso”): ogni volta che viene proposta una soluzione in cui si aggiunge un valore di verità ulteriore (mantenendo l’esclusività e l’esaustività) è possibile costruire un nuovo argomento paradossale. Questo fenomeno fornisce una ragione generale per diffidare dai tentativi non-dialeteisti di risoluzione del paradosso: essi non riescono a disfarsi della contraddizione.

Talvolta è stato detto che i paradossi della vendetta colpiscono anche la soluzione dialeteista. Si consideri l’enunciato seguente,  $L''$ :

- Questo enunciato è solo falso

dove «solo falso» significa «falso e non vero».  $L''$  è:  $F[L''] \wedge \neg T[L'']$ . Con un po’ di lavoro, che lasciamo come esercizio, si può stabilire che  $L''$  è solo falso, ma anche vero:  $(F[L''] \wedge \neg T[L'']) \wedge \neg T[L'']$ ; dunque, si ottiene una contraddizione. Ma questo non è un problema. Diversamente dalle soluzioni consistenti del mentitore, il punto non è evitare la contraddizione, bensì domarla. Il dialeteista, infatti, può accettare che questo argomento sia un altro ulteriore paradosso dell’autoriferimento.

Ad oggi, il paradosso del mentitore è stato indagato per circa duemilacinquecento anni, e tutti i tentativi di trovare una soluzione consistente sono falliti – almeno se consideriamo il consenso come requisito per il successo, dal momento che non è mai stato raggiunto un ampio accordo. Questo prolungato fallimento testimonia da sé l’inefficacia dell’impresa. Il dialeteismo, invece, offre un nuovo semplice

modo di considerare la questione. Coloro che hanno provato a risolvere il problema del paradosso del mentitore hanno semplicemente preso un granchio: il problema non c'è.

### 2.3.2 Il moto e il paradosso della freccia di Zenone

Una seconda applicazione del dialeteismo riguarda un diverso gruppo di paradossi: quelli di Zenone. Questi paradossi sono tanto antichi quanto quello del mentitore, ma la loro storia è diversa. Furono molto discussi nella filosofia greca e in quella medioevale, ed è comunemente accettato che la loro soluzione fu trovata grazie agli sviluppi della matematica del XIX° secolo. Ora, in generale questo sembra vero. Tuttavia, non sembra esserlo nel caso specifico di uno di questi paradossi: quello della freccia.

È possibile formulare questo paradosso nel modo seguente. Si prenda una freccia – oppure, per evitare preoccupazioni irrilevanti, una particella puntiforme – in moto da  $a$  a  $b$ . In ogni istante del suo moto, l'avanzamento compiuto dalla particella è nullo, dato che quello considerato è proprio un istante. Ma il tempo complessivo impiegato per andare da  $a$  a  $b$  è composto da questi istanti. Quindi l'avanzamento totale compiuto dalla particella nel suo tragitto è la somma dell'avanzamento compiuto in ogni istante. Ma zero più zero più ... tante volte quante si desidera – anche infinite – fa sempre zero. Quindi, la particella non avanza: non si muove.

Secondo la soluzione standard di questo paradosso non bisogna demordere: è vero che la particella non compie alcun avanzamento ad ogni istante, ma, in qualche modo, nella somma degli istanti l'avanzamento avviene. Ebbene, il dialeteismo fornisce una soluzione più illuminante. Supponiamo che in un certo istante,  $t$ , la particella sia nella posizione  $x$ . Siccome è in moto, però, essa si trova anche in una

posizione leggermente successiva, diciamo  $x + \varepsilon$ , e in una posizione leggermente precedente,  $x - \varepsilon$ . Dato che si trova in tutte queste posizioni, la particella avanza effettivamente all'istante  $t$ . Dunque, può avanzare anche nella somma di tutti gli istanti.

Questa soluzione implica che, nell'istante  $t$ , la particella si trovi in uno stato contraddittorio (e questo vale per ogni istante del moto). Infatti, siccome la particella si trova in  $x + \varepsilon$ , allora non si trova in  $x$  (siccome è puntiforme), nonostante si trovi in  $x$ . In questa visione, allora, il moto di una particella è la realizzazione di questo stato contraddittorio. Se a  $t$  la particella non fosse in moto, si troverebbe solamente in  $x$ . Fine della storia.

### 2.3.3 Leggi inconsistenti

I due esempi precedenti riguardano la soluzione dei paradossi, ma non ritengo rappresentino i casi più manifesti di dialeteie. Quello che invece credo sia l'esempio più evidente riguarda la filosofia del diritto, un ambito in cui le premesse di un argomento che conduce a contraddizione possono essere rese vere semplicemente per mezzo di una delibera (ad esempio, con un decreto). In generale, sono molte le cose che non possono essere rese vere mediante decisione (ad esempio, che la luna sia distante dalla terra più di un chilometro, che il sole emetta luce, ecc.); tuttavia, alcune possono diventarlo grazie al potere di un'assemblea legislativa opportunamente costituita che applichi un corretto e riconosciuto procedimento legislativo.

Ora, supponiamo che l'assemblea approvi una legge contenente le clausole seguenti:

- Ogni persona appartenente alla categoria X (proprietario terriero bianco) può votare

- Ogni persona appartenente alla categoria Y (donna di età inferiore ai 19 anni) non può votare

È plausibile che, nel momento in cui la legge viene approvata, nessuno ricada in entrambe le categorie. Fin tanto che sia così, la situazione rimane consistente. Tuttavia, possiamo immaginare un momento storico in cui un individuo soddisfi entrambe le descrizioni, rientrando sia in X che in Y. Chiamiamo questa persona Jo. Dunque, è vero che Jo può votare e non può votare.

Ora, in molte giurisdizioni ci sono delle procedure standard per risolvere i casi contraddittori. Ad esempio, si può decidere di attribuire un peso alle leggi, così da stabilirne un ordine gerarchico che determini quale di queste va applicata nel caso in cui risulti in conflitto con altre. Oppure, in alcune giurisdizioni c'è un principio chiamato *lex posterior*, secondo il quale in caso di leggi contraddittorie vince quella approvata dopo. Tuttavia, possiamo legittimamente assumere che nessuno di queste strategie si applichi al caso che stiamo discutendo, così da non eliminare la contraddizione.

Se una simile situazione si presentasse realmente, è chiaro che un giudice o l'assemblea legislativa interverrebbero per ripristinare la consistenza della legislazione. Le leggi hanno una funzione pratica e le situazioni contraddittorie non aiutano in questo senso. Ma questo non influisce sul fatto che, prima che venga modificata, la situazione è realmente contraddittoria. Questo stato inconsistente, infatti, rappresenta la ragione per cui si rende necessaria la modifica.

### 2.3.4 I limiti del pensiero

Anche il quarto esempio che discutiamo di seguito è diverso dai precedenti, e riguarda il dominio delle cose che

si trovano oltre i limiti del nostro linguaggio e dei nostri concetti. Arrivare a stabilire che esistono cose non concettualizzabili e di cui non si può parlare è di per se stesso contraddittorio, dal momento che, dicendo questo, le si stanno concettualizzando e descrivendo a parole. Dunque, esse sarebbero sia descrivibili/concettualizzabili che non. Questo esempio di dialeteia è estremamente importante. Ritorneremo ad occuparcene nella quarta lezione.

## 2.4 ARGOMENTI CONTRO IL DIALETEISMO

Analizziamo ora gli argomenti che sono stati proposti contro il dialeteismo. Possiamo suddividere le obiezioni in due tipologie. Da un lato, si può obiettare contro una specifica applicazione del dialeteismo, come quelle viste nella sezione precedente. In questo caso, chi obietta sostiene che ci sono modi migliori e consistenti di far quadrare la situazione in esame, senza dover ammettere che sia un caso di dialeteia. Chiamiamo questo tipo di obiezioni “locali”. Dall’altro lato, è possibile obiettare direttamente contro l’intera visione del dialeteismo. Chiamiamo queste obiezioni “globali”. In questa sezione prenderemo in esame solamente alcune obiezioni globali.

Coloro che incontrano il dialeteismo per la prima volta tendono ad opporvisi facendo appello all’Esplosione: il dialeteismo non può essere vero, perché se lo fosse ne seguirebbe la verità di ogni cosa, che è inaccettabile. Tuttavia, come dovrebbe risultare chiaro da ciò che abbiamo spiegato in precedenza, questa obiezione è priva di valore, siccome un dialeteista non accetta l’Esplosione. Passiamo quindi a considerare alcune obiezioni più sostanziali.

### 2.4.1 Le contraddizioni non possono essere credute

La prima obiezione che discutiamo consiste nel dire che una contraddizione non può essere realmente creduta, e dunque che lo stesso accade per il dialeteismo. Ebbene, è un fatto che la maggior parte delle persone creda cose contraddittorie. Nell'insegnamento della filosofia, con un po' di dialogo socratico è possibile mostrare che sono numerosi coloro che possiedono opinioni contraddittorie. Una volta svelata l'inconsistenza è piuttosto normale che le credenze vengano modificate e rese consistenti. Ma questo non è rilevante per il nostro discorso. Ciò che conta è che in precedenza queste persone difendessero (e credessero) effettivamente opinioni contraddittorie.

A questo, si aggiunga che diversi filosofi nella storia della filosofia (occidentale e orientale) difesero consapevolmente visioni contraddittorie. Hegel ne è un esempio – sul quale torneremo più avanti.

Infine, ci sono i dialeteisti contemporanei, come il sottoscritto. Ora, se indichiamo con  $L$  l'enunciato del mentitore, io credo realmente sia  $L$  che  $\neg L$ . Può certamente accadere che talvolta alcune persone non credano realmente quello che dicono di credere. Possono fraintendere le parole che usano, oppure mentire. Tuttavia, se siamo nel caso in cui qualcuno sostiene realmente qualcosa (senza fraintendimenti e menzogne), allora dovrebbe esserci una buona ragione per supporre che questa persona non creda realmente ciò che dice di credere. Fare una tale supposizione senza darne una ragione indipendente è una terribile metodologia. E posso assicurarvi che quando dico di credere alla contraddizione del mentitore, comprendo le parole molto bene e sono completamente sincero. In conclusione, io sono un controesempio vivente a questa obiezione.

### 2.4.2 Le contraddizioni non possono essere credute razionalmente

La prossima obiezione è che, sebbene le contraddizioni possano essere credute, non possono essere credute razionalmente. Questo richiede che si sappia quando una credenza è razionale. Una risposta rapida è che, come dice Hume, una persona razionale adegua le sue credenze all'evidenza – una cosa che i difensori di PNC non sembrano aver fatto molto bene! Ora, se qualcuno degli esempi di dialeteia visti nella sezione precedente funziona, allora fornisce proprio questa evidenza. (Si noti che il principio di Hume suggerisce allo stesso tempo come si possano individuare le contraddizioni che possono ragionevolmente essere considerate dialeteie: guardando le evidenze.)

In realtà, le cose sono un po' più complicate di così. Nel caso delle soluzioni dei paradossi ci sono varie opzioni sul mercato. Pertanto, siamo chiamati a fare una scelta – che sia razionale – tra le diverse teorie proposte come soluzione. Ora, si potrebbe pensare che una teoria inconsistente sia *ipso facto* esclusa dalla scelta razionale. Tuttavia, fino a che non sarà data una ragione convincente del perché PNC dovrebbe essere necessariamente 'acquistato' in una scelta razionale, l'esclusione è impropria. E, si noti, una tale ragione dovrebbe essere indipendente da PNC, pena una petizione di principio.

Ci sono diversi criteri che vengono chiamati in causa quando si valuta razionalmente una teoria: la congruità ai dati (qualsiasi cosa siano i dati nel contesto della scelta), la semplicità, il potere unificante, e così via. Un basso punteggio su uno di questi criteri sfavorisce la teoria oggetto della valutazione. Ora, diamo credito all'obiezione e assumiamo che la consistenza sia un fattore positivo nella scelta razionale di una teoria, e che l'inconsistenza sia negativo. I criteri coinvolti nella scelta, però, possono non combinarsi alla

perfezione. Una teoria che viene valutata inferiore ad altre rispetto ad uno o più criteri può comunque risultare vittoriosa e venire preferita. Si consideri, ad esempio, la battaglia pregalileiana tra la teoria copernicana e quella tolemaica. Entrambe erano ugualmente coerenti coi dati astronomici. La teoria copernicana era più semplice (non perché faceva a meno degli epicicli, ma perché non utilizzava l'equante); tuttavia, era in conflitto con la dinamica aristotelica – allora considerata corretta –, mentre ciò non accadeva con la teoria tolemaica. Dunque, il quadro teorico risultante dall'unificazione di astronomia e dinamica era meno unificato per il copernicano rispetto al tolemaico. Ciononostante, la teoria copernicana ebbe la meglio. Ora, va riconosciuto che, con l'invenzione della dinamica di Galileo e Newton, le cose si misero ancora meglio per i copernicani. Ma il punto dovrebbe essere chiaro: i criteri che stabiliscono la razionalità di una teoria concorrono tutti insieme, e può essere che la teoria migliore non li massimizzi tutti.

Assodato questo, allora, quando è razionale credere ad una teoria? Quando, fissati i criteri rilevanti, essa rappresenta la scelta che complessivamente li soddisfa al meglio. Quindi, una teoria contraddittoria può essere razionalmente scelta perché il suo carattere contraddittorio viene controbilanciato da altri criteri. Ad esempio, supponiamo di comparare la soluzione dialeteista del paradosso del mentitore con le diverse soluzioni consistenti. Verosimilmente, le altre teorie sono molto più complicate, non sono in pieno accordo coi dati, fanno appello ad assunzioni costruite *ad hoc* per evitare la contraddizione, e così via. Se è così, la teoria dialeteista è quella razionalmente preferibile (date le attuali evidenze); e se anche non fosse così, una situazione in cui potrebbe esserlo è quantomeno possibile. Ovvero: una teoria inconsistente può essere, almeno in principio, la teoria razionalmente preferibile.

Un'ulteriore obiezione collegata alla conclusione appena raggiunta consiste nel dire che, se si ammette che una con-

traddizione sia accettabile (scelta razionalmente), allora le ragioni che abitualmente ci forzano a rivedere le nostre credenze diventano inefficaci. La mia visione implica  $A$  e mi viene mostrato che  $\neg A$  è vera. Tuttavia, se posso accettare la contraddizione, non sono costretto a rigettare quello che credevo: posso semplicemente aggiungere  $\neg A$  alle mie credenze. Ora, da quanto è stato detto poco fa dovrebbe risultare chiaro il problema in cui incorre questa obiezione. Aggiungere  $\neg A$  alle proprie credenze è certamente un'opzione disponibile per il dialeteista, ma non è detto che sia razionale. *Ceteris paribus*, questa mossa sarebbe interamente *ad hoc* e indebolirebbe la razionalità della visione.

### 2.4.3 Un dialeteista non può esprimere disaccordo

L'ultima obiezione che consideriamo consiste nel sostenere che un dialeteista non può esprimere disaccordo. Supponiamo che tu dica  $A$ , e che io (un dialeteista) dica  $\neg A$ . Ora, per quanto ne sai, io potrei sostenere anche  $A$  – in quanto dialeteista. Quindi, non è detto che sia in disaccordo con te.

In realtà, questo fatto non ha nulla a che vedere col dialeteismo. Supponiamo che tu non sia un dialeteista. Io dico  $A$  e tu dici  $\neg A$ . Come faccio a sapere che sei in disaccordo con me? Per quanto ne so, tu potresti essere un dialeteista, o esserlo appena diventato. E, di certo, il fatto che tu dica di non essere dialeteista non aiuta. Per quello che so tu potresti esserlo comunque.

Per capire cosa sta succedendo, dobbiamo richiamare qualche nozione della teoria degli atti linguistici. Quando si proferisce un enunciato, gli si conferisce una certa forza illocutoria: assertiva, interrogativa, di comando. Uno stesso enunciato può essere proferito con diverse forze illocutorie. Consideriamo, ad esempio, l'enunciato «La porta è aperta». Esso può essere proferito come asserzione (per comunicare

un fatto), come una domanda (per indagare su uno stato di cose), o anche come un comando (per intimare di chiudere la porta). Allora, come si riconosce quale atto linguistico sta compiendo il parlante che proferisce questo enunciato? Bisogna capire le sue intenzioni, e questo processo di comprensione dipende da molti fattori: dal contesto, dalle credenze di background, dalle relazioni di potere, e così via. Senza dubbio, si tratta di un processo estremamente complesso, ma che svolgiamo di continuo.

Oltre agli atti linguistici di asserzione, interrogazione e comando, c'è anche quello del diniego (*denying*). Ora, Frege e altri sostengono che il diniego di  $A$  equivale ad asserire  $\neg A$ . Ebbene, questo è certamente falso. Infatti, supponiamo che qualcuno venga portato ad asserire  $A$  e  $\neg A$ , scoprendo che le sue credenze sono inconsistenti. Chiaramente, l'asserzione di  $\neg A$  non è un atto di diniego, dato che viene asserito anche  $A$  – nonostante questo possa essere ritenuto problematico per un non-dialeteista. In modo ancora più ovvio: supponiamo che tu ed io siamo dialeteisti e riteniamo che l'enunciato del mentitore ( $L$ ) sia una dialeteia. Tu asserisci  $L$ . Io asserisco  $\neg L$ . Ma questo non significa che io denego quello che dici tu. Questo solo aggiungendo qualcosa. Il diniego, allora, è un atto linguistico *sui generis*. Asserire  $A$  è, grosso modo, proferire  $A$  con l'intenzione di farla accettare (credere) all'interlocutore, o quantomeno di fargli credere che io la accetto. Invece, denegare  $A$  è, grosso modo, proferire  $A$  con l'intenzione di farla rifiutare all'interlocutore (di fare in modo che l'interlocutore non la creda), o quantomeno di fargli credere che io la rifiuto. Pertanto, il proferimento di  $\neg A$  può essere un'asserzione di  $A$  o un diniego di  $A$ . Dipende dalle mie intenzioni. Se proferisco  $\neg A$  con l'intenzione di fartela accettare, allora è un'asserzione. Se proferisco  $\neg A$  con l'intenzione di fartela rifiutare, allora è un diniego. Ad esempio, se tu dici «L'enunciato del mentitore è consistente» e io dico «No, non lo è», questo è sicuramente un diniego.

A questo punto, la risposta all'obiezione che stiamo discutendo dovrebbe essere abbastanza chiara. Un dialeteista può essere in disaccordo con qualcuno denegando ciò che egli asserisce. Se tu asserisci  $A$ , io sono in disaccordo con te se denego  $A$ . Posso fare questo proferendo  $\neg A$ , se questo rende chiare le mie intenzioni. In caso contrario, posso fare ricorso ad un proferimento diverso, come: «No di certo, stupido!».

Concludiamo questa lezione tornando alla discussione relativa a PNC, avviata in §2. Come va espresso questo principio? Seguendo Aristotele, PNC può essere considerato un'asserzione dell'enunciato: per ogni  $A$ ,  $\neg(A \wedge \neg A)$ . Tuttavia, come abbiamo visto in risposta al primo lungo argomento in difesa di PNC, intendere questo principio come asserzione non funziona. Infatti, un dialeteista può accettare  $\neg(A \wedge \neg A)$  e, dunque, asserirlo al pari dei difensori di PNC. Allora, di nuovo, come dovrebbe essere espresso PNC? Semplicemente, come il diniego dell'enunciato: per qualche  $A$ ,  $A \wedge \neg A$ .

## 2.5 NELLA PROSSIMA LEZIONE...

Quanto detto finora su paraconsistenza e dialeteismo può bastare. Nelle lezioni successive ci occuperemo dell'applicazione di queste idee ad alcuni casi importanti nella storia della filosofia, a cominciare da Hegel.

## 2.6 ULTERIORI APPROFONDIMENTI

2.1: Priest, Berto, e Weber (2018).

2.2: Priest (2007). Su Aristotele: Priest (2006), cap. 1. Su Nāgārjuna: Priest (2002), cap. 16.

2.3: Priest e Routley (1984), cap. 5; Priest (1987).

2.4: Priest (1998); Priest (1987); Priest (2006).



## LEZIONE 3: HEGEL

*di Graham Priest*

Nelle lezioni precedenti abbiamo menzionato Hegel in due occasioni. Come anticipato, il suo merito fu quello di andare in direzione opposta rispetto all'egemonia di PNC, diventando un caso molto interessante per la nostra discussione. In questa lezione vedremo alcuni aspetti rilevanti della sua filosofia. Cominceremo dando le ragioni del perché lo si possa legittimamente considerare dialeteista e cercheremo di comprendere come arrivò a sviluppare questa posizione. Per farlo dovremo passare prima attraverso Kant, esaminando l'influenza che egli ebbe su Hegel. Concluderemo analizzando il ruolo che il dialeteismo ricopre nel nucleo centrale della filosofia hegeliana – la sua dialettica – e ne proporremo un semplice modello paraconsistente.

### 3.1 HEGEL E IL DIALETEISMO

Diversi interpreti, aderenti all'ortodossia di PNC, hanno sostenuto che Hegel non fosse dialeteista – per paura di rendere il suo pensiero irrazionale. Alla luce di quanto abbiamo detto nella lezione precedente, però, ad essere irrazionale è questa stessa paura. Se si presta attenzione a ciò che Hegel dice realmente, la sua interpretazione dialeteista risulta del tutto appropriata, mentre quella non dialeteista

è possibile solo a costo di ‘torturare’ i suoi testi. In questo senso, il dialeteismo fornisce un nuovo importante strumento ermeneutico per interpretare testi storici.

Per esaminare il dialeteismo hegeliano partiamo dalla discussione della contraddizione che troviamo nella *Scienza della logica*:

La comune esperienza riconosce poi essa stessa che si dà per lo meno una quantità di cose contraddittorie, di contraddittorie disposizioni etc., la cui contraddizione non sta semplicemente in una riflessione esteriore, ma in loro stesse.

(G.W. Hegel, *Scienza della logica*, II, Laterza, 2009, p. 491)

Nel caso si pensasse che le contraddizioni di cui parla Hegel non siano quelle a cui si riferiscono abitualmente i logici, poco più avanti leggiamo (corsivo dell’autore):

Persino l’esterior moto sensibile non è che il suo esistere immediato [della contraddizione]. Qualcosa si muove, non in quanto in questo Ora è qui, e in un altro Ora è là, ma solo in quanto *in un unico e medesimo Ora è qui e non qui, in quanto in pari tempo è e non è in questo Qui*. Si debbono concedere agli antichi dialettici le contraddizioni ch’essi rilevano nel moto, ma da ciò non segue che pertanto il moto non sia, sibbene anzi che il moto è la contraddizione stessa nella forma dell’esserci.

(Hegel, *Scienza*, cit., p. 491)

Il riferimento ai “dialettici antichi” chiarisce che Hegel si sta riferendo ai paradossi di Zenone. A tal proposito, il suo modo di intendere il moto è esattamente quello che abbiamo spiegato nella seconda lezione: essere in moto significa essere in uno specifico stato contraddittorio. Un oggetto che si trovi in uno stato consistente ad un certo istante di tempo, o per un periodo prolungato, è fermo.

Un altro esempio evidente che conferma il dialeteismo di Hegel è la sua visione riguardo al paradosso del mentitore. Parlando di Ebulide nelle sue *Lezioni sulla Storia della Filosofia*, egli dice che l'enunciato del mentitore:

mente e non mente [...] infatti, in esso si ha un'unione di opposti, la menzogna e la verità, e la loro immediata contraddizione [...]

(G. W. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, I, Routledge & Kegan Paul, 1955, p. 460, trad. dei curatori)

Inoltre, in questo stesso contesto Hegel rimprovera l'errore di coloro che hanno tentato, in modo futile, di dare una risposta unilaterale alla questione relativa allo stato del mentitore. In conclusione, da queste considerazioni dovrebbe risultare evidente il dialeteismo hegeliano.

### 3.2 KANT E LE ANTINOMIE

I commenti di Hegel che abbiamo appena citato non sono aberrazioni momentanee del suo pensiero. Per convincersene, bisogna esaminare il percorso con cui egli giunse al dialeteismo. Per fare questo, però, dobbiamo prima richiamare alcuni passaggi del pensiero kantiano.

#### 3.2.1 Fenomeni, noumeni e categorie

Nella *Critica della Ragion Pura*, Kant traccia una distinzione tra fenomeni e noumeni. I fenomeni sono ciò di cui facciamo esperienza per mezzo dei sensi. In particolare, essi sono nello spazio e/o nel tempo. I noumeni, invece, non possono essere esperiti, e non sono né nello spazio né nel tempo. Dal momento che però ne abbiamo accesso, i noumeni so-

no oggetti del pensiero. Inoltre, spazio e tempo non sono “là fuori nella realtà”; piuttosto, sono strutture concettuali che imponiamo alle nostre sensazioni (“intuizioni”) e che costituiscono gli oggetti fenomenici. In particolare, Kant chiama “la cosa in sé” (*ding an sich*) quel particolare tipo di noumeno, qualsiasi cosa sia, che genera le esperienze che la nostra mente concettualizza.

Un'altra parte fondamentale della nostra struttura concettuale è rappresentata dalle categorie, come la “pluralità”, la “negazione” e la “sostanza”. Kant estrapola queste categorie dalla forma sintattica degli enunciati della logica aristotelica. Ogni enunciato sfrutta un certo numero di queste categorie. Ad esempio, «tutti gli uomini sono mortali» richiede le categorie della “totalità” («tutti»), della “realtà” («sono») e dell’“esistenza” (non ci sono, infatti, operatori modali).

Ora, è fondamentale notare che le categorie kantiane sono costitutive dei fenomeni, e che quindi possono applicarsi solo ad essi. Come scrive Kant nella *Critica*, le categorie sono:

mere condizioni *a priori* per un'esperienza possibile, poiché è soltanto su questa che può fondarsi la loro realtà oggettiva.

(I. Kant, *Critica della ragione pura*, Adelphi, 1976, p. 153)

Ne segue che le categorie non possono applicarsi ai noumeni, dato che di essi non è possibile fare esperienza. Kant è piuttosto chiaro su questo punto. Scrive nei *Prolegomeni*:

[...] è fermo ancora che i concetti intellettivi puri non hanno più nessun senso quando si staccano dagli oggetti dell'esperienza o vengono riferiti a cose in sé (noumeni).

(I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Fratelli Bocca, 1913, p. 82)

Non è possibile, allora, formulare discorsi dotati di senso riguardo ai noumeni.

Kant offre alcuni argomenti a sostegno del fatto che le categorie non possono essere applicate ai noumeni. Tra questi, il più semplice è il seguente. Per applicare qualsiasi concetto è necessario avere dei criteri di applicazione – che Kant chiama “schemata”. Inoltre, i criteri per l’applicazione di ciascuna categoria riguardano il tempo. Due semplici esempi sono:

- lo schema della sostanza è la permanenza nel tempo reale
- lo schema della necessità è l’esistenza di un oggetto a tutti i tempi

Pertanto, siccome i noumeni sono cose fuori dal tempo, gli schemata non risultano più validi e le categorie non possono applicarsi ad essi.

### 3.2.2 Le antinomie

Passiamo a considerare le antinomie kantiane. Nella sezione della *Critica* intitolata *Dialettica Trascendentale*, Kant dà quattro coppie di argomenti che chiama antinomie. Il primo argomento di ciascuna coppia (la tesi), ha una conclusione di forma  $A$ . Il secondo (l’antitesi) ha conclusione di forma  $\neg A$ . Le quattro antinomie riguardano rispettivamente: il cosmo inteso come un tutto, i costituenti ultimi della materia, la relazione causale e il livello fondamentale. Ad esempio, secondo la prima antinomia il cosmo sarebbe infinito nel tempo, visto che (per ragioni legate alla concezione newtoniana) prima e dopo ogni istante ce n’è sempre un altro. Tuttavia, il cosmo non può essere infinito. Se così fosse, infatti, dovremmo

ammettere che un tempo infinito è trascorso, completandosi. Dal momento che una quantità infinita non può essere completata per definizione, segue che il cosmo è finito nel tempo. Dunque, il cosmo sarebbe sia finito che infinito nel tempo.

Ora, Kant non considera questi argomenti corretti. Egli non è un dialeteista. Tuttavia, è molto chiaro nel dire che le antinomie non sono nemmeno semplici sofismi. In qualche modo, esse sono connaturate nel pensiero e sono una manifestazione della sua tendenza a spingersi oltre i suoi limiti. Più specificamente, la diagnosi kantiana individua l'imperfezione di questi argomenti antinomici nel fatto che riguardano tutti dei noumeni. Ad esempio, la prima antinomia riguarda il cosmo come un tutto, ovvero una cosa di cui non è possibile fare esperienza. Siccome le premesse di tutte le antinomie sono enunciati, in esse vengono applicate le categorie ai noumeni. Ma questo non può essere fatto senza cadere nel nonsenso.

### 3.2.3 Il problema di Kant

Come molti hanno rilevato, a questo punto però sorge un problema. La *Critica* contiene molti giudizi sui noumeni. Pertanto, Kant sembra costretto ad ammettere che sia possibile parlarne sensatamente e in modo veridico, contraddicendosi. Ad esempio, quando si parla di cose giudicate inespriuibili, emerge la questione relativa alle contraddizioni inerenti ai limiti del pensiero/dell'espressione. Siccome torneremo ad occuparci di questo tema nella prossima lezione, procediamo oltre.

La situazione in cui si trova Kant risulta problematica indipendentemente da ciò che egli dice sulle antinomie. Se Kant può esprimere giudizi sui noumeni, senza l'adesione al dialeteismo la sua teoria si auto-refuta. Ma c'è un problema particolare con il modo kantiano di intendere le antinomie.

Infatti, se è davvero possibile parlare dei noumeni, questo invalida la stessa soluzione delle antinomie.

Naturalmente, Kant è consapevole del problema e prova ad evitarlo. In una sezione della *Critica* intitolata *Del principio della distinzione di tutti gli oggetti in generale in fenomeni e noumeni* – rispetto alla quale era talmente insoddisfatto che nella seconda edizione della *Critica* decise di riscriverla completamente – egli distingue una nozione positiva e una negativa di noumeno. La nozione positiva di noumeno come oggetto sul quale può effettivamente dirsi qualcosa è propriamente illegittima. Tuttavia, insiste Kant, c'è una nozione negativa di noumeno perfettamente appropriata, ovvero quella che riguarda ciò che si trova oltre i limiti di applicazione delle nostre categorie, e che mostra i limiti di quelle stesse categorie. Tuttavia, dire che ci sono (o anche solo che potrebbero esserci) cose di questo tipo significa precisamente esprimere dei giudizi su di esse. Dunque, il problema non risulta evitato.

### 3.3 HEGEL SU KANT

Hegel era ben consapevole del problema di Kant. Nella critica al pensiero kantiano che fa nella *Lesser Logic*, scrive (corsivo nell'originale):

È perciò massima inconseguenza, da una parte, concedere che l'intelletto conosca solo fenomeni, e dall'altra affermare questa conoscenza come *qualcosa di assoluto*, col dire: il conoscere non può andar oltre, questo è il *limite naturale* e assoluto del sapere umano.

(G. W. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, 2009, pp. 72-73)

Hegel non ha alcun problema con la divisione tra fenomeni e noumeni (come la cosa in sé). Questa distinzione ha

certamente senso. Al tempo stesso, però, è evidente come “sia possibile” parlare dei noumeni. Quindi, non sussiste una marcata distinzione concettuale tra le due categorie. Pertanto, Hegel rifiuta l’inapplicabilità delle categorie ai noumeni:

La *cosa in sé* [...] esprime l’oggetto in quanto si *astrae* da tutto ciò che esso è per la coscienza, da ogni determinazione del sentimento come da ogni pensiero determinato. È facile vedere che cosa resti, – il *pienamente* astratto, l’interamente vuoto, determinato solo come un *di là* [...] Perciò si deve soltanto meravigliarsi di aver letto così spesso che non si sa che cosa sia la *cosa in sé*; laddove non v’è niente di più facile a sapere che questo.

(Hegel, *Enciclopedia*, cit., pp. 53-54)

Ora, però, se si accetta l’applicabilità delle categorie ai noumeni la soluzione kantiana delle antinomie non è più valida. Ma Hegel coglie il punto: le antinomie stabiliscono la natura contraddittoria degli oggetti di cui si occupano (il cosmo come un tutto, ecc.). Scrive Hegel:

Nel tentativo, che fa la ragione, di conoscere l’incondizionato [...] del *mondo*, essa s’impiglia in *antinomie*, cioè nell’affermazione di due proposizioni *opposte* circa lo *stesso* oggetto, e in modo che ciascuna di queste proposizioni può essere affermata con pari necessità. Da ciò risulta che il contenuto del mondo, le cui determinazioni s’impigliano in siffatta antinomia, non può essere *in sé*, ma è solo apparenza. La *soluzione* è, che la contraddizione non cade nell’oggetto in sé e per sé, ma concerne soltanto la ragione conoscitrice.

Qui si viene a dire che il contenuto stesso, cioè le categorie per sé, sono quelle che producono la contraddizione. Questo pensiero, che la contraddizione, posta dalle determinazioni intellettuali nel razionale, è *essenziale* e *necessaria*, è da considerare come uno dei più importanti e profondi progressi della filosofia nei tempi moderni. Ma quanto

profonda è questa veduta, altrettanto è triviale la soluzione che se ne dà, e che consiste in una sorta di tenerezza per le cose del mondo. L'essenza del mondo non deve essere essa ad avere in sé la macchia della contraddizione; questa macchia deturpa 'solo la ragion pensante, l'essenza dello spirito. Certo, non si avrà nulla da opporre all'affermazione che il mondo *fenomenico* mostri contraddizioni allo spirito che lo considera: – mondo fenomenico è il mondo quale è per lo spirito soggettivo, per la *sensibilità* e per l'*intelletto*. Ma, quando si paragona l'essenza del mondo con l'essenza spirituale, si può meravigliarsi con quanta disinvoltura venga pronunziata e ripetuta l'affermazione, piena d'umiltà, che non l'essenza del mondo, ma l'essenza pensante, la ragione sia in sé contraddittoria.

(Hegel, *Enciclopedia*, cit., pp. 58-59)

Secondo Hegel, Kant soffre di un'eccessiva tenerezza verso le cose nel mondo. In altre parole, Hegel ritiene che le antinomie kantiane stabiliscano il dialeteismo; e, come spiegherà nel paragrafo successivo a quello citato, egli pensa che quelle di Kant siano solo alcune delle numerose contraddizioni vere. Tutti i nostri concetti *a priori* – e non solo quelli che sono coinvolti nelle antinomie – sono infatti invischiati nella contraddizione.

### 3.4 LA DIALETTICA DI HEGEL

Hegel fa uso di quanto appena stabilito sulla contraddizione nel cuore stesso della sua filosofia: la dialettica. Sotto l'influenza di Fichte, egli aggiunge un elemento dinamico alle categorie. C'è una sorta di mente cosmica, il *Geist*, che desidera comprendere se stessa. Essa comincia questo processo di comprensione partendo dalla categoria più elementare, sebbene vuota: quella dell'"essere". Successivamente, il processo si sviluppa in modo dialettico attraverso una sequen-

za di categorie sempre più complesse, fino a che non arriva al concetto di assoluto. Questo è il concetto che caratterizza nel modo più adeguato ciò che è. Quando il *Geist* lo raggiunge comprende di essere l'assoluto.

I concetti (le categorie) nella progressione mostrano una struttura semplice. Essi sono strutturati come una gerarchia di triadi, in modo che ogni categoria (fatta eccezione per quelle in cima alla gerarchia) possiede tre sottocategorie. (C'è un'eccezione: ci sono quattro sottocategorie del "giudizio". Questo sembra ironico, dato che queste sottocategorie, o almeno le loro sottocategorie, sono essenzialmente le categorie di Kant.) Le stesse triadi, poi, hanno una loro struttura. La seconda di ogni triade è una categoria opposta alla prima. Hegel chiama la seconda la "negazione" della prima, e – almeno nei casi più semplici – la negazione è quella usata dai logici.

Dalla contraddizione tra le prime due categorie arriviamo alla terza. Spesso, Hegel si riferisce ad essa come la "negazione della negazione". Il significato di questa denominazione è oggetto di dibattito. Ciò che è chiaro, però, è che la terza categoria è pensata come l'unione dialettica, in qualche senso, delle prime due. Giunti a questa sintesi, emerge una categoria totalmente nuova. Le precedenti categorie sono *aufgehoben* in essa. «Aufgehoben» è un termine oscuro del pensiero hegeliano, ed è praticamente impossibile tradurlo, dato che significa – in modo molto appropriato – sia «rimuovere» che «preservare».

Col procedere dello sviluppo dialettico nella *Scienza della logica*, Hegel tenta di far quadrare molte cose in questo letto di Procuste. Consideriamo, come esempio semplice, il primo step della dialettica, che comincia con l'"essere". Qui, il *Geist* realizza che è. Ma dire che qualcosa è è così vuoto che è come non dire nulla. Uno potrebbe anche dire che *non* è. Quindi, la seconda categoria è il "non-essere" – o "nulla", come Hegel lo chiama. Quindi il *Geist* non è. Ora, però, dato

che è entrambe queste cose, si arriva alla terza categoria della progressione, in cui *Geist* è e non è. Hegel usa “divenire” per riferirsi a questo terzo stadio:

Il divenire è l'inseparabilità dell'essere e del nulla. Il divenire non è l'unità che astrae dall'essere e dal nulla, ma, come unità dell'essere e del nulla, è questa unità determinata, ossia questa unità in cui è tanto l'essere, quanto il nulla.  
(Hegel, *Scienza*, cit., p. 91)

Perché “divenire”? Per via della teoria del moto di Hegel – e, più in generale, del cambiamento – che abbiamo visto in precedenza. Qualcosa che è in uno stato di cambiamento (divenire) è in uno stato contraddittorio. È dove/ciò che è, ma è anche dove/ciò che non è – dove/ciò che era e dove/ciò che sarà.

Il concetto successivo è l’“essere determinato”, dato che se qualcosa è in divenire ha qualche determinazione, diversamente da qualcosa che semplicemente è.

Scrive Hegel:

Dal divenire sorge l'esser determinato. L'esser determinato è il semplice esser uno dell'essere e del nulla. A cagione di questa semplicità esso ha la forma di un immediato. La sua mediazione, il divenire, gli sta da tergo. Essa si è tolta, epperò l'esser determinato appare quale un primo, da cui si prendan le mosse. L'esser determinato è dapprima nella determinazione unilaterale dell'essere. L'altra determinazione, ch'esso contiene, il nulla, vi si mostrerà parimenti anch'essa, contro la prima.

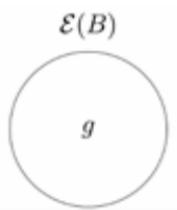
(Hegel, *Scienza*, cit., p. 103)

E con l’“essere determinato” inizia la triade successiva del ciclo.

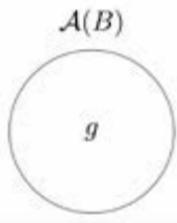
Una puntualizzazione importante: il fatto che le vecchie categorie siano *aufgehoben* non fa sparire le contraddizioni in esse contenute. Si ottengono nuove e più adeguate categorie, ma quelle vecchie, con le loro contraddizioni, non svaniscono.

### 3.5 UN SEMPLICE MODELLO

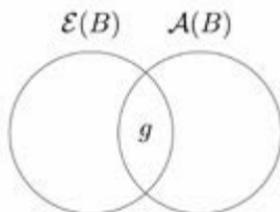
È possibile costruire un semplice modello di questa progressione usando la semantica di *LP*. Scriviamo  $g$  per *Geist*, e  $B$  per la proprietà dell'“essere”.  $\mathcal{E}(B)$  è l'estensione di  $B$  e  $\mathcal{A}(B)$  la sua antiestensione. Allora, nel primo step  $g$  si trova nell'estensione di  $B$ :



Ovvero, nel primo step:  $Bg$ . Nel secondo,  $g$  è nell'antiestensione di  $B$ :

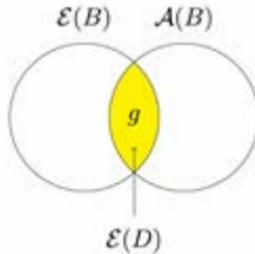


Ovvero, nel secondo step:  $\neg Bg$ . Nel terzo,  $g$  si trova nella loro intersezione:



Ovvero, nel terzo step:  $Bg \wedge \neg Bg$ .

Infine, nel quarto passaggio entra in scena un nuovo concetto, l'“essere determinato”,  $D$ . La sua estensione,  $\mathcal{E}(D)$ , è esattamente l'intersezione di  $\mathcal{E}(B)$  e  $\mathcal{A}(B)$ , ovvero  $\mathcal{E}(B) \cap \mathcal{A}(B)$ . La sua antiestensione,  $\mathcal{A}(D)$ , non viene coinvolta in questo step. Quindi abbiamo:



Quindi: per ogni  $x$ ,  $Dx$  sse  $Bx \wedge \neg Bx$ .

Col nuovo concetto,  $D$ , l'intero processo ricomincia, con la differenza che  $D$  prende il posto di  $B$ . Si noti che la contraddizione precedente,  $Bg \wedge \neg Bg$ , non è svanita, ma viene espressa in modo consistente da  $Dg$ . In questo senso, la contraddizione è preservata e rimossa ad un tempo, ovvero è *aufgehoben*.

### 3.6 NELLA PROSSIMA LEZIONE...

In questa lezione abbiamo visto Kant imbattersi nel fenomeno dei limiti di ciò che è descrivibile/concepibile – i limiti del pensiero. Abbiamo anche considerato la critica hegeliana di Kant su questo punto. Il fenomeno, peraltro, è piuttosto generale. Come scrive Hegel nella *Scienza della logica*:

Si suole in primo luogo fare un gran caso dei termini del pensiero, della ragione etc., affermando che il termine non si possa sorpassare. In una tale affermazione si è

inconsapevoli di questo, che appunto in quanto qualcosa è determinato come termine, è già sorpassato.

(Hegel, *Scienza*, cit., pp. 133-134)

Nella prossima lezione discuteremo proprio questo fenomeno.

### **3.7 ULTERIORI APPROFONDIMENTI**

**3.1:** Priest (1990).

**3.2:** Priest (2002), capp. 5 e 6.

**3.3:** Priest (2019a).

**3.4:** Priest (2019a).

**3.5:** Priest (2002), cap. 7.

## LEZIONE 4: I LIMITI DEL PENSIERO

*di Graham Priest*

Nella seconda lezione abbiamo anticipato che un'importante situazione in cui viene coinvolto il dialeteismo è quella che riguarda i limiti del pensiero. Questo caso è piuttosto diverso dagli altri, e ricopre un ruolo particolarmente rilevante per la storia della filosofia. In questa lezione lo esamineremo in dettaglio.

Cominceremo introducendo il fenomeno in questione. A seguire, parleremo di due filosofi che hanno avuto molto a che fare coi limiti del pensiero, e condurremo un'analisi dialeteista della situazione che essi affrontano. Infine, concluderemo la lezione tornando ai paradossi dell'autoriferimento, e in particolare al paradosso di König.

### 4.1 IL FENOMENO IN QUESTIONE

Cominciamo presentando il fenomeno di cui vogliamo occuparci: il raggiungimento dei limiti del linguaggio/pensiero. Nella storia della filosofia troviamo numerose teorie secondo le quali esistono cose al di là della nostra abilità di descrivere e concettualizzare; cose che sono ineffabili. Tuttavia, anche solo dire che ci sono cose di questo tipo è un modo di descriverle/concettualizzarle; è un modo di parlarne. Dunque, si cade nella contraddizione. Una possibile contromossa consiste nel dire che, quando si sostiene l'esi-

stenza di cose ineffabili, ciò che si intende è che di esse non sia possibile dire null'altro che questo. Tuttavia, le cose sono molto peggiori di così. Infatti, i filosofi che sostengono queste visioni non dicono solamente che tali cose esistono, ma cercano di provarne l'esistenza, e nel processo argomentativo applicano diversi concetti a questi oggetti. Pertanto, sembra che si possano dire diverse cose a proposito degli oggetti ineffabili. E, in tal caso, essi sono certamente oggetti dialeteici (inconsistenti).

Ora, la conclusione dialeteista segue solamente se le teorie in questione sono corrette. Anzi, si potrebbe pensare che la situazione contraddittoria che si genera mostri proprio che le teorie in questione non sono corrette. In questo caso, però, i filosofi che le concepirono non sarebbero certamente d'accordo. Abbiamo già incontrato uno di questi filosofi nella lezione precedente: Kant. Un altro caso molto interessante è rappresentato da Heidegger, sul quale c'è molto da dire e di cui ci occuperemo nell'ultima lezione.

Nella medesima situazione si trovano anche alcuni filosofi provenienti da due tradizioni religiose: Cristianesimo e Buddismo. Nel Cristianesimo, la tesi secondo cui Dio sia così diverso dalle sue creature che i concetti umani non possono applicarsi a lui è ampiamente accettata. Ciononostante, i filosofi cristiani dicono molte cose a proposito di Dio e lo fanno intendendo dire cose vere. Nella filosofia buddista, invece, c'è una distinzione standard tra "realtà convenzionale" e "realtà ultima". La realtà convenzionale è il mondo di cui abbiamo familiarità, il nostro *Lebenswelt*. La realtà ultima, invece, è la realtà per ciò che è veramente. Ora, scuole buddiste differenti intendono la natura della realtà ultima in modi diversi; in particolare, però, numerose scuole della tradizione Mahāyāna la considerano ineffabile, siccome il linguaggio e i concetti sono costitutivi della sola realtà convenzionale. Ciononostante, ne parlano lungamente.

I filosofi di queste tradizioni sono ben consapevoli della contraddizione emergente da questa situazione, e solo in rari casi sono dialeteisti. Pertanto, essi compiono diversi tentativi – la cui efficacia, però, è discutibile – per evitarla. Ad esempio, i filosofi cristiani si sono difesi sostenendo che le cose dette su Dio non sono da intendersi letteralmente vere, ma vere in modo analogico. Tuttavia, anche questa stessa affermazione riguarda Dio, ed è difficile pensare che non sia da intendersi letteralmente. Nell'ambito buddista, invece, alcuni filosofi distinguono due livelli di realtà ultima, quello autenticamente ultimo e quello nominalmente ultimo. Quello autenticamente ultimo è realmente ineffabile. Quando parliamo della realtà ultima, stiamo parlando di quella nominalmente ultima, che può essere descritta. Tuttavia, se questo è il caso, quando diciamo che la realtà ultima è ineffabile, allora ciò che diciamo è falso, dato che stiamo parlando del livello nominalmente ultimo.

Lasciamo ora da parte queste due tradizioni per dedicarci a due importanti filosofi le cui teorie fanno emergere chiaramente lo stesso fenomeno. Nello specifico, la loro riflessione da cui scaturisce la situazione paradossale in esame riguarda l'unità degli oggetti composti.

## 4.2 UN'OCCHIATA RAVVICINATA A DUE ESEMPI

### 4.2.1 Wittgenstein

Il primo di questi due filosofi è Wittgenstein, precisamente il Wittgenstein del *Tractatus*.

Secondo il *Tractatus*, il linguaggio è costituito da proposizioni atomiche (che possono essere combinate in diversi modi), e la realtà è composta da stati di cose. Gli stati di cose sono formati da oggetti, e le proposizioni atomiche da nomi (che sono essi stessi oggetti di un tipo particolare). Ora, proposizioni e stati di cose non sono mere accozzaglie di og-

getti e nomi. Essi sono strutturati in modo specifico. Ovvero, essi hanno una certa “forma”. La forma, però, non è un costituente della proposizione o dello stato di cose. Essa è il modo in cui i loro costituenti sono strutturati tra loro. (Se la forma fosse un altro costituente, allora ci dovrebbe essere una iper-forma che spieghi come la forma e gli altri costituenti sono a loro volta strutturati. E così via.)

I nomi si riferiscono agli oggetti, e la proposizione in cui occorrono i nomi predica a proposito degli oggetti nominati. Una proposizione è vera se il corrispondente stato di cose esiste. Questo stato di cose è quello composto dalle denotazioni dei nomi che occorrono nella proposizione corrispondente e che possiede la sua stessa forma. Il risultato è una teoria della verità basata sull’isomorfismo tra linguaggio e mondo.

Ora, dal quadro appena descritto emerge la seguente situazione. Siccome la forma non è un oggetto, segue che non ci può essere una proposizione che la riguardi. Tuttavia, il *Tractatus* è pieno di affermazioni su di essa – e su altre nozioni che danno luogo allo stesso problema. Come Russell nota sarcasticamente nella sua introduzione alla edizione inglese del *Tractatus*:

Tutto ciò [...] che è implicito nell’idea stessa dell’espressività del linguaggio, è fatalmente insuscettibile d’espressione nel linguaggio: è, letteralmente, inesprimibile. [...] [Si possono avere delle esitazioni] ad accettare la tesi di Wittgenstein, nonostante i vigorosissimi argomenti da lui addotti a sostegno di essa. La causa è [...] [che] Wittgenstein, nonostante tutto, riesce a dire molte cose intorno a ciò che non può essere detto [...].

(L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, 2009, p. 18)

Ovvero, Wittgenstein dice proprio ciò che, nella sua stessa visione, non può essere detto – ecco che emerge nuovamente il fenomeno che è oggetto di questa lezione.

Wittgenstein è certamente ben consapevole della situazione, e la affronta nella sorprendente asserzione conclusiva del *Tractatus*:

6.54 Le mie proposizioni illuminano così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo essere asceso su essa.) Egli deve trascendere queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo.

7. Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.

(Wittgenstein, *Tractatus*, cit., p. 109)

In altre parole, Wittgenstein dichiara che la maggior parte del *Tractatus* è priva di senso. (Inoltre, si noti che l'ultimo enunciato è contraddittorio, dato che Wittgenstein sta parlando di ciò di cui non si può parlare!)

La risposta di Wittgenstein appare essere evidentemente falsa. Infatti, noi riusciamo a comprendere il *Tractatus*, e quindi i suoi enunciati non sono privi di significato. Peggio: la mossa conclusiva di Wittgenstein toglie il terreno su cui poggiano i suoi stessi piedi. Se le affermazioni del *Tractatus* sono insensate, esse non possono stabilire niente. In particolare, esse non possono stabilire che non ci sono proposizioni sulla forma, e quindi non riescono a fornire la ragione per dire che le proposizioni del *Tractatus* sono insensate.

#### 4.2.2 Frege

Occupiamoci ora di Frege e del suo problema dell'unità delle proposizioni/degli stati di cose. Il modo più semplice di presentare la questione è quello di considerare una semplice proposizione atomica, ad esempio: «Socrate sta correndo». Essa ha un soggetto e un predicato, ed entrambe queste parti

della proposizione si riferiscono a qualcosa. I nomi e gli altri termini singolari, come «Socrate», si riferiscono ad oggetti – in questo caso a *Socrate*, il filosofo della Grecia antica dal naso camuso che conosciamo e amiamo. I predicati si riferiscono a concetti, in questo caso al concetto *sta correndo*.

Il problema è che il significato della proposizione «Socrate sta correndo» non è semplicemente la lista di due cose apposte e irrelate,  $\langle Socrate, sta correndo \rangle$ ; al contrario, le due parti cooperano per formare un'unità. Per Frege, questa unità è un valore di verità, ma per capire la questione è più facile pensare all'unità come a uno stato di cose, ovvero *che Socrate sta correndo*. (Questa semplificazione non compromette la correttezza delle considerazioni che faremo nel seguito.)

La soluzione di Frege consiste nel dire che un concetto come *sta correndo* è una cosa diversa da un oggetto. In particolare, i concetti sono “insaturi”: hanno come uno spazio vuoto dentro di loro. L'oggetto *Socrate*, allora, può riempire questo spazio e creare un'unità.

Parlare di spazi vuoti e saturazione è ovviamente una metafora, ma non c'è niente di male in questo; a volte le metafore sono tutto ciò che abbiamo. Il problema, invece, è il seguente. Si consideri l'affermazione di Frege: «il concetto *sta correndo* ha uno spazio vuoto». «Il concetto *sta correndo*» è un nome e quindi, secondo Frege, si riferisce ad un oggetto. Gli oggetti sono saturi, ovvero non hanno buchi. Quindi questa affermazione dovrebbe risultare semplicemente falsa, contrariamente a quanto detto in precedenza. (Nell'analisi fregeana, l'esempio di concetto utilizzato non è *sta correndo*, ma è *un cavallo*. Per questo il suddetto problema viene talvolta chiamato il “problema del concetto cavallo”.)

Vale la pena notare che ci sono testimonianze che dimostrano come la nozione di forma del Wittgenstein del *Tractatus* fu un tentativo (infruttuoso) di risolvere proprio questo problema. Nel *Tractatus*, i predicati come «sta correndo» si riferiscono a oggetti, e ciò che dovrebbe risolvere la questione dell'unità

della proposizione è la forma, qualcosa a cui nessuna componente della proposizione si riferisce.

Tornando a Frege, egli è consapevole del problema che abbiamo rilevato. Tuttavia, la sua reazione è molto diversa dall'eroica risposta di Wittgenstein. Difatti, Frege alza semplicemente le mani: non ha una soluzione. Nel suo saggio *Concetto e oggetto* scrive:

Senza dubbio in questa maniera incontro qualche difficoltà a farmi intendere dal lettore, perché le mie espressioni – prese completamente alla lettera – tradiscono talvolta il pensiero (in alcuni casi, infatti, necessità linguistiche ci fanno parlare di un oggetto mentre di fatto pensiamo a un concetto). In tali casi non posso che appellarmi al benevolo spirito di comprensione del lettore.

(Frege, *Logica e aritmetica*, Boringhieri, 1965, p. 372)

In altre parole, Frege intende qualcosa che non può essere espresso, nonostante egli lo esprima (siccome tutti lo comprendiamo) – ecco che torna nuovamente il fenomeno che stiamo esaminando in questa lezione.

Frege è chiaramente a disagio rispetto a questa situazione – per quanto, forse, non lo sia abbastanza. A causa di ciò che lui stesso dice su concetti e oggetti, il discorso di Frege si auto-refuta, risultando falso.

#### 4.3 OGGETTI CHE NON SONO OGGETTI

Il problema che Wittgenstein e Frege affrontano è il seguente. Qualsiasi cosa sia ciò che genera l'unità degli oggetti composti (il concetto non saturato, la forma), essa non può essere un oggetto. Infatti, aggiungere un oggetto ad una congerie di altri oggetti produce semplicemente una congerie più grande, non l'unità. Tuttavia, allo stesso tempo questa cosa è un oggetto, dal momento che possiamo riferirci ad essa proprio come tale.

Quindi, qualsiasi cosa siano, questi “elementi unificanti” sono oggetti e non sono oggetti. Ovvero, essi sono oggetti dialeteici.

Siccome sia Frege che Wittgenstein (quello del *Tractatus*) sottoscrivono la logica classica, essi non sono nella posizione di accettare questa conclusione contraddittoria. Invece, facendo uso delle risorse della logica paraconsistente questo diventa possibile. Inoltre, si noti che non c'è nulla nella filosofia del linguaggio di Frege – contrariamente a quanto invece accade con la sua filosofia della matematica – o nella semantica e nella metafisica del *Tractatus* di Wittgenstein che richieda necessariamente la logica classica. Queste teorie possono essere propriamente costruite anche facendo uso di un'adeguata logica paraconsistente.

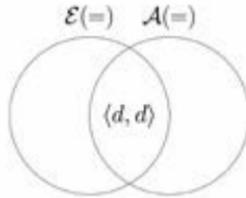
Vediamo ora come lo stato contraddittorio degli oggetti può essere trattato dal punto di vista dialeteista.

### 4.3.1 Oggetti

Chiediamoci, prima di tutto, cosa significa essere un oggetto. Una risposta naturale è che essere un oggetto è essere “qualcosa”. Ovvero,  $x$  è un oggetto,  $Ox$ , se  $\exists y y = x$ , o più semplicemente  $x = x$ , che è logicamente equivalente. Ora, siccome  $x = x$  è una verità logica, ogni cosa è un certamente oggetto! Quindi, definiamo  $Ox$  come  $x = x$ . Invece,  $x$  non è un oggetto,  $\neg Ox$ , se  $\neg (x = x)$  (che possiamo anche scrivere  $x \neq x$ ).

Vediamo ora come la relazione di identità funziona nei contesti paraconsistenti. L'identità è un predicato binario, quindi la sua estensione e la sua anti-estensione non sono membri del dominio, ma coppie di membri del dominio. Nell'usuale significato dell'identità, la sua estensione,  $\mathcal{E}(=)$ , contiene tutte le coppie di forma  $\langle d, d \rangle$ , mentre l'anti-estensione,  $\mathcal{A}(=)$ , può essere qualsiasi insieme si desideri, tenen-

do conto del fatto, però, che ogni coppia deve trovarsi almeno in uno dei due insiemi  $\mathcal{E}(=)$  e  $\mathcal{A}(=)$ . Pertanto, la situazione rappresentata di seguito è plausibile:



In questa situazione  $d = d \wedge d \neq d$ , ovvero  $Od \wedge \neg Od$ .  $d$  è un oggetto e non è un oggetto, ovvero è un oggetto dialeteico (inconsistente).

#### 4.3.2 ...e ineffabilità

Cos'hanno a che fare gli oggetti dialeteici con la contraddizione che emerge dall'ineffabilità? Discutendo il paradosso del mentitore abbiamo chiamato in causa il T-schema, un principio che riguarda la verità, che è espresso da ogni formula del tipo:

- $T[A]$  sse  $A$

Ora, vi sono diverse nozioni semantiche che sono caratterizzate da schemi simili. Una di queste è la denotazione, caratterizzata da espressioni come:

- «George Eliot» denota Mary Ann Evans sse George Eliot = Mary Ann Evans
- «Il 44° Presidente degli Stati Uniti» denota Abraham

Lincoln sse il 44° Presidente degli Stati Uniti =  
Abraham Lincoln

e così via. Se rappresentiamo « $x$  denota  $y$ » con  $D(x, y)$  e usiamo le parentesi quadre come strumento di citazione, allora siamo in grado di esprimere la denotazione per mezzo di quello che possiamo chiamare il D-schema. Nello specifico: se  $n$  è un qualsiasi nome, allora per un oggetto  $x$  abbiamo:

- $D([n], x)$  sse  $n = x$

Ora, si prenda un qualsiasi oggetto che è anche un non-oggetto, e sia  $d$  il suo nome. Allora abbiamo  $d = d$  e  $d \neq d$ . Sostituendo  $d$  a  $n$  e a  $x$  nel D-schema, otteniamo:

- $D([d], d)$  sse  $d = d$

Quindi, per *modus ponens* otteniamo  $D([d], d)$ , ovvero che « $d$ » è il nome di  $d$  – come è normale aspettarsi. Inoltre, siccome  $d$  ha un nome, siamo in grado di dire delle cose su di esso – per esempio che  $d$  è un oggetto. Allora,  $d$  non è ineffabile (ovvero, esso è effabile).

Tuttavia, sia sempre  $n$  un nome qualsiasi (incluso « $d$ »). Allora il D-schema ci dice che:

- $D([n], d)$  sse  $n = d$

Ora  $n = d$  oppure  $n \neq d$ . Ma nel primo caso, siccome  $d \neq d$ , dal principio di sostituzione degli identici segue che  $n \neq d$ . Quindi, in entrambi i casi,  $n \neq d$ . Dal D-schema (per contrapposizione) segue che  $\neg D([n], d)$ . Ma  $n$  è qualsiasi nome desideriamo. Quindi,  $d$  non ha nome. Per dire qualcosa di un oggetto, ci si deve poter riferire ad esso con un nome. Siccome  $d$  non ha nome, di esso non si può dire nulla. Ovvero,  $d$  è ineffabile.

Allora,  $d$  è sia effabile che ineffabile – ovvero,  $d$  rappresenta un caso di oggetto che si trova oltre i limiti del linguaggio, ma al quale possiamo riferirci.

#### 4.4 IL PARADOSSO DI KÖNIG

Si può pensare che tali oggetti dialeteici, effabili e ineffabili allo stesso tempo, siano solo il frutto di strane teorie metafisiche. Ebbene, non è così. Cose dello stesso tipo le troviamo anche in matematica.

Nella seconda lezione abbiamo discusso i paradossi dell'autoriferimento. Ora, un buon numero di questi paradossi, in particolare quelli scoperti all'inizio del XX° secolo, riguardano gli insiemi. Il più semplice di questi paradossi fu scoperto da Russell e prende il suo nome. Vediamolo.

L'insieme di tutte le sedie non è esso stesso una sedia. Dunque, l'insieme di tutte le sedie non include se stesso come suo membro. Invece, l'insieme di tutti gli insiemi, essendo esso stesso un insieme, ha se stesso come membro. Quindi, alcuni insiemi sono membri di loro stessi, altri no. Ora, si consideri l'insieme di tutti gli insiemi che non sono membri di se stessi. Chiamiamolo  $R$ . Se  $R$  è un membro di se stesso, allora è uno di quegli insiemi che non sono membri di se stessi, quindi non è un membro di se stesso. Se, invece,  $R$  non è un membro di se stesso, allora è uno degli insiemi che appartengono ad  $R$ , quindi è un membro di se stesso. Quindi,  $R$  è un membro di se stesso sse non lo è. Con un'applicazione del Terzo Escluso,  $R$  è sia membro di se stesso che non.

Ora, la maggior parte dei paradossi insiemistici sono più complicati di questo, e dipendono da componenti aggiuntive della teoria degli insiemi. Quello a cui siamo interessati in questa sezione fu scoperto da König e sfrutta la nozione di numero ordinale. I numeri naturali, 1, 2, ... sono ordinali finiti. C'è, però, un ordinale limite inferiore più grande di tut-

ti questi, e dunque infinito. Esso viene solitamente indicato con  $\omega$ . Partendo da  $\omega$ , però, possiamo andare a vanti nella successione:  $\omega + 1$ ,  $\omega + 2$ , ... Anche in questo caso c'è un ordinale limite inferiore più grande dei precedenti:  $\omega + \omega$ , ovvero  $2\omega$ . Ma possiamo procedere ancora:  $2\omega + 1$ ,  $2\omega + 2$ , ... Allora, avremo  $3\omega$ , ...,  $4\omega$ , ...,  $\omega\omega$  (ovvero  $\omega^2$ ). Dunque:  $\omega^2 + 1$ ,  $\omega^2 + 2$ , ... e così via. Quindi avremo:

$$0, 1, 2, \dots, \omega, \omega + 1, \omega + 2, \dots, 2\omega, \dots, 3\omega, \dots, \omega^3, \dots, \omega^\omega, \dots$$

E siamo solo all'inizio! Per la nostra discussione, la cosa più importante da evidenziare riguardo agli ordinali è che essi godono della seguente proprietà (posseduta anche dai naturali): dato un qualsiasi insieme di ordinali, esso ha sempre un minimo. In altri termini, non c'è modo di formare un insieme di ordinali che sia infinitamente discendente.

Ora, quanto lontano prosegua la sequenza degli ordinali è una questione delicata, sia da un punto di vista matematico che filosofico. Ad ogni modo, che ci siano molti più ordinali di quelli che possono essere espressi da qualsiasi descrizione che possiamo costruire è un fatto noto. (Esiste una semplice dimostrazione che lo prova usando la matematica combinatoria.) Dunque, in base a questo risultato ci sono molti ordinali a cui non possiamo riferirci. Allora, si prenda il loro insieme. Per la proprietà degli ordinali a cui abbiamo accennato poc'anzi, l'insieme appena costruito deve avere un limite inferiore, al quale, per definizione, non è possibile riferirsi. Tuttavia, ad esso è possibile riferirsi con la descrizione «l'ordinale limite inferiore dell'insieme degli ordinali a cui non ci si può riferire». Contraddizione. Questo è il paradosso di König.

Non stiamo suggerendo che questo ordinale paradossale sia e non sia un oggetto, o che sia e non sia un ordinale. Quel che ci consente di dire la conclusione del

paradosso è che questo ordinale risulta sia effabile che ineffabile. Questa è esattamente la caratteristica degli oggetti che si trovano ai confini del nostro apparato linguistico/concettuale.

#### **4.5 NELLA PROSSIMA LEZIONE**

Arrivati a questo punto, possiamo lasciare la matematica alle nostre spalle, ma non possiamo fare lo stesso con la questione dei limiti del pensiero. Come abbiamo già avuto modo di dire, un altro filosofo che ha trasgredito questi limiti è Heidegger, il quale si è occupato di un altro oggetto contraddittorio molto importante. Di questo ci occupiamo nell'ultima lezione.

#### **4.6 ULTERIORI APPROFONDIMENTI**

**4.1:** Priest (2002), capp. 1 e 4. Sulla nozione buddista di realtà ultima: Priest (2014a).

**4.2:** Priest (2002), cap. 12.

**4.3:** Priest (2019b).

**4.4:** Priest (2002), cap. 9; Priest (2019c).



## LEZIONE 5: HEIDEGGER

di Filippo Casati

Nella lezione precedente abbiamo visto che ci sono alcuni filosofi il cui lavoro li ha condotti attraverso i limiti del linguaggio, portandoli a violare l'ineffabilità caratteristica del dominio che si trova oltre i suddetti limiti. In particolare, abbiamo mostrato come alcuni di questi autori ammettano l'esistenza di oggetti che sono anche non-oggetti.

In questa lezione considereremo un altro importante filosofo che si colloca a buon diritto in questa schiera: Martin Heidegger. Come vedremo, egli riconobbe chiaramente il problema legato al fenomeno dei limiti del pensiero/linguaggio, e per molti anni lo affrontò con grande sforzo. Verosimilmente, dopo la sua svolta filosofica (*Kehre*), egli – diversamente dai filosofi che abbiamo incontrato nella lezione precedente – giunse ad abbracciare una posizione autenticamente dialeteista sulla questione. Ora, molti suoi interpreti asserviti a PNC lo negherebbero; ma noi lasceremo che a parlare siano i testi. Ad ogni modo, di certo va riconosciuto che, anche in questo caso, il dialeteismo si dimostra quantomeno capace di aggiungere una nuova dimensione ermeneutica ai testi filosofici.

Come motto di questa lezione potremmo prendere una citazione di Novalis che Heidegger annotò nelle *Conferenze di Brema e Friburgo*:

Annientare il principio di non contraddizione è forse il compito supremo della logica superiore

(M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi Edizioni spa, 2019, p. 99)

Anticipiamo che faremo un cospicuo numero di citazioni prese dai testi di Heidegger. Per questa ragione, alla fine di queste lezioni riportiamo una bibliografia a lui dedicata. Ulteriori riferimenti si trovano, poi, nella bibliografia generale.

## 5.1 ESSERE<sub>MET</sub>

Cominciamo citando una lettera scritta da Heidegger al Sig. Buchner, suo allievo, nel 1950:

Caro Sig. Buchner ... La riflessione sull'Essere è piuttosto disorientante e, in aggiunta, molto povera. Forse, pensare è, dopo tutto, un percorso inevitabile, per quanto non sia una via di salvezza e non porti ad alcuna nuova saggezza. ... [Tuttavia,] rimanga su questo percorso, in sincera necessità, e impari il mestiere di pensare, senza desistere in caso di errore.

In amicizia, Martin Heidegger

(M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, Harper Collins Press, 2001, pp. 181183, trad. dei curatori)

Anche se è solo un breve frammento di testo, esso testimonia l'ossessione per il tema che coinvolse Heidegger dall'inizio alla fine della sua carriera filosofica. Fedele al suggerimento che diede al Sig. Buchner, egli dedicò la sua intera vita alla cosiddetta questione dell'Essere. Cosa significa Essere? Come dovremmo intenderlo? Cos'è l'Essere?

Si può pensare che la natura di queste domande sia estremamente astratta: *prima facie*, l'Essere sembra esse-

re nulla più che un oscuro rompicapo metafisico. Tuttavia, contrariamente a questo modo di vedere, Heidegger ritiene che l'Essere sia coinvolto negli aspetti più fondamentali della nostra vita quotidiana, tanto da affermare poeticamente che «L'essere è l'etere in cui l'uomo respira» (M. Heidegger, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Guida ed. 1998, p.165). In particolare, l'Essere viene direttamente coinvolto in due aspetti della nostra vita. Da una parte, «Essere» è una parola essenziale del nostro linguaggio: è un'espressione che utilizziamo di continuo e che comprendiamo facilmente, ad esempio in enunciati come «la coppa è dorata», «il cielo è blu» o «Io sono felice». Dall'altra, l'Essere rappresenta la preconditione metafisica per l'esistenza del mondo in cui, secondo Heidegger, siamo gettati. In questo mondo gli esseri umani vivono circondati da entità che *sono*. Ci sono stanze, teoremi matematici, tavoli, idee e alberi. In un modo o nell'altro, l'Essere è coinvolto in tutte queste entità per la semplice ragione che *sono* qualcosa – stanze, teoremi, tavoli, idee e alberi.

Heidegger ha ben presente entrambi questi due incontri mondani con l'Essere. In alcuni dei suoi primi lavori egli sembra distinguere tra una comprensione grammaticale dell'Essere (che chiamiamo Essere<sub>gra</sub>) e una comprensione metafisica dell'Essere (che chiamiamo Essere<sub>met</sub>). Cominciamo discutendo la prima.

**Essere<sub>gra</sub>** : Essere come l'essere della predicazione, l'essere dell'esistenza e l'essere dell'identità.

Heidegger considera l'Essere<sub>gra</sub> come un'espressione fondamentale del nostro linguaggio e distingue con attenzione almeno tre modi diversi con cui può essere utilizzato. Anzitutto, l'Essere<sub>gra</sub> può essere usato come l'essere della predicazione. In questo caso, esso compare in enunciati che hanno la forma «*x è P*» e si comporta come «una parola di

collegamento» (M. Heidegger, *Basic Concepts*, Indiana University Press, 1993, p. 30, trad. dei curatori) che unisce soggetti e predicati (come «tavolo» e «rosso») per formare un enunciato dotato di senso (come «il tavolo è rosso»). Scrive Heidegger: «“è” svolge la funzione di connettere il “soggetto” con il “predicato”. Pertanto, “è” viene chiamato “legame” o “copula”» (Heidegger, *Basic Concepts*, cit., p. 29, trad. dei curatori). Un esempio citato da Heidegger di Essere<sub>gra</sub> usato come essere di predicazione è: «Il clima è piacevole» (Heidegger, *Basic Concepts*, cit., p. 23, trad. dei curatori). Un secondo modo in cui l'Essere<sub>gra</sub> può essere impiegato è come essere di esistenza. In questo caso, esso compare in enunciati di forma «*x* è» ed esprime «la presenza oggettiva di qualcosa, [la] sussistenza, [l']esistenza» (M. Heidegger, *Being and Time*, Harper & Row Publishing, 1962, p. 23, trad. dei curatori). Un esempio dell'uso di Essere<sub>gra</sub> nel senso dell'esistenza è: «“Dio è” nel senso di: Dio esiste, egli c'è realmente» (Heidegger, *Basic Concepts*, cit., p. 26, trad. dei curatori). Infine, il terzo uso dell'Essere<sub>gra</sub> è quello di essere di identità. Nel gergo di Heidegger, l'essere come identità esprime l'identicità tra un termine e un altro (come nel caso di «George Elliot è Mary Ann Evans») oppure tra un termine e se stesso (come nel caso di «Il numero 2 è il numero 2»). A causa del suo interesse nel Principio di Identità, Heidegger focalizza la sua attenzione sull'ultimo caso, rappresentato da enunciati del tipo «*x* è *x*». Scrive: «“A è A”. Che cosa udiamo? In questo “è” il principio dice come ogni ente è, ovvero: esso stesso con se stesso lo stesso» (M. Heidegger, *Identità e differenza*, Adelphi Edizioni spa, 2018, pp. 3031).

Prima di procedere, è importante ricordare che Heidegger è un fenomenologo e, come tale, è interessato prevalentemente ai fenomeni. Scrive: «“fenomeno”: ciò che si manifesta in se stesso, il manifesto. [...] ciò che i greci a volte identificavano semplicemente con τὰ ὄντα (l'ente)» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, 2005, p. 43). Le enti-

tà sono martelli, funzioni d'onda, montagne, numeri primi ed ogni altra cosa con cui abbiamo a che fare. Ora, secondo Heidegger, non saremmo capaci di entrare in contatto con tutte queste entità se non avessimo un senso implicito del fatto che queste entità *sono* e, quindi, una comprensione intuitiva del loro Essere. Scrive: «Ogni comportamento nei confronti delle entità porta con sé una comprensione del modo e della costituzione dell'Essere delle entità in gioco» (M. Heidegger, *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, Indiana University Press, 1997, p. 16, trad. dei curatori). Questo Essere (ovvero Essere<sub>met</sub>) non è da interpretare come un'espressione del linguaggio, ma come un concetto metafisico sostanziale che Heidegger intende nel modo seguente:

**Essere<sub>met</sub>**: Essere come ciò che rende entità tutte le entità.

Qualcosa è un'entità perché è: è proprio l'Essere<sub>met</sub> che fa sì che una tale entità sia. Con le parole di Heidegger, l'Essere<sub>met</sub> è «ciò che determina l'ente in quanto ente» (Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 17). Ma cosa significa «rendere entità ogni entità»? Come dobbiamo intendere l'espressione di Heidegger «ciò che determina l'ente in quanto ente»? Sfortunatamente, è difficile trovare una risposta chiara nel *corpus* heideggeriano e, per questa ragione, interpreti diversi hanno difeso visioni diverse dell'Essere<sub>met</sub>. La maggior parte di queste possono essere classificate in quattro famiglie: (i) *l'interpretazione dell'intelligibilità*, (ii) *l'interpretazione dell'oggettualità*, (iii) *l'interpretazione pluralistica* e (iv) *l'interpretazione della costruzione di senso*.

(i) *l'interpretazione dell'intelligibilità*. Secondo questa prima interpretazione esiste una profonda connessione tra l'Essere<sub>met</sub> e il fatto che, seguendo la fenomenologia di

Heidegger, le entità sono intelligibili per gli esseri umani. Questa connessione è stata vista in almeno tre modi differenti. Un primo gruppo di interpreti ritiene che l'Essere<sub>met</sub> sia ciò che rende intelligibile un'entità; in altri termini, l'Essere<sub>met</sub> di un'entità è proprio la sua intelligibilità. Un secondo gruppo di interpreti, invece, sostiene che l'Essere<sub>met</sub> non coincida con l'intelligibilità di un'entità, ma consista piuttosto nelle condizioni di tale intelligibilità. Dato che la condizione di  $x$  non è necessariamente identica a  $x$ , neppure l'Essere<sub>met</sub> inteso in questo secondo modo, è necessariamente identico all'intelligibilità di un'entità. Infine, un'ultima interpretazione è quella che fa coincidere l'Essere<sub>met</sub> coi vincoli modali a cui è soggetta un'entità. In altre parole, un'entità è intelligibile quando cogliamo il suo Essere<sub>met</sub> (vale a dire, la sua intelligibilità) in termini di ciò che è possibile e impossibile per l'entità in questione.

(ii) *l'interpretazione dell'oggettualità*. Secondo questa interpretazione, Essere<sub>met</sub> è semplicemente "l'essere un'entità" di un'entità. Usando «oggetto» come sinonimo di «entità», possiamo dire che l'Essere<sub>met</sub> è l'oggettualità di un oggetto. Quest'idea è stata interpretata a sua volta in due modi. Nel primo caso, l'Essere<sub>met</sub> viene concepito in termini di dipendenza metafisica: gli oggetti sono oggetti a causa dell'Essere<sub>met</sub>. In altre parole, "l'essere un'entità" di ciascuna entità è fondato nell'Essere<sub>met</sub> – o, in maniera equivalente, è metafisicamente dipendente dall'Essere<sub>met</sub> – dove « $y$  è fondato in  $x$ » – o « $x$  dipende metafisicamente da  $y$ » – significa « $x$  fa di/rende  $y$  un'entità». Nel secondo caso, invece, l'Essere<sub>met</sub> viene spiegato facendo ricorso ad un'analogia con Meinong. In particolare, Priest [2014b] sostiene che, come per l'*Aussersein* di Meinong, l'Essere<sub>met</sub> di Heidegger è "l'essere un'entità" di un'entità, a prescindere dal suo statuto ontologico. Allargando ulteriormente questa analogia, Priest sostiene che l'Essere<sub>met</sub> equivale all'avere *Sosein*, ovvero, nei termini di

Meinong, a possedere delle proprietà. Dato che qualcosa ha Essere<sub>met</sub> sse è un oggetto e dato che, almeno nella prospettiva di Meinong, qualcosa è un oggetto sse ha delle proprietà, allora qualcosa ha Essere<sub>met</sub> sse possiede delle proprietà.

(iii) *l'interpretazione pluralistica*. Secondo questa interpretazione, Heidegger difende il pluralismo ontologico. Il pluralismo ontologico è la visione secondo cui, anche se c'è un senso generico in cui tutte le entità hanno Essere<sub>met</sub>, siccome entità differenti sono in modi differenti, le entità hanno anche diversi modi di Essere<sub>met</sub>. Ad esempio, Heidegger crede certamente che, in senso generico, sia un martello che un numero primo hanno Essere<sub>met</sub>. Tuttavia, secondo l'interpretazione pluralistica, Heidegger crede anche che un martello sia “a portata di mano”, mentre un numero primo “sussista”. Nel primo caso, l'essere a portata di mano è il modo di Essere<sub>met</sub> che (approssimativamente) caratterizza gli strumenti o le parti di un equipaggiamento (Heidegger, *Being and Time*, cit., pp. 97-98; M. Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, Indiana University Press, 1988, p. 304); nel secondo caso, la sussistenza è il modo di Essere<sub>met</sub> che (approssimativamente) caratterizza le entità astratte come i numeri e le proposizioni (Heidegger, *Being and Time*, cit., pp. 258-259; Heidegger, *Basic Problems*, cit., p. 382). Allora, seguendo McDaniel (2016, 2017), il senso generico in cui tutte le entità hanno Essere<sub>met</sub> può essere espresso da una quantificazione non ristretta, mentre uno specifico modo dell'Essere<sub>met</sub> corrisponde ad una quantificazione ristretta il cui dominio è una sottoclasse propria del dominio della quantificazione non ristretta. Inoltre, ogni quantificatore ristretto varia su tutte e sole quelle entità che condividono lo stesso modo dell'Essere<sub>met</sub>.

(iv) *l'interpretazione della costruzione di senso*. Questa quarta e ultima interpretazione è sostenuta da Moore (2012). Secondo Moore, la metafisica è da intendersi come il tentativo

più generale di dare senso alle cose, e l'Essere<sub>met</sub> di Heidegger è esattamente ciò che ci permette di farlo. Il pensiero di Heidegger soddisferebbe perfettamente la caratterizzazione della metafisica di Moore perché intende dare senso "letteralmente" a tutto, incluso ciò che dà senso a tutto, ovvero l'Essere<sub>met</sub>. Inoltre, è importante specificare che, secondo Moore, quella di "senso" è una nozione vaga che può stare per «il significato di qualcosa, lo scopo di qualcosa, o la spiegazione di qualcosa» (A. Moore, *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*, Cambridge University Press, 2012, p. 5). Se così, questa quarta interpretazione è compatibile con tutte quelle precedenti. Infatti, quando l'Essere<sub>met</sub> viene inteso come intelligibilità, esso dà senso al fatto che le entità sono intelligibili. Quando l'Essere<sub>met</sub> è inteso come l'oggettualità di un oggetto, esso dà senso al fatto che gli oggetti sono oggetti. Infine, quando l'Essere<sub>met</sub> è inteso come modi dell'essere, esso dà senso al fatto che le entità sono in modi differenti.

Risulta evidente che questi quattro modi di interpretare l'Essere<sub>met</sub> non hanno molto in comune. Tuttavia, è importante notare che essi concordano almeno su un punto: qualsiasi cosa sia l'Essere<sub>met</sub>, esso non è un'entità. Secondo questa visione, anche conosciuta come tesi della "differenza ontologica", l'Essere<sub>met</sub> non può essere una sedia, una stella, un numero o una qualsiasi altra entità, poiché esso è puramente trascendente: l'Essere<sub>met</sub> trascende il reame ontico, ovvero l'insieme di tutte le entità. Inoltre, seguendo Heidegger, la metafisica occidentale sarebbe colpevole proprio di aver dimenticato questa differenza ontologica. In conseguenza di tale dimenticanza, i due rami principali della metafisica occidentale, ossia ontologia e teologia, hanno tradizionalmente interpretato l'Essere<sub>met</sub> solo come entità: l'ontologia intende l'Essere<sub>met</sub> in termini di ciò che le entità hanno in comune, mentre la teologia intende l'Essere<sub>met</sub> in connessione

a Dio, la più grande di tutte le entità. Se è così, l'intera metafisica occidentale viene ridotta a ciò che Heidegger chiama "onto-teo-logia": dato che sia l'*ontologia* che la *teologia* trattano l'Essere<sub>met</sub> come un'entità, la differenza ontologica svanisce. Ma, allora, proprio perché Heidegger vuole superare ogni forma di onto-teo-logia, egli considera la differenza ontologica come il principio guida più importante per la sua indagine sull'Essere<sub>met</sub>. Tale irremovibile assunzione è testimoniata esplicitamente dall'inizio alla fine del suo percorso filosofico. Ad esempio:

L'essere, in quanto tema fondamentale della filosofia, non è un genere dell'ente, e tuttavia riguarda ogni ente. La sua «universalità» è da ricercarsi più in alto. L'essere e la struttura dell'essere si trovano al di sopra di ogni ente e di ogni determinazione possibile di un ente. *L'essere è il transcendens puro e semplice.*

(Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 54)

Ma è l'«essere» un qualcosa, come nel caso di orologi, case, o di un altro ente qualsiasi? È una questione nella quale ci siamo imbattuti più volte e circa la quale abbiamo a sufficienza concluso che l'essere non è per nulla un essente e neppure costitutivo, essente, dell'essente.

(M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, 1990, p. 97)

[...] noi pensiamo l'essere in modo aderente alla cosa solo se lo pensiamo nella differenza dall'ente, e quest'ultimo nella differenza dall'essere.

(Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 80)

Ora, siccome la differenza ontologica stabilisce che l'Essere<sub>met</sub> non è un'entità, date le quattro diverse interpretazioni dell'Essere<sub>met</sub> discusse in precedenza, ne seguono anche quattro diversi modi di comprendere la differenza ontolo-

gica. Assumendo l'interpretazione dell'intelligibilità, segue che l'intelligibilità (o le sue condizioni) di un'entità non è essa stessa un'entità. Assumendo l'interpretazione dell'oggettualità, segue che l'oggettualità di un oggetto non è essa stessa un oggetto. Assumendo l'interpretazione pluralistica, segue che tutti i diversi modi dell'essere non sono essi stessi entità. Infine, assumendo l'interpretazione della costruzione di senso, segue che ciò che ci permette di dare senso alle entità non è a sua volta un'entità. Lungo il corso di tutta la lezione, la differenza ontologica giocherà un ruolo essenziale nello sviluppo dell'argomento. Tuttavia, nessun argomento si appoggerà direttamente su una particolare interpretazione dell'Essere<sub>met</sub>.

Quanto detto fin qui sulla nozione heideggeriana di Essere<sub>met</sub> può bastare. Ora passiamo ad occuparci del paradosso che si genera proprio a partire da questa nozione, e del perché la strategia con cui Heidegger lo fronteggia può essere ritenuta dialeteista.

## 5.2 IL PARADOSSO DELL'ESSERE<sub>MET</sub>

Prima di procedere, torniamo per un momento al punto da cui eravamo partiti. Nonostante nella sua lettera Heidegger lodi l'interesse verso l'Essere<sub>met</sub> mostrato dal suo studente, il Sig. Buchner, egli non sembra particolarmente ottimista riguardo alla possibilità di trovare una risposta semplice alla questione. In questa stessa lettera, senza nascondere il suo pessimismo, Heidegger dice che chiunque ambisca a rispondere alla domanda dell'Essere<sub>met</sub> «rinuncia in partenza alla pretesa di una dottrina vincolante e di un successo culturale» (Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, cit., p. 185, trad. dei curatori). La cosa strana, però, è che riuscire nell'impresa non sembra del tutto privo di speranza, anche a fronte di ciò che abbiamo visto fin qui. Infatti, le interpretazioni presentate in §5.1 non sono for-

se modi diversi di comprendere l'Essere<sub>met</sub>? E, se è così, perché Heidegger è così pessimista rispetto al tentativo di afferrarne il significato?

Diversi studiosi hanno tentato di spiegare questo pessimismo. Noi, in questa lezione, seguiamo quegli interpreti che lo hanno giustificato a partire dall'idea che, secondo Heidegger, quando parliamo di qualcosa ci riferiamo sempre ad un'entità. Se è così, allora, il parlare possiede – usando l'espressione di Kaufer (2005, p. 491) – una struttura di riferimento ontico: il parlare è necessariamente legato all'entità o al reame ontico di cui si parla. Come dice lo stesso Heidegger in *Contributi alla filosofia*, «Ogni dire dell'Essere si attiene a parole e denominazioni che [sono] comprensibili secondo l'orientamento del quotidiano opinare sull'ente e pensate esclusivamente secondo tale orientamento» (M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*, Adelphi, 2007, §41). Coerentemente alla sua idea, in *Basic concepts* Heidegger sostiene che quando diciamo «Il clima è piacevole», c'è qualcosa, un'entità, che è piacevole: il clima. Scrive: «Quando, ad esempio, al di fuori di ogni deliberazione scientifica e lontano da tutte le contemplazioni filosofiche diciamo “Il clima è piacevole” [...] “il clima” si riferisce ad un essere» (Heidegger, *Basic concepts*, cit., p. 23, trad. dei curatori).

Riguardo a quest'ultima citazione, ci si potrebbe domandare se parlare di qualcosa implichi parlare di un'entità solo quando ragioniamo «lontano dalla contemplazione filosofica», ovvero, quando non ragioniamo propriamente. Tuttavia, seguendo Witherspoon (2002, p. 100), se consideriamo la teoria heideggeriana delle asserzioni, scopriamo che non è questo il caso. Secondo Heidegger, un'asserzione è ciò di cui ci serviamo quando comunichiamo qualcosa. Inoltre, egli ritiene che un'asserzione trasmetta contenuto solo quando è in grado di indicare le caratteristiche dell'entità di cui parla. Si consideri l'esempio seguente: «il martello è troppo pesante».

Un'asserzione come questa indica una caratteristica specifica (la pesantezza) di un'entità specifica (il martello). Ora, il modo con cui abbiamo a che fare con le entità quando ne parliamo tramite asserzioni è molto astratto. È intuitivamente chiaro che, quando parliamo del martello, esso ci è dato fenomenologicamente in modo diverso rispetto a quando, ad esempio, lo usiamo su un chiodo. Ciononostante, esso continua a rimanere un'entità. In *Essere e tempo* Heidegger esprime questa idea nel modo seguente:

Asserzione significa, in primo luogo, manifestazione. Teniamo così fermo il senso originario di λόγος come ἀπόφανσις: far sì che l'ente si mostri da se stesso. Nell'asserzione «il martello è troppo pesante», ciò che è scoperto per la visione non è un «senso» ma un ente nel modo della sua utilizzabilità. Anche se questo ente non è così vicino da poter essere afferrato o «visto», la manifestazione si riferisce all'ente stesso

(Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §33)

Ora, si può pensare che qui Heidegger stia lavorando con la nozione di "intenzionalità": il parlare, che è un atto intenzionale, è sempre diretto verso un'entità perché tutte le attività intenzionali sono dirette verso entità, ovvero verso gli oggetti dell'intenzione. Tra gli studiosi che hanno realmente supportato questa interpretazione troviamo Moore, che ha sostenuto in modo convincente che il concetto di intenzionalità difeso da Husserl permea la filosofia di Heidegger. Ora, come accade per molti altri aspetti della filosofia di Heidegger, questa visione è piuttosto controversa. In ogni caso, per gli scopi di questa lezione non è necessario impegnarsi su una specifica teoria dell'intenzionalità, tantomeno su quella di Husserl. È sufficiente accettare che, secondo Heidegger, ogni volta che parliamo di qualcosa, parliamo di entità. E questa è un'idea che viene resa esplicita, ad esempio, nei seguenti passaggi:

[...] noi diamo il nome di “ente” a molte cose e in senso diverso. Ente è tutto ciò di cui parliamo, ciò a cui pensiamo, ciò nei cui riguardi ci comportiamo in un modo o nell’altro

(Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §2)

Se diciamo di qualcosa che “è”, oppure che “è questo e quello”, quel qualcosa, nel dirlo in questo modo, viene rappresentato in quanto ente.

(M. Heidegger, *Il principio di ragione*, Adelphi, 1991, p. 94)

A questo punto, dovrebbe emergere chiaramente la situazione problematica che Heidegger si trova a dover affrontare, essendosi spinto ai limiti del linguaggio. L’Essere<sub>met</sub> non è un’entità e, siccome parlare è sempre parlare di un’entità, allora non è possibile parlare dell’Essere<sub>met</sub>. Tuttavia, noi ne parliamo. Pertanto, l’Essere<sub>met</sub> deve essere un’entità.

La situazione che si ottiene è rappresentata in modo chiaro dal seguente argomento:

[1] L’Essere<sub>met</sub> non è un’entità

[2] Tutto ciò di cui parliamo è un’entità

[3] Noi parliamo dell’Essere<sub>met</sub>

[C] L’Essere<sub>met</sub> non è un’entità e l’Essere<sub>met</sub> è un’entità

La premessa [1] corrisponde alla tesi della differenza ontologica. La premessa [2] cattura l’idea di Heidegger secondo cui ogni volta che parliamo di qualcosa parliamo di un’entità. La premessa [3] esprime l’evidenza fenomenologica che di fatto noi parliamo dell’Essere<sub>met</sub>. Infine, da queste tre premesse segue correttamente che l’Essere<sub>met</sub> non è un’entità e che, allo stesso tempo, lo è. Questa conclusione, [C], può essere chiamata il “paradosso dell’Essere<sub>met</sub>”.

Prima di proseguire ed esaminare come Heidegger affronta questo paradosso, evidenziamo due punti rispetto all'argomento. Prima di tutto, si noti che il problema che emerge è lo stesso che Heidegger deve affrontare quando si parla del "nulla". Contrariamente a quanto pensava Carnap, Heidegger ritiene che «nulla» possa legittimamente funzionare come un nome – oltre che come un quantificatore. In questo caso, ci riferiamo a "nulla" come "il nulla". Inoltre, siccome «il nulla non è un oggetto e neppure un'entità» (M. Heidegger, *Pathmarks*, Cambridge University Press, 1998, p. 91, trad. dei curatori), si presenta la stessa situazione incontrata con l'Essere<sub>met</sub>. Da una parte, il nulla non è un'entità siccome è caratterizzato in questo modo. Dall'altra, dato che ogni cosa di cui parliamo è un'entità e dato che del nulla noi parliamo, segue che il nulla è un'entità. Dunque, il nulla è un'entità e non è un'entità. Witherspoon è consapevole del problema:

Heidegger afferma che il nulla è qualcosa d'altro rispetto alle entità, rispetto a qualsiasi possibile oggetto del pensiero; ma egli ragiona e parla a proposito del nulla, e il pensiero e il parlare hanno sempre un oggetto. Dunque, sembra che Heidegger sia costretto ad accettare sia che il nulla non è un oggetto del pensiero, sia che il nulla è un oggetto del pensiero.

(E. Witherspoon, *Logic and the Inexpressible in Frege and Heidegger*, «Journal of History of Philosophy», 2002, p. 100, trad. dei curatori)

La seconda osservazione che facciamo consiste nel notare che la ricostruzione del paradosso che abbiamo illustrato non presuppone alcun modo particolare di intendere l'Essere<sub>met</sub>. A prescindere dall'interpretazione che si sceglie, l'argomento rimane valido. Per convincersene è sufficiente riformularlo usando le quattro caratterizzazioni dell'Essere<sub>met</sub> presentate in §5.1. Come esempio, consideriamo l'interpretazione dell'intelligibilità. In questo caso,

la premessa [1] può essere riformulata nel modo seguente: l'intelligibilità di un'entità non è un'entità. La premessa [2] non cambia, siccome non contiene alcun riferimento all'Essere<sub>met</sub>. Infine, la riformulazione di [3] diventa: noi parliamo dell'intelligibilità di un'entità. Ancora una volta, emerge la stessa situazione contraddittoria: dalla premessa [1] possiamo concludere che l'intelligibilità di un'entità non è un'entità, e dalle premesse [2] e [3] che l'intelligibilità di un'entità è un'entità. Lo stesso vale anche per le altre interpretazioni dell'Essere<sub>met</sub>.

Detto questo, una precisazione è doverosa. Il fatto che la validità dell'argomento in questione non dipenda da alcuna specifica interpretazione dell'Essere<sub>met</sub> non significa, però, che tale argomento sia stato accettato da tutti gli studiosi, portandoli ad ammettere l'esistenza di un problema nella filosofia di Heidegger. Molti suoi interpreti non hanno riconosciuto la presenza di questa situazione paradossale; non per via della loro interpretazione dell'Essere<sub>met</sub>, ma in ragione di altre posizioni che hanno sottoscritto. Ad esempio, secondo Kaufer, Heidegger non ritiene davvero che il parlare presupponga necessariamente che si parli di un'entità. Secondo questo interprete «[la] teoria ontica del significato non è quella di Heidegger» (S. Kaufer, *The Nothing and the Ontological Difference in Heidegger's What is Metaphysics?*, «Inquiry», 2005, 48, p. 491, trad. dei curatori). In altre parole, l'interpretazione di Kaufer rigetta la premessa [2] e, di conseguenza, fa svanire il paradosso.

In questa lezione non adottiamo alcuna specifica interpretazione dell'Essere<sub>met</sub>. Ciò che assumiamo, invece, è che Heidegger consideri vere le tre premesse dell'argomento e che, con esse, ammetta l'emergere del paradosso dell'Essere<sub>met</sub>. Così facendo, come vedremo tra breve, diventa possibile considerare il cosiddetto "tardo Heidegger" un dialeteista: data l'inevitabilità della contraddizione dell'Essere<sub>met</sub> Heidegger giungerà ad accettarla come vera.

### 5.3 LA SOLUZIONE DIALETEISTA

Cominciamo con una rilevazione importante: la soluzione dialeteista, secondo cui la contraddizione dell'Essere<sub>met</sub> dovrebbe essere accettata come vera, non viene ammessa in modo chiaro e sistematico da Heidegger. Tuttavia, un'attenta disamina di alcuni importanti lavori del suo periodo più tardo fornisce forti evidenze di come sia possibile abbandonare PNC e accettare tale contraddizione.

Heidegger comincia ad avanzare esplicitamente qualche dubbio su PNC in *Che cos'è metafisica?* Qui, come abbiamo già notato, mostra che quando si parla del nulla – nella citazione che segue, il niente – si incontra la stessa contraddizione che emerge parlando dell'Essere<sub>met</sub>. Scrive:

Che cos'è il niente? Già al primo contatto la domanda mostra qualcosa di insolito. Nel porcela, infatti, noi già dall'inizio assumiamo il niente come qualcosa che «è» così e così, cioè lo trattiamo come un ente. Eppure il niente differisce proprio da esso in modo assoluto. [...] ogni risposta a questa domanda è per principio impossibile, perché inevitabilmente si articola nella forma secondo cui il niente «è» questo o quello. Rispetto al niente, domanda e risposta sono nello stesso modo un controsenso.

(M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, 1987, p. 63)

Nel paragrafo successivo, Heidegger suggerisce che parlare del nulla è un controsenso perché ci conduce ad una inconsistenza, la quale, stando a PNC, è inaccettabile. A questo riguardo, Heidegger suggerisce in modo esplicito che, forse, ciò che va messo in discussione non è la contraddizione implicata dal parlare del nulla, ma proprio il principio secondo il quale la contraddizione è inaccettabile:

Poiché ci è impedito fare, in generale, del niente un oggetto, siamo già arrivati alla fine del nostro domandare del

niente; ciò partendo dal presupposto che in tale domanda la «logica» sia l'istanza suprema [...] Ma può la sovranità della «logica» essere lesa?

(Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 63)

Heidegger mette in discussione la logica, in particolare PNC, anche in alcuni altri saggi. Per esempio, nel *Poscritto a "Che cos'è metafisica?"* suggerisce che il problema dell'Essere<sub>met</sub>, come il problema del nulla, ci spinge a chiederci se sia vero che l'unico modo accettabile di pensare necessita di presupporre la logica:

[...] diviene ora necessario porre anche la questione, quasi mai esplicitata, se questo pensiero [la riflessione sull'Essere<sub>met</sub> e sul nulla] si trovi già nella legge della sua verità quando si limita a seguire quel pensiero che la «logica» comprende nelle sue formule e nelle sue regole.

(Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 262)

Prima di tutto, egli stabilisce chiaramente che il sospetto sulla incontrovertibilità della logica diventa particolarmente forte quando proviamo ad investigare, non le entità che sono attorno a noi, ma ciò che determina tutte queste entità come tali, ovvero l'Essere<sub>met</sub>:

Il sospetto nei confronti della «logica», di cui la logica può essere considerata come la conseguente degenerazione, scaturisce dal sapere di quel pensiero che trova la sua sorgente nell'esperienza della verità dell'essere [l'Essere<sub>met</sub>] e non nella considerazione dell'oggettività dell'ente.

(Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 262)

In secondo luogo, egli riflette sulla possibilità che «la "logica" [sia] solo una interpretazione dell'essenza del pensiero» (Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 262). Questo sembra aprire alla possibilità che ci siano altri modi di pensare che, senza affi-

darsi alla logica e ai suoi principi, possano accettare la contraddizione dell'Essere<sub>met</sub>.

Ora, fino a questo punto Heidegger ha semplicemente introdotto la possibilità di mettere in dubbio la logica e, forse, PNC; non ha ancora aderito esplicitamente e coerentemente ad alcuna soluzione dialeteista. Il primo lavoro in cui, invece, egli sembra realmente suggerire un approccio dialeteista al paradosso dell'Essere<sub>met</sub>, ammettendone la natura contraddittoria, è *Introduzione alla metafisica*, dove scrive:

Per quanto la parola «essere» risulti indeterminata nel suo significato, nondimeno la comprendiamo in modo determinato. «Essere» si rivela così come qualcosa di pienamente indeterminato altamente determinato. Secondo la logica comune vi è qui una contraddizione evidente. Ma ciò che si contraddice non può essere. Non esiste un circolo quadrato. E tuttavia questa contraddizione – l'essere completamente indeterminato e tuttavia determinato – esiste. Se non vogliamo ingannarci, se, in mezzo ai molti affari e impegni della giornata, ci concediamo un attimo di riflessione a questo riguardo, ci capita di sorprenderci nel bel mezzo di questa contraddizione. Questa nostra situazione è reale come nessun'altra: certo più reale che cani e gatti, automobili e giornali.

(Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 88)

In questo paragrafo Heidegger riformula il paradosso dell'Essere<sub>met</sub>. Da un lato, egli sostiene che la parola «essere» («Essere<sub>met</sub>») si riferisce a qualcosa che non ha alcuna determinazione (qualcosa di cui niente può essere detto perché non ci sono determinazioni da esprimere). Dall'altro, egli sostiene che la stessa parola si riferisce a qualcosa che ha, invece, almeno una determinazione (qualcosa di cui si può dire che ha la determinazione di non avere nessun'altra determinazione se non questa). In altre parole, «Essere<sub>met</sub>» è indeterminata (non ha alcuna determinazione) ed è determinata (possiede almeno una determinazione). Inoltre, è

importante sottolineare che in questo passaggio Heidegger non si limita semplicemente a riformulare la contraddizione dell'Essere<sub>met</sub>: egli afferma anche che questa contraddizione è reale. Secondo Heidegger, tale contraddizione è almeno tanto reale – se non di più – di quanto lo sono tutte le altre cose del mondo, come cani e gatti, automobili e giornali.

A questo punto, dal momento che accetta la contraddizione dell'Essere<sub>met</sub> come reale, ci aspetteremmo che Heidegger ammettesse anche la visione per cui le contraddizioni non sono necessariamente inaccettabili. Sfortunatamente, non è questo il caso. L'abbandono esplicito di PNC (o semplicemente la possibilità che il principio venga abbandonato) non viene citato nella *Introduzione alla metafisica*, e, fatta eccezione per il paragrafo appena discusso, non vi sono altre indicazioni significative che si muovono in questa direzione.

Solo alcuni anni dopo la pubblicazione dell'*Introduzione alla metafisica* la soluzione al paradosso dell'Essere<sub>met</sub> venne ulteriormente articolata. In *Contributi alla filosofia*, Heidegger presenta quella che lui stesso descrive come un'idea innovativa: un nuovo inizio per la filosofia che può essere interpretato come la difesa della posizione dialeteista, secondo cui l'Essere<sub>met</sub> dovrebbe essere realmente considerato sia un'entità, sia una non-entità. Allo scopo di marcare la differenza tra la visione tradizionale e quella innovativa dell'Essere<sub>met</sub> egli comincia ad utilizzare «*Seyn*» in sostituzione di «*Sein*». Seguendo Heidegger, d'ora in avanti scriveremo «*Seyn*» al posto di «Essere<sub>met</sub>».

Come già menzionato, i *Contributi alla filosofia* intendono esplorare la possibilità di un "altro inizio" per la filosofia e, in generale, per ogni indagine volta allo svelamento del significato del *Seyn*. Da una parte, questo nuovo inizio vuole superare il modo tradizionale in cui la metafisica è stata da sempre fatta. Heidegger scrive che «i *Contributi* domandano in un percorso che si apre solo attraverso il passaggio all'altro inizio in cui il pensiero occidentale sta ora entran-

do» (Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 2). Dall'altra, questo nuovo inizio dovrebbe aiutare ad afferrare la verità dell'Essere<sup>met</sup> in un modo completamente nuovo, ed è rappresentato da quello che Heidegger chiama "l'evento" (*Ereignis*). Nel secondo paragrafo dei *Contributi alla filosofia* egli dice chiaramente che l'evento è profondamente connesso alla questione del *Sein*, poiché è «la prima risposta alla domanda dell'essere» (Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 4). Come tale, Heidegger caratterizza l'evento come quel momento specifico in cui il *Sein* è rivelato agli esseri umani. Questo significa che lo stesso *Sein*, che era puramente trascendente e, quindi, indicibile, ora, nel secondo inizio, attraverso l'evento è dato agli esseri umani, che possono così accedere ad esso e alla sua verità. Heidegger descrive l'epifania del *Sein* come la manifestazione essenziale dello stesso *Sein*. «[L]'Essere [*Sein*] deve essere essenzialmente» e esattamente questo «presentarsi essenziale dell'Essere stesso [...] noi lo chiamiamo l'evento.» (Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 5). In questo nuovo inizio accade qualcosa di fondamentale: il *Sein* e la sua verità diventano accessibili e dicibili. Durante questo evento, in un frammento spazio-temporale del mondo, il *Sein* si apre all'essere umano:

[...] la filosofia, nel passaggio all'altro inizio, deve aver compiuto qualcosa di essenziale: il progetto, vale a dire l'apertura fondante del gioco di spazio-tempo della verità dell'Essere [*Sein*].

(Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 3)

Come è chiaro dal paragrafo 11 dello stesso testo, Heidegger ritiene che ci sia un legame profondo tra il nuovo inizio rappresentato dall'evento e gli esseri umani. L'evento, inteso come il momento in cui il *Sein* è in modo essenziale, può avvenire solo "via *Da-sein*" o, per così dire, "attraverso" l'essere umano. In particolare, Heidegger scrive che l'e-

vento è «la luce sicura dell'essenziale permanenza dell'Essere nell'estremo orizzonte dell'intima necessità dell'uomo storico» (Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §11). Questa intricata situazione si verifica tramite una decisione che l'essere umano deve prendere affinché l'essere essenziale del *Seyn* si presenti. Heidegger scrive che «l'estrema decisione [riguarda la] verità dell'Essere [*Seyn*]» (Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §45). Prima del nuovo inizio della filosofia, l'essere umano non ha mai davvero avuto accesso al *Seyn*, siccome solo nell'evento, attraverso questa scelta fondamentale, egli può raggiungerlo. Scrive:

L'evento e l'esserci [Da-sein] sono, nella loro essenza, cioè nella loro appartenenza in quanto fondamento della storia, ancora del tutto velati e per lungo tempo strani. Mancano i ponti; non si è ancora spiccato alcun salto. Manca ancora la profondità per una meditazione e un'esperienza di verità per essa sufficienti: la forza per la grande decisione [...].

(Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §11)

Questa “decisione cruciale” è esattamente quella che determina l'essere essenziale del *Seyn*, collegando l'evento e il *Da-sein*. Ma, allora, cosa riguarda questa scelta? Tra quali opzioni l'essere umano dovrebbe decidere? L'idea più immediata è che la decisione sia tra uno dei due congiunti della conclusione contraddittoria [C]. Per vedere perché, ricordiamo che, secondo la conclusione [C], il *Seyn* non è un'entità (primo congiunto) ed è un'entità (secondo congiunto). Se adottiamo PNC, la conclusione [C] è inaccettabile. Quindi, sarebbe naturale pensare che, per evitare la contraddizione, l'essere umano debba decidere tra una delle due opzioni seguenti: o il *Seyn* non è un'entità, o il *Seyn* è un'entità. In questo caso, «l'essenza della decisione» è intesa come la scelta tra «l'essere oppure [in modo esclusivo] il non-essere» dello stesso *Seyn* (Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §20).

Si noti, però, che Heidegger non sembra caratterizzare la “grande decisione” in questo modo. Infatti, secondo Heidegger, quando affrontiamo l’*o ... o ...* appena discusso, è già stata compiuta una scelta radicale e preliminare: è già stato deciso che si deve scegliere uno solo dei due casi della disgiunzione. Ciò che Heidegger sembra suggerire è che la “grande decisione”, la scelta che è l’essenza dell’evento, è quella che decide se sia davvero necessario decidere tra uno dei congiunti della conclusione contraddittoria [C]. In questo senso, la scelta di cui Heidegger sembra parlare intende sfidare proprio la necessità di decidere se il *Seyn* sia un’entità o se non lo sia. Egli domanda in modo provocatorio: per quale ragione diamo per scontato di dover necessariamente scegliere tra queste due possibilità? Qual è la necessità che fonda questa scelta?

L’essenza della decisione – essere o non essere – si può determinare solo partendo dal suo presentarsi essenziale. Decisione è decisione nell’orizzonte di un aut-aut. Ma con ciò si anticipa il tratto che caratterizza la decisione come tale. Da dove proviene l’alternativa aut-aut? Da dove il «solo questo» o «solo quello»? Da dove l’inevitabilità del «così o così»?

(Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §47)

La risposta di Heidegger a questa serie di domande è chiara: la decisione tra una delle due opzioni dell’*o ... o ...* può essere evitata. Niente e nessuno ci forza a compiere questa scelta. L’essere umano, come esercizio radicale di libertà, può semplicemente decidere di non decidere.

Ora, coerentemente a quanto detto, Heidegger suggerisce che, siccome «[l]a [grande] decisione riguarda originariamente l’alternativa tra decisione o non decisione» (Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §47), l’essere umano dovrebbe scegliere l’ultima. Affrontando l’*o ... o ...* descritto sopra, il *Da-sein* dovrebbe semplicemente essere indif-

ferente, dove «l'indifferenza [va intesa] come non-decisione» (Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §47). Heidegger suggerisce che decidere di non decidere significa sostenere entrambi i congiunti contraddittori della conclusione [C]. In altre parole, secondo questo nuovo radicale inizio della filosofia, il *Seyn* diventa accessibile come risultato della decisione umana di accettare la sua natura inconsistente. Nell'evento, il *Seyn* è e non è; è un'entità e non è un'entità.

In un primo momento, Heidegger introduce la sua posizione dialeteista in modo figurato. Egli sostiene che è necessario abbandonare l'idea secondo cui o il *Seyn* è un'entità, oppure il *Seyn* non è un'entità, siccome il *Seyn* e le entità non sono necessariamente incompatibili. Parlando metaforicamente, il *Seyn* e le entità non sono due sponde opposte che l'essere umano prova costantemente a ricongiungere senza successo: non ci sono sponde opposte, ovvero non c'è una separazione necessaria (Heidegger usa la parola greca antica χωρισμός) tra il *Seyn* e le entità:

l'esser-ci [Da-sein] supera il χωρισμός [separazione] non perché getti un ponte tra l'Essere (l'entità) e l'ente, come se si trattasse di due rive per così dire lì presenti, ma perché, in un colpo solo, trasforma l'essere e l'ente nella loro simultaneità.

(Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §5)

Con questa metafora, Heidegger considera chiaramente la conclusione [C] una dialeteia, ovvero una contraddizione vera. Nell'evento, il *Seyn* è e non è realmente un'entità; e lo stesso vale per il nulla. Coerentemente a quest'idea, Heidegger comincia discutendo la contraddizione del nulla. Egli afferma che, secondo il nuovo inizio della filosofia, un'entità, un essere, non è solo tutto ciò che è o, nel gergo di Heidegger, tutto ciò che “sta nel *Seyn*”: le entità non sono solo cose attuali (come il mio computer), oggetti di conoscenza (come

un teorema che ho dimostrato ieri) e cose possibili (come il regalo che potrei ricevere a Natale). Secondo Heidegger, un essere può essere anche qualcosa che non è e, quindi, che non sta nel *Sein*. Ad esempio, per quanto possa apparire strano, egli sostiene che anche il nulla è un'entità:

«L'ente»: con questa parola non si nomina solo ciò che è reale, magari inteso solo come ciò che è lì presente o, ancora, solo come oggetto di conoscenza, né solamente il reale di ogni tipo, ma contemporaneamente anche il possibile, il necessario, il casuale, tutto ciò che in qualche modo sta nell'Essere [*Sein*], perfino il nullo e il niente.

(Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §34)

Di certo, visto ciò che abbiamo detto fino ad ora, emerge una contraddizione. Ciò che è un'entità, ovvero un essere, è – sta nel *Sein*. Ciò che non è un'entità, ovvero il non-essere, non è – non sta nel *Sein*. Ora, quando Heidegger sostiene che il nulla, che è un non-essere, è un'entità, egli dice realmente che esso è sia una non-entità (non sta nel *Sein*) che un'entità (sta nel *Sein*). Tale contraddizione è inaccettabile solo se sia assume PNC; tuttavia, secondo i *Contributi alla filosofia*, chiunque assuma la non-contraddizione come una legge inderogabile da cui non può esimersi chi voglia occuparsi di quella che Heidegger chiama l'essenza delle entità, ovvero il *Sein* e il nulla, ragiona troppo strettamente:

Chi, presumendosi fin troppo astuto, trova qui subito una «contraddizione», giacché di certo «ciò che non è» non può essere un «ente», costui, che impiega l'incontraddittorietà come criterio dell'essenza dell'ente, pensa sempre troppo corto.

(Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §34)

Heidegger difende la stessa idea discutendo il *Sein*. Come con il nulla, il *Sein* è un non-essere: non è un'entità. Tut-

tavia, allo stesso tempo, è un essere: è un'entità. Il *Seyn* è e non è:

Infatti qui «essere» non significa «l'essere lì presente in sé», e non essere non significa «scompare del tutto», ma non essere in quanto modo dell'essere: essente eppure no; e lo stesso vale per l'essere: affetto dalla negatività e tuttavia appunto essente.

(Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §47)

Riassumendo, nel nuovo inizio della filosofia il *Seyn* è essenzialmente nell'evento; e l'evento, a sua volta, è fondato sulla scelta dell'essere umano di non decidere se il *Seyn* sia un'entità o no. Qui, la scelta di non decidere è intesa come l'accettazione della natura contraddittoria del *Seyn*, espressa dalla conclusione [C], secondo cui il *Seyn* è un'entità e non è un'entità. Come tale, quello che è rivelato nel nuovo inizio è il *Seyn* di ciò che non ha nessun *Seyn*, o, con le parole di Heidegger, «l'essere di ciò che non è» (Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §47). Questa è la vera contraddizione sia del *Seyn* che del nulla: essi sono entità che sono anche non-entità.

Concludiamo dicendo che, per quanto l'adozione più evidente di un approccio dialeteista al *Seyn* e al nulla si trovi in *Contributi alla filosofia*, ci sono certamente molte altre allusioni alla questione negli scritti più tardi di Heidegger. Ad esempio, in un seminario tenuto all'Università di Friburgo durante il semestre estivo del 1934, egli sostiene che la sua filosofia ha «il compito necessario di riorganizzare la logica» (M. Heidegger, *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*, State University of New York Press, 2009, p. 1, trad. dei curatori), mentre in *What is a Thing?* egli dice che «il Principio di Non Contraddizione non è un principio base della metafisica» (M. Heidegger, *What is a Thing?*, Gateway Editions, 1967, p. 137, trad. dei curatori). Inoltre, in *History of*

*Beyng* Heidegger dice esplicitamente che «una contraddizione non è un rifiuto [...] ma piuttosto il raggiungimento della base di una posizione originaria fondamentale nella verità del [*Seyn*]» (M. Heidegger, *History of Beyng*, Indiana University Press, 2015, p. 15, trad. dei curatori). Se comparate con i passaggi esaminati in *Contributi alla filosofia*, queste affermazioni risultano, forse, un po' sfuggenti; tuttavia, proprio alla luce di questi passaggi, il loro intento risulta chiaro.

In questa parte della lezione abbiamo mostrato che, assumendo come plausibile l'interpretazione secondo cui Heidegger affronta una contraddizione nel parlare del *Seyn* e del nulla, diventa altrettanto plausibile interpretare alcuni dei suoi lavori più tardi come un tentativo iniziale di accettare tale contraddizione come vera. È importante sottolineare che non intendiamo sostenere né che un tale tentativo dialetheista sia completamente sviluppato da Heidegger, né che egli assuma ciecamente questa visione. Ciononostante, pensiamo davvero che Heidegger accolga molto seriamente la soluzione dialetheista o, quantomeno, che la accolga abbastanza seriamente da farla diventare una delle questioni più rilevanti dei *Contributi alla filosofia*.

#### 5.4 POSSIBILI OBIEZIONI

Terminiamo considerando alcune obiezioni a questa interpretazione.

(a) *L'obiezione né ... né ...* Alcuni studiosi potrebbero obiettare che l'interpretazione proposta non è corretta perché, secondo Heidegger, la scelta di non prendere nessuna decisione deve essere piuttosto intesa come la scelta che non si dà il caso che il *Seyn* sia un'entità, e neppure si dà il caso che il *Seyn* non sia un'entità. Allora, se è così, Heidegger non abbandona PNC, ma sfida invece il Principio del Terzo Escluso.

Pertanto, secondo *l'obiezione né ... né ...* Heidegger non difende la soluzione dialeteista al problema del *Seyn*.

*Risposta:* Questa obiezione non sembra funzionare per due ragioni. In primo luogo, in tutte le citazioni riportate sopra il *Seyn* è considerato sia un'entità, sia non un'entità. Scrive Heidegger «Esso [il *Seyn*] è e tuttavia non è» (Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §47). In secondo luogo, e in modo più importante, se *l'obiezione né ... né ...* fosse corretta, sarebbe naturale aspettarsi di trovare almeno qualche passaggio in cui Heidegger sfida apertamente il Principio del Terzo Escluso. Tuttavia, di questi passaggi non v'è traccia. Per quanto egli sia consapevole del ruolo giocato dal Principio del Terzo Escluso in qualità di legge logica, Heidegger lo discute raramente nei suoi testi; al contrario, attacca apertamente PNC. Questo rende *l'obiezione né ... né ...* particolarmente problematica.

(b) *L'obiezione temporale.* Qualcuno può opporsi alla nostra interpretazione suggerendo che, secondo Heidegger, è vero che il *Seyn* è un'entità e non è un'entità, ma *non nel medesimo tempo*. Questa idea sembra essere confermata dal fatto che lo stesso Heidegger descrive spesso l'evento del *Seyn* come un'oscillazione (si veda Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §133). Per questa ragione, si può essere tentati di pensare che il *Seyn* sia un'entità ad un estremo dell'oscillazione (diciamo al tempo<sub>1</sub>) e non sia un'entità all'altro estremo dell'oscillazione (diciamo al tempo<sub>2</sub>). Se è così, nell'evento la contraddizione del *Seyn* scompare.

*Risposta:* Anche questa obiezione incontra un grave problema. Infatti, è vero che Heidegger afferma chiaramente che l'evento del *Seyn* avviene nel tempo; tuttavia, da questo non segue che il tempo è una parte integrale dello stesso evento. L'evento deve accadere nel tempo proprio perché dipende dalla decisione dell'essere umano di non fare alcuna scelta

rispetto a se il *Sein* sia o non sia un'entità. Dato che la decisione umana avviene nel tempo, l'evento, che dipende dalla decisione umana, avviene anch'esso nel tempo. Ciononostante, Heidegger dice chiaramente che, nell'evento, il *Sein* è "istantaneamente" sia un'entità che una non-entità (si veda Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §5). Inoltre, come nel caso dell'*obiezione né ... né ...*, l'*obiezione temporale* non dà alcuna ragione che giustifichi l'interesse mostrato da Heidegger per PNC.

(c) *L'obiezione del "verbo"*. Alcuni interpreti sostengono che, secondo Heidegger, nell'evento del *Sein*, lo stesso "*Sein*" non dovrebbe essere inteso come un nome ma come un verbo. Secondo questa interpretazione, il *Sein* è solo l'attività in cui è coinvolta ogni entità, ovvero l'attività dell'*essere*. Come tale, il *Sein* non è un'entità; al contrario, è quella specifica azione, l'azione dell'*essere*, che caratterizza tutte le entità. Se è così, la contraddizione svanisce, siccome l'unico caso che si dà è che il *Sein* non è un'entità.

*Risposta*: Questa obiezione non sembra avere successo per due ragioni. In primo luogo, Heidegger usa esplicitamente «*Sein*» come un verbo nominalizzato. Nonostante sia formato dal verbo *essere*, esso rimane un nome e Heidegger lo usa come tale. In secondo luogo, non dobbiamo dimenticare che, secondo l'interpretazione che abbiamo proposto, Heidegger ritiene che ogni cosa di cui parliamo sia un'entità. Quindi, anche se intendiamo il *Sein* come un'azione – come l'attività dell'*essere* – siccome ne parliamo questa azione deve essere un'entità. Pertanto, il paradosso del *Sein* non svanisce.

(d) *L'obiezione della carità*. Consideriamo un'ultima obiezione. Qualcuno può dire che la nostra interpretazione sia poco caritatevole poiché attribuisce ad Heidegger una visione inconsistente. Chi può tollerare una posizione contraddittoria?

Chi prenderebbe seriamente in considerazione un filosofo che adotta visioni inconsistenti? Attribuire una posizione contraddittoria ad un autore sembra condurre immediatamente a scartare la sua visione in quanto assurda e priva di senso.

*Risposta:* Questa obiezione ha successo solo se si assume che le posizioni filosofiche inconsistenti siano necessariamente inaccettabili; come abbiamo visto e difeso in queste lezioni, può essere del tutto accettabile ritenere che alcune contraddizioni siano vere. Se è così, l'interpretazione proposta non manca di carità. Così come per Hegel, la nostra interpretazione prende le parole di Heidegger al *face value*, attribuendogli alcune idee eterodosse ma coerenti.

## 5.5 CONCLUSIONE

Con la discussione di Heidegger abbiamo concluso questo ciclo di lezioni. Il dialeteismo è una visione certamente eterodossa ma che, se sviluppata sulla base delle risorse della moderna logica paraconsistente, diventa coerente e razionale, soprattutto nel caso venga applicata a situazioni come quelle discusse in queste lezioni. Oltre a ciò, questa visione ci permette di reinterpretare il pensiero di autori importanti della storia della filosofia occidentale, valutandoli sotto una luce nuova.

Incoraggiamo il lettore a considerare il dialeteismo e le sue numerose applicazioni e implicazioni nelle le sue ulteriori riflessioni.

## 5.6 ULTERIORI APPROFONDIMENTI

**5.1 - 5.4:** Casati (2018), (2019); McManus (2013); Moore (2012), cap. 18; Priest (2015); Witherspoon (2002).



## BIBLIOGRAFIA DEI TESTI DI HEIDEGGER

- Heidegger, M. (1993). *Basic Concepts*, trad. G. E. Aylesworth, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2012). *Bremen and Freiburg Lectures*, trad. A. Mitchell, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1988). *Basic Problems of Phenomenology*, trad. A. Hofstadter, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*, trad. J. Macquarrie e E. Robinson, San Francisco, CA: Harper & Row Publishing.
- Heidegger, M. (2005). *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano.
- Heidegger, M. (2019). *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi Edizioni spa.
- Heidegger, M. (2012). *Contributions to Philosophy*, trad. R. Rojcewicz e D. Vallega-Neu, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2007). *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*, trad. it. a cura di F. Volpi e A. Iadicicco, Adelphi, Milano, 213.
- Heidegger, M. (2015). *History of Beyng*, trad. W. McNeill e J. Powell, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1969). *Identity and Difference*, trad. J.

- Stambaugh, San Francisco, CA: Harper & Row Publishing.
- Heidegger, M. (2018). *Identità e differenza*, Adelphi Edizioni spa.
- Heidegger, M. (2014). *Introduction to Metaphysics*, trad. G. Fried e R. Polt, New Haven, CT: Yale University Press.
- Heidegger, M. (1990). *Introduzione alla metafisica*, trad. it. a cura di G. Masi, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (2009). *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*, trad. W. T. Gregory e Y. Unna, Albany, NY: State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1998). *Pathmarks*, trad. W. McNeill, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1987). *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1997). *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, trad. P. Emad e K. Maly, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2001). *Poetry, Language, Thought*, trad. A. Hofstadter, New York, NY: Harper Collins Press.
- Heidegger, M. (1991). *The Principle of Reason*, trad. R. Lilly, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1991). *Il principio di ragione*, trad. it. a cura di Volpi, F. e Gurisatti, G., Adelphi.
- Heidegger, M. (1985). *Schelling's Treatise on the Essence of Human Nature*, trad. J. Stambaugh, Columbus, OH: Ohio University Press.
- Heidegger, M. (1998). *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Guida ed.
- Heidegger, M. (1967). *What is a Thing?*, trad. W. Barton e V. Deutsch, Washington, DC: Gateway Editions.

## BIBLIOGRAFIA GENERALE DELLE LEZIONI

- Casati, F. (2018), Heidegger's Grund: (Para-)Foundationalism, cap. 15 di R. Bliss e G. Priest (eds.), *Reality and its Structure: Essays in Fundamentality*, Oxford: Oxford University Press.
- Casati, F. (2019), The Recent Engagement between Analytic Philosophy and Heideggerian Thought: Logic and Language, *Philosophy Compass* (15), 1-14.
- Frege, G. (1965). *Logica e aritmetica*, a cura di C. Mangione e G. Ludovico, Torino: Boringhieri.
- Haldane, E. S. e Simpson, F. H. (trs.) (1955). *Lectures on the History of Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Hegel, G. W. (2008). *Scienza della logica*, Laterza.
- Hegel, G. W. (2009). *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza.
- Kant, I. (1913). *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Fratelli Bocca.
- Kant, I. (1976). *Critica della ragione pura*, Milano: Adelphi.
- Kaufer, S. (2005). The Nothing and the Ontological Difference in Heidegger's What is Metaphysics?, *Inquiry* (48), 482-506.
- McDaniel, K. (2016). Heidegger and the 'There is' of Being, *Philosophy and Phenomenological Research* (93), 306-320.
- McDaniel, K. (2017). *The Fragmentation of Being*, Oxford: Oxford University Press.

- McManus, D. (2013). Ontological Pluralism and the Being and Time Project, *Journal of the History of Philosophy* (51), 651-3.
- Moore, A. (2012). *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mortensen, C. (2017), Inconsistent Mathematics, in E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/mathematics-inconsistent/>.
- Priest, G. (1987). In *Contradiction*, Dordrecht: Martinus Nijhoff; 2nd edn, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Priest, G. (1990). Dialectic and Dialetheic, *Science and Society* (53), 388- 415.
- Priest, G. (1997). Sylvan's Box: a Short Story and Ten Morals, *Notre Dame Journal of Formal Logic* (38), 573-582; ristampato nel cap. 6 di *Towards Non-Being*, Oxford: Oxford University Press, 2<sup>nd</sup> ed., 2016.
- Priest, G. (1998). What's so Bad about Contradictions?, *Journal of Philosophy* (95), 410-426; ristampato come cap. 1 di G. Priest, J. C. Beall, e B. Armour-Garb (eds.), *New Essays on the Law of Non-Contradiction*, Oxford: Oxford University Press.
- Priest, G. (2002). *Beyond the Limits of Thought*, 2<sup>nd</sup> ed., Oxford: Oxford University Press.
- Priest, G. (2006). *Doubt Truth to be a Liar*, Oxford: Oxford University Press.
- Priest, G. (2007). Paraconsistency and Dialetheism, in D. Gabbay e J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, Amsterdam: North Holland, (8) 129-204.
- Priest, G. (2008). *An Introduction to Non-Classical Logic. From If to Is*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Priest, G. (2010). The Logic of the Catuskoti, *Comparative Philosophy* (1), 32-54.

- Priest, G. (2014a). *Speaking of the Ineffable . . .*, in J. Lee e D. Berger (eds.), *Nothingness in Asian Philosophy*, London: Routledge.
- Priest, G. (2014b). Sein Language, *The Monist* (97), 430-442.
- Priest, G. (2015). The Answer to the Question of Being, in J. Bell, A. Cutrofello e P. Livingston (eds.), *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*, London and New York: Routledge, 249-258.
- Priest, G. (2019a). Kant's Excessive Tenderness for Things in the World, and Hegel's Dialetheism, cap. 2 di S. Lapointe (ed.), *Logic from Kant to Russell: Laying the Foundations for Analytic Philosophy*, Abingdon-on-Thames: Routledge.
- Priest, G. (2019b). Objects that are not Objects, in M. Szatkowski (ed.), *Quo Vadis Metaphysics? Essays in Honor of Peter van Inwagen*, Berlin: De Gruyter, 217-229.
- Priest, G., Berto, F. e Weber, Z. (2018). Dialetheism, in E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/dialetheism/>.
- Priest, G. e Routley, R. (1984). On Paraconsistency, *Research Report, Research School of Social Sciences*, Canberra: Australian National University, <http://grahampriest.net/publications/books/>; ristampato come capitolo introduttivo di G. Priest, R. Routley, e J. Norman (eds.), *Paraconsistent Logic: Essays on the Inconsistent*, Munich: Philosophia Verlag, 1989.
- Priest, G., Tanaka, K. e Weber, Z. (2018). Paraconsistent Logic, in E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/logic-paraconsistent/>.
- Tanaka, K., Berto, F., Mares, E. e Paoli, F. (eds.) (2013). *Paraconsistency: Logic and Applications*, London: Springer.

- Witherspoon, E. (2002). Logic and the Inexpressible in Frege and Heidegger, *Journal of History of Philosophy* (40), 89-113.
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Einaudi.

**PARTE II**  
**LETTERATURA SU DIALETEISMO**  
**E STORIA DELLA FILOSOFIA**  
**(OCCIDENTALE)**



# CONTRADDIZIONE ASSOLUTA, DIALETEISMO E VENDETTA<sup>1</sup>

Francesco Berto  
*Arché, University of St Andrews*  
*ILLC, University of Amsterdam*

## Sommario

Vi è una nozione di contraddizione – chiamiamola, per fare i drammatici, “assoluta” – che rende qualsiasi contraddizione, così intesa, inaccettabile anche per un dialeteista? In questo articolo si argomenta che c’è, e che porta alcuni vantaggi teorici. Primo: ci dà un terreno neutrale per condurre il dibattito, metodologicamente difficile, sul dialeteismo. Secondo: possiamo usare la nozione per esprimere, senza petizioni di principio, il disaccordo fra dialeteisti e rivali sulla natura della verità. Terzo: fornisce al dialeteismo un operatore che consente – contro l’opinione di molti critici – di escludere ed esprimere disaccordo: a differenza di altre nozioni proposte per esprimere esclusioni (ad esempio, l’implicazione della trivialità), l’operatore usato per formulare la nozione di contraddizione assoluta potrebbe essere immune sia da limitazioni espressive che da paradossi della vendetta – purché si trovi una dimostrazione di non-trivialità per una teoria dialeteica formale che lo include.

---

<sup>1</sup> Pubblicato originariamente in *Review of Symbolic Logic*, vol. 7 (2014), pp. 193-207. Traduzione italiana pubblicata con il permesso di Cambridge University Press.

Niente è, e niente potrebbe essere, letteralmente sia vero che falso [...] Questo potrebbe suonare dogmatico. E lo è: sto affermando proprio la tesi che [i dialeteisti] hanno contestato e – contrariamente alle regole del dibattito – rifiuto di difenderla. Inoltre, concedo che è indifendibile di fronte alla loro sfida. Hanno messo in questione così tanto, che non ho un punto d'appoggio su terreno neutrale. Tanto peggio per la richiesta che i filosofi debbano essere sempre pronti a difendere le proprie tesi secondo le regole del dibattito.

(David Lewis, *Logic for Equivocators*)

## 1. DIBATTERE IL DIALETEISMO

Nel 1969 Popper osservò, nella propria critica alla “logica dialettica” di Hegel e Marx, che argomentare contro chi accetta contraddizioni è metodologicamente complicato. Sia  $T = \{A_1, \dots, A_n, \dots\}$  una teoria o un insieme di credenze. Si critica il teorico di  $T$ , o il credente in  $T$ , derivando da premesse in  $\{A_1, \dots, A_n, \dots\}$ , mediante regole logiche che questi accetta, qualche  $B$  che egli rigetta. In una normale riduzione all'assurdo,  $B = \sim A_i$ ,  $1 \leq i \leq n$ .

Ma un marxista che accetta “contraddizioni dialettiche” nel mondo può non fare una piega: può mantenere la propria  $T$  senza rigettare  $A_i$  e prendersi  $\sim A_i$ . Chi trova accettabili le contraddizioni può non rivedere le proprie credenze al costo di una contraddizione. Popper vedeva in questo la morte della critica, della libertà e della democrazia.

Molto prima della guerra fredda, Aristotele aveva sostenuto nella *Metafisica* (1005b, 25-26) che, quando qualcuno dice cose come «Per qualche  $A$ ,  $A$  e non- $A$  sono entrambe vere» (il cattivo era, in quel caso, Eraclito), dovremmo chiederci se pensa veramente ciò che dice. Anche i seguaci contemporanei di Aristotele si chiedono se, quando dice cose simili, il dialeteista – così oggi chiamiamo chi accetta con-

traddizioni: cf. Berto (2007), Berto e Priest (2013) – stia trucando il significato di «non», o quello di «vero»:

Il fatto che un sistema logico tolleri  $A$  e  $\sim A$  è significativo solo se c'è ragione di pensare che la tilde significhi “non”. Non diciamo forse, “In Australia, l'inverno è in estate”, “In Australia, chi sta in piedi ha la testa che punta all'ingiù”, “In Australia, i mammiferi depongono uova”, “In Australia, i cigni sono neri”? Se “in Australia” può dunque comportarsi come “non” [...], forse la tilde significa “in Australia”?

(Smiley 1993, p. 17, trad. dell'autore)<sup>2</sup>

La “verità” [del dialeteista] è intesa essere *verità*, la sua “falsità” è intesa essere *falsità* [e] i suoi “contraddittori” sono intesi essere *contraddittori*. Ma [...] mentre “verità” e “falsità” sono solo subcontrari nel linguaggio [del dialeteista], ciò non mostra, in alcun modo, che *vero* e *falso* siano solo subcontrari. Perché nessun cambiamento di linguaggio può alterare i fatti, solo il modo della loro espressione, come abbiamo visto. E un fatto centrale è che i *contraddittori* non possono essere veri insieme – per definizione.

(Slater 1995, pp. 452-453, trad. dell'autore)

Quando i filosofi dibattono sul contenuto di concetti fondamentali, la discussione, com'è noto, va incontro a difficoltà metodologiche. Non possiamo ispezionare nozioni come “predicazione”, “verità”, “negazione”, etc., senza usarle. Così, è difficile stabilire quando una parte in causa inizia a commettere una *petitio*, o chi ha l'onere della prova. Non è facile distinguere casi in cui una teoria non standard per una nozione comporta un disaccordo reale con la concezione dominante di quella nozione, da casi in cui, invece, caratterizza qualcos'altro sotto lo stesso nome. Un sintomo della

---

<sup>2</sup> Peter van Inwagen una volta mi disse che lo scherzo dell'operatore «in Australia» è dovuto a R.L. Sturch.

situazione è l'abbondante uso di corsivi, come nella seconda citazione qui sopra, per sottolineare che una pseudo-nozione non è la vera *nozione*.<sup>3</sup> Il dialogo sul dialeteismo si trova facilmente costretto fra dubbi quineani sul cambio-di-argomento, e accuse reciproche di *petitio principii*. Si può capire la resa di David Lewis, citata all'inizio di questo articolo.<sup>4</sup>

## 2. RIFIUTO, *ARROW-FALSUM*, ESPLOSIONE

Per migliorare la discussione, ci serve quell'appoggio su terreno neutrale che Lewis sentiva mancargli. Possiamo appropciare la questione mediante quel che è stato chiamato il "problema dell'esclusione" per il dialeteista. Molti critici hanno osservato (cf. ad esempio Batens (1990), Parsons (1990), Littman e Simmons (2004), Shapiro (2004), Berto (2008)) che la capacità del dialeteista di accettare contraddizioni potrebbe essere una vittoria di Pirro: potrebbe non riuscire a escludere cose che non desidera, e/o a esprimere la propria esclusione. In bocca al dialeteista,  $\sim A$  può non escludere  $A$ , dato che per lui sia  $A$  che  $\sim A$  possono esser veri.<sup>5</sup> An-

<sup>3</sup> Tappenden (1993) e Varzi (2004) parlano dell'ampio uso di ciò che chiamano l'Argomento del Corsivo, in dibattiti su teorie non vero-funzionali (non-aggiuntive, supervalutazionali) di congiunzione e disgiunzione: «Tu dici che "O  $A$  o  $B$ " è vero; allora  $o A o B$  (pestare i piedi, picchiare sul tavolo) deve esser vero!».

<sup>4</sup> Per un'altra citazione: «Per condurre un dibattito, occorre terreno comune; e in questo caso [scil., il dibattito sulla Legge di Non-Contraddizione], i principi *non* in discussione sono a tal punto meno certi della non-contraddizione stessa, che ha poca importanza se una difesa efficace della non-contraddizione possa esser basata su di essi o meno.» (Lewis 2004, p. 176, trad. dell'autore).

<sup>5</sup> «La negazione paraconsistente [...] non esclude l'enunciato negato ed è inteso che non lo faccia. Questa non è un'obiezione alla negazione paraconsistente più di quanto sia un'obiezione a un violino che sia inutile per piantar chiodi. Ma se vogliamo esprimere il rifiuto di un enunciato, non possiamo ricorrere alla negazione paraconsistente» (Batens 1990, p. 223, trad. dell'autore).

che «*A* è falso» o «*A* non è vero» non sono di grande aiuto: potrebbero non escludere che *A* sia vero.

Priest ha proposto un approccio pragmatico: il dialeteista può escludere cose “rifiutandole”. Prendiamo il rifiuto come lo stato che un soggetto, *k*, può avere verso un enunciato – o piuttosto, verso la proposizione espressa. Il rifiuto è l’opposto dell’accettazione o credenza (o, di un grado di credenza al di sopra di un certo valore):<sup>6</sup> che *k* rifiuti qualcosa vuol dire che *k* rigetta senz’altro la credenza corrispondente. Gli atti linguistici che manifestano accettazione e rifiuto sono, rispettivamente, l’asserzione e il diniego. La coppia mentale e quella linguistica possono divergere in aspetti importanti, ma possiamo considerarle insieme per i nostri scopi. Prendiamo gli operatori pragmatici « $\vdash_k$ » e « $\neg_k$ » («*k* accetta/asserisce (che)», «*k* rigetta/è in diniego (che)»). Ora, il rifiuto/diniego vien spesso inteso come riducibile all’accettazione/asserzione della negazione via la cosiddetta riduzione di Frege-Geach:

$$(FG) \neg_k A =_{df} \vdash_k \sim A.$$

FG esprime la posizione dominante sulla connessione fra accettazione/asserzione, rifiuto/diniego, e negazione:

Negare un enunciato è affermarne un altro, noto come la negazione o il contraddittorio del primo.

(Quine 1951, p. 1, trad. dell’autore)

Dopotutto, il diniego è semplicemente la credenza nella negazione di una proposizione

(Sorensen 2003, p. 153, trad. dell’autore)

---

<sup>6</sup> Teorie dialeteiste dei gradi di credenza in una proposizione, e nella sua negazione, sono state proposte da Priest (1987, cap. 7) e Beall (2009, cap. 5).

Supponiamo però che  $A$  sia una dialeteia. È un principio fondamentale della razionalità che noi si debba accettare qualcosa quando abbiamo buona evidenza che sia vero. Allora dobbiamo accettare  $\sim A$  senza per questo rigettare  $A$ : se ci sono dialeteie, FG fallisce. Così Priest (2006, p. 104) ha sostenuto che il rifiuto va preso come un atto primitivo, *sui generis*, che punta direttamente a (la proposizione espressa da)  $A$ .

FG può esser messo in questione, in effetti, anche indipendentemente dal dialeteismo. Dualmente: se ci sono *gap* di valori di verità e  $A$  è uno di questi, dovremmo rifiutarlo senza per questo accettare  $\sim A$  (cf. ad esempio Parsons (1984) e Field (2004), pp. 73-74).

Né occorre essere *gapper* o paracompletisti, o *glutter* o dialeteisti, per mettere in discussione FG.<sup>7</sup> La riduzione potrebbe esser problematica anche per un filosofo che si attiene alla logica classica: a differenza della coppia costituita da un enunciato e dalla sua negazione (classica), infatti, accettazione e rifiuto non devono essere esaustivi. Mentre un agente ideale potrebbe doversi decidere su qualsiasi contenuto asseribile, agenti reali, per molte  $A$ , non sono nella posizione di accettare o rifiutare  $A$  razionalmente a causa delle proprie limitate capacità cognitive.

E così, il dialeteista può escluder cose rifiutandole, senza bisogno di passare attraverso una negazione che non è abbastanza forte da supportare l'esclusione. Inoltre, non ci si attende alcun paradosso del mentitore della vendetta, formulato attraverso il rifiuto/diniego, e che sarebbe intrattabile per il dialeteista. Infatti, «essendo un operatore di forza,  $[\neg_k]$  non interagisce col contenuto di ciò che vien detto» (Priest 1987, p. 108, trad. dell'autore): abbiamo a che fare con un dispositivo pragmatico, non con un connettivo logico.

Ma come indicato da Shapiro (2004, pp. 339-340), Field (2008, pp. 387-388) e altri, proprio questo rende  $\neg_k$  non pro-

<sup>7</sup> Il punto che segue è stato suggerito da un revisore anonimo.

prio soddisfacente, per via delle note limitazioni espressive degli operatori pragmatici. Possiamo senz'altro rifiutare un enunciato intero, e magari rifiutarlo sotto condizione di qualcos'altro: potremmo rifiutare  $A$  condizionalmente all'assunzione  $B$  quando abbiamo un grado di credenza condizionale espresso da  $P(A|B)$  al di sotto di una certa soglia. Ma non possiamo applicare il nostro rifiuto all'antecedente di un condizionale, o innestarlo più profondamente in enunciati complessi. Ciò rende difficile condurre ed esprimere le nostre discussioni su cosa si dovrebbe o non si dovrebbe escludere: rifiuto e diniego non ci consentono di dire tutto quel che ci occorre dire.

A parte queste limitazioni espressive, notiamo, per tornarci dopo, come alla proposta di Priest occorra che accettazione e rifiuto si escludano. Se il rifiuto non precludesse l'accettazione, ossia se  $k$  potesse accettare e rifiutare lo stesso enunciato, *simul, sub eodem*, saremmo al punto di partenza:

Chi rifiuta  $A$  non può accettarlo allo stesso tempo più di quanto una persona possa simultaneamente prendere e perdere un autobus, o vincere e perdere una partita a scacchi. Se si chiede a una persona se  $A$  o meno, può naturalmente rispondere "sì e no". Ma questo non mostra che insieme accetta e rifiuta  $A$ . Significa che accetta sia  $A$  che la sua negazione. Una persona può anche alternare accettazione e rifiuto di un enunciato. Può essere indecisa su cosa fare. Ma non può far ambo le cose.

(Priest 1989, p. 618, trad. dell'autore)

Un altro strumento a volte proposto come dispositivo per esprimere l'esclusione è *arrow-falsum*,  $\rightarrow \perp$ , dove  $\rightarrow$  è un condizionale che supporta il *modus ponens* e  $\perp$  è o implica qualcosa di inaccettabile anche per un dialeteista (cf. Priest (1987, p. 291) e Priest (2006, pp. 105-106)).

Sia  $Tr$  un predicato di verità trasparente per il linguaggio in questione, ossia tale che per ogni  $A$ ,  $Tr\langle A \rangle$  e  $A$  (dove  $\langle A \rangle$  è

il nome di  $A$ ) sono sostituibili in tutti i contesti (non opachi). Non tutte le teorie dialeteiste della verità sono trasparenti: quella di Priest (1987) non lo è, mentre la teoria di Beall (2009) (chiamata BXTT = Teoria della verità Trasparente basata sulla logica rilevante debole B, più il Terzo Escluso) lo è. Possiamo attenerci al  $Tr$  trasparente, semplificando l'esposizione senza pregiudicare niente di essenziale per i nostri scopi.

Nella semantica della logica paraconsistente-dialeteica di base LP, arricchita con un  $\rightarrow$  che supporta il *modus ponens*, possiamo prendere  $Tr$  come governato dalle regole di introduzione ed eliminazione:

$$(T\text{-In}) \quad A \vDash Tr(A)$$

$$(T\text{-Out}) \quad Tr(A) \vDash A.$$

Ora, supponiamo che  $\perp = \forall x Tr(x)$ . Il dialeteista potrebbe tentare di escludere  $A$  asserendo " $A \rightarrow \perp$ ", perché l'affermazione trivialista che tutto è vero è troppo anche per lui (anche se magari non è troppo per "chiunque": il trivialismo è stato in effetti difeso, in modo interessante, in letteratura: cf. Kabay (2010)).

Neppure questo funziona, per varie ragioni. Anzitutto, un dialeteista di Hartford potrebbe voler discordare su «Hartford è in Rhode Island» sulla base di semplice evidenza empirica. Sembra strano che possa esprimersi solo dicendo «Se Hartford è in Rhode Island allora l'assurdo *falsum* si realizza». Non potremmo avere forme di disaccordo un po' meno radicali? La falsità accidentale di  $A$  non sembra garantire  $A \rightarrow \perp$ , specialmente dato che un condizionale che supporta il *modus ponens* per il dialeteista non può essere un mero condizionale materiale.

Decisivo è il fatto che *arrow-falsum* ha un problema col paradosso di Curry, come sottolineato da Hartry Field (2008, pp. 388-389). Prendiamo il normale enunciato di Curry:

$$K = Tr\langle K \rangle \rightarrow \perp$$

(informalmente: «Tutto segue dalla mia verità»)<sup>8</sup>. Questa non può essere una dialeteia: se avesse un valore designato, ne seguirebbe il trivialismo. Quindi dobbiamo rigettare  $K$ . Ma non possiamo esprimerlo dicendo “ $K \rightarrow \perp$ ”, perché questo è  $K$ , e ci dà  $\perp$  via *modus ponens*, che il condizionale supporta. Quel che funziona è il più debole:

$$(A \rightarrow \perp) \vee (A \rightarrow (A \rightarrow \perp)).$$

Ma questo produce un paradosso della vendetta a sua volta, mediante un altro enunciato alla Curry:

$$K_1 = (Tr\langle K_1 \rangle \rightarrow \perp) \vee (Tr\langle K_1 \rangle \rightarrow (Tr\langle K_1 \rangle \rightarrow \perp)).$$

Per rigettare questo, ce ne serve uno ancor più debole:

$$(A \rightarrow \perp) \vee (A \rightarrow (A \rightarrow \perp)) \vee (A \rightarrow (A \rightarrow (A \rightarrow \perp))).$$

Il che produce:

$$K_2 = (Tr\langle K_2 \rangle \rightarrow \perp) \vee (Tr\langle K_2 \rangle \rightarrow (Tr\langle K_2 \rangle \rightarrow \perp)) \vee (Tr\langle K_2 \rangle \rightarrow (Tr\langle K_2 \rangle \rightarrow (Tr\langle K_2 \rangle \rightarrow \perp)))$$

... e così all'infinito (la costruzione è il duale, per i dialeteisti paraconsistenti, della gerarchia di operatori “determinata-

---

<sup>8</sup> Per una introduzione accessibile al paradosso di Curry, cf. Beall (2008). La letteratura sull'argomento sta fiorendo: si ritiene spesso che il paradosso richieda una revisione dei principi operazionali, e magari strutturali, che governano il condizionale (e forse, la stessa nozione di *implicazione logica* – vedete la nota seguente). È stato quindi studiato specialmente in logica rilevante e substrutturale: cf. ad esempio Meyer, Routley e Dunn (1979); Priest (1987, capp. 6 e 19); Slaney (1989); Restall (2000, cap. 2); Zardini (2011); Shapiro (2011); Beall e Murzi (2013).

mente vero” di forza crescente per i paracompletisti, descritta nelle sezioni 15.2-15.3 del libro di Field).

Al massimo, *arrow-falsum* “approssima” l’esclusione. Man mano che cresce l’indice su  $K$ , il veto corrispondente formulato con *arrow-falsum* diventa più debole, all’infinito. Né importa che sistema di notazione per gli ordinali uno usi per indicizzare: non possiamo aspettarci di ottenere mediante *arrow-falsum* un dispositivo che esprima l’esclusione e che funzioni universalmente.<sup>9</sup> Nella sua recensione critica del libro di Field, Priest (2010, p. 136, trad. dell’autore) concede il punto a Field, e dice di «non essere incline a seguire questa strada» (o, si potrebbe dire, a salir su per questa scala).

Il problema è generale: nessun operatore enunciativo,  $\$$ , che applicato ad  $A$  dia un  $\$A$  che ha un valore designato solo se  $A$  non ce l’ha, può essere un dispositivo dialeteista per

---

<sup>9</sup> Beall e Julien Murzi (2013) sottolineano che il tradizionale paradosso di Curry formulato usando il condizionale ha una controparte in un paradosso di Curry formulato con la nozione di implicazione logica, esprimendo la relazione di conseguenza logica nel linguaggio rilevante. Field (2008), Beall (2009), e altri han proposto di trattare il paradosso di Curry con il condizionale rigettando la Prova Condizionale, o (metà de) il Teorema di Deduzione per il condizionale. La soluzione corrispondente per il paradosso di Curry con l’implicazione logica è meno plausibile. Beall e Murzi suggeriscono (senza sottoscrivere l’ipotesi) che rifiutare la Contrazione strutturale, ammettendo quindi che l’implicazione logica non sia contrattiva, potrebbe essere un modo per trattare il paradosso di Curry con l’implicazione logica: l’analogia con l’approccio al paradosso col condizionale che rigetta la Contrazione per la freccia suggerisce questa via. Menziono questo recente sviluppo nel dibattito su Curry solo per lasciarlo da parte, perché non porta novità interessanti per la ricerca dialeteica di un dispositivo per esprimere l’esclusione. Chi tenti di escludere  $A$  usando il trucco con *arrow-falsum* fronteggia il problema con Curry (condizionale) descritto qui sopra mediante «Tutto segue dalla mia verità». Se provasse a escludere  $A$  attraverso un trucco con l’implicazione logica del falso, fronteggerebbe un paradosso di Curry della vendetta con l’implicazione, nella forma descritta da Beall e Murzi («L’argomento da me alla trivialità è valido»). Per il dialeteista, non sarebbe un passo avanti.

esprimere l'esclusione, perché produce una conseguenza logica esplosiva:

$$\{A, \$A\} \models \perp.$$

E così possiamo sempre costruire il paradosso della vendetta corrispondente, che genera trivialità, usando \$. Lo stesso accade se, come nella strategia considerata (ma non sottoscritta) da Beall, introduciamo un operatore positivo,  $J$ , per cui  $JA$  intende esprimere che  $A$  è solo vero, vero e non falso: se «il fatto che  $[A]$  è solo vero dovrebbe “escludere” il suo esser falso» (Beall 2009, p. 63, trad. dell'autore), abbiamo daccapo  $\{JA, \sim A\} \models \perp$ . Ora il paradosso della vendetta è:

$$L = J \sim Tr \langle L \rangle.^{10}$$

### 3. ESCLUSIONE PRIMITIVA

La lezione da trarne, secondo me, è che sarebbe meglio non caratterizzare l'esclusione come una nozione logica. Precisamente: sarebbe meglio non definirla come l'implicazione logica di una nozione esplosiva. Come riconosciuto da Priest (2006, p. 107), ad esempio,  $A \rightarrow \perp$  è ancora logicamente compatibile con  $A$ . LP ha il suo c.d. modello triviale: se tutti gli enunciati atomici del linguaggio sono sia veri che falsi (o sia

---

<sup>10</sup> Altre riflessioni sul problema del “solo vero” si trovano in Beall (2009, cap. 3). Concludendo qui la discussione per dar spazio alla proposta originale nell'articolo, vorrei menzionare una gerarchia di operatori solo-vero limitati o parziali  $J_0, J_1, \dots$ , descritta nelle pagine 58-59 di quel capitolo: man mano che  $n$  cresce, ciascun  $J_n$  si applica a un frammento più ampio del linguaggio rilevante che include  $J_{n-1}$ , mentre  $J_0$  si applica al frammento di base, senza predicati di verità. L'ovvia limitazione della gerarchia sembra essere, di nuovo, la mancanza di una singola nozione universale, “essere solo vero”, ossia vero ed escludente il falso. La gerarchia sembra di nuovo un'approssimazione al concetto.

veri che falsi nel mondo di base, dove si registra la verità, se abbiamo una semantica a mondi per LP più condizionale), allora tutti gli enunciati sono sia veri che falsi.

Ora, un dialeteista può scartare il modello triviale, come fa Beall (2009, p. 34), sulla base del fatto che è teoricamente inutile.<sup>11</sup> Ma un tale scarto non è propriamente logico, nel seguente senso: è un'assunzione inclusa nella semantica della logica classica che vero e falso (*in* un modello, che nel nostro contesto sono abbastanza prossimi a vero e falso per non fare una differenza significativa) non si sovrappongono. Quindi, nessun modello che assegni a qualche formula (atomica) ambo i valori è un'interpretazione classicamente "ammissibile". Interpretazioni del genere, fra cui vi è il modello triviale, sono escluse per ragioni che non vanno oltre la logica classica: sono semplicemente proibite dalla teoria (o, se vogliamo, dalla sua semantica). Ma il modello triviale è ammissibile in LP in questo senso:<sup>12</sup> in una tipica teoria dialetheica, non è escluso per ragioni puramente logiche.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Come indicato da un recensore.

<sup>12</sup> Cf. ad esempio la presentazione di LP e FDE (la logica del First Degree Entailment, dovuta a Belnap e Dunn) nella *Introduction to Non-Classical Logic* di Priest, capp. 7 e 8: si ottiene la "logica classica" da FDE, che è a sua volta un sottosistema di LP, escludendo, ossia dichiarando inammissibili, certe interpretazioni: «Se un'interpretazione soddisfa sia *Esclusione* [scil., nessuna formula atomica è sia vera che falsa] che *Esaustione* [scil., nessuna formula atomica è né vera né falsa] [...], abbiamo, in effetti, un'interpretazione per la logica classica» (Priest 2001, p. 149, trad. dell'autore).

<sup>13</sup> Ciò sembra suggerito dalla seguente citazione di Priest: «Mi si chiede frequentemente un criterio per stabilire quando le contraddizioni siano accettabili e quando no. Sarebbe bello se vi fosse una risposta sostanziale a questa domanda – o anche, se uno potesse dare una risposta parziale, nella forma di qualche algoritmo per dimostrare che un'area del discorso è libera da contraddizione. Ma dubito che sia possibile. Né questo è sorprendente. Pochi oggi supporrebbero seriamente che si possa dare un algoritmo – o un qualsiasi altro criterio informativo – per determinare quando è razionale accettare qualcosa. Il fatto che qualcosa ha una certa forma sintattica – sia  $p \wedge \neg p$  o qualsiasi altra – non è una ragione per cambiare le cose. Si può determinare l'accettabilità di una

Sostengo che sarebbe meglio non definire affatto l'esclusione. L'esclusione va presa come una nozione primitiva, di portata metafisica generale. Vi sono ragioni per considerarla così. Anzitutto: non è controverso che vi debbano essere nozioni primitive. Se tutte le nozioni fossero definibili mediante altre, avremmo o un regresso vizioso, o un (ampio) *circulus in definiendo* (su questo, cf. Williamson (2007, pp. 50-51)). Le definizioni devono terminare.

Dato che ci sono concetti primitivi, è improbabile che ci sia una procedura di decisione automatica per individuarli. Molti prendono il concetto di "insieme", ad esempio, come un candidato primitivo. Diciamo che un insieme è un aggregato o una collezione di cose, ma questa non è una definizione. Per spiegare il concetto, forniamo esempi e speriamo che funzionino. Kripke ha detto della nozione di "riferimento", come è noto, che «analisi filosofiche di concetti come il riferimento, in termini completamente diversi che non menzionano il riferimento, han buone probabilità di fallire» (Kripke 1972, p. 94, trad. dell'autore). In *The Question of Ontology*, Kit Fine ha ascritto lo status di primitivo al concetto di "realtà": «sembra che noi si abbia una buona comprensione *intuitiva* del concetto», ma egli «non vede alcun modo per definire il concetto di realtà in termini essenzialmente diversi» (Fine 2009, p. 175, trad. dell'autore).<sup>14</sup>

---

data contraddizione, come di qualsiasi altra cosa, solo sulla base dei suoi meriti individuali» (Priest 1998, p. 423, trad. dell'autore).

<sup>14</sup> Naturalmente, nessuno di questi è preso come un concetto primitivo da chiunque (per ogni candidato primitivo si potrebbe trovare, scommetto, qualche filosofo che ha provato a ridurlo a qualcos'altro per definizione). Come un revisore mi ha indicato, anche se "insieme" è di norma preso come primitivo, precisamente alcune teorie dialettiche e para-classiche degli insiemi prendono la nozione come definibile. Similmente, alcuni han provato, contro il suggerimento di Kripke, a fornire teorie riduzioniste del riferimento: notoriamente, ad esempio, Fodor (1975).

Come «è un insieme», «si riferisce a», ed «è reale» sono candidati primitivi per via del loro ruolo fondamentale nella nostra comprensione della matematica, del linguaggio, e del mondo, così «esclude» è così fondamentale alla nostra esperienza della realtà da poter essere un candidato a sua volta. Probabilmente si mostra già nella più rudimentale capacità acquisita da un neonato: distinguere cose, riconoscere un confine fra qualcosa e qualcos'altro, o rendersi conto che l'esser "qui" di questa cosa esclude che si trovi "lì" allo stesso tempo. Sappiamo che se un ordinario oggetto materiale è completamente verde, non può allo stesso tempo essere completamente rosso. Che se è più corto di un pollice, non può esser insieme più lungo di un miglio. La nozione è compresa anche dal dialeteista, naturalmente – abbiamo avuto casi di esclusione forniti direttamente dal dialeteista nel passo citato qui sopra: ad esempio, prendere il bus e perderlo allo stesso tempo. Quel passo, inoltre, ha mostrato che alcune situazioni incompatibili, come quella in cui *k* accetta e rifiuta lo stesso enunciato, sono richieste perché la strategia pragmatica di Priest abbia senso (un punto già sottolineato in Berto (2008)).

Intendere l'esclusione come una caratteristica primitiva, del tutto generale e, in questo senso, metafisica (in opposizione a logica) della nostra esperienza del mondo, è promettente: rende plausibile l'idea che il realizzarsi di relazioni di esclusione nel mondo sia, a volte, accertabile solo in modo fallibile e *a posteriori*. Abbiamo visto che il dialeteista sembra non disporre di una nozione di esclusione fondata in modo puramente logico: data qualsiasi *A*, in LP c'è un modello – se non altri, quello triviale – sia per *A* che per un qualsiasi altra formula. Così «non esiste una garanzia logica contro il fatto che qualcuno sia un trivialista» (Priest 2006, p. 107, trad. dell'autore). Ma quando riteniamo che sussista una relazione di esclusione, e poi scopriamo di esserci sbagliati, non effettuiamo mai l'operazione di inferire il falso

mediante un'implicazione logica esplosiva. Possiamo aver avuto evidenza non definitiva che una certa proprietà  $P$ , come "essere un mammifero", è incompatibile con una certa proprietà  $Q$ , come "deporre uova". Dopo esser andati nell'altro emisfero e aver scoperto un controesempio, la cosa più stupida che avremmo potuto fare sarebbe stato inferirne  $\perp$ . Un'ipotesi di esclusione è, semplicemente, sempre ritirata quando vien refutata.

Ora, possiamo sfruttare la nozione condivisa e primitiva di esclusione tentando di definire un dispositivo per esprimere esclusioni che può funzionare per il dialeteista – libero da paradossi della vendetta intrattabili dal punto di vista dialeteico, e mediante cui possiamo ottenere un lewisiano appoggio su terreno neutrale –: una nozione di contraddizione che renda qualsiasi contraddizione, così intesa, inaccettabile per i dialeteisti come per i loro rivali. Come vedremo, una tale nozione porta diversi benefici teorici.

#### 4. CONTRADDIZIONE ASSOLUTA

Utilizziamo l'idea di incompatibilità "minimale" con l'esclusione di qualcosa – in prima approssimazione: ciò che segue da qualsiasi cosa esclude la cosa. L'idea è stata esplorata come un modo per caratterizzare la negazione logica, ad esempio, nella logica quantistica di Birkoff e von Neumann (1936), Goldblatt (1974). La semantica di Goldblatt per la logica quantistica consiste in strutture i cui punti sono interpretati come risultati di misurazioni in fisica quantistica, e la relazione fra coppie di risultati che si escludono a vicenda, chiamata di solito "perp", è utilizzata per formulare la semantica della negazione. Mike Dunn ha proposto di «definire la negazione in termini di una relazione primitiva di incompatibilità [...] in una teoria metafisica» (Dunn 1996, p. 9, trad. dell'autore), e Greg Restall (1999) ha sviluppato

la teoria di Dunn dando alla controversa negazione di De Morgan per logiche rilevanti un'interpretazione intuitivamente plausibile.

Per ragioni che ormai dovrebbero esser chiare, tuttavia, noi non siamo alla ricerca di un operatore logico-enunciativo. Ci riporterebbe al dilemma esplorato qui sopra: o l'operatore non sarà abbastanza forte da supportare l'esclusione, o soffrirà problemi di vendetta. Invece, ricorreremo a un'idea presa da *Spandrels of Truth* di Beall e useremo, per scopi diversi dai suoi, un funtore predicativo di sottolineatura «  » (cf. Beall (2009, p. 108) – Beall usa un operatore *overline* di sopra-lineatura).

Supponiamo che «•» stia per la nostra relazione di esclusione primitiva, che possiamo interpretare su coppie di caratteristiche o proprietà: « $P \bullet Q$ » va letto come «le proprietà  $P$  e  $Q$  sono incompatibili», o «Avere  $P$  esclude avere  $Q$ », o «Esser  $P$  esclude esser  $Q$ ». Non dovremmo prendere il fatto che parliamo di proprietà come se ci impegnasse troppo metafisicamente (potremmo riformulare il tutto in forma strettamente nominalistica, ancorché più verbosa). Per “proprietà” intendiamo ciò che Field ha chiamato proprietà “concettuali”, e assumiamo una teoria naïf delle proprietà: «vi è una proprietà concettuale corrispondente a ogni predicato intelligibile» (Field 2008, p. 3, trad. dell'autore) del nostro linguaggio.

Data una proprietà  $P$  come input, l'operatore di sottolineatura restituisce il suo minimo incompatibile,  $\underline{P}$ : aver  $\underline{P}$  è avere qualche caratteristica o proprietà che esclude  $P$ . Una proprietà potrebbe avere, supponiamo, varie proprietà incompatibili: “essere (completamente) blu” esclude, ad esempio, “esser rosso”, “esser giallo”, “esser bianco”, etc. Possiamo avere un insieme di incompatibili per  $P$ ,  $I_p = \{Q \mid Q \bullet P\}$ .

Ora, una differenza con Beall è che egli vede il (la controparte, nella sua teoria del) compagno sottolineato  $\underline{P}$  di  $P$  come atomico: lo chiama il “contrario atomico” di  $P$ . Mentre

il compagno sottolineato di  $P$  ha molto in comune con quel che di solito si include sotto la nozione di contrarietà, noi lo intendiamo invece come definito mediante il primitivo  $\bullet$ . Che  $\underline{P}$  sia l'aver questa o quella caratteristica incompatibile con  $P$  si può catturare vedendo  $\underline{P}$  come se pescasse l'estremo superiore in  $I_p \vee \{Q|Q \bullet P\}$ . Quando  $I_p$  è finito, è equivalente a una disgiunzione ordinaria,  $Q_1 \vee \dots \vee Q_n$ , con  $Q_1, \dots, Q_n \in I_p$ . Ma quando  $I_p$  è infinito (il che potrebbe accadere: pensiamo daccapo allo spettro dei colori, e a incompatibilità fra di essi), potremmo voler evitare disgiunzioni infinitarie. Possiamo farlo se accettiamo la caratterizzazione più generale:

$$(\text{Df}_\_) \underline{P}x =_{\text{df}} \exists Q(Qx \& P \bullet Q).$$

Esser  $\underline{P}$  è avere qualche caratteristica che esclude  $P$  (passando da uno specifico  $Q$  incompatibile con  $P$ , a  $\underline{P}$ , naturalmente, perdiamo informazione: ciò è atteso, visto che si tratta del minimo incompatibile). Se  $|Px|$  è l'estensione di  $Px$ , allora  $|Px| \cap |\underline{P}x| = \emptyset$ .<sup>15</sup> La negazione trivalente di LP con dialeteie

---

<sup>15</sup> Il che è formulato nella metateoria insiemistica della teoria in questione. Come un recensore ha indicato, ciò potrebbe sollevare la questione se la metateoria stessa debba essere dialeteica. La risposta dipende dal dialeteista con cui uno ha a che fare. Alcuni dialeteisti moderati, "meramente semantici", formulano la semantica delle proprie teorie della verità usando la teoria degli insiemi classica (ad es. Mares (2004), Beall (2009)). Ammettono dialeteie "semantiche" come il Mentitore, ma negano che vi siano insiemi inconsistenti, come nelle tipiche teorie paraconsistenti degli insiemi. Poiché la teoria della verità trasparente di Beall (2009) è il mio riferimento (più che altro per semplicità, come ho spiegato), seguo questa opzione. Ma dialeteisti più radicali come Priest vogliono che la metateoria sia a sua volta dialeteica. Come ciò si connetta al problema di esprimere l'esclusione, dipende da come si sviluppa la teoria insiemistica dialeteica. Per quanto ne so, anche Priest di norma fornisce (ad esempio, in *In Contradiction*, cap. 9) modelli ordinari, sviluppati nella teoria standard degli insiemi, per la propria semantica dialeteica. Un verdetto su questa questione dovrebbe attendere che si abbiano applicazioni delle teorie degli insiemi dialeteiche (attualmente in via di sviluppo: cf. Weber (2010), (2012)) alle

come punti fissi (se  $A$  è vero,  $\sim A$  è falso; se  $A$  è falso,  $\sim A$  è vero; e se  $A$  è una dialeteia, lo è anche  $\sim A$ ) è quindi implicata dalla corrispondente esclusione o dal corrispondente minimo incompatibile:

$$(Ent1) \quad \underline{Px} \models \sim Px.$$

Tuttavia, non stipuliamo che  $|Px| \cup |\underline{Px}|$  sia l'intero dominio. In generale, non abbiamo la conversata di (Ent1):

$$(Ent2) \quad \sim Px \not\models \underline{Px}.$$

Il che cattura l'idea che  $x$  possa non essere  $P$ , senza perciò aver alcuna caratteristica che esclude  $P$ . Sia  $Px = "x \text{ è trasparente}"$ , dunque  $\underline{Px} = \exists Q(Qx \ \& \ P \cdot Q) = "x \text{ è opaco}"$  ( $x$  ha qualche caratteristica che esclude la trasparenza). Sia  $h =$  il concetto "cavallo". Allora  $\sim Ph$ , "non si dà il caso che il concetto cavallo sia trasparente" – come ci si dovrebbe aspettare da un oggetto astratto. Ma ciò non implica  $\underline{Ph}$ , il concetto è opaco – per la stessa ragione. O sia  $Px = "x \text{ è felice}"$ , sicché  $\underline{Px} = \exists Q(Qx \ \& \ P \cdot Q) = "x \text{ è infelice}"$  ( $x$  ha qualcosa che esclude la felicità). Sia  $h =$  High Street. Allora  $\sim Ph$ , "non si dà il caso che High Street sia felice". Non ne segue  $\underline{Ph}$ : una strada inanimata, non avendo coscienza, non può sperimentare la tristezza. Notate che controesempi a  $Px \vee \underline{Px}$ , oltre a non essere controesempi a  $Px \vee \sim Px$  che è logicamente valido in LP, non sono per forza dovuti a vaghezza: High Street non dev'essere un caso *borderline* di tristezza per non esser felice.

---

teorie dialeteiche della verità. Vorrei aggiungere che una posizione intermedia è plausibile: accettare che la giusta teoria degli insiemi ha un principio di comprensione non ristretto per gli insiemi e una logica paraconsistente sottostante; ma sottolineare che il modesto frammento della teoria che occorre per formulare la semantica di teorie come LPTT con il condizionale, BXTT, etc., è consistente; e affermare che la logica classica si applica pienamente in quest'area.

Ora abbiamo (ciò che chiamerò, per fare il drammatico) la nostra contraddizione assoluta, che è semplicemente:

$$(AC) \quad Px \ \& \ \underline{Px}.$$

A differenza di quanto accade con  $Px \ \& \ \sim Px$ , anche per il dialetheista AC non dovrebbe valere per alcun  $P$  e alcun  $x$ . Una volta che “escludere” è stato inteso come la nozione primitiva e basilare descritta sopra, niente può avere sia una proprietà che qualsiasi cosa escluda quella proprietà. Le contraddizioni nel vecchio senso, che coinvolge la negazione, possono essere vere per il dialetheista, un caso rilevante essendo fornito dai vari Mentitori (e dalle loro negazioni). Ma nessuna contraddizione assoluta può esserlo. Abbiamo un terreno neutrale nel dibattito sul dialetheismo: una nozione di contraddizione, (AC), inaccettabile per tutte le parti in gioco per ogni  $x$  e  $P$ .

Ora, mediante «\_» possiamo esprimere, in modo che non comporti una *petitio*, in cosa consiste esattamente la divergenza fra i dialetheisti e i loro rivali sul concetto di verità – così rendendo implausibile l’idea che nemici e amici della contraddizione stiano di norma equivocando, o che uno dei partiti sia solo vittima di una confusione concettuale sulla faccenda.<sup>16</sup> Il disaccordo fra dialetheisti e sostenitori della noncontraddizione ha a che fare, in generale, con l’estensione di una nozione che (la cui intensione) entrambi comprendono e condividono: la nozione di esclusione.

Coloro che negano che alcunché possa esser sia vero che falso (o non vero) prendono vero e falso (*idem*) come caratteristiche reciprocamente esclusive dei portatori di verità. I dialetheisti ritengono di avere controesempi, ad esempio i Mentitori. Sia  $L = \sim Tr\{L\}$ , il c.d. Mentitore rafforzato.<sup>17</sup> Per il dialetheista,  $L$  è vero e non vero,

<sup>16</sup> Come sostenuto da Slater (2003).

<sup>17</sup> Field (2008, p. 23) ha recentemente contestato la terminologia. Data

$$Tr\langle L \rangle \ \& \ \sim Tr\langle L \rangle.$$

Ma proprio per questo,  $L$  è un controesempio rilevante a Ent2:

$$\sim Tr\langle L \rangle \ \neq \ \underline{Tr}\langle L \rangle.$$

Per il dialeteista, essere non vero non è avere una caratteristica incompatibile con la verità. Abbiamo la nostra vecchia contraddizione, che coinvolge la negazione. Ma non abbiamo la corrispondente contraddizione assoluta, o istanza dell'inaccettabile AC, ossia  $Tr\langle L \rangle \ \& \ \underline{Tr}\langle L \rangle$ . Per il dialeteista, in generale,

$$Tr\langle \sim A \rangle \ \neq \ \underline{Tr}\langle A \rangle$$

$$\sim Tr\langle A \rangle \ \neq \ \underline{Tr}\langle A \rangle.$$

Ossia: falsità e non-verità non appartengono a  $\{P \mid P \bullet \text{Truth}\}$ .

## 5. VENDETTA?

Veniamo ora al problema serio. Una volta che il dialeteista abbia (o, non possa esimersi da accettare qualcosa come) «\_», non potremo usarlo per vendicarci? L'incompatibile minimale con qualcosa, ossia qualcosa, è ciò che esclude, nel nostro senso primitivo, la cosa in questione. Perché non ci procuriamo un enunciato autoreferenziale come «Io sono vero» e ne otteniamo un paradosso della vendetta intrattabile per il dialeteista?

---

una nozione trasparente di verità, come quella assunta (in modo innocuo) qui sopra, più la concezione standard della falsità come verità della negazione, il Mentitore standard e quello rafforzato son equivalenti.

Ricordate il dilemma esplorato sopra: il rifiuto/diniego pragmatico,  $\neg_k$ , non patisce vendetta perché non è inseribile in formule complesse, essendo un operatore di forza, ma proprio per questo motivo è limitato dal punto di vista espressivo. Il dispositivo di sottolineatura non esprime un operatore pragmatico per un atto mentale o linguistico: è un operatore su contenuti, che restituisce il minimo incompatibile del suo input. Quindi si può innestare. D'altra parte, operatori candidati a esprimere l'esclusione, non pragmatici e pienamente innestabili come *arrow-falsum*,  $A \rightarrow \perp$ , od operatori di solo-verità o solo-falsità come  $JA$ , non possono svolgere la funzione in modo appropriato, nella terminologia di Beall, a causa dei loro "spandrel": gli inevitabili sottoprodotti della loro introduzione in un linguaggio.<sup>18</sup> È naturale chiedersi se l'operatore di sottolineatura possa far meglio.

*Prima facie*, può: «  » non è soggetto a problemi di vendetta al modo in cui lo erano i suoi predecessori. Lo *spandrel* rilevante, in questo caso, è:

$$(UL) \underline{L} = Tr(\underline{L})$$

(l'"Underlined Liar" – anche se chiamarlo "mentitore" potrebbe essere inappropriato, come vedremo fra poco). Data (Df), questo dice:  $\exists Q(Q(\underline{L}) \ \& \ Tr \bullet Q)$ , «Ho qualcosa che esclude il vero», o «Sono incompatibile col vero». Ora se L fosse vero, o una dialeteia, saremmo nei guai perché l'impli-

---

<sup>18</sup> Beall (2009) definisce «*spandrel* di  $x$ » gli «inevitabili, e spesso non intesi, sottoprodotti dell'introduzione di  $x$  in un ambiente» (p. 5, trad. dell'autore). Chiama poi l'enunciato di Curry uno *spandrel*: «*Spandrel* come "Se questo enunciato è [vero], allora ogni enunciato lo è" pongono un problema se il condizionale in questione supporta il *modus ponens*...» (p. 27, trad. dell'autore). Come sappiamo, mentre il Mentitore ha un valore designato nel trattamento dialeteista (è una dialeteia), l'enunciato di Curry no. A quanto pare, alcuni *spandrel* hanno valori dialeteici designati, altri no.

cazione T-In di cui sopra ci darebbe  $Tr\langle L \rangle$  &  $\underline{Tr}\langle L \rangle$ , contro l'inaccettabilità di AC.

Ma il dialeteista può prendere  $\underline{L}$  come semplicemente falso,  $Tr\langle \sim \underline{L} \rangle$ ; dal che segue, visto che  $Tr$  è trasparente, ossia mediante T-In e T-Out, che dovrebbe anche non esser vero  $\sim Tr\langle \underline{L} \rangle$ . Il dialeteista non è costretto a prendere  $\underline{L}$  come una dialeteia o, in generale, come avente un valore designato (e normalmente opererà per un condizionale non-contrattivo per trattare Curry: cf. ancora Priest (1987, capp. 6 e 19) e Beall (2009, cap. 2)).

Perché  $\underline{L}$  non va preso come avente un valore designato? Dice di se stesso di avere una caratteristica che esclude il vero. Ma per il dialeteista, ricordate, verità e falsità (o non-verità) sono compatibili – negare questo sarebbe una *petitio* contro la sua posizione, nel contesto dialettico, e ci riporterebbe all'impasse metodologica che abbiamo visto sopra. Alcuni portatori di verità vivono nell'intersezione di vero e falso, ad esempio il Mentitore  $L$ . Ma quell'intersezione non è la casa di  $\underline{L}$  (né lo è dell'enunciato di Curry). Soltanto,  $\underline{L}$  dice di sé, falsamente, di avere una caratteristica che esclude il vero. E la sua semplice falsità non implica che abbia una caratteristica che esclude il vero. Poiché in generale  $Tr\langle \sim A \rangle \neq \underline{Tr}\langle A \rangle$  e  $\sim Tr\langle A \rangle \neq \underline{Tr}\langle A \rangle$ , la semplice falsità o non-verità di  $\underline{L}$  non implica una contraddizione assoluta.

È istruttivo vedere dove falliscono un paio di tentativi di dimostrare  $Tr\langle L \rangle$  &  $\underline{Tr}\langle L \rangle$ . Si potrebbe provare così (Lemon-style):

1	(1)	$Tr\langle L \rangle$	Assunzione
1	(2)	$\underline{L}$	1, T-Out
1	(3)	$\underline{Tr}\langle L \rangle$	2, UL
1	(4)	$Tr\langle L \rangle$ & $\underline{Tr}\langle L \rangle$	1, 3, &-In

Non abbiamo ancora provato una contraddizione assoluta: (4) non è derivato come un teorema, ma dipende dall'assunzione (1). Ciò mostra soltanto che, se assumiamo che  $\underline{L}$  sia vero, otteniamo una contraddizione assoluta.

Un tentativo naturale di metter su una dimostrazione per casi potrebbe ora sfruttare il fatto che  $A \vee \sim A$  è valido in LP o in BXTT. Il passo seguente sarebbe:

5	(5)	$\sim Tr(\underline{L})$	Assunzione
---	-----	--------------------------	------------

Ma non ne segue una contraddizione assoluta: poiché (Ent2) fallisce, qualcosa può non esser  $P$  senza che ci sia alcuna caratteristica incompatibile col suo esser  $P$ . Nel caso che  $\underline{L}$  sia falso (o non vero), questo non implica che sia incompatibile con la verità, e quindi vero.

Oppure, si potrebbe provare così: dato (Ent1), da (4) otteniamo:

1	(5)	$Tr(\underline{L}) \ \& \ \sim Tr(\underline{L})$	4, Ent1
1	(6)	$\sim Tr(\underline{L})$	5, &-Out

Ma daccapo, qui ci fermiamo. Non si può inferire da (6) che  $\underline{L}$  sia incompatibile con la verità (e quindi vero), per il solito motivo: che  $\underline{L}$  non sia vero non implica che abbia alcunché di incompatibile col vero.

Dato che UL non ha un valore designato, non c'è da attendersi una facile vendetta, la quale creerebbe problemi al dialeteista che adotti la sottolineatura per esprimere l'esclusione. Ma che l'operazione di sottolineatura non abbia un problema di vendetta prodotto dal candidato a prima vista più ovvio, non vuol dire che sia libera da vendetta in modo robusto (per usare terminologia presa da Restall (1993), nella sua discussione della vendetta-da-Curry). Per essere sicu-

ri di aver evitato qualsiasi paradosso che indurrebbe trivialità, prodotto da « $\_$ », occorre (a) introdurre l'operatore nel contesto di una teoria dialeutica della verità T ben definita, e (b) produrre una dimostrazione di non-trivialità per T: una prova che la presenza di « $\_$ » non rende la teoria triviale. Lo sfondo per l'introduzione di « $\_$ » in questo articolo è stata la teoria della verità trasparente di Beall (2009), BXTT. Ma come ho detto, ciò è stato dovuto solo alla maggior semplicità (a mio parere) di una teoria dialeutica trasparente rispetto a una che non lo è: la discussione si potrebbe adattare alla teoria non-trasparente di Priest (1987). Ora, Beall (2009, cap. 2, Appendice) fornisce una dimostrazione di nontrivialità per BXTT. Questa si basa su tecniche inventate da Ross Brady (1983, 1989) per dimostrare la non-trivialità della teoria dialeutica degli insiemi, e applicate per la prima volta a teorie della verità dialeutiche da Priest (1991, 2002 sezioni 8.1-8.2). Ora, mentre la dimostrazione di non-trivialità si estende all'operatore *overline* di Beall, egli afferma che «se ulteriori condizioni oltre a quello di essere meramente un connettivo che forma contrari vengono imposti sugli *overline*, allora l'argomento per la non-trivialità potrebbe anche fallire» (p. 110, trad. dell'autore). E a differenza dell'operatore *overline* di Beall, « $\_$ » non è primitivo, ma definito usando la nostra relazione primitiva di esclusione (e, nel caso infinito, da pericolosa quantificazione su variabili predicative!). Ciò potrebbe far fallire ogni tentativo di dimostrazione di non-trivialità – o forse no. Ma se l'operatore è caratterizzabile in un'estensione appropriata della teoria BXTT di Beall, e abbiamo un risultato di non-trivialità per la teoria estesa, ciò basterà ad assicurare che sia libera da vendetta.

**Ringraziamenti.** Questo articolo è stato preparato durante il progetto AHRC 2013-15 *The Metaphysical basis of Logic: the Law of Non-Contradiction as Basic Knowledge* (grant ref. AH/K001698/1) ospitato dal Northern Institute of Phi-

losophy, University of Aberdeen UK. La sua idea centrale, però, risale al 2011, quando ebbi una *fellowship* all'Institute for Advanced Study, University of Notre Dame: grazie a Vittorio Hösle, Don Stelluto, Carolyn Sherman, e Jo Ann Norris, per aver reso la mia visita negli Stati Uniti godibile, e ai *fellow* dell'Istituto per molte conversazioni su dialeteismo e contraddizioni.

## BIBLIOGRAFIA

- Batens, D. (1990). Against Global Paraconsistency, *Studies in Soviet Thought* (39), 209-229.
- Beall, JC (2008). Curry's Paradox, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta.
- Beall, JC (2009). *Spandrels of Truth*, Oxford: Oxford University Press.
- Beall, JC e J. Murzi (2003). Two Flavors of Curry Paradox, *Journal of Philosophy* (110), 143-165.
- Berto, F. (2007). *How to Sell a Contradiction. The Logic and Metaphysics of Inconsistency*, Studies in Logic (6), London: College Publications.
- Berto, F. (2008). *Adynaton and Material Exclusion*, *Australasian Journal of Philosophy* (86), 165-190.
- Berto, F. e Priest G. (2013). Dialetheism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta.
- Birkoff, G. e von Neumann, J. (1936). The Logic of Quantum Mechanics, *Annals of Mathematics* (37), 823-843.
- Brady, R. (1983). The Simple Consistency of Set Theory Based on the Logic CSQ, *Notre Dame Journal of Formal Logic* (24), 431-439.
- Brady, R. (1989). The Non-Triviality of Dialectical Set Theory, in Priest, Routley e Norman 1989 (eds.), *Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent*, München: Philosophia Verlag, 437-471.

- Dunn, J.M. (1996). Generalized Ortho Negation, in Wansing 1996 (ed.), *Negation. A Notion in Focus*, Berlin-New York: De Gruyter, 3-26.
- Field, H. (2008). *Saving Truth from Paradox*, Oxford: Oxford University Press.
- Fine, K. (2009). The Question of Ontology, in Chalmers, Manley e Wasserman 2009 (eds.), *Metametaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 157-177.
- Fodor, J.A. (1975). *The Language of Thought*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Goldblatt, R.I. (1974). Semantic Analysis of Orthologic, *Journal of Philosophical Logic* (3), 19-35.
- Kabay, P. (2010). *On the Plenitude of Truth: A Defense of Trivialism*, Saarbrücken: Lambert Academic Publishing.
- Kripke, S. (1972). *Naming and Necessity*, in Davidson e Harman 1972 (eds.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht: Reidel, 253-355 e 762-769, 2<sup>nd</sup> ed., Oxford: Blackwell, 1980.
- Lewis, D. (1982). Logic for Equivocators, *Noûs* (16), 431-441.
- Lewis, D. (2004). Letters to Beall and Priest, in Priest, Beall e Armour-Garb 2004 (eds.), *The Law of Non-Contradiction. New Philosophical Essays*, Oxford: Clarendon Press, 176-177.
- Littman, G. e K. Simmons (2004). A Critique of Dialetheism, in Priest, Beall e Armour-Garb 2004 (eds.), *The Law of Non-Contradiction. New Philosophical Essays*, Oxford: Clarendon Press, 314-335.
- Mares, E. (2004). Semantic Dialetheism, in Priest, Beall e Armour-Garb 2004 (eds.), *The Law of Non-Contradiction. New Philosophical Essays*, Oxford: Clarendon Press, 264-275.
- Meyer, R.K., R. Routley e J.M. Dunn (1979). Curry's Paradox, *Analysis* (39), 124-128.
- Parsons, T. (1984). Assertion, Denial and the Liar Paradox, *Journal of Philosophical Logic* (13), 137-152.

- Parsons, T. (1990). True Contradictions, *Canadian Journal of Philosophy* (20), 335-354.
- Popper, K.R. (1969). What is Dialectic?, in *Conjectures and Refutations*, London: Routledge and Kegan Paul, 312-335.
- Priest, G. (1987). In *Contradiction: a Study of the Transconsistent*, The Hague: Martinus Nijhoff, 2<sup>nd</sup> ed., Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Priest, G. (1989). Reductio ad Absurdum et Modus Tollendo Ponens, in Priest, Routley e Norman 1989 (eds.), *Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent*, München: Philosophia Verlag, 613-626.
- Priest, G. (1991). Intensional Paradoxes, *Notre Dame Journal of Formal Logic* (32), 193-211.
- Priest, G. (1998). What is so Bad about Contradictions?, *Journal of Philosophy* (8), 410-426.
- Priest, G. (2001). *An Introduction to Non-Classical Logic. From If to Is*, Cambridge: Cambridge University Press, 2<sup>nd</sup> ed., 2008.
- Priest, G. (2002). Paraconsistent Logic, in Gabbay e Guenther 2002 (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, 2<sup>nd</sup> ed., Vol. 6, Dordrecht: Kluwer, 287-393.
- Priest, G. (2006). *Doubt Truth to Be a Liar*, Oxford: Oxford University Press.
- Priest, G. (2010). Hopes Fade for Saving Truth, *Philosophy* (85), 109-140. Commento critico a Field (2008).
- Quine, W.V.O. (1951). *Mathematical Logic*, New York: Harper & Row.
- Restall, G. (1993). How to Be Really Contraction-Free, *Studia Logica* (52), 381-391.
- Restall, G. (1999). Negation in Relevant Logics, in Gabbay, e Wansing 1999 (eds.), *What Is Negation?*, Kluwer: Dordrecht, 53-76.
- Restall, G. (2000). *An Introduction to Substructural Logics*, New York: Routledge.

- Shapiro, S. (2004). Simple Truth, Contradiction, and Consistency, in Priest, Beall e Armour-Garb 2004 (eds.), *The Law of Non-Contradiction. New Philosophical Essays*, Oxford: Clarendon Press, 336-354.
- Shapiro, L. (2011). Deflating Logical Consequence, *The Philosophical Quarterly* (61), 320-342.
- Slaney, J.K. (1989). RWX is Not Curry-Paraconsistent, in Priest, Routley e Norman 1989 (eds.), *Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent*, München: Philosophia Verlag, 472-481.
- Slater, B.H. (1995). Paraconsistent Logics?, *Journal of Philosophical Logic* (24), 451-454.
- Slater, B.H. (2007). Dialetheias are Mental Confusions, in Béziau, Carnielli e Gabbay (eds.) *Handbook of Paraconsistency*, London: College Publications, 457-466.
- Smiley, T. (1993). Can Contradictions Be True?, *Proceedings of the Aristotelian Society* (suppl. vol. 67), 17-34.
- Sorensen R. (2003). *A Brief History of the Paradox. Philosophy and the Labyrinths of the Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Tappenden, J. (1999) Negation, Denial and Language Change in Philosophical Logic, in Gabbay e Wansing (eds.), *What is negation?*, Dordrecht: Kluwer, 261-298.
- Varzi, A. (2004). Conjunction and Contradiction, in Beall, Priest e Armour-Garb 2004 (eds.), *The Law of Non-Contradiction*, Oxford: Clarendon Press, 93-110.
- Weber, Z. (2010). Extensionality and Restriction in Naïve Set Theory, *Studia Logica* (94), 87-104.
- Weber, Z. (2012). Notes on Inconsistent Set Theory, in Tanaka *et al.* (eds.), *Paraconsistency: Logic and Applications*, Dordrecht: Springer, 313-325.
- Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*, Oxford: Blackwell.
- Zardini, E. (2011). Truth Without Contra(di)ction, *Review of Symbolic Logic* (4), 498-535.

# DLEAC E IL PARADOSSO DEL DINIEGO

Massimiliano Carrara  
*FISPPA - Università di Padova*

Filippo Mancini  
*FISPPA - Università di Padova*

Andrea Strollo  
*Nanjing University*

## Sommario

In questo articolo<sup>1</sup> sviluppiamo una Logica Dialeteista con Assunzioni e Conclusioni Esclusive, *DLEAC*. A questo scopo, verrà adottata la semantica della *Logica del Paradosso (LP)*, estesa definendo una specifica nozione di modello. L'apparato deduttivo viene modificato specificando le nozioni di Assunzione e Conclusione, considerate come atti linguistici. Successivamente, introduciamo un nuovo paradosso — il *paradosso del diniego* —, sia informalmente che formalmente, derivandolo all'interno di un'estensione di *DLEAC* concepita apposta per esprimerlo. Un tale paradosso rappresenta un serio problema per il dialeteismo, nello specifico per la versione di Priest in cui si considerano gli atti linguistici di asserzione e diniego, e gli atteggiamenti proposizionali di accettazione e rifiuto, come esclusivi. Infine, discutiamo due proposte che Priest potrebbe avanzare per superare il paradosso: raffinare le nozioni pragmatiche in gioco e mostrare che il paradosso è un caso di dilemma razionale. Si mostra che entrambe le strategie non sono efficaci.

---

<sup>1</sup> Questo lavoro rivede ed amplia alcuni dei contenuti discussi in Murzi e Carrara (2015) e in Carrara e Strollo (2021).

## INTRODUZIONE

most of the substantial objections to dialetheism fall in the realm of pragmatics<sup>2</sup>

(G. Priest, *In contradiction*, Oxford University Press, 2006, p. 94)

Uno dei punti più importanti su cui si gioca la legittimità del dialetheismo riguarda una terna di nozioni che sono ampiamente discusse in letteratura, a prescindere dal loro legame con l'eretica dottrina delle contraddizioni vere: la negazione, il rifiuto e il diniego.<sup>3</sup> Ripley (2011) rappresenta un'ottima introduzione a tali nozioni e ripercorre le principali teorie volte a stabilire il loro supposto legame.

Nonostante si ritengano essere in relazione tra loro, queste tre nozioni sono di natura diversa: mentre la negazione è un operatore logico che modifica il contenuto di un atto linguistico<sup>4</sup>, il diniego è un vero e proprio atto linguistico e il rifiuto, invece, un atteggiamento proposizionale (o stato cognitivo). Al diniego corrisponde come atto linguistico duale quello dell'asserzione; al rifiuto corrisponde come atteggiamento proposizionale duale quello dell'accettazione (o credenza).

Priest discute queste nozioni principalmente in due dei suoi testi: *In contradiction* (§§4 e 7) e *Doubt Truth To Be a Liar* (§§4, 5 e 6). Partiamo dal binomio accettazione/rifiuto. Con le parole di Priest:

---

<sup>2</sup> «La maggior parte delle obiezioni più rilevanti al dialetheismo sono di natura pragmatica» (trad. dei curatori).

<sup>3</sup> I termini «negazione», «rifiuto» e «diniego» sono, nell'ordine, le traduzioni scelte per i termini inglesi «negation», «rejection» e «denial». Per la nozione opposta del diniego, comunemente resa con «assertion», useremo «asserzione», mentre per quella opposta del rifiuto, «acceptance», useremo «accettazione» o «credenza».

<sup>4</sup> Ci stiamo riferendo alla distinzione fregeana di *content* e *force* di un atto linguistico. Per un'introduzione al tema degli atti linguistici si veda Green (2020).

To accept something is simply to believe it, to have it in one's 'belief box', as it were. To reject something is to refuse to believe it: if it is in one's belief box one takes it out, but whether or not it was in there before, one resolves to keep it out.<sup>5</sup>

(G. Priest, *Doubt Truth to be a Liar*, Oxford University Press, 2006, p. 103)

Ora, è ampiamente riconosciuto che questi atteggiamenti proposizionali siano strettamente collegati agli atti di diniego e asserzione, secondo questa relazione:

Assertion and denial are [...] the linguistic expression of acceptance and rejection [...] [T]he typical aim of assertion is to indicate that the utterer accepts the thing asserted, and, it may well be added, has appropriate grounds for doing so. [...] The typical aim of denial is to indicate that the utterer rejects the thing denied, and, again, one may add, has appropriate grounds for doing so.<sup>6</sup>

(Priest, *Doubt Truth*, cit., p. 104)

Dunque, accettazione e rifiuto sono, rispettivamente, atteggiamenti necessari agli atti di asserzione e diniego: non è possibile denegare (asserire) *A* senza averlo rifiutato (accettato). Tanto basti per la relazione tra diniego (asserzione) e

<sup>5</sup> «Accettare qualcosa significa semplicemente credere quella cosa, o per così dire, averla nel proprio "contenitore delle credenze". Rifiutare qualcosa significa non essere disposti a crederla: se quella cosa si trovava nel contenitore delle proprie credenze viene tolta dal contenitore, e in ogni caso, a prescindere da se si trovasse dentro o no, la cosa rifiutata viene risolutamente tenuta fuori» (trad. dei curatori).

<sup>6</sup> «L'asserzione e il diniego sono [...] le espressioni linguistiche dell'accettazione e del rifiuto [...]. L'obbiettivo caratteristico dell'asserzione è comunicare che colei che asserisce accetta la cosa asserita, e che ha delle ragioni appropriate per farlo. [...] L'obbiettivo caratteristico del diniego è comunicare che colei che denega rifiuta la cosa denegata e che ha delle ragioni appropriate per farlo» (trad. dei curatori).

rifiuto (accettazione). Ma, chiediamoci: in che rapporto stanno questi con la negazione?

Secondo la visione ortodossa che risale ai lavori di Frege (1952) e Geach (1965), vale la tesi che Ripley chiama *the denial equivalence*:

[...] denial and rejection should be understood in terms of negation, along with assertion and belief. [...] [T]o deny a content just is to assert its negation, and to reject a content just is to believe its negation.<sup>7</sup>

(D. Ripley, *Negation, denial, and rejection*. «Philosophy Compass», 2011, p. 622)

Diniego e rifiuto vengono, dunque, definiti sulla base della negazione (e dei loro duali), che viene ad assumere un ruolo prioritario rispetto ad essi. Tale posizione, tuttavia, è stata messa in discussione. Tra i suoi detrattori, una delle voci più importanti è quella dialeteista.<sup>8</sup>

Per comprendere le ragioni dell'opposizione dialeteista alla *denial equivalence* bisogna partire da un'importante critica mossa al dialeteismo, che riguarda l'esclusività della negazione. La negazione (per come viene classicamente intesa) è esclusiva nel senso che la verità di  $A$  esclude la verità di  $\neg A$ , e viceversa: un enunciato e la sua negazione sono pertanto incompatibili. Tuttavia, nella concezione dialeteista esistono contraddizioni vere: dunque, un enunciato e la sua negazione sono compatibili. Per questa ragione, la negazione adottata dal dialeteista non è esclusiva. Ora, però, se si ammette che l'uso della negazione logica nel linguaggio naturale tolleri la

<sup>7</sup> «diniego e rifiuto dovrebbero essere intesi in termini della negazione, oltre che dell'asserzione e della credenza. [...] Il diniego di un contenuto corrisponde all'asserzione della sua negazione, mentre il rifiuto di un contenuto corrisponde a credere la sua negazione» (trad. dei curatori).

<sup>8</sup> Tra coloro che hanno contestato la *denial equivalence* citiamo anche Field (2008), Price (1990), Smiley (1996) e Rumfitt (2000).

verità di qualche contraddizione, la stessa critica dialeteista del Principio di Non Contraddizione (PNC) sembra non riesca ad esprimere quel che vorrebbe. In tal caso, infatti, Priest non avrebbe niente da obiettare a PNC: il fatto che nessuna contraddizione sia vera non escluderebbe che qualche contraddizione possa essere vera. In effetti, nella logica di Priest gli enunciati «Esistono contraddizioni vere» e «Non esistono contraddizioni vere» sono entrambi veri, tant'è che, pur tollerando la presenza di dialeteie, PNC è un principio logico del dialeteismo. È chiaro, però, che quello che Priest intende contestare è l'enunciato: «Ogni contraddizione è non vera», dove il «non» va inteso in modo esclusivo. Pertanto, la critica di Priest sembra presupporre l'intelligibilità della negazione esclusiva. In assenza di questa, gli stessi termini «impossibile», «incompatibile», «inconsistente», «esclusivo», ecc., in quanto definibili in termini della negazione, non riuscirebbero ad esprimere i loro significati usuali, ed anche la possibilità di esprimere un disaccordo verrebbe meno.

Per far fronte a tale osservazione, Priest (2006) cerca di recuperare l'esclusività chiamando in causa proprio le nozioni di accettazione e rifiuto. Così scrive:

Accepting something and rejecting it would certainly seem to be exclusive.<sup>9</sup>

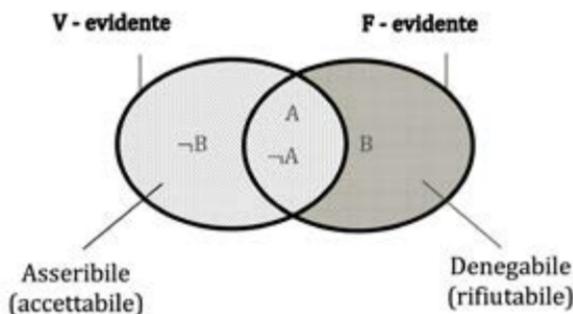
(Priest, *Doubt Truth*, cit., p. 103)

Dal momento che l'asserzione e il diniego sono gli atti che esprimono questi atteggiamenti, ereditano anch'essi l'esclusività: non è possibile asserire e denegare contemporaneamente uno stesso enunciato. Dunque, il diniego dialeteista, così come anche quello teorizzato dalla visione ortodossa, è esclusivo. Per riassumere: secondo Priest è possibile asserire

---

<sup>9</sup> «Accettazione e rifiuto sembrerebbero essere certamente esclusivi» (trad. dei curatori).

un enunciato e la sua negazione, ma non è possibile asserire e denegare lo stesso enunciato.



**Fig. 1:** rappresentazione della posizione di Priest. Secondo il dialeteismo, ci sono enunciati che sono sia veri che falsi. Dunque, ci sono enunciati, ad esempio  $A$ , che sono sia V-evidenti (vi è un'evidenza a favore della loro verità) che F-evidenti (vi è un'evidenza a favore della loro falsità). Tali enunciati – i.e. dialeteie – sono asseribili, ma non denegabili, e lo stesso vale per quegli enunciati che sono solo V-evidenti, ad esempio  $\neg B$ . Invece, gli enunciati che sono denegabili sono quelli solo F-evidenti, come  $B$ .

A titolo esemplificativo, si può dire che Priest rifiuta/denega enunciati come «Il trivialismo è una tesi filosofica corretta» o «Necessariamente, la consistenza è una proprietà desiderabile per ogni teoria logica», mentre accetta/asserisce enunciati come «L'enunciato del mentitore è vero», «L'enunciato del mentitore è falso» e «Ogni contraddizione è falsa».

Ma ora viene il punto importante: se Priest accettasse la *denial equivalence*, lo stesso diniego erediterebbe la non-esclusività della negazione dialeteista, e non riuscirebbe a far fronte alle critiche descritte in precedenza. Infatti, supponiamo di intendere il diniego di  $A$  come l'asserzione di  $\neg A$ . Al-

lora, siccome il dialeteista ritiene esista almeno una coppia di enunciati  $A$  e  $\neg A$  entrambi asseribili,  $A$  risulta contemporaneamente asseribile e denegabile. Dunque, il dialeteista che intenda fare ricorso alla nozione esclusiva di diniego non può definirla in funzione della negazione, e deve assumerla come primitiva, sostenendo come questi concetti — i.e. negazione e diniego — siano indipendenti.

In questo articolo seguiamo Priest e sviluppiamo una logica che — pensiamo — può essere considerata una corretta formalizzazione delle idee appena esposte, e la utilizziamo per formulare un paradosso che riteniamo rappresenti un problema per il dialeteismo. Nelle §§1 e 2 presentiamo questa logica, *DLEAC*. Assumere l'atto del diniego (esclusivo) come primitivo, come fa Priest, ci consente di esprimere che un enunciato è esclusivamente vero/falso: il diniego di  $A$  esprime il fatto che  $A$  è assunto come *solo* falso, mentre il diniego di  $\neg A$  esprime che  $A$  è assunto come *solo* vero. Questo uso del diniego suggerisce una teoria della deduzione naturale in cui venga incorporata l'esclusività negli atti linguistici dell'*assumere* e del *concludere*, in modo che risulti estranea al significato del connettivo logico della negazione. Questi atti possono essere intesi in un duplice modo: quello ordinario e quello esclusivo. Assumere un enunciato in un modo ordinario corrisponde a supporlo almeno vero, mentre assumerlo in modo esclusivo corrisponde a ritenerlo solo vero. Similmente, provare un enunciato in modo ordinario significa provare che è (sotto certe assunzioni) almeno vero, mentre provarlo in modo esclusivo significa provare che è solo vero. Ne segue che le prove di  $A$  e  $\neg A$  in modo esclusivo sono incompatibili, nel senso che, in principio, conducono inevitabilmente alla refutazione di qualche assunzione da cui dipendono. Ciò che faremo nelle §§1 e 2, allora, sarà formalizzare questi atti in un sistema di calcolo, *DLEAC*, costruito a partire dalla semantica di *LP*, estesa con una nozione di modello adatta ai nostri scopi. Successivamente, nella

§3 introdurremo un nuovo paradosso — il paradosso del diniego — derivandolo all'interno di un'estensione di *DLEAC*, *D-DLEAC*, appositamente concepita per esprimerlo. Tale paradosso rappresenta una forma di paradosso della vendetta, e dunque una seria minaccia per il dialeteista. Infine, in §4 discutiamo due possibili contromosse dialeteiste rispetto al paradosso del diniego, mostrandone l'inefficacia.

## 1. DLEAC: LE BASI

In questa sezione introduciamo la sintassi e la semantica di *DLEAC*.<sup>10</sup>

Sia  $L$  un linguaggio del prim'ordine con identità ( $FOL=$ ) con costanti individuali e predicati con arietà  $\geq 1$ . Per semplicità omettiamo i simboli delle funzioni enunciative. Adottiamo e presentiamo di seguito la semantica di  $LP^{11}$ , che verrà successivamente estesa con una nozione di modello specifica.

Un'interpretazione dialeteista del linguaggio proposizionale consiste in una funzione di valutazione,  $v$ , che assegna ad ogni formula atomica un membro dell'insieme  $\{\{1\}, \{0\}, \{0,1\}\}$ .  $v$  viene poi estesa alle formule complesse usando le clausole seguenti:

$$v(A \vee B) = \{1\} \text{ se } 0 \notin v(A) \text{ oppure } 0 \notin v(B);$$

$$v(A \vee B) = \{0\} \text{ se } 1 \notin v(A) \text{ oppure } 1 \notin v(B);$$

$$v(A \vee B) = \{0,1\} \text{ negli altri casi.}$$

<sup>10</sup> Per la presentazione di *DLEAC* ci atterremo a Carrara e Martino (2019), al quale rimandiamo per una discussione più approfondita.

<sup>11</sup> Per i dettagli si vedano §§5.2 e 5.3 di Priest (2006).

$$v(A \wedge B) = \{1\} \text{ se } 0 \notin v(A) \text{ e } 0 \notin v(B);$$

$$v(A \wedge B) = \{0\} \text{ se } 1 \notin v(A) \text{ o } 1 \notin v(B);$$

$$v(A \wedge B) = \{0,1\} \text{ negli altri casi.}$$

$$v(\neg A) = \{1\} \text{ se } v(A) = \{0\};$$

$$v(\neg A) = \{0\} \text{ se } v(A) = \{1\};$$

$$v(\neg A) = \{0,1\} \text{ negli altri casi.}$$

Un enunciato  $A$  è (almeno) vero se  $1 \in v(A)$ , è (almeno) falso se  $0 \in v(A)$ ;  $A$  è solo vero se  $0 \notin v(A)$ , è solo falso se  $1 \notin v(A)$ .

Questa semantica viene successivamente estesa in modo analogo alla semantica di  $FOL =$ . Per semplicità, assumiamo che in  $L$  ci sia un nome per ogni oggetto del dominio di quantificazione,  $D$ . La funzione di valutazione  $v$  assegna a ogni costante individuale un membro di  $D$  e a ogni predicato unario  $P$  due sottoinsiemi di  $D$ : l'estensione  $P^+$  e l'anti-estensione  $P^-$ .  $P^+$  e  $P^-$  possono avere intersezione non-vuota e sono tali che  $P^+ \cup P^- = D$ . Allora:

$$v(Pa) = \{1\} \text{ se } a \in P^+ - P^-$$

$$v(Pa) = \{0\} \text{ se } a \in P^- - P^+$$

$$v(Pa) = \{0,1\} \text{ se } a \in P^+ \cap P^-$$

Per i predicati con arietà  $> 1$  l'estensione è simile. Per l'identità abbiamo:

$$(=)^+ = \{(a,a): a \in D\},$$

mentre  $(=)^-$  è arbitrario, col solo vincolo che  $(=)^+ \cup (=)^- = D$ . Le clausole per i quantificatori universale ed esistenziale sono analoghe, rispettivamente, a quelle della congiunzione e della disgiunzione.

Infine, estendiamo la semantica di *LP* introducendo una nuova nozione di modello e, con essa, la relazione di conseguenza semantica. Sia  $S$  un insieme di formule di  $L$ , alcune delle quali stellate (i.e. segnate dalla stella \*).<sup>12</sup> Un modello  $M$  di  $S$  è una interpretazione in *LP* in cui tutte le formule di  $S$  sono vere e quelle stellate sono solo vere. Una formula  $A$  (una formula stellata  $A^*$ ) è conseguenza semantica di un insieme  $S$  di formule potenzialmente stellate, in simboli  $S \models A^*$ , se è vera (solo vera) in ogni modello di  $S$ .

## 2. DLEAC: REGOLE DI INFERENZA

In questa sezione aggiungiamo un apparato deduttivo a *DLEAC*.

Siano  $A, B, C, \dots$  formule del linguaggio  $L$ , e sia  $\Gamma$  un insieme finito di formule potenzialmente stellate. Un sequente è un'espressione che possiede la forma seguente:

$$\Gamma \vdash C^*$$

da leggersi: «Dalle assunzioni in  $\Gamma$  si inferisce la conclusione  $C$  (in modo ordinario o esclusivo)». Le formule non stellate appartenenti a  $\Gamma$  sono assunte in modo ordinario (sono assunte come almeno vere), mentre quelle stellate sono assunte in modo esclusivo (sono assunte come solo vere). In modo analogo, anche la conclusione  $C$  può essere derivata in modo ordinario o esclusivo.

---

<sup>12</sup> Si osservi che la stella \* non appartiene al linguaggio oggetto  $L$ .

## 2.1 Regole di inferenza fondamentali

Elenchiamo le regole d'inferenza fondamentali di *DLEAC*. Quando compare la stella tra parentesi, (\*), la regola d'inferenza vale nella doppia forma:

- con tutte le occorrenze di \* effettivamente applicate alle rispettive formule;
- con tutte le occorrenze di \* rimosse.

*Riflessività (R)*

$$A(*) \vdash A(*)$$

$$A * \vdash A$$

La lettura informale della prima regola di R è la seguente: dall'assunzione che *A* è almeno vera (solo vera), segue che *A* è almeno vera (solo vera). La lettura informale della seconda è: dall'assunzione che *A* è solo vera segue che *A* è almeno vera.

*Indebolimento (W)*

$$\frac{\Gamma \vdash A(*)}{\Gamma, \Delta \vdash A(*)}$$

*Intr. della congiunzione (I $\wedge$ )*

$$\frac{\Gamma \vdash A(*) \quad \Delta \vdash B(*)}{\Gamma, \Delta \vdash \underbrace{A \wedge B}_{(*)}}$$

*Elim. della congiunzione (E $\wedge$ )*

$$\frac{\Gamma \vdash \overbrace{A \wedge B}^{(*)}}{\Gamma \vdash A(*)}$$

$$\frac{\Gamma \vdash \overbrace{A \wedge B}^{(*)}}{\Gamma \vdash B(*)}$$

Taglio (CUT)	
$\frac{\Gamma \vdash A(*) \quad \Delta, A(*) \vdash B}{\Gamma, \Delta \vdash B}$	$\frac{\Gamma \vdash A(*) \quad \Delta, A(*) \vdash B*}{\Gamma, \Delta \vdash B*}$

*Intr. della disgiunzione (IV)*

$$\frac{\Gamma \vdash A(*)}{\Gamma \vdash \underbrace{A \vee B}_{(*)}}$$

*Doppia neg. (DN)*

$$A(*) \dashv\vdash \neg\neg A(*)$$

Taglio (CUT)

$$\frac{\Gamma \vdash A(*) \quad \Delta, A(*) \vdash B}{\Gamma, \Delta \vdash B}$$

$$\frac{\Gamma \vdash A(*) \quad \Delta, A(*) \vdash B*}{\Gamma, \Delta \vdash B*}$$

*Elim. della disgiunzione (EV)*

$$\frac{\Gamma, A \vdash C(*) \quad \Delta, B \vdash C(*) \quad \Lambda \vdash A \vee B}{\Gamma, \Delta, \Lambda \vdash C(*)}$$

$$\frac{\Gamma, A* \vdash C(*) \quad \Delta, B* \vdash C(*) \quad \Lambda \vdash \overbrace{A \vee B}^*}{\Gamma, \Delta, \Lambda \vdash C(*)}$$

*Introduzione dell'assurdo (IA)*

$$\frac{\Gamma \vdash A* \quad \Delta \vdash \neg A}{\Gamma, \Delta \vdash \underbrace{A \wedge \neg A}_*}$$

Per una giustificazione informale di IA possiamo ragionare nel modo seguente. Da  $A$  e  $\neg A$  segue  $A \wedge \neg A$ . Inoltre, dato che  $A$  è solo vera, non può essere una dialeteia. Quindi, neppure  $\neg A$  può essere una dialeteia. Allora, siccome nessuno dei suoi congiunti è anche falso,  $A \wedge \neg A$  è solo vera, ovvero  $\overbrace{A \wedge \neg A}^*$ . Ora, siccome  $\neg(A \wedge \neg A)$  è una legge logica anche per il dialeteismo, la conclusione  $\overbrace{A \wedge \neg A}^*$  è un autentico assurdo, i.e. una conclusione non accettabile nemmeno per il dialeteista.

<i>Riduzione all'assurdo (RAA)</i>	
$\frac{\Gamma, A \ast \overbrace{B \wedge \neg B}^*}{\Gamma \vdash \neg A}$	$\frac{\Gamma, A \overbrace{\vdash B \wedge \neg B}^*}{\Gamma \vdash \underbrace{\neg A}_*}$

Informalmente, RAA funziona in questo modo: se assumere che  $A$  è vera (solo vera) permette di derivare un autentico assurdo, allora non può essere vera (solo vera), quindi è solo falsa (almeno falsa).

Le regole per i quantificatori sono analoghe a quelle della congiunzione e della disgiunzione. Invece, le regole per l'identità sono le seguenti:

<i>Introduzione dell'identità (I=)</i>
$\vdash x = x$

<i>Eliminazione dell'identità (E=)</i>		
$x = y, Px \vdash Py$	$\frac{\Gamma, A \ast \overbrace{\vdash \neg(t = t)}^*}{\Gamma \vdash \neg A}$	$\frac{\Gamma, A \overbrace{\vdash \neg(t = t)}^*}{\Gamma \vdash \underbrace{\neg A}_*}$

Si osservi che, secondo la semantica dell'identità, una formula del tipo  $t = t^{13}$  non può essere solo falsa.

## 2.2 Regole di inferenza derivate

In questa sezione introduciamo alcune regole derivate per DLEAC.

<i>Condizionale materiale</i>		
$\frac{\Gamma, A(*) \vdash B(*)}{\Gamma \vdash \neg A \vee B}$	$\frac{\Gamma, A* \vdash B}{\Gamma \vdash \neg A \vee B}$	$\frac{\Gamma, A \vdash B(*)}{\Gamma \vdash \underbrace{\neg A \vee B}_{(*)}}$

<i>Modus ponens (MPP)</i>	
$\frac{\Gamma \vdash A* \quad \Delta \vdash \neg A \vee B}{\Gamma, \Delta \vdash B}$	$\frac{\Gamma \vdash A \quad \Delta \vdash \underbrace{\neg A \vee B}_{*}}{\Gamma, \Delta \vdash B*}$

<i>Eliminazione dell'assurdo (EA)</i>
---------------------------------------

$$\frac{\Gamma \vdash \underbrace{A \wedge \neg A}_{*}}{\Gamma \vdash B*}$$

Seguendo *LP*, il condizionale materiale non è un autentico condizionale siccome, in generale, MPP non è sempre valida. Nella concezione dialeteista, MPP è valida quando almeno una delle due premesse – i.e.  $A$  e  $\neg A \vee B$  – è solo vera.

<sup>13</sup> « $t$ » è una costante individuale o una variabile.

<i>De Morgan</i>	
$\frac{\Gamma \vdash \overbrace{\neg(A \wedge B)}^{(*)}}{\Gamma \vdash \overbrace{\neg A \vee \neg B}^{(*)}}$	$\frac{\Gamma \vdash \overbrace{\neg A \vee \neg B}^{(*)}}{\Gamma \vdash \overbrace{\neg(A \wedge B)}^{(*)}}$
$\frac{\Gamma \vdash \overbrace{\neg(A \vee B)}^{(*)}}{\Gamma \vdash \overbrace{\neg A \wedge \neg B}^{(*)}}$	$\frac{\Gamma \vdash \overbrace{\neg A \wedge \neg B}^{(*)}}{\Gamma \vdash \overbrace{\neg(A \vee B)}^{(*)}}$

*Legge di Non Contraddizione*

$$\Gamma \vdash \neg(A \wedge \neg A)$$

*Legge del Terzo Escluso*

$$\Gamma \vdash A \vee \neg A$$

### 2.3 T-schema per DLEAC

Infine, per completare *DLEAC* estendiamo il linguaggio  $L$  includendo un nuovo predicato monadico per la verità,  $T$ , e un nome per ogni formula di  $L$ . Data un qualsiasi formula  $A$  di  $L$  indichiamo con  $[A]$  il suo nome.  $T$  è da intendersi come il predicato di verità di  $L$ , per il quale sono valide le seguenti regole:

<i>T-schema</i>	
$\frac{\Gamma \vdash A (*)}{\Gamma \vdash \underbrace{T([A])}_{(*)}}$	$\frac{\Gamma \vdash \underbrace{T([A])}_{(*)}}{\Gamma \vdash A (*)}$

Dal T-schema segue che  $T([A])$  e  $A$  possiedono lo stesso valore di verità, e si derivano inoltre le seguenti regole:

<i>Regole derivate dal T-schema</i>	
$\frac{\Gamma \vdash \underbrace{\neg T([A])}_{(*)}}{\Gamma \vdash \underbrace{T([\neg A])}_{(*)}}$	$\frac{\Gamma \vdash \underbrace{T([\neg A])}_{(*)}}{\Gamma \vdash \underbrace{\neg T([A])}_{(*)}}$

### 3. IL PARADOSSO DEL DINIEGO

Torniamo alle coppie di nozioni di accettazione/rifiuto e di asserzione/diniego, e consideriamo quest'ultima come rappresentativa di entrambe, dal momento che quanto diremo d'ora in avanti si applica in modo equivalente sia ai due atteggiamenti proposizionali che ai due corrispondenti atti linguistici. Come illustrato nell'introduzione, il diniego dialeteista di  $A$  è più forte dell'asserzione di  $\neg A$ : denegare  $A$  non corrisponde ad asserire  $\neg A$ , poiché  $A$  e  $\neg A$  possono essere entrambi correttamente asseribili e, volendo mantenere l'esclusività del diniego,  $A$  non può essere sia asserito che denegato. Per questa ragione, come osservato in Littmann e Simmons (2004), dal momento che il dialeteista adotta una relazione non-standard tra asseribilità e diniego, deve fornire una teoria che non solo descriva in modo soddisfacente queste nozioni, ma che sia anche capace di far fronte ad

eventuali paradossi che sono generati a partire da esse. In *Doubt Truth To Be a Liar* (§6.4) Priest sostiene che dalla nozione dialeteista di diniego non si possono generare paradossi semantici. Egli sembra ragionare nel modo seguente. Il piano semantico va considerato come prioritario rispetto a quello pragmatico. Più chiaramente: le nozioni pragmatiche, come gli atti di diniego e asserzione, o gli atteggiamenti proposizionali di accettazione e rifiuto, dipendono dalle (sono definiti in termini delle) nozioni semantiche di verità e falsità, ma non vale il contrario. D'altronde, un enunciato è vero (falso) a prescindere dal fatto che sia accettabile (rifiutabile) o asseribile (denegabile), mentre che un enunciato sia accettabile (rifiutabile) e asseribile (denegabile) dipende proprio dalla (evidenza della) sua verità (falsità). Da questo, Priest sembra concludere che con queste nozioni pragmatiche non sia possibile creare situazioni (genuinamente) paradossali che possano mettere in crisi la sua visione. Per mostrarlo, egli adotta un operatore di forza illocutoria per il diniego e lo indica con  $\neg$ . Allora,  $\neg \alpha$  rappresenta l'atto di diniego dell'enunciato  $\alpha$ . Come tale,  $\neg \alpha$  non è un enunciato, ma un atto linguistico. A questo punto, discute alcuni esempi:

- (*u*)  $\neg u$  è vero
- (*v*)  $\neg$  il contenuto di *v* è vero
- (*w*)  $\neg$  il contenuto di *w* è falso

A titolo esplicativo, consideriamo *w*. Il contenuto di *w* è «il contenuto di *w* è falso». Dunque, il contenuto di *w* non è altro che l'enunciato del mentitore. Nell'impianto dialeteista, esso è sia vero che falso e, per quanto detto in precedenza, andrebbe asserito. Pertanto, il suo diniego è un atto contrario a quello che il dialeteista considera essere l'atto linguistico corretto da eseguire, ma non è certamente paradossale o problematico. Considerazioni analoghe valgono per gli altri casi. Allora, con le parole di Priest:

What these examples illustrate is the fact that attempts to formulate distinctive Liar paradoxes in terms of denial fail, since  $\neg$ , being a force-operator, has no interaction with the content of what is uttered. [...] We see, then, formulating Liar sentences in terms of denial produces nothing much of interest.<sup>14</sup>

(Priest, *Doubt Truth*, cit., p. 108)

Amnesso che Priest ragioni effettivamente nel modo che abbiamo ricostruito, la sua conclusione non è valida. Egli non sembra considerare una strategia molto semplice per ottenere proprio il genere di paradossi da cui dichiara scampata la minaccia: introdurre le nozioni pragmatiche nell'enunciato come predicati da associare al nome dello stesso enunciato. Ad esempio, si consideri il predicato «essere asseribile». In quanto predicato, e non operatore di forza illocutoria, se viene applicato al nome di un enunciato si genera a sua volta un nuovo enunciato, e non un atto linguistico. Pertanto, in questo modo si rimane all'interno del piano semantico, dove i paradossi sono possibili.

Questa è esattamente la strategia utilizzata da Littmann e Simmons (2004), che propongono un paradosso – insieme ad altri – che chiamano *il paradosso dell'asserzione*. Si consideri l'enunciato  $\alpha$ :

( $\alpha$ )  $\alpha$  non è asseribile

Gli autori danno la seguente prova del fatto che  $\alpha$  sia una dialeteia:

---

<sup>14</sup> «Ciò che mostrano questi esempi è che i tentativi di formulare dei paradossi del mentitore in termini del diniego falliscono, dato che  $\neg$ , in quanto operatore di forza illocutoria, non ha alcuna interazione col contenuto di quello che viene proferito. [...] Notiamo, dunque, che la formulazione di enunciati del mentitore in termini del diniego non produce nulla di veramente interessante» (trad. dei curatori).

**Dimostrazione**

Caso 1) Si supponga che  $\alpha$  sia vero. Allora, segue che:

- [1] è il caso di ciò che dice;
- [2] è asseribile, in quanto vero.

Da [1] segue che  $\alpha$  non è asseribile, in contraddizione con [2]. Quindi  $\alpha$  è asseribile e non asseribile. Ma, allora,  $\alpha$  è sia vero che falso. Ovvero:  $\alpha$  è una dialeteia.

Caso 2) Si supponga che  $\alpha$  sia falso. Allora, segue che:

- [3] non è il caso di ciò che dice;
- [4] non è asseribile, in quanto falso.

Da [3] segue che  $\alpha$  è asseribile, in contraddizione con [4]. Quindi  $\alpha$  è asseribile e non asseribile. Ma, allora,  $\alpha$  è sia vero che falso. Ovvero:  $\alpha$  è una dialeteia.

Dal Terzo Escluso segue che  $\alpha$  è una dialeteia. ■

A questo punto, se  $\alpha$  è una dialeteia, allora si può concludere che è sia asseribile (poiché abbiamo dimostrato che è vera) che non asseribile (siccome è ciò che dice veridicamente l'enunciato  $\alpha$ ). Questo, però, è un fatto inaccettabile perfino per il dialeteista. Dunque, il paradosso dell'asserzione sembrerebbe minacciare la legittimità della sua posizione.

Si noti, tuttavia, che ci sono alcuni problemi nella prova. Nello specifico, i passaggi [2] e [4] non sono corretti. Consideriamo il primo di questi. La supposizione che  $\alpha$  sia vero non implica che  $\alpha$  sia anche asseribile. Infatti, per come viene comunemente intesa, l'asseribilità richiede che ci sia

il riconoscimento della verità di  $\alpha$  per mezzo di qualche evidenza, e una mera supposizione della sua verità non è condizione sufficiente per la sua asseribilità. Per la stessa ragione, anche [4] è illegittimo: la supposizione della falsità di  $\alpha$ , in assenza di evidenze in suo supporto, non implica la sua non asseribilità. Inoltre, c'è un'ulteriore ragione per cui [4] non è corretto. Per un dialeteista, un enunciato potrebbe essere asseribile anche nel caso ci siano evidenze della sua falsità. Infatti, questo enunciato potrebbe essere una dialeteia, e dunque anche vero (oltre che falso). Allora, se ci fossero evidenze anche in favore della sua verità, ovvero se ci fossero evidenze a sostegno del fatto che l'enunciato sia una dialeteia, nel quadro dialeteista l'enunciato risulterebbe asseribile. (A questo riguardo, si ricordi che Priest asserisce una dialeteia come l'enunciato del mentitore.) A questi due passaggi invalidi si aggiunge un terzo problema che concerne la conclusione di questo supposto argomento paradossale. Supponiamo che la prova sia valida e, quindi, che la conclusione – secondo cui  $\alpha$  è sia asseribile che non asseribile – sia corretta. Chiediamoci: è davvero un problema per il dialeteista? La risposta è negativa. Infatti, per quale ragione dovrebbe essere un problema per Priest ammettere che un enunciato è sia asseribile che non asseribile? Una volta respinta l'esclusività della negazione, la non asseribilità di un enunciato non esclude la sua asseribilità, anche se rimane da chiarire cosa significa che un enunciato è contemporaneamente asseribile e non asseribile. In conclusione, l'argomento non è valido. Il dialeteista sembra aver scampato il pericolo. Ma è davvero così?

Di seguito sviluppiamo l'intuizione di Littman e Simmons nella direzione del diniego. L'idea è quella di evitare di chiamare in causa la negazione e di far uso della sola nozione di diniego per costruire un paradosso che pensiamo sia effettivamente efficace nel mettere in discussione la stabilità della posizione dialeteista. Tale "paradosso del diniego" sarà

introdotta informalmente, e verrà successivamente derivata in modo formale in un'estensione di *DLEAC* che include il predicato del diniego.

Sia *D* l'enunciato seguente:

(*D*) *D* è denegabile

Intendiamo provare che *D* è sia asseribile che denegabile.

### **Dimostrazione**

Assumiamo che *D* sia vero. Quindi è denegabile. Allora, c'è uno stato di conoscenza per cui un soggetto può rifiutare *D*. In tale stato, il soggetto, rifiutando *D*, riconosce che ciò che dice *D* è vero, ovvero ha evidenza della sua verità, ed è quindi nella posizione di asserirlo. Pertanto, *D* risulta sia denegabile che asseribile. Allora, l'assunzione che *D* sia vero porta ad una conclusione dialeteisticamente inaccettabile. Segue che *D* non può essere vero. Ma, allora, con questa evidenza possiamo denegare *D*, riconoscere che quel che dice è vero, e, sulla base di questa evidenza, possiamo asserirlo. Anche in questo caso, dunque, otteniamo la stessa conclusione dialeteisticamente inaccettabile: è possibile sia asserire che denegare *D*. Dal Principio del Terzo Escluso segue che *D* è sia asseribile che denegabile.



Si noti che, come l'asseribilità richiede che ci sia il riconoscimento della verità per mezzo di qualche evidenza, così la denegabilità richiede che vi sia il riconoscimento della falsità per mezzo di qualche evidenza. La dimostrazione sfrutta quindi l'assunzione che il soggetto sia in grado di recuperare e riconoscere tale evidenza, ricorrendo al ragionamento esposto nella dimostrazione. Si presume cioè

che il soggetto abbia abilità logiche, semantiche, pragmatiche e di riflessione sui propri processi argomentativi. In particolare, deve essere in grado di comprendere *D* e i predicati di verità e falsità, essere capace di denegare e asserire, avere abilità logiche elementari, e una certa capacità di riflettere sui propri processi di ragionamento e pratiche linguistiche. Si noti che tali requisiti sono piuttosto minimi e solitamente soddisfatti da soggetti normali in circostanze ordinarie.

Un dialeteista potrebbe chiaramente cercare di evitare il paradosso del diniego rifiutando questa assunzione. Se si rifiuta l'idea che il soggetto abbia tali capacità cognitive, la dimostrazione sarebbe bloccata e il paradosso del diniego non avrebbe modo di svolgersi. L'approccio dialeteista sarebbe quindi salvo. Questa mossa però è non solo poco plausibile in genere, ma risulta particolarmente problematica per un dialeteista. Innanzitutto, rifiutare l'assunzione di capacità cognitive minime farebbe del dialeteismo un'opzione praticabile solo per agenti cognitivamente limitati. La soluzione non sarebbe quindi universale. Inoltre, la mossa richiamerebbe in una certa misura la classica strategia tarskiana intesa ad evitare i paradossi semantici restringendo le capacità espressive del linguaggio. Se Tarski propone di limitare ciò che il linguaggio può esprimere, il dialeteista limiterebbe la capacità del soggetto di usare e comprendere quel linguaggio. Sebbene in un caso si limiti lo strumento (il linguaggio) e nell'altro la competenza linguistica (la capacità del soggetto), il risultato finale sarebbe simile. In entrambi i casi i paradossi sarebbero evitati mettendo un argine a ciò che può venir effettivamente detto. Siccome il dialeteismo si propone come alternativa all'approccio tradizionale tarskiano, questa contromossa finirebbe col tradirne l'ispirazione, riproponendo una soluzione simile a quella tarskiana per il fatto che, come questa, limita le abilità espressive.

Nella parte rimanente di questa sezione mostriamo come nella logica dialetheica  $D$  –  $DLEAC$ , un'estensione di  $DLEAC$  che include il predicato di diniego (per il quale vengono date alcune intuitive regole di introduzione ed eliminazione), può però essere derivato un autentico assurdo.

Sia  $Den$  il predicato del diniego, e si legga  $Den([A])$  come:  $A$  è *denegabile*<sup>15</sup>. Le regole d'inferenza per  $Den$  sono:

<i>Elim. del diniego</i> (ED)	<i>Intr. del diniego</i> (ID)
$\frac{\Gamma \vdash Den([A])}{\Gamma \vdash \neg A}$ <p style="text-align: center; margin-top: -10px;">*</p>	$\frac{\Gamma \vdash \neg A}{\Gamma \vdash Den([A])}$ <p style="text-align: center; margin-top: -10px;">*</p>

Qualche chiarimento su tali regole. Per come sono scritte, queste regole potrebbero, in generale, essere criticate. Ad esempio, la regola di introduzione del diniego sembra assumere che, se  $A$  è solo falsa, vi sia sempre evidenza disponibile della sua falsità. Questo ottimismo sembra implicitamente portare con sé un impegno ad una concezione della verità (e falsità) fortemente epistemica, se non antirealista. Se fosse così, la portata del paradosso sarebbe limitata all'accettazione di tale concezione e il paradosso risulterebbe indebolito. È dunque opportuno notare che, sebbene tali osservazioni siano valide in generale, non hanno mordente nel caso specifico che si sta discutendo e che coinvolge  $D$  e le sue varianti. Come si è mostrato nella dimostrazione informale del paradosso, infatti, evidenza per e contro  $D$  è effettivamente raggiungibile. Sebbene in generale sia possibile che si

<sup>15</sup> Più esplicitamente: *un soggetto ideale razionale può denegare A*, dove l'account del diniego adottato è quello difeso da Priest e introdotto in §1.

abbiano verità e falsità senza evidenza,  $D$  non rientra in simili casi di neutralità epistemica. Le regole d'inferenza del predicato di denegabilità sono quindi plausibili per il caso specifico sotto studio. Si noti anche che generalizzare tali regole ad ogni contesto sarebbe sì possibile ma al prezzo di introdurre complicazioni non necessarie per gli scopi attuali. Ad esempio, l'introduzione del diniego dovrebbe anche richiedere che sia disponibile evidenza per  $\neg A^*$ . Requisito che, come notato, è comunque soddisfatto nel caso di  $D$ .

La formalizzazione di  $D$  in  $D - DLEAC$  è la seguente:

$$(D) \text{ Den}([D])$$

Come mostrato di seguito, partendo da  $D$  è possibile ottenere un autentico assurdo:

1	(1)	$\text{Den}([D])$	Assunzione
1	(2)	$\underbrace{\neg \text{Den}([D])}_*$	1 ED
1	(3)	$\underbrace{\text{Den}([D]) \wedge \neg \text{Den}([D])}_*$	1, 2 IA
	(4)	$\underbrace{\neg \text{Den}([D])}_*$	1, 3 RAA
	(5)	$\text{Den}([D])$	4 ID
	(6)	$\underbrace{\text{Den}([D]) \wedge \neg \text{Den}([D])}_*$	4, 5 IA

Siccome  $D - DLEAC$  è una logica che riflette fedelmente la posizione dialeteista, ma che dà luogo ad un risultato inac-

cettabile anche per il dialeteista, il dialeteismo si trova in difficoltà.

Si noti che questo paradosso colpisce tanto il dialeteista quanto il non dialeteista che assuma l'esclusività di asserzione e rifiuto. Infatti, le regole d'inferenza usate nella prova appena presentata sono accettabili anche per un logico classico che assuma il diniego esclusivo, fatta eccezione per l'uso dell'asterisco che diventa superfluo in un impianto classico. Dunque, la causa che genera il paradosso è da individuarsi specificamente nell'esclusività del diniego (oltre che nell'autoriferimento). Inoltre, si noti che, per la stessa ragione, la medesima situazione paradossale si genera anche nel caso del rifiuto, a partire dall'enunciato che dice di se stesso di essere rifiutabile.

#### 4. CONSIDERAZIONI SULLA REPLICA DI PRIEST

Supposta la cogenza del paradosso del diniego, quale potrebbe essere la replica dialeteista? Una prima strada che potrebbe essere considerata consiste nel limitare il potere espressivo del linguaggio, vietando, ad esempio, che quando il predicato occorre in un enunciato esso possa riferirsi al nome di quello stesso enunciato. Tuttavia, una tale proposta andrebbe incontro alle medesime critiche che abbiamo già evidenziato in precedenza rispetto alla strategia tarskiana, tradendo l'ispirazione da cui muove il dialeteismo. Piuttosto, Priest sembra suggerire due opzioni di replica: (i) un raffinamento delle nozioni pragmatiche in gioco e (ii) l'introduzione dei dilemmi razionali.

Cominciamo con (i). Priest (2006) definisce l'accettazione e il rifiuto nel modo seguente:

**Accept.** One ought to accept something if there is good evidence for its truth.

**Reject(U).** One ought to reject something if there is good evidence for its untruth.<sup>16</sup>

(Priest, *Doubt Truth*, cit., pp. 109-110)

Gli atti di asserzione e diniego vengono definiti di conseguenza sulla base di **Accept** e **Reject(U)**.

Ora, assunte queste definizioni, però, è possibile che si generino situazioni in cui un enunciato è sia accettabile che rifiutabile (asseribile e denegabile). Si prenda l'enunciato del mentitore rinforzato (LR), «Questo enunciato è non-vero». Siccome si può provare che (LR) è sia vero che non-vero, allora da **Accept** e **Reject(U)** risulta che (LR) è sia accettabile che rifiutabile, contravvenendo l'esclusività dei due atteggiamenti proposizionali. Per questo, Priest suggerisce un raffinamento di **Reject(U)**:

[**Reject<sub>2</sub>(U):**] one ought to reject something if there is good evidence for its untruth, unless there is also good evidence for its truth.<sup>17</sup>

(Priest, *Doubt Truth*, cit., p. 110)

Con questa modifica, (LR) diventa esclusivamente accettabile (e esclusivamente asseribile). Cosa dire del paradosso del diniego? Ripercorriamo l'argomentazione che porta al paradosso, tenendo conto del raffinamento delle nozioni in gioco.

---

<sup>16</sup> «**Accettazione.** Un soggetto dovrebbe accettare qualcosa se c'è una buona evidenza della sua verità. **Rifiuto(U).** Un soggetto dovrebbe rifiutare qualcosa se c'è una buona evidenza della sua non-verità» (trad. dei curatori).

<sup>17</sup> «**Rifiuto<sub>2</sub>(U):** un soggetto dovrebbe rifiutare qualcosa se c'è una buona evidenza della sua non-verità, a meno che ci sia anche una buona evidenza della sua verità» (trad. dei curatori).

## Dimostrazione

Supponiamo che  $D$  sia vero. Quindi è denegabile. Allora, c'è uno stato di conoscenza per cui un soggetto può rifiutare  $D$ . In tale stato, il soggetto, rifiutando  $D$ , riconosce che ciò che dice  $D$  è vero, cosicché è nella posizione di accettarlo e, dunque, di asserirlo. Pertanto, siccome le evidenze della verità di  $D$  'vincono' sulle evidenze della sua non verità,  $D$  è asseribile.

Supponiamo che  $D$  sia non-vero. Allora, non si dà il caso che sia denegabile, ovvero potrebbe essere asseribile o né denegabile né asseribile (asseribilità e denegabilità non sono esaustivi).

In ogni caso, non si arriva ad alcuna contraddizione. Il paradosso è svanito. ■

**Reject<sub>2</sub>(U)** sembra funzionare. Tuttavia, si tratta di una condizione normativa della razionalità molto discutibile, dal momento che crea una profonda asimmetria tra rifiuto e accettazione (e tra diniego e asserzione). Se si hanno evidenze sufficienti in supporto alla verità di un enunciato, questo diventa accettabile e rimane tale (a patto che le evidenze non decadano) nonostante vengano individuate anche ragioni sufficienti per la sua non verità. Viceversa, se si hanno evidenze sufficienti a sostegno della non verità di un enunciato, lo si può rifiutare, ma questo atteggiamento non è mai conclusivo, ed è sempre passibile di essere rivisto in favore dell'accettazione. Una tale asimmetria sembra andare in direzione opposta rispetto alla nostra pratica ordinaria della razionalità. Questo è esattamente l'argomento dato da Murzi e Carrara (2015):

«Tuttavia, questa seconda norma [**Rifiuto<sub>2</sub>(U)**] rende il diniego profondamente diverso dall'asserzione. Diversamente dall'asserzione, ogni diniego può risultare incorretto, dato che ogni enunciato falso può in principio

rivelarsi *glut*. Pertanto, tu puoi non essere d'accordo con la mia asserzione che  $0 \neq 0$ , e quindi denegare  $0 \neq 0$ . Tuttavia, anche se puoi provare che  $0 = 0$ , e quindi dimostrare la falsità di  $0 \neq 0$ , non potrai mai essere totalmente sicuro che il tuo diniego è corretto: una prova di  $0 \neq 0$  può sempre saltar fuori. Invece, se hai dimostrato che  $0 = 0$  e di conseguenza lo hai asserito, puoi essere totalmente sicuro che la tua asserzione è corretta. Noi troviamo questa asimmetria problematica: nella nostra pratica dell'asserzione e del diniego, nulla suggerisce che l'asserzione sia più forte del diniego»

(J. Murzi e M. Carrara, *Denial and disagreement*, «Topoi», 2015, p. 114, trad. dei curatori)

Si potrebbe suggerire al dialeteista una strada ulteriore che potrebbe valer la pena esplorare. Accettazione e rifiuto dipendono dalla nozione di “buona evidenza” (o evidenza sufficiente). Tuttavia, per quanto sappiamo, Priest non chiarisce cosa si debba intendere per buona evidenza. Egli sembra ammettere che una dimostrazione matematica o una prova empirica rappresentino due esempi di buone evidenze per la verità (o la falsità) di un enunciato. Tuttavia, questa nozione rimane abbastanza vaga e per lo più basata su una sua comprensione intuitiva. Ora, una proposta piuttosto semplice e naturale è quella di definire accettazione e rifiuto nel modo seguente:

**Accettare\***. Un soggetto dovrebbe accettare  $p$  se c'è un'evidenza della sua verità migliore rispetto all'evidenza della sua non-verità.

**Rifutare\***. Un soggetto dovrebbe rifiutare  $p$  se c'è un'evidenza della sua non-verità migliore rispetto all'evidenza della sua verità.

Adottando questa strategia, l'esclusività di accettazione e rifiuto dipende dalla possibilità di confrontare le eviden-

ze e di stabilirne un ordine stretto: ovvero, che date due evidenze sia sempre possibile individuarne una migliore – di maggior valore. A questo punto, allora, la questione si sposta sui criteri di valutazione di un'evidenza, e diventano importanti domande come: esistono tali criteri? Ammesso che esistano, sono essi in grado di determinare la superiorità di un'evidenza rispetto ad un'altra in qualsiasi comparazione di evidenze si faccia? Riassumendo: se si chiarisse la nozione di buona evidenza, riuscendo a fornirne una teoria che stabilisca un metodo per ordinare strettamente le evidenze in funzione del loro valore (della loro bontà), assumendo **Accettare\*** e **Rifiutare\*** si otterrebbe nuovamente l'esclusività delle nozioni di accettazione e rifiuto (e di asserzione e diniego), col vantaggio di non incorrere in un'asimmetria difficilmente giustificabile. Che questo si riesca a fare, però, è molto discutibile. Pensiamo, infatti, che per quanto sia talvolta possibile stabilire quali evidenze contano più di altre, ci siano casi vaghi (in cui il confronto non conduce a nessun esito) e casi di pareggio. Si pensi, ad esempio, al paradosso del mentitore rinforzato generato da (LR). Le evidenze che supportano la sua verità e la sua non-verità sono argomenti dello stesso tipo, e sembrano avere esattamente lo stesso valore. Se si applicano **Accettare\*** e **Rifiutare\*** risulta che (LR) non è né accettabile né rifiutabile. In nessun caso, infatti, si ha evidenza migliore e quindi le norme non si applicano. Il fatto che l'esito di questa nuova strategia sia la sospensione del giudizio può sembrare positivo per un dialeteista. Per certi versi, la sospensione del giudizio si presenta come una reazione spontanea e pre-teoricamente attraente. Visto che *D* risulta ugualmente sia asseribile che denegabile, sembrerebbe essere una scelta saggia e razionale quella di evitare entrambe, sospendendo il giudizio. Il problema è che accettare questo approccio ha conseguenze gravi per il dialeteismo. Infatti, simili casi di pareggio delle evidenze si

hanno tipicamente proprio nelle dialeteie, che risulterebbero così non più asseribili. Ne seguirebbe che le dialeteie, pur essendo sia vere che false, non andrebbero comunque asserite. In questo modo uno dei tratti più tipici del dialeteismo si perderebbe. Per ovviare a questo esito radicale, il dialeteista potrebbe proporre di emendare ulteriormente la norma che regola il rifiuto in questo modo:

**Rifiutare\*\***. Un soggetto dovrebbe rifiutare  $p$  se c'è evidenza della sola non-verità di  $p$ .

La differenza con **Rifiutare\*** è che **Rifiutare\*\*** chiede che vi sia evidenza che  $p$  sia solo non vera. Il *ché* significa che l'evidenza che  $p$  sia non vera non sarebbe sufficiente a legittimare il rifiuto di  $p$ . Affinché  $p$  sia rifiutabile, dovrebbe esserci evidenza che  $p$  sia solo non vera. Siccome la norma dell'asserzione rimarrebbe invece immutata rispetto alla proposta di Priest (**Accept**) e non richiederebbe una simile esclusività, le dialeteie risulterebbero asseribili ma non denegabili. Per le dialeteie, infatti, non risulta tipicamente disponibile evidenza che siano esclusivamente non vere, anzi. Analogamente, il paradosso del diniego risulterebbe neutralizzato, dando luogo o a un'asserzione senza diniego (come per le dialeteie) o a una sospensione del giudizio (qualora si insistesse che evidenza della sola verità fosse disponibile per  $D$ ). Purtroppo per il dialeteista, però, neanche in questo caso le cose funzionano bene come potrebbe sembrare. Quando la norma dice che per rigettare  $p$  dovrebbe esserci evidenza che  $p$  sia solo non vera, infatti, il "solo" in questione richiede esclusività. Richiede, cioè, esclusione del caso che  $p$  sia vera. Il dialeteista non può però esprimere tale esclusività con la negazione, che non è esclusiva. Deve invece ricorrere al rifiuto. Riformulata di conseguenza, la norma affermerebbe: un soggetto dovrebbe rifiutare  $p$  se è corretto rigettare la verità di  $p$ . Il *ché* è

equivalente a dire che è corretto rigettare  $p$  se è corretto rigettare  $p$ . Questa norma è chiaramente circolare e in quanto tale inutilizzabile. Il dialeteista non può quindi formulare **Rifiutare**\*\* in modo utile e il paradosso del diniego continua ad intrappolare il dialeteista. In altre parole, per rendere il rifiuto esclusivo, il dialeteista sembra avere bisogno di una norma che lo renda tale. Ma se l'esclusività è espressa dal rifiuto, esprimere tale norma senza circolarità sembra impossibile.

Una seconda strada che Priest considera è quella dei dilemmi razionali, (ii). Un dilemma «for a person is a situation in which they are required to do incompatible things»<sup>18</sup> (Priest, 2002, p. 11). Introduciamo un generico operatore deontico,  $O$ , che esprime «È obbligatorio che». Allora, formalmente un dilemma è una situazione in cui  $O\alpha$  e  $O\neg\alpha$ , dove  $\alpha$  riguarda lo svolgimento di un'azione (anche cognitiva). Più in generale, in un dilemma ci sono due enunciati  $\alpha$  e  $\beta$ , tali che  $\Box\neg(\alpha \wedge \beta)$ ,  $O\alpha$  e  $O\beta$ . In particolare, un dilemma è detto razionale quando nella situazione appena descritta l'obbligo non è di natura etica, o di altro tipo, bensì è imposto dalla razionalità. Ora, un punto importante da sottolineare è che «[a] dilemma is not a contradiction, of the form  $\phi$  and  $\neg\phi$ »<sup>19</sup> (Priest, 2002, p. 11). Priest fa l'esempio del paradosso dell'irrazionalità, che classifica proprio come dilemma razionale. Sia  $\rho$  l'enunciato:

( $\rho$ ) È irrazionale accettare  $\rho$

È possibile dimostrare che  $\rho$  dà luogo ad un dilemma razionale.

<sup>18</sup> Un dilemma «per una persona è una situazione in cui le è richiesto di fare cose incompatibili» (trad. dei curatori).

<sup>19</sup> «un dilemma non è una contraddizione di forma  $\phi$  e  $\neg\phi$ » (trad. dei curatori).

**Dimostrazione**

Sia  $B$  l'operatore di credenza «Credere (accettare) che» e si rappresenti «È irrazionale che» con  $I$ . L'enunciato  $\rho$  diventa  $IB\rho$ . Si assume lo schema ( $P$ ):  $IB(\alpha \wedge IB\alpha)$  per ogni  $\alpha$ . A questo punto, si procede nel modo seguente:

$$\frac{\frac{IB(\rho \wedge IB\rho)}{IB(\rho \wedge \rho)}}{IB(\rho)}$$

$$\rho$$

Assumendo che  $IB\alpha \vdash O\neg B\alpha$  e che se  $\vdash \alpha$  allora  $\vdash OB\alpha$ , otteniamo  $O\neg B\rho$  e  $OB\rho$ , che insieme a  $\Box\neg(B\rho \wedge \neg B\rho)$  danno luogo al dilemma.

■

Nel caso di  $\rho$ , la razionalità ci richiede di fare una cosa impossibile. Ma, osserva Priest, nessuno (tantomeno un dialeatista) può escludere a priori l'esistenza di tali dilemmi:

Arguably, the existence of dilemmas is simply a fact of life.<sup>20</sup>

(Priest, *Doubt Truth*, cit., p. 111)

Chiediamoci: il paradosso del diniego è un caso di dilemma razionale? L'enunciato  $D$  consente di costruire un tale dilemma. Indichiamo con  $\mathcal{A}$  l'operatore di asserzione, che sta per «Asserire che», e con  $\mathcal{D}$  l'operatore di diniego, che sta per «Denegare che». Ora, secondo la visione di Priest, l'asserzione e il diniego sono necessariamente esclusivi, ovvero  $\Box\neg(\mathcal{A}\mathcal{D} \wedge \mathcal{D}\mathcal{D})$ . Tuttavia, abbiamo dimostrato che  $D$  è sia asseribile che denegabile. In quanto asseribile, la razionali-

<sup>20</sup> «Verosimilmente, l'esistenza di dilemmi è semplicemente un fatto di vita» (trad. dei curatori).

tà ci impone di asserire *D*, ovvero *OAD*. In quanto denegabile, la razionalità ci impone di denegare *D*, ovvero *ODD*. Dunque, il dilemma è servito. Tuttavia, questo argomento e il paradosso del diniego sono due cose distinte. Il paradosso del diniego non è un dilemma: è un argomento che conduce ad una contraddizione *tout court*, e non un argomento che conduce a fare qualcosa di impossibile. Dunque, mentre il dilemma razionale derivabile da *D* può essere accettato da Priest come «fact of life», lo stesso non può dirsi per il paradosso del diniego, che esige una risposta differente dal dialeteista.

## 5. CONCLUSIONI

Posto di fronte alla necessità di ricorrere ad una qualche nozione esclusiva per poter esprimere la posizione dialeteista, Priest si rivolge alla pragmatica e sostiene l'esclusività di accettazione/rifiuto e degli atti di asserzione/diniego. In questo articolo abbiamo mostrato che, utilizzando le stesse nozioni di rifiuto e diniego definite da Priest, è possibile formulare dei casi paradossali che minacciano la legittimità del dialeteismo. Rispetto a questa situazione, il dialeteista può tentare almeno due contromosse: raffinare le nozioni pragmatiche di cui fa uso, oppure ammettere l'esistenza di dilemmi razionali, mostrando che il paradosso del diniego è proprio un caso dilemmatico. Nel primo caso, se si sceglie il raffinamento suggerito da Priest, la conseguenza è un'asimmetria delle nozioni di asserzione e diniego (di accettazione e rifiuto) che riteniamo inaccettabile sulla base della nostra pratica ordinaria della razionalità. Se, invece, si va nella direzione di un raffinamento della nozione di buona evidenza, bisogna mostrare che sia sempre possibile ordinare strettamente le evidenze in funzione del loro valore: un'opzione difficilmente sostenibile, come mostrato dall'esempio del

mentitore rinforzato. Nel secondo caso, la nozione di dilemma razionale definita da Priest non si applica al paradosso del diniego, la cui conclusione è una contraddizione e non una richiesta di svolgere un'azione impossibile. In conclusione, se il dialeteista vuole insistere nel difendere la sua posizione sembra sia chiamato a fornire una risposta più convincente rispetto a quelle esaminate in questo lavoro.

## BIBLIOGRAFIA

- Asenjo, F. G. (1966). A calculus of antinomies, *Notre Dame Journal of Formal Logic* (16), 103-105.
- Asenjo, F. G. e Tamburino, J. (1975). Logic of antinomies. *Notre Dame Journal of Formal Logic* (16), 17-44.
- Beall, J. (2009). *Spandrels of Truth*. Oxford: Oxford University Press.
- Carrara, M., e Martino, E. (2014). Logical consequence and conditionals from a dialetheic perspective, *Logique et Analyse*, 57 (227), 359-378.
- Carrara, M. e Martino, E. (2019). DLEAC: A Dialetheic Logic with Exclusive Assumptions and Conclusions, *Topoi*, 1-10.
- Carrara, M. e Stollo, A. (2021). DLEAC and the Rejection Paradox. *Journal of Applied Logics*, 8 (2).
- Field, H. (2008). *Saving Truth from Paradox*, Oxford: Oxford University Press.
- Frege, G. (1952). Negation, in P. T. Geach e M. Black, *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege*, Oxford: Basil Blackwell, 117-136.
- Geach, P. T. (1965). Assertion, *The Philosophical Review*, 4 (74), 449-465.
- Green, M. (2020). Speech Acts, voce della *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/speech-acts/>

- Littmann, G. e Simmons, K. (2004). A Critique of Dialetheism, in G. Priest, J. Beall e B. Armour-Garb, *The law of Non-Contradiction*, Oxford: Clarendon Press, 314-335.
- Murzi, J. e Carrara, M. (2015). Denial and disagreement, *Topoi*, 1 (34), 109-119.
- Parsons, T. (1984). Assertion, denial and the liar paradox, *Journal of Philosophical Logic* (13), 136-152.
- Price, H. (1990). Why 'Not'?, *Mind*, 99 (394), 221-238.
- Priest, G. (1979). The Logic of Paradox, *Journal of Philosophical Logic* (8), 219-241.
- Priest, G. (2002). Rational dilemmas, *Analysis*, 1 (62), 11-16.
- Priest, G. (2006). *Doubt Truth to be a Liar*, Oxford University Press.
- Priest, G. (2006). *In contradiction*, Oxford University Press.
- Priest, G. (2010). Hopes fade for saving truth, *Philosophy* (85), 109-140.
- Ripley, D. (2011). Negation, denial, and rejection, *Philosophy Compass*, 622-629.
- Routley, R. (1979). Dialectical logic, semantics and metamathematics, *Erkenntnis* (14), 301-331.
- Rumfitt, I. (2000). 'Yes' and 'No', *Mind*, 109 (436), 781-823.
- Skura, T. (1992). Refutation calculi for certain intermediate propositional logics, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 4 (33), 552-560.
- Skura, T. (2009). A refutation theory, *Logica Universalis*, 2 (3), 293-302.
- Smiley, T. (1996). Rejection, *Analysis*, 1 (51), 1-9.
- Wansing, H. (2016). Falsification, natural deduction and bi-intuitionistic logic, *Journal of Logic and Computation* (26), 425-450.



# PRIEST SU KANT E LA SECONDA ANTINOMIA

Davide Dalla Rosa  
*FISPPA - Università di Padova*

## Sommario

L'articolo riguarda la lettura che Priest offre di Kant. Il filo conduttore dell'esposizione è l'argomento della seconda antinomia kantiana, che coinvolge la determinazione delle parti atomiche di sostanze composte. Nell'articolo viene esposto il modo in cui Priest si rivolge a Kant prima dal punto di vista della questione dei limiti del pensiero, poi da quello del problema uno-molti e della dipendenza ontologica di un oggetto dalle sue parti. Nelle conclusioni viene ipotizzato che il problema principale che Priest rinviene in Kant consista nell'incompatibilità delle sue posizioni con l'idealismo kantiano, e vengono indicati alcuni sviluppi possibili per un ulteriore confronto fra i due autori.

## INTRODUZIONE

Nella maggior parte dei suoi lavori di dichiarato stampo storico-filosofico, Graham Priest si è occupato di Kant e della storia della filosofia occidentale in relazione alla tesi sulle dialeteie, o contraddizioni vere. Nelle dialeteie vengono meno il carattere esclusivo della negazione e il Principio di Non Contraddizione: al contrario di altre figure importanti nella storia della filosofia, come ad esempio Hegel o Heidegger,

Kant sarebbe stato secondo Priest un dialeteista ‘mancato’. In altri termini, Kant avrebbe trattato casi di contraddizioni concettuali e limiti del pensiero senza trarre la conclusione che si trattasse di dialeteie, e la circostanza di applicazione più nota di questa analisi è agli argomenti delle antinomie.<sup>1</sup> In questo articolo intendo ricostruire una parte dell’interpretazione che Priest offre di Kant che prescinde dall’applicazione della tesi dialeteista, di cui comunque fornirò un’esposizione. Nello specifico, suggerirò di porre attenzione alle tesi interpretative più recenti di Priest, in cui il filosofo inglese si richiama all’argomento della tesi della seconda antinomia, dove si prendono in considerazione le sostanze composte e il problema della pensabilità di oggetti semplici, o atomi, come loro parti costitutive. Nella prima sezione (§1) ricostruirò la posizione standard di Priest rispetto a Kant a partire dai testi, nella cornice della tesi dialeteista nella storia della filosofia e delle considerazioni sul concetto di limite del pensiero. Nella seconda sezione (§2) descriverò la struttura delle antinomie e illustrerò gli argomenti della tesi, dell’antitesi e della soluzione della seconda antinomia, alternando gli argomenti di Kant con la lettura che ne dà Priest. Nella terza sezione (§3) commenterò i passaggi di *One* in cui Priest cita Kant e la tesi della seconda antinomia. Nelle conclusioni, suggerirò in che modo il problema dell’unità degli oggetti composti e delle loro parti possa evidenziare dei caratteri ricorrenti nella lettura di Kant offerta da Priest, a dispetto delle differenze nel quadro di interpretazione ge-

---

<sup>1</sup> Per *dialeteia*, Priest intende la congiunzione dei valori semantici di due enunciati (o stati di cose) che, pur essendo l’uno la negazione dell’altro, sono entrambi veri, e rendono la loro congiunzione una contraddizione vera. Sul dialeteismo in generale si veda la pagina della *Stanford Encyclopedia of Philosophy* corrispondente: Priest, Graham, Francesco Berto, and Zach Weber, “Dialetheism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/dialetheism/>>.

nerale, e come da questo tema si possano trarre spunti per ulteriori ricostruzioni razionali che leghino Kant e Priest.

## 1. PRIEST, KANT E I LIMITI DEL PENSIERO

L'interpretazione di Kant e degli argomenti della seconda antinomia che Priest avanza nei testi precedenti a *One* del 2014 è legata in modo uniforme alla tesi dialeteista. Si può fare riferimento a *Beyond the Limits of Thought* del 1995 come al testo in cui questa tesi è applicata ad argomenti di importanti filosofi del passato, fra cui proprio Kant, nel modo più esteso<sup>2</sup>. I due concetti principali che stanno sullo sfondo dell'interpretazione dialeteista di Priest della storia della filosofia sono il concetto di "limite" e quello di "dialeteia". Priest è infatti interessato ad approfondire solo alcuni aspetti del concetto di limite in filosofia, ovvero i cosiddetti limiti concettuali<sup>3</sup> – i limiti di ciò che è concepibile<sup>4</sup>, di ciò che è conoscibile<sup>5</sup>, di ciò che esprimibile linguisticamente<sup>6</sup>, o infine, limiti che riguardano l'iterazione di operazioni mentali o di alcuni elementi di pensiero in cui è espressa una forma di infinito matematico<sup>7</sup>. I limiti concettuali hanno in comune alcune cose rispetto alla loro genesi: a ciascuna delle operazioni mentali descritte può essere attribuita la capacità di individuare in negativo una totalità di oggetti; ad esempio, il

<sup>2</sup> Con l'eccezione di Priest in Lapointe (2018), in cui viene ripresa una lettura classica di Kant come dialeteista 'mancato'. Per questa sezione, mi baso principalmente su Priest (1995)/seconda edizione 2002. Informazioni riguardo ai passaggi corrispondenti si trovano in Priest (1989), (1991), Priest in Lapointe (2018). Kant viene citato anche in Priest (2006), 3.

<sup>3</sup> G. PRIEST, *Beyond the Limits of Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 4.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 61-77.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 43-59.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 11-25.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 26-41.

limite di ciò che è esprimibile individua la totalità delle cose esprimibili<sup>8</sup>. Da queste operazioni mentali si generano oggetti o situazioni che non sono parte di queste totalità, che sono tuttavia pensabili come il loro limite: questi oggetti-limite sono pensabili, e per loro tramite si oltrepassa un limite concettuale, semplicemente delineandolo<sup>9</sup>. Per questo motivo, tali situazioni-limite sono dialeteiche, ovvero «the subject, or locus, of true contradictions»<sup>10</sup>. Il secondo concetto sotteso all'interpretazione di Priest della storia della filosofia è proprio quello di contraddizione vera, o dialeteia. Secondo Priest, l'ammissione di contraddizioni vere nella logica sarebbe ostacolata più da ragioni di principio (*sociological reasons*), che di fatto<sup>11</sup>, e sarebbe legata all'influenza del Principio di Non Contraddizione aristotelico sulla storia della logica occidentale. Se, come accade di solito, si definisce la contraddizione come la congiunzione di un enunciato  $\alpha$  e della sua negazione, si tende a considerare  $\alpha$  e non- $\alpha$  come due stati di cose di cui ciascuno può essere soltanto o vero o falso: le proprietà dell'operatore logico della negazione fanno sì che la verità del contenuto semantico di un enunciato implichi la falsità del contenuto semantico dell'enunciato che lo nega. Per Priest, è ragionevole pensare che esistano invece almeno quattro possibilità nell'attribuire un valore di verità al contenuto semantico di un enunciato: questo può essere o vero, o falso, o né vero né falso (*gap*), o vero e falso insieme (*glut*)<sup>12</sup>. In questa ipotesi, è possibile pensare a con-

<sup>8</sup> Come nel *Tractatus Logico-Philosophicus* di Wittgenstein. Si veda PRIEST, *Beyond*, cit., p. 184 e seguenti.

<sup>9</sup> Si veda su questo anche Priest (1991).

<sup>10</sup> «il soggetto responsabile, o il luogo, di contraddizioni vere» (trad. dei curatori da PRIEST, *Beyond*, cit., p. 3).

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 4-5.

<sup>12</sup> Nonostante sia possibile pensare almeno in linea di principio all'esistenza di *gaps*, Priest ritiene che l'esistenza di enunciati né veri né falsi, caso che si presenta nelle semantiche di tipo intuizionista, non sia compatibile con la posizione dialeteista, per cui verità e falsità di

traddizioni vere: ad esempio, se l'enunciato  $\alpha$  è vero e falso insieme, la sua negazione sarà altrettanto vera e falsa, e dunque la congiunzione dei due stati di cose sarà vera, oltre che falsa<sup>13</sup>. Nelle pagine introduttive del libro vengono nominate di passaggio altre questioni, fra cui l'interazione della negazione del principio *ex falso quodlibet* con la tesi dialeteista, e l'obiezione che non sia conveniente dal punto di vista razionale ammettere l'esistenza di contraddizioni vere<sup>14</sup>. Tali questioni vengono messe da parte nel contesto dell'interpretazione della storia della filosofia. La prima obiezione ha maggiormente a che vedere con le proprietà della relazione di conseguenza logica, dunque con un'altra caratteristica della logica di Priest, cioè la paraconsistenza<sup>15</sup>, mentre l'altra obiezione riguarda la controversa presenza di dilemmi razionali come conseguenza del dialeteismo<sup>16</sup>. L'obiettivo dell'applicazione di questa chiave di lettura alla storia della filosofia non è né fornire un'analisi filologicamente rigorosa dei filosofi in questione, né trattare in dettaglio in che misura la tesi dialeteista dia origine a una logica diversa da quella classica, tesi che viene giustificata dal punto di vi-

---

un enunciato sono valori congiuntamente esaustivi ma non mutualmente esclusivi. Si veda Priest (2006), 64-66. L'indicazione esplicita della congiunta esaustività di verità e falsità nel framework semantico dialeteista si ha in Priest (2006), 67.

<sup>13</sup> In Priest (2014), xviii-xix la tesi dialeteista è descritta in termini eccezionalmente chiari: ad esempio, in viii: «Il dialeteismo è una tesi metafisica: che alcune contraddizioni siano vere. Ovvero, indicando la negazione con  $\neg$ , ci sono enunciati, proposizioni (o qualsiasi altro portatore di verità si scelga),  $A$ , tali che  $A$  e  $\neg A$  sono entrambi veri. Siccome  $A$  è falso sse (se e solo se) la sua negazione è vera, questo significa che ci sono alcuni  $A$  che sono sia veri che falsi» (trad. dei curatori).

<sup>14</sup> PRIEST, *Beyond*, cit., pp. 5-6.

<sup>15</sup> Sulla relazione fra dialeteismo e paraconsistenza si veda la voce "Paraconsistency" della *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. La paraconsistenza non implica l'adesione immediata alla tesi semantica del dialeteismo, mentre, viceversa, chi sostiene il dialeteismo è costretto ad adottare una logica paraconsistente, pena la ricaduta nel trivialismo.

<sup>16</sup> Si veda su quest'ultimo punto Priest (2002).

sta logico in *In Contradiction*: l'obiettivo è trovare argomenti e idee nella storia della filosofia a cui siano applicabili le tesi sui limiti del pensiero e il dialeteismo<sup>17</sup>. Avendo chiarito quali sono i suoi presupposti principali, si può determinare il modo in cui Priest si avvicina a Kant e agli argomenti delle antinomie in questa prima fase.

Prima di occuparsi delle antinomie, Priest presenta una lettura di Kant focalizzata su tre punti principali:

- la distinzione tra fenomeni e noumeni<sup>18</sup>;
- la presenza delle categorie (oltre che degli schemi e dei principi) quali condizioni di pensiero soggettive necessarie per la conoscibilità di oggetti<sup>19</sup>;
- l'inconoscibilità dei noumeni e la contraddittorietà intrinseca del concetto di noumeno<sup>20</sup>.

La prima importante osservazione da fare è la seguente: già in questa partizione dell'argomento si trovano tre fra le quattro declinazioni principali del concetto di limite del pensiero, e tutte e quattro le forme di limite concettuale si

---

<sup>17</sup> Vedi PRIEST, *Beyond*, cit., p. 6: «Il mio interesse risiede nella tesi sostanziale che concerne la natura dialeteica dei limiti del pensiero; il materiale storico è un mezzo per realizzarlo» (trad. dei curatori). Il metodo che viene adottato è quello della ricostruzione razionale.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 82-83.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 83-88.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 88-92. Uso «conoscibilità» in senso molto ampio. Sul limite alla concepibilità in Kant si potrebbe essere in disaccordo: ad esempio, per «contraddittorietà intrinseca dei noumeni» non intendo affermare che essi siano oggetti intrinsecamente contraddittori dal punto di vista della logica formale kantiana, dal momento che si tratta di oggetti di pensiero logicamente possibili. Piuttosto, intendo esprimere l'interpretazione di Priest secondo cui sarebbe impossibile pensarli senza contraddire le condizioni soggettive *a priori* che Kant dimostra essere necessarie per la conoscenza di oggetti.

dimostrano applicabili a Kant<sup>21</sup>. L'idealismo trascendentale sostenuto da Kant è infatti compatibile con la tesi sui limiti dell'espressione di giudizi che riguardano oggetti, oltre che sui limiti della conoscibilità e della concepibilità<sup>22</sup> di oggetti. Ancora prima di trattare gli argomenti delle antinomie, Priest trova dunque materiale utile per l'applicazione della tesi dialeteista a Kant. In modo schematico, il risultato della posizione idealista di Kant è la limitazione della nostra conoscenza possibile agli oggetti che possono presentarsi nell'intuizione attraverso le forme *a priori* della sensibilità, spazio e tempo, cioè ai "fenomeni" o oggetti di esperienza. Priest trova l'occasione di applicare una lettura dialeteista a Kant legandosi al risvolto negativo dell'idealismo trascendentale, di cui non esamino qui l'esposizione per quanto concerne l'impiego necessario delle categorie ai fini della conoscenza di oggetti<sup>23</sup>: secondo Kant, deve esistere una controparte oggettuale necessaria, anche se inconoscibile, degli oggetti fenomenici, ovvero i noumeni o *cosa in sé*<sup>24</sup>. Senza l'apporto teorico dei noumeni, l'idealismo trascendentale kantiano sarebbe una forma di idealismo "fenomenista": in altre parole, senza postulare l'esistenza di oggetti noumenici, si potrebbe avere cognizione di rappresentazioni mentali in cui le nostre capacità conoscitive elaborano le informazioni dei sensi, senza che si possano avere allo stesso tempo garanzie rispetto all'esistenza di oggetti esterni, la cui esistenza sia indipendente dalla nostra capacità di percepirla<sup>25</sup>. Lo stes-

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>23</sup> Per una versione abbreviata dell'argomento, si veda ad esempio Priest in Lapointe (2018), pp. 58-60.

<sup>24</sup> Priest usa spesso la locuzione «*Ding*» o «*Dinge an sich*», sia per caratterizzare lo statuto degli oggetti secondo l'idealismo kantiano sia per descrivere lo statuto degli oggetti secondo il "paradigma" idealista in generale. Si veda ad esempio Priest (2014), p. 195 e Priest (2018), p. 43, su cui si dirà di più nella sezione 3 del presente contributo.

<sup>25</sup> La tensione fra le diverse letture dell'idealismo trascendentale kan-

so Kant, dunque, si trova a dover ammettere la pensabilità di oggetti per noi inconoscibili per sostenere la propria teoria della conoscenza<sup>26</sup>. Inoltre, Priest osserva che le considerazioni che Kant è costretto a fare sui noumeni per escluderne caratteristiche come l'esistenza, o per negare che sia possibile l'applicazione delle categorie per averne cognizione tramite giudizi<sup>27</sup>, implicano surrettiziamente l'applicazione delle categorie nella formulazione di giudizi che vertono su di essi. I noumeni non sono oggetti di conoscenza intrinsecamente contraddittori per il pensiero<sup>28</sup> ma le condizioni che Kant pone per la concepibilità, conoscibilità e formulabilità di giudizi che vertono su oggetti, li collocano al di là del limite del concepibile e del conoscibile, e non permetterebbero, almeno in teoria, che si possano formulare giudizi che implichino l'impiego di categorie a essi, dal momento che non rispettano le condizioni di conoscibilità di oggetti. Priest si dimostra perciò insoddisfatto della distinzione kantiana fra conoscere e pensare: l'inconoscibilità dei noumeni non esclude la loro necessaria – per la tenuta dell'idealismo trascendentale – e possibile – per la nostra capacità di concepirli senza contraddizione – pensabilità, ma questo li qualifica come «contradictory objects beyond the limits of conception»<sup>29</sup>. Dopo questa prima caratterizzazione di forme di dialeteia in Kant, Priest si misura con gli argomenti delle antinomie, in cui si identifica l'ultimo limite del pensiero. Le antinomie completano lo spettro dei limiti del pensiero in Kant, poiché riguardano, nella lettura di Priest, i limiti dell'i-

---

tiano e una motivata lettura alternativa ad esse è esposta in Allais (2015).

<sup>26</sup> PRIEST, *Beyond*, cit., p. 89.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 90. Le stesse osservazioni si trovano in Priest in Lapointe (2018), p. 65.

<sup>28</sup> Come si è già avuto modo di scrivere, i noumeni sono logicamente possibili, quindi meramente concepibili senza contraddizione.

<sup>29</sup> «oggetti contraddittori oltre i limiti della concezione» (trad. dei curatori da PRIEST, *Beyond*, cit., p. 91).

terazione<sup>30</sup>. Vediamo ora come l'argomento delle antinomie si sviluppi in Kant, prima di valutare l'interpretazione di Priest e di vedere più in dettaglio la seconda antinomia.

## 2. LA SECONDA ANTINOMIA

### 2.1 La struttura delle antinomie in Kant

Per arrivare a trattare in modo esteso il problema della composizione degli oggetti in parti atomiche secondo Kant e nella lettura di Priest, occorre dare alcune informazioni di contesto sulle antinomie. Kant tratta degli argomenti delle antinomie all'interno della sezione centrale della *Dialettica Trascendentale* nella *Critica della Ragion Pura*. Il problema generale della Dialettica riguarda, come ben noto, i limiti conoscitivi della ragione teoretica umana. Trattando delle cosiddette inferenze dialettiche, nei paralogismi, nelle antinomie e nell'ideale trascendentale, Kant valuta se la ragione teoretica, intesa non solo come facoltà cognitiva di un soggetto finito che procede tramite inferenze sillogistiche, ma piuttosto come «facoltà dei principi»<sup>31</sup>, possa ottenere conoscenze che vertono su oggetti non fenomenici. Kant si chiede perciò se la ragione possa essere in grado di stabilire principi conoscitivi dotati di validità oggettiva, senza che i suoi oggetti siano in relazione con le forme *a priori* della

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 94. L'argomento delle antinomie è delineato in Routley, Priest (1989), pp. 82-4; Priest (1991), pp. 363-5; Priest in Lapointe (2018), pp. 60-65.

<sup>31</sup> A299/B357: «Pertanto, chiamerò conoscenza derivata da principi quella per cui conosco il particolare nell'universale mediante concetti. Ogni sillogismo sarà allora la una forma di derivazione di una conoscenza da un principio». Citerò la *Critica della Ragion Pura* di Kant da qui in avanti nell'edizione italiana a cura di Costantino Esposito. Con A, viene indicata la prima edizione dell'opera e con B la seconda edizione, seguite dal numero di pagina di ciascuna edizione originale.

sensibilità, vale a dire lo spazio e il tempo: tali concetti sono detti idee trascendentali<sup>32</sup>. Nella *Dialettica Trascendentale*, Kant mostra che la procedura conoscitiva che viene adottata seguendo le strutture logiche della ragione ai fini della cognizione di principi è invalida “oggettivamente” perché il risultato manca di riferimento alle condizioni di un’esperienza possibile. L’uso reale<sup>33</sup> della ragione non conduce a formulare giudizi dotati di validità oggettiva, e la ragione teoretica cade nell’inevitabile «illusione trascendentale»<sup>34</sup> di stabilire a *priori* principi di conoscenza, e di poter conoscere per loro tramite oggetti semplicemente attraverso l’applicazione di inferenze in cui sono contenuti giudizi. Questa illusione si origina dalla pretesa della ragione di passare, soltanto tramite inferenze, dalle condizioni soggettive di conoscibilità di oggetti attraverso i sensi – i fenomeni – alle condizioni di possibilità intrinseche di oggetti o *cose in sé*, ovvero i noumeni<sup>35</sup>.

La procedura di derivazione che Kant confuta nella *Dialettica Trascendentale* è la seguente: nell’*Analitica Trascendentale* della prima *Critica*, Kant ha mostrato che le forme logiche dei giudizi guidano l’intelletto nella formazione dei concetti puri a *priori* di tale facoltà, le catego-

---

<sup>32</sup> PRIEST, *Beyond*, cit., p. 85.

<sup>33</sup> A305/B362. Da intendersi come contrapposto all’uso logico della ragione.

<sup>34</sup> A297/B354: «La causa di ciò è che nella nostra ragione (considerata soggettivamente come una facoltà della conoscenza umana) hanno sede regole fondamentali e massime del suo uso, le quali hanno l’aspetto di principi oggettivi, e per cui accade che la necessità soggettiva di una certa connessione dei nostri concetti in favore dell’intelletto, venga considerata come una necessità soggettiva della determinazione delle cose in sé stesse».

<sup>35</sup> PRIEST, *Beyond*, cit., p. 85. Si veda B306-309 per la distinzione fra fenomeni e noumeni e per la distinzione fra un lato positivo e un lato negativo del concetto di noumeno, che viene definito un “concetto limite” in un senso dunque prevalentemente negativo, in A255/B311.

rie<sup>36</sup>, dall'uso empirico delle quali a loro volta si possono ottenere i principi dell'esperienza (come la connessione di causa ed effetto)<sup>37</sup>. In modo analogo, le strutture inferenziali dovrebbero guidare la formazione di concetti puri della ragione conoscibili per l'intelletto umano, le idee<sup>38</sup>. Anche se questo processo cognitivo è una «illusione necessaria»<sup>39</sup>, ciò non porta ad ottenere nessuna conoscenza. Le modalità con cui questi processi cognitivi si svolgono per poi dimostrarsi fallimentari, così come le diverse tesi metafisiche che sono confutate da Kant in questo modo, si distinguono a seconda del tipo di catene di inferenze tramite cui si cercano di ottenere cognizioni oggettivamente valide. In generale, la facoltà cognitiva di ragione cerca principi di conoscenza per unificare o totalizzare le informazioni dell'esperienza allo scopo di edificare un sistema scientifico di conoscenze. La ragione imita il suo uso logico, e lo applica a esempi di conoscenza fenomenica, cercando di determinare dei principi sul modello dei principi di ragionamento solo in senso relativo dell'uso logico di tale facoltà, che sono giudizi universali che compaiono nella premessa maggiore di un sillogismo. Nel loro uso reale, le inferenze sillogistiche della ragione sono da interpretarsi in un senso che va dalla loro conclusione alle premesse. La facoltà di ragione nel suo uso reale, infatti, cerca la condizione universale per un giudizio o oggetto "condizionato", per mezzo di una procedura che parte da una cognizione data, che si suppone possa venire espressa attraverso un giudizio oggettivamente valido, che cioè verte su un oggetto che rispetta le condizioni per un'esperienza possibile o che è inferibile da oggetti che

---

<sup>36</sup> A79/B105.

<sup>37</sup> A159/B198 e seguenti. Sul principio di causa ed effetto si veda la seconda analogia, A189/B233.

<sup>38</sup> A321/B378.

<sup>39</sup> PRIEST, *Beyond*, cit., p. 86 e anche A422/B450.

rispettano questi requisiti<sup>40</sup>.

Le antinomie kantiane sono quattro coppie di argomenti che esprimono tesi metafisiche tradizionali, che Kant riconduce al tentativo di stabilire principi, cioè in questo caso di determinare oggetti, a cui la ragione arriva tramite l'applicazione di inferenze sillogistiche ipotetiche<sup>41</sup>.

La forma generale del ragionamento è la seguente:

«[...] se è dato il condizionato, è data anche l'intera serie di tutte le sue condizioni; a gli oggetti sensibili ci sono dati in quanto condizionati; dunque, ecc.»

(A497/B525)

In questi argomenti la ragione kantiana si misura con tesi metafisiche che si riferiscono alla «unità incondizionata delle condizioni oggettive nel fenomeno»<sup>42</sup>, o alternatively, alla «assoluta totalità della sintesi dei fenomeni»<sup>43</sup> o infine a «concetti cosmologici». Ciascuna delle definizioni alternative per questo tipo di concetto di totalità è in connessione con la produzione di una serie di cognizioni<sup>44</sup>. L'andamento di una serie, determinata secondo l'uso reale e non logico della ragione, viene spiegato da Kant come segue, ed è importante per capire il trattamento che ne

---

<sup>40</sup> Si può intendere ciò che Kant concepisce con «condizione» proprio a partire dalla descrizione del funzionamento delle inferenze sillogistiche della ragione: nel contesto dell'uso logico di questa facoltà, la condizione è il soggetto logico del giudizio che si trova nella conclusione di un'inferenza sillogistica, che nel caso dell'uso reale della ragione corrisponde a un oggetto di esperienza. La struttura inferenziale complessa in questione è un polisillogismo, ovvero una catena di inferenze sillogistiche, in cui si distinguono prosillogismi e episillogismi.

<sup>41</sup> A406/B433. Si veda Allison (2004), pp. 357-396 per una ottima spiegazione delle antinomie in generale.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> A408/B434.

<sup>44</sup> Uso «cognizioni» per designare il tipo di rappresentazioni oggettive per come vengono definite in A320/B376.

darà Priest:

Prendiamo una serie  $m, n, o$ , dove  $n$  valga come condizionato rispetto a  $m$ , ma allo stesso tempo come condizione di  $o$ . Se la serie sale dal condizionato  $n$  ad  $m$  ( $l, k, j$ , ecc.) e anche scende dalla condizione  $n$  al condizionato  $o$  ( $p, q, r$ , ecc.), dovrò presupporre la prima serie per poter considerare  $n$  come dato, e secondo la ragione (secondo la totalità delle condizioni)  $n$  è possibile solo grazie a quella serie, mentre la sua possibilità non si basa sulla serie seguente  $o, p, q, r$ , la quale perciò non potrebbe essere considerata come data, ma solo come *dabilis*.

(A411/B437)

Nelle antinomie, la ragione tenta di stabilire nella sua totalità la «sintesi regressiva»<sup>45</sup> delle condizioni per un certo elemento condizionato empirico, determinando una serie nel suo complesso; se ammettiamo  $m$  sia il condizionato in questione – un oggetto sensibile – si tratta in altre parole di retrocedere fino alla condizione ultima  $a$ , al fine di poter elencare tutte le condizioni  $a, \dots, m$  da cui  $m$  dipende. Affinché  $m$  si dia, bisogna che  $l$  si dia, ma perché  $l$  si dia allora  $k$ <sup>46</sup> deve darsi, e così via, finché non si arriva a un elemento che è a sua volta privo di una condizione. A ogni serie così ricostruita viene fatta corrispondere una tesi metafisica “dogmatica” a cui viene abbinata una antitesi. Per l’analisi delle antinomie Kant stabilisce una “antitetica” della ragione, precisando che i giudizi contrapposti rappresentano l’incondizionato cercato dalla ragione attraverso i concetti di cui si è detto sopra<sup>47</sup>. Ciascuna tesi metafisica, che dovrebbe essere giustificata

<sup>45</sup> A411/B 438.

<sup>46</sup> Si può pensare per praticità a tutti questi elementi  $a, b, c...$  come a dei giudizi che si presentano nella forma tradizionale soggetto-predicato dei giudizi categorici.

<sup>47</sup> A422/B449.

razionalmente sulla base della determinazione degli elementi della serie regressiva, viene vagliata in questo modo da Kant con un «metodo scettico»<sup>48</sup>. Vengono stabilite delle coppie di argomenti, in cui viene in un caso asserita, e nell'altro negata, una certa tesi dogmatica<sup>49</sup> che afferma sia possibile la conoscenza determinata degli elementi dell'intera serie, e in cui tanto tale tesi quanto la sua contrapposta vengono ugualmente provate false attraverso un procedimento di riduzione all'assurdo. Dalla possibilità di provare la falsità dei giudizi che esprimono la tesi e l'antitesi, Kant conclude l'illusorietà della possibilità di determinare principi secondo questa procedura razionale di totalizzazione delle condizioni.

Delle quattro coppie di argomenti, ci soffermeremo qui sulla seconda, che si presenta nel modo seguente:

Tesi: Ogni sostanza nel mondo consiste di parti semplici, e ovunque non esiste altro che il semplice, o ciò che è composto da esso.

Antitesi: Nessuna cosa composta nel mondo consta di parti semplici, e in nessun luogo del mondo esiste alcunché di semplice.

(A434/B462)

## 2.2 Le antinomie come limiti dell'iterazione

Per Priest, gli argomenti delle antinomie kantiane ricadono fra i «limiti dell'iterazione»<sup>50</sup>, di cui l'esempio più classico è forse il paradosso di Zenone.

In *Beyond the Limits of Thought* vengono considerati separatamente gli argomenti di ciascuna delle antinomie kan-

<sup>48</sup> A424/B451.

<sup>49</sup> A421/B448.

<sup>50</sup> PRIEST, *Beyond*, cit., pp. 26-41.

tiane e viene individuata una quinta antinomia. La quinta antinomia rappresenta una sorta di generalizzazione delle precedenti, ha come generatore il pensiero di un oggetto e comporta delle forme di autoriferimento<sup>51</sup>.

Trattando di questi argomenti, Priest interpreta l'andamento delle antinomie come il risultato dell'iterazione dell'elemento generatore di una serie<sup>52</sup>: ciò che per Kant è la condizione, per Priest è l'oggetto limite della serie. L'iterazione del generatore di una serie viene applicata dalla facoltà di ragione a un oggetto; tale facoltà viene impropriamente applicata a esempi di conoscenza fenomenica, nel tentativo di determinare una serie di elementi nella sua totalità (*Closure*) e di individuare un limite che si mostra inconoscibile nel regresso della serie delle condizioni (*Transcendence*)<sup>53</sup>. Priest distingue per ciascun argomento a) l'elemento generatore, quindi l'elemento che viene iterato nella sequenza, b) la totalità di quegli stessi elementi che risulta dall'iterazione, e c) l'oggetto limite che viene cercato ma che non risulta determinato dalla totalizzazione.

In parziale analogia con il caso dei noumeni, Priest insiste sull'esito fallimentare degli argomenti per la tesi e l'antitesi delle antinomie, che è parte integrante della strategia espositiva kantiana, e attribuisce questo risultato, nel caso delle prime due coppie di argomenti, proprio all'assenza di un oggetto-limite determinabile positivamente secondo Kant. Mentre per gli altri tre limiti del pensiero il problema rilevato in Kant era la presenza necessaria dei noumeni

---

<sup>51</sup> Alla stessa quinta antinomia kantiana si fa cenno anche in Priest (1991), pp. 364-365. La quinta antinomia viene citata inoltre in Priest (2015), p. 496, mostrando gli sviluppi logici dei paradossi dell'auto-riferimento.

<sup>52</sup> PRIEST, *Beyond*, cit., p. 85.

<sup>53</sup> Sull'applicazione delle categorie interpretative di "Closure" e "Transcendence" alla serie individuate nelle Antinomie kantiane si veda PRIEST, *Beyond*, cit., p. 111.

per evitare un idealismo fenomenista<sup>54</sup>, in questa situazione Priest segnala come la presenza di un oggetto noumenico evidenzia piuttosto l'assenza di un oggetto fenomenico, *u* – nel caso della seconda antinomia, la parte semplice di un oggetto materiale<sup>55</sup>. Il fatto che manchi un oggetto conoscibile in modo determinato, che risulta comunque pensabile dalla ragione come il risultato dell'applicazione di un'iterazione e che dovrebbe individuare una totalità di elementi, comporta l'inapplicabilità del Principio del Terzo Escluso alla coppia oppositiva di giudizi che si trovano in opposizione dialettica nella coppia tesi-antitesi delle antinomie<sup>56</sup>. Il giudizio nella tesi e il giudizio nell'antitesi attribuiscono proprietà fra loro in contraddizione allo stesso oggetto di pensiero, ma sono soltanto giudizi contrari fra loro, e non contraddittori, perché manca un oggetto conoscibile determinatamente a cui tale proprietà sia attribuibile. Specificamente a riguardo della tesi dialeteista, secondo Priest, Kant avrebbe fallito nel riconoscere nelle antinomie degli esem-

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 84: «La prima [soluzione] consiste nel rinunciare a parlare dei noumeni. In questo caso, quanto rimarrebbe del progetto kantiano è una questione che lascio discutere agli esperti di Kant; tuttavia, temo non rimanga molto» (trad. dei curatori).

<sup>55</sup> Priest, in Lapointe (2018), pp. 62-63. «Si potrebbe pensare che, in virtù degli argomenti, Kant abbracci la causa dialeteista. Non è così. Egli rileva una sottile fallacia negli argomenti, che è la seguente. L'oggetto limite, *u*, *qua* oggetto fenomenico, non esiste. Questo rende false entrambe le conclusioni contraddittorie [...] Se esistesse, queste conclusioni sarebbero contraddittorie, ma, se non esiste, esse sono meramente contrarie. Nel gergo contemporaneo potremmo dire che siamo in presenza di un caso di fallimento del presupposto» (trad. dei curatori).

<sup>56</sup> L'antitesi di ciascuna antinomia è traducibile con un giudizio infinito (A72/B97) nella forma 'S è non-P' e non con un giudizio negativo 'S non è P'. Per Kant, i giudizi infiniti presentano una negazione predicativa e hanno importo esistenziale. L'opposizione tra antitesi e tesi è pertanto un'opposizione dialettica (basata sul principio del Terzo Escluso) e non un'opposizione analitica (basata sul Principio di Non Contraddizione). Sulla differenza tra opposizione dialettica e opposizione analitica, si veda la discussione in Kjosavik (2019).

pi di dialeteie, o contraddizioni vere. Nel caso delle prime due antinomie, Kant avrebbe tratto dall'impossibilità di risolvere positivamente la contraddizione tra i due enunciati la conclusione che debba essere negata l'esistenza dell'oggetto-limite in questione<sup>57</sup>, ovvero l'esistenza – non intesa come semplice possibilità logica di un concetto, ma intesa secondo i criteri conoscitivi stabiliti per la conoscibilità di un oggetto attualmente esistente nell'esperienza<sup>58</sup> – dell'oggetto designato dal soggetto dei giudizi nella tesi e nell'antitesi delle antinomie. Priest scrive infatti: «The only way that statements of the form S is P and S is not P can both be false is if S does not exist»<sup>59</sup>. La principale conseguenza della debolezza della ragione teoretica kantiana esposta nelle antinomie è la delimitazione delle nostre capacità conoscitive, nonostante la pensabilità di oggetti-limite. Inoltre, in esse Kant avrebbe, secondo Priest, una considerazione solo parziale del concetto di limite, che ne evidenzia in modo esclusivo gli aspetti negativi, e, soprattutto, Kant dichiarerebbe la rinuncia alla conoscibilità di oggetti o situazioni-limite, nonostante sia possibile individuarle. La soluzione alle antinomie in generale, secondo Kant, è infatti l'affermazione della validità dell'idealismo trascendentale attraverso la confutazione del realismo trascendentale. In altre parole, Kant sostiene che sia impossibile pervenire alla conoscenza di oggetti nel modo indicato, mentre il tentativo del filoso-

<sup>57</sup> PRIEST, *Beyond*, cit., p. 96.

<sup>58</sup> A 225 / B 272: «Il postulato per conoscere la realtà delle cose richiede la percezione quindi una sensazione di cui si sia coscienti; certo, non la percezione immediata dell'oggetto stesso, la cui esistenza dev'essere conosciuta, ma il collegamento dell'oggetto con una qualche percezione reale secondo le analogie dell'esperienza, che espongono ogni connessione reale in un'esperienza in generale» Sul concetto kantiano di esistenza in generale si veda, fra il molto materiale disponibile, Rosefeldt (2019).

<sup>59</sup> «L'unico modo per cui enunciati del tipo "S è P" e "S non è P" siano entrambi falsi è che S non esista» (PRIEST, *Beyond*, cit., p. 107, trad. dei curatori).

fo realista trascendentale sarebbe precisamente quello di chi «fa di semplici rappresentazioni cose in se stesse»<sup>60</sup>, senza tenere conto delle condizioni soggettive necessarie alla conoscenza di oggetti.

Il commento di Priest a questi argomenti e alla loro soluzione è nettamente negativo<sup>61</sup>. Limitiamoci qui alla soluzione delle prime due antinomie, quella che Priest chiama Solution 1. Secondo Priest, Kant sarebbe colpevole ad esempio di un errore definito «fallacy of composition of sorts»<sup>62</sup>, oltre che di una sorta di circolarità rispetto alla strategia argomentativa della dimostrazione per assurdo, in cui viene presupposta l'esistenza di un limite<sup>63</sup>.

Per quanto riguarda la fallacia di composizione, a differenza di quanto Kant sosterebbe, Priest afferma che, anche se il limite di un'iterazione non è omogeneo con gli elementi della serie che vengono iterati, non per questo ne dovrebbe essere negata la natura di limite. Un esempio in questo senso può essere dato dalle serie numeriche di numeri razionali e di numeri finiti: il limite di ciascuna serie non è rispettivamente né razionale né finito, ma non per questo non dovrebbe esserne considerato il limite.

Priest si dichiara dunque insoddisfatto dalla soluzione kantiana agli argomenti, e mette in successione Kant e Hegel, definendo quest'ultimo come il più eminente sostenitore del dialeteismo nella storia della filosofia. Poiché Kant non avrebbe tratto le conclusioni corrette riguardo alle contraddizioni del pensiero, mentre invece Hegel lo avrebbe fatto, la lettura dialeteista di Priest di questi passaggi della storia della filosofia è molto più nota e studiata in relazione a

---

<sup>60</sup> A491/B519.

<sup>61</sup> PRIEST, *Beyond*, cit., pp. 98-99.

<sup>62</sup> «fallacia della composizione degli ordinamenti» (PRIEST, *Beyond*, cit., p. 99, trad. dei curatori).

<sup>63</sup> PRIEST, *Beyond*, cit., p. 99.

Hegel di quanto non lo sia rispetto a Kant<sup>64</sup>. Nella sua lettura, la filosofia di Hegel avrebbe svolto il compito di risolvere in senso positivo le contraddizioni evidenziate da Kant, sostenendo la possibilità di un superamento positivo dei limiti del pensiero. Attraverso l'eliminazione della distinzione fra fenomeni e noumeni, Hegel avrebbe realizzato pienamente le potenzialità conoscitive della ragione teoretica kantiana, concludendo che le "cose stesse" sono intrinsecamente contraddittorie e conoscibili proprio in quanto tali, e che le determinazioni del pensiero sono anche quelle della realtà<sup>65</sup>. Hegel avrebbe insomma incorporato positivamente la contraddizione nella struttura del reale ammettendo la pensabilità di dialeteie. Su questa base Hegel sarebbe, secondo Priest, un sostenitore della tesi dialeteista nella storia della filosofia, mentre Kant avrebbe riconosciuto soltanto il problema delle contraddizioni e dei limiti del pensiero.

### 2.3 Gli argomenti e il problema della seconda antinomia

Vediamo ora il problema della composizione in parti degli oggetti materiali per come viene trattato da Kant nel contesto specifico della seconda antinomia<sup>66</sup>, valutando come

<sup>64</sup> L'interpretazione di Hegel offerta da Priest è stata esplorata soprattutto in relazione alla lettura dialeteista della negazione dialettica hegeliana. Ad esempio, per una critica all'idea che la negazione descritta da Priest sia la stessa negazione all'opera nella dialettica hegeliana, si veda Bordignon (2012). La tesi di Bordignon è che la dialettica hegeliana proceda attraverso l'autoriferimento della negazione, perché altrimenti non potrebbe essere una negazione determinata. Cfr. Bordignon (2012), pp. 237-245.

<sup>65</sup> PRIEST, *Beyond*, cit., pp. 103-4. Non è un caso che nel riferirsi a Hegel Priest usi i passaggi dell'*Enciclopedia* in cui Hegel commenta negativamente gli argomenti delle antinomie kantiane, vedi ad esempio PRIEST, *Beyond*, cit., p. 108.

<sup>66</sup> In questo articolo mi limito ad analizzare gli argomenti per come sono esposti nella *Critica della Ragion Pura*. La letteratura secondaria

Priest si relazioni a esso. In A413/B440, Kant precisa la relazione fra le tesi metafisiche sulla composizione atomica della materia e l'uso reale della ragione:

In secondo luogo, la realtà dello spazio, vale a dire la materia, è un condizionato, le cui condizioni interne sono parti, e le parti delle parti sono le condizioni più remote cosicché qui ha luogo una sintesi regressiva, la cui assoluta totalità è richiesta dalla ragione. Tale sintesi non può aver luogo se non grazie a una divisione completa, e così la realtà della materia o scompare nel nulla oppure si risolve in qualcosa che non è più materia, e cioè nel semplice. Di conseguenza, anche qui vi è una serie di condizioni e un progresso verso l'incondizionato.

(A413/B440)

L'elemento condizionato di partenza per la ricerca della specifica unità sintetica delle condizioni della ragione – la completezza della serie regressiva in cui si determina la totalità delle parti atomiche di un oggetto – su cui vertono gli argomenti della seconda antinomia, è costituito dal concetto di oggetto materiale spazialmente esteso. Si noti innanzitutto che per Kant la materia ha caratteristiche spaziali, e che si è nell'ipotesi che le condizioni a cui si danno oggetti siano le loro parti materiali, che sono dunque altrettanto da intendersi come spazialmente estese<sup>67</sup>. La sintesi regressiva tipica di questa procedura conoscitiva della ragione ha come obiettivo la determinazione delle parti atomiche di un oggetto in conseguenza di una divisione concettuale. In questo caso, l'ipotesi esposta da Kant è che le parti atomiche siano

---

che impiegherò per la seconda antinomia è circoscritta a Van Cleve (1981) e Watt (2019). Altri testi importanti sul tema sono Engelhard (2005), Falkenburg (2000), Malzkorn (1998) e (1999).

<sup>67</sup> Priest commenta la limitazione allo spazio dicendo che Kant avrebbe potuto estendere il riferimento alle sostanze per quanto riguarda il tempo se avesse letto Taylor. V. PRIEST, *Beyond*, cit., p. 90.

condizioni ‘primitive’ dal punto di vista ontologico per gli oggetti materiali composti che fungono da condizionati. In altre parole, si sostiene che gli oggetti materiali composti dipendano ontologicamente da parti semplici<sup>68</sup>, e la facoltà di ragione tenta di avere conoscenza di queste parti determinate nella totalità di una serie. L’opposizione dialettica che viene esaminata con il metodo scettico riguarda l’esito della divisione di oggetti materiali estesi<sup>69</sup>. Bisogna chiedersi se esistano degli elementi ultimi determinati oltre i quali la divisione – e dunque la sintesi regressiva – non possa andare, oppure se al termine della divisione non restino più sostanze materiali semplici<sup>70</sup>. Più precisamente, seguendo Van Cleve (1981), si può affermare che Kant si confronti qui con tre tesi metafisiche che riguardano la materia e le sue parti:

- a) la materia è infinitamente complessa, dunque priva di parti semplici,
- b) oppure la materia è dotata di parti semplici estese,
- c) oppure la materia è dotata di parti estese ma non in modo finito (e dunque non semplici)<sup>71</sup>.

Veniamo ora alla coppia oppositiva tra tesi e antitesi che riguarda la composizione di oggetti materiali esaminata nei due argomenti della seconda antinomia.

Avendo sullo sfondo i problemi e il metodo di indagine che abbiamo illustrato, nella tesi della seconda antinomia

---

<sup>68</sup> Anche se in questo caso la dipendenza ontologica è diversa da quella della quarta antinomia, che riguarda la presenza di un ente necessario come condizione o causa dei fenomeni.

<sup>69</sup> Uso oggetti e sostanze come sinonimi, seguendo Watt (2019), p. 260.

<sup>70</sup> Nel linguaggio della mereologia contemporanea si parla di *gunks*. Vedi Lando (2017), pp. 73-77.

<sup>71</sup> Vedi Van Cleve (1981), p. 481. Nell’ipotesi c), si tratterebbe di punti.

Kant espone la tesi dogmatica che afferma l'esistenza di sostanze semplici, in cui si sostiene che esistano soltanto sostanze semplici e relazioni fra sostanze semplici che costituiscono sostanze materiali composte:

TESI: Ogni sostanza nel mondo consiste di parti semplici, e ovunque non esiste altro che il semplice, o ciò che è composto da esso.<sup>72</sup>

Conviene soffermarsi sull'argomento poiché sarà quello maggiormente trattato e discusso da Priest. La dimostrazione procede per assurdo, negando la tesi e poi cercando di dimostrare la verità del giudizio che la esprime a partire da una conseguenza falsa.

La tesi da confutare è che le sostanze non siano composte di parti semplici. Se le sostanze composte non fossero composte da sostanze semplici, allora la scomposizione, o divisione, andrebbe all'infinito, e le sostanze composte sarebbero perciò dissolte in quanto prive di parti semplici non ulteriormente divisibili. Pensiamo innanzitutto alla possibilità di dividere una sostanza, o oggetto composto. Ricordiamo anche che, in quanto 'condizionato', la sostanza o oggetto composto considerato da Kant è una sostanza nel senso suggerito dall'applicazione della categoria – e dello schema – corrispondente per la conoscenza di un oggetto che si dà nell'intuizione. Essa condivide dunque tutte le proprietà degli oggetti secondo l'idealismo trascendentale. L'argomento invita a pensare di dividere la sostanza materiale estesa, rimuovendo la relazione di composizione tra sostanze che lega le sostanze semplici nel composto. Nel caso in cui si potes-

---

<sup>72</sup> Watt (2019), p. 260 espone in nota due proposte di traduzione formale della tesi: prima la proposta di Malzkorn e Falkenburg:  $\forall x(\exists y(y < x) \rightarrow \neg \exists z((z < x) \wedge \neg \exists x_1(x_1 < z)))$ , e poi la sua formalizzazione:  $\forall x(\exists y(y < x) \rightarrow \neg \forall z(z \leq x \rightarrow \exists x_1(x_1 \leq z \wedge \neg \exists y_1(y_1 < x_1)))$ .

se rimuovere la composizione, e non esistessero sostanze semplici, allora non potrebbero esistere neppure sostanze composte (l'unico elemento che esisterebbe sarebbe la relazione di composizione).

Ci sono perciò due possibilità:

- a) La prima possibilità suggerita da Kant è che la rimozione della relazione di composizione sia impossibile. Se esistessero sostanze composte soltanto, e la relazione di composizione venisse mantenuta ancora come una relazione contingente, si creerebbe però una contraddizione con quanto detto prima. Affinché un composto si dia attraverso una relazione contingente di composizione, devono comunque esistere delle sostanze semplici che esistono 'come esseri permanenti di sé'<sup>73</sup>, al fine di evitare la dissoluzione del composto e la sua conseguente inesistenza;
- b) Avendo confutato l'ipotesi che la dissoluzione dell'oggetto composto non dia come risultato parti semplici, viene dimostrato per assurdo che esistono parti semplici.

Il passaggio successivo dell'argomento consiste nel concludere che esistano soltanto parti semplici (e relazioni contingenti di composizione). È importante specificare quest'ultimo punto, perché l'argomento non afferma che esistano sostanze semplici "isolate", ma afferma che, pur essendo le sostanze semplici sempre implicate in relazioni di composizione a formare sostanze composte, esse devono altrettanto essere pensate come componenti fondamentali, o "condizioni", del darsi di composti.

---

<sup>73</sup> A434/B462.

L'osservazione alla tesi<sup>74</sup> ne contiene una significativa restrizione. Secondo Kant, infatti, l'argomento proposto nel verso che va dal composto al semplice funziona soltanto per quanto riguarda i semplici intesi come *cose in sé*. Né lo spazio, né il tempo, e neppure gli accidenti delle sostanze, sono divisibili nel modo descritto. Infine, Kant rimarca quanto scritto nella conclusione della tesi riguardo la restrizione della considerazione delle sostanze semplici a quelle che sono date di necessità nel composto (A442/A470).

ANTITESI: Nessuna cosa composta nel mondo consiste di parti semplici, e in nessun luogo nel mondo esiste alcunché di semplice.

Esponiamo qui soltanto l'argomento. Con l'argomento nell'antitesi della seconda antinomia (A435/B463) si intende provare che non esistono sostanze semplici e si vuole negare che le sostanze composte siano composte da sostanze semplici. In entrambi i casi, si presuppone l'esistenza esclusiva di sostanze composte che non sono scomponibili in parti semplici come risultato di una divisione: in altre parole, si vuole negare l'esistenza di sostanze semplici sia come parti di sostanze composte sia in isolamento da esse. Nell'antitesi si dimostrano due sotto-argomenti: contrassegniamo, separando gli argomenti come fa Kant, con (1) la parte dell'antitesi in cui si dice che 'le sostanze composte non siano composte da sostanze semplici'; indichiamo con (2) la parte dell'antitesi in cui si nega l'esistenza di sostanze semplici. La parte (1) dell'antitesi è dimostrata riferendosi alle proprietà dello spazio, che non sarebbe composto di punti ma di altri spazi. La parte (2) dell'antitesi riguarda l'impossibilità di stabilire la realtà oggettiva delle sostanze semplici sulla base delle proprietà dell'intuizione kantiana<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> A438/B466.

<sup>75</sup> L'idea di Watt (2019) è che le due tesi si co-implichino, ovvero Watt

Ripetiamo infine lo scopo profondo delle antinomie in generale, e dunque anche della seconda antinomia: le antinomie mirano a fornire una prova indiretta dell'idealismo trascendentale sostenuto da Kant, e sono dunque una confutazione del realismo trascendentale. Per "realismo trascendentale", Kant intende la tesi secondo la quale si potrebbe avere conoscenza di oggetti che non sono in accordo con le condizioni di un'esperienza possibile. Come si è notato soprattutto dalle Osservazioni, entrambi gli argomenti indicano in un certo passaggio l'esistenza di sostanze semplici come cose in sé, e le strategie argomentative confondono proprietà che appartengono agli oggetti di esperienza e proprietà che sono invece ascrivibili ai semplici come *cose in sé*. In quanto tali, entrambe le tesi sono dunque da rifiutare.

## 2.4 Priest sulla seconda antinomia: il semplice come limite del pensiero

Come per la parte generale precedente sulle antinomie, vediamo ora come Priest affronti la seconda antinomia in un'ottica dialeteista nei termini di uno specifico "limite dell'iterazione". Con l'aggiunta di un riferimento finale ai *riders* della tesi e dell'antitesi<sup>76</sup> la lettura di Priest del problema della composizione atomica degli oggetti materiali nella seconda antinomia kantiana è conforme alla lettura che

---

sostiene che dal fatto che non esistano sostanze semplici nel mondo (inteso come l'insieme dei fenomeni) segua che non esistano sostanze semplici che concorrono a formare sostanze composte. Vedi Watt (2019), p. 259.

<sup>76</sup> PRIEST, *Beyond*, cit., pp. 90-92. Per *riders*, Priest intende dei corollari o delle tesi che seguono immediatamente e in modo specifico dagli argomenti della tesi e dell'antitesi della seconda antinomia. Nel caso della tesi, il *riders* è l'esistenza esclusiva di sostanze semplici; nel caso dell'antitesi, il *riders* è l'inesistenza di oggetti semplici.

viene data delle antinomie in generale<sup>77</sup>. Il problema esposto nell'antinomia viene ridotto alla questione sull'esistenza di sostanze semplici<sup>78</sup>, e il 'generatore' dell'iterazione viene definito da Priest la «fixed fractional part of  $x$ »<sup>79</sup> ovvero la parte frazionaria di una sostanza composta. L'iterazione del generatore, di grandezza arbitraria, viene applicata alla divisione di un oggetto e dovrebbe terminare con il raggiungimento di un oggetto atomico semplice, che è dunque l'oggetto-limite. Ricordando la struttura della serie descritta da Kant, si può immaginare che la parte frazionaria che funge da generatore venga applicata ad un oggetto  $l$ , e che la divisione dell'oggetto  $l$  venga iterata fino ad arrivare ad un oggetto  $a$ , privo di parti proprie e dunque non più divisibile dal generatore. Riferendosi alla tesi della seconda antinomia, Priest giudica l'argomento «il più oscuro tra tutti quelli proposti», e lo riformula come segue:

Given any object it is always possible to decompose any compound part in thought. This is because the fact that things are arranged in a certain way it is always a contingent one. Now take any object and suppose that it is not composed of simples. Decompose it through and through. Nothing will be left, which is impossible if we are dealing with a substance. Hence the supposition is false.<sup>80</sup>

(G. Priest, *Beyond*, cit., p. 90).

---

<sup>77</sup> Priest ritiene ci sia una soluzione specifica per la terza e la quarta antinomia, che si si rivelerebbe inconsistente. Non entro nel merito della questione: nell'indicare due soluzioni distinte, Priest rispetta la distinzione tracciata dallo stesso Kant tra antinomie matematiche e antinomie dinamiche. Vedi PRIEST, *Beyond*, cit., p. 97.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 99: «There are, and there are not simples. For if there are simples, matter is made of them; if there are not, it is not»

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>80</sup> «Dato un oggetto qualsiasi è sempre possibile decomporre ogni parte composta nel pensiero. Questo perché il fatto che le cose siano organizzate in un certo modo è sempre contingente. Ora, si prenda un oggetto qualsiasi e si supponga che non sia composto di semplici. Lo si decomponga ancora e ancora. Non rimarrà niente, il che è impossibile

In linea generale, la soluzione di Priest al problema dell'antinomia è che le tesi metafisiche sostenute nella tesi e nell'antitesi siano spiegabili e risolvibili nel quadro delle teorie scientifiche contemporanee che riguardano le proprietà fisiche dello spazio: il modo in cui Kant concepisce la materia è infatti giudicato non soddisfacente. Nel caso specifico della tesi, Kant starebbe sostenendo l'impossibilità di dividere all'infinito oggetti materiali, perché il risultato della divisione sarebbe in conflitto con le proprietà che Kant attribuisce alle sostanze nella sezione sullo schematismo della *Critica della Ragion Pura*; se però la proprietà in questione è la permanenza in ogni tempo, Priest ritiene che l'argomento dovrebbe essere rinforzato prevedendo che le sostanze siano "indistruttibili"<sup>81</sup>. Questa proprietà delle sostanze in particolare viene inoltre giudicata da Priest come incompatibile con le proprietà della materia secondo la fisica del nostro tempo: l'argomento di Kant non funziona perché la decomposizione della materia non porta soltanto al suo annichilimento, ma può essere associata ad esempio alla sua trasformazione in energia. Per quanto riguarda il caso dell'antitesi, Priest contrasta l'argomento di Kant non con la fisica ma con la concezione odierna dello spazio euclideo in matematica, che viene anche applicata alla fisica. Si trova un accordo piuttosto generalizzato, infatti, rispetto all'idea che lo spazio geometrico euclideo sia composto di punti da un lato, e che lo spazio fisico, anche se non composto di punti come uno spazio euclideo, sia comunque composto da *quanta* di spazio non ulteriormente divisibili. Pertanto, tanto l'argomento della tesi quanto l'argomento dell'antitesi sarebbero viziati da presupposizioni di fondo erranee.

Come nel caso del concetto di "mondo" nella prima antinomia, le sostanze semplici, o *simples* sono dunque ogget-

---

nel caso si stia avendo a che fare con una sostanza. Quindi la supposizione è falsa» (trad. dei curatori).

<sup>81</sup> PRIEST, *Beyond*, cit., p. 91.

ti-limite secondo Priest, come lo erano i noumeni ricordati in precedenza. Kant avrebbe fallito nel riconoscerli come tali e ne avrebbe negato l'esistenza, mentre Hegel invece avrebbe ammesso la conoscibilità di oggetti-limite. Con le parole di Priest: «Hegel does draw the appropriate conclusion: the limits of thought involved in the Antinomies are dialetheic objects»<sup>82</sup>, e fra gli oggetti dialeteici si trovano anche le sostanze semplici come limiti di un'iterazione.

### **3. PRIEST SU KANT E LA SECONDA ANTINOMIA DOPO ONE**

#### **3.1 Unità degli oggetti composti materiali**

Almeno fino al 2014, l'interpretazione di Priest di Kant e della tesi della seconda antinomia sembra essere descrivibile senza eccezioni con quanto esposto finora. In *One* (2014) e in *The Fifth Corner of Four* (2018)<sup>83</sup>, il confronto con Kant è invece diverso.

Priest parla di Kant includendolo spesso fra gli "idealisti" e dando caratterizzazioni piuttosto standard del suo idealismo trascendentale; inoltre, Priest discute principalmente la tesi della seconda antinomia, che viene messa in relazione non con la tesi semantica dialeteista, ma con la mereologia e con tesi più generali sulla composizione profonda della realtà e degli oggetti. Anche in questo caso non si tratta di un vero e proprio confronto diretto con il testo di Kant, ma qui il legame con il testo è ancora più debole, poiché Priest si impegna soltanto in una discussione della tesi metafisica espressa dall'antinomia. In questi passaggi non è interessato

---

<sup>82</sup> «Hegel trae la giusta conclusione: i limiti del pensiero coinvolti nelle antinomie sono oggetti dialeteici» (Priest (1991), p. 365, trad. dei curatori).

<sup>83</sup> Da qui in poi, *FCF*.

al modo in cui la ragione kantiana produce la divisione di un oggetto, ma si richiama piuttosto alla concezione metafisica che riduce a un assurdo la negazione dell'esistenza di parti atomiche di un oggetto attraverso un argomento che comporta un regresso all'infinito.

Prima ancora di rivolgersi a questi temi, un primo accenno a Kant in *One* si ha con la cosiddetta aporia dei *gluons*<sup>84</sup>. Il problema dell'oggetto intero e della relazione con le sue parti è infatti il problema centrale della prima parte di *One*<sup>85</sup>. Ricordiamo che, per Kant, il problema esposto nella seconda antinomia è stabilire la conoscibilità (per via solo concettuale) di parti materiali determinate che compongono sostanze materiali composte; per Priest, l'esistenza di parti che compongono unità non è almeno all'apparenza in dubbio nel tema trattato in questa prima parte del libro. Piuttosto, è problematica per Priest la pensabilità della relazione delle parti con l'intero; in altri termini, il problema concerne il fatto che le parti di un oggetto sono legate da una relazione di composizione con l'oggetto intero, e che da questa relazione di composizione si genera una contraddizione per quanto riguarda la pensabilità contemporanea della molteplicità delle parti da un lato, e dell'unità dell'oggetto dall'altro. La contraddizione consiste nella possibilità di giustificare il riferimento a un oggetto intero unitario, che sia composto allo stesso tempo da una molteplicità di parti. A questa altezza, gli argomenti di Kant nella seconda antinomia non sembrerebbero essere in causa: la relazione che lega le parti per formare un intero è in quell'argomento una generica "relazione contingente di composizione", che

---

<sup>84</sup> G. PRIEST, *One: Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 14.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 5: «La prima parte del libro riguarda il problema di come, se un oggetto ha parti, queste cooperano per produrre una unità – una cosa» (trad. dei curatori).

non viene ulteriormente problematizzata né nell'argomento della tesi né nell'antitesi, e in cui sembra esserci, peraltro, una considerazione omogenea della composizione delle parti atomiche e degli oggetti unitari composti. Inoltre, il problema della "forma" come principio di unificazione degli oggetti fenomenici, sulla cui natura "non sostanziale" Priest si sofferma a lungo discutendo ad esempio l'unità della proposizione<sup>86</sup>, sembrerebbe poter esser risolto da Kant facendo riferimento alla forma pura *a priori* dell'intuizione – nel caso degli oggetti esterni, lo spazio. Per quanto mostrato nel secondo capitolo di *One* rispetto ai *gluons*, l'idea difesa da Priest per risolvere il problema dell'unità degli oggetti e della loro composizione in parti consiste nel rifiutare il Principio di Non Contraddizione, ammettendo che l'unità degli oggetti sia spiegabile per mezzo di oggetti dialeteici. La soluzione proposta da Priest consiste dunque nello spiegare la relazione tra l'unità di un oggetto e le sue parti tramite la nozione di *gluon*, un oggetto dialeteico unitario ma identico a ciascuna delle parti dell'oggetto. Tale soluzione comporta la negazione della transitività della relazione di identità; infatti, anche se l'oggetto dialeteico che Priest chiama *gluon* è identico a ciascuna delle parti dell'oggetto, questo non significa che due parti dell'oggetto, pur essendo ciascuna identica al *gluon*, siano identiche tra loro<sup>87</sup>. Prima di arrivare a proporre una soluzione positiva al problema che si basa ancora sulla tesi dialeteista, al termine del primo capitolo di *One* Priest afferma che, se si mantenesse valido il Principio di Non Contraddizione per cercare di risolvere il problema della pensabilità dell'uno e dei molti, allora si formulerebbe un'aporia. L'aporia si presenta come segue:

«Whatever it is that constitutes the unity of an entity must itself be and not be an entity. It is an entity since we are

<sup>86</sup> Si vedano le considerazioni in PRIEST, *One*, cit., pp. 5-8.

<sup>87</sup> Si veda PRIEST, *One*, cit., pp. 22-24.

talking about it; it is not an entity, since it is then part of the problem of a unity, not its solution»<sup>88</sup>

(Priest, *One*, cit., p. 14)

Una prima via di uscita dalla situazione aporetica coinvolge l'inconsistenza di oggetti interi, che sono allo stesso tempo composti di parti, e consiste nel negare l'esistenza di unità materiali. Si tratterebbe perciò di pensare oggetti unitari che sono disomogenei rispetto alle loro parti per quanto riguarda la loro costituzione ontologica. La prima soluzione che Priest suggerisce è assumere che esistano nel corredo ontologico del mondo soltanto parti atomiche, assumendo infatti che le parti siano unità atomiche materiali e negando l'idea che esistano oggetti materiali composti<sup>89</sup>. L'argomento è aporetico, e prova che la negazione dell'esistenza di interi materiali composti di queste parti non è sufficiente per escludere la possibilità che si formino entità unitarie che sono l'esito di operazioni mentali di

---

<sup>88</sup> «Qualsiasi cosa costituisca l'unità di un'entità deve essere e non essere un'entità. È un'entità dal momento che ne stiamo parlando; non è un'entità siccome allora è parte del problema dell'unità, non la sua soluzione» (trad. dei curatori).

<sup>89</sup> Come precisa anche Priest in nota, l'idea è la stessa di Unger (1979). Koistinen e Repo (2002) propongono una soluzione al problema dell'unità degli oggetti che si richiama in modo esplicito alla distinzione in Kant, e prima ancora in Leibniz, fra fenomeni e *cose in sé*: «in termini kantiani, potremmo dire che la questione dei molti (trad. di "the problem of the many") diventa problematica solo se pensiamo ai fenomeni come *cose in sé*, esistenti indipendentemente dalle menti» (Koistinen e Repo 2002, p. 98, trad. dei curatori). La tesi del cosiddetto "idealismo mereologico" è invece difesa in Pearce (2017), p. 205: «L'idealismo mereologico è la visione secondo cui gli oggetti composti esistono perché le loro parti costituenti sono 'comprese' dalla mente sotto un concetto. Di fatto, questo è un modo di affermare – non negare – l'esistenza di tali oggetti. Nel significato filosofico di "reale" in cui "reale" è in contrasto con "ideale" o "dipendente dalla mente", questo è chiaramente un modo di negare la realtà degli oggetti composti» (trad. dei curatori).

unificazione. Secondo questo argomento, se anche ci fossero soltanto parti atomiche materiali nella nostra ontologia, sarebbe comunque possibile procedere a un'unificazione concettuale delle parti in un intero. Questo tipo di unificazione nel pensiero viene attribuita da Priest, anche se con riserva – «perhaps» – a Kant<sup>90</sup>, facendo presumibilmente riferimento alla struttura dei fenomeni kantiani. Dal fallimento di questo argomento, Priest conclude che la relazione fra le unità che risultano dalla concettualizzazione e le loro parti è soggetta ancora all'aporia; perciò, l'ipotesi dell'esistenza esclusiva di parti e la rinuncia all'esistenza di interi materiali e non risultato di un'unificazione concettuale non sarebbe un buon modo per risolvere l'aporia. Dal momento che è possibile che queste unità concettuali si diano, esse sono comunque da considerarsi oggetti interi inconsistenti perché unitari da un lato, e composti da una pluralità di parti allo stesso tempo, dall'altro.

### 3.2 Dipendenza ontologica e groundlessness of things

Come abbiamo visto, la soluzione "kantiana" al problema dell'unità degli oggetti non funziona per Priest. In aggiunta a questo, dopo il 2014 Kant viene discusso da Priest soprattutto rispetto all'argomento della seconda antinomia, in mo-

---

<sup>90</sup> PRIEST, *One*, cit., p. 14: «Si consideri il primo caso. Se non ci sono gluoni, allora viene meno la spiegazione che dà conto della differenza tra un'unità composta di parti e una pluralità di parti, una spiegazione che certamente può darsi. Possiamo evitare questa conseguenza supponendo che non ci siano unità: il mondo potrebbe essere solamente una congerie di congerie. [...] Ma nemmeno questo sembra aiutarci. Sembra proprio che delle unità ci siano, ovvero quelle nel pensiero. Questo significa che la mente costituisce unità – come, forse, è per Kant. [...] [I gluoni] sarebbero entità mentali, ma rientrano anche in questo caso nell'aporia nel modo usuale» (trad. dei curatori).

do particolare nella terza parte di *One* e nel secondo capitolo di *The Fifth Corner of Four*. In entrambi i casi, a essere in questione è la tesi dell'antinomia, indipendentemente dal fatto che essa sia o meno risolvibile nel contesto dell'idealismo trascendentale e senza che ci sia un riferimento ai *gluons*. Nell'argomento contenuto in *One*, Priest vuole mostrare come il regresso all'infinito che viene ridotto all'assurdo nell'argomento – che comporta l'alternativa tra il dissolvimento totale della sostanza composta e la sua scomposizione in parti non semplici, per mezzo del quale si dovrebbe negare l'esistenza di oggetti atomici – non sia in realtà sempre identificabile con un regresso all'infinito “vizioso”. Questo non avviene, infatti, se si tiene in considerazione l'articolata metafisica relazionale che viene esposta nella terza parte di *One*, che mostra delle significative corrispondenze con le metafisiche del buddhismo Madhyamaka e Huayan<sup>91</sup>. Nel caso di *The Fifth Corner of Four*, Priest critica ancora l'argomento della tesi, ma sembra che l'argomento sia finalizzato all'esposizione della metafisica realista *Abhidharma* con riferimento alla composizione degli oggetti, secondo la quale esistono oggetti atomici e oggetti composti esito di una concettualizzazione. L'argomento si pone in contrapposizione a una soluzione che viene, anche in questo caso, giudicata paradigmatica per il modo in cui l'argomento del regresso nella metafisica occidentale viene impiegato per descrivere in modo erroneo esempi di dipendenza ontologica di oggetti interi dalle loro parti<sup>92</sup>.

<sup>91</sup> PRIEST, *One*, cit., pp. 179-81.

<sup>92</sup> *FCF*, p. 36: «In primo luogo, e forse in modo più importante, c'è la tesi secondo cui gli oggetti sono composti di parti prive di parti – i semplici mereologici. Perché si dovrebbe ipotizzare che ci sono tali cose? Per quanto intuitivamente desiderabili possano apparire, non è per niente ovvio che ci siano i semplici mereologici. Si consideri, ad esempio, la retta dei reali e siano le sue parti tutti i sotto-intervalli aperti. Si dica che uno di questi è parte di un altro se è un suo sottoinsieme proprio. In questo modo risulta che ogni parte ha delle parti,

Per ordini diversi di ragioni e con esiti differenti, la confutazione del “nichilismo mereologico” offerta da Kant nella tesi della seconda antinomia viene contrastata da Priest. In entrambe le situazioni, a essere centrale è il problema della natura intrinseca degli oggetti, o, detto altrimenti, della dipendenza ontologica degli oggetti dalle parti e dalle relazioni che li costituiscono<sup>93</sup>.

Limitiamoci ad approfondire come il tema venga affrontato in *One*. Nella terza parte di *One*, Priest indaga il problema della *quidditas*<sup>94</sup> ovvero si interroga su ciò che rende una cosa, o una persona, essenzialmente ciò che è. Il problema dell'identità, che tanta parte aveva avuto nelle riflessioni sui *gluons*, viene qui riformulato sostituendo una concezione di identità come relazione con una concezione “funzionale” e non relazionale di identità<sup>95</sup>. Il primo concetto che viene in mente nel trattare di identità è il concetto di identità personale: secondo Priest, l'idea che esista un nucleo sostanziale che costituisce l'identità personale di un individuo è in realtà un'illusione conveniente dal punto di vista evolutivo per la specie umana, ma che in ultima istanza si rivela appunto una mera illusione: il sé inteso come sostanza non esiste, ma è piuttosto un oggetto finzionale e ‘al fondo’ dell'oggetto non esiste nulla<sup>96</sup>. La tesi di Priest è che la realtà nel suo complesso, quindi oggetti e persone (anche se con differenze interne, per esempio fra oggetti concreti e oggetti astratti<sup>97</sup>), siano co-

---

dato che ogni intervallo possiede una parte destra e una parte sinistra. Il quadro è perfettamente coerente. Quindi, perché la realtà non potrebbe essere fatta anch'essa in questo modo? Una famosa risposta è quella data da Kant nella Seconda Antinomia della sua *Critica della Ragion Pura*» (trad. dei curatori).

<sup>93</sup> Bisogna specificare che il concetto di parte non viene usato allo stesso modo nei due argomenti.

<sup>94</sup> PRIEST, *One*, cit., p. 167.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 177.

stituiti nella loro essenza da complessi di relazioni e siano privi di una *quidditas* ipostatizzabile come una sostanza. La nozione di essenza, o *quidditas*, viene dunque sostituita da una concezione non sostanziale di identità, in cui ciascun ente è concepito come un insieme di relazioni<sup>98</sup>, e in cui tutti gli enti concepiti in questo modo sono “essenzialmente” in relazione ad altri: «all things have a merely relational quiddity»<sup>99</sup>. La natura intrinsecamente relazionale degli enti rende rappresentabile la loro essenza attraverso strutture algebriche, cioè alberi<sup>100</sup>: questo sistema di rappresentazione rende visibile come gli oggetti si ‘dissolvano’ nel sistema di relazioni che determina la loro *quidditas*. In altri termini, se tutti gli enti dipendono essenzialmente da relazioni con altri enti, allora è possibile collocarli in parti intermedie di varie reti di relazioni di cui essi sono uno dei *relata*, che permettono di comprendere quali siano le relazioni “primarie” che li rendono tali e che ne costituiscono l’essenza. In ultima analisi, però, poiché la loro essenza è dipendente da relazioni non solo primarie, ma anche da relazioni che i *relata* delle relazioni primarie intrattengono con altri enti, quindi in un certo senso da relazioni “derivate”, si può dire che l’essenza di un oggetto debba essere ricondotta all’intero insieme di relazioni nel sistema strutturale di cui è parte, sistema che è in grado di rendere conto della costituzione essenziale dell’oggetto anche nei diversi mutamenti nel tempo<sup>101</sup>: come Priest ha modo di scrivere: «Under ultimate analysis, all content has disappeared. What is left is pure form (structure). Or maybe better, content is pure form»<sup>102</sup> in cui la forma a cui Priest allude è quella dello «structu-

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>99</sup> «tutte le cose hanno una quiddità meramente relazione» (*Ibid.*, p. 174, trad. dei curatori).

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 172: «In modo abbastanza generale, dunque, la quiddità di un oggetto è costituita dal *locus* che occupa nella rete di relazioni» (trad. dei curatori).

<sup>101</sup> *Ibid.*, §11.7.

<sup>102</sup> «In ultima analisi, tutto il contenuto scompare. Ciò che rimane è

ral tree»<sup>103</sup>. La conseguenza di questa teoria è che nel «grande schema delle cose»<sup>104</sup> tutte le cose, in quanto parte di sistemi di relazioni, o “nodi” di alberi, siano strutturalmente interconnesse, e la lunghezza dei rami degli alberi strutturali è infinita per ciascun ente. Un ramo non inizia mai con un ente che non sia già, a sua volta, parte di un insieme di relazioni: un seme di senape e il Monte Sumeru, o Graham Priest e un fiore del deserto, si trovano ugualmente in una relazione di “interpenetrazione” con il “niente” di cui rispecchiano le caratteristiche strutturali e, allo stesso tempo, dunque, con tutte le cose concepite nella loro essenza secondo questo modello<sup>105</sup>. L’argomento della seconda antinomia kantiana viene fatto interagire con questa teoria in relazione ad alcuni problemi che potrebbero sorgere dalla sua adozione. Priest ritiene infatti che la concezione strutturale, relazionale e non fondata della *quidditas* sia almeno a prima vista vulnerabile per un argomento del regresso<sup>106</sup>: se l’essenza degli oggetti è determinata nel modo descritto sopra, allora è ragionevole pensare che ci sia un numero infinito di relazioni che determinano la natura degli oggetti che compaiono in esse come *relata*. Se questo è il caso, allora l’oggetto *a* dipenderà dall’oggetto  $a_{-1}$  che è in relazione essenziale con *a*; a meno di ipostatizzare  $a_{-1}$  come il “fondamento” non ulteriormente fondato della natura di *a*, cosa che si è vista essere impossibile se si nega che esistano delle essenze primitive e non fondate a loro volta in modo relazionale, allora esisterà un oggetto  $a_{-2}$  che svolge la stessa funzione; questo contraddice l’idea che esistano oggetti,

---

pura forma (struttura). Meglio: il contenuto è pura forma» (*Ibid.*, p. 176, trad. dei curatori).

<sup>103</sup> «albero strutturale» (*Ibid.*, trad. dei curatori).

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 181, traduzione dell’autore.

<sup>105</sup> *Ibid.*, pp. 179-81.

<sup>106</sup> Una forma di regresso, nel caso specifico il regresso di Bradley, compare in *One* quando Priest discute del problema della ‘forma’ con riferimento alla relazione uno-molti, prima di introdurre la nozione di *gluon*. Si veda a questo proposito *Ibid.*, pp. 9-11.

poiché sembra che in realtà si diano in senso stretto soltanto relazioni. Il rischio della concezione di Priest, se si assume in modo forte l'idea della "nothingness", è dunque quello di essere una forma di nichilismo, in cui nessun oggetto realmente esiste ed esistono solo relazioni: «So if there are no quiddities, there are no objects»<sup>107</sup>. La tesi della seconda antinomia viene menzionata in questo contesto, insieme a una lettera di Leibniz ad Arnauld, come un esempio di come nella metafisica occidentale si siano costruiti degli argomenti sulla dipendenza ontologica degli oggetti dalle loro parti che implicano una forma di nichilismo e che identificano un regresso all'infinito:

Neither Kant's nor Leibniz's version of the argument gets beyond a fairly bold and dogmatic (and so question-begging) assertion that if there were no ground to a reality-dependence regress, there would be no reality; that is, that the regress would be vicious.<sup>108</sup>

(Priest, *One*, cit., p. 184)

L'esempio si può commentare facendo notare che l'argomento della tesi è funzionale al ragionamento di Priest, poiché attribuisce alla negazione dell'esistenza di parti atomiche fondamentali degli oggetti la ricaduta in una forma di regresso all'infinito. Inoltre, si può far rilevare che Priest concepisce la dipendenza ontologica dell'intero dalle sue parti come analoga alla dipendenza della nozione qualitativa di essenza dalle proprietà che la compongono: se non si è in grado di rinvenire le parti dell'oggetto materiale, allora si può concludere che l'oggetto materiale non esista, poiché esso presenta una dipen-

<sup>107</sup> «Allora, se non ci sono quiddità non ci sono oggetti» (*Ibid.*, p. 183, trad. dei curatori).

<sup>108</sup> «Né la versione di Kant né quella di Leibniz dell'argomento vanno oltre un'asserzione dogmatica e audace secondo cui se non ci fosse alcun fondamento ultimo (*ground*) per il regresso della relazione di dipendenza, allora non ci sarebbe alcuna realtà; ovvero, che il regresso sia vizioso» (trad. dei curatori).

denza intrinseca dalle sue parti. Questa implicazione dell'argomento del regresso è visibile più efficacemente nell'esempio di Leibniz di quanto non lo sia in quello di Kant, per via forse anche del modo in cui viene presentata la relazione fra le parti e l'oggetto intero, ma la funzione del riferimento a entrambi i filosofi è la stessa: non necessariamente un argomento che contiene un regresso all'infinito deve essere vizioso, soprattutto alla luce di una metafisica strutturale e interamente relazionale come quella descritta in precedenza da Priest.

## CONCLUSIONI

Lo scopo di questo contributo è stato esporre e in parte valutare l'interpretazione che Priest offre di Kant. Per valutare la relazione fra Priest e Kant non si può prescindere dal fatto che Priest si rivolge a Kant seguendo il metodo della ricostruzione razionale. Con questo spirito, si possono provare a trarre delle conclusioni sulla sua interpretazione in generale che devono andare oltre il fatto che ci siano dei problemi di esegesi o che Priest adotti delle modalità espositive un po' schematiche. Ancora più importante è stabilire l'interesse di Priest per Kant. Si è mostrato che Priest si rivolge a Kant non soltanto per interpretarne i testi, ma più che altro per ottenere degli argomenti a cui applicare delle tesi più generali. Nelle prime due sezioni, ci si è confrontati con il problema dei limiti concettuali o limiti del pensiero; nell'ultima sezione, con la tesi sulla pensabilità dei *gluons* e sul problema della dipendenza ontologica degli oggetti interi dalle loro parti. Senza indagare troppo nello specifico l'esito di queste ricostruzioni razionali, si può trarre una conclusione generale: sia per quanto riguarda la prima sia in parte per quanto riguarda la seconda categoria interpretativa, Priest dimostra di avere degli argomenti contro l'idealismo trascendentale kantiano in generale – che sono sottesi tanto alle consi-

derazioni sui noumeni quanto agli argomenti della seconda antinomia. Inoltre, Priest sembra appiattare l'idealismo trascendentale kantiano su forme di idealismo più forti in cui si tende a negare l'esistenza di una realtà esterna al pensiero. Ad esempio, Priest argomenta contro la concezione dello spazio nell'idealismo trascendentale kantiano, che ha come conseguenza l'idealità di oggetti materiali estesi unitari, di cui comunque Kant afferma l'esistenza (§2). Ancora, Priest non approva la distinzione kantiana fra conoscibilità e pensabilità (§1), che sembra compromessa con una forma di idealismo che considera la concepibilità di oggetti come insufficiente ai fini della loro conoscibilità. Infine, nel considerare gli oggetti e le loro parti, Priest mostra di poter motivare, per ragioni diverse, il contrasto con l'argomento del regresso all'infinito per la composizione in parti atomiche degli oggetti materiali (§3.2), e con la tesi che esistano soltanto parti atomiche materiali di oggetti interi "ideali" (§3.1).

Eliminando il riferimento alle proprietà dello spazio, si potrebbe argomentare che le tesi di Priest abbiano sempre un riferimento al dialeteismo. A prima vista, questo potrebbe autorizzare a ipotizzare che la tesi dialeteista sulla realtà delle contraddizioni, all'opera nei limiti del pensiero e nei *gluons*, sia concepita da Priest come incompatibile a più livelli con l'idealismo, di cui Kant è, per Priest, un sostenitore<sup>109</sup>. Un interprete come Berto discorderebbe con questa affermazione<sup>110</sup>, e a questo riguardo le conclusioni del lavoro sono comunque insufficienti per formulare un giudizio preciso.

Per concludere, attraverso la ricostruzione offerta nell'articolo si è cercato in primo luogo di isolare la lettura "priestiana" di Kant, a cui non sembrano essere dedica-

<sup>109</sup> Ovviamente qui la dicitura «idealismo» non si ritiene applicabile all'idealismo hegeliano, verso cui Priest esprime, come già visto, un'opinione favorevole.

<sup>110</sup> Vedi Berto (2007).

ti contributi specifici in letteratura; successivamente, si è provato a esporre per esteso gli argomenti della seconda antinomia, che evidenziano una notevole complessità interna e autorizzano letture forse più complesse di quelle offerte da Priest, oltre a mostrare che il logico inglese ha un interesse trasversale per Kant, che copre più ambiti disciplinari ma che ha dei caratteri ricorrenti; infine si sono elencate, in forma breve, le tesi sulla semantica e sulla mereologia che Priest difende e che cerca di applicare a Kant e in particolare agli argomenti della seconda antinomia. Tanto per l'ultimo, quanto per il penultimo punto, ci sarebbero molte precisazioni da fare e molti testi ulteriori da prendere in considerazione. Per del possibile lavoro futuro su questi temi, oltre a un'espansione dell'analisi che la renda più precisa e meno legata a una ricostruzione storica, si può pensare, ad esempio, a:

- a) Suggestire un confronto più approfondito fra la teoria delle parti per oggetti fenomenici kantiani e la nozione di *gluon*<sup>111</sup>;
- b) Approfondire la relazione fra l'idealismo trascendentale kantiano, di cui si possono dare varie interpretazioni, e il dialeteismo;
- c) Introdurre una riflessione più articolata sulla quarta antinomia e sulla nozione di fondamento reale, o "*real ground*", difesa da Kant, e gli argomenti di Priest sull'essenza degli oggetti materiali.

A prescindere dalle possibili espansioni, l'intento generale dell'articolo è stato tracciare una linea di continuità

---

<sup>111</sup> Sfruttando anche contributi recenti in letteratura, come Marschall (2019).

all'interno dell'interesse di Priest rispetto a Kant. Inoltre, a partire da questa continuità e prendendo in considerazione le peculiarità dei singoli argomenti, si spera di aver gettato le basi per percorsi ulteriori di ricostruzione razionale con gradi crescenti di "complicazione" sia dal lato della relazione che va da Priest verso Kant sia viceversa<sup>112</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Allais, L. (2015). *Manifest Reality. Kant's Idealism and his Realism*, Oxford: Oxford University Press.
- Allison H. (2004). *Kant's Transcendental Idealism*, Oxford: Oxford University Press.
- Bordignon, M. (2012). Contradiction or not Contradiction. Hegel's Dialectic between Brandom and Priest, *Verifiche, Rivista di Scienze Umane*, 221-245.
- Berto, F. (2007). Is Dialetheism an Idealism? The Russellian Fallacy and the Dialetheist's Dilemma, *Dialectica* (61), 235-263.
- Engelhard, K. (2005). *Das Einfache und die Materie. Untersuchungen zur Kants Antinomie der Teilung*, Berlin, New York: De Gruyter.
- Falkenburg, B. (2000). *Kants Kosmologie: Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main: Klostermann Verlag.
- Lando G. (2017). *Mereology. A Philosophical Introduction*, New York and London: Bloomsbury.
- Kant, I. (2004). *Critica della Ragion Pura*, a cura di Costantino Esposito, Milano: Bompiani.

---

<sup>112</sup> Desidero ringraziare Massimiliano Carrara, Filippo Mancini, Giulia Bernard e Giulia La Rocca per le osservazioni e le utili occasioni di confronto sui temi di questo contributo.

- Kjosavik, F. (2019). Kant on the possibilities of the mathematics and the scope and the limits of logic, *Inquiry*, <https://doi.org/10.1080/0020174X.2019.1651087>.
- Koistinen, O. e Repo, A. (2002). Vague Objects and Phenomenal Wholes, *Acta Analytica*, 17 (1), 83–99.
- Marschall, B. (2019). Conceptualizing Kant's Mereology, *Ergo*, 6 (14), 374–404.
- Malzkorn, W. (1998). Kant über die Teilbarkeit der Materie, *Kant Studien*, 89 (4), 385–409.
- Malzkorn, W. (1999). *Kants Kosmologie-Kritik. Eine formale Analyse der Antinomielehre*, Berlin: De Gruyter.
- Pearce K.L. (2017). Mereological Idealism, in Pearce K.L., Goldschmidt T. (eds.) *Idealism. New Essays in Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 200–216.
- Priest, G. e Routley, R. (1989). An Outline of the History of (Logical) Dialectic, in *Paraconsistent Logic: Essays on the Inconsistent*, München: Philosophia Verlag, 76–98
- Priest, G. (1991). The Limits of Thought – and Beyond, *Mind* (399), 361–370.
- Priest, G. (1995). *Beyond the Limits of Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Priest, G. (2002). Rational Dilemmas, *Analysis* (62), 11–16.
- Priest, G. (2006). *In Contradiction. A Study of the Transconsistent*, 2<sup>nd</sup> ed., Oxford: Oxford University Press.
- Priest, G. (2014). *One: Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*, Oxford: Oxford University Press.
- Priest G. (2015). Kripke's Thought Paradoxes and the 5th Antinomy, cap. 24 di T. Achourioti, H. Galinon, J. Fernandez, e K. Fujimoto (eds.), *Unifying the Philosophy of Truth*, Springer.
- Priest, G. (2018). *The Fifth Corner of Four. An Essay on Buddhist Metaphysics and the Catuskoti*, Oxford: Oxford University Press.

- Priest, Graham, Francesco Berto, e Zach Weber, Dialetheism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/dialetheism/>>.
- Priest, G. (2018). Kant's Excessive Tenderness for Things in the World, and Hegel's Dialetheism, in Lapointe S. (ed.), *Logic from Kant to Russell. Laying the Foundations for Analytic Philosophy*, Routledge Studies in Nineteenth Century Philosophy. New York and London: Routledge, 56-72.
- Rosefeldt, T. (2020). Kant's Logic of Existence, *Journal of the History of Philosophy* (58), 521-548.
- Unger, P. (1979). There Are No Ordinary Things, *Synthese*, 41 (2), 117-154.
- Van Cleve, J. (1981). Reflections on Kant's Second Antinomy, *Synthese*, 47 (3), 481-494.
- Watt, R. (2019). Three Myths on Kant's Second Antinomy, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 101 (2), 258-279.



# IL PARADOSSO DELLA FRECCIA DI ZENONE NELLA CONSIDERAZIONE DI PRIEST, TRA PRESENTISMO ED ETERNISMO

Federico Perelda  
*Università Ca' Foscari di Venezia*

## Sommario

Priest critica la concezione ortodossa, russelliana del moto, secondo la quale un oggetto si muove in quanto è in posizioni diverse a tempi diversi, senza che ci siano né transizione da un posto all'altro, né stati di moto o spostamenti istantanei. Contro questa concezione, Priest rivaluta il paradosso di Zenone della freccia, sostenendo che «l'andare da qualche parte non può essere composto da un aggregato di non andare da nessuna parte»; ne conclude, rifacendosi a Hegel, che qualcosa si muove solo in quanto è in più di una posizione al medesimo tempo, realizzando una contraddizione. In quanto segue considero gli argomenti di Priest distinguendo due aspetti del paradosso: (i) l'additività della misura, e (ii) lo spostamento istantaneo. Sosterrò che la rivalutazione di Priest del paradosso è valida se considerata entro una specifica dottrina della filosofia del tempo, combinazione di presentismo ed endurantismo, nel cui caso *non* appaiono risolutive le soluzioni offerte dal calcolo infinitesimale e dalla teoria del continuo. Viceversa, se l'ontologia è l'eternismo, combinato con la teoria quadrimensionalista della persistenza degli oggetti, il problema della freccia si riduce al solo paradosso dell'additività, cosicché le critiche di Priest perdono mordente. Da ultimo, prenderò in considerazione una nota critica contro l'eternismo, la cosiddetta *no-change*

*objection*, per valutare se essa riproponga qualcosa di simile alle obiezioni di Priest alla concezione standard del moto.

## INTRODUZIONE

Il dialeteismo è la tesi secondo cui alcune contraddizioni sono o possono essere vere. Ma quali sarebbero concretamente? Gli esempi addotti da Graham Priest riguardano prevalentemente i paradossi, semantici o insiemistici. Si tratta di casi certamente rilevanti; ma si potrebbe obiettare che sono situazioni limite, marginali, se non addirittura artificiali. D'altra parte, lo stesso Priest ammette che riguardano «il relativamente astratto regno della logica»<sup>1</sup>. Insomma: le contraddizioni delle classi che non includono se stesse come elemento, o degli enunciati che altro non dicono se non di essere falsi, per quanto importanti per la logica, la matematica e la teoria del linguaggio, potrebbero non apparire fondamentali o sconcertanti per chi nutra un 'robusto senso della realtà'. Tuttavia, neutralizzare la pericolosità delle contraddizioni confinandole nell'etereo regno della logica è una mossa insufficiente, poiché, secondo Priest, oltre ai paradossi summenzionati ci sono altre contraddizioni vere, assai più concrete: il movimento, il cambiamento in generale, e il flusso temporale in sé considerato<sup>2</sup>.

Che cambiamento e movimento siano qualcosa di contraddittorio è sostenuto da Priest in più modi, riconsiderando e riabilitando il paradosso di Zenone della freccia. In quanto segue mi soffermerò sull'analisi di questo paradosso, distinguendone due aspetti: (i) l'additività della misura (ossia un problema metrico), e (ii) lo spostamento istantaneo. Sosterrò che la rivalutazione di Priest del paradosso è par-

<sup>1</sup> Priest (2006), p. 159.

<sup>2</sup> Priest (1992); (2006), p. 172.

ticolarmente convincente se considerata entro una specifica dottrina della filosofia del tempo, combinazione di presentismo ed endurantismo, nel cui caso non appaiono risolutive le consuete soluzioni matematiche offerte dal calcolo infinitesimale e dalla teoria del continuo. Viceversa, se l'ontologia adottata è quella dell'eternismo, combinato con la teoria quadrimensionalista della persistenza degli oggetti, il problema della freccia si riduce al solo paradosso dell'additività, cosicché le critiche di Priest perdono mordente. Da ultimo prenderò in considerazione una nota critica rivolta contro l'eternismo, la cosiddetta *no-change objection*, per valutare se essa riproponga qualcosa di simile alle obiezioni di Priest alla concezione standard del moto.

## 1. IL PARADOSSO DELLA FRECCIA

Il paradosso della freccia è, semplificato rispetto a questioni esegetiche, il seguente<sup>3</sup>:

Premesse:

1. un oggetto (la freccia) compie uno spostamento in un certo lasso di tempo;
2. il lasso di tempo è composto, da ultimo, da istanti di durata nulla;
3. lo spostamento in ciascun istante è nullo.

---

<sup>3</sup> Sui paradossi di Zenone, specificamente su quello della freccia, si vedano Salmon (a cura di, 1970), Huggett (2019), e, in italiano, Fano (2013), con ampia bibliografia (pp. 121-29). Un'interessante ricostruzione, in 7 passaggi, che tiene conto delle specificità lessicali e concettuali delle testimonianze aristoteliche è Lee (1936, p. 80).

Conclusioni:

4. Lo spostamento complessivo (nell'intero lasso di tempo) è nullo; ergo,
5. la freccia non si muove.

In questa ricostruzione sono dati per scontati alcuni principi: per esempio, nel passare da (3) a (4) si assume tacitamente che la misura di un intero (in questo caso, lo spostamento) debba corrispondere alla somma delle misure delle sue parti. Poiché il paradosso della freccia è, in parte, l'applicazione al caso del moto di quell'altro paradosso di Zenone, detto "del grande e del piccolo", concernente la divisibilità e l'additività, è opportuno considerare quest'ultimo. Si suppone che una grandezza (non nulla), ad esempio un segmento o un lasso di tempo, sia divisibile. In particolare, per quanto riguarda il tempo, deve esserlo, onde evitare la contraddizione per cui un oggetto durante un unico e medesimo tempo (non importa quanto lungo) abbia e non abbia una certa caratteristica, il che è contraddittorio. Quel tempo, allora, deve poter essere suddiviso in due o più fasi, al limite di durata istantanea, durante le quali l'oggetto ha oppure non ha, univocamente, la caratteristica in questione (spaziale, quantitativa, qualitativa). Esempio: durante una mezz'ora un treno è a Venezia ma anche a Padova. Ma, allora, deve potersi dire che il treno è a Venezia solo per i minuti iniziali di quella mezz'ora, finché non è partito; ed è a Padova solo per gli ultimi minuti, all'arrivo; mentre, nei tempi intermedi, è nelle posizioni intermedie.

L'idea di Zenone, forse, era la seguente: così come quando un intervallo è diviso per due, per tre o per  $n$ , si individuano i sotto-intervalli della metà, di un terzo o dell'ennesima parte, allo stesso modo, se l'intervallo è infinitamente divisibile, si hanno per divisione infinita le parti infinitesime, non ulteriormente divisibili, e queste sono i punti o gli istanti.

Non importa qui se questo ragionamento possa o meno, così proposto, essere attribuito a Zenone; importa piuttosto che gli istanti o punti corrispondano alla divisione infinita di una grandezza data<sup>4</sup>. A questo punto, il paradosso del grande e del piccolo pone un dilemma: gli infinitesimi hanno una qualche misura positiva o sono di misura nulla? L'intero risulta infinitamente grande nel primo caso, nullo nel secondo. Veniamo al caso del moto: se il tempo si costituisce di istanti e lo spostamento istantaneo è nullo, allora nullo è anche lo spostamento complessivo – contrariamente all'ipotesi che l'oggetto si muova o si sia mosso. E che lo spostamento istantaneo sia nullo si deve a quanto detto prima: onde evitare contraddizioni, un oggetto non può essere al contempo in luoghi diversi. Ora, se il tempo è un intervallo non nullo, può essere suddiviso; ma poiché l'istante non è divisibile, e unica deve essere la posizione istantanea, non esiste spostamento istantaneo, pena la contraddizione. Il paradosso della freccia è, dunque, l'applicazione di un corno del dilemma del paradosso del grande e del piccolo al caso del moto, motivata dalla necessità di evitare la contraddizione che qualcosa sia e non sia al contempo in una certa posizione.

## 2. SU ALCUNE INTERPRETAZIONI DEL PARADOSSO

Questo paradosso è stato variamente considerato nel corso della storia del pensiero, da Aristotele ai giorni nostri. Mi li-

---

<sup>4</sup> Che i punti o gli istanti possano essere ottenuti per divisione infinita di un intervallo è ritenuto una fallacia: «non si 'arriva' mai mediante una 'divisione infinita' a un'infinità attuale di punti matematici, e pertanto non c'è nessun dubbio riguardo al generare una infinità *attuale* di elementi inestesi mediante 'divisione infinita'» (Grünbaum, 1973, p. 168). Cfr. Id. (1967), cap. III, §3, pp. 130 ss., dove ricorda che matematici e filosofi sono caduti in questo errore.

mito qui a poche indicazioni cursorie. Lo Stagirita ha contestato due cose: (i) che il tempo si componga di istanti (cfr. *Fis.* vi, 1-2, e 238 b8-9) e (ii) che il moto sia definibile rispetto agli istanti (cfr. *Fis.* vi, 3). La prima considerazione è in genere rigettata dalla cinematica contemporanea; la seconda, invece, è condivisa dalla concezione cosiddetta comparativa del movimento e del cambiamento (chiamata anche *at-at*), per la quale questi sono attestati solo confrontando ciò che è vero a tempi diversi (su ciò farò ritorno).

Hegel ha ritenuto il paradosso di Zenone la riprova che lo spostamento deve avvenire istantaneamente, di modo che un oggetto in moto si trovi simultaneamente in luoghi diversi: l'«*terior moto sensibile*» è così la «*contraddizione esistente*»<sup>5</sup>. Certo, quando ci si imbatte nelle contraddizioni dialettiche di Hegel resta poi da comprendere che cosa esse siano, se indice di astrattezza, cosicché vengano rimosse dal pensiero speculativo; oppure se il pensiero speculativo le «*tenga ferme e sé in esse*»<sup>6</sup>. Ho affrontato il tema altrove, propendendo per l'interpretazione secondo cui le contraddizioni per Hegel sono qualcosa di reale<sup>7</sup>. Priest ha tratto ispirazione dalle tesi hegeliane, considerando la propria posizione una loro riproposizione.

Bergson ha ritenuto il paradosso della freccia il portato della cosiddetta concezione «*cinematografica*» del tempo, tale per cui si tenta di concepire il moto come una sequenza, fitta quanto si vuole, di immagini istantanee della realtà, in ciascuna delle quali l'oggetto è in una posizione definita, e dunque è fermo<sup>8</sup>. Bergson obietta che in questa concezio-

---

<sup>5</sup> Hegel (1988), p. 491. Ho trattato del moto e del paradosso della freccia in Hegel, in Perelda (2007), pp. 70-78, cui rimando anche per riferimenti bibliografici; nonché Id. (2010), pp. 162 ss.

<sup>6</sup> Hegel (1988), p. 492.

<sup>7</sup> Cfr. Perelda (2007), (2010).

<sup>8</sup> Cfr. Bergson (2012), pp. 288 ss., part. 292 ss.; (2001) pp. 5 ss.; 23 ss. e *passim*; (2002) pp. 72 ss. e *passim*.

ne – alla quale il pensiero razionale, concettuale, scientifico è inevitabilmente sottoposto – non si ha alcun movimento: né nei singoli fotogrammi, né nel loro insieme ordinato. Casomai, date due situazioni diverse (due fotogrammi), il movimento è avvenuto *tra* di esse, nel frattempo; ossia, se ci si colloca nel risultato del movimento, il cambiamento è qualcosa di già accaduto. E se ci si chiede che cosa sia accaduto, e quando, il pensiero razionale è in grado solo di indicare altre istantanee, ossia delle situazioni intermedie perfettamente “statiche”, al pari delle altre, cosicché il problema è solamente spostato. Per questo, il movimento e il tempo sfuggono alla comprensione concettuale, che li spazializza, immobilizza; viceversa, essi si offrono soltanto all’intuizione, alla percezione, sotto forma della durata indivisibile.

Agli antipodi sta l’interpretazione di Russell esposta nei *Principles*, per la quale il paradosso di Zenone è del tutto corretto, a parte la conclusione – posto che Zenone l’abbia tratta, ossia che volesse dire che il moto non esiste. Russell, infatti, propende per una concezione “staticista” del moto, e in generale del cambiamento, per la quale, acciocché ci sia movimento, è sufficiente che un oggetto sia in posizioni diverse in tempi diversi (e nelle posizioni intermedie nei tempi intermedi), senza la necessità di postulare lo *stato di moto*, definito negli istanti, o lo spostamento da un luogo all’altro. Su ciò farò ritorno.

Le considerazioni di uno Hegel, di un Bergson o di un Russell (ma anche di W. James e di A. Whitehead), sulla necessità o meno di ammettere uno stato di moto istantaneo, riguardano specificamente il paradosso della freccia, e sono di carattere filosofico. Su alcune di esse farò ritorno; tuttavia, per quel tanto che il paradosso della freccia è anche un’applicazione del paradosso del grande e del piccolo, esso ha ricevuto delle risposte di carattere squisitamente matematico, sulle quali mi soffermo brevemente, per ritornare poi alle questioni filosofiche.

### 3. UNA SOMMA DI ZERI È ZERO?

Consideriamo una grandezza estesa, ad esempio un segmento, di una certa misura. Un segmento è definito come un insieme di punti. Esso è divisibile, per esempio per un certo numero naturale  $n$  (1, 2, 3, ...  $n$ ). Da queste divisioni si ottengono le metà, i terzi, le ennesime parti, che sono i sub-intervalli dell'intero. In questi casi appare ovvio che il segmento di partenza sia l'unione dei sub-intervalli, e che la misura del segmento di partenza sia il risultato dell'addizione delle misure delle parti. Se la divisione è finita, il parallelismo tra unione insiemistica e somma aritmetica è ovvio.

Un po' diverso è il caso di un segmento diviso infinite volte (ammesso che ciò sia possibile). In questo caso, i sub-intervalli non possono essere eguali, bensì devono essere progressivamente più piccoli, come nel caso seguente:  $\frac{1}{2}$ ,  $\frac{1}{4}$ ,  $\frac{1}{8}$ , ...  $\frac{1}{2^n}$  ecc. Chiaramente, per quanto grande sia  $n$ , il sub-intervallo ottenuto non sarà mai nullo e quindi di misura nulla. Ora, il segmento di partenza equivale ancora all'unione dei suoi infiniti sub-intervalli, ma non è possibile sommare le loro misure, poiché gli addendi sono infiniti. Essi, però, formano una successione, il cui primo termine, nel caso considerato, è la (misura della) metà dell'intero, il secondo la (misura della) metà della metà, il terzo la (misura della) metà del secondo termine, ecc. Si tratta di una successione monotona e convergente (a zero). Ad essa può essere associata un'altra successione, ossia la serie delle somme parziali, e di essa si può calcolare il limite, che è il valore della somma delle misure di tutti gli infiniti sub-intervalli. Quindi: nel caso di una divisione in infiniti subintervalli (decrescenti), resta vero che l'intervallo di partenza equivale alla unione (infinita) dei sub-intervalli; ma la misura dell'intervallo iniziale non può essere fatta corrispondere alla somma delle misure dei sub-intervalli, semplicemente perché questa non è eseguibile. Tuttavia, pur non potendosi

fare la somma si può ricorrere alla sommatoria, ossia al calcolo del limite.

Diversamente stanno le cose se i sub-intervalli sono in una quantità infinita non-numerabile, e cioè se si considerano i sub-intervalli cosiddetti “degeneri”, vale a dire insiemi che contengono, nel caso dello spazio, un punto soltanto, oppure, nel caso del tempo, un istante soltanto. In effetti, se si ritiene che un segmento spaziale sia costituito da punti, esso include tutti i sub-intervalli puntuali, degeneri (i singoletti), di misura nulla. È utile precisare che, per questa impostazione, i punti sono i “costituenti” del segmento, ma non hanno estensione, e quindi *a fortiori* non hanno misura. Viceversa, gli intervalli degeneri, puntuali, sono insiemi e sono misurabili. Essi, in qualche senso, sono parti dell’intero<sup>9</sup>, e quindi ci si aspetterebbe che la somma delle loro misure restituisca la misura del tutto. Ma ciascuno di essi è di misura nulla. Questo vuol forse dire che il risultato della loro somma è zero? Non è facile rispondere. Chiaramente, non c’è modo di fare una somma infinita di addendi. Inoltre, in questo caso, a differenza che nel precedente, non si può neppure ricorrere alla sommatoria (al calcolo del limite, insomma), poiché si tratta di un numero più che numerabile di termini<sup>10</sup>. Come afferma Grünbaum:

sebbene l’intervallo finito (a, b) sia l’unione di un continuo di sub-intervalli degeneri, non si può sensatamente determinare la sua lunghezza entro la nostra teoria

---

<sup>9</sup> Se un segmento è definito come un insieme di punti, ogni punto appartiene all’insieme, mentre ogni singoletto che contiene un punto è un sottoinsieme del segmento. Per una trattazione mereologica dei paradossi di Zenone, cfr. Calosi e Fano (2015).

<sup>10</sup> In verità, esistono degli accorgimenti per svolgere, o forse sarebbe meglio dire simulare, delle somme di addendi più che numerabili, le quali risultano possibili a precise condizioni. Queste, però, non sono soddisfatte nel presente caso; cfr. p. es. de Marco (1992), pp. 2-3; ringrazio Emiliano Boccardi e Mauro Dianin per i chiarimenti matematici.

‘addizionando’ le lunghezze individualmente nulle dei sub-intervalli degeneri. Ci troviamo di fronte a un caso in cui l’addizione insiemistica è possibile, mentre quella aritmetica non lo è.

Grünbaum (1967), p. 173

Secondo questa teoria, considerata di riferimento, un segmento è un aggregato di punti inestesi, e tutti i suoi sub-intervalli atomici sono di misura nulla. Cionondimeno, la linea non ha misura nulla, e questo non è contraddittorio. «[I] paradossi matematici di Zenone sono evitati nella parte formale di una geometria fondata su basi cantoriane. La coerenza dell’analisi metrica dipende in modo cruciale dalla non-numerabilità dell’insieme infinito di insiemi puntuali [*point-sets*, *scil.* i singoletti, i sub-intervalli degeneri] costituenti l’intervallo sulla linea»<sup>11</sup>. Quindi, se il continuo di una linea non fosse cantoriano, ma razionale, il paradosso di Zenone sarebbe inevitabile: «se la teoria matematica standard [...] affermasse – cosa che non fa – che un intervallo consiste di un numero numerabile di punti, il paradosso di Zenone sarebbe deducibile» (Grünbaum [1967], p. 129). Tutto ciò è addotto da Grünbaum come una ragione *filosofica*<sup>12</sup> a favore della continuità cantoriana al fine di avere una metrica coerente, e contro l’idea che il continuo consti della mera densità (ossia all’idea che un intervallo sia sempre ulteriormente divisibile, o che tra due punti ce ne sia sempre almeno un altro, come nel caso del continuo razionale).

#### 4. *EX NIHILO NIHIL FIT*

Ora, se parliamo di ragioni filosofiche, e non semplicemente di aspetti matematici, la spiegazione di Grünbaum sembra un po’

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>12</sup> Grünbaum (1973), p. 175

debole, e si possono comprendere le perplessità di un Priest. Infatti, si può richiedere che, dato un intero di un certo tipo, p. es. una grandezza estensiva, le sue parti contribuiscano a ciò che l'intero è anche da un punto di vista metrico. Ora, un segmento consta di punti, ma i punti sono adimensionali – come precisa Grünbaum –, sicché non ha senso chiederne la misura: è un errore categoriale. Tuttavia, gli intervalli puntuali, ossia gli insiemi che contengono un solo punto, sono misurabili, e la loro lunghezza è zero<sup>13</sup>. Ora, è vero che in certi casi una grandezza è qualcosa che si riferisce a un insieme nella sua interezza e non ai suoi elementi. Ad esempio, la temperatura è la misura dell'energia cinetica media delle molecole, sebbene nessuna molecola di per sé abbia una temperatura. Tuttavia, nelle grandezze estensive questo non sembra vero. La metratura di un appartamento dipende da quella dei suoi vani. Sembra impossibile che tutte le stanze dell'appartamento abbiano superficie nulla, siano stanze fasulle, eppure l'appartamento sia ampio e spazioso; sembra impossibile che, in generale, le parti abbiano misura nulla, ma l'intero no, indipendentemente dal numero di parti.

A questa perplessità la soluzione di Grünbaum replica che la somma di infiniti addendi non numerabili non è definita; quindi, non si può concludere che l'addizione delle parti di misura nulla sia nulla, cosicché la metrica è coerente. Ma la perplessità filosofica o metafisica resta. Pensare il contrario significa ammettere che qualcosa spunti dal nulla – ossia, in altre parole, violare il principio che *ex nihilo nihil fit* (che dipende direttamente dal principio di non contraddizione, come ricordava Descartes); oppure, per dirla con Russell, «ricorda il prestigiatore che tira fuori della roba da un cappello. Lo spettatore che ha prestato il cappello è perfettamente sicuro che prima non c'era un coniglio vivo, e non sa dire come il coniglio ci sia finito»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Grünbaum (1967). p. 162.

<sup>14</sup> Russell (1984), p. 218, usa quest'espressione in un contesto diverso, ma adattabile al presente.

Priest sembra avere lo stesso tipo di perplessità. Egli richiama la concezione ortodossa del moto proposta da Russell, per la quale «il moto consiste *semplicemente* nell'occupazione di posti differenti in istanti differenti, occupazione soggetta alla continuità» (1980, § 447) (con le precisazioni del caso [cfr. *ivi*, §§ 442-7], onde evitare che un oggetto scompaia da un posto e compaia in un altro posto, senza essere stato nei luoghi intermedi nei tempi intermedi). In particolare, «non esiste transazione da posto a posto, [...] non esiste qualcosa di simile alla velocità, salvo che nel caso di un numero reale che è il limite di una serie di quozienti» (*ivi*, § 447). Russell, infatti, rigetta l'idea che un oggetto in moto possieda una velocità istantanea (e dunque anche eventualmente un'accelerazione) come un "fatto fisico", «ossia come proprietà appartenenti *in ogni istante* a un punto in moto, e non semplicemente come numeri reali che esprimono limiti di certi rapporti» (*ibid.*). In effetti – come mette in luce anche Priest, e come è stato in parte riconosciuto nella letteratura su Zenone – la nozione di "velocità istantanea", quale limite del rapporto incrementale delle velocità medie nell'intorno di un certo istante, non è una nozione assoluta ma intrinsecamente "relazionale"<sup>15</sup>. La velocità istantanea è definita a partire da velocità non-istantanee, ossia medie. E il calcolo infinitesimale consente sì di calcolarne il limite per un certo istante; ma questo calcolo non rende la velocità istantanea una grandezza fisica effettiva, e cioè qualcosa di davvero istantaneo; e tanto meno le conferisce un ruolo esplicativo rispetto all'essere l'oggetto in movimento. D'altra parte, la velocità è una caratteristica del moto, il quale può essere appunto veloce o lento, e l'accelerazione è una caratteristica della velocità. Matematicamente sono rispettivamente la derivata prima e la derivata seconda di una funzione di moto. Ma se in un istante un oggetto non si muove, non si possono avere *a fortiori* né velocità né accelerazione istantanee.

---

<sup>15</sup> Cfr. Priest (2006), p. 173.

Nel considerare il paradosso della freccia, Russell afferma che le rigorizzazioni di Weierstrass del calcolo infinitesimale hanno mostrato definitivamente che «viviamo in un mondo immutabile, e che la freccia, in ogni singolo istante del suo volo, è realmente in quiete» (*ibid.* § 327); dal che non si deve concludere che la freccia non possa essere in posizioni diverse in tempi diversi, ma solo che non lo è in virtù di qualcosa come la transizione dall'una all'altra. Priest incalza questa concezione ortodossa del moto e immagina che si possa scattare un'istantanea vera e propria di un oggetto in movimento, ossia un'immagine logica<sup>16</sup> di un oggetto colto in un istante: in una tale immagine, dominata dai principi di non contraddizione e del terzo escluso, un oggetto in moto risulta indistinguibile da uno fermo; il che è concesso da Russell, il quale ammette che la sua teoria del mutamento può giustamente venire chiamata «statica» (*ibid.* § 332).

L'obiezione di Priest è che «un viaggio non può essere una serie di stati, indistinguibili da stati di quiete» (2006, p. 174), perché negli stati di quiete non c'è avanzamento; e se non c'è avanzamento in alcun singolo istante, non ci può essere nemmeno nel loro insieme. È un punto delicato, che riprende le questioni trattate poco sopra. L'idea sottostante è qualcosa di simile a un principio di omogeneità del tutto con le parti: uno spostamento (assumiamo per semplicità un moto rettilineo uniforme) deve essere composto da parti che siano a loro volta degli spostamenti. Il movimento deve essere, per dir così, "omeomero". Viceversa, è impossibile che ci sia un avanzamento nel tempo se in ogni istante (che è il sub-intervallo minimo, atomico) l'oggetto non avanza.

Un intervallo temporale,  $[x, y]$ , è composto da [...] punti [scil. istanti]. Sembra allora che, dal momento che

---

<sup>16</sup> Cfr. Priest (2006), p. 173 e *passim*.

nessun avanzamento è compiuto in alcuna parte basilare dell'intervallo  $[x, y]$ , nessun avanzamento possa essere compiuto nell'intero. Ovvero, la freccia non compie affatto alcun avanzamento nel suo viaggio. Il che è assurdo.

(Priest 2006, p. 174)

Come viene risolto questo paradosso dalla concezione ortodossa del moto? Fino a prima della conclusione, va tutto bene: è concesso, da un Russell perlomeno, che un oggetto sia fermo nell'istante. Ma la conclusione viene negata, poiché «anche ammesso che la freccia in ogni istante non compia alcun avanzamento nel suo viaggio, lo fa nella somma di essi» (*ibid.*), secondo la ricostruzione di Priest, il quale peraltro accenna alla tesi che una somma di zeri non è zero se il numero di addendi è più che numerabile. Ora – rileva Priest – negare il passaggio alla conclusione paradossale, da parte della concezione ortodossa, è solo individuare il *punctum dolens* della situazione; ma non è fornirne una soluzione. Ed infatti chiede: «come può l'andare da qualche parte essere composto da un aggregato di non-andare da nessuna parte?» (*ibid.*). Insomma, il tutto, se ha una misura non nulla, non può comporsi di parti di misura nulla.

Un conto è che si provino uno o due piccoli teoremi matematici; ma questo non dissolve il disagio che si prova (o che io provo) quando si tenta di comprendere che cosa sta succedendo a livello fisico, quando uno tenta di capire come la freccia realmente consegue il suo moto. A ogni punto nel suo moto non avanza per nulla. Però in un qualche modo apparentemente magico, in una collezione di istanti essa avanza. Ora, una somma di nulla, per quanto siano infinitamente tanti, è nulla. Quindi, come lo può fare?

(*ibid.*, p. 175)

## 5. MOTO OMEOMERO

La soluzione di Priest è pensare che la freccia in movimento, nell'istante (ossia in ogni istante del movimento) sia in più di una posizione, sia multi-locata, realizzando una contraddizione. Egli chiama questa ipotesi la *spread hypothesis*<sup>17</sup> (d'ora in poi SH), per la quale un oggetto in moto assume a un dato istante (dell'intervallo del moto) non solo la posizione restituita dalla funzione del moto per quell'istante, ma anche, al contempo, le posizioni che la medesima funzione restituisce per l'intorno di quell'istante.

Data la *spread hypothesis*, tuttavia, non è vero che un corpo [puntiforme] in movimento occupi soltanto un singolo punto. Ad un istante  $t$ , esso occupa tutti i punti  $\Sigma t$  [dell'intorno relativo] il quale non è un singoletto. Infatti, se la funzione del moto  $f$  è continua,  $\Sigma t$  è un intervallo, e dunque ha una misura non nulla. Pertanto l'avanzamento avviene durante un singolo istante e di conseguenza durante l'aggregato di istanti. Si potrebbe dire, con un'immagine, che ad ogni istante del moto, l'oggetto è ancora lì dove era già stato, ed è già lì dove non è ancora arrivato.

Priest (2006, p. 180)<sup>18</sup>

L'oggetto è quindi collocato, al contempo, in posizioni leggermente diverse le une dalle altre; ma ciò dà luogo a uno o più stati di cose contraddittori, poiché sembra essere un principio generale (sintetico *a priori*) dello spazio che se un oggetto è in certo un luogo, allora non è altrove, e viceversa. Quindi, l'essere in luoghi diversi implica l'essere e il non essere in un certo luogo, per ciascuno dei luoghi dove si è collocati.

<sup>17</sup> Cfr. Priest (2006), pp. 177 ss.

<sup>18</sup> L'ultima frase si trova nell'articolo Priest (1985), p. 344, ma è espunta nella versione leggermente diversa di esso, presente in Id. (2006).

Non mi propongo di discutere la SH, né il carattere peculiare della contraddizione cui essa dà luogo<sup>19</sup>; desidero piuttosto soffermarmi sul tipo di critiche che Priest appunta contro la posizione di Russell, ossia contro la concezione cosiddetta cinematica del moto. Nelle considerazioni di Priest, infatti, si annidano due questioni differenti: (i) la plausibilità o meno delle soluzioni à la Grünbaum del paradosso del grande e del piccolo, ossia la questione dell'additività della misura; e (ii) l'idea che il moto (continuo) sia omeomero, ossia che debba essere costituito da sub-movimenti in ogni sua parte temporale – ivi compreso l'intervallo istantaneo, atomico, cosicché ciò che è in moto deve esserlo anche nell'istante. In altre parole ancora: acciocché qualcosa si muova, ossia possa trovarsi (o si sia trovato) altrove in un momento differente da quello presente, ci deve essere qualcosa come l'istantaneo stato di cambiamento, l'istantaneo stato di moto (quel che Priest identifica con la SH)<sup>20</sup>.

## 6. IL MOTO NEL PRESENTISMO

È utile distinguere le due questioni summenzionate, dal momento che parte delle critiche che Priest rivolge a Russell non sembrano del tutto fondate. Per illustrare il punto, è opportuno distinguere due opposti scenari della metafisica del tempo, il presentismo e l'eternismo; e due opposte teorie della persistenza, l'endurantismo e il quadridimensionalismo.

---

<sup>19</sup> Ho analizzato questi punti altrove: cfr. Boccardi e Perelda (2020), Perelda (2020), Perelda (2021). Si può obiettare a Priest che le contraddizioni non sono per sé indice di moto: potrebbero essere perfettamente "statiche". Rispetto al (presunto) moto istantaneo sembrano essere una condizione necessaria ma non sufficiente. Per una critica della SH, cfr. Boccardi (2019).

<sup>20</sup> Sull'istante del cambiamento, a partire dall'*exaiphnes* del *Parmenide* di Platone, cfr. Strobach (1998).

Per il presentismo<sup>21</sup> la realtà è confinata al presente, il quale muta continuamente scorrendo verso il futuro. Esistono solo le cose (stati di cose, eventi) presentemente esistenti; e il presente è assoluto e non ha durata. Per l'endurantismo<sup>22</sup>, gli oggetti sono strettamente identici attraverso il tempo, ossia non hanno parti temporali e sono interamente presenti ad ogni momento della loro esistenza. Dunque, se un oggetto persiste in questo modo, esso è proprio lo stesso oggetto a tutti i tempi della sua esistenza.

Tanto premesso, la domanda è: qual è la teoria generale del cambiamento, e, nello specifico, dello spostamento, in un contesto presentista ed endurantista? Alcuni studiosi, come Lear (1981, 1988), ripreso poi da Le Poidevin (2002), hanno considerato la questione con specifico riferimento al paradosso della freccia. In particolare, Lear fa una disamina non solo delle soluzioni al paradosso offerte da Aristotele e dal calcolo infinitesimale, ma anche di alcune considerazioni di studiosi e commentatori moderni (Owen [1958]; Vlastos [1966]; Barnes [1979], pp. 276 ss.), e ne conclude che il paradosso, in un contesto che diremmo presentista, si ripropone comunque, nonostante le presunte soluzioni offerte. Vediamo perché.

Richiamiamo la duplice soluzione di Aristotele: lo Stagirita (i) nega che il tempo si componga di istanti, e (ii) che abbia senso dire che un oggetto a un certo istante sia in moto invece che fermo, o viceversa<sup>23</sup>. Lo stare fermi o l'essere in moto, infatti, richiedono, per Aristotele, di tenere conto delle diverse posizioni di un oggetto a tempi diversi: ciò che oggi è chiamata anche concezione comparativa, o *at-at*, del moto. Quindi, dato un singolo istante, non è né vero né falso

---

<sup>21</sup> Per un primo orientamento sul presentismo cfr. Crisp (2003), Mozersky (2011).

<sup>22</sup> Sulle teorie della persistenza, cfr. Haslanger (2003).

<sup>23</sup> Aristotele, *Fis.* 234 a 24 – b 9, per la negazione che un oggetto sia in moto o in quiete nell'istante, e *Fis.* 239 b 30-3, e, più in generale il libro iv 11-14, per la negazione che il tempo si componga di istanti.

che un oggetto sia in moto o in quiete. Tuttavia, entrambe le affermazioni di Aristotele sono state contestate. In particolare, il paradosso di Zenone non dipenderebbe strettamente dall'assunzione degli istanti quali componenti ultimi del tempo, bensì dalla validità dell'inferenza per cui, se un oggetto si muove durante un certo periodo  $p$ , allora si muove ad ogni istante di quel periodo, e viceversa. In altre parole: alcuni studiosi hanno ribadito, con buona pace di Aristotele, la "grammaticalità" dell'affermazione secondo cui un oggetto che si muove da un luogo ad un altro, si muove in ciascun istante del suo percorso, sebbene non si sposti in esso (cfr. p. es. Barnes [1979], p. 281). Si tratta, insomma, di distinguere *due* sensi diversi dell'essere in moto rispetto al tempo: *in* vs. *a* un istante (Owen [1958], p. 161; Vlastos [1966], p. 193; Barnes [1979], pp. 276 ss, part. 281).

Ora, queste sottili precisazioni risolvono o no il paradosso di Zenone (in un contesto dinamicista, presentista)? Non del tutto. Il punto è, come mette in luce Lear, che tutto questo funziona se e solo se si assume, per ragioni indipendenti, che ci sia uno spostamento in un lasso di tempo, ossia che la freccia che ora è qui tra breve sarà lì. Se questo è assunto come un dato, allora si potrà anche concedere la grammaticalità del muoversi *a* un istante, pur negando che *in* quell'istante ci sia spostamento. Ma può un presentista fare questa presupposizione? Non pare. L'obiezione, in altre parole, è che il presentista non può dare per scontata la premessa, ovvero che la freccia sarà lì, poiché ciò che avviene nei lassi di tempo è per lui il prodotto di ciò che accade "nel" presente. Il presente, ricordiamolo, è l'unico spazio metafisico (l'unico tempo) in cui qualcosa ci possa essere, possa esistere, essere reale. È lo spazio degli accadimenti. E se nel presente la freccia non si muove, non si sta muovendo, essa resta dov'è; e sarà lì dov'è ora anche nell'immediato futuro. Lear, pur non menzionando esplicitamente la dottrina del presentismo, ne espone lo spirito, immaginando la replica di Zenone all'idea che si assuma un movimento come già dato:

‘certamente’, ci direbbe, ‘se mai la freccia è in moto, non c’è altro tempo in cui potrebbe esserlo *se non il presente*. Ma si è ammesso che la freccia non si muove nel presente, nel senso che in esso non sta realmente attraversando alcuna distanza. Si vorrebbe dire che la freccia davvero è in moto *al presente* nel senso che il presente è parte dei periodi di tempo in cui la freccia attraversa una qualche distanza. Tuttavia si dovrebbe essere ammesso che non c’è alcun tempo in cui la freccia è in moto diverso dal presente. Pertanto è assurdo dire che la freccia si muove al presente in ragione del suo muoversi in un qualche altro tempo!

(Lear 1981, p. 95).

Il punto è: un presentista può ammettere che la freccia si muove al presente in ragione del suo muoversi in qualche altro tempo? Sembra difficile crederlo, anzitutto perché, per un presentista, in ragione della sua parsimonia ontologica, il passato e il futuro non esistono, e quindi non possono essere un termine di raffronto, in ragione del quale si possa dire se l’oggetto si muova o si sia mosso. Non si può invocare ciò che non esiste per rendere conto di ciò che esiste.

Ma va concessa un’interpretazione più benevola dell’idea dianzi esposta. Al presentista si deve concedere di essere in grado di render conto delle verità sul passato e sul futuro, anche in assenza di fatti passati e futuri. In breve, gli si deve consentire di essere in grado di dire con verità che Giulio Cesare attraversò il Rubicone, e che domani il tempo sarà (verosimilmente) bello. I sostenitori del presentismo hanno offerto varie teorie per superare la cosiddetta *grounding-* o *truthmaking-objection*, ossia l’obiezione intorno a cosa possa rendere conto delle verità passate, e per amor di discussione possiamo qui dare per scontato che almeno una di esse sia valida. Tanto premesso, c’è da chiedersi se, a questo punto, il presentista possa riferirsi alle verità riguardanti le posizioni di un oggetto nel passato e nel futuro, per sostenere che esse siano esplicative del fatto che l’oggetto si stia muovendo.

do *al* tempo presente. Queste verità sul passato e sul futuro dovrebbero essere esplicative, poiché, per la teoria in esame, un oggetto è in moto *al* presente in un senso derivativo rispetto alle posizioni che ha in altri tempi.

Mette conto di notare che la situazione non è molto diversa da quella che riguarda la velocità istantanea che si è detto essere una nozione intrinsecamente relazionale, dal momento che è definita come il limite del rapporto incrementale delle velocità medie nell'intorno di un tempo dato. Così definita, la velocità istantanea non può essere addotta come una spiegazione o una causa del moto di un oggetto, dal momento che lo presuppone. Infatti, si verrebbe a dire che un oggetto ha una velocità istantanea perché si muove (in tempi non istantanei), e che si muove (in tempi non istantanei) in quanto ha una velocità istantanea. Si tratterebbe di una spiegazione palesemente circolare.

Qualcosa di simile vale per il caso dell'essere in moto *al* tempo presente, per il presentista. Questi, infatti, dovrebbe assumere, quali dei dati primitivi ed esplicativi, delle verità intorno alle posizioni passate e future dell'oggetto, e dunque accetterebbe come fondamentale la teoria comparativa *at-at* del moto. Per quest'ultima, un oggetto è in moto se ha posizioni diverse a tempi diversi – laddove questi tempi, per il presentista, non sono tanto posizioni in una cronologia, ossia posizioni in una serie-B, ma sono i tempi verbali, il *tense* della serie-A. Se l'oggetto “era” altrove e/o “sarà” altrove, allora “è” in moto *al* presente. Ma è conforme al presentismo assumere come fondamentale una teoria comparativa, e ritenere derivativo rispetto ad essa ciò che è vero *al* presente? Lear solleva proprio questa domanda:

si può dire che un oggetto si muove in un lasso di tempo, solo in virtù del suo essere in luoghi differenti a tempi differenti in quel mentre. Ma allora si può aggiungere che un oggetto si muove *all'istante* presente se quell'istante è contenuto in un lasso di tempo in cui l'oggetto si muove.

Alla domanda incredula di Zenone: ‘ma allora pensi che un oggetto *si stia muovendo* solo in virtù delle posizioni che ha occupato nel passato e di quelle che occuperà in futuro?, si risponderebbe semplicemente: ‘sì’.

(Lear 1988, p. 90)

Al presentista che rispondesse «sì» all’ultima domanda di Zenone – e che dunque si attestasse su una concezione meramente comparativa del moto, espressa coi tempi verbali –, va semplicemente fatto notare che con ciò ha misconosciuto, o forse persino rinnegato, lo *status* speciale del presente, ciò per cui il presente è qualcosa di assoluto e non relativo ad altro, ad altri tempi anzitutto; ciò per cui il presente è lo spazio degli accadimenti in virtù dei quali le cose saranno differenti da come sono ora. Andrebbe insomma ricordato al presentista che sarebbe molto meglio se adottasse una teoria “dinamica” del cambiamento la quale, a differenza della teoria “statica” o comparativa, è compatibile con l’assolutezza del presente. E, infatti, Lear soggiunge che quel semplice «sì» in risposta a Zenone è proprio di chi *non* incorpora il presente in una concezione scientifica del tempo. Il che è possibile fare, ovviamente, ma con ciò si esce fuori dal presentismo.

## 7. L’IMMUNITÀ DELL’ETERNISMO

L’eternismo è la dottrina secondo cui il dominio irristretto di quantificazione non varia col tempo<sup>24</sup>. Ossia, a qualsiasi tempo venga redatto l’inventario di tutto ciò che esiste in un senso assoluto, *tenseless*, si ha sempre la stessa lista. In questo grande inventario, col tempo, non ci sono né perdite né acquisizioni. In altre parole ancora: le proposizioni metafisicamente sature contengono già dei riferimenti al tem-

<sup>24</sup> Sull’eternismo, cfr. Rea (2003) e Sider (2001).

po, e non cambiano valore di verità. Aggiungiamo a questo quadro una particolare teoria della persistenza, per la quale gli oggetti hanno, oltre che parti spaziali, parti temporali, di durata diversa, al limite istantanea. Le parti istantanee hanno solo parti spaziali e quindi sono oggetti tridimensionali. Immaginiamo, quindi, che la freccia sia un oggetto quadridimensionale, e consideriamo quel suo segmento, quella sua parte temporale che si estende da quando la freccia è stata scoccata a quando la freccia trafigge il bersaglio.

Mette conto di notare che il paradosso della freccia, nel contesto presentista, era dovuto a due aspetti: (i) al fatto che la realtà cambi autenticamente (ossia le proposizioni metafisicamente sature cambino valore di verità), e (ii) la stretta identità degli oggetti nel tempo. Infatti, se la freccia al bersaglio e la freccia alla partenza sono “una e una sola” freccia, deve venire concesso che c’è stata una transizione da un posto all’altro, ovvero sia che la freccia è avanzata nello spazio attraverso il tempo – donde il problema posto da Zenone che la freccia, in ogni istante di cui si compone l’intervallo di tempo del suo presunto viaggio, non avanza. Invece, secondo l’eternismo – anzitutto per la sua variante quadridimensionalista, che qui considero per ragioni di semplicità – la freccia alla partenza e la freccia nel bersaglio (i soggetti delle predicazioni *simpliciter* di luogo) *non sono* numericamente la stessa entità. Ora, se questo è vero, non si pone nemmeno il problema di spiegare l’avanzamento di un qualcosa nel tempo, dal momento che, come ammette Russell, non c’è proprio alcun avanzamento: la freccia-al-bersaglio e la freccia-alla-partenza sono due parti (o controparti) temporali diverse, e nessuna proposizione metafisicamente satura che le riguardi, singolarmente o congiuntamente, cambia valore di verità. Ogni parte temporale di freccia è lì dove si trova, al tempo in cui esiste. Non ci sono avanzamento, retrocessione, transizione; nulla di tutto ciò: ci sono solo distanze.

Nondimeno, per la teoria in esame si può dire che la sola esistenza a tempi differenti di due diversi enti frecciformi,

collocati in luoghi differenti, attestati la dislocazione, il movimento di “una” freccia, a patto essi siano considerati (per via della loro estrema somiglianza o per altro ancora) quali parti temporali di uno e un solo oggetto esteso nel tempo. Questo oggetto individuale, peraltro, se considerato nella sua globalità, non occupa una precisa posizione; infatti, s’è mosso (per modo di dire) da  $s_1$  a  $s_2$  durante il lasso di tempo  $\Delta t = t_2 - t_1$ , in tanto in quanto una delle sue parti frecciformi è qui, e l’altra invece è lì, atemporalmente. In questo senso, come ammette Russell, si tratta di un cambiamento del tutto statico. Secondo altre versioni dell’eternismo, i vari “oggetti frecciformi” sono, invece che parti di un unico oggetto, “controparti” gli uni degli altri; ma queste ed altre differenze possono essere tralasciate.

Russell (probabilmente) fu un eternista, ma non un quadridimensionalista. Ad ogni buon conto, secondo gli eternismi di tutti i tipi resta vero quel che aveva affermato Russell: il paradosso della freccia è valido, ossia contiene premesse vere; solo, la conclusione è errata. È, infatti, del tutto corretto dire che non c’è spostamento istantaneo (la freccia in ogni istante è ferma), e che non c’è stato di moto (intrinseco, nel senso che sia la velocità istantanea, sia la quantità di moto fanno riferimento a ciò che avviene ad altri tempi). Tutte le parti o controparti temporali di un oggetto occupano una posizione eguale a loro stesse<sup>25</sup>, e quindi sono ferme: non stanno avanzando istantaneamente. Questo, però, non implica che la freccia non si muova, o che non esista il movimento, a condizione che questo sia definito in modo meramente comparativo. In altre parole, questo movimento non è inteso come transizione, spostamento; è solo l’esistenza di una varietà spaziale, di una distanza: è come il cambiamento di un paesaggio, qui pianeggiante, lì montagnoso. Russell e

---

<sup>25</sup> Si tratta dell’espressione *katà to ison* che si trova nelle testimonianze della formulazione del paradosso della freccia.

Quine, tanto per fare degli esempi, sono consapevoli che la loro nozione di cambiamento è diversa da quel che ci si potrebbe aspettare; nondimeno, contro i critici (su cui farò ritorno), la ritengono valida.

Quando il tempo è così considerato [*scil.* in una dottrina quadridimensionalista] un solido che persiste è concepito come esteso in quattro dimensioni: 1) sopra e sotto, 2) destra e sinistra, 3) avanti e dietro 4) in passato e in futuro [*hence and ago*]. Il cambiamento non è con ciò negato a favore di una realtà statica eterna, come alcuni hanno supposto. Il cambiamento è ancora qui, con tutte le sue fresche sorprese. È stato semplicemente incorporato. Parlare di un corpo che cambia è dire che le sue ultime fasi differiscono dalle prime, proprio come le parti superiori differiscono da quelle inferiori. Non c'è necessità che la sua forma successiva venga derivata da quella precedente più di quanto quella superiore non debba esserlo da quella inferiore.

(Quine 1987, p. 197)

Deve, dunque, la freccia spostarsi entro ciascuno degli istanti del lasso di tempo del moto, per poter raggiungere il bersaglio, come richiede Priest? La risposta è no, perché per il quadridimensionalismo non c'è identità numerica stretta degli oggetti attraverso il tempo.

## **8. LA FRECCIA DI ZENONE E LA NO-CHANGE OBJECTION**

L'eternismo, dunque, può fronteggiare il paradosso di Zenone con maggiore agilità del presentismo, non già facendo muovere la freccia nell'istante, quasi 'scongelandone' il moto – ossia non già invocando uno stato di moto istantaneo («il quale implica gli infinitesimi e la contraddizione che un corpo è sia qui che altrove», Russell [1980], § 333) –; bensì appellandosi

a una concezione statica, comparativa, *at-at* del cambiamento e del moto (a una «teoria del cambiamento che può dirsi statica», *ibid.*). Invece, nel contesto presentista, il paradosso di Zenone assumeva la forma che, se un oggetto non si sta muovendo ora, nel presente, allora non si muove in generale. Per lo meno, questa è la forma che Lear, acutamente, ha proposto. Rispetto a ciò era parsa una via di uscita il dire che un oggetto si muove non già *nel* presente, ma *al* presente, in quanto in passato e in futuro era e sarà altrove. Ma si era altresì notato come questo sia, in fin dei conti, solo un resoconto comparativo del moto, una teoria *at-at*, facente uso dei tempi verbali; e sia era notato anche che questa tesi, se assunta fino in fondo, dissolve il primato del presente, il che vuol dire uscire dal presentismo. In breve, seguendo le indicazioni di Lear, il paradosso di Zenone nel contesto presentista sembra avere il ruolo di una obiezione all'adozione di una teoria comparativa del movimento. Se questo è concesso, allora il paradosso della freccia, nel contesto presentista, sembra essere l'omologo di una nota critica rivolta contro l'eternismo, chiamata *no-change objection*<sup>26</sup>; il che induce a pensare che esista una *no-change objection* generalizzata, che si appunta contro ogni concezione meramente comparativa del cambiamento, sia nel presentismo che nell'eternismo.

Ora, che cos'è la *no-change objection*, esattamente? Di questa ci sono alcune versioni tutte riferibili, da ultimo, all'obiezione di McTaggart (cfr. McTaggart [2006], pp. 122-141; [1999], §§ 315-316) contro la concezione meramente cronologica del tempo – ossia contro la cosiddetta serie-B, secondo la quale si può rendere conto del tempo con le sole relazioni di precedenza e successione temporale. La serie-B è immutabile, tanto per i suoi elementi quanto per le loro rispettive relazioni. Le guerre puniche precedono la guerra del Vietnam, e questo è qualcosa di perenne, immutabile. D'altra parte, come

---

<sup>26</sup> Sulla *no-change objection* e sulle sue componenti, cfr. Sider (2001).

potrebbe mutare? Potrebbe una tale relazione invertirsi col passare del tempo? Sembra assurdo. Similmente, se è un fatto che un attizzatoio sia caldo-di-lunedì, questo fatto è immutabile; e, analogamente, anche il fatto che quell'attizzatoio sia freddo-di-martedì è immutabile; ed è parimenti immutabile la successione temporale tra i due fatti. Ora, se nulla cambia, se tutto è perenne e immutabile, perché mai questi fatti e la loro sequenza dovrebbero essere considerati un caso di cambiamento nel tempo? Non è chiaro; ossia non si comprende perché mai un'ontologia includente una varietà di fatti immutabili mutualmente compatibili dovrebbe essere considerata e chiamata "tempo e cambiamento", invece che spazio o altro ancora. Con una domanda: se tutti i fatti hanno lo statuto temporale che hanno i numeri, in che senso sarebbero temporali? Ed infatti, secondo la dottrina delle parti temporali (ed altre varianti) il cambiamento temporale è concepito in modo simile a una variazione spaziale; e del pari è stato obiettato che non si tratti di vero cambiamento<sup>27</sup>. L'obiezione di McTaggart è che non c'è ragione di considerare una variazione spaziale un caso di cambiamento temporale. Infatti, potrebbe darsi il caso che l'attizzatoio sia caldo ad un'estremità e freddo ad un'altra. Questo è un cambiamento temporale? Non pare; ma una volta che il tempo è spazializzato, non c'è ragione di considerare il tempo più simile allo spazio di quanto non sia lo spazio simile al tempo (*Id.* [1999], § 316). Mellor ha esposto queste critiche, tenendo presente l'esempio di McTaggart:

in breve, le differenze tra parti temporali non riescono ad essere dei cambiamenti per la stessa ragione per cui non lo sono le differenze tra parti spaziali. Consideriamo l'attizzatoio, caldo a un'estremità e freddo all'altra. Non

---

<sup>27</sup> Haslanger (2003) illustra come i soggetti propri di predicazione *simpliciter* delle teorie perdurantiste, come nel caso del quadridimensionalismo, non siano sottoposti ad alcuna alterazione.

c'è cambiamento in nessuna estremità, dal momento che non c'è alcuna differenza in nessuna di esse: un'estremità è interamente calda e l'altra interamente fredda. E neppure c'è un cambiamento nell'attizzatoio il quale, nel suo complesso, non è né caldo né freddo; e nulla può cambiare dall'essere caldo all'essere freddo se non è nessuna delle due cose. Ora, se questa differenza non è un cambiamento o nell'attizzatoio o nelle sue estremità, non è un cambiamento in nessun altro senso; pertanto non è un cambiamento *tout court*.

(Mellor 1998, p. 90)

Tutto ciò è una questione ampiamente discussa. I sostenitori della serie-B, pur rifiutando la serie-A (ossia quella secondo cui gli eventi mutano autenticamente il loro essere presenti, invece che passati o futuri), pretendono che la serie-B, la cronologia, sia ben diversa dalla serie-C che è una semplice varietà simile allo spazio – con buona pace di McTaggart, per il quale la serie-B risulta invece dall'applicazione della serie-A alla serie-C. Insomma, i sostenitori della serie-B rivendicano la peculiarità temporale della serie-B, non è chiaro con quanto successo. Comunque, per un Quine, tanto per fare un esempio, è sì vero che il tempo non scorre; nondimeno il tempo è tempo e non spazio.

Parte dell'opposizione è un banale fraintendimento: [si tratta de] l'idea che il tempo si sia fermato, il cambiamento sia negato, e che tutto sia eternamente congelato in una quarta dimensione. Queste sono le ubbie di persone eccessivamente apprensive che sovrastimano il potere delle parole. Il tempo quale quarta dimensione è ancora tempo, e le differenze lungo la quarta dimensione sono ancora cambiamenti; essi semplicemente sono trattati in modo più semplice ed efficace di quanto non potrebbero esserlo altrimenti.

(Quine [1981], p. 10)

Rispetto a ciò, anche l'argomento di Zenone, nelle sue varie versioni, sembra una forma di *no-change objection*. Secondo l'argomento di Zenone, se non c'è avanzamento negli istanti, non c'è spostamento (cambiamento) *tout court*. Questo è immediatamente vero nel contesto presentista, nel quale è sufficiente considerare ciò che avviene nell'istante presente, indipendentemente dal problema di fare somme di infiniti addendi, numerabili o meno che siano. Ed è vero anche nella versione standard del paradosso, considerando la somma infinita di addendi nulli, con buona pace di Grünbaum. Pertanto, è richiesto che avvenga "qualcosa" nell'istante presente, in modo tale che la realtà cambi nel tempo, e nel futuro sia differente da com'è adesso. Questo "qualcosa" è, nella teoria di Priest, la SH, ossia uno stato di cose contraddittorio. Ma non è l'unica proposta: altri filosofi che hanno condiviso la medesima richiesta esplicativa hanno proposto teorie meno drastiche di quella di Priest, formulando tesi neo-aristoteliche secondo le quali gli oggetti in movimento o che stanno cambiando si distinguono per via di proprietà "disposizionali" o del loro essere in potenza qualcos'altro. Questa idea<sup>28</sup> viene incontro al paradosso di Zenone, riconoscendo che, anche se un oggetto nell'istante non avanza, nondimeno ci deve essere una differenza tra un oggetto in quiete e un oggetto in moto, dovuta al fatto che il secondo, ma non il primo, possiede ad esempio una velocità istantanea o una quantità di moto, o una qualche altra caratteristica disposizionale o potere causale capaci di render conto di cambiamento e spostamento.

## CONCLUSIONE

Il paradosso della freccia costituisce tuttora una sfida alle teorie del tempo. La rivalutazione che ne ha dato Priest, al di là degli

---

<sup>28</sup> Cfr. per esempio Lange (2005).

esisti dialeteici, appare particolarmente convincente se applicata al caso del presentismo, ma assai di meno se rivolta contro l'eternismo quadridimensionalista. La ragione di ciò è che il paradosso, in un contesto presentista, equivale ad una critica alla concezione meramente comparativa del cambiamento. A tale critica, peraltro, corrisponde, in un contesto eternista, la cosiddetta *no-change objection*; in entrambi i casi, si tratta di argomenti in favore di una teoria dinamica del cambiamento.

## BIBLIOGRAFIA

- Barnes, J. (1979). *The Presocratic Philosophers*, Routledge: London.
- Bergson, H. (2001). *Il pensiero e il movente. Saggi e conferenze*, Olschki: Firenze.
- Bergson, H. (2002). *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina: Milano.
- Bergson, H. (2012). *L'evoluzione creatrice*, Rizzoli: Milano
- Boccardi E. e Perelda F. (2020). What is like to be a Dialetheia? The Ontology of true Contradictions, *Eternity & Contradiction Journal of Fundamental Ontology* (2), 116-162.
- Boccardi, E. (2019). Change and Contradiction: A Criticism of the Hegelian Account of Motion, in Rodrigo Freire Edgar Almeida e Alexandre Costa-Leite (eds.), *Seminário Lógica no Avião*, Brasília: Universidade de Brasília, 135-148.
- Calosi, C. e Fano, V. (2015). Divisibility and Extension: a Note on Zeno's Argument Against Plurality and Modern Mereology, *Acta Analytica*, 30 (2), 117-132.
- Clark, Peter e Read, Stephen (1984). Hypertasks, *Synthese*, 61 (3), 387-390.
- Crisp, Thomas M. (2003). Presentism, in Michael J. Loux e Dean W. Zimmerman (a cura di), (2003).

- De Marco G. (1992). *Analisi 2*, vol.1, Zannichelli: Bologna.
- Fano V. (2012). *I paradossi di Zenone*, Carocci: Milano.
- Grünbaum, A. (1967). *Modern Science and Zeno's Paradoxes*, Allen And Unwin, London.
- Grünbaum, A. (1973). *Philosophical Problems of Space and Time* (1<sup>a</sup> ed. 1963), Reidel, Dordrecht / Boston.
- Haslanger, Sally (2003). Persistence through time, in Michael J. Loux e Dean W. Zimmerman (a cura di) (2003).
- Hegel, G.W.F. (1988). *Scienza della logica*, Laterza: Bari.
- Huggett N., (2019). Zeno's Paradoxes, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/paradox-zeno/>>.
- Lange, Marc (2005). How can instantaneous velocity fulfill its causal role?, *Philosophical Review*, 114 (4), 433-468.
- Lear, J. (1981). A Note on Zeno's Arrow, *Phronesis*, 26 (2), 91-104.
- Lear, Jonathan (1988). *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge University Press.
- Lee, H. D. P. (a cura di), (1936). *Zeno of Elea: A Text, with Translation and Notes*, Cambridge University Press, Cambridge; rist. 2015.
- LePoidevin, R. (2002). Zeno's Arrow and the Significance of the Present, *Royal Institute of Philosophy Supplement* (50), 57-72.
- Loux, M. J. e Zimmerman, D. W. (a cura di) (2003), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford University Press.
- McTaggart, J.E. (1999). *La natura dell'esistenza*, Pitagora: Bologna.
- McTaggart, J.E. (2006). *L'irrealità del tempo*, Rizzoli: Milano.
- Mellor, D. H. (1998). *Real Time II*, Routledge: London.

- Mozersky, M. J. (2011). Presentism, in Craig Callender (a cura di) (2011), *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, Oxford University Press.
- Owen, G. E. L. (1958). Zeno and the Mathematicians, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 58 (1), 199-222, rist. in Salmon (a cura di) (1970).
- Perelda, F. (2007). *Hegel e il divenire*, Cleup: Padova.
- Perelda, F. (2010). Hegel e la filosofia del tempo contemporanea, *Verifiche: Rivista Trimestrale di Scienze Umane*, 39 (1-4), 135-185.
- Perelda, F. (2020). Who is afraid of Contradictions?, *Eternity and Contradictions* (2), 6-30.
- Perelda, F. (2021). Scacco al re. La sfida al principio di non contraddizione tra Aristotele, Severino e Priest, in Testi C. (a cura di) *Ai confini della contraddizione*. Insedicesimo-Delfino & Enrile Editore, Savona, 27-99.
- Priest, G. (1985). Inconsistencies in Motion, *American Philosophical Quarterly*, 22 (4), 339-346.
- Priest, G. (1992). On Time, *Philosophica*, 50 (2), 9-18.
- Priest, G. (2006). *In Contradiction: A Study of the Transconsistent*. Oxford University Press.
- Quine, W. V. (1987). *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*, Belknap Press of Harvard University Press, tr. it. *Quidditates*, Garzanti, Milano, 1991.
- Quine, W.V.O. (1981). *Theories and Things*, Harvard University Press.
- Rea, Michael C. (2003). Four-dimensionalism, in Michael J. Loux e Dean W. Zimmerman (a cura di).
- Russell, B. (1980). *I principi della matematica*, Longanesi: Milano.
- Russell, B. (1984). *Introduzione alla filosofia matematica*, Longanesi: Milano.
- Salmon, Wesley C. (ed.) (1970). *Zeno's Paradoxes*, Bobbs-Merrill.

- Sider, Theodore (2001). *Four Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, Oxford University Press.
- Strobach, N. (1998). *The Moment of Change. A Systematic History in the Philosophy of Space and Time*, Springer: Dordrecht.
- Vlastos, Gregory (1966). A note on Zeno's Arrow, *Phronesis*, 11 (1), 3-18.

Per il dialeteismo ci sono contraddizioni vere. Questa concezione filosofica ha assunto una forma chiara e definita a partire dal lavoro del filosofo e logico Graham Priest - uno dei suoi padri fondatori, nonché uno dei suoi più strenui difensori. Questo libro intende portare il dialeteismo all'attenzione di un ampio pubblico, che non sia solo quello degli addetti ai lavori. Il volume è suddiviso in due parti. La prima include le cinque lezioni su *Dialeteismo e storia della filosofia* tenute da Priest e Filippo Casati a Padova nel 2016, in occasione del *Corso di Eccellenza* per il dottorato in filosofia dell'Università di Padova. La seconda contiene quattro contributi sul dialeteismo di autori italiani.

MASSIMILIANO CARRARA è professore di logica presso il Dipartimento FISPPA dell'Università di Padova. È attualmente *visiting professor* di logica all'Istituto di Filosofia della Facoltà di Teologia di Lugano e *teaching fellow* (professore a contratto) di Critical Thinking presso l'Università Bocconi di Milano. Si occupa di filosofia della logica, logica e metafisica.

FILIPPO MANCINI è un dottorando in filosofia dell'Università di Padova. Laureato in astrofisica presso l'Università di Bologna e in filosofia presso l'Università di Padova, si occupa di logica e metafisica. Le sue ricerche si focalizzano sulle logiche non-classiche, sul dialeteismo e sulle filosofie orientali.

ISBN 978-88-6938-263-5



€ 16,00