




# ATTUALITÀ DEL POSSIBILE

a cura di  
Gaetano Chiurazzi e Giacomo Pezzano

 **MIMESIS**



Volume pubblicato con il contributo del  
Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione dell'Università di Torino  
Progetto di ricerca CHIGRILO15



MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *Theoretica*, n. ??  
Isbn: 97888575299??

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383



## INDICE

INTRODUZIONE <i>Gaetano Chiurazzi, Giacomo Pezzano</i>	7
TEORIA COMBINATORIA DELLA POSSIBILITÀ, DISPOSIZIONALISMO, IMMAGINE DIALETTICA: ELEMENTI PER UN CONFRONTO <i>Enrico Guglielminetti</i>	11
DINAMICA DELL'ATTUALITÀ. ESISTENZA E FONDAMENTO NELL'ULTIMO SCHELLING <i>Emilio Carlo Corriero</i>	21
CONSIDERAZIONI MARGINALI SUL "POSSIBILE" NELLA <i>EXISTENZPHILOSOPHIE</i> <i>Ugo Maria Ugazio</i>	37
L'ORA DEL POSSIBILE. DELEUZE E LA POSSIBILITÀ INTRA-FATTUALE <i>Giacomo Pezzano</i>	49
DAI MONDI POSSIBILI AI MODI POSSIBILI. PARADOSSI DI UNA POSSIBILITÀ SENZA <i>DYNAMIS</i> <i>Gaetano Chiurazzi</i>	65
LE SCIENZE SOCIALI E IL PARADIGMA ERMENEUTICO IN PAUL RICOEUR E HANS JOAS: LA LIBERTÀ COME CREATIVITÀ <i>Paolo Furia</i>	81
ESPRESSIVISMO ED <i>EMBODIMENT</i> : POLISEMIA E COMPLESSITÀ DELLA POSSIBILITÀ NELL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DI CHARLES TAYLOR <i>Sergio Racca</i>	95
STORIE DI ESISTENZE POSSIBILI. L'ONTOLOGIA STORICA DI IAN HACKING COME FILOSOFIA DELLA POSSIBILITÀ <i>Gabriele Vissio</i>	107

INTERRUZIONE, FRAMMENTO E IMMAGINE. PER UNA GENESI DELLA (IM)POSSIBILITÀ <i>Rolando Longobardi</i>	123
TRA PERFORMANCE E ARTEFATTO. L'ATTO IMPROVVISATIVO COME PARADIGMA DEL POSSIBILE <i>Roberto Zanetti</i>	135
NIETZSCHE E BATAILLE: IL POSSIBILE E LA CHANCE <i>Marco Vozza</i>	151



GAETANO CHIURAZZI

## DAI MONDI POSSIBILI AI MODI POSSIBILI Paradossi di una possibilità senza *dynamis*

### 1. Dalla modalità alla mereologia

Nella teoria dei mondi possibili di David Lewis «ogni modo in cui un mondo potrebbe essere è un modo in cui qualche mondo è». <sup>1</sup> In questa enunciazione intervengono due principi fondamentali della teoria: un “principio di economia”, che consiglia di identificare i *modi* in cui un mondo potrebbe essere con i *mondi* che attualmente esistono (ognuno è attuale rispetto ai suoi abitanti); <sup>2</sup> e un principio di ricombinazione, che Lewis esprime così: «mettendo insieme parti di differenti mondi possibili si produce un altro mondo possibile». <sup>3</sup> Gli esempi che Lewis porta al riguardo non sono del tutto chiari: per esempio, non è ammissibile che una testa parlante sia legata a un corpo, e non possa quindi esserci un mondo in cui essi non possano essere separati. Ma in questo esempio, non abbiamo propriamente a che fare con parti di mondi diversi che vengono riassemblate in modo diverso: si tratta di parti di uno stesso mondo che sono riassemblate diversamente in un altro mondo. La questione non è a mio avviso di poco conto: si tratta infatti di chiarire se la ricombinazione è da intendere come un mero principio di coesistenza, oppure no. Quando Lewis parla di “riassemblare” parti di mondi diversi, aggira infatti la questione cruciale di che cosa si debba intendere per “ricombinazione” quando si tratta di parti di uno *stesso* mondo. In termini più precisi: la ricombinazione è un mero principio di coesistenza, e quindi puramente insiemistico, o è qualcosa di più, irriducibile come tale alla mera enumerazione delle parti? Detto altrimenti: come si distinguono due mondi che hanno gli stessi elementi, e che quindi costituiscono lo stesso insieme? Quel che insomma resta non chiarito nelle definizioni di Lewis è proprio quella paroletta che congiunge il mondo possibile al mon-

---

1 D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Blackwell, Oxford 1986, p. 86.

2 *Ibid.*

3 *Ivi*, pp. 87-88.



do attuale: ogni *modo* (*way*) in cui un mondo potrebbe essere è un modo in cui un mondo è. Due mondi, infatti, possono distinguersi per il *modo* in cui sono fatti, e non per gli elementi che li costituiscono. Il che significa che il criterio estensionale (insiemistico) non è sufficiente per distinguere due mondi, e che il *modo* (l'intensione) non è eliminabile.

Questo problema è a mio parere una delle difficoltà teoriche maggiori della teoria dei mondi possibili di Lewis. Essa è difesa affermando che presenta grandi vantaggi, il più importante dei quali sarebbe la riduzione di ogni intensione (*in primis* proprio la possibilità) a estensione, e cioè a insiemi di enti e di mondi esistenti e attuali su cui si può quantificare. Il suo scopo dichiarato è infatti l'estensione della quantificazione della logica del primo ordine ai contesti modali. Gli operatori modali non sono altro che quantificatori:<sup>4</sup> «la modalità», scrive Lewis, «è una quantificazione ristretta»,<sup>5</sup> cioè indicizzata a un mondo *W*. Ciò significa che in questa semantica ogni modalità *de re* è innanzi tutto tradotta in una modalità *de dicto* (che *S* possa essere *P* è tradotto come “è possibile che *S* sia *P*”), la quale è poi eliminata del tutto riducendo la possibilità all'attualità (dire “è possibile che *p*” equivale a dire “c'è un mondo *W* in cui *p*”). La semantica a mondi possibili non è altro che una forma di riduzionismo, o meglio un eliminativismo modale. Essa esclude la modalità per poter ridurre tutto all'attualità e dunque alla quantificazione.

Quel che vale dei mondi, scrive Lewis, vale anche per gli enti che ne sono parte,<sup>6</sup> sebbene l'argomento sia in realtà esattamente l'inverso: quel che vale per gli elementi deve valere anche per i mondi, e ciò al fine di applicare ai mondi la stessa logica (quella del primo ordine) che si applica agli elementi dei mondi. Le difficoltà che ne conseguono (e che ricordano quelle della cosiddetta “dottrina del sogno” discussa nel *Teeteto* di Platone)<sup>7</sup> sono quindi analoghe nei due casi. La più importante riguarda le condizioni di identità dei mondi, che sono analoghe alle condizioni di identità degli elementi che li costituiscono: a che condizioni due elementi possono essere detti identici da un mondo all'altro? Lewis esclude qualsiasi identità transmondana: non ci sono due elementi identici da un mondo all'altro. Se

4 Id., *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, in «*Journal of Philosophy*», n. 65, 1968, pp. 113-126.

5 Id., *On the Plurality of Worlds*, cit., p. 7.

6 «E ciò che vale per i mondi vale per le parti di mondo. Ci sono tanti modi in cui una parte di mondo potrebbe essere fatta; e gli altri mondi sono così numerosi e vari che assolutamente ogni modo in cui una parte di mondo potrebbe essere è un modo in cui qualche parte di qualche mondo è» (*ivi*, p. 2).

7 Platone, *Theaet.* 201e ss.

quindi due elementi (una testa parlante e un corpo) si trovano ricombinati in maniera diversa in un altro mondo, sono o non sono gli *stessi*? E in che senso si può allora parlare semplicemente di “ricombinazione”?

Il punto della questione è alla radice se la reificazione mereologica sia quella più adatta per trattare le modalità. Può sembrare che ricombinando due “elementi” di un mondo sia un modo giusto per rappresentare la possibilità. Ma che dire del fatto che noi, al termine “possibilità”, colleghiamo piuttosto, non la rappresentazione di una ricombinazione, ma la rappresentazione di una *trasformazione*? Difficile dire, per esempio, che il seme e il frutto siano due elementi del nostro mondo, senza dire al contempo che l’uno è la realizzazione di ciò che l’altro è in potenza, o meglio una sua trasformazione, il risultato di un processo o di un divenire. Propriamente, quindi, non sono affatto due elementi, ma due modi d’essere dello stesso elemento. Hegel (e non solo Hegel) direbbe perciò che il seme è *in potenza* (o *in sé*) il frutto, affermando implicitamente una dimensione intensionale che lega l’uno all’altro ed esclude la loro mera coesistenza estensionale, o che l’uno sia solo una somma di elementi precedenti.<sup>8</sup> Ma in un altro mondo W, forse più humeano del nostro, secondo Lewis, è possibile che tale coesistenza intensionale sia scissa, e che il seme non diventi frutto, bensì, per esempio, una pentola. Nulla, *logicamente*, lo impedisce. La logica supera, quindi, la limitazione fisica, che, almeno nel nostro mondo, impedisce che il seme possa diventare altro che un frutto, o quantomeno possa diventare qualsiasi cosa. Un mondo possibile, allora, per rispettare appieno il principio di ricombinazione, non dovrebbe contemplare alcun divenire, proprio perché il divenire stabilisce un nesso causale o intensionale (genericamente modale) tra i suoi elementi. Questo nesso attua il *passaggio* da un elemento all’altro, se vogliamo esprimerci in questo modo, e richiede la teorizzazione di un termine medio, un *metaxy*, che rende insostenibile la rappresentazione mereologica, puramente combinatoria, dei mondi.

La semantica a mondi possibili si basa quindi su una totale aritmetizzazione della realtà (che è il senso ultimo di ogni mereologia), che riduce le trasformazioni e il movimento a una moltiplicazione di entità e mondi, secondo uno schema che ricorda i paradossi di Zenone. Il realista modale (espressione al limite dell’ossimoro) è un “moltiplicatore di mondi”. Pensare delle possibilità, infatti, significa pensare dei fatti alternativi, come quando si consulta un catalogo. Come osserva Andrea Borghini, il van-

8 Lewis accetta una mereologia senza restrizioni, che considera ogni oggetto di un mondo come somma di parti di oggetti di altri mondi. Cfr. D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, cit., p. 211.

taggio di questo modo rappresentazionale di considerare la modalità è che tali rappresentazioni «possono essere facilmente implementate anche su un calcolatore»: <sup>9</sup> si tratta quindi di una teoria il cui vantaggio principale è quello di poter tradurre gli enunciati modali del nostro linguaggio ordinario in un linguaggio formale adatto a essere implementato in un calcolatore. Ma considerare questo un vantaggio teorico equivale a ritenere che la computabilità sia di per sé preferibile, e anzi che sia un termine di paragone determinante per decidere della bontà di una teoria.

Una delle obiezioni più note, dovuta a Samuel Kripke, può essere intesa come diretta a questo primato della rappresentazione computazionale, la quale non riesce a rendere conto dell'*efficacia* (cioè del potere trasformativo) che la rappresentazione di una possibilità ha su di noi e sul nostro mondo. Humphrey avrebbe potuto vincere le elezioni e non le ha vinte, eppure non è per lui di grande consolazione, e anzi non gliene importa nulla, che qualcun altro, magari somigliantissimo a lui, le abbia vinte in un altro mondo, e cioè che esista (magari in un computer) la rappresentazione di lui che vince le elezioni. Il problema della possibilità riguarda aspetti fondamentali della nostra esistenza, ovvero tocca aspetti essenziali dell'essere umano, in quanto "essere possibile" che nasce, vive e muore, che desidera, pensa, sbaglia, immagina e soffre. Il fatto che nella semantica dei mondi possibili un enunciato del tipo "è possibile che *p*" sia traducibile in "esiste un mondo *W* in cui *p* è vero" costituisce il primo passo per la riduzione di ogni enunciato non apofantico (quelli con cui esprimiamo desideri, volizioni, emozioni, auspici ecc.) a enunciato apofantico, suscettibile di essere vero o falso. Motivo per cui tale teoria non ha primariamente una pretesa ontologica o metafisica (sebbene poi debba necessariamente far riferimento a un'ontologia e a una metafisica), ma vuole essere piuttosto una semantica. Detto in termini grammaticali: nella semantica a mondi possibili ogni *modo* verbale (ogni congiuntivo, ogni ottativo, ogni condizionale o imperativo) viene ridotto all'*indicativo* (e cioè alla denotazione), e ogni forma tensionale (passato, futuro, futuro anteriore ecc.) al presente, cioè all'attualità di un mondo. Cancellare questa dimensione modale (il desiderare, il volere, l'immaginare ecc., la cui condizione comune è quella modalità radicale che è la possibilità) significa cancellare almeno il 90% (e forse oltre) del nostro linguaggio e dei significati che esso esprime. Non è infatti la stessa cosa dire "desidero che il mondo sia migliore" e "c'è un mondo *W* che è migliore di questo". Un tale enunciato ha, come tutti gli enunciati modali, anche una ricaduta pratica: essi *orientano* i nostri comportamenti,

9 A. Borghini, *Che cos'è la possibilità*, Carocci, Roma 2009, p. 51.



cosa che certamente non può fare un enunciato constativo, amodale, del tipo “c’è un mondo W migliore di questo”.

## 2. *Un mondo possibile può cambiare?*

Possiamo quindi dire che in un mondo W, che è un mondo attuale, propriamente non cambia quindi nulla: nulla diviene, e quel che chiamiamo “cambiamento” non è altro che l’alternanza di mondi, o di elementi, cioè di rappresentazioni, come se si passasse da un fotogramma a un altro. Un oggetto che si trasforma è in realtà una ricombinazione di elementi, una sequenza di mondi, cioè di situazioni, scenari o stati di cose: Socrate giovane e Socrate vecchio non sono un’entità che cambia nel tempo (non c’è alcuna identità quantitativa transmondana, e quindi neanche transtemporale), ma sono due entità che appartengono a due diversi mondi possibili, quantitativamente e qualitativamente differenti, al più simili; allo stesso modo, tutte le infinite trasformazioni intermedie non sono altro che successioni di entità appartenenti ad altrettanti mondi diversi, i quali sono indenumerabili, secondo quel principio di pienezza che porta a riempire completamente il continuo spazio-temporale. I mondi possibili sono infatti molteplici, e il titolo del libro di Lewis, *On the Plurality of Worlds*, lo ricorda molto chiaramente: non si tratta propriamente di mondi possibili, ma di tanti mondi, di una pluralità di mondi, di quella molteplicità insiemistica che dà luogo a un infinito meramente quantitativo, che Hegel, nelle *Lezioni sulle prove dell’esistenza di Dio*, chiama «l’infinito delle innumerevoli zanzare».<sup>10</sup> Questo infinito è il Paradiso dei filosofi, un paradiso puramente insiemistico: «Come il regno degli insiemi per i matematici, così lo spazio logico è un Paradiso per i filosofi».<sup>11</sup>

Gli insiemi si distinguono per la loro cardinalità, cioè per il numero di elementi che li compongono, senza riferimento al *modo* in cui essi sono disposti. Il nostro problema della ricombinazione si riformula quindi nella domanda se anche i mondi possibili, in quanto assimilabili agli insiemi, si debbano distinguere solo in base al criterio della cardinalità, prescindendo dal *modo* in cui gli elementi sono combinati. Se così non fosse, il modo – e cioè un principio ordinale – diverrebbe essenziale per la distinzione tra i mondi, che quindi sarebbero irriducibili alla semplice estensione. L’ordina-

10 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulle prove dell’esistenza di Dio* (1829), tr. it. di A. Tassi, Morcelliana, Brescia 2009, p. 208.

11 D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, cit., p. 4.

lità (il venire prima o dopo, stare a destra o a sinistra, sopra o sotto, relazioni che in generale definisco pre-positive, per motivi non solo grammaticali ma, come qui appare evidente, anche ontologici), non è altro, infatti, che il presupposto di ogni modalità, cioè di ogni disposizione (non è un caso che tra le disposizioni, nella logica medioevale, fossero annoverate anche le pre-posizioni e i sincategoremi, ovvero quel che rende problematico, anche a livello logico, il principio di composizionalità del senso).<sup>12</sup> Lewis afferma che l'unico limite per la coesistenza delle parti è che gli elementi occupino parti spazio-temporali diverse:<sup>13</sup> ma non è questo un principio d'ordine, e cioè modale, non riducibile alla mera enumerazione mereologica? Kant ha chiamato non a caso *modi* lo spazio e il tempo, perché forme dell'ordinamento dell'esperienza secondo quelle relazioni pre-positive o disposizionali che prima ho ricordato: prima/dopo, sopra/sotto, ecc. La disposizione, che ha, direi, un carattere pre-posizionale, non può quindi essere ridotta alla semplice estensione. Essa esprime un principio sintattico e, allo stesso tempo, dinamico, come è proprio di quegli elementi che i logici medioevali chiamano "sincategoremi".<sup>14</sup>

Se quel che vale per i mondi vale anche per gli elementi (e viceversa), occorre dire che, essendo i mondi possibili, come scrive Lewis, isolati, senza rapporti spazio-temporali né causali con altri mondi,<sup>15</sup> anche i suoi elementi devono essere isolati e privi di rapporti spazio-temporali fra di loro. Questa assolutezza fa innanzi tutto della teoria dei mondi possibili una teoria radicalmente relativista, come Lewis esplicitamente rivendica.<sup>16</sup> Forse non ci si riflette abbastanza, ma il relativismo, lungi dall'implicare la relazione con altro, è una forma di assolutismo, proprio perché implica l'inconfrontabilità tra mondi. Ogni relativismo è, in ultima analisi, una forma di monadismo pluralista, i cui elementi sono atomi chiusi in sé e privi di rapporto con altro. I mondi possibili sono difatti sistemi isolati, chiusi e, come gli atomi di Democrito, non hanno alcun contatto tra di loro e si "muovono" in maniera parallela l'uno rispetto

12 Per una discussione di questo punto si veda A. Iacona, S. Cavagnetto, *Teoria della logica del prim'ordine*, Carocci, Roma 2010, pp. 35-37.

13 D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, cit., p. 88.

14 Si veda Guglielmo di Sherwood, *Syncategoremata magistri Guillelmi di Shireswode*, a cura di J. R. O'Donnell, «Medieval Studies», n. 3, 1941, pp. 46-93; K. Jacobi, *Die Modalbegriffe in den logischen Schriften des Wilhelm von Shyreswood und in anderen Kompendien des 12. und 13. Jahrhunderts*, Brill, Leiden-Köln 1980.

15 D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, cit., pp. 69 ss.

16 *Ivi*, p. 93.

all'altro. Questa situazione si riproduce a livello degli elementi che li compongono: la loro natura atomica non dovrebbe di per sé implicare alcuna relazione con altro. Ma – come sapeva già Democrito – un mondo comincia a formarsi solo quando gli atomi, per quell'evento del tutto laterale, obliquo, accidentale, e cioè diagonale (direi anche: pre-positivo o sincategorematico) che è il *clinamen*,<sup>17</sup> cominciano a scontrarsi tra di loro, e cioè a interagire. Cominciano cioè, come scrive Hegel, ad attrarsi e respingersi,<sup>18</sup> essendo attrazione e repulsione espressione di forze, *dynameis*, che di per sé infrangono l'assoluta chiusura degli atomi e trasformano ogni per sé in per altro.

La difficoltà di stabilire delle relazioni di controparte tra mondi possibili a causa del loro isolamento è dovuta al fatto che, affinché questo avvenga, sarebbe necessario introdurre delle proprietà intrinseche, delle capacità disposizionali (e quindi, nuovamente, la modalità):<sup>19</sup> eliminata al livello macroscopico dei mondi, la modalità tornerebbe ad essere inevitabile al livello microscopico delle parti atomiche, minimali, dei mondi stessi.<sup>20</sup> Fino a che punto, infatti, la mia controparte sarebbe simile a me senza le relazioni che io ho in questo mondo con i miei genitori, le persone che conosco, e questi a loro volta con altre persone, che fanno sì che possano essere identificate come quelle persone e non altre? Fino a che punto il seme della mela sarebbe il seme della mela se in un altro mondo desse origine a una pentola? E fino a che punto si può delimitare l'orizzonte di queste relazioni, pervenendo a proprietà intrinseche o naturali, che si presumerebbero del tutto amodali? Queste considerazioni non fanno che mostrare ancora come un mondo non possa essere considerato come un mero aggregato di parti minimali, ma deve essere inteso, secondo il significato del termine greco, come un *kosmos*, un ordine, possibile solo sulla base di rapporti: è quindi vano descriverlo riduttivisticamente come un semplice *insieme* di atomi. Ma esse mostrano anche come il concetto di *disposizione*, che è richiesto da questo diverso modo di considerare i mondi, non è tanto un concetto

17 Sul nesso tra sincategoremi e *clinamen* (e in generale la funzione grammaticale della declinazione) cfr. F.A. Trendelenburg, *Elementa Logices Aristoteleae*, Sumtibus Gustavi Bethge, Berlin 1868, pp. 66-67.

18 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica* (1812-1816), tr. it. di A. Moni, riv. Da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 176 ss.

19 Questo è vero sia nel caso del realismo modale di Lewis sia nelle varianti ersatziste delle teorie modali analitiche, in specie l'ersatzismo linguistico e il combinatorialismo.

20 Su queste discussioni cfr. la sintesi contenuta in A. Borghini, *Che cos'è la possibilità*, cit., pp. 46-53.

essenzialistico (sostanziale o semantico) ma un concetto *relazionale*, allo stesso tempo sintattico e dinamico.

### 3. Le disposizioni come concetti sintattici e dinamici

Gli aspetti paradossali, o, per altro verso, paradisiaci, del realismo modale di Lewis, richiedono a mio parere la ripresa del problema della modalit  non in termini logici, ma in termini che definirei piuttosto *fisici*: col che intendo dire che la modalit    la condizione propria del mondo fisico, del mondo in cui viviamo. Al Paradiso dei filosofi – che   pi  precisamente un paradiso dei logici – si tratta perci  di contrapporre una sorta di Fedelt  alla terra, per dirla in termini nietzscheani, che non obliteri aspetti fondamentali dell'esistenza, il suo divenire e la sua trasformazione. Questo cambiamento paradigmatico richiede a mio avviso la rivisitazione dei due concetti fondamentali della teoria dei mondi possibili, e cio : A) quello della possibilit  come *dynamis*, e cio  disposizione; B) quello di mondo come concetto non insiemistico ma ordinale. Per entrambi mi riferir  in particolare ad Aristotele e a Heidegger.

A) Il termine disposizione pu  essere assunto, scrive Aristotele, in tre significati:

Disposizione (*diathesis*) significa l'ordinamento delle parti di una cosa: ordinamento (a) secondo il luogo, (b) o secondo la potenza, (c) o secondo la forma (*eid s*). Bisogna infatti che ci sia una certa posizione, come suggerisce la stessa parola disposizione (*Met.*, V 19).<sup>21</sup>

In tutti questi significati essenziale   quindi la nozione di "ordinamento" (*taxis*), che implica la posizione, cio  la fissazione di un punto di coordinazione, come   lo 0 nella concezione posizionale dei numeri naturali.<sup>22</sup> Far riferimento alle disposizioni, quindi, significa affermare un principio ordinale e non cardinale, che comporta il primato delle relazioni sulla mera coesistenza insiemistica degli elementi di un mondo.

21 Si confonde a volte il concetto di disposizione con quello di abito: tuttavia, come spiega Aristotele, l'abito   solo l'attualizzazione o l'esercizio di una disposizione, la quale in questo modo si stabilizza e si consolida come una seconda natura (Aristotele, *Ret.* I 11, 1370a 7).

22 Questa concezione del numero naturale contrappone la teoria di Peano a quella di Frege.

La ripresa, in tempi recenti, del disposizionalismo,<sup>23</sup> che riprende la metafisica della modalità di origine aristotelica contro la dottrina dei mondi possibili, comporta a mio giudizio la presa d'atto di questo primato. A differenza delle teorie dei mondi possibili, il disposizionalismo non ha infatti come obiettivo quello di spiegare che cosa significano i concetti modali riconducendoli a concetti non modali e costruire così una metafisica descrittiva di situazioni o stati di cose. Le proprietà disposizionali, in base a cui viene spiegato il significato dei concetti modali, tentato di superare il logicismo parmenideo e di spiegare il movimento e il cambiamento, il fatto che chi siede a un certo punto si alza e chi non conosce una tecnica la apprende.

Nel suo confronto con i Megarici, i quali, partendo da una posizione eleatica negavano l'esistenza della possibilità, o meglio affermavano che «c'è la potenza solamente quando c'è l'atto, e che quando non c'è l'atto non c'è neppure la potenza», Aristotele afferma che in tal modo essi «riducono la potenza e l'atto alla medesima cosa, e perciò [...] cercano di eliminare una differenza che è tutt'altro che di scarsa entità».<sup>24</sup> L'eliminazione di questa differenza conduce a una serie di assurdità:

1) dal punto di vista pratico: chi ha una capacità la possiederebbe solo nel momento in cui la esercita, né prima né dopo, cosicché non si capisce come un costruttore potrebbe riacquistare l'arte di costruire se la perde appena smette di esercitarla;

2) dal punto di vista gnoseologico: a) sul versante oggettivo, il sensibile esisterebbe solo nel momento in cui è percepito; b) sul versante soggettivo, la stessa facoltà di sentire esisterebbe solo nel momento in cui è esercitata, per cui chi non vede o sente attualmente, ad esempio quando dorme, sarebbe cieco e sordo;

3) dal punto di vista ontologico: l'identificazione della possibilità con l'attualità fa collassare tutte le distinzioni modali, per cui è possibile solo ciò che si realizza; di conseguenza ciò che non si è realizzato non era possibile, pertanto tutto è necessario.<sup>25</sup>

23 A. Borghini, N.E. Williams, *A Dispositional Theory of Possibility*, in «Dialectica», n. 62, 2008, pp. 175-182; B. Vetter, *Potentiality. From Dispositions to Modality*, Oxford University Press, Oxford 2015.

24 Aristotele, *Met.* IX 3, 1047a 17-20.

25 Si ritiene che su questo punto Aristotele rivolga la sua critica al cosiddetto Argomento Dominante di Diodoro Crono, su cui si veda J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Éditions du Minuit, Paris 1984.

Tutte queste aporie si risolvono nella soppressione del movimento e del divenire. Al contrario, per Aristotele è proprio la realtà del movimento che richiede la differenza tra *dynamis* ed *energeia*: in particolare, la postulazione della *dynamis* è l'unico modo per spiegare il passaggio da uno stato all'altro, e quindi il cambiamento, di cui il movimento è una specie.<sup>26</sup> Il movimento assicura la continuità tra stati diversi (l'essere seduto e l'essere in piedi), cosa che le teorie megariche non riescono a spiegare se non come due stati irrelati, cosicché chi è in piedi starà sempre in piedi e chi è seduto starà sempre seduto. In quanto possibilità di questi stati, la *dynamis* è la potenza razionale che tiene assieme i contrari e assicura la contingenza del reale. Il suo potere mediativo è quindi l'unica garanzia contro l'assoluto immobilismo e discontinuismo a cui rischiano di condurre le tesi megariche. *Dynamis* ed *energeia*, scrive Aristotele, sono perciò diversi (*heteron*) l'una dall'altro (*Met.* IX 3, 1046a 19): la *dynamis*, anzi, esprime l'idea che una differenza deve essere possibile, al punto che i concetti di *dynamis* e di differenza (*heteron*) risultano correlativi, poiché l'uno implica l'altro. C'è differenza solo se c'è *dynamis* e c'è *dynamis* solo se una differenza è possibile, ovvero se non tutto si riduce all'Uno. La negazione della *dynamis* da parte degli eleati, quindi, è implicita nella stessa affermazione dell'essere come Uno e come identità, e cioè con la negazione del cambiamento e del divenire. Perciò, quel che ai Megarici sfugge, come scrive Heidegger nella sua interpretazione di questo passo di *Met.* IX, è esattamente il passaggio:

i modi del passaggio non stanno in mezzo agli altri due fenomeni [lo stare in piedi e lo stare seduto] come una pietra sta in mezzo ad altre pietre; infatti, lo stare seduto è un essersi seduto e lo stare in piedi è un essersi alzato; il passaggio fa parte di questi due fenomeni come ciò attraverso cui essi, ogni volta in modo diverso, devono essere passati o attraverso cui passeranno.<sup>27</sup>

La metafora che Heidegger usa (quella della pietra) non è priva di un valore concettuale: sta a indicare che il passaggio da un termine a un altro, da uno stato a un altro, non è qualcosa di calcolabile, di computabile (*calculus*, com'è noto, significa "sassolino, pietrazzina") e quindi non è aritmetizzabile, quantificabile. Esso è il "cuore" (per usare una metafora alternativa, altrettanto significativa) del movimento, la cui natura è «difficile da comprendere» (*Met.* XI 9, 1066 a 22), perché indeterminato (*aporiston*)

26 «La *dynamis* è principio del cambiamento in altro o in sé in quanto altro» (Aristotele, *Met.* IX 1, 1046a 12-14).

27 M. Heidegger, *Aristotele: Metafisica IX 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza* (1931), tr. it. di U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1992, p. 145.

e proprio solo di ciò che esiste. Non si può infatti attribuire il movimento a ciò che non esiste, scrive Aristotele (*Met.* IX 3, 1047a 33-34). Se dunque c'è qualcosa che per Aristotele è proprio solo di ciò che esiste, questa non è la computabilità (che porta a identificare l'esistenza con la quantificazione), ma il movimento, con tutta l'indeterminatezza che esso comporta. Si può ad esempio dire che le nuvole, tra le cose più mobili e indeterminate che ci siano, esistono perché possiamo *contarle*? Quante ce ne sono? Ma la più difficile peculiarità del movimento è che, se da una parte presuppone la differenza tra *dynamis* ed *energeia*, dall'altra ne costituisce un intreccio indissolubile. Esso è infatti «atto di ciò che è in potenza» (*Met.* XI 9, 1065b 15). Si tratta di una definizione che mostra la non esclusività delle determinazioni modali, che trovano la loro coincidenza nel movimento, in quanto “attualità del possibile”. Esso è ciò che tiene assieme (*synéchein*) i due estremi dello stare seduto (la pura possibilità dello stare in piedi) e dello stare in piedi (la completa attualizzazione di tale possibilità), è il loro termine medio che assicura la continuità (*synechés*) tra l'uno e l'altro. Il movimento è dunque la maniera in cui il possibile è reale.

Contro i Megarici, Aristotele ammette che la possibilità non può essere mostrata. La logica eleatica è in fondo una logica verificazionista: chi ha la potenza di agire può mostrare di averla solo agendo, e anzi è l'atto a mostrare tale capacità. Secondo questo principio, l'atto non è un criterio solo sufficiente per il riconoscimento della possibilità (se c'è atto, c'è stata possibilità, capacità: una formulazione che è alla base delle concezioni “retrospettive” della possibilità, come quella di Bergson), ma è necessario, ovvero, se non c'è atto, non c'è neanche né c'è mai stata possibilità (una concezione che può essere ricondotta all'argomento dominante di Diodoro Crono).<sup>28</sup> Inteso in termini verificazionisti, il rapporto tra possibilità e attualità appare simile al criterio positivisticco di significanza – cosicché, parafrasando Waismann, potremmo dire che “una capacità esiste solo se si attualizza” –; esso può allora essere contestato in base alle stesse considerazioni che Popper muove contro di esso: la fattualità empirica non è un criterio necessario per decidere su ciò che è possibile o no. Anzi, per principio, la *dynamis* non è verificabile come tale, perché quando è verificata, non è più *dynamis* ma attualità. La sua plausibilità teorica è però richiesta dalle aporie cui invece giunge la teoria opposta, la peggiore delle quali è l'impossibilità della falsificazione. In un universo megarico-protagoreo

28 Per una discussione di questi vari modi di intendere il rapporto tra possibilità e attualità si veda L. Lotito, *La possibilità intransitiva. Per un'etica e un'ontologia della sospensione*, Aracne, Roma 2013.

nessuna falsificazione è possibile, il che è esattamente il punto di partenza delle discussioni platoniche del *Teeteto* e del *Sofista*: ammettere la *dynamis* è l'unica maniera per spiegare la modalizzazione del reale, la differenza tra vero e falso (che perciò per Aristotele sono *modi* dell'essere), e anzi la differenza in generale.<sup>29</sup>

Le disposizioni – e dunque la *dynamis* – sono pertanto “a priori”; la loro verifica empirica è un criterio sufficiente, ma non necessario per la loro ammissibilità. Esse appartengono al nostro “senso della realtà”, che non è la mera constatazione di ciò che c'è. Come scrive Andrea Borghini, «ciò che è è quel che è anche in virtù di ciò che potrebbe essere. In altre parole: esistenza attuale e possibile sono strettamente, inscindibilmente legate. Il disposizionalismo, per verti versi, si fonda su questa tesi».<sup>30</sup> Ma questo vuol dire anche che il nostro senso della realtà non è vincolato alla percezione, che ci lega solo all'attualità, ma richiede modalità cognitive ulteriori e diverse, in grado di cogliere il non attuale: una facoltà che a mio giudizio possiamo genericamente chiamare “comprensione”, la cui struttura, l'implicazione, che è la struttura propria del segno, è lo schema generativo di ogni possibilità.<sup>31</sup>

B) Il primato della disposizione introduce, come si è detto, il primato della relazione ordinale sulla cardinalità, e cioè del modo sulla elencazione seriale. Questo è fondamentale per la nozione di mondo. Nella teoria dei mondi possibili non è chiaro, come ho cercato di mostrare, se la nozione di ricombinazione si riduca a una mera giustapposizione o coesistenza di elementi o se, implicando anche un certo ordine, implichi conseguentemente – e inevitabilmente – la nozione di modo. Discutendo dei significati del termine *logos* nel *Teeteto*, Platone dice che esso non può consistere nella mera elencazione dei pezzi di un carro: bisogna anche dire in che modo essi sono disposti (e questo è indicarne l'*ousía*), se si vuol dire di conoscere che cos'è il carro.<sup>32</sup> Così, un mondo possibile

29 G. Chiurazzi, *Salvare le differenze. Sulla necessità del non-essere nel Sofista di Platone*, in «Verifiche», XLIV nn .1-4, 2015, pp. 29-46.

30 A. Borghini, *Che cos'è la possibilità*, cit., p. 93.

31 Per gli Stoici, infatti, la relazione di significazione era della forma “Se *p* allora *q*” (se il fumo, allora il fuoco), col che si può dire che *p* significa *q* (il fumo significa il fuoco). Su ciò mi permetto di rinviare a G. Chiurazzi, *The Condition of Hermeneutics: the Implicative Structure of Understanding*, in J. Malpas, S. Zabala (eds.), *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer's "Truth and Method"*, Northwestern University Press, Chicago 2010, pp. 244-258.

32 Platone, *Theaet.* 207a-c.



non può essere un mero insieme di elementi, ma è un sistema ordinato, retto da un *logos*, cioè da determinati rapporti. Particolarmente chiara al riguardo è l'osservazione di Heidegger in *Dell'essenza del fondamento*, laddove scrive che «*kósmos* non vuol dire [...] l'insieme degli enti, ma significa uno "stato", cioè il *come* (*Wie*) in cui l'ente è *nella sua totalità*»; come tale, esso «è la possibilità di ogni "come" in generale in quanto limite e misura». <sup>33</sup> Il mondo quindi non è un semplice aggregato di enti, ma una rete di relazioni. Esso è sicuramente un concetto semantico: ma non nel senso verofunzionale o denotativo, bensì nel senso *modale*, in quanto indica un "come", ovvero, delle disposizioni, dei sensi orientativi, <sup>34</sup> delle possibilità, che definiscono quella struttura unitaria, e significativa, che è l'essere-nel-mondo, ovvero l'esistenza. Che la comprensione costituisca la modalità fondamentale della nostra relazione all'ente sta a indicare, per Heidegger, che l'atteggiamento fondamentale dell'uomo non è la catalogazione: noi non enumeriamo per collezionare, cercando l'elemento identico che permette di formare un insieme, ma nell'enumerare ordiniamo il reale introducendovi un senso e facendone così un mondo. Nella cardinalità non c'è alcun senso: è solo l'ordinalità che introduce una direzione, una forma, in cui gli oggetti con cui si ha a che fare assumono una certa disposizione e sono termini di una disposizione. Il senso non è qui un semplice "contenuto" proposizionale, ma ha una chiara connotazione vettoriale, poiché implica una direzione, un verso, un contenuto e una intensità, cioè una capacità peculiare, una forza. <sup>35</sup> Non è un concetto logico, ma fisico.

L'insieme di questi rapporti costitutivi della significatività del mondo è quel che Heidegger chiama "cura" (una parola che, «per se stessa», dice Heidegger, «non ha alcuna importanza»), <sup>36</sup> ovvero una struttura irriducibile a un elemento primo e che è quindi originariamente articolata, di cui è anzi importante evidenziare la natura pre-positiva: essa è infatti l'"essere-avan-

33 M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento* (1929), in Id., *Segnavia* (1967), tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 98-99.

34 Il senso per Heidegger è una direzione: il termine greco corrispondente, *trópos*, significa anche "modo", e deriva dal verbo *trépein*, che significa appunto "andare verso, dirigersi".

35 Cfr. G. Chiurazzi, *Orientarsi e agire nel mondo. Il senso come grandezza vettoriale*, in «Lexia. Rivista di semiotica», nn. 9-10, 2011, pp. 73-92.

36 M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1929), tr. it. di M. E. Reina, riv. da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 203. Heidegger aggiunge che l'importante è «capire ciò che l'analitica dell'esserci ha tentato di portare in luce, usando questo termine».

ti-a-sé, come essere-già-in ed esser-preso” (*vorweg, in, bei*).<sup>37</sup> La cura, come è stato notato,<sup>38</sup> è la traduzione della *órexis* aristotelica, e cioè del desiderio, che è un concetto dinamico, come tale costitutivo dell’essere-nel-mondo. Riportare i *mondi possibili* a *modi possibili* – che è la tesi che qui viene difesa – significa dunque rendere dinamica l’esistenza, in un senso che certamente non è metafisico ma fisico: l’esistenza è movimento, possibilità concreta, trasformazione, storia.

Si può rendere perspicua questa differenza tra la comprensione della modalità come un *modo d’essere* e la sua reificazione mereologica e attualizzante ricorrendo al mito della caverna di Platone. Come tutti sanno, Platone descrive due mondi paralleli, ognuno dotato di propri oggetti, le ombre e le statuette, da una parte, i riflessi e le idee, dall’altra; l’esperienza concreta è descritta come un passaggio da un mondo all’altro, in particolare come uscita dalla caverna e ingresso nel mondo vero, tramite un movimento anabatico, e cioè obliquo, diagonale. Una certa interpretazione ha fatto di Platone l’emblema del dualismo ontologico, della separazione tra mondo sensibile e mondo intelligibile. Nella semantica a mondi possibili – in questo platonica in un senso “sfrenato”, come direbbe McDowell –, ad esempio, questi mondi sono *realmente* due mondi distinti. Ma accedere a un altro mondo (ad esempio al mondo fuori dalla caverna) era per Platone un’esperienza trasformativa, e in questo senso, anzi, propriamente un’*esperienza*. Nel realismo modale di Lewis, invece, il cambiamento di un mondo si risolve nell’accesso a un altro mondo. Se un mondo possibile è ad esempio un file nel data base di un computer, accedervi significa aprirlo e vedere come è fatto. Se però volessi cambiare una sola lettera, dovrei aprire (accedere ad) un altro file. Ma le relazioni modali non sono questa mera variazione di file (entità); esse sono piuttosto come un programma di scrittura che mi consente di *modificare* il file, e in questo senso sono degli *operatori trasformativi*, che la semantica a mondi possibili riduce a quantificatori esistenziali, ovvero a constativi: “c’è un file fatto così”. La logica dei mondi possibili (o la logica in generale) reifica i *possibilia* escludendo qualsiasi relazione modale trasformativa, che è *anche* una relazione esperienziale, perché considerata “psicologica”: i mondi possibili sono come il Terzo Regno di Frege, intangibile e incontaminato, un data base contenente tutte le possibili combinazioni degli elementi dell’univer-

37 M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. di P. Chiodi, Utet, Torino 1986<sup>2</sup>, p. 306.

38 F. Volpi, *L’esistenza come «praxis». Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo»*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 215-252.

so. Ma si tratta di vedere se una “logica” modale non sia invece, inevitabilmente, una “logica” dell’esperienza, ovvero, com’è in Kant, una logica *trascendentale* il cui scopo è rendere conto, non della conoscenza metafisica, ma della conoscenza fisica. Le espressioni come “è necessario, è possibile”, ma anche “penso, desidero, immagino, voglio” ecc. designano delle relazioni non logiche, “diagonali” (com’è a mio parere la relazione trascendentale all’Io penso),<sup>39</sup> che dal punto di vista della logica del primo ordine non possono che apparire come degli “irrazionali”: la semantica dei mondi possibili è una forma di razionalizzazione di queste irrazionalità, attraverso la riduzione delle modalità alla quantificazione. Il cui prezzo è l’eliminazione dell’elemento trasformativo, propriamente modale, dai cosiddetti “mondi possibili”.

Rispetto a questa riduzione, va detto che quel che Platone descrive come passaggio da un mondo all’altro (ma lo stesso si potrebbe dire della distinzione kantiana tra *mundus phenomenon* e *mundus noumenon*) non va inteso come semplice “accesso” a un altro mondo (uscire dalla caverna), ma come passaggio da un *modo d’essere* a un altro, ovvero come un processo trasformativo, di ri-orientamento (*periagogé*),<sup>40</sup> e in particolare come un processo di liberazione dello schiavo, che trasforma la propria esistenza e la propria esperienza del mondo: quel che è descritto come passaggio da un mondo a un altro è propriamente una *trasformazione* della propria esperienza del mondo, del suo *sensu*. Dicendo che la semantica a mondi possibili deve tornare a essere una ontologia dei modi possibili voglio allora sottolineare esattamente questo: che non si tratta di moltiplicare i mondi (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*) – conseguenza paradossale del principio di economia sostenuto da Lewis –, ma di pensare la trasformazione dell’esperienza, non di elaborare una semantica verofunzionale, ma di rendere conto dell’ontologia dinamica della storia. Che Platone parli in termini mitici, e cioè ricorrendo a un racconto, non è un fatto teoricamente irrilevante: costituisce anzi un aspetto intrinseco della teoria sottesa.

Una teoria della modalità, quindi, non può mai essere semplicemente una logica: deve essere certamente anche un’ontologia, o meglio, a mio giudizio, una fisica. È infatti nella fisica che i concetti modali si dimostrano

39 Sul nesso tra il trascendentalismo kantiano e la modalità, che consente a mio parere di considerare il trascendentalismo come la *vera* logica modale, necessariamente non formale, mi permetto di rinviare a G. Chiurazzi, *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica*, Aracne, Roma 2009<sup>2</sup>.

40 Platone, *Res.* 518c.

imprescindibili, perché funzionali alla descrizione del movimento, delle trasformazioni e dei cambiamenti del mondo fenomenico, la cui matematizzazione, del resto, non può essere limitata alla linearità della serie numerica, all'addizione mereologica, ma richiede il ricorso a operazioni più complesse, di ordine superiore, come l'elevazione a *potenza* e l'estrazione di radice, cioè funzioni potenziali tramite le quali descriviamo i mutamenti del movimento, come l'accelerazione, e la forza, e quindi in generale il dinamismo della realtà. Il significato fisico di queste funzioni – che difficilmente hanno una traduzione a livello logico – è perciò fondamentale: è in queste potenze, osserva Hegel, che bisogna ritrovare la *dynamis* di Aristotele.<sup>41</sup>

---

41 G.W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 361-362.