

Z u m      G r u n d e      h a i      d ' a r c h à i

---

3

Enrico Berti

CONTRADDIZIONE E DIALETTICA  
NEGLI ANTICHI E NEI MODERNI



---

La *classicità* della filosofia non segna soltanto la cadenza storica di una filosofia o di un modo di pensare filosofia archiviati dalla *antichità* dei suoi autori; né si risolve nella storia che se ne può pur tracciare a partire dagli Eleati fino ad Aristotele: le pagine di questo volume ne ripercorrono, infatti, criticamente le fasi di fondazione fino a determinare la classicità della filosofia come momento di costituzione della stessa struttura del discorso filosofico in un confronto serrato con la tesi *moderna* della dialettica analizzata soprattutto in Kant, in Hegel e nel marxismo.

La struttura del discorso filosofico, in un senso

che è classico a questo modo fondativo, è, dunque, secondo la puntuale e acuta ricostruzione che ne fa Berti, dialettica in quanto la dialettica, secondo gli antichi o i classici della dialettica, è la stessa essenzializzazione della contraddizione dal punto di vista argomentativo.

Questo senso classico è, a sua volta, dialettizzato secondo il rilievo critico di un dibattito che Berti apre e conclude nell'interno della tesi moderna della dialettica o in ciò che, secondo Berti, ne costituisce la precarietà speculativa determinata, modernamente appunto, da una parzializzazione della contraddizione intesa e risolta come momento della effettualità.



La codificazione del pensiero può avere reso talmente *occidentale* la sua storia fino a determinare, seriose e volubili, le cronache dell'Occidente e le sue ricorrenti morti e resurrezioni. Ma internamente alla sua stessa codificazione il pensiero speculativo ha mantenuta inalterata e intangibile la profondità dei suoi supremi momenti creativi: il labirinto dei suoi palinsesti, infatti, attende di essere riattraversato a quel livello nel quale il magma del concetto è ancora fervido e fluido nella dialessi originaria di principi e fondamenti.

Scoprire ed esplicitare, nel suo più intimo recesso, il laboratorio nel quale il pensare forgia la sistematica metafisica e la sua consecutiva *crisi* dialettica, è la prospettiva alla quale questa collezione lega la sua ambizione ai fini di una *storia speculativa* di questo stesso; questa prospettiva, d'altra parte, tematizzandosi programmaticamente secondo come, inconsuetamente, si intesta, va originalmente perseguita ed elaborata attraverso il dinamismo dei contributi monografici ai quali saranno affiancati testi per una silloge critica di autori e problemi.

## Zum Grunde hai d'archài

Palinsesti di metafisica e dialettica

Collezione diretta da Nunzio Incardona

Antimo Negri

*Destino dell'Occidente*

*Crisi della mesòtes*

Pagg. 320

Giuseppe Nicolaci

*Hegel come segno storico*

Pagg. 64

Enrico Berti

*Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*

Pagg. 308

Leonardo Samonà

*Dialettica e metafisica*

*Prospettiva su Hegel e Aristotele*

(In corso di stampa)

Enrico Berti è ordinario di Storia della filosofia nella Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Padova. Proviene da studi sulla filosofia antica, in particolare aristotelica, ed ha esteso in seguito le sue ricerche alla filosofia moderna e contemporanea, interessandosi in particolare alla struttura logica del discorso filosofico.

Le sue più recenti pubblicazioni sono: *Studi aristotelici* (Japadre, L'Aquila 1975), *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima* (Cedam, Padova 1977), *Ragione filosofica e ragione scientifica nel pensiero moderno* (La Goliardica, Roma 1977), *La contraddizione* (Città Nuova, Roma 1977), *La metafisica di Platone e di Aristotele nell'interpretazione di Antonio Rosmini* (Città Nuova, Roma 1978), *Profilo di Aristotele* (Studium, Roma 1979 e 1985), *Logica aristotelica e dialettica* (Cappelli, Bologna 1983), *Il bene* (La Scuola, Brescia 1983 e 1984), oltre a numerosi articoli in riviste italiane e straniere.

Lire 40.000

[www.scribd.com/Baruch\\_2013](http://www.scribd.com/Baruch_2013)

ZUM GRUNDE HAI D'ARCHAI  
PALINSESTI DI METAFISICA E DIALETTICA

---

Collezione diretta da  
NUNZIO INCARDONA



ENRICO BERTI

CONTRADDIZIONE  
E DIALETTICA  
negli antichi e nei moderni



Società Editrice

© L'EPOS società editrice  
Palermo

*www.scribd.com/Baruch\_2013*

## INTRODUZIONE

Questo non vuole essere, e probabilmente non è, un libro di storia della filosofia, cioè un'esposizione documentata, e corredata dalla necessaria valutazione della letteratura critica, di un tema sviluppatosi nel corso dei secoli. Esso è la ricerca, mossa da un interesse soprattutto teoretico, della struttura logica del discorso filosofico, ricerca che si svolge all'interno della storia, nella convinzione che non è necessario scoprire verità nuove, ma basta saper cercare la verità là dove essa si trova, cioè in alcuni momenti — non ovviamente in tutti — della storia della filosofia. Perciò dal punto di vista storico l'esposizione sarà tutt'altro che completa: non mancheranno i necessari riferimenti alle opere dei filosofi, che sono l'unico luogo autentico in cui può essere effettivamente ritrovata la filosofia, ma mancheranno — anche per motivi di brevità — tutte quelle informazioni bibliografiche che normalmente si richiedono ad un'opera di storia della filosofia. In compenso il lettore potrà trovarvi — almeno si spera — una presa di posizione personale nei confronti dei problemi e degli autori trattati, sempre finalizzata all'obiettivo sopra indicato.

Perché questo interesse? Perché la tanto conclamata, e tuttavia innegabile, crisi odierna della filosofia è, a mio avviso, essenzialmente una crisi di struttura logica. Non intendo assumere quest'ultimo termine in un senso troppo tecnico: non mi riferisco infatti alla logica simbolica ed alle relative tecniche di formalizzazione. Per struttura logica intendo un procedimento argomentativo suscettibile di essere controllato, o, meglio, di « essere messo alla prova », « saggiato » nella sua consistenza, che è condizione imprescindibile per la verità, secondo quel tipo di esame (πειρα) che praticava già Socrate. Essa consente di valutare quando una qualsiasi asserzione è sufficientemente fondata, giustificata, tale da poter essere considerata accettabile anche al di fuori della particolare situazione soggettiva in



cui si trova il suo autore. La crisi della filosofia oggi è dovuta in gran parte alla persuasione che questa non possieda più alcuna struttura logica, perché si assume pregiudizialmente che i soli procedimenti argomentativi accettabili siano quelli usati dalle scienze, matematiche o naturali o umane, ma comunque « positive », e che la filosofia, per distinguersi da queste ultime, debba rinunciare a qualunque struttura e quindi a qualunque forma di argomentazione, riducendosi a discorso sostanzialmente arbitrario, ancorché interessante e suggestivo.

Mi rendo ben conto che il problema della filosofia oggi, cioè quello della sua sopravvivenza, così come il problema perenne della sua stessa esistenza, vale a dire la sua ragion d'essere, la sua motivazione, non si riduce soltanto a quello della sua struttura logica. Aspirazione fondamentale della filosofia è sempre stata, e credo sia ancora oggi, la conoscenza della verità intorno a cose che interessano molto, siano esse i cosiddetti problemi di senso o il valore degli altri discorsi o la possibilità di una trasformazione di se stessi e del mondo. Conseguentemente non basta disporre di una struttura logica, ma bisogna saperne fare uso per compiere ricerche e sviluppare discorsi effettivamente importanti, che facciano capire o vedere come stanno le cose e pertanto risolvano realmente i problemi. Mi rendo conto anche del rischio che si corre nel voler tematizzare il problema della struttura logica della filosofia, come se essa fosse separabile da quest'ultima, cioè dal processo concreto della ricerca, e determinabile preliminarmente in astratto, senza sapere ancora quale sia l'effettiva consistenza dei problemi che si affrontano. Ho letto Hegel e conosco gli inconvenienti a cui si va incontro quando si parla di un metodo del sapere come di cosa distinta dal sapere stesso. Non intendo perciò affermare la separabilità del metodo dalla filosofia o assumere atteggiamenti metodologici puramente formali o neutrali. Il discorso sulla struttura logica della filosofia è *ipso facto* discorso sulla filosofia e pertanto è esso stesso filosofia — perché la filosofia non tollera discorsi su di essa che di essa non facciano parte. Anche il mio sarà pertanto, entro i limiti consentiti dalle circostanze, un discorso filosofico. Esso tuttavia verterà soprattutto sull'aspetto logico, cioè strutturale, argomentativo, della filosofia, nell'intento di indicare un criterio alla luce del quale i discorsi filosofici in generale, e quindi anche questo stesso discorso, possano essere giudicati, a seconda dei casi, corretti o scorretti, e, se è possibile, addirittura veri o falsi.

Dichiaro subito che il mio scopo è di vedere se, nella storia della filosofia, sia esistita una struttura logica della filosofia ad essa peculiare e cioè diversa da quella della scienza, o delle altre scienze,

la quale tuttavia non sia meno logica, cioè meno rigorosa, di quella della scienza. Se l'espressione « logica diversa » crea delle difficoltà, nel senso che, pur esistendo sistemi assiomatici diversi, essi sono pur sempre tutti soggetti alle stesse regole inferenziali secondo cui funziona la ragione, posso parlare di « procedimento » o modo di procedere: si ammetterà infatti che possono esserci procedimenti diversi per le diverse scienze, e se lo si vorrà negare, l'onere di dimostrare tale negazione spetterà a chi è fautore di un procedimento unico, la cui unicità non dovrà pertanto essere data per scontata o ammessa come presupposto. Non amo, invece, parlare di « metodo », per il significato che questa parola ha assunto nel pensiero moderno, dove non significa più « via » o « percorso della ricerca », o anche « trattazione » e « disciplina », come per i Greci, ma discorso preliminare, cioè separato, e formale, cioè neutrale, rispetto ai contenuti del sapere (come nel noto libro di Gadamer, *Verità e metodo*).

La mia ipotesi — tutta da verificare — è che la struttura logica della filosofia possa essere individuata in una forma particolare di quella che gli antichi Greci chiamano « argomentazione dialettica », e che da Platone venne senz'altro identificata con la filosofia. Questa identificazione, talmente stretta da far sì che la dialettica fornisse alla filosofia la sua stessa denominazione, e non esistesse per Platone alcuna altra possibilità di indicare la filosofia se non per mezzo del termine « dialettica », non è tuttavia una semplice operazione di onomastica. Essa allude infatti proprio alla struttura logica della filosofia, costituita precisamente dalla capacità di discutere ( $\deltaύναμις$  τοῦ διαλέγεσθαι) per domande, risposte e confutazioni ( $ἔλεγχοι$ ), la quale, secondo Platone, come vedremo, distingue la filosofia, cioè la scienza, in particolare dalle matematiche.

Gli inconvenienti a cui va subito incontro questa ipotesi sono due. Il primo è costituito dalla concezione di Aristotele, il quale pure fu il più grande discepolo di Platone, secondo cui la dialettica di per se stessa non ci fa conoscere nulla, cioè non è « conoscitiva » ( $γνωριστική$ ), ma è semplicemente « atta a mettere alla prova » ( $πειραστική$ ), ovvero a « sottoporre ad esame » ( $ἔξεταστική$ ) i discorsi altrui, quindi non sembra garantire un'effettiva conoscenza della realtà. Per questo lo stesso Aristotele ha creato, in alternativa alla dialettica, l'apodittica, cioè la logica della dimostrazione, che per lui coincide con la scienza vera e propria, dando così origine ad una contrapposizione, destinata a durare lungo tutto il medioevo e l'età moderna sino a Kant, fra dialettica come procedimento puramente formale (al pari della grammatica e della retorica, le altre due arti del trivio), e scienza come procedimento realmente conoscitivo. La

sopravvivenza della dialettica come procedimento non formale in alcuni epigoni di Platone, cioè nel neoplatonismo (specialmente in Plotino e Proclo), non ha contribuito sostanzialmente a riabilitare la dialettica, perché non ha riguardato l'aspetto propriamente logico, cioè argomentativo, della dialettica stessa, ma una dialettica intesa essenzialmente come processo stesso della realtà (e per giunta un tipo di processo alquanto particolare e discutibile), espresso dal pensiero filosofico o coincidente con quest'ultimo. In essa insomma l'aspetto contenutistico è prevalso a tal punto da eliminare quasi completamente quello formale, o argomentativo. Perciò il significato di dialettica prevalente al tempo di Kant non ne fu in alcun modo riscattato e finì anzi col coincidere — come vedremo — con quello deterioro di sofistica o eristica (« arte sofistica di dare alle proprie illusioni la parvenza della verità »).

Il secondo inconveniente a cui va incontro l'ipotesi che la struttura logica della filosofia sia la dialettica, è costituito dal fatto che, dopo Kant e probabilmente per reazione alla svalutazione kantiana — peraltro, come vedremo, ambigua o addirittura ancipite — della dialettica, è nata in età moderna una nuova dialettica, richiamantesi esplicitamente al significato che questo termine aveva assunto col neoplatonismo, cioè quello di processo reale, in cui gli aspetti formali, argomentativi, cioè logici nel senso antico del termine, finivano con l'essere alquanto trascurati. È questo il senso che la dialettica ha assunto in età moderna con Hegel, Marx, il « materialismo dialettico » e ogni altra forma di dialettica di derivazione hegeliana o marxiana (per esempio quella della « Scuola di Francoforte »), dove essa sta a significare il processo stesso della realtà, che in Hegel coincide con quello del pensiero e nel materialismo dialettico viene da questo « riflesso »: processo che si svolge per opposizioni, cioè per contrasto, di modo che una considerazione totale, e non parziale, di ciascuno dei suoi momenti implica necessariamente il riferimento di esso al suo opposto. La maggior parte dei « logici » di professione e dei cultori delle altre scienze considera questa dialettica come una non-logica, o una logica non scientifica, nel senso che essa sarebbe sprovvista di valore conoscitivo, e quindi l'assunzione di essa come struttura logica della filosofia non sembra rappresentare un gran guadagno. Celebri sono a questo proposito le critiche rivolte alla dialettica hegeliana e marxiana da Popper ed a quella del materialismo dialettico da Colletti, anche se non sono mancati alcuni specialisti di logica che hanno tentato, come vedremo, di difendere la dialettica dal punto di vista della logica formale.

Malgrado questi inconvenienti, ho fiducia di riuscire a mostrare che la dialettica nel senso platonico del termine non è stata rifiutata,

ma anzi è stata adottata, da Aristotele come struttura logica della filosofia (perché in taluni casi, e precisamente in filosofia, essa non si oppone all'apodittica, ma coincide con questa) e pertanto la sua svalutazione medioevale e moderna non ha alcuna ragione di essere. Quanto alla dialettica moderna, nel senso di Hegel e di Marx, tenterò di dimostrare che, nella misura in cui essa non rifiuta il principio di non contraddizione, ma anzi permette il recupero della sua formulazione più autentica attraverso la giusta critica delle sue deformazioni, essa viene ad integrare la dialettica aristotelica ed a confermare la possibilità di adottarla come struttura logica della filosofia.

Il problema, dunque, che a questo punto si pone è quello del rapporto tra la dialettica e il principio di non contraddizione o, più in generale, tra la dialettica e la contraddizione. Prima tuttavia di accennare a quest'ultimo, desidero riassumere i problemi che intendo affrontare a proposito della dialettica. Si tratta di vedere se questa è diversa o no dall'apodittica, se va intesa nel senso antico o in quello moderno, anzi, prima ancora, se questi due sensi siano tra loro irriducibilmente diversi o riconducibili ad unità, ed infine se essa possa fungere da struttura logica della filosofia. Per rispondere a queste domande sarà inevitabile anche qualche indagine più propriamente storica, ma sempre finalizzata all'obiettivo teoretico.

Quanto alla contraddizione, che non a caso si accompagna alla dialettica nel titolo stesso di questo libro, essa viene, almeno a prima vista, ammessa come realmente esistente da quanti negano od ignorano il principio di non contraddizione, e viene invece negata, o relegata esclusivamente nel pensiero, con l'effetto di falsificarlo, da quanti invece ammettono il principio di non contraddizione e ritengono che esso sia inviolabile. A questi due opposti atteggiamenti corrispondono, *grosso modo*, il senso antico e quello moderno della dialettica: contraddizione, principio di non contraddizione e dialettica appaiono così strettamente connessi. Tuttavia, come vedremo, al di là di questa contrapposizione abbastanza semplice, anzi semplicistica, esistono sensi diversi in cui la contraddizione può essere intesa ed è effettivamente stata intesa nella storia, alcuni dei quali sono chiaramente incompatibili col principio di non contraddizione, mentre altri non lo sono. Lo stesso principio di non contraddizione può essere inteso, ed è stato effettivamente inteso, in sensi diversi, a seconda dei quali esso può essere o non essere incompatibile con l'esistenza reale della contraddizione. Bisognerà quindi vedere quali sono questi sensi sia della contraddizione sia del principio che la vieta.

Inoltre diverso può essere, ed è effettivamente stato nella storia, l'uso che viene fatto tanto della contraddizione quanto del principio

ad essa relativo. Nello stesso Aristotele il principio di non contraddizione viene usato sia dall'apodittica che dalla dialettica, fungendo nel primo caso da regola inviolabile ma non da premessa effettivamente assunta nelle dimostrazioni, e nel secondo come condizione, o strumento, di confutazione. Corrispondentemente la contraddizione può essere semplicemente esclusa in conseguenza del fatto che si è già dimostrata una conclusione come vera, oppure può essere essa stessa dimostrata come conclusione allo scopo di argomentare la falsità di quest'ultima o delle premesse da cui essa deriva. Ma in diversi autori essa è stata o sempre esclusa come impossibile, o sempre ammessa come necessaria, o infine ammessa come necessaria per escludere la verità delle posizioni che la contengono. Tutto ciò deve essere discusso e chiarito, così come deve essere esaminato il rapporto in cui queste considerazioni stanno con la logica odierna: è il problema della cosiddetta formalizzazione della dialettica.

Infine va esaminato il rapporto tra la discussione logica sulla contraddizione e le altre esigenze, non logiche ma tuttavia valide, della filosofia, anzi della vita, della realtà stessa. Non mi soffermerò su tutte le dottrine che nella storia del pensiero hanno trattato della contraddizione e della dialettica, ma solo su quelle che considero più significative da un punto di vista teoretico. Queste si riassumono, per l'antichità, nel tratto di storia della filosofia che va dalla coppia Parmenide-Eraclito fino ad Aristotele, e, per l'età moderna, nel tratto che va da Kant ai giorni nostri. Questo non significa che tra Aristotele e Kant non sia successo nulla, ma solo che quanto è successo era già implicito nel periodo che giunge fino ad Aristotele, oppure è stato poi ripreso ed esplicitato nel periodo che incomincia con Kant.

I

---

CONTRADDIZIONE E DIALETTICA  
NEGLI ANTICHI





## CAPITOLO I

### LA CONTRADDIZIONE ESORCIZZATA, OVVERO LA DIALETTICA DELL'IDENTITÀ, NELL'ELEATISMO E NEI SUOI EPIGONI

1. Si può dire che la prima comparsa « ufficiale » della contraddizione — anche se non ancora chiamata col suo nome — nella storia della filosofia avviene tra il VI e il V secolo a. C., nel poema di Parmenide. Il senso più ovvio della contrapposizione fra le due famose « vie », presentata dall'autore come rivelata da una divinità, e quindi come punto di partenza da non mettersi in discussione, è infatti quello di un'opposizione tra l'affermazione (κατάφασις) e la negazione (ἀπόφασις), cioè di quella che sarà poi chiamata da Aristotele « contraddizione » (ἀντίφασις). « Orbene — sentenza la dea — io ti dirò e tu ascolta attentamente le mie parole, quali vie di ricerca sono le sole pensabili: l'una (che dice) che è e che non è possibile che non sia, è il sentiero della Persuasione (giacché questa tien dietro alla Verità); l'altra (che dice) che non è e che è necessario che non sia, questa io ti dichiaro che è un sentiero del tutto inindagabile: perché il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile), né lo puoi esprimere ».<sup>1</sup> Sono note le interminabili discussioni sorte a proposito del soggetto sottinteso dell'« è » e del « non è »: secondo alcuni il soggetto sarebbe l'« essere », secondo altri la totalità del reale, o tutto ciò che può essere pensato e detto, secondo altri ancora lo stesso « è » o addirittura la stessa « via », mentre per altri ancora

1. 28 B 2 Diels-Kranz, trad. di P. ALBERTELLI, in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bari 1969, vol. I, p. 271 (questa traduzione letteralmente suona: « l'altra che dice che non è e che non è possibile che non sia », ma si tratta evidentemente di un errore di stampa — è ripetuta la parte finale della descrizione della prima via —, perché χρεών ἐστὶ significa chiaramente « è necessario »).

non vi sarebbe alcun soggetto.<sup>2</sup> Personalmente trovo inverosimile che il soggetto sia l'essere, perché di questo nel poema non si è ancora parlato, o qualche altro ente ben definito, per la stessa ragione, perciò propendo a sottintendere un soggetto indeterminato, del tipo di « tutto ciò che può essere pensato e detto », ovvero di « qualsiasi cosa ».<sup>3</sup> Ma non ritengo importante stabilire quale sia il soggetto dell'« è » e del « non è », quanto piuttosto rilevare — come è stato fatto da Calogero — che siamo in presenza rispettivamente di una affermazione e di una negazione,<sup>4</sup> e che la prima viene dichiarata non solo possibile, bensì addirittura necessaria e perciò vera, mentre la seconda viene dichiarata non solo falsa, ma addirittura impraticabile, cioè impossibile. Intorno alle cose, dunque, si possono fare solo affermazioni e le affermazioni che si fanno sono tutte necessarie, cioè innegabili. Il motivo per cui di una cosa si può dire solo « che è », è precisamente l'impossibilità di dire « che non è », e questa impossibilità a sua volta deriva dal fatto che la negazione equivarrebbe a pensare e a dire il non essere (τὸ μὴ εἶναι).

Vediamo in quale misura, dal punto di vista logico, tale argomentazione è valida. Anzitutto bisogna stabilire il significato dell'« è » e del « non è »: si tratta di predicazioni esistenziali, equivalenti cioè a « esiste » e « non esiste », oppure di predicazioni attributive, equivalenti a « è in un certo modo » e « non è in un certo modo »? Alcuni propendono per la prima interpretazione, motivandola col fatto che altrimenti non si coglierebbe l'impossibilità di pensare e dire ciò che non è: mentre infatti ha senso dichiarare impossibile dire e pensare ciò che non esiste, non sembra avere molto senso dichiarare impossibile dire e pensare ciò che non è in un certo modo. Altri invece osservano che nel greco arcaico i verbi « essere » e « non essere » non hanno mai un significato esistenziale, ma sempre e soltanto un significato attributivo.<sup>5</sup> A mio avviso la questione non è importante, perché il vero motivo dell'impossibilità di pensare e dire il non essere è, in entrambi i casi, lo stesso, cioè il fatto di

2. Si veda una presentazione e discussione pressoché completa delle varie interpretazioni in E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. III: *Gli Eleati*, a cura di G. REALE, Firenze 1967, pp. 184-190.

3. In questo concordo con G. E. L. OWEN, *Problemi eleatici*, in *I presocratici*, a cura di W. LESZL, Bologna 1982, pp. 325-351.

4. Cfr. G. CALOGERO, *Storia della logica antica*, vol. I: *L'età arcaica*, Bari 1967, pp. 109-127, dove si riprende la tesi già enunciata negli *Studi sull'eleatismo*, Roma 1932.

5. La prima interpretazione è stata sostenuta recentemente da OWEN, *art. cit.*, mentre la seconda è stata sostenuta da P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, New Haven and London 1970, su cui si veda la mia nota *Pluralismo e monismo in Parmenide*, « Bollettino filosofico », 4, 1970, pp. 193-198.

intendere l'essere in un solo senso, cioè come nozione univoca.

È impossibile infatti pensare e dire ciò che non esiste, solo se si ammette che il non esistere sia talmente assoluto da includere il non essere nemmeno pensabile e dicibile; ma è anche impossibile pensare e dire ciò che non è in un certo modo, solo se si ammette che questo sia l'unico modo in cui è possibile essere. Che del resto i predicati «è» e «non è» siano intesi da Parmenide in senso univoco, risulta già dal fatto che entrambi sono da lui considerati come predicazioni necessarie, cioè, diremmo noi, essenziali o di identità. La prima via, infatti, non dice solo «che è», ma anche che «non è possibile che non sia»: ciò significa, se si dà all'«è» un valore esistenziale, che una cosa non solo esiste, ma esiste necessariamente, cioè che vi è un solo modo di esistere, quello dell'esistenza necessaria, ossia di un'esistenza che appartiene, diremmo noi, all'essenza stessa della cosa che esiste, ovvero un'esistenza che è la stessa definizione del suo soggetto, che si identifica totalmente con esso. Oppure, se si dà all'«è» un valore attributivo, l'impossibilità di non essere significa che una cosa non solo ha un certo attributo, ma lo ha necessariamente, lo contiene nella propria essenza, si identifica totalmente con esso, è insomma un'essenza.

Quanto alla seconda via, essa non dice solo «che non è», ma anche che «è necessario che non sia», cioè anch'essa considera il non essere, sia esso esistenziale o attributivo, come necessario, ovvero essenziale, al soggetto. Nel caso in cui si interpretino i predicati come dotati di valore esistenziale, siamo di fronte ad un'alternativa tra l'essere assoluto, cioè Dio, esistente per essenza, e il non essere assoluto, cioè il puro nulla. Nel caso in cui, invece, si interpretino i predicati come dotati di valore attributivo, siamo di fronte ad una alternativa fra una pura essenza e la pura negazione di essa. In entrambi i casi la seconda via risulta impercorribile: il nulla assoluto, infatti, è impensabile e indicibile, così come lo è la pura negazione di un'essenza. Solo così, solo cioè supponendo che essere e non essere abbiano un valore univoco, ha senso dichiarare l'impossibilità della seconda via.

Solo così, inoltre, si comprende come Parmenide possa considerare come escludenti ogni altra possibilità, cioè come realmente contraddittorie l'una rispetto all'altra, queste due vie. È stato infatti acutamente rilevato che, di per sé, l'alternativa fra due necessità, «è necessario che sia» ed «è necessario che non sia», non dà luogo ad una vera e propria contraddizione, ma solo ad una contrarietà. Relativamente ad una cosa che è ma può anche non essere, sarebbe falsa tanto la prima via, la quale afferma la necessità che essa sia, quanto la seconda, la quale afferma la necessità che essa non sia, ed

è noto che la falsità di entrambe le predicazioni, cioè sia dell'affermazione che della negazione, è caratteristica non della contraddizione, di cui necessariamente un corno è vero e l'altro falso, ma della contrarietà.<sup>6</sup> Ma si può ammettere che una cosa sia e possa anche non essere solo se si ammettono predicati non essenziali, cioè se oltre alle definizioni delle essenze si ammettono anche le attribuzioni di accidenti, vale a dire se si riconoscono all'essere, ed al non essere, come farà Aristotele, molti significati diversi.

Del resto, che Parmenide di fatto intendesse l'essere in un unico senso, è stato rilevato proprio da Aristotele e non è stato mai contestato da nessuno. Quell'unità dell'essere che è stata attribuita a Parmenide, secondo alcuni a torto, da Platone, anzi già da Zenone, è stata infatti chiarita subito da Aristotele come un'unità « secondo la nozione » (*κατὰ τὸν λόγον*), mentre l'unità « secondo la materia » (*κατὰ τὴν ὕλην*) sarebbe stata ammessa solo da Melisso.<sup>7</sup> E lo stesso Aristotele ha chiarito che l'univocità dell'essere è stata assunta da Parmenide, di fatto anche se inconsapevolmente, come premessa di tutto il suo ragionamento, anche se in un passo egli nega che da tale premessa consegua l'unità di tutte le cose, mentre in un altro passo lo afferma.<sup>8</sup>

Alla luce di questa interpretazione il significato della prima via consiste nell'affermare la necessaria identità dell'essere con se stesso, si tratti di un'essenza includente necessariamente l'esistenza o più semplicemente di un'essenza includente necessariamente altri predicati. Questo secondo caso darà origine, molti secoli più tardi, al cosiddetto « principio di identità », formulabile con « ogni cosa è identica a se stessa », o « ens est ens », o « quidquid est, est », o «  $A=A$  ». Perciò si può dire che Parmenide è stato, se non il creatore, almeno il precursore della logica dell'identità.

Invece il significato della seconda via consiste nell'affermare la necessaria identità dell'essere col non essere, si tratti dell'essere assoluto e del puro nulla, nel caso dell'essere esistenziale, o di un'essenza e della sua negazione (per esempio uomo e non-uomo), nel caso dell'essere attributivo. In entrambi i casi siamo in presenza di una vera e propria *contradictio in adjecto*, proprio perché tra il soggetto e il predicato c'è un legame necessario, essenziale, vale a dire

6. Cfr. G. E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy*, Cambridge 1966, pp. 103-104.

7. ARISTOT. *Metaph.* I 5, 986 b 18-20.

8. ARISTOT. *Phys.* I 3, 186 a 22-23; *Metaph.* III 4, 1001 a 29 b 1. Il motivo dell'apparente discrepanza tra i due passi è che nel primo l'essere è inteso in senso attributivo, cioè come essere in un certo modo, per esempio bianco, mentre nel secondo esso è inteso in senso esistenziale, cioè come essere assoluto, che esclude l'altro dall'essere.

di identità, quale può esserci solo nel caso in cui l'essere, e rispettivamente il non essere, abbiano un unico significato, cioè si escluda qualsiasi differenza tra l'essere del soggetto e quello del predicato. Perciò si può dire che Parmenide non solo precorre, con la prima via, il principio di identità, ma anche che egli precorre, con la seconda via, quello che Hegel chiamerà il « principio di contraddizione », cioè la necessità di identificare ogni determinazione con la sua negazione per riempire in tal modo di un contenuto determinato la vuota tautologia dell'identità astratta. La seconda via, intesa in questo modo, sarà imboccata un secolo più tardi da Gorgia, il quale affermerà esplicitamente che l'essere non è, non può essere pensato e non può essere detto.

Se a questo punto ci si chiede per quale motivo Parmenide abbia inteso l'essere e il non essere come univoci, non vedo altra risposta possibile che quella, peraltro molto sensata, di attribuirne il motivo al carattere ancora arcaico, primitivo, della sua logica. È stato infatti più volte mostrato come la tendenza del pensiero arcaico sia più verso l'unità che verso la distinzione, più verso l'indeterminatezza che verso la determinatezza.<sup>9</sup> Una volta compreso questo, tutto il senso del discorso parmenideo appare chiaro e si presenta come la logica deduzione di una serie di conseguenze necessariamente contenute nella premessa. Si chiarisce infatti il significato del famoso frammento 3, « la stessa cosa sono pensare ed essere », che al di là di ogni anacronistica interpretazione di tipo idealistico viene ad esprimere quell'identità tra pensare ed essere per cui solo ciò che è può essere pensato, mentre il non essere non può essere in alcun modo pensato: è lo stesso concetto già affermato a dimostrazione dell'impraticabilità della seconda via. E si chiarisce anche il significato, altrimenti oscuro, del fr. 4: « non infatti distaccherai l'essere dalla sua connessione con l'essere, né quando sia disgregato in ogni senso completamente con cura sistematica, né quando sia ricomposto », <sup>10</sup> dove si esclude qualsiasi possibile distinzione tra l'essere del soggetto e quello del predicato, non solo nei giudizi negativi, ma anche in quelli affermativi che non si limitino ad affermare la perfetta identità tra soggetto e predicato.

Dallo stesso punto di vista si può poi in qualche modo spiegare anche il fr. 5: « per me è lo stesso da qualsiasi parte cominci: là infatti di nuovo farò ritorno », <sup>11</sup> che potrebbe significare la perfetta indifferenza di ordine, e quindi la convertibilità, fra soggetto e pre-

9. Cfr. CALOGERO, *op. cit.*, *passim*.

10. *I presocratici cit.*, p. 272.

11. *Ivi*.

dicato, quale ha luogo solo nei giudizi di identità, cioè nelle tautologie.

Ma Parmenide non ignora l'esistenza di una terza via, diversa sia da quella della pura identità dell'essere con se stesso che da quella dell'altrettanto pura identità dell'essere col non essere, cioè della pura contraddizione, o *contradictio in adjecto*: la via cioè della non identità, della distinzione, della predicazione non tautologica, sia affermativa che negativa; non la ignorava perché la trovava nel linguaggio comune, nel modo di pensare degli uomini, sia filosofi che non filosofi, anche se poi, conseguentemente con la sua premessa, la condannava, cioè la confutava.

L'esposizione, e la confutazione, di questa « terza via » si trova a partire dal fr. 6, e costituisce la parte maggiore del poema. In questo frammento anzitutto egli richiama ancora una volta le prime due vie nel modo seguente: « è necessario il dire e il pensare che l'ente è; infatti è possibile (ἔστι) essere, mentre non è possibile (οὐκ ἔστιν) il niente ».<sup>12</sup> La prima via è dunque affermata come necessaria (χρή), mentre la seconda è esclusa come impossibile (οὐκ ἔστιν). Poi il frammento prosegue: « da questa prima via di ricerca [cioè dalla seconda] infatti ti allontano (εἴρω), e poi inoltre da quella per la quale mortali che nulla sanno vanno errando, gente dalla doppia testa. Perché è l'incapacità che nel loro petto dirige l'errante mente; ed essi vengono trascinati insieme sordi e ciechi, istupiditi, gente che non sa decidersi, da cui l'essere e il non essere sono ritenuti identici e non identici (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν γενόμεναι κοῦ ταῦτόν), per cui di tutte le cose reversibile è il cammino ».<sup>13</sup> Questa terza via consiste dunque nel ritenere l'essere e il non essere identici e non identici, il che può significare ammettere che l'essere possa non essere, o che il non essere possa essere, senza tuttavia identificare totalmente i due termini (altrimenti si ricadrebbe nella seconda via). La perifrasi « identici e non identici » indica, nel linguaggio arcaico di Parmenide, la distinzione, la possibilità di una predicazione non identica, quindi la

12. Seguo, in questa traduzione, il testo dei manoscritti (τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ'ἔον ἔμμεναι), modificato da KARSTEN, BRANDIS e DIELS in τὸ λέγειν τε νοεῖν, ma giustamente ripristinato da N.-L. CORDERO, *Les deux chemins de Parménide*, Paris-Bruxelles 1984, e conservo ad ἔστι e ad οὐκ ἔστιν il senso che hanno nel fr. 2.

13. *I presocratici* cit., pp. 272-273. Non mi convince la congettura di CORDERO, *op. cit.*, p. 24, che sostituisce ἀρξῆ (« comincerai ») ad εἴρω, congetturato da DIELS. Il verbo si applica infatti anche alla via successiva (ἔπειτ' ἀπὸ τῆς), dalla quale non avrebbe senso che la dea esortasse ad incominciare. Di conseguenza le vie di cui parla Parmenide restano tre e non si riducono a due, come Cordero sostiene. La cosa, comunque, non interessa molto la presente ricerca, perché è chiaro che la controversa terza via non è che una conseguenza della seconda.

multivocità dell'essere, ma insieme anche la difficoltà di Parmenide a tradurla in termini logici, dato che le sole categorie di cui egli dispone sono l'identità e la sua negazione. È appunto questa difficoltà, conseguente all'univocità dell'essere ed alla logica della pura identità ad essa connessa, ciò che lo induce a ritenere anche questa terza via impraticabile. Essa gli appare infatti un tentativo disperato e malriuscito di sintesi fra la prima e la seconda, laddove una simile sintesi è impossibile.

Alcuni hanno ritenuto che, parlando di questa terza via, Parmenide alludesse a Eraclito, specialmente a causa dell'espressione « cammino reversibile »: altri hanno recisamente escluso questa possibilità, per il fatto che la successiva esposizione di questa via, cioè la famosa *doxa*, non coincide con la posizione di Eraclito. La cosa in realtà non ha molta importanza, o ne ha solo dal punto di vista storico: quel che è fuori dubbio, è che Parmenide si riferisce ai mortali, cioè agli uomini in genere, al volgo, comprendente, dal suo punto di vista, sia i non filosofi che i filosofi (probabilmente i Pitagorici). Che tra questi ultimi sia compreso anche Eraclito, è possibile. La classificazione di Eraclito nella seconda via (quella del puro non essere, della pura contraddizione) o nella terza (quella dell'essere e non essere, della distinzione), dipende dall'interpretazione che si dà della sua posizione. Se questa viene considerata, come Aristotele riferisce che alcuni facevano, una negazione del principio di non contraddizione, allora essa cade nella seconda via; se invece viene considerata un semplice riconoscimento dell'esistenza reale dei contrasti, delle polarità, delle opposizioni, allora essa rientra nella terza. In ogni caso è chiaro che la terza via è stata percorsa da filosofi precedenti a Parmenide (i Pitagorici, ma anche gli Ionici, per esempio Anassimandro e Anassimene) e lo sarà da filosofi a lui successivi (i pluralisti e, sotto qualche aspetto, Platone e Aristotele).

Anzi, la stessa difficoltà incontrata da Parmenide, a causa del suo modo di pensare arcaico, a concepire la terza via come immune da contraddizione ritornerà nei cosiddetti pluralisti, specialmente negli Atomisti, ma anche in Platone, quando essi crederanno che, per « salvare i fenomeni », cioè la molteplicità e il divenire, sia necessario ammettere, accanto all'essere, anche il non essere, intesi tuttavia entrambi in modo ancora univoco. Questa posizione è perfettamente formulata da Parmenide, sia pure per essere nettamente rifiutata, nel fr. 7: « perché non mai questo può venir imposto, che le cose che non sono siano: ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero, né l'abitudine nata dalle molteplici esperienze (ἔθος πολύπειρον) ti costringa lungo questa via a usar l'occhio che non



vede e l'udito che rimbomba di suoni illusori e la lingua». <sup>14</sup> L'allusione all'esperienza, cioè ai sensi come motivo che induce a scegliere questa via, è esplicita. Coloro che ammetteranno che il non essere sia, saranno gli Atomisti, che faranno essere il vuoto, e — secondo Aristotele — anche Platone, quando nel *Sofista* ammetterà l'esistenza del non essere, sia pure inteso come «diverso» dall'essere; anzi Aristotele attribuirà questa posizione ad un modo ancora «arcaico» di porre i problemi (τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαϊκῶς), e citerà a conferma di ciò il frammento in questione di Parmenide, ripreso anche da Platone nel *Sofista*. <sup>15</sup> Il carattere «arcaico», cioè parmenideo, di questa logica consiste, secondo Aristotele, nel continuare a credere che l'essere e il non essere abbiano un unico senso, cioè siano univoci, e che l'unica distinzione possibile, a cui fare ricorso per «salvare i fenomeni», sia appunto l'opposizione tra essere e non essere, la cui identificazione (cioè l'ammissione che il non essere sia), se essi sono intesi in questo modo, dà luogo ad una vera e propria contraddizione.

Parmenide presenta questa terza via prima in forma negativa, cioè confutandola e facendo di tale confutazione una prova della verità della prima, e poi in forma positiva, allo scopo di far conoscere anche le «opinioni dei mortali», nei frammenti successivi del suo poema. Tale presentazione, nella sua parte negativa, è da lui annunciata nel modo seguente: «ma giudica col raziocinio (λόγῳ) la pugnace disamina (πολύδηριν ἔλεγχον) che io ti espongo. Non resta ormai che pronunciarsi sulla via che dice che è. Lungo questa sono indizi (σήματα) in gran numero». <sup>16</sup> Si noti come il termine usato per indicare la disamina, o l'argomentazione, che segue, sia ἔλεγχος, cioè lo stesso termine che, come vedremo, sarà usato per indicare la «confutazione», operazione tipica della dialettica. Probabilmente in Parmenide esso non ha ancora il significato di confutazione, cionondimeno resta il fatto che la dimostrazione della validità della prima via, quella che dice l'essere, è da lui ottenuta mediante la confutazione della terza, quella che ammette tanto l'essere quanto il non essere, e che ciascuno degli «indizi» (σήματα), cioè dei segni, delle prove, a favore della prima è costituito dalla confutazione di un indizio opposto a favore della terza. Tale confutazione, come vedremo, è possibile in forza dell'univocità dell'essere e del non essere, che costituisce il presupposto di tutta la filosofia parmenidea, la quale dunque non è il risultato di esso. Da un punto di vista logico

14. *Ivi*, pp. 273-274.

15. Cfr. ARISTOT. *Metaph.* XIV 2, 1088 b 35-1089 a 6; PLAT. *Soph.* 237 A.

16. Fr. 8, vv.1-4.

la necessità della prima via risulta, sì, dalla confutazione delle altre due, ma questa confutazione a sua volta presuppone l'univocità dell'essere, che è alla base della stessa formulazione e distinzione delle diverse « vie », prima di qualunque confronto e scelta fra di esse. Ciò impedisce, malgrado l'uso della confutazione, di considerare integralmente dialettica la posizione di Parmenide.

I primi « segni », cioè proprietà, dell'essere che Parmenide dimostra sono « ingenerato » (ἀγένητον), « imperituro » (ἀνόλεθρον), « immobile » (ἄτρεμές) e « immortale » (ἀτέλεστον): la dimostrazione di essi è ottenuta mediante la confutazione del divenire, la quale consiste nell'osservare che nessuna cosa « era » o « sarà », perché tanto per poter perire (condizione dell'« era »), quanto per poter nascere (condizione del « sarà »), essa richiederebbe l'esistenza del non essere (in cui perire o da cui generarsi), la quale, come sappiamo, è impossibile.<sup>17</sup> Qui è evidente come l'unica distinzione cui ricorrere per spiegare il divenire sia l'opposizione di essere e non essere, espressione inequivocabile dell'univocità dell'essere, ammessa al punto da escludere di poter dire « era » e « sarà », cioè di distinguere i diversi tempi del verbo essere, cosa che invece il linguaggio comune consente.

Gli altri « segni » dell'essere sono poi « uno » (ἓν), « continuo » (συνεχές), « indivisibile » (οὐδὲ διαίρετόν), « omogeneo » (ὁμοῖον), che vengono dimostrati mediante la confutazione della molteplicità e della varietà, la quale consiste nel rilevare come non ha senso ammettere un « più » o un « meno » di essere (οὐδέ τι μᾶλλον ... οὐδέ τι χειρότερον), ma tutto è « pieno di essere », tutto è contiguo e l'essere è contatto con l'essere.<sup>18</sup> Anche qui la distinzione a cui si potrebbe ricorrere per ammettere la molteplicità è quella tra essere e non essere, come condizione di un intervallo, di una sconnessione, ovvero di un « vuoto » all'interno dell'essere (si dice infatti che l'essere è « pieno »), a cui si aggiunge quella tra il più e il meno, cioè una differenza quantitativa, all'interno dell'essere, vale a dire l'unico tipo di differenza ammissibile all'interno di ciò che è omogeneo: altra prova inequivocabile dell'univocità dell'essere.

Infine il σῆμα decisivo, che tutti li comprende, è « identico » (ταῦτόν): « e rimanendo identico nell'identico stato (ταῦτόν τ'εν

17. Fr. 8, vv. 7-25.

18. *Ivi*, vv. 25-29. Non ha molta importanza, dal nostro punto di vista, decidere tra la lezione tradizionale ἓν. συνεχές, e quella proposta da M. UNTERSTEINER, οὐλοφύες (*Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1967<sup>2</sup>, p. 144): in entrambi i casi infatti si ammette l'univocità dell'essere.

ταυτῶι τε μένον), sta in se stesso (καθ'ἑαυτό τε κείται) e così rimane lì immobile». <sup>19</sup> Con ciò è esplicitamente enunciata, se non il principio d'identità, certamente l'identità dell'essere con se stesso, intesa come escludente ogni differenza interna ed ogni possibile mutamento. A questa logica dell'identità si accompagna, inevitabilmente, una logica della necessità: tutto ciò che è reale è necessario, e tutto ciò che non è necessario è impossibile, cioè possiede la necessità opposta. « La dominatrice Necessità (κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη) — conclude infatti Parmenide — lo tiene nelle strettoie del limite che tutto intorno lo cinge; perché bisogna che l'essere non sia incompiuto: è infatti non manchevole: se lo fosse mancherebbe di tutto ». <sup>20</sup> Sul piano logico, ciò significa che sono possibili solo giudizi di identità e di necessità; sul piano ontologico, che esiste solo Dio, cioè l'essere assolutamente identico e necessario, il quale non manca di nulla ed è già tutto quello che può essere, ossia è perfetto. Le cose, diverse e mutevoli, che noi vediamo nella nostra esperienza, sono tutte solo « nomi » (παντ' ὄνομα ἔσται), *flatus vocis*.

Si può dire dunque, riassumendo, che Parmenide scopre la contraddizione intesa come opposizione tra affermazione e negazione, o meglio scambia per autentica contraddizione una contrarietà (quella fra necessario e impossibile), da lui formulata a causa della presupposta univocità dell'essere. Nell'ambito di tale contrarietà, sempre a causa dell'univocità, è costretto ad accettare come unica verità l'affermazione dell'identità dell'essere con se stesso, avendo dovuto necessariamente rifiutare l'identità dell'essere col non essere. Egli dunque in qualche modo presuppone, pur senza formularlo esplicitamente, il principio di non contraddizione, in quanto esclude la contraddizione come impossibile (impensabile e indicibile). Quello che egli formula, però, non è il principio di non contraddizione, bensì il principio d'identità, o meglio una tesi da cui deriverà in seguito il principio d'identità. Egli infine fa uso della confutazione, ed in tal modo inaugura l'esercizio della dialettica, per dimostrare la sua tesi di fondo, cioè l'identità dell'essere (la prima via); ma in realtà questa confutazione presuppone già come tacitamente ammessa l'univocità, e quindi non fornisce un'autentica dimostrazione dialettica della tesi parmenidea. Tutto ciò in Parmenide rimane abbastanza implicito, mentre verrà portato a livello di formulazione esplicita nel suo discepolo Zenone.

19. *Ivi*, vv. 33-34.

20. *Ivi*, vv. 34-37.

2. Nell'unico frammento tramandatoci del suo dialogo perduto dal titolo di *Sofista*, scritto con tutta probabilità ad imitazione dell'omonimo dialogo platonico e quindi dedicato anch'esso alla dialettica, Aristotele afferma che l'inventore della dialettica ( εὐρητής διαλεκτικῆς ) fu Zenone di Elea, mentre l'inventore della retorica fu Empedocle.<sup>21</sup> Entrambi, sia Zenone che Empedocle, erano stati discepoli di Parmenide, anche se per Zenone la notizia è più sicura e il rapporto dovette essere più stretto. Entrambi infatti ripresero una parte dell'insegnamento parmenideo, Zenone la via della verità ed Empedocle la via dell'opinione (la quale pure suppone, come abbiamo visto, la precedente): mentre quest'ultimo inventò la retorica, probabilmente allo scopo di difendere il contenuto dell'opinione, il primo inventò la dialettica, sicuramente allo scopo di confutare il contenuto dell'opinione e dimostrare in tal modo quello della verità.

La testimonianza di Aristotele relativa a Zenone trova la sua spiegazione, e quindi la sua base, in ciò che del filosofo di Elea aveva detto Platone, da cui probabilmente qui Aristotele dipende. Nel *Fedro*, dialogo sulla retorica, infatti Platone chiama Zenone « l'eleatico Palamede », paragonandolo, non a caso, al personaggio omerico al quale Gorgia mise in bocca un'*Apologia* tutta strutturata dialetticamente, e dichiara che egli « parlava con tanta arte ( τέχνη ) che a chi lo ascoltava le stesse cose apparivano simili e dissimili, una e molte, ferme e in movimento ».<sup>22</sup> La dialettica inventata da Zenone, che poco dopo Platone chiama anche « arte dell'antilogia » ( ἀντιλογική ), cioè del produrre contraddizioni, sarebbe dunque consistita nel far apparire le stesse cose simili e dissimili, una e molte, ferme e in movimento, cioè dotate di attributi fra loro opposti.

Mentre nel *Fedro* questa caratterizzazione dell'arte di Zenone ha una connotazione prevalentemente negativa — essa è infatti anche identificata con l'inganno ( ἀπάτη ) e Zenone è praticamente considerato un precursore di Gorgia —, connotazione che, come vedremo, si riferisce ad una precisa derivazione della dialettica zenoniana, in un altro dialogo dello stesso Platone, cioè nel *Parmenide*, dove viene spiegato in qual modo Zenone faceva apparire le stesse cose simili e dissimili, tale connotazione negativa viene motivata e circoscritta in modo preciso, senza escludere la possibilità di un impiego positivo della stessa dialettica. Nel noto racconto dell'incontro fra Parmenide, Zenone e Socrate — incontro la cui cronologia è legiti-

21. DIOG. LAERT. VIII, 8, 57, e IX, 9, 25. Cfr. anche SEXT. EMP. *Adv. Math.* VII, 6-7 = ARISTOT. *Sophista* fr. 1 Ross.

22. PLAT. *Phaedr.* 261 D.

timamente contestabile, mentre non lo è necessariamente la realtà storica —,<sup>23</sup> Platone espone « la prima ipotesi del primo discorso » di Zenone nel modo seguente: « se le cose che sono (τὰ ὄντα) sono molte, esse debbono essere simili tutte e anche tutte dissimili, e questo è impossibile: non si dà infatti che ciò che è dissimile sia simile, né ciò che è simile sia dissimile... E allora, se è impossibile che ciò che è dissimile sia simile e ciò che è simile sia dissimile, è di conseguenza impossibile anche che siano molte le cose che sono ».<sup>24</sup> Qui siamo in presenza di una chiara confutazione della molteplicità, cioè dell'ipotesi che gli enti siano molti, effettuata attraverso la deduzione da essa di una contraddizione. Dall'ipotesi che essi siano molti si deduce infatti che essi devono essere simili, in quanto, per essere diversi, dovrebbero differire o per l'essere o per il non essere; ma per l'essere non differiscono, in quanto tutti ugualmente sono, e nemmeno differiscono per il non essere, in quanto per differire devono prima essere. Da essa inoltre si deduce anche che essi devono essere dissimili, in quanto, se fossero simili, sarebbero uno e non molti.<sup>25</sup> Si noti come Zenone consideri i termini « simile » (ὅμοιον) e « dissimile » (ἀνόμοιον) come perfettamente equivalenti a « identico » e « diverso »: solo, infatti, se è intesa come identità, la somiglianza porta all'unità dell'essere. A parte questo, la conclusione dedotta dall'ipotesi che gli enti siano molti, è chiaramente presentata da Zenone nella forma di una contraddizione, anzi di una *contradictio in adjecto* (« il simile è dissimile » e « il dissimile è simile »), e perciò è dichiarata impossibile (ἀδύνατον). Ma l'impossibilità della conclusione comporta l'impossibilità delle premesse, cioè dell'ipotesi, che pertanto risulta falsa, cioè viene confutata. Questa è allora la dialettica: la confutazione di un'ipotesi mediante la deduzione da essa di una contraddizione.

Lo stesso andamento hanno altri famosi argomenti di Zenone, ad esempio quello per cui, se gli enti sono molti, ognuno di essi è uno e insieme anche molti, cioè è uno, perché è se stesso, ed è molti, per le molte predicazioni che gli si possono attribuire; quello per cui, se gli enti sono molti, sono infinitamente piccoli, perché divisibili all'infinito, e infinitamente grandi, perché ugualmente di-

23. Lo stato degli studi su Zenone è perfettamente esposto e discusso da REALE, in ZELLER-MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 340 ss., e successivamente in M. MIGLIORI, *Unità molteplicità dialettica. Contributi per una riscoperta di Zenone di Elea*, Milano 1984.

24. PLAT. *Parm.* 127 E, trad. A. ZADRO, in PLATONE, *Opere*, Bari 1967.

25. Per questa ricostruzione dell'argomento zenoniano, basata su SIMPL. in *Phys.* 115, 10-118, 25, che a sua volta si basa su Porfirio, cfr. MIGLIORI, *op. cit.*, pp. 27-28 e 60-61.

visibili all'infinito, ma in parti aventi grandezza; e infine quello per cui, se gli enti sono molti, sono di numero finito, perché sono tanti quanti sono, e sono di numero infinito, perché tra essi ne esistono altri all'infinito.<sup>26</sup> In tutti questi argomenti vengono dedotte da una stessa premessa conseguenze fra loro contraddittorie.

In altri, invece, da una premessa viene dedotta una conclusione che la contraddice: per esempio nell'argomento detto della dicotomia (se uno si muove, prima di giungere al termine del percorso deve giungere a metà, e prima ancora alla metà della metà, e così all'infinito, per cui non si muove mai) o quello detto della freccia (se la freccia scoccata dall'arco si muove, essa occupa in ciascun momento del suo moto uno spazio uguale a se stessa, ma ciò che occupa uno spazio uguale a se stesso è in quiete, dunque in ciascun momento la freccia è in quiete).<sup>27</sup> In altri ancora, infine, da una premessa viene dedotta una conclusione che contraddice qualche opinione da tutti ammessa come vera: per esempio nell'argomento detto di Achille (se Achille si muove all'inseguimento di una tartaruga, deve prima raggiungere il punto in cui questa si trova, ma nel frattempo la tartaruga avrà percorso una certa distanza, e così all'infinito, per cui Achille non raggiungerà mai la tartaruga).<sup>28</sup> Mentre nei primi due tipi di argomenti la contraddizione che viene dedotta è, per così dire, interna all'ipotesi che si vuole confutare, nel senso che si produce fra due conseguenze ugualmente derivabili da essa, o fra essa stessa e le sue conseguenze, nel terzo tipo di argomenti la contraddizione è esterna all'ipotesi confutata, in quanto si produce fra una sua conseguenza e un'opinione da tutti ammessa. Quest'ultimo tipo di confutazione è ciò che in geometria viene chiamato dimostrazione per assurdo, o indiretta, e che Aristotele chiamerà « riduzione all'impossibile » (*ἀπαγωγή εἰς τὸ ἀδύνατον*). A differenza dei precedenti, essa abbisogna di un presupposto, cioè di un'opinione da tutti ammessa come vera, perciò è meno rigorosa. I primi due tipi di argomento, invece, sono senza presupposti — che non siano le necessarie definizioni dei termini usati —, perciò possono essere considerati delle confutazioni perfette. L'unico vero presupposto di queste confutazioni è quello che sarà chiamato da Aristotele il principio di non contraddizione: se, infatti, una conseguenza contraddittoria è dichiarata, in quanto tale, impossibile, è perché si ammette l'im-

26. Cfr. ZENO, B 1-3 Diels-Kranz e la ricostruzione fattane da MIGLIORI, *op. cit.*, pp. 60-61.

27. ZENO, A 25 e 27.

28. ZENO, A 26. Sulla struttura degli argomenti zenoniani condivido le osservazioni di MIGLIORI, *op. cit.*, pp. 66-67.

possibilità, l'assurdità della contraddizione, ossia appunto il principio di non contraddizione.

Ebbene, proprio in questo tipo di argomento, cioè nelle confutazioni in genere, costituite dal dedurre una contraddizione da un'ipotesi, consiste la dialettica di cui Zenone fu considerato lo scopritore, come risulta chiaramente dal *Parmenide* di Platone. Questi infatti commenta gli argomenti zenoniani facendo anzitutto osservare a Socrate che essi sono altrettante dimostrazioni dell'inesistenza della molteplicità, il che sembra essere una semplice ripetizione della tesi di *Parmenide* secondo cui l'essere è soltanto uno.<sup>29</sup> Probabilmente — come è stato osservato — l'intento di Platone è qui di negare qualsiasi originalità al contenuto della filosofia zenoniana e questo lo induce a riassumere l'intera filosofia di Parmenide nella tesi dell'unità dell'essere, la quale era solo un aspetto, nemmeno il più importante, della sua dottrina.<sup>30</sup>

Ma subito dopo Platone è costretto a riconoscere un'originalità a Zenone almeno riguardo alla struttura logica della sua filosofia, e gli fa rispondere alla suddetta osservazione di Socrate che in realtà egli, Zenone, ha portato un aiuto (βοήθειά τις) al discorso di Parmenide, opponendosi a quanti hanno cercato di ridicolizzarlo mediante la deduzione di conseguenze risibili dall'affermazione parmenidea che il tutto è uno, e deducendo conseguenze ancor più risibili dall'affermazione, da lui sostenuta, che le cose sono molte.<sup>31</sup> Ciò significa che gli argomenti di Zenone, per Platone, non sono una semplice ripetizione della filosofia parmenidea, ma vi portano un importante contributo: la confutazione delle tesi degli avversari ha infatti il valore di una dimostrazione, di una prova, della tesi del maestro, che Zenone condivide. Qui è indicato il valore positivo della dialettica, consistente appunto nel dimostrare la validità di una tesi attraverso la confutazione della tesi ad essa opposta. Poiché tale confutazione è possibile solo in virtù del principio di non contraddizione, che esclude l'accettabilità della contraddizione dedotta dalla tesi dell'avversario, la dialettica appare fin dalla sua origine strettamente legata a questo principio.

Che Platone riconosca a Zenone il merito di aver fondato la dialettica nel senso positivo del termine, risulta con chiarezza dal seguito del *Parmenide*, dove egli indica al tempo stesso la validità e i limiti del procedimento zenoniano. Anzitutto ne indica i limiti, sciogliendo la contraddizione dedotta da Zenone dall'ipotesi che gli

29. PLAT. *Parm.* 127 E-128 B.

30. MIGLIORI, *op. cit.*, pp. 35 ss.

31. PLAT. *Parm.* 128 C-D.



enti siano molti. Platone infatti fa dire a Socrate che gli enti sono simili perché partecipano del genere della somiglianza e dissimili perché partecipano del genere della dissomiglianza, il che non è affatto contraddittorio e quindi impossibile. Se il simile in quanto tale fosse dissimile e il dissimile in quanto tale fosse simile, ciò sarebbe mostruoso (τέρας); ma non c'è nulla di strano nel fatto che una stessa cosa sia simile in quanto partecipa del simile e dissimile in quanto partecipa del dissimile, oppure che sia una in quanto partecipa dell'uno e molteplice in quanto partecipa del molteplice, o infine che sia in quiete in quanto partecipa della quiete o in moto in quanto partecipa del moto.<sup>32</sup> Qui, come si vede, Platone distingue il giudizio d'identità dal giudizio di attribuzione (quest'ultimo è da lui espresso per mezzo della « partecipazione »), il che gli consente di ammettere come una stessa cosa possa avere predicati diversi, ed anche opposti, fra loro. Al di sotto di questa distinzione è presente la scoperta che l'essere si dice in molti sensi, cioè che la copula « è » esprime non solo l'identità, ma anche l'attribuzione, anzi molte attribuzioni diverse, scoperta la quale permette a Platone di sciogliere le contraddizioni rilevate da Zenone a proposito della molteplicità. Zenone infatti, come il suo maestro Parmenide, non conosce altra predicazione che quella di identità, perché presuppone anch'egli che l'essere abbia un solo senso, cioè sia univoco.<sup>33</sup>

Tuttavia, al di là di questa grave limitazione, Platone riconosce al procedimento zenoniano anche un'intrinseca validità, per lo meno quanto alla sua struttura logica. Dopo avere, infatti, messo in bocca al personaggio di Parmenide la famosa critica alla dottrina delle idee proposta, sempre nel medesimo dialogo, da Socrate, egli fa dire all'Eleate che la soluzione delle difficoltà concernenti le idee, indispensabile per poter fare filosofia, può essere trovata solo per mezzo dell'esercizio (γυμνασία) già messo in atto da Zenone, a condizione che esso non verta più sulle realtà visibili, come accadeva in Zenone, ma si applichi invece agli oggetti del pensiero.<sup>34</sup> Qui vanno notate due cose: anzitutto l'esercizio praticato da Zenone è chiaramente elogiato da Platone. Egli dice infatti che esso, benché sembri essere inutile (δοκούσης ἀχρήστου εἶναι) e sia chiamato dal volgo « esercizio di vane ciarle » (καλουμένης ἀπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας), è ciò senza di cui « sfuggirà la verità » (διαφεύξεται ἢ ἀλήθεια), cioè è condizione necessaria per conoscere il vero, vale a dire per

32. *Ibid.* 129 A-E.

33. Ciò è chiaramente avvertito da ARISTOT. *Soph. el.* 10, 170 b 19 = ZENO, A 14.

34. PLAT. *Parm.* 135 C-E.

fare quella filosofia che poche righe prima era stata identificata con la stessa dialettica (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις).<sup>35</sup>

In secondo luogo il limite che esso aveva in Zenone è indicato nell'oggetto a cui esso veniva applicato, non nella sua struttura logica: quest'ultima dunque è considerata perfettamente valida. Zenone infatti mostrava come uno stesso soggetto sensibile, per esempio un certo uomo, dovesse essere insieme simile e dissimile (il che era una contraddizione solo apparente, perché dovuta al presupposto errato dell'univocità dell'essere): Socrate dovrà invece mostrare come uno stesso genere intelligibile, cioè un'idea, debba essere insieme simile e dissimile, cioè debba partecipare di altre idee, anche opposte fra loro. Questo è quanto farà il personaggio di Parmenide nell'ultima parte del dialogo (e mostrerà che anche questa è una contraddizione solo apparente, sempre grazie alla dottrina della partecipazione, cioè della multivocità dell'essere).<sup>36</sup> Ma della cosa ci occuperemo parlando della dialettica in Platone: ciò che, per il momento, mi preme rilevare è che, dal punto di vista della struttura, Platone accoglie senza condizioni la dialettica di Zenone, cioè la considera un discorso valido, atto a farci conoscere la verità, non un esercizio sofistico, o un inganno. Perciò Zenone può a buon diritto essere considerato lo scopritore della dialettica.

3. Un uso della dialettica molto simile a quello compiuto da Zenone, ma con esiti opposti, dovuti anch'essi al presupposto parmenideo dell'univocità dell'essere, si può trovare in Gorgia, noto soprattutto come sofista e retore, ma in realtà filosofo e dialettico strettamente legato all'eleatismo ed al tempo stesso dissolutore di quest'ultimo e di tutta la fisica presocratica. Nel trattato *Sul non essere, ovvero sulla natura* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως), che doveva essere un contraltare, come risulta dal titolo stesso, al trattato *Sulla natura, ovvero sull'essere* (Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος), del suo contemporaneo Melisso di Samo, ultimo esponente dell'eleatismo, Gorgia dimostra dialetticamente le sue tre famose tesi, che sono altrettante negazioni delle tesi di Parmenide, ossia: 1) l'essere non è; 2) se anche fosse, non sarebbe conoscibile; 3) se anche fosse conoscibile, non sarebbe comunicabile. Le sue dimostrazioni sono dialettiche nello stesso senso in cui lo erano quelle di Zenone, in quanto dimostrano le rispettive tesi attraverso la riduzione a contraddizione

35. *Ibid.* 135 C.

36. Per questo argomento debbo rinviare al mio studio su *Struttura e significato del Parmenide di Platone*, «Giornale di metafisica», 26, 1971, pp. 497-527 (ristampato in *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, pp. 297-327).

delle tesi ad esse opposte, formulate come altrettante ipotesi comprendenti tutte le possibili alternative.

Ciò appare chiaro in entrambe le relazioni che ci sono state conservate del trattato perduto *Sul non essere*, cioè l'ultima parte del *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, attribuito ad Aristotele ma quasi unanimemente considerato non autentico, e l'*Adversus mathematicos* VII 65-87 di Sesto Empirico. Poiché l'opinione prevalente oggi fra gli studiosi è che il primo scritto sia il più antico (chiunque sia il suo autore) e sia la fonte del secondo,<sup>37</sup> ci baseremo su di esso per mostrare brevemente il carattere dialettico del procedimento di Gorgia e il presupposto che determina le sue conclusioni, cioè l'univocità dell'essere e la conseguente logica dell'identità. Vediamo in particolare come Gorgia dimostra la sua prima tesi, ossia che « non esiste nulla » (οὐκ εἶναι ... οὐδέν). Di questa il testo accenna prima ad una dimostrazione che Gorgia avrebbe effettuato mettendo le une contro le altre le dottrine dei filosofi precedenti, ossia quella secondo cui l'essere è uno contro quella secondo cui l'essere è molteplice, e quella secondo cui l'essere è ingenerato contro quella secondo cui l'essere è generato (dunque la dottrina degli Eleati contro quella dei cosiddetti pluralisti).<sup>38</sup> Il carattere dialettico di questa dimostrazione risulta dalla prospettazione della tesi opposta, ossia « se qualcosa esiste », in forma di ipotesi alternative ed esaustive di ogni possibilità, ossia « sarà necessariamente o uno o molteplice, e questi saranno o ingenerati o generati », e nella successiva distruzione di ciascuna di queste (« ma se accade che non sia né uno né molti, né ingenerato né generato, allora nulla esiste; perché se qualcosa esistesse, sarebbe o l'una o l'altra di queste possibilità »).<sup>39</sup>

Questa distruzione, che il *De Melisso, Xenophane et Gorgia* dichiara desunta in parte da Melisso ed in parte da Zenone, può essere riassunta, sulla base anche della relazione che ne dà Sesto Empirico, nel modo seguente. Che l'essere non possa essere generato, è mostrato mediante l'argomento, già addotto da Parmenide, che in tal caso esso dovrebbe essere generato o dall'essere o dal non essere, eventualità entrambe impossibili. Che esso poi non possa nemmeno essere ingenerato, è mostrato mediante l'argomento, già impiegato da Melisso, per cui, se tale fosse, sarebbe senza principio, e dunque sarebbe illimitato (ἄπειρον), e come tale, secondo quanto rilevato da Zenone, non potrebbe essere in nessun luogo, e dunque non po-

37. Cfr. M. MIGLIORI, *La filosofia di Gorgia*, Milano 1972, pp. 62, 79, ecc.

38. ARISTOT. *de M. X. G.* 5-6, 979 a 11-980 b 1, in *I presocratici* cit., vol. II, p. 920, fr. 3 a, 5, 2.

39. *Ivi*, 5, 3.

trebbe esistere.<sup>40</sup> È superfluo rilevare, a questo proposito, la confusione tra infinità temporale e infinità spaziale, già presente in Melisso: ad essa tuttavia si aggiunge la confusione ancora più grave tra l'essere in senso spaziale e l'essere come esistenza *tout court*, che rivela una concezione rigorosamente univoca dell'essere.

Che l'essere, poi, non possa essere uno, viene mostrato mediante l'argomento che, se tale fosse, sarebbe o quantità o continuità o grandezza o corpo, tutte eventualità implicanti divisibilità e dunque molteplicità. Da ciò consegue che esso non può nemmeno essere molteplice, perché la molteplicità è una somma di unità.<sup>41</sup> Anche qui, come si vede, è presupposta la confusione tra l'esistenza *tout court* e l'essere in senso spaziale, o quantitativo, ossia l'univocità dell'essere.

Ma quest'ultima, insieme con la logica ad essa connessa della più rigorosa identità, risulta ancor più chiaramente e, vorrei dire, rigorosamente presupposta in quella che il *De Melisso, Xenophane et Gorgia* presenta come la « prima dimostrazione » di Gorgia, cioè quella « a lui propria » (τὴν πρώτην ἴδιον αὐτοῦ ἀπόδειξιν), cioè non ricavata da Zenone e da Melisso, che è la seguente. « Se il non essere consiste nel non esistere, il non essere per nulla sarà meno dell'essere; poiché il non essere è non essere (τότε γὰρ μὴ ὄν ἔστι μὴ ὄν), e l'essere è essere (καὶ τὸ ὄν ὄν), sicché il fatto che le cose non siano non vale meno del fatto che esse siano. Se tuttavia il non essere esiste, allora, egli afferma, l'essere, che è il suo contrapposto (τὸ ἀντικείμενον), non esiste; perché se il non essere è, è logico che l'essere non sia. Nulla pertanto, egli afferma, può esistere, se essere e non essere non sono la stessa cosa. Che se poi fossero la stessa, neppure così alcunché esisterebbe; perché il non ente non è, e così anche l'ente, dal momento che è la stessa cosa del non ente ».<sup>42</sup> Qui è chiaro, ed è stato rilevato da tutti gli interpreti, che Gorgia parte dall'identità del non essere con se stesso per concludere da un lato alla sua equivalenza con l'essere, ugualmente identico a se stesso, e dall'altro all'esistenza stessa del non essere, la quale comporta la non esistenza dell'essere, in quanto suo opposto: ossia, in entrambi i casi, quella che per Parmenide sarebbe una vera e propria contraddizione.

Vediamo anzitutto il primo aspetto della dimostrazione: l'identità del non essere con se stesso comporta la sua equivalenza con

40. SEXT. EMP. *Adv. math.* VII, 68-72, in *I presocratici cit.*, vol. II, p. 917, fr. 3.

41. *Ivi*, 73-74.

42. Cfr. *I presocratici cit.*, vol. II, p. 921, fr. 3 a, 5, 4-6.

l'essere. Qui è chiaramente formulato il principio di identità, sia a proposito del non essere che a proposito dell'essere, nella forma che poi diverrà canonica, cioè  $A=A$ , ovvero *ens est ens*. Proprio perché questa pura (Hegel aggiungerebbe vuota) identità è applicabile tanto all'essere quanto al non essere, essa comporta l'equivalenza dei due. Colpisce la coincidenza fra questa argomentazione e il celebre inizio della *Logica* di Hegel, dove l'essere e il non essere vengono ugualmente dichiarati identici, a causa della loro assoluta indeterminatezza. Se ci si limita, infatti, a considerare la pura identità con sé, senza considerare alcun'altra determinazione, tra essere e non essere non c'è differenza: ma considerare l'essere e il non essere in tal modo, significa assumere entrambi in un unico senso, cioè concepirli in modo univoco. Ecco dunque come la logica della pura identità, che vuole escludere la contraddizione (Gorgia infatti può essere considerato come uno dei primi formulatori del principio di non contraddizione),<sup>43</sup> conduca invece inevitabilmente a quest'ultima.

Ciò risulta ancor più chiaramente dal secondo aspetto della stessa dimostrazione: se il non essere è non essere, allora anche il non essere è qualcosa, cioè esiste, e se l'essere è il suo opposto, allora non esiste. Qui, come è stato rilevato da molti, l'essere copulativo, anzi la copula esprimente identità, è chiaramente confuso con l'essere esistenziale, ed i predicati esistere e non esistere sono chiaramente considerati tutti predicati essenziali, cioè identici al soggetto, perché solo così si può affermare che soggetti opposti devono avere predicati opposti. Entrambi questi presupposti, ossia la confusione tra essere copulativo ed essere esistenziale e la confusione tra predicati in genere e predicati essenziali, rivelano una concezione rigorosamente univoca dell'essere.<sup>44</sup>

Gorgia dunque si serve della dialettica di Zenone, consistente nel ridurre a contraddizione la tesi opposta a quella che si vuole dimostrare, e dei presupposti di Parmenide, cioè l'univocità dell'es-

43. Cfr. G. MAZZARA, *Gorgia ontologo e metafisico*, Palermo 1982, pp. 125-127.

44. Su questa univocità ha vigorosamente richiamato l'attenzione BARBARA CASSIN, *Si Parménide*, Université de Lille, 1980, pp. 77-78. La confusione, commessa da Gorgia, tra essere copulativo ed essere esistenziale era già stata rilevata dall'autore del *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, per il quale una cosa è dire che il non essere sarebbe in senso assoluto ( $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma \epsilon\iota\pi\epsilon\iota\nu \epsilon\iota\eta$ ) ed un'altra è dire che esso è identico al non essere ( $\epsilon\sigma\tau\iota\nu \delta\mu\iota\omicron\iota\nu \mu\grave{\eta} \delta\upsilon\nu$ ) (cfr. *I presocratici* cit., p. 291, fr. 3 a, 6, 1). Proprio la chiarezza di questa distinzione m'induce a dubitare che tale autore sia un megarico, come sostiene MIGLIORI, *op. cit.*, p. 36, ed a prendere in seria considerazione l'ipotesi che egli sia lo stesso Aristotele, recentemente prospettata da M. WESOLY, *La démonstration propre de Gorgias*, «Eos», 1985 (in corso), e *Le tecniche argomentative di Gorgia intorno alla tesi che nulla esiste*, in AA.VV., *Gorgia da Leontini e la sofistica* (Atti del Convegno di Catania, 1984).

sere e la conseguente affermazione della sua pura identità con se stesso, per ridurre a contraddizione la tesi dello stesso Parmenide: la sua dialettica è la dimostrazione lampante che l'univocità dell'essere, ossia la sua pura identità, escludente ogni distinzione, è auto-contraddittoria. Vedremo in seguito che in modo analogo anche Hegel dedurrà dalla pura identità la necessità della contraddizione.

Lo stesso andamento, e gli stessi presupposti, hanno le dimostrazioni delle altre due famose tesi di Gorgia, ossia che l'essere non è né conoscibile né comunicabile. La prima sostanzialmente consiste nel rilevare che, se ciò che non esiste può essere pensato, come nel caso di Scilla o della Chimera, allora ciò che esiste, essendo l'opposto di ciò che non esiste, deve avere le proprietà opposte, cioè non deve poter essere pensato.<sup>45</sup> Qui, ancora una volta, Gorgia ammette una rigorosa identità tra il soggetto e il predicato, per cui, se il non essere è identico al pensabile, l'essere deve essere identico al non pensabile. Questo inoltre gli consente di dire che, se l'essere fosse pensabile, come sosteneva Parmenide, allora tutto ciò che è pensabile sarebbe reale, per esempio anche dei cocchi che corrono sul mare, cioè non esisterebbe più il falso e tutto il pensato sarebbe ugualmente valido.<sup>46</sup>

La seconda, infine, consiste nell'osservare che le parole non esprimono le cose, perché sono anch'esse cose, e come tali sono diverse dalle cose che dovrebbero significare: per esempio la parola che dovrebbe esprimere un colore è diversa dal colore, in quanto questo si vede, mentre quella si ode. Dunque gli uomini non possono comunicarsi tra di loro le cose che percepiscono.<sup>47</sup> Qui sono negate insieme la semanticità del linguaggio e la dicibilità dell'essere: la prima negazione è la conseguenza della seconda, la quale rivela ancora una volta l'univocità dell'essere. Se l'essere, infatti, non si dice, non si può certamente dire in molti sensi. Da ciò consegue la celebre dottrina gorgiana, esposta nell'*Elogio di Elena*, secondo cui il linguaggio, anzi il discorso, il *logos*, è un grande signore (δυνάστης μέγας), perché non significa la realtà, ma la crea, la produce, la costituisce esso stesso: dottrina che giustifica l'importanza data da Gorgia alla retorica.<sup>48</sup>

La dialettica di Zenone, combinata con la logica parmenidea dell'univocità e dell'assoluta identità, conduce così ad una retorica che sostituisce all'essere il *logos*, inteso come realtà assoluta.

45. SEXT. EMP. *Adv. math.* VII, 77-82, in *I presocratici cit.*, fr. 3, p. 919.

46. *De M. X. G.* 6, 17-18, in *I presocratici cit.*, fr. 3 a, p. 923.

47. *Ivi*, 6, 21-26.

48. Su ciò si veda R. VITALI, *Gorgia. Retorica e filosofia*, Urbino 1971.

4. Mentre Socrate, come vedremo in seguito, riprese la dialettica zenoniana sulla base della sua nuova concezione dell'universale, preparando il grande sviluppo di essa che doveva essere attuato da Platone, alcuni dei suoi discepoli, in particolare Antistene ed Euclide di Megara, proseguirono la tendenza eleatica a fondare la dialettica sulla logica dell'univocità e dell'identità, facendo degenerare la dialettica stessa nell'eristica. Ciò è evidente soprattutto a proposito dei Megarici, cioè dei continuatori di Euclide, che furono denominati appunto « dialettici » e poi anche « eristici ». <sup>49</sup> Quale tipo di dialettica praticasse Euclide di Megara, risulta con chiarezza dalla testimonianza secondo cui egli « impugnava le dimostrazioni non dalle premesse ma dalla conclusione »: <sup>50</sup> si tratta precisamente della dialettica zenoniana, consistente, come abbiamo visto, nel confutare una tesi mediante la deduzione da essa di conclusioni contraddittorie.

Anche Socrate, come vedremo, praticò questa dialettica, ma introducendovi alcune importanti innovazioni, quali il ragionamento per analogia, che suppone il superamento dell'univocità dell'essere. Proprio questo, invece, fu rifiutato da Euclide, che in tal modo si rivelò ancora prigioniero della logica dell'identità. È attestato, infatti, che Euclide « respingeva il ragionamento per analogia (διὰ παραβολῆς λόγον), dicendo che esso o è costituito di termini simili o di dissimili: ma se di simili, bisogna rifarsi ai termini stessi piuttosto che ai loro simili; se di dissimili, l'accostamento è fuorviante ». <sup>51</sup> Di questo argomento è stata rilevata la forma dicotomico-dilemmatica, di tipo zenoniano, e del suo contenuto è stato detto che, contrapponendo rigidamente l'identico e il non-identico, non è poi in grado di fondare logicamente la nozione del non-identico che pur partecipa dell'identico (il « simile » per l'appunto). <sup>52</sup>

Il presupposto univocistico, cioè eleatico, che stava alla base della concezione di Euclide, appare chiaro nella sua concezione del bene, da lui identificato con l'essere e dichiarato, pur sotto l'esteriore molteplicità dei nomi, « uno », « uguale e sempre identico a se stesso ». <sup>53</sup> Lo stesso risulta a proposito della virtù, che per i Megarici in generale era « una sola pur chiamata con molti no-

49. Cfr. G. GIANNANTONI, *Socraticorum reliquiae*, Roma-Napoli 1983, vol. I, II A 22, e L. MONTONERI, *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Catania 1984, test. 27 e 29 (sui Megarici si veda ora anche *Les Mégariques. Fragments et témoignages traduits et commentés par Robert Muller*, Paris 1985).

50. II A 34 Giannantoni (trad. Montoneri, t. 22).

51. II A 34 Giannantoni (trad. Montoneri, t. 23).

52. MONTONERI, *op. cit.*, pp. 65-66.

53. II A 30 e 31 Giannantoni (trad. Montoneri, t. 20 e 21).

mi». <sup>54</sup> Ai Megarici in genere, poi, è attribuita la dottrina secondo cui « l'essere è uno e l'altro (sc. dall'essere) non è e nulla assolutamente si genera né perisce né si muove ». <sup>55</sup> È stato recentemente osservato che « la dialettica di Euclide, tutta fondata sulla dicotomia identico - non identico, essere - nulla, era destinata a sviluppi che ne avrebbero accentuato il formalismo in senso eristico, come accadrà nei suoi immediati discepoli ». <sup>56</sup>

In questa combinazione di dialettica zenoniana e logica dell'univocità, ossia dell'identità, sta probabilmente il motivo della fama di eristico che Euclide guadagnò a se stesso ed alla sua intera scuola. Pare infatti che Socrate lo giudicasse capace di « intendersela con i sofisti, ma in nessun modo con gli uomini », <sup>57</sup> e che lo scettico Timone lo definisce un « attaccabrighe » (ἐριδάντειω), accusandolo di avere ispirato ai Megaresi « la frenesia della controversia » (λύσσαν ἐρισμοῦ). <sup>58</sup>

La stessa fama, in misura ancora maggiore, si procurò Eubulide, successore di Euclide, noto per i famosi argomenti del « mentitore », del « sorite », del « nascosto », del « calvo », del « cornuto », del « velato ». <sup>59</sup> Probabilmente, però, il suo intento non era puramente eristico, cioè sofistico, mirante a prevalere sull'avversario mediante l'inganno, bensì era quello di mostrare l'inaffidabilità del linguaggio comune in quanto non fondato sulla logica eleatica dell'assoluta univocità. <sup>60</sup> Del resto il successo dei suoi argomenti consisteva nel ridurre l'avversario in contraddizione, e pertanto essi dovevano supporre la validità del principio di non contraddizione.

Il segno della degenerazione della dialettica, cioè della confutazione (« elenco »), che si era verificata nell'ambito della scuola megarica, è dato dalla storpiatura in « Elencsino » del nome di Alessino, discepolo di Eubulide, dovuta al fatto che egli era considerato « uomo assai incline alle controversie » (ἀνὴρ φιλονεικότατος). <sup>61</sup> Del resto Aristotele, che con Eubulide, Alessino ed altri megarici (Diodoro Crono) fu spesso in polemica, scrisse un'opera intitolata *Elenchi Sofistici*, in cui mostra come molte confutazioni (« elenchi ») siano appunto sofistiche, perché fondate sull'uso ambiguo dei termini, cioè su un'insufficiente distinzione dei loro diversi significati.

54. II A 32 Giannantoni (trad. Montoneri, t. 45).

55. II O 26 Giannantoni (trad. Montoneri, t. 42).

56. MONTONERI, *op. cit.*, p. 66.

57. II A 3 Giannantoni (trad. Montoneri, t. 25).

58. II A 34 Giannantoni (trad. Montoneri, t. 24).

59. II B 13 Giannantoni (trad. Montoneri, t. 92).

60. Tale è il giudizio, ad esempio, di MONTONERI, *op. cit.*, p. 96.

61. II C 1 Giannantoni (trad. Montoneri, t. 97).



Ma le conseguenze paralizzanti per il pensiero e per la stessa possibilità del discorso, a cui conduceva la logica eleatica dell'identità, appaiono chiare soprattutto nell'estremo epigono della scuola megarica, Stilpone, più giovane ormai di Aristotele. Pare infatti che questi sostenesse l'impossibilità di attribuire ad un soggetto un predicato diverso da esso e dunque ammettesse la possibilità dei soli giudizi tautologici. Riferisce infatti Plutarco: « il punto di vista di Stilpone è questo: se predichiamo l'essere buono di un uomo o il correre di un cavallo, il predicato — egli sostiene — non è lo stesso del soggetto, ma è alquanto di diverso. Né l'essere buono è identico a uomo, ma diversa è la definizione dell'essenza di uomo, diversa quella dell'essenza del buono; e ancora: l'essenza del cavallo è diversa dall'essenza del correre e pertanto, se siamo richiesti di una definizione, non possiamo darla identica per ambedue le cose, onde errano coloro che predicano una cosa di un'altra ».<sup>62</sup>

Come si vede, l'unica predicazione a cui Stilpone pensa è quella essenziale, cioè quella che esprime la definizione, e l'unica definizione che egli ammette è quella tautologica, per cui ci si dovrebbe limitare a dire « l'uomo è uomo », « il buono è buono », « il cavallo è cavallo », « il correre è correre ». Tutto ciò, e la conseguente esclusione del discorso predicativo, cioè in definitiva del discorso *tout-court*, deriva dal fatto che l'unico senso che viene attribuito alla copula « è », è quello di « è identico a », ossia l'essere è inteso come esprimente unicamente la più rigorosa identità di una cosa con se stessa.

Mentre Parmenide attribuiva questo significato unico all'essere, considerato nella sua essenza, Stilpone ed i Megarici in genere lo attribuivano a qualsiasi essenza, cioè a tutti gli enti, giungendo in tal modo a concepire la realtà come una molteplicità di enti ciascuno identico a se stesso, e non solo diverso dagli altri, ma del tutto separato, cioè irrelato, rispetto ad essi, in modo da rendere del tutto impossibile il discorso inteso come predicazione, cioè relazione. Ma questo portava alla conseguenza assurda che ciascuna cosa, in quanto dotata di predicati diversi, finiva con l'essere separata da se stessa. Afferma infatti una famosa testimonianza che « i filosofi detti Megarici, avendo assunto come premessa evidente che le cose le cui definizioni sono diverse, sono diverse anch'esse e che le cose diverse sono reciprocamente divise, credevano di dimostrare che ciascuna cosa è divisa da se stessa. Poiché infatti altra è la definizione di Socrate musico, altra quella di Socrate bianco, anche lo stesso So-

62. II O 29 Giannantoni (trad. Montoneri, t. 217).

crate sarebbe diviso da sé medesimo». <sup>63</sup> L'assoluta identità, insomma, non solo distrugge il discorso, ma distrugge la stessa unità, introducendo la divisione all'interno della stessa essenza.

Ciò che qui preme notare è come l'assunzione dell'identità, cioè della predicazione tautologica, come unica predicazione possibile, porti a considerare come contraddittoria qualunque altra forma di predicazione e pertanto, in omaggio al principio di non contraddizione, ad escluderla. Si ha così una situazione del tutto identica, come vedremo, a quella dinanzi a cui si troverà Hegel, il quale, non rassegnandosi ad escludere il discorso, cioè il pensiero, si deciderà in conseguenza di ciò ad ammettere come reale la contraddizione.

Pare che una simile posizione nell'antichità varcasse anche i confini della scuola megarica: la ritroviamo infatti in Menedemo di Eretria, l'erede di un'altra scuola socratica, quella fondata da Fedone di Elide, chiamato addirittura « eristicissimo » (ἐριστικώτατος). Secondo una celebre testimonianza, Menedemo escludeva le proposizioni negative, ammettendo solo quelle affermative; e fra queste ammetteva solo quelle semplici, escludendo quelle non semplici. <sup>64</sup> Probabilmente il motivo di ciò era che le proposizioni negative e quelle complesse introducevano una differenza tra il soggetto e il predicato, la quale per Menedemo era inammissibile.

Ma ancor prima di Stilpone una dottrina simile a questa era stata enunciata da Antistene, il fondatore della scuola cinica, sulla base di una concezione puramente nominalistica del linguaggio. Secondo quanto riferisce Aristotele, infatti, « Antistene riteneva, stoltamente, che di ciascuna cosa si potesse affermare non altro che la nozione sua propria (τῷ οἰκείῳ λόγῳ), una nozione unica di una cosa unica (ἐν ἑφ'ένόσ); dal che dedusse che non è possibile contraddire e, addirittura, che è pressoché impossibile dire il falso ». <sup>65</sup> Ciò significa che per Antistene di ogni soggetto si può predicare soltanto la sua definizione, ossia il discorso che dice « che cos'è » o « che cos'era » una cosa, il quale può essere un'enumerazione degli elementi che la compongono, se si tratta di una realtà complessa, o il suo nome proprio, se si tratta di una realtà semplice. <sup>66</sup> Anche qui, pertanto, il discorso tende a diventare impossibile, a causa del nesso di rigida identità che deve intercorrere tra il soggetto e il predicato.

Antistene, a differenza da Stilpone, non trasse da tale dottrina

63. II O 30 Giannantoni (trad. Montoneri, t. 49).

64. III F 18 Giannantoni.

65. ARISTOT. *Metaph.* V 29, 1024 b 32-34 (trad. Reale) = V A 152 Giannantoni.

66. ARISTOT. *Metaph.* VIII 3, 1043 b 23-32 = V A 150 Giannantoni.

la conseguenza dell'impossibilità di ogni discorso non tautologico, ma ne dedusse l'impossibilità del discorso falso, cioè del discorso che attribuisce ad una cosa la nozione propria di un'altra, e l'impossibilità del contraddire, cioè dell'attribuire alla stessa cosa due nozioni opposte. Siamo qui esattamente nella posizione criticata da Gorgia come assurda: eppure entrambe, sia quella di Antistene che quella di Gorgia, derivano dalla stessa logica eleatica dell'identità. Per Antistene si può dire solo l'essere, e quindi il discorso può essere solo vero, perché tra essere e discorso c'è perfetta identità; per Gorgia l'essere non può mai essere detto, perché il discorso è un essere esso stesso, identico a se stesso ed incapace di esprimere altro da sé.

Si vede così come la dialettica dell'identità, nata in seno all'eleatismo, nel suo tentativo di esorcizzare la contraddizione finisse col negare la possibilità della contraddizione e del falso persino a livello di discorso, distruggendo in tal modo se stessa come tecnica del ridurre a contraddizione, e così del mostrare falsa, la tesi dell'avversario. Vedremo ora come proprio il tentativo di salvare il discorso conducesse altri pensatori, avversari degli Eleati, cioè Eraclito, i pluralisti, Protagora ed altri sofisti, a negare il principio di non contraddizione, rivelando in tal modo di possedere anch'essi un'accezione estremamente angusta dell'incontraddittorietà, tale per cui tutto ciò che non è pura identità implica contraddizione, una contraddizione, questa volta, affermata come reale, anzi come necessaria, assoluta.



## CAPITOLO II

### LA CONTRADDIZIONE ASSOLUTIZZATA, OVVERO LA DIALETTICA IMPOTENTE, NELL'ERA CLITISMO E NEI SUOI EPIGONI

1. Mentre la tradizione antica, come abbiamo visto, fa risalire le origini della dialettica a Zenone di Elea, esiste una tradizione moderna, che si rifà — a torto, come vedremo — a Hegel, secondo la quale l'inventore della dialettica sarebbe stato Eraclito. Questa seconda tradizione intende parlare, ovviamente, di dialettica nel senso moderno, cioè hegeliano, del termine, vale a dire soprattutto dell'unità, o identità (ma i due concetti non si equivalgono), degli opposti. Hegel, a dire il vero, concorda con Platone e con Aristotele nel considerare inventore della dialettica Zenone,<sup>1</sup> ma vede in Eraclito colui che avrebbe fatto della dialettica l'assoluto, il principio stesso della realtà, e perciò non esita a dichiarare: « non v'è proposizione di Eraclito ch'io non abbia accolta nella mia *Logica* ». <sup>2</sup>

Ora, va notato come in Eraclito, o almeno nei frammenti che di lui ci sono rimasti, il termine dialettica non compaia mai, e mai si ritrovi in essi una qualsiasi traccia di processo argomentativo, né del tipo che abbiamo incontrato in Zenone, né di alcun altro tipo. Chi parla, pertanto, di dialettica a proposito di Eraclito, intende qualcosa di completamente diverso da ciò che finora abbiamo visto essere designato da questo termine, intende cioè la concezione della realtà come costituita dall'unità degli opposti, che la fa essere un continuo processo, inteso anch'esso come passaggio da un opposto all'altro.<sup>3</sup>

1. G. G. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1964 (1930<sup>1</sup>), vol. I, p. 287.

2. *Ivi*, pp. 306-307.

3. Cfr. G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, Laterza, Bari 1950, vol. I, pp. 109-111: « Egli [Eraclito] è il creatore della dialettica greca »; « Eraclito è il creatore

Tale è la concezione che anche Hegel attribuisce ad Eraclito, ed il fatto che essa sia da Hegel chiamata dialettica ha finito con l'introdurre, a proposito del periodo iniziale della filosofia occidentale, un nuovo e diverso significato di questo termine, da esso invece storicamente assunto solo a partire da Hegel.

Non è questo, tuttavia, il motivo per cui riteniamo di occuparci di Eraclito nel presente lavoro, bensì il fatto che il filosofo di Efeso è stato considerato da « alcuni » — presumibilmente sofisti — come il negatore del principio di non contraddizione, e quindi l'assertore dell'esistenza oggettiva, reale, della contraddizione, anzi della sua assolutezza. Anche a questo proposito si è fatto ricorso a Hegel, il quale tuttavia, ancora una volta, si è ben guardato dall'attribuire ad Eraclito l'ammissione di una vera e propria contraddizione. Hegel attribuisce ad Eraclito la tesi che « il vero è l'unità di nettamente opposti, e precisamente della pura opposizione di essere e non essere », e dichiara con slancio: « noi ci associamo all'affermazione di Eraclito, che l'assoluto è l'unità dell'essere e del non essere ». Poco dopo, poi, spiega: « dicendo che tutto è e anche non è, Eraclito ha affermato che il tutto è divenire ... Ecco perché questa filosofia non è tramontata; il suo principio è essenziale, e lo si ritrova all'inizio della mia *Logica*, immediatamente dopo l'essere e il nulla. È stata una grande conquista quella d'aver riconosciuto che l'essere e il non essere sono astrazioni senza verità, e che il primo vero è soltanto il divenire ».<sup>4</sup>

In questa famosa dottrina hegeliana, come ho cercato di mostrare altrove, non viene affatto violato il principio di non contraddizione, perché essere e non essere sono concepiti come pure astrazioni, come i più astratti fra tutti i concetti, i quali, come tali, non possono che identificarsi, senza che ciò dia luogo ad alcuna contraddizione.<sup>5</sup> Né sembra essere violato il principio di non contraddizione nei famosi frammenti di Eraclito, in cui si afferma: « congiungimenti sono intero non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno, e dall'uno tutte le cose »;<sup>6</sup> oppure: « la malattia rende piacevole e buona la salute, la fame la sazietà, la fatica il riposo ».<sup>7</sup> Quivi infatti si afferma l'unità, non l'identità, degli oppo-

della dialettica, cioè di una concezione che ricerca l'accordo nei contrasti, l'unità nel vario, la permanenza nel mutamento ». Di questo parere è ancora, oggi, L. MONTONERI, *Eraclito e la dialettica antica*, in *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, a cura di L. ROSSETTI, Roma 1983, I, pp. 111-120.

4. *Op. cit.*, pp. 311-312.

5. Cfr. E. BERTI, *La fondazione dialettica del divenire in Hegel e nella filosofia odierna*, « *θεωρεῖν* » (Palermo) 1972, pp. 6-24.

6. 22 B 10 Diels-Kranz, trad. di G. Giannantoni in *I presocratici cit.*

7. 22 B 111 Diels-Kranz.

sti, ossia il fatto che l'uno non può stare senza l'altro, che l'uno richiama l'altro. Si tratta di quella che Aristotele chiamerà l'opposizione fra correlativi, e che Schelling, Hegel e Romano Guardini chiameranno l'opposizione polare.

Ma nemmeno dove sembra parlare di identità degli opposti Eraclito ammette una vera e propria contraddizione, per esempio quando dice: « una e la stessa è la via all'in su e la via all'in giù »;<sup>8</sup> oppure: « una e la stessa è la via dritta e quella curva per la vite nella gualchiera »;<sup>9</sup> o: « il mare è l'acqua più pura e più impura: per i pesci essa è potabile e conserva loro la vita, per gli uomini essa è imbevibile e esiziale ».<sup>10</sup> Qui l'identità è infatti affermata da punti di vista diversi.

Né sembra esservi contraddizione in affermazioni come: « l'arco ha dunque per nome vita (*bios*) e per opera morte »;<sup>11</sup> o « comune infatti è il principio e la fine nella circonferenza del cerchio ».<sup>12</sup> Meno ancora sembra contraddittoria la famosa dottrina dell'armonia: « l'opposto concorde e dai discordi bellissima armonia »;<sup>13</sup> o « non comprendono come, pur discordando in se stesso, è concorde: armonia contrastante, come quella dell'arco e della lira ».<sup>14</sup> La stessa famosa dottrina della guerra non implica, dal punto di vista logico, nessuna contraddizione, perché in essa il contrasto fra opposti genera cose diverse: « Polemos è padre di tutte le cose, di tutte re: e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi, gli altri liberi »;<sup>15</sup> oppure: « bisogna però sapere che la guerra è comune [a tutte le cose], che la giustizia è contesa e che tutto accade secondo contesa e necessità ».<sup>16</sup>

Altrettanto dicasi della concezione del mutamento come passaggio da un contrario all'altro, dove interviene il tempo a togliere la contraddizione: « le cose fredde si scaldano, il caldo si fredda, l'umido si secca, ciò che è arido si inumidisce »;<sup>17</sup> oppure: « il fuoco vive la morte della terra e l'aria vive la morte del fuoco; l'acqua vive la morte dell'aria e la terra la morte dell'acqua »;<sup>18</sup> e persino: « la stessa cosa sono il vivente e il morto, lo sveglio e il dormiente,

8. 22 B 60 Diels-Kranz.

9. 22 B 59 Diels-Kranz.

10. 22 B 61 Diels-Kranz.

11. 22 B 48 Diels-Kranz.

12. 22 B 103 Diels-Kranz.

13. 22 B 8 Diels-Kranz.

14. 22 B 51 Diels-Kranz.

15. 22 B 53 Diels-Kranz.

16. 22 B 80 Diels-Kranz.

17. 22 B 126 Diels-Kranz.

18. 22 B 76 Diels-Kranz.

il giovane e il vecchio: questi infatti mutando son quelli e quelli di nuovo mutando son questi». <sup>19</sup> Semmai questa dottrina pone problemi di altro genere, quali ad esempio la mancanza di un soggetto, o sostrato, che assicuri continuità nel mutamento, come sembra apparire dalla famosa affermazione, riferita da Platone e da Aristotele: « nello stesso fiume non è possibile scendere due volte ». <sup>20</sup>

È vero tuttavia che, se portata al limite, come avvenne ad opera di Cratilo nella famosa affermazione che « neppure una volta è possibile scendere nello stesso fiume », <sup>21</sup> questa dottrina finisce col negare la stessa identità, cioè determinatezza, delle cose, il che è appunto una delle conseguenze dell'ammettere la contraddizione. Forse per questo in un altro frammento essa è formulata così: « negli stessi fiumi scendiamo e non scendiamo, siamo e non siamo ». <sup>22</sup>

Questa identificazione di essere e non essere ha creato infatti perplessità in Aristotele, che a causa di essa, malgrado qualche esitazione, ha finito col considerare Eraclito un negatore, sia pure involontario, o inconsapevole, del principio di non contraddizione, e ne ha fatto il padre di una serie di negatori, impliciti o espliciti di esso, che va dai « fisici » pluralisti (Empedocle, Anassagora, Democrito) ad un sofista del calibro di Protagora e ad « alcuni » altri anonimi, probabilmente sofisti minori ed eristi, tutti in vario modo citati e confutati in quella famosa difesa del principio di non contraddizione che è il libro IV della *Metafisica*.

L'esistenza, effettiva o fittizia, di questa linea ci induce a parlarne nella presente occasione, non perché essa costituisca una vera e propria forma di dialettica, ma perché costituisce una negazione, vera o presunta, del principio di non contraddizione, cioè una concezione della contraddizione come reale, la quale conduce, come vedremo, alla negazione stessa della dialettica, ovvero ad una dialettica del tutto impotente, che non è più veramente dialettica. Il testo base che seguiremo è appunto il IV libro della *Metafisica* di Aristotele, integrato qua e là dal parallelo libro XI, la cui testimonianza tuttavia non può mai essere considerata decisiva, a causa della sua estremamente dubbia autenticità.

In *Metaph.* IV Eraclito viene menzionato per la prima volta subito dopo la formulazione del principio di non contraddizione, quando Aristotele dichiara che questo è il più sicuro di tutti i principi, perché « è impossibile a chicchessia di credere che una stessa cosa

19. 22 B 88 Diels-Kranz.

20. 22 A 6 e B 12 Diels-Kranz.

21. 65 A 4 Diels-Kranz.

22. 22 B 49a Diels-Kranz.



sia e non sia, come, secondo alcuni, avrebbe detto Eraclito (καθ'άπερ τινές οὔνται λέγειν Ἡράκλειτον)». <sup>23</sup> Si noti la forma dubitativa dell'attribuzione, di cui Aristotele sembra lasciare la responsabilità ad altri. In effetti il dubbio è imposto ad Aristotele dallo stesso principio di non contraddizione, in base al quale è impossibile che uno pensi veramente, nello stesso tempo e dallo stesso punto di vista, due proposizioni opposte, e dunque ciò doveva essere impossibile anche per Eraclito. E tuttavia nell'opera di quest'ultimo, che Aristotele certamente aveva letto perché altrove ne critica la mancanza di punteggiatura, <sup>24</sup> dovevano esserci delle frasi tali da far pensare che Eraclito effettivamente dicesse che una stessa cosa è e non è. Infatti Aristotele subito soggiunge: « in effetti, non è necessario che uno ammetta veramente tutto ciò che dice », <sup>25</sup> per cui la negazione del principio di non contraddizione compiuta da Eraclito si configura come inconsapevole o involontaria.

Non altrettanto si può dire di quegli « alcuni » che gliela attribuiscono, i quali poco dopo sono nuovamente menzionati da Aristotele nel modo seguente: « ci sono alcuni (τινές), come dicemmo, i quali affermano che la stessa cosa può essere e non essere, e, anche, che in questo modo si può pensare ». <sup>26</sup> Questi, dunque, non solo attribuiscono ad Eraclito la negazione del principio di non contraddizione, ma la fanno anche propria, in modo consapevole e volontario. Aristotele non dice chi siano, ma probabilmente parla sempre degli stessi quando afferma, in seguito, che « alcuni ritengono, per ignoranza, che anche questo principio debba essere dimostrato », <sup>27</sup> o allude a « questa intemperante (ἀκράτου) dottrina, che vieta alla mente di determinare qualunque cosa », <sup>28</sup> o parla della « più radicale (ἀκροτάτη) delle dottrine menzionate, quella cioè che professano

23. ARISTOT. *Metaph.* IV 3, 1005 b 23-25, trad. di G. Reale, Loffredo, Napoli 1968. È interessante il fatto che, a questo proposito, Hegel si schiera non dalla parte di Eraclito, ma da quella di Aristotele, dichiarando: « il divenire di Eraclito è una determinazione essenziale giusta; ma al mutamento manca ancora la determinatezza dell'identità con sé, della salvezza dell'universale. Il fiume è in perenne mutamento; ma è anche un perennare (*perennieren*), e soprattutto è un'esistenza universale. Donde si scorge subito che Aristotele (*Metaph.* IV, 3-6) intende polemizzare specialmente con Eraclito e con altri, quando dice che l'essere e il non essere non sono la stessa cosa » (*op. cit.*, II, p. 299).

24. ARISTOT. *Rhet.* III 5, 1407 b 11 = 22 A 4 Diels-Kranz. Cfr. R. MONDOLFO, *Le testimonianze di Aristotele su Eraclito*, « Filosofia », 17, 1966, pp. 51-74.

25. ARISTOT. *Metaph.* IV 3, 1005 b 25-26. Nel passo parallelo *Metaph.* XI 5, 1062 a 35, si dice che Eraclito « abbracciò questa dottrina senza darsi ragione (ὁ συνειδὲς ἑαυτοῦ = senza rendersi conto) di ciò che diceva ».

26. *Ivi* 4, 1005 b 35-1006 a 2.

27. *Ivi*, 1006 a 5-6.

28. *Ivi*, 1009 a 4-5.

coloro che si dicono seguaci di Eraclito (ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν)». <sup>29</sup>

Accanto a questi innominati, tuttavia, egli colloca, tra i negatori del principio di non contraddizione, anche « molti dei filosofi naturalisti » (πολλοὶ καὶ τῶν περὶ φύσεως), <sup>30</sup> che successivamente identifica in Anassagora e Democrito, <sup>31</sup> di nuovo in Democrito <sup>32</sup> e poi in Empedocle e Democrito. <sup>33</sup> La differenza, rispetto ai primi, è che questi ultimi « hanno abbracciato questo modo di vedere a causa di difficoltà che essi hanno incontrato (ἐκ τοῦ ἀπορηῆσαι)», mentre quelli « discorrono solo per amore di discorrere (λόγου χάριν) ». <sup>34</sup> Perciò, se gli uni sono dei fisici, ossia degli autentici filosofi, gli altri sono più propriamente dei sofisti, ovvero degli eristi. Diverso è, pertanto, il modo in cui, secondo Aristotele, bisogna discutere con i due gruppi di negatori del principio di non contraddizione: con i fisici, egli afferma, bisogna ricorrere alla persuasione, con i sofisti alla forza. L'ignoranza degli uni è facilmente sanabile, perché nella discussione con essi si ha a che fare non con vuoti discorsi, ma con veri ragionamenti. Quella degli altri invece non può essere sanata se non con la confutazione del loro discorso, considerato nella sua espressione fonetica e verbale. <sup>35</sup>

Infine Aristotele afferma che « dalla stessa convinzione — cioè, si deve presumere, sempre da Eraclito — deriva anche la dottrina di Protagora », quella secondo cui « tutte le opinioni (τὰ δοκοῦντα) e tutte le parvenze sensoriali (τὰ φαινόμενα) sono vere ». <sup>36</sup> Altrove Aristotele parla dei « sostenitori della dottrina di Protagora ( τοῖς τὸν Πρωταγόρου λέγουσι λόγον) », i quali sarebbero costretti ad ammettere che « di tutte le cose un determinato predicato si può tanto affermare che negare ». <sup>37</sup> Si tratta probabilmente dello stesso Protagora, dato il costume antico di citare i discepoli in luogo del caposcuola, oppure di sofisti minori, che in tal caso verrebbero a confondersi con quelli che si dichiarano seguaci di Eraclito.

Dunque abbiamo in tutto quattro posizioni, quella di Eraclito,

29. *Ivi* 5, 1010 a 10-11.

30. *Ivi*, 1006 a 2-3.

31. *Ivi* 5, 1009 a 27-28.

32. *Ivi*, 1009 b 11.

33. *Ivi*, 1009 b 15. Cfr. anche 6, 1011 a 3-4, dove si distinguono « coloro che sono veramente convinti di queste cose » e « coloro che sostengono queste dottrine solo a parole ».

34. *Ivi*, 1009 b 16-22.

35. *Ivi*.

36. *Ivi* 5, 1009 a 6-8.

37. *Ivi* 4, 1007 b 21-23.

che nega il principio di non contraddizione di fatto, ma senza averne l'intenzione; quella dei sofisti che si proclamano suoi seguaci, i quali negano il principio di non contraddizione volontariamente, cioè per il puro piacere di discutere; quella di « molti fisici » (Empedocle, Anassagora e Democrito), che negano il principio di non contraddizione a causa di reali difficoltà da essi incontrate e fanno dei veri e propri ragionamenti; ed infine quella di Protagora, che secondo Aristotele deriva anch'essa da Eraclito. Esaminiamole una per una, sempre sulla base dell'esposizione aristotelica, ma seguendo l'ordine cronologico in cui si sono sviluppate, cioè collocando all'ultimo posto i sofisti minori, sedicenti seguaci di Eraclito o di Protagora, che Aristotele sembra trattare come suoi contemporanei.

Ad Eraclito, come abbiamo visto, Aristotele attribuisce l'affermazione che la stessa cosa è e non è,<sup>38</sup> il che nel linguaggio aristotelico significa che lo stesso soggetto possiede e insieme non possiede lo stesso predicato, ovvero che di uno stesso soggetto si può tanto affermare quanto negare lo stesso predicato.<sup>39</sup> Un recente interprete ha sostenuto che la posizione di quest'ultimo diventa contraddittoria solo se la si traduce nel linguaggio di Aristotele, cioè nel giudizio attributivo, mentre Eraclito si limita a giustapporre i termini opposti senza ricorrere alla copula e senza fare quindi dell'uno il predicato dell'altro.<sup>40</sup> Questo sembra essere effettivamente il caso di alcuni dei frammenti che abbiamo considerato, quelli cioè in cui si accostano intero - non intero, concorde-discorde, armonico-disarmonico, ecc. Ma in altri frammenti abbiamo veri e propri giudizi attributivi, come quando Eraclito dice che « una e la stessa è la via all'in su e la via all'in giù », o « una e la stessa è la via dritta e quella curva », o « il mare è l'acqua più pura e più impura », ecc. Qui la contraddizione nasce solo se si trascura la diversità dei punti di vista (la direzione, il tipo di animali, ecc.). Ora, è probabile che Eraclito des-

38. Questa attribuzione, implicita in *Metaph.* IV 3, 1005 b 26, è invece esplicita in 7, 1012 a 25 (λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι). Invece in XI 5, 1062 b 1-2, si attribuisce ad Eraclito l'affermazione che la stessa cosa può essere e non essere « in un solo e medesimo tempo », specificazione di sapore aristotelico, la quale sembra anacronistica per un pensatore che non conosceva la formulazione aristotelica del principio di non contraddizione.

39. In *Metaph.* XI, 5, 1062 a 32-34, si fa dire a Eraclito che « le proposizioni contraddittorie (τὰς ἀντικειμένους φάσεις) sono vere insieme rispetto alle medesime cose ».

40. G. ROMEYER-DHERBEY, *Le discours et le contraire. Notes sur le débat entre Aristote et Héraclite au livre Γ de la Métaphysique*, « Les études philosophiques », 1970, pp. 475-479. L'autore suppone fondatamente che un'eco di questo modo di esprimersi di Eraclito sia rimasta nel sofista Licofrone, di cui proprio Aristotele attesta che, per evitare di far coincidere nella stessa cosa unità e molteplicità, sopprimeva il verbo essere (*Phys.* I 2, 185 b 25-32).

se l'impressione di contraddirsi proprio per questo motivo, cioè per il fatto di non tenere conto, a causa del carattere arcaico del suo pensiero, di quelle distinzioni (di tempo, di punto di vista, ecc.) che Aristotele ritiene invece essenziali alla formulazione del principio di non contraddizione, cioè quelle « determinazioni che si possono aggiungere, al fine di evitare difficoltà di indole dialettica (πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας) ».<sup>41</sup> Come non pensare, a questo proposito, che le difficoltà di indole dialettica, cioè logica, verbale, venissero invece volontariamente create dai sofisti che si dichiaravano seguaci di Eraclito?

Se le cose stanno così, allora potrebbe essere proprio Eraclito l'autore indicato mediante l'affermazione aristotelica: « alcuni filosofi sono incorsi in questa convinzione nello stesso modo in cui sono incorsi in altre assurdità: non sapendo risolvere certe argomentazioni eristiche (λόγους ἐριστικούς), cedono alle argomentazioni stesse e concedono che sia vero ciò che si è concluso ».<sup>42</sup> Invece gli autori delle argomentazioni eristiche sarebbero proprio i sofisti che si dichiarano suoi seguaci e gli attribuiscono l'ammissione della contraddizione.

E potrebbe esserci anche Eraclito tra coloro i quali sostengono che « le stesse cose..., spesso, appaiono nello stesso tempo come contrarie », a cui Aristotele risponde che « le loro argomentazioni non valgono se ci si riferisce allo stesso senso, sotto lo stesso rapporto, nello stesso modo e nello stesso tempo ».<sup>43</sup>

Da tutti questi passi risulterebbe che Eraclito è stato considerato un fautore della contraddizione proprio perché non ha sufficientemente distinto il punto di vista, il rispetto, il momento in cui i predicati appartengono al soggetto, ossia perché ha concepito questa appartenenza, vale a dire « l'essere », come di un unico tipo, cioè univoco. Si tratta, allora, dello stesso errore in cui è incorso Parmenide, e con lui tutto l'eleatismo: l'univocità dell'essere. Ma Aristotele attribuisce ad Eraclito anche una dottrina ulteriore, quando scrive:

41. ARISTOT. *Metaph.* IV 3, 1005 b 21-22. Un'altra spiegazione fornita di recente della presunta contraddittorietà della posizione eraclitea è che il filosofo di Efeso avrebbe violato il principio di non contraddizione non nella formulazione aristotelica, che ammette distinzioni di tempo, di rispetto, ecc., ma nella formulazione parmenidea, che non ammette tali distinzioni (cfr. S. SCOLNICOV, *Eraclito e la preistoria del principio di non contraddizione*, in *Atti del Symposium Heracliteum* cit., I, pp. 97-110). La difficoltà di tale spiegazione, di per sé chiarificatrice, è nell'attribuzione a Parmenide e ad Eraclito di una consapevolezza del principio di non contraddizione, sia pure in una formulazione arcaica, che non risulta documentata.

42. *Ivi* IV 7, 1012 a 17-20.

43. *Ivi* IV 6, 1011 a 30-b 1.

« sembra che la dottrina di Eraclito, il quale dice che tutte le cose sono e non sono, faccia essere vere tutte le cose », <sup>44</sup> cioè tutte le proposizioni concernenti uno stesso soggetto, sia quelle affermative che quelle negative. Di qui deriverebbe infatti la famosa tesi di Protagora, secondo cui tutte le opinioni sono vere. Per Aristotele, inoltre, tale dottrina, in virtù del suo stesso contenuto, si trasforma nella sua opposta. Altrove infatti, con chiara allusione a Eraclito, egli scrive: « costoro, vedendo che tutta quanta la realtà sensibile è in movimento e che di ciò che muta non si può dire nulla di vero, conclusero che non è possibile dire il vero su ciò che muta, per lo meno non è possibile dire il vero su ciò che muta in ogni senso e in ogni maniera (τὸ πάντα πάντως μεταβάλλον) ». <sup>45</sup> Da questa dottrina sarebbe derivata quella di Cratilo, secondo cui non si doveva nemmeno parlare, e che si limitava a muovere semplicemente il dito: <sup>46</sup> prova eloquente di come la negazione del principio di non contraddizione portasse alla distruzione della stessa possibilità di parlare.

In conclusione, dunque, Eraclito, secondo la testimonianza di Aristotele, avrebbe affermato insieme che « tutto è vero e tutto è falso », mentre alcuni suoi seguaci (Protagora) avrebbero ripreso solo la prima di queste due affermazioni, ed altri (i sofisti minori) solo la seconda. <sup>47</sup> La risposta che Aristotele dà a questa posizione è notissima: « per confutare tutte codeste dottrine bisogna, come si è detto nei precedenti ragionamenti, non pretendere che l'avversario dica che qualcosa è o non è, ma che dia significato alle sue parole, in modo che si possa discutere partendo da una definizione, e incominciando dallo stabilire che cosa significhi vero e falso. Ora, se ciò che è vero affermare altro non è che ciò che è falso negare, è impossibile che tutte le cose siano false ». <sup>48</sup> E inoltre: « tutte queste dottrine cadono poi nell'inconveniente di distruggere sé medesime. Infatti chi dice che tutto è vero, viene ad affermare come vera anche la tesi opposta alla sua, dal che consegue che la sua non è vera (dato che l'avversario dice che la tesi di lui non è vera). E colui che dice che tutto è falso, viene a dire che è falsa anche la tesi che egli stesso afferma ». <sup>49</sup> Ma, come si vede, in tal modo si scivola già dalla confutazione di Eraclito alla confutazione più generale che Aristotele fa di quanti negano il principio di non con-

44. *Ivi* 7, 1012 a 24-26.

45. *Ivi* 5, 1010 a 7-9.

46. *Ivi*, 1010 a 12-13.

47. *Ivi* 8, 1012 a 31-b 1.

48. *Ivi*, 1012 b 5-10.

49. *Ivi*, 1012 b 13-18.

tradizione a parole, come Eraclito, ma « per amore di discussione », cioè di quelli che si dichiarano suoi seguaci e sono in realtà dei sofisti, o degli eristi.

Varrà la pena tuttavia di notare, prima di occuparci di questi ultimi, che affermazioni del tipo « tutte le cose sono vere » e « tutte le cose sono false », rientrano per Aristotele fra quelle « dette in un unico senso e di tutte le cose » (τὰ μοναχῶς λεγόμενα καὶ κατὰ πάντων), esattamente come la tesi che « tutto è in quiete » e quella che « tutto è in movimento », per cui la posizione di Eraclito, sia a proposito della verità che a proposito della realtà (il mobilismo universale) viene accomunata a quella di Parmenide (l'universale quietismo) in nome della comune ammissione dell'univocità (μοναχῶς).

2. La negazione del principio di non contraddizione è attribuita da Aristotele, come abbiamo visto, anche a « molti dei filosofi naturalisti », <sup>50</sup> e di questi egli afferma « che hanno abbracciato questo modo di vedere a causa di difficoltà che hanno incontrato (ἐκ τοῦ ἀπορηῆσαι) ». <sup>51</sup> Il ragionamento complessivo che egli attribuisce loro è il seguente: « coloro che hanno abbracciato questa convinzione a causa di certe difficoltà, ciò fecero in base all'osservazione delle cose sensibili. E si sono formata la convinzione che i contrari e i contraddittori possano esistere insieme (τοῦ ἅμα τὰς ἀντιφάσεις καὶ τὰναντία ὑπάρχειν), vedendo che i contrari derivano da una medesima cosa: infatti, se non è possibile che si generi ciò che non è, in quella cosa dovevano già preesistere tutti e due i contrari insieme ». <sup>52</sup> Punto di partenza è dunque l'osservazione delle cose sensibili, cioè l'esperienza, a cui questi pensatori, a differenza da Parmenide e dagli Eleati in genere, non si sentono di rinunciare. Ma l'esperienza attesta il divenire, cioè la generazione, e precisamente la generazione dei contrari dalla stessa cosa, nel senso che una stessa cosa, per esempio l'acqua, può divenire tanto calda quanto fredda, o una altra, per esempio l'aria, può divenire tanto secca quanto umida. Nemmeno al divenire questi filosofi intendono rinunciare: esso costituisce un problema, un'autentica aporia, per questo suo contenere entrambi i contrari, ma tuttavia è reale, non può essere negato. Ecco l'esigenza di « salvare i fenomeni » (σώζειν τὰ φαινόμενα), cioè di trovare una teoria, una spiegazione che consenta di mantenere

50. *Ivi* 4, 1006 a 2-3.

51. *Ivi* 5, 1009 a 18-19.

52. *Ivi*, 1009 a 22-26.

quanto viene attestato dall'esperienza, nella fattispecie il divenire (o la molteplicità).

Accanto a questa prima esigenza, tuttavia, i filosofi in questione ne fanno valere una seconda, per essi ugualmente inderogabile, cioè quella per cui « non è possibile che si generi ciò che non è ». È, questa, la legge dell'immutabilità dell'essere affermata da Parmenide, quella per cui di ciò che « era » o di ciò che « sarà » non si può dire propriamente che « è »: l'essere è uno solo, ciò che è eternamente presente. Dalla sintesi fra le due esigenze, quella dell'esperienza e quella dell'immutabilità eleatica, ovvero — si potrebbe dire — dell'univocità dell'essere, discende necessariamente (ecco il « ragionamento ») la conclusione che i contrari, per esempio il caldo e il freddo, il secco e l'umido, o addirittura i contraddittori, cioè l'essere e il non-essere, preesistevano insieme allo stesso modo, o, più precisamente, « la cosa preesisteva essendo allo stesso modo entrambi » (προϋπήρχεν ὁμοίως τὸ πρᾶγμα ἄμφω ὄν).

Quest'ultima è, per Aristotele, una contraddizione, dunque i filosofi in questione giungono ad ammettere la contraddizione per spiegare il divenire ed al tempo stesso per mantenersi fedeli all'immutabilità e univocità dell'essere affermata da Parmenide. Non si tratta, evidentemente, di una negazione esplicita, né volontaria, del principio di non contraddizione, ma di una negazione di fatto, dovuta più che altro ad ignoranza, cioè all'ignoranza dei molti significati dell'essere. Ad essi infatti Aristotele risponderà che l'essere si dice in due sensi, cioè in potenza e in atto, e che « è possibile che qualcosa derivi dal non-essere », inteso come essere in potenza, così come « è possibile che la medesima cosa sia e non sia, ma non nel medesimo rispetto (οὐ κατὰ ταῦτό): infatti è possibile che la medesima cosa sia, ad un tempo, i contrari in potenza, ma non in atto ».<sup>53</sup> In un certo senso, dunque, l'errore di questi filosofi è simile a quello attribuito ad Eraclito ed è dovuto al carattere ancora arcaico del loro pensiero.

Coloro che Aristotele identifica esplicitamente nella suddetta posizione sono Anassagora e Democrito. Del primo egli cita la famosa dottrina secondo cui « tutto è mescolato in tutto » (πᾶν ἐν παντί),<sup>54</sup> ovvero « tutte le cose sono confuse insieme » (ὁμοῦ πάντα χορήματα):<sup>55</sup> si tratta della mescolanza originaria dei semi, o delle qualità, o delle « parti omogenee » (omeomerie, come dice altrove lo stesso Aristotele).

53. *Ivi*, 1009 a 30-36.

54. *Ivi*, 1009 a 27.

55. *Ivi* 4, 1007 b 25.

tele), di tutte le cose, su cui interviene successivamente l'azione separatrice e ordinatrice dell'Intelligenza. Sull'autenticità di questa dottrina, attribuita ad Anassagora concordemente da tutte le fonti, non ci sono dubbi, anche se non è detto che Anassagora abbia esplicitamente affermato la coesistenza dei contrari e dei contraddittori come tali. La conseguenza esplicitata in tal modo da Aristotele sembra tuttavia corretta: un frammento del filosofo di Clazomene menziona infatti, come mescolati insieme, l'umido e il secco, il caldo e il freddo, il luminoso e l'oscuro,<sup>56</sup> ed un altro, insieme a questi, il raro e il denso.<sup>57</sup>

Un po' più controversa è l'interpretazione di Democrito. A lui infatti Aristotele attribuisce, in questa circostanza, la tesi secondo cui « il vuoto e il pieno si trovano, nello stesso modo, in qualsiasi parte; solo che, per quest'ultimo, il pieno è l'essere e il vuoto il non-essere ».<sup>58</sup> Per interpretare questa dottrina come compresenza dei contrari, anzi dei contraddittori, nella stessa cosa, e dunque come violazione del principio di non contraddizione, si deve ammettere che il pieno e il vuoto fossero intesi da Democrito come due proprietà di una stessa materia originaria, non identificabile né soltanto con uno, né soltanto con l'altro dei due. Ora, da altre testimonianze dello stesso Aristotele, risulta che per lo Stagirita il pieno e il vuoto ammessi da Democrito erano due elementi ugualmente reali e dunque costitutivi allo stesso titolo di una specie di unica materia, o sostrato originario.<sup>59</sup>

Questa naturalmente è un'interpretazione di Democrito che Aristotele dà sulla base della sua dottrina delle quattro cause, per cui, dovendo mostrare in qualche modo presente in Democrito la causa materiale, Aristotele non trova di meglio che identificarla con l'insieme del pieno e del vuoto, anziché con i soli atomi, come gli interpreti moderni riterrebbero forse più naturale. Ma qui non è in discussione quale fosse l'esatto pensiero di Democrito, bensì per quale ragione Democrito possa essere stato considerato da Aristotele un negatore del principio di non contraddizione.

A dire il vero, nemmeno l'interpretazione aristotelica qui riferita è del tutto sufficiente a spiegare l'attribuzione a Democrito della negazione del principio di non contraddizione. In base ad essa, infatti,

56. 59 B 4 Diels-Kranz.

57. 59 B 12 Diels-Kranz.

58. ARISTOT. *Metaph.* IV 5, 1009 a 27-30.

59. *Ivi* I 4, 985 b 4-22; VIII 2, 1042 b 9-25. Ciò è stato chiarito bene da C. ROSSITTO, *Perché Aristotele considera Democrito un negatore del principio di non contraddizione*, in AA.VV., *Democrito e l'atomismo antico*, a cura di F. Romano, Catania 1980, pp. 181-205 (« Siculorum Gymnasium », N.S. 23, 1980).



il pieno e il vuoto sono due elementi, cioè due componenti, della materia originaria, esistenti l'uno accanto all'altro, non due proprietà appartenenti ad uno stesso sostrato. Ma probabilmente c'è una ragione più profonda per cui Aristotele considera Democrito un negatore del principio di non contraddizione, ed è il fatto che questi attribuisce una realtà positiva al non-essere. A ciò probabilmente Aristotele vuole alludere quando, dopo avere detto che per Democrito il pieno e il vuoto si trovano, nello stesso modo (ὁμοίως), in qualsiasi parte, soggiunge: « solo che ... il pieno è l'essere e il vuoto il non-essere ». Attribuire al non-essere un'esistenza identica (ὁμοίως) a quella dell'essere, è per Aristotele una contraddizione;<sup>60</sup> ma lo è, prima ancora, per Parmenide, e per Aristotele lo è solo se ed in quanto si intendono l'essere e il non essere al modo di Parmenide, cioè in modo univoco. Se invece si applica ad essi la distinzione aristotelica tra potenza ed atto, come Aristotele ricorda subito dopo, si può benissimo dire che il non-essere è, nel senso che è essere in potenza, non in atto. Ancora una volta, dunque, ed in modo che si rivela specificamente appropriato a Democrito, oltre che nel modo generico affermato per tutti questi filosofi, l'univocità dell'essere si rivela alla base della negazione del principio di non contraddizione.

Ma c'è un altro motivo per cui Aristotele considera i filosofi naturalisti responsabili della negazione del principio di non contraddizione, e che formula nel modo seguente: « in generale, questi filosofi affermano che tutto ciò che ci appare ai sensi è necessariamente vero, per la ragione che essi ritengono che l'intelligenza (φρόνησις) sia sensazione (αἴσθησις) e che questa sia un'alterazione (ἀλλοίωσις) ». <sup>61</sup> Da ciò deriva, infatti, che, se le cose appaiono ai sensi ora in un modo ed ora in un altro, o ad un individuo in un modo e ad un altro in un altro, si deve supporre che esse, per poter alterare i sensi in modi opposti, siano in modi opposti, e che ciò sia vero anche dal punto di vista dell'intelligenza. Aristotele esprime questa conseguenza affermando: « è evidente, pertanto, che se l'una e l'altra sono vere conoscenze (φρονησεις), anche gli esseri sono, ad un tempo, e così e non così ». <sup>62</sup>

A questo ragionamento Aristotele risponde prima con una specie di deplorazione, la quale rivela che sta pensando a dei veri filosofi, e poi con un argomento rigoroso. « Ma ecco la conseguenza — dichiara infatti — più sconcertante: se coloro che più hanno indagato

60. Anche su ciò v. ROSSITTO, *art. cit.*

61. ARISTOT. *Metaph.* IV 5, 1009 b 11-15.

62. *Ivi*, 1009 b 31-33.

la verità che è in nostra facoltà di cogliere (e questi sono coloro che più la ricercano e la amano): ebbene, se proprio costoro hanno opinioni di questo genere e professano tali dottrine intorno alla verità, come potranno, a ragione, non scoraggiarsi coloro che si accingono a filosofare (τοὺς φιλοσοφεῖν ἐπιχειροῦντας)? Cercare la verità sarebbe come correre addietro ad un uccello in volo ».<sup>63</sup>

L'argomento rigoroso è questo: « orbene, la ragione per cui questi filosofi si sono fatti questa opinione sta nel fatto che essi ricercavano, sì, la verità intorno agli esseri, ma credevano che fossero esseri solamente le cose sensibili. Ora, nelle cose sensibili, è presente in notevole misura l'indeterminato (ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις), ossia quel tipo di essere di cui dicemmo sopra. Perciò costoro dicono cose che sembrano vere, ma in realtà non dicono il vero ».<sup>64</sup> L'allusione all'indeterminato si riferisce, come appare da un passo precedente, alla mescolanza originaria sostenuta da Anassagora, di cui Aristotele aveva detto che essa è, appunto, l'indeterminato (τὸ ἀόριστον), il quale è in realtà non un essere, ma un non essere, anzi, più precisamente, un essere in potenza e non in atto.<sup>65</sup> Ancora una volta, dunque, le confusioni prodotte dai sensi vengono ricondotte a quella confusione originaria sul significato dell'essere che deriva dall'univocità della sua concezione arcaica.

Ma chi sono i filosofi in questione? Questa volta compare il nome di Empedocle,<sup>66</sup> al quale la riduzione dell'intera conoscenza a sensazione e l'interpretazione della sensazione come alterazione sembra adattarsi perfettamente. Di lui Aristotele cita infatti alcuni versi, che mostrano come per il filosofo di Agrigento il mutare delle sensazioni comportasse il mutare del pensiero e persino il mutare degli uomini che hanno sensazioni e pensieri.<sup>67</sup> Ma Aristotele non si accontenta: cita anche Parmenide, ovviamente dalla seconda parte del poema, in cui si espone la via dell'opinione, nonché Anassagora, cui attribuisce una teoria della conoscenza alquanto controversa, e persino Omero.<sup>68</sup> In precedenza aveva citato Democrito, attribuendogli peraltro, ed a ragione, un atteggiamento di scarsissima fiducia nelle sensazioni, cioè: « per questo motivo, Democrito afferma che o non c'è nulla di vero, o, almeno, che il vero ci rimane nascosto ».<sup>69</sup>

63. *Ivi*, 1009 b 33-1010 a 1.

64. *Ivi*, 1010 a 1-5.

65. *Ivi* 4, 1007 b 25-29.

66. *Ivi* 5, 1009 b 17.

67. 31 B 106 e 108 Diels-Kranz.

68. ARISTOT. *Metaph.* IV 5, 1009 b 17-31; cfr. 28 B 16 Diels-Kranz, 59 B 28 Diels-Kranz e *Iliad.* XXIII, 698.

69. *Ivi*, 1009 b 11-12, cfr. 61 B 9, 10, 117 Diels-Kranz.

Più avanti citerà di nuovo Anassagora, attribuendogli, come conseguenza della sua dottrina, la tesi per cui tutto è falso, col seguente ragionamento: quando tutto è mescolato, il miscuglio non è né buono né non buono, e, di conseguenza, di esso non si può dire nulla di vero ».<sup>70</sup>

Ciò che accomuna tutti questi pensatori, sia quando affermano che tutte le sensazioni sono vere, come nel caso di Empedocle, del Parmenide dell'opinione o di Omero, sia quando affermano che tutte le sensazioni sono false, come nel caso di Anassagora e di Democrito, è il fatto che essi non dispongono di un criterio per distinguere il vero dal falso, e quindi restano nell'indeterminatezza, la quale implica appunto la negazione del principio di non contraddizione, qualora sia fondata su una concezione univoca dell'essere. Anche la considerazione delle loro teorie della conoscenza, poi, come quella delle loro teorie della realtà, li riconduce su posizioni simili a quelle di Eraclito, cui Aristotele aveva attribuito, come abbiamo visto, la tesi che tutto è vero ed insieme tutto è falso.

3. Da un'analogia teoria della conoscenza Aristotele fa derivare la terza grande negazione del principio di non contraddizione esaminata in *Metaph.* IV, cioè quella di Protagora. Un primo cenno esplicito a questo autore gli attribuisce la negazione del principio di non contraddizione come conseguenza della sua nota dottrina secondo cui tutte le opinioni sono vere. « Saranno la medesima cosa — osserva Aristotele — e una trireme e una parete e un uomo, se di tutte le cose un determinato predicato si può tanto affermare quanto negare (εἰ κατὰ παντός τι ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται), come sono costretti ad ammettere i sostenitori della dottrina di Protagora (καθὰπερ ἀνάγκη τοῖς τὸν Προταγόρου λέγουσι λόγον). Infatti, se a qualcuno sembra (δοκεῖ) che un uomo non sia una trireme, è evidente che non è una trireme; tuttavia sarà anche una trireme, dal momento che il contraddittorio è vero (εἴπερ ἡ ἀντίφασις ἀληθής) ».<sup>71</sup> Qui la dottrina attribuita a Protagora — il fatto di menzionare i seguaci in luogo del caposcuola è consueto — è che è vera tanto l'opinione secondo cui l'uomo non è una trireme, quanto l'opinione ad essa contraddittoria, secondo cui l'uomo è una trireme. La conseguenza che se ne trae è che di tutte le cose un predicato si può tanto affermare quanto negare, ossia la negazione del principio

70. *Ivi* 7, 1012 a 26-28.

71. *Ivi* 4, 1007 b 21-25.

di non contraddizione. L'obiezione che a ciò viene rivolta è, ancora una volta, la confusione di tutto con tutto, cioè il migma originario di Anassagora, citato subito dopo. Dunque sembra che Protagora non negasse esplicitamente, o direttamente, il principio di non contraddizione, ma tale negazione derivasse necessariamente (ἀνάγκη) dalla sua dottrina: è un caso analogo a quello di Eraclito e dei fisici pluralisti (Empedocle, Anassagora, Democrito).

Anzi, secondo Aristotele, non solo dalla dottrina di Protagora deriva la negazione del principio di non contraddizione, ma anche da quest'ultima deriva la prima, secondo un rapporto di implicazione reciproca. In un passo di poco successivo, infatti, dopo avere parlato della « intemperante dottrina, che vieta alla mente di determinare qualunque cosa », ossia la posizione dell'ultimo gruppo di negatori del principio di non contraddizione, i sofisti minori, che si dichiarano seguaci di Eraclito, Aristotele prosegue: « dalla stessa convinzione (ἀπὸ τῆς αὐτῆς δόξης) deriva la dottrina di Protagora, e, perciò, tutte e due le dottrine necessariamente reggono o cadono in egual modo. Infatti se tutte le opinioni e tutte le parvenze sensoriali sono vere (εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα), esse dovranno, necessariamente (ἀνάγκη), essere tutte vere e tutte false nello stesso tempo. Infatti, molti uomini hanno convinzioni opposte, e tutti ritengono che coloro che non condividono le proprie opinioni siano in errore: e da questo scaturisce, come necessaria conseguenza, che la stessa cosa sia e anche non sia (ὥστ' ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι) ».<sup>72</sup>

La convinzione da cui derivano sia la dottrina di Protagora che quella dei sofisti minori è, evidentemente, quella di Eraclito. La dottrina di Protagora qui è esplicitamente formulata, ossia è la celebre affermazione che tutte le opinioni sono vere. La conferma della sua derivazione da Eraclito, secondo Aristotele, è il fatto, già osservato in precedenza, che essa conduce necessariamente alla negazione del principio di non contraddizione. Ma qual è la dottrina qui attribuita da Aristotele ad Eraclito? la stessa negazione del principio di non contraddizione, ossia l'affermazione « che la stessa cosa sia ed anche non sia ». Da quest'ultima, nella parte seguente del passo che stiamo esaminando, egli ricava nuovamente la tesi di Protagora. « E se è così — prosegue infatti Aristotele —, segue anche, come necessaria conseguenza, che tutte le opinioni sono vere (ἀνάγκη τὰ δοκοῦντα εἶναι πάντ' ἀληθῆ); infatti coloro che sono nel vero e coloro che

72. *Ivi* 5, 1009 a 6-12.

sono nel falso hanno opinioni fra loro opposte; ma se le stesse cose stanno in questo modo, tutti saranno nel vero». <sup>73</sup> L'obiezione che qui Aristotele muove a Protagora è che la sua dottrina distrugge se stessa, perché rende vera anche l'opinione ad essa opposta.

Infine è riferibile a Protagora un terzo passo, in cui egli non è esplicitamente menzionato, ma ricompare chiaramente la sua dottrina. « Nello stesso modo — dichiara in esso Aristotele — in base all'osservazione delle cose sensibili, alcuni filosofi sono stati indotti ad affermare che tutto ciò che pare è vero (ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια) », <sup>74</sup> e prosegue riportando una serie di argomenti, i quali deducono dalla diversità delle sensazioni in più individui o anche nello stesso individuo l'uguale fondatezza di tutte le opinioni. È la posizione sensistica attribuita, come abbiamo già visto, anche a Empedocle, a ragione, e ad Anassagora e Democrito, probabilmente a torto. Nel confutarla Aristotele rifiuta, tra l'altro, anche un argomento usato da Platone nel *Teeteto*, richiamando esplicitamente il nome del maestro. <sup>75</sup>

Questo ci illumina circa l'origine dell'interpretazione aristotelica di Protagora e della confutazione della dottrina di questo contenuta in *Metaph.* IV: fu Platone, infatti, che interpretò per primo la famosa tesi protagorea dell'uomo misura di tutte le cose in direzione relativistica, assumendo l'uomo nel senso di soggetto individuale di sensazioni e facendo quindi di Protagora un sensista. Così come fu Platone che, sempre nel *Teeteto*, fece derivare per primo il relativismo di Protagora dalla teoria eraclitea del divenire universale. <sup>76</sup> E fu ancora Platone il primo ad osservare che la dottrina di Protagora distrugge se stessa, perché fa essere vera anche la tesi che la contraddice. <sup>77</sup>

Un riassunto di questa interpretazione, ed anche della esposizione datane da Aristotele in *Metaph.* IV, ci viene presentato in *Metaph.* XI, in modo talmente chiaro da far dubitare della sua autenticità. « Simile a queste che abbiamo illustrate — recita questo testo — è anche la dottrina sostenuta da Protagora. Infatti egli afferma che l'uomo è misura di tutte le cose, intendendo dire nient'altro che questo: ciò che sembra a ciascuno (τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ) esiste sicuramente. Ma se è così, ne consegue che la medesima cosa è e non

73. *Ivi*, 1009 a 12-15 (seguo la traduzione di Reale, senza tener conto delle parentesi poste da lui e dai principali editori, che mi sembrano non necessarie).

74. *Ivi*, 1009 a 38-b 2.

75. *Ivi*, 1010 b 12; cfr. PLAT. *Theaet.* 178 B ss.

76. PLAT. *Theaet.* 151 D-152 E; 161 B-162 B.

77. *Ivi* 169 D-171 D.

è, che è buona e cattiva, e che è anche tutte le altre coppie di contrari: e questo perché spesso ad alcuni una data cosa sembra bella, mentre ad altri sembra esattamente il contrario, e misura delle cose è appunto ciò che sembra a ciascuno». <sup>78</sup>

Benché lo scopo della presente ricerca non sia una ricostruzione storica delle dottrine prese in considerazione, e nemmeno una valutazione dell'attendibilità della presentazione che di esse ci dà Aristotele, non è privo di interesse confrontare le indicazioni platoniche e aristoteliche su Protagora negatore del principio di non contraddizione con le altre notizie pervenute intorno al grande sofista, per le implicazioni che tale confronto contiene in ordine, come vedremo, al tema della dialettica. Se si considera, ad esempio, l'esposizione della vita e della dottrina di Protagora fatta da Diogene Laerzio, si apprende anzitutto che Protagora, essendo di Abdera come Democrito, fu scolaro di questo, <sup>79</sup> il che conferma l'affinità rilevata da Aristotele tra i due a proposito del principio di non contraddizione (da entrambi negato non direttamente, ma indirettamente). Si apprende poi che la famosa dottrina secondo cui « di tutte le cose è misura l'uomo: di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono », stava all'inizio della sua opera principale, la *Verità* ovvero i *Discorsi sovvertitori*, e dunque costituiva il punto di partenza di tutte le altre sue dottrine. <sup>80</sup> L'interpretazione sensistica di questa dottrina è ammessa da tutti i dossografi, ma tutti a questo riguardo dipendono chiaramente da Platone. <sup>81</sup> Invece l'affermazione che tutto, ossia tutte le opinioni, è vero, quale che sia il suo fondamento, sembra essere stata effettivamente pronunciata da Protagora, anche se le fonti più antiche che l'attestano sono ancora Platone e Aristotele. <sup>82</sup>

Ma la notizia più interessante fornitaci da Diogene, e confermata da altri, sia precedenti che successivi, è che da Protagora « prese le mosse la forma di discorso cosiddetta socratica », ossia il dialogo; che egli « per il primo insegnò il metodo di confutare dei temi dati », e « fu il primo ... a istituire gare dialettiche, a fornir sofismi agli amanti di contese » ed a creare « quel genere di discorsi eristici ora tanto in voga ». <sup>83</sup> La prima parte di questa testimonianza è mirabilmente chiarita da Platone, il quale proprio nel dialogo intitolato *Pro-*

78. ARISTOT. *Metaph.* XI 6, 1062 b 12-19.

79. 80 A 1 Diels-Kranz, trad. di M. Timpanaro Cardini in *I presocratici* cit. La notizia è confermata da altri (A 2, A 3, A 4 Diels-Kranz).

80. *Ivi.*, e SEXT. EMP. *Adv. math.* VII 60 = 80 B 1 Diels-Kranz.

81. 80 A 1, 14, 16.

82. 80 A 2, 13, 15, 19, 21a Diels-Kranz.

83. 80 A 1, 3, B 2 Diels-Kranz.

tagora fa dire a Socrate: «invece, ecco qui, Protagora è bravo non solo a tenere lunghi discorsi, e belli — e il fatto lo dimostra —, ma anche a risponder in breve se è interrogato, e se interroga, ad attendere e stare a sentir la risposta; pregio che è solo di pochi». <sup>84</sup>

Dunque Protagora fu una specie di secondo inventore della dialettica, nel senso che non solo si esercitò nella confutazione, come aveva insegnato Zenone, ma inserì il procedimento della confutazione nel contesto del dialogo diretto tra due persone, fatto di brevi domande e brevi risposte, e perciò diverso dal discorso lungo e monologico tenuto dal retore ad un uditorio muto o da un insegnante a degli allievi ugualmente silenziosi. Questo è ciò che, per l'ampio esercizio fattone poi da Socrate, restò noto come «discorso socratico», e che noi chiamiamo semplicemente dialogo, atto del dialogare, o discutere (διαλέγεσθαι), da cui deriva lo stesso termine dialettica (διαλεκτική τέχνη, δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι, arte o capacità di dialogare). Si tratta, ovviamente, non di una conversazione in cui tutti dicono la stessa cosa, o ciascuno parla di cose diverse, ma di un dialogo in cui almeno due interlocutori parlano dello stesso argomento sostenendo tesi opposte. Secondo le fonti, dunque, l'inventore di questo procedimento sarebbe stato non Socrate, ma Protagora, che per tale motivo viene ad occupare una parte di massimo rilievo nella storia della dialettica. Anzi, sembra addirittura che il sofista abbia preceduto Aristotele nella teorizzazione di uno fra i più importanti strumenti della dialettica, i *topoi*, o «luoghi comuni», schemi di argomentazione applicabili alle più disparate situazioni dialettiche, che avrebbero in seguito dato il nome al classico trattato di Aristotele sulla dialettica, i *Topici*. <sup>85</sup>

La seconda parte della testimonianza di Diogene attesta tuttavia che già in Protagora la dialettica degenerò in eristica, ed anche questo fatto è confermato da autorevoli fonti antiche. <sup>86</sup> La ragione di tale degenerazione è un'altra tesi attribuita concordemente al sofista, oltre a quelle dell'uomo-misura e del « tutto è vero », ossia che « su ogni oggetto ci sono due ragionamenti contrapposti », ovvero che « si può ad ogni argomento contrapporre un argomento ». <sup>87</sup> Ciò significa, si badi, non solo che è possibile cercare delle ragioni tanto a favore quanto contro una determinata tesi, ma che le ragioni a favore e quelle contro si equivalgono sempre, cioè hanno tutte lo stesso valore,

84. PLAT. *Protag.* 329 B = 80 A 7 Diels-Kranz.

85. 80 B 6 Diels-Kranz.

86. Cfr. ARISTOT. *Rhet.* II 4, 1402 a 23 ss. = 80 A 21 Diels-Kranz. Cfr. anche 80 A 3 Diels-Kranz.

87. 80 A 1, 20; 36 A Diels-Kranz.

e dunque entrambe le tesi opposte sono ugualmente vere. A questa dottrina, che è chiaramente una conseguenza delle due precedenti, era probabilmente dedicata l'opera di Protagora intitolata *Antilogie*, che significa « contraddizioni », ma nel senso, appunto, che su ogni argomento è possibile far valere due discorsi fra loro contraddittori.<sup>88</sup> Da essa inoltre deriva probabilmente anche il pensiero dell'anonimo autore dei *Discorsi duplici* (*Δισσοὶ λόγοι*), in cui si mostra come ciò che è bene per alcuni, per altri invece sia male, ciò che è bello sia brutto, ciò che è vero sia falso, ecc.<sup>89</sup>

Un segno ulteriore della degenerazione eristica della dialettica di Protagora era la capacità, attribuitagli da Aristotele, di « render più forte l'argomento più debole », cioè di trarre da una premessa valida in un caso particolare (*secundum quid*) una conclusione che si pretende valida in assoluto (*simpliciter*), che Aristotele così commenta: « perciò giustamente l'opinione pubblica era ostile al principio professato da Protagora; poiché è menzogna, e del vero non ha che l'apparenza; né in alcun'arte può valer qualcosa, se non nella retorica e nella eristica ».<sup>90</sup> Se l'interpretazione qui data dell'argomento debole e dell'argomento forte è esatta, Protagora non esitava a commettere errori di logica, pur di mostrare la sostanziale equivalenza di tutti gli argomenti e quindi di tutte le opinioni.

La conseguenza di tutto ciò era che la dialettica, proprio nel momento in cui veniva perfezionata rispetto alla sua origine zenoniana, grazie alla sua applicazione in un effettivo contesto dialogico, cioè all'unione della confutazione con la logica della domanda e della risposta, veniva immediatamente privata della sua effettiva capacità di confutare, e quindi anche di provare il vero attraverso la confutazione del falso, cioè veniva resa del tutto impotente. Sia Platone che Aristotele, come abbiamo visto, rilevarono immediatamente che la dottrina protagorea distruggeva se stessa, equiparando a sé anche la sua stessa negazione. E Aristotele indicò con chiarezza la ragione fondamentale di questa autodistruzione, cioè la negazione del principio di non contraddizione. Se si ammette, infatti, che di qualsiasi soggetto si possa tanto affermare quanto negare qualsiasi predicato, ossia se si ammette che opinioni contraddittorie possano tranquillamente coesistere senza escludersi reciprocamente, la confutazione viene a perdere qualsiasi forza. Confutare infatti significa, come abbiamo visto già a proposito di Zenone, escludere la validità della posizione

88. 80 B 5 Diels-Kranz. Alcuni identificano quest'opera con la *Verità*.

89. 90 Diels-Kranz.

90. 80 A 21, B 6b Diels-Kranz, e il relativo commento di Giannantoni.



in cui si ravvisi la presenza della contraddizione: una volta ammesso che le due parti della contraddizione possano coesistere, cioè non diano luogo ad autentica autocontraddizione, cade qualsiasi motivo per escludere la validità della posizione che le contiene, e quindi la confutazione perde ogni sua forza, cessa di essere tale, e la dialettica diviene del tutto impotente.

Questo è probabilmente il senso di un'altra famosa dottrina attribuita da Platone a Protagora, quella per cui « non è possibile contraddirsi » (οὐκ ἔστι ἀντιλέγειν).<sup>91</sup> La fonte di essa è l'*Eutidemo*, in cui Platone mette in bocca al sofista, o erista, Dionisodoro un discorso di questo tipo: si può parlare solo di ciò che è, mentre di ciò che non è nessuno parla. Dunque, quando due interlocutori parlano della stessa cosa, dicono entrambi la stessa cosa, perciò non si contraddicono. Quando invece nessuno dei due parla di una certa cosa, nemmeno in questo caso essi possono contraddirsi. Quando infine uno dei due parla di una cosa e l'altro parla di un'altra, non possono neanche in questo caso contraddirsi.<sup>92</sup> Il presupposto di questo argomento è che chi afferma parli di ciò che è, mentre chi nega parli di ciò che non è, perciò affermazione e negazione non hanno mai in comune l'oggetto e quindi non danno mai luogo ad una vera e propria contraddizione.

A commento di esso Platone, nello stesso dialogo, fa dire a Socrate: « codesto tipo di discorso, non nuovo, che già da molti e spesso ho ascoltato, mi ha sempre meravigliato. I seguaci di Protagora ne facevano largo uso ed anche altri in epoca più antica. A me personalmente desta sempre meraviglia, ché, mi sembra, butta in aria non solo gli altri ragionamenti, ma anche se stesso ». <sup>93</sup> Quindi Platone spiega, per bocca di Socrate rivolto a Eutidemo, che esso si basa sull'impossibilità di dire il falso, perché dire il falso equivale a dire ciò che non è. Ma, se è impossibile dire il falso, continua Platone, nessuno si inganna, e se nessuno si inganna, non si potrà mai confutare (ἐξελέγξαι ... οὐκ ἔστιν), e gli stessi sofisti non avranno più nulla da insegnare a nessuno.<sup>94</sup>

Qui, come si vede, Platone deduce la tesi che è impossibile contraddirsi sia da una premessa di tipo eleatico, ossia che si può dire solo l'essere e non si può dire il non essere, sia da una premessa di tipo protagoreo, ossia che non esiste il falso, perché tutto è vero.

91. 80 A 19 Diels-Kranz.

92. PLAT. *Euthyd.* 285 D-286 D.

93. *Ivi* 286 D-C, trad. di F. Adorno, in PLATONE, *Opere*, Bari 1967.

94. *Ivi* 286 C-287 A.

La prima deduzione è attribuita a Dionisodoro e Eutidemo, cioè ai due eristi, o sofisti minori, mentre la seconda è attribuita a Protagora. Le premesse sono diverse, cioè sono l'eleatismo e il relativismo, ma la conclusione è la medesima, che non è possibile contraddirsi, e medesima è la critica che ne fa Platone, cioè che essa distrugge la stessa confutazione, cioè la stessa dialettica.

È infine interessante notare come la medesima dottrina venisse attribuita da Aristotele ad Antistene, il discepolo di Socrate iniziatore della scuola cinica: « Antistene riteneva, stoltamente, che di ciascuna cosa si potesse affermare non altro che la nozione sua propria, una nozione unica di una cosa unica; dal che dedusse che non è possibile contraddire (μὴ εἶναι ἀντιλέγειν) e, addirittura, che è pressoché impossibile dire il falso ». <sup>95</sup> Qui siamo in presenza di una terza maniera di dedurre la stessa conclusione, cioè dalla premessa, di sapore megarico, che di ciascuna cosa si può affermare solo la sua definizione. Altrove Aristotele accosta ai Megarici lo stesso Protagora. <sup>96</sup> Si vede dunque come da premesse diverse discendesse, sia nel caso di Protagora, sia in quello di Antistene, sia infine in quello degli eristi Dionisodoro e Eutidemo, la stessa conclusione, vale a dire l'impossibilità di autocontraddirsi e dunque di confutare. Non è un caso che i negatori del principio di non contraddizione giungessero alle stesse conclusioni degli Eleati e dei loro epigoni: sia l'esorcizzazione della contraddizione, nella logica dell'identità, sia la sua assolutizzazione, nella logica dell'assoluto mobilismo e relativismo, conducono entrambe alla distruzione della dialettica.

4. L'ultima negazione del principio di non contraddizione che ci resta da esaminare — ultima perché sorta come tale dal punto di vista cronologico, anche se menzionata per prima in *Metaph.* IV — è quella che abbiamo attribuito a dei sofisti minori o eristi, probabilmente contemporanei ad Aristotele, in quanto manifestamente al corrente della sua formulazione del suddetto principio. Riepiloghiamo brevemente le allusioni che Aristotele fa ad essi. Anzitutto essi potrebbero essere quegli « alcuni » (τινές) che attribuivano ad Eraclito l'affermazione che una stessa cosa sia e non sia. <sup>97</sup> Certamente essi sono quegli « alcuni » (τινές) i quali dicono essi stessi (αὐτοῖς) che « la stessa cosa può essere e non essere, e, anche, che in questo modo si può pensare ». <sup>98</sup> Qui sembra evidente che i soggetti in que-

95. ARISTOT. *Metaph.* V 29, 1024 b 32-34.

96. *Ivi* IX 3, 1047 a 6-7.

97. *Ivi* IV 3, 1005 b 24-25.

98. *Ivi* 4, 1005 b 35-1006 a 2.

stione conoscono il principio di non contraddizione formulato da Aristotele, e deliberatamente lo negano, proprio nella formulazione da lui datane.

Il fatto che essi, appunto, vi si richiamino esplicitamente mi induce a credere che costoro siano anche quegli « alcuni » (τινές), menzionati da Aristotele subito dopo, i quali « ritengono, per ignoranza (δι' ἀπαιδευσίαν), che anche questo principio debba essere dimostrato ». <sup>99</sup> Questi sono probabilmente gli stessi di cui, nel capitolo precedente, Aristotele aveva detto: « per quanto riguarda, poi, i tentativi fatti da alcuni di coloro che trattano della verità (τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας), di determinare a quale condizione si debba accogliere qualcosa come vero, bisogna dire che essi nascono dall'ignoranza (δι' ἀπαιδευσίαν) degli *Analitici* ». <sup>100</sup> Secondo certi interpreti si tratterebbe di Antistene, perché questi scrisse un'opera intitolata *Verità* (ἀλήθεια) e perché dei suoi seguaci (οἱ Ἀντισθένειοι), che poi significa di lui stesso, Aristotele dice altrove che sono « ignoranti » (ἀπαιδευτοί). <sup>101</sup> Altri pensano che si tratti dei filosofi naturalisti. <sup>102</sup> C'è tuttavia un argomento che impedisce di pensare tanto ad Antistene quanto ai filosofi naturalisti, ossia il fatto che i soggetti in questione chiedano la dimostrazione del principio di non contraddizione, ossia lo conoscano, e lo neghino proprio nella formulazione datane da Aristotele, dunque siano contemporanei di Aristotele. Antistene, invece, era persino più vecchio di Platone. <sup>103</sup> Il fatto che essi si occupino della « verità », cioè che cerchino un criterio di verità, e che siano ignoranti degli *Analitici*, cioè della logica aristotelica, può applicarsi anche a pensatori diversi da Antistene, cioè precisamente a dei sofisti minori, o della seconda generazione, quella contemporanea ad Aristotele.

Ad essi ancora allude Aristotele quando parla di « questa intemperante dottrina, che vieta alla mente di determinare qualunque cosa » (τοῦ λόγου... τοῦ ἀκράτου καὶ κολύοντός τι τῇ διανοίᾳ ὁρίσαι). <sup>104</sup> I sostenitori di questa dottrina infatti, come si evince dalle righe

99. *Ivi*, 1006 a 5-6.

100. *Ivi* 3, 1005 b 2-4.

101. *Ivi* VIII 3, 1043 b 24. Di questo avviso sono H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen 1900, II, 2, p. 14, n. 2; e W. D. ROSS, in *ARISTOTLE'S Metaphysics*, Oxford 1959<sup>2</sup>, I, p. 263.

102. H. BONITZ, in *ARISTOTELIS Metaphysica*, Bonn 1848, *ad loc.*

103. Cfr. PLAT. *Soph.* 251 B, che allude certamente a lui parlando dei « vecchi che si istruiscono in tarda età ».

104. *ARISTOT. Metaph.* IV 4, 1009 a 3-5.

immediatamente precedenti, si occupavano di stabilire chi è nel vero (ἀληθεύει) più o meno, e se c'è qualcosa che è più vero (ἀληθι-νότερον) di qualcos'altro, ossia si occupavano della verità, come quelli citati prima (περὶ τῆς ἀληθείας). Il tono sbrigativo con cui Aristotele definisce la loro dottrina (« intemperante ») toglie ogni dubbio circa la loro identificazione con « coloro i quali discorrono solo per amore di discorrere » (λόγου χάριν, lett.: « per il piacere del discorso »), che « debbono essere costretti » (δέονται ... βίας) e che « non si possono risanare se non con la confutazione del loro discorso, prendendolo così come è costituito di puri nomi e di pure parole » (τούτων δ'ἔλεγχος ἴσσις τοῦ ἐν τῇ φωνῇ λόγου καὶ τοῦ ἐν τοῖς ὀνόμασιν).<sup>105</sup> Questi vengono infatti esplicitamente distinti da Protagora, con cui hanno in comune la derivazione da Eraclito, e dai filosofi naturalisti, che invece partono da autentiche aporie, hanno bisogno di essere persuasi, hanno un'ignoranza facilmente sanabile e fanno veri ragionamenti.

Essi sono ancora coloro che professano « la più radicale delle dottrine menzionate » (ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων), ossia « coloro che si dicono seguaci di Eraclito » (ἡ τῶν φασκόντων ἠρωαλειτίζειν),<sup>106</sup> espressioni con le quali Aristotele sembra alludere ad uno sviluppo ulteriore ed estremo della dottrina eraclitea, opera dei suoi contemporanei. Certamente, poi, sono « coloro che sostengono queste dottrine solo a parole » (τῶν τοὺς λόγους τούτους μόνον λεγόντων), i quali « sollevano questa difficoltà: chi è colui che è in grado di giudicare quale uomo sia sano e, in generale, chi è colui che è in grado di giudicare rettamente (ὀρθῶς) intorno a ciascuna cosa? ». <sup>107</sup> Qui sembra che Aristotele attribuisca loro la richiesta di una specie di criterio di verità, il che conferma che si tratta di gente che ama discutere, dubitare, confutare. Di questi stessi egli dice subito dopo: « tutte le aporie di questo genere accampano la stessa pretesa: coloro che le sollevano pretendono che ci sia una ragione di tutto (πάντων ... λόγον ἀξιούσιν εἶναι). Infatti costoro cercano un principio (ἀρχήν), e anche di tale principio pretendono che ci sia dimostrazione (δι' ἀποδείξεως): ma che, poi, essi stessi non siano convinti che ci sia dimostrazione di tutto, lo provano chiaramente le loro azioni. Come si è già detto, il loro errore consiste in questo: essi cercano una ragione di quelle cose di cui

105. *Ivi*, 1009 a 17-22.

106. *Ivi*, 1010 a 10-11.

107. *Ivi* 6, 1011 a 6-8.

non c'è ragione (λόγος)». <sup>108</sup> E aggiunge: « coloro che esigono esclusivamente di essere convinti a rigore di dimostrazione (ἐν τῷ λόγῳ τὴν βίαν μόνον ζητοῦντες), cercano una cosa impossibile: essi, infatti, non appena si trovino a dire cose contraddittorie, accampano la pretesa di aver ragione di dirle (ἐναντία γὰρ εἰπεῖν ἀξιούσιν, εὐθύς ἐναντία λέγοντες)». <sup>109</sup> Troviamo qui di nuovo coloro che pretendono una ragione, o una dimostrazione di tutto, cioè sono — diremmo oggi — dei razionalisti, anche se solo a parole e non nei fatti. <sup>110</sup> Essi, non appena constatano che ci si contraddice, pretendono che sia giusto contraddirsi: qui siamo veramente al nocciolo della loro posizione. La frase significa infatti che, non appena accade per un qualsiasi motivo — vedremo poi che si tratta delle apparenze sensibili — di cadere in contraddizione, subito si pretende che sia giusto farlo, cioè che la realtà stessa sia contraddittoria e pertanto il principio di non contraddizione non valga più.

È significativo che nel medesimo libro IV della *Metafisica*, come è stato più volte notato, Aristotele esponga vari argomenti di tipo chiaramente scettico, simili a quelli che formeranno i famosi « tropi » di Enesidemo, basati esclusivamente sulle conoscenze sensibili ed intesi a distruggere il principio di non contraddizione. <sup>111</sup> Essi consistono nel rilevare come la stessa cosa, percepita dai sensi, appaia a individui diversi dotata di qualità opposte (per esempio dolce e amara); <sup>112</sup> oppure come della stessa cosa uno stesso individuo abbia sensazioni opposte in momenti diversi, sì da dover dire che le une non sono per nulla più vere delle altre; <sup>113</sup> oppure come le sensazioni mutino al mutare della distanza, al passaggio dalla malattia alla salute o dal sonno alla veglia; <sup>114</sup> o infine come lo stesso oggetto si presenti sotto aspetti diversi ai diversi organi di senso. <sup>115</sup>

Poiché i « tropi » risalgono a Pirrone, il quale era stato scolaro di un megarico, Brisone, o, più probabilmente, Stilpone, qualcuno ha affacciato l'ipotesi che gli autori degli argomenti scettici esposti e criticati da Aristotele fossero proprio i Megarici, <sup>116</sup> i quali avrebbero

108. *Ivi*, 1011 a 6-13.

109. *Ivi*, 1011 a 15-16.

110. Aristotele li menziona ancora in 7, 1012 a 21, come coloro che « vogliono cercare una ragione di tutto » (πάντων ζητεῖν λόγον)».

111. A questo proposito mi permetto di rinviare al mio lavoro su *La critica allo scetticismo nel IV libro della « Metafisica »*, in AA.VV., *Lo scetticismo antico*, a cura di G. GIANNANTONI, Napoli 1981, pp. 61-79.

112. ARISTOT. *Metaph.* IV 5, 1009 b 1-6; cfr. D.L., IX 82.

113. *Ivi*, 1009 b 7-11; cfr. D.L., IX 79-80, e IX 61.

114. *Ivi*, 1010 b 3-9; cfr. D.L., IX 85.

115. *Ivi*, 1010 b 14-16; cfr. D.L., IX 79.

116. Cfr. MAIER, *op. cit.*, II, pp. 6-7. Io stesso l'ho ripresa nel lavoro sopra citato.

illustrato la contraddittorietà delle sensazioni al fine di sostenere che queste non ci fanno conoscere la vera realtà, attingibile solo dalla ragione.<sup>117</sup> Gli scettici, cioè Pirrone, avrebbero ripreso in seguito gli stessi argomenti per mostrare che la vera realtà è inconoscibile. Abbiamo visto, nel capitolo precedente, come la scuola megarica, portando alle sue estreme conseguenze la logica dell'identità inaugurata dall'eleatismo, fosse giunta ad esiti chiaramente eristici. Non è improbabile dunque che questi negatori del principio di non contraddizione, che lo conoscevano e lo negavano solo a parole, cioè per mostrare la contraddittorietà e quindi l'irrealtà del mondo sensibile, fossero proprio i Megarici. Questa ipotesi potrebbe essere avvalorata da alcune delle risposte che Aristotele dà alle loro argomentazioni, ad esempio la distinzione fra predicazione essenziale e predicazione accidentale, diretta contro la confusione tra le due operata dai Megarici,<sup>118</sup> e il rilievo che coloro i quali negano il principio di non contraddizione a parole, quando ad esempio devono andare « a Megara », ci vanno veramente e non considerano l'andarci come equivalente allo starsene a casa tranquilli.<sup>119</sup> Anche le ripetute allusioni a coloro che chiedono una ragione di tutto potrebbero applicarsi ai Megarici, secondo i quali si deve « credere solo alla pura ragione ».<sup>120</sup>

Se questa ipotesi è vera, essa viene a confermare quanto abbiamo già constatato a proposito della tesi dell'impossibilità di contraddirsi, sostenuta, per motivi diversi, tanto dal sensista Protagora quanto dal socratico Antistene, quanto infine dai sofisti eleaticizzanti Dionisodoro ed Eutidemo, vale a dire la convergenza, nella negazione del principio di non contraddizione, tra la logica dell'identità di origine eleatica e la logica della contraddizione di origine eraclitea. Del resto la tesi dell'impossibilità di contraddirsi, malgrado l'apparenza, è tutt'uno con la negazione del principio di non contraddizione. Essa infatti sostiene che, anche se si afferma e si nega lo stesso predicato dello stesso soggetto, in realtà non ci si contraddice, dunque si fa una cosa lecita. La negazione del principio di non contraddizione, dal canto suo, sostiene che è lecito contraddirsi, vale a dire affermare e negare lo stesso predicato dello stesso soggetto: la differenza è solo nelle parole, nel senso che la stessa operazione nel primo caso non viene chiamata contraddizione, mentre nel secondo viene chia-

117. Cfr. ARISTOCL. ap. EUSEB. *Praep. ev.* XIV 17, 1 (II O 26 Giannantoni), secondo cui per i Megarici « si deve negare la validità alle sensazioni ed alle rappresentazioni e si deve credere solo alla pura ragione ».

118. ARISTOT. *Metaph.* IV 4, 1006 b 13-17. Cfr. SIMPL. *in Phys.* 120, 12-17 (II O 30 Giannantoni).

119. *Ivi.*, 1009 b 14-15.

120. Cfr. n. 117.

mata con questo nome: in entrambi i casi, tuttavia, essa è considerata lecita, il che è invece escluso dal principio di non contraddizione.

Naturalmente è proprio verso quest'ultima categoria di negatori del principio di non contraddizione che è più violenta la polemica di Aristotele. Non solo egli li accusa, come abbiamo visto, di ignoranza e di intemperanza, ma contro essi fa valere la famosa confutazione, su cui ritorneremo, consistente nel mostrare che, per negare il principio di non contraddizione, è necessario dire qualcosa di determinato, il che equivale già ad affermarlo, oppure, se non si dice nulla, si è simili ad una pianta.<sup>121</sup> Successivamente egli li accusa di distruggere la stessa possibilità di discutere sia reciprocamente sia addirittura con se stessi (τὸ διαλέγεσθαι πρὸς ἀλλήλοις ... καὶ πρὸς αὐτόν).<sup>122</sup> Qui dunque non solo viene meno la dialettica intesa quale tecnica della confutazione, il che accadeva nel caso di Protagora, ma viene meno qualsiasi forma di discussione, cioè di dialogo con altri, e persino di pensiero, cioè di dialogo con se stessi. La conseguenza è, ancora una volta, l'assimilazione a degli esseri inferiori all'uomo, che non sono nemmeno le bestie, perché queste in qualche modo comunicano, o si esprimono, ma sono addirittura le piante. « Se si sostiene — conclude infatti Aristotele — che tutti, nello stesso modo, ad un tempo, e si ingannino e dicano il vero, allora a colui che sostiene questa tesi, non sarà possibile aprir bocca né parlare; infatti, nel medesimo tempo, egli dice determinate cose e le disdice. E se uno non pensa nulla, e indifferentemente crede e non crede, in che modo costui differirà dalle piante? ».<sup>123</sup> Ma la negazione che essi compiono è, evidentemente, solo verbale, cioè fatta per il piacere di discutere, perché nemmeno loro credono a quello che dicono, tant'è vero che poi si comportano come se credessero al principio di non contraddizione, per esempio andando a Megara, guardandosi dal cadere in un pozzo o in un precipizio, bevendo dell'acqua quando hanno sete, ecc.<sup>124</sup> Ciò conferma il carattere puramente eristico, sofistico nel senso deteriore del termine, della posizione di costoro, tanto da far supporre che Aristotele si riferisca proprio ad essi quando, nel formulare il principio di non contraddizione, si preoccupa di aggiungere le ben note determinazioni (stesso tempo, stesso rispetto, ecc.) « al fine di evitare difficoltà di indole dialettica » (πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας),<sup>125</sup> o quando

121. ARISTOT. *Metaph.* IV 4, 1006 a 11-26.

122. *Ivi*, 1006 b 8-9.

123. *Ivi* 5, 1008 b 7-12.

124. *Ivi*, 1008 b 12-31.

125. *Ivi* 3, 1005 b 21-22.

allude alle « argomentazioni eristiche » (λόγοι ἐριστικοί) a cui non avrebbero saputo rispondere i filosofi più antichi (Eraclito e gli altri fisici).<sup>126</sup>

Questo è, dunque, l'esito a cui era pervenuta la dialettica muovendo dalla formulazione parmenidea dell'incontraddittorietà dell'essere o dall'affermazione eraclitea della sua contraddittorietà. Sarebbe stato compito di Socrate, Platone e Aristotele ristabilire una dialettica autentica, grazie soprattutto ad una diversa concezione della contraddizione, basata non più sull'univocità, ma, soprattutto negli ultimi due, sulla multivocità dell'essere. Non è inutile tenerlo presente per comprendere come spesso, nell'opinione comune, la dialettica venga identificata con l'eristica o con la sofistica (anche il grande Emanuele Kant sarà vittima di questo pregiudizio). Mentre nessuno più dei veri dialettici, cioè Socrate, Platone e Aristotele, ha combattuto contro l'eristica.

126. *Ivi* 7, 1012 a 18-19.



### CAPITOLO III

#### LA CONTRADDIZIONE ALL'OPERA, OVVERO LA DIALETTICA COME STRUTTURA DELLA FILOSOFIA IN SOCRATE E IN PLATONE

1. Un passo decisivo, e pressoché definitivo, verso la concezione della dialettica come struttura stessa del discorso filosofico si ha con Socrate e Platone, grazie alla scoperta da essi effettuata dell'autentica efficacia della contraddizione, non più esorcizzata, cioè esclusa dall'esercizio del pensiero, come nel caso dell'eleatismo, né assolutizzata, cioè considerata come insuperabile, come nel caso dell'eraclitismo. Il merito di avere imboccato la strada giusta spetta senza dubbio a Socrate, il quale ha saputo far tesoro della scoperta zenoniana della confutazione mediante riduzione a contraddizione e al tempo stesso della consuetudine protagorea di sostituire al « discorso lungo » dei retori il « discorso breve » del dialogo, cioè della discussione mediante domande e risposte, inserendo la prima nella seconda e costruendo in tal modo quella che era destinata a rimanere nella storia come la forma specificamente greca della dialettica. Ciò è stato possibile in virtù del riconoscimento, da parte di Socrate, della funzione della contraddizione come rivelatrice di una posizione insostenibile dal pensiero e quindi dell'ammissione, almeno implicita, del principio di non contraddizione.

Cercherò di illustrare brevemente questa tesi, richiamando alcuni elementi essenziali della posizione socratica, senza tuttavia indulgere troppo sugli aspetti storiografici, a motivo dell'intento prevalentemente teoretico del presente lavoro. Come espressione interessante dal punto di vista filosofico del pensiero di Socrate assumerò, secondo un'abitudine del resto ormai quasi unanimemente accettata, i primi dialoghi di Platone, quelli caratterizzati dall'in-

conclusività e noti appunto come «socratici». La loro individuazione sotto il profilo cronologico è ormai divenuta quasi pacifica, grazie all'applicazione del criterio stilometrico, mentre la loro caratterizzazione come espressione dell'autentica posizione socratica proprio a motivo della loro inconclusività è fondata sulla testimonianza aristotelica, anche in questo caso complementare a quella platonica. Si tratta, infatti, di dialoghi come l'*Eutifrone*, l'*Ippia Maggiore*, il *Carmide*, il *Lachete*, il *Liside*, il I libro della *Repubblica*, unanimemente considerati tra i primi scritti da Platone, i quali hanno in comune la caratteristica di non concludere, cioè di non fornire una risposta alla domanda su cui sono imperniati, generalmente formulata come «che cos'è» una certa cosa, precisamente una virtù, ossia un valore, un'eccellenza. Che questa inconclusività esprima la posizione autentica del Socrate storico è affermato con chiarezza da Aristotele, il più antico e presumibilmente disinteressato testimone della differenza tra il pensiero di Socrate e quello di Platone, il quale dichiara più volte che Socrate cercava la definizione delle varie virtù (giustizia, coraggio, ecc.),<sup>1</sup> ma si limitava a porre domande senza dare risposte, perché riteneva di non sapere.<sup>2</sup>

Il primo elemento che costituisce la posizione filosofica di Socrate è indubbiamente la domanda, in particolare la domanda del «che cos'è», cioè dell'essenza, delle singole virtù: nell'*Eutifrone* egli domanda «che cos'è la santità?», nell'*Ippia Maggiore* «che cos'è la bellezza?», nel *Carmide* «che cos'è la saggezza?», nel *Lachete* «che cos'è il coraggio?», nel *Liside* «che cos'è l'amicizia?», nel I libro della *Repubblica* «che cos'è la giustizia?». Di solito si enfatizzano due aspetti di questa domanda, ossia il fatto di esprimere un atteggiamento di problematicità, vale a dire la consapevolezza di non sapere e insieme il desiderio di sapere, ed il fatto di avere per oggetto la definizione, vale a dire l'essenza, l'universale. Ciò è perfettamente giustificato, perché entrambi questi aspetti, specialmente il secondo, sono la grande novità della posizione di Socrate e costituiscono una vera e propria svolta nella storia della filosofia. Ma quello che a noi interessa nella presente ricerca è un altro aspetto della domanda socratica, cioè il fatto che essa introduce al dialogo e pertanto indica nel dialogo il «luogo» proprio del filosofare. Non ha senso, infatti, domandare se non si rivolge la domanda a qualcuno, ad un interlocutore con cui, appunto, si dialoga, cioè da cui ci si attende una risposta.

1. Cfr. ARISTOT. *Metaph.* I 6, 987 a 32-b 8; XIV 4, 1078 b 12-32; *Eth. Eud.* I 5, 1216 b 2-10.

2. ARISTOT. *Soph. El.* 34, 183 b 6-8; *Eth. Nic.* IV 13, 1127 b 22-26.

Può darsi, pertanto, che la nota narrazione autobiografica del *Fedone*, in cui Socrate racconta che da giovane si appassionava all'indagine sulla natura (περὶ φύσεως ἱστορία), cioè all'osservazione diretta dei fenomeni, ma in seguito, deluso dalla lettura di un libro di Anassagora, decise di « rifugiarsi nei discorsi » (εἰς τοὺς λόγους καταφυγεῖν) e di « cercare in essi la verità degli enti », <sup>3</sup> significhi non soltanto, come comunemente si intende, che egli trasferì la sua considerazione dal livello sensibile a quello concettuale, ma anche che si rivolse dall'osservazione diretta della natura, atteggiamento tipico dei primi filosofi, all'interrogazione degli uomini per mezzo del dialogo, cioè del discorso, secondo il nuovo atteggiamento inaugurato dai Sofisti. Per apprezzare in tutta la sua pregnanza questa testimonianza di Platone sull'atteggiamento del suo maestro, non bisogna, infatti, dimenticare che per l'autore dei dialoghi il pensiero stesso non è altro che un dialogo dell'anima con sé medesima.<sup>4</sup>

Il dialogo è l'atto di cui la dialettica costituisce la capacità (δύναμις), l'arte (τέχνη), cioè la disciplina rigorosa ed eccellente, perciò iniziare la filosofia dalla domanda significa collocare la filosofia sin dall'inizio in un contesto dialettico; nulla infatti è più dialettico, cioè più atto a dialogare, del domandare. Se la domanda, dunque, come è stato più volte rilevato, è per Socrate l'essenza originaria della filosofia,<sup>5</sup> ciò significa che per Socrate la filosofia è originariamente dialettica. Non si dà, infatti, domanda fuori dal dialogo e pertanto la domanda, ogni domanda, è intrinsecamente dialettica.

Ma c'è anche un altro aspetto del dialogo, e dunque della dialettica socratica, a cui non sempre si presta la necessaria attenzione. Colui che domanda non solo sa di non sapere e desidera sapere, cioè apprendere la verità, ma ritiene di aver bisogno, per apprendere la verità, di un interlocutore, cioè di un altro uomo, simile e tuttavia individualmente distinto da sé. Egli ritiene dunque di non poter scoprire la verità da solo, ha bisogno della comunicazione, dell'aiuto, della collaborazione dell'altro, e perciò ne ricerca il consenso. Questo consenso, che Platone — riecheggiando probabilmente un termine socratico — chiama δμολογία, cioè concordanza nei discorsi, costituisce, come vedremo, non solo il punto di partenza del dialogo,

3. PLAT. *Phaedo* 96 A-99 E.

4. PLAT. *Soph.* 263 E.

5. Sul carattere originario e quindi essenziale del domandare per la posizione socratica, cfr. V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris 1947<sup>1</sup> (1971<sup>3</sup>); B. WALDENFELS, *Das sokratische Fragen*, Meisenheim am Glan 1961; F. CHEREGHIN, *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, Padova 1963.

ma anche il suo punto di arrivo, persino quando il dialogo è, come deve essere, una discussione, cioè un confronto, un contrasto tra due posizioni opposte. Se, infatti, il contrasto, cioè la divergenza, la dualità delle posizioni, è essenziale affinché di dialogo sia efficace (altrimenti uno potrebbe fare da sé e non avrebbe bisogno dell'altro), altrettanto essenziale è che, almeno provvisoriamente, uno faccia propria la posizione dell'altro, cioè concordi con lui, per vedere se questa possa soddisfarlo, cioè possa rispondere alla sua domanda, possa appagare il suo desiderio di verità. Ed ugualmente essenziale è che, se alla fine si trova la posizione dell'altro insoddisfacente, si giunga a questa conclusione dopo essere partiti da quella e si ottenga in questa conclusione il consenso dell'altro: solo così, infatti, si sarà da lui ottenuto un aiuto, una collaborazione. Il consenso, la *ὁμολογία*, consiste dunque nel partire dalla posizione dell'altro, cioè nell'assumerla come premessa dell'indagine, e nel condurre anche l'altro ad una conclusione comune, persino nel caso in cui questa smentisca la posizione da lui inizialmente espressa. Gli esempi di questa necessità di accordo che si possono trarre dai dialoghi platonici sono innumerevoli.<sup>6</sup> Il dialogo dunque, anche quando manifesta la più profonda divergenza di vedute, è sempre espressione di comunicazione, si svolge sempre su un terreno comune, si muove sempre nell'ambito di premesse comuni, e le conclusioni a cui giunge devono essere ugualmente comuni.

Concepire la filosofia come dialogo significa allora farne essenzialmente una forma di comunicazione, cioè di relazione interpersonale, e coinvolgente pertanto in essa la persona del filosofo, anzi le persone dei filosofi. Ciò è tanto più vero quando, come nel caso di Socrate, l'oggetto del domandare è la virtù, ossia la perfezione, l'eccellenza, il bene dell'uomo, ciò che dà un senso alla sua vita, o che addirittura — come dice talvolta Socrate — « salva la vita ».<sup>7</sup> Si può parlare, a questo proposito, di un vero e proprio coinvolgimento a livello esistenziale, dovuto precisamente al carattere dialettico della filosofia.

Ma la domanda, il dialogo, non sono, in Socrate, fine a se stessi: Socrate domanda per sapere, dialoga per apprendere, cerca l'accordo con il suo interlocutore al fine di riceverne un aiuto nella ricerca della verità. Perciò egli non prende per buona qualsiasi risposta gli venga data, anzi all'inizio non ne prende per buona nessuna, e per

6. Cfr. PLAT. *Crito* 52 A; *Prot.* 350 A, 357 A; *Gorg.* 416 B; *Symp.* 187 B; *Theaet.* 169 E; e tutti i passi indicati in L. BRANDWOOD, *A Word Index to Plato*, Leeds 1976, s.vv. *ὁμολογία* e affini.

7. PLAT. *Prot.* 356 D-357 E.

lo più nemmeno alla fine del dialogo. Egli non si fida della risposta immediata dell'altro, che come tale ha lo stesso valore delle risposte che uno potrebbe trovare subito anche da solo e per le quali dunque non ci sarebbe bisogno di dialogare. Il dialogo serve non per accontentarsi subito di una risposta qualsiasi, ma per « mettere alla prova », per saggiare, per esaminare l'adeguatezza delle risposte ottenute alla domanda che si è posta. Questo « mettere alla prova », « saggiare », « esaminare », « vagliare », è espresso da Socrate mediante tutta una serie di termini tra loro equivalenti come ἔλεγχος, πείρα, ἐξέτασις, che indicano l'operazione specifica della dialettica. Di ἐξετάζειν ed ἐξέτασις nel senso di esaminare, mettere in questione, una tesi, o un comportamento, o addirittura una persona, Platone parla in vari dialoghi, facendo dire addirittura a Socrate nell'*Apologia* che « una vita senza esame (ἀνεξέταστος) non è degna di essere vissuta dall'uomo ».<sup>8</sup> Ma anche di πειρῶν e πείρα nel senso di « mettere alla prova » (da cui il latino *experire*, *experimentum*), tentare, oggi diremmo sottoporre ad un *test*, Platone parla sovente, indicando precisamente nel dialogo, cioè nel domandare e nel rispondere, il procedimento per mezzo del quale tale operazione può essere compiuta.<sup>9</sup> Il dialogo socratico non è dunque semplice comunicazione reciproca di stati d'animo, o effusione scambievolmente di sentimenti, ma è un mettersi reciprocamente alla prova, un sottoporsi scambievolmente ad esame, allo scopo di verificare quale, tra le diverse ed anche opposte posizioni che si assumono, sia quella più soddisfacente, più affidabile, più degna di essere accolta. Questo non è un controllo estrinseco, *a posteriori*, che sopraggiunge a cose fatte e convalida dal di fuori l'una o l'altra posizione, come avviene talora nel procedere delle scienze sperimentali, ma è l'espressione dello spirito critico di chi ricerca la verità e desidera accertarsi in ciascun momento della sua ricerca della solidità, della validità, della fondatezza di ciò in cui si imbatte. Non si tratta di un bisogno psicologico di sicurezza, di una preoccupazione volta soltanto alla certezza soggettiva, ma di un autentico desiderio di verità, cioè di non scambiare per vero il falso, per fondato l'infondato. Si tratta, insomma, di una criticità che è tutt'uno con lo stesso domandare: se, infatti, ci si accontentasse della prima risposta che viene in mente, non ci sarebbe nemmeno bisogno di domandare e di discutere e la domanda non

8. PLAT. *Gorg.* 515 B; *Phaedr.* 258 D, 261 A; *Theaet.* 210 C; *Phil.* 55 C; *Apol.* 38 A.

9. PLAT. *Gorg.* 448 A; *Prot.* 348 A; *Phil.* 21 A. Cfr. BRANDWOOD, *op. cit.*, s.vv.

sarebbe autentica domanda di verità, ma solo desiderio di conversazione.

L'operazione, tuttavia, in cui meglio si esprime questo atteggiamento critico è l' *ἔλεγχος*. Con questo termine, come abbiamo detto, si indicava nel linguaggio comune, e dunque anche in quello di Socrate e di Platone, anzitutto l'esaminare, il mettere alla prova, esattamente come con i termini *ἔξετασις* e *πειρα*, e quindi il rendere conto di qualcosa, il cercarne ragione,<sup>10</sup> con esito alterno, cioè con la possibilità sia di giustificare, cioè di mostrare la fondatezza, ovvero di dimostrare,<sup>11</sup> sia di condannare, di mostrare l'infondatezza, e dunque di confutare.<sup>12</sup> Quest'ultimo significato è quello che si applica più frequentemente, in Socrate, all'operazione con cui si esamina il valore di una risposta, e pertanto fa sì che l' *ἔλεγχος* diventi una specie di termine tecnico della sua dialettica. Come tale, esso indica l'operazione con cui si mostra a coloro i quali non sanno e presumono di sapere, che in realtà non sanno: questo compito viene presentato da Socrate quale missione affidatagli da Dio e da Platone quale modo per suscitare la meraviglia necessaria ad apprendere la scienza,<sup>13</sup> quindi come la forma più alta di educazione (*παιδεία*).<sup>14</sup>

Innumerevoli sono, nei dialoghi « socratici » di Platone, gli esempi di *ἔλεγχος*. Chi li ha studiati a fondo dal punto di vista della loro struttura logica ha ritenuto di poterne dare la seguente definizione: « elenco nel senso più ampio significa esaminare una persona con riguardo ad un'affermazione che essa ha fatto, ponendole domande che richiedono ulteriori affermazioni, nella speranza che essa voglia determinare il significato e il valore di verità della sua prima affermazione. Il più delle volte il valore di verità atteso è la falsità; e così l'elenco nel senso più stretto è una forma di confutazione. In questo senso esso è l'aspetto più caratteristico del comportamento di Socrate nei primi dialoghi platonici ». <sup>15</sup> Non bisogna confondere, a questo proposito, la domanda generale, o fondamentale, o primaria, che sta alla base di ciascun dialogo, e che consiste, come abbiamo visto, nel chiedere l'essenza, o la definizione, di una virtù, con le domande particolari, o secondarie, che vengono poste da Socrate al

10. PLAT. *Apol.* 18 D e 39 C.

11. PLAT. *Phaedr.* 273 B; *Soph.* 256 C.

12. PLAT. *Gorg.* 470 C; *Theaet.* 162 A.

13. PLAT. *Apol.* 18 D-30 B; *Meno* 84 A-D.

14. PLAT. *Soph.* 229 E-230 E.

15. R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, second edition, Oxford 1953 (1941<sup>1</sup>), p. 7.

suo interlocutore dopo che questi ha dato la sua risposta alla domanda primaria. Queste domande secondarie, infatti, servono a Socrate per farsi concedere dall'interlocutore tutta una serie di altre risposte, dalle quali egli poi dedurrà una conclusione che contraddice alla risposta data alla domanda primaria, e con ciò l'avrà confutata. La differenza tra la domanda primaria e le domande secondarie è che la prima verte su una materia di reale dubbio e difficoltà, mentre le altre vertono su materie per cui è quasi inevitabile rispondere in senso affermativo. Esse forniscono a Socrate le premesse da cui partire per giungere, mediante vari procedimenti, che vanno dall'induzione (ἐπαγωγή) al sillogismo (συλλογισμός, letteralmente raccolta, o messa insieme, di vari discorsi, cioè delle premesse), alla conclusione che contraddice la risposta data dall'interlocutore alla domanda primaria.<sup>16</sup>

Il fatto che in seguito Aristotele chiami « domanda dialettica » solo il secondo tipo di domande, cioè quelle intese ad ottenere dall'interlocutore le premesse da cui partire per confutarlo,<sup>17</sup> non significa che quelle del primo tipo, cioè la domanda della definizione, non siano anch'esse dialettiche e siano in qualche modo estrinseche rispetto al procedimento dialettico propriamente detto. La confutazione infatti serve a saggiare la validità della risposta alla domanda primaria, dunque è tutta in funzione della risposta a questa, e non c'è altro modo, secondo Socrate, per saggiare questa risposta se non il ricorso alla confutazione: confutazione e domanda della definizione sono dunque inscindibili tra loro.

Quanto alla struttura della confutazione, se ne possono distinguere due tipi: quella che è stata chiamata confutazione diretta e quella che è stata chiamata confutazione indiretta. La prima consiste nel dedurre dalle premesse concesse dall'interlocutore una conclusione che contraddice direttamente la risposta da lui data alla domanda primaria; la seconda invece consiste nell'ottenere dall'interlocutore concessioni che contraddicono una o più conseguenze derivanti dalla sua risposta alla domanda primaria. Quest'ultimo tipo di confutazione, che ha lo stesso valore, dal punto di vista logico, del precedente, è in realtà quello usato più di frequente da Socrate. Esso è formalizzabile mediante quello che gli Stoici chiameranno un sillogismo ipotetico distruttivo, e gli Scolastici il *modus ponendo tollens*, cioè: se  $p$ , allora  $q$ , ma non  $q$ , dunque non  $p$ .<sup>18</sup>

16. ROBINSON, *op. cit.*, pp. 8-10, 20-22.

17. Cfr. ARISTOT. *De int.* 11, 20 b 22-30.

18. ROBINSON, *op. cit.*, pp. 22-29.

Un esempio di confutazione diretta si ha nell'*Eutifrone*, dove Socrate, dopo avere posto ad Eutifrone la domanda fondamentale « che cos'è il santo? », ed averne ricevuto la risposta « santo è ciò che è caro agli dèi », si fa concedere da lui che gli dèi sono spesso in lite fra loro e che ciò che è caro agli uni è invisibile agli altri, deducendo da queste premesse la conclusione che le stesse cose possono essere care ad alcuni dèi e non care ad altri, dunque sante e non sante.<sup>19</sup> Un esempio di confutazione indiretta si ha nello stesso dialogo, dove Socrate deduce dalla nuova risposta di Eutifrone alla domanda fondamentale, cioè « santo è l'aver cura degli dèi », in base all'ammissione che l'aver cura di una cosa serve a migliorarla, la conseguenza che santo è ciò che serve a migliorare gli dèi, il che è manifestamente assurdo.<sup>20</sup>

Confutazioni dell'uno o dell'altro tipo si trovano in tutti i dialoghi cosiddetti socratici. Per esempio nel *Carmide* Socrate confuta la risposta alla domanda fondamentale, secondo cui la saggezza è una certa calma, ottenendo da Carmide l'ammissione che la saggezza è fra le cose belle e che le cose belle sono la velocità e la rapidità, da cui consegue che la saggezza è velocità e rapidità.<sup>21</sup>

Nel *Lachete* Socrate confuta la risposta secondo cui il coraggio è restare al proprio posto in battaglia, ottenendo da Lachete l'ammissione che gli Sciti combattono indietreggiando, da cui consegue che coraggio è anche indietreggiare.<sup>22</sup> Nell'*Ippia maggiore* egli confuta la risposta secondo cui la bellezza è una bella fanciulla mediante l'ammissione che una bella fanciulla è bella in confronto ad una pentola, ma brutta in confronto ad una dea, e ne conclude che essa è bella e non bella allo stesso tempo.<sup>23</sup> Nel I libro della *Repubblica* egli confuta la risposta che la giustizia consiste nel restituire agli altri quanto è loro dovuto mediante l'ammissione che non è giusto restituire il suo coltello ad uno che è fuori di sé.<sup>24</sup>

In tutti questi casi la confutazione funziona in quanto Socrate, e i suoi interlocutori, riconoscono che ciò che è contraddittorio è insostenibile: ciò implica l'ammissione, sia pure implicita, del principio di non contraddizione, il che distingue nettamente la dialettica di Socrate da quella di Protagora. Anche Protagora, infatti, come abbiamo visto, faceva ricorso al dialogo — anzi era stato lui ad

19. PLAT. *Euthyphr.* 6 E-8 A.

20. *Ivi* 12 E-13 C.

21. PLAT. *Charm.* 159 A-D.

22. PLAT. *Lach.* 190 E-191 B.

23. PLAT. *Ipp. Mai.* 287 E-289 C.

24. PLAT. *Resp.* I, 331 C.



inaugurare questo tipo di discorso — e faceva ricorso alla confutazione, già inaugurata da Zenone, ma la sua dialettica restava impotente proprio perché non si fondava sul principio di non contraddizione. Socrate condivide con Zenone l'ammissione del principio di non contraddizione e dunque l'uso efficace della confutazione, ma inserisce quest'ultima nel dialogo, ottenendo in tal modo il consenso (*ὁμολογία*) dell'interlocutore circa le conclusioni raggiunte, ossia il riconoscimento da parte di quest'ultimo di essere stato effettivamente confutato, come risulta dal fatto che dopo ogni confutazione l'interlocutore cerca una risposta nuova alla domanda fondamentale, abbandonando quella già confutata.

Per questo la dialettica socratica, grazie all'uso combinato di dialogo e confutazione e grazie all'ammissione del principio di non contraddizione, è una dialettica efficace. Si può dire che con essa Socrate approda alla verità? Qualcuno lo ha sostenuto, osservando che le premesse concesse a Socrate dai suoi interlocutori sono da lui considerate delle autentiche verità, e dunque le conclusioni che egli ne trae hanno anch'esse valore di verità.<sup>25</sup> Altri ha obiettato che tali premesse sono soltanto psicologicamente cogenti, perciò l'argomentazione che Socrate sviluppa a partire da esse serve solo a mettere alla prova la coerenza del suo interlocutore<sup>26</sup> (cioè, direbbero gli Scolastici, è un *argumentum ad hominem*). Ora, non c'è dubbio che la coerenza, benché per Socrate abbia anche un valore pratico, cioè sia fundamentalmente coerenza della vita,<sup>27</sup> non è sufficiente a garantire la verità.<sup>28</sup> Quand'anche, infatti, Socrate riesca a dimostrare che il suo interlocutore è incoerente con se stesso, cioè si autocontraddice, con ciò egli non ha ancora dimostrato quale delle due posizioni fra loro contraddittorie, ammesse dal suo interlocutore, sia vera, e quale sia falsa. L'impressione che si ricava dall'esito negativo dei dialoghi « socratici » è che, per Socrate, tutte le risposte proposte dai suoi interlocutori alla domanda fondamentale siano da lui giudicate insufficienti, cioè false, e quindi le rispettive negazioni siano da lui considerate vere. In ogni caso è certamente falsa la posizione dell'interlocutore presa nel suo complesso, cioè come includente sia la risposta alla domanda fondamentale sia le risposte

25. G. VLASTOS, *The Socratic Elenchus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 1, 1983, pp. 27-58.

26. R. KRAUT, *Comment on Vlastos*, *ivi*, pp. 59-70. Della stessa opinione sono TH. C. BRICKHOUSE e N. SMITH, *Vlastos on the Elenchus*, *ivi*, pp. 185-195.

27. Cfr. CH. H. KAHN, *Drama and Dialectic in Plato's Gorgias*, *ivi*, pp. 75-121.

28. Cfr. A. M. IOPPOLO, *Vlastos e l'elenchos socratico*, «Elenchos», 6, 1985, pp. 151-162.

alle domande secondarie, a causa della contraddizione che ad essa è interna. Ma questo risultato non è ancora sufficiente a dimostrare qual è la risposta vera, poiché mostra solo la verità di una negazione, per esempio che la santità non è fare ciò che è caro agli dèi, o che il coraggio non è lo star fermi di fronte al nemico, o che la giustizia non è il restituire a ciascuno quanto gli è dovuto. Questo, del resto, è appunto il carattere inconclusivo della dialettica socratica, potremmo dire la sua « debolezza », confermata da una celebre, quanto incompresa, testimonianza di Aristotele, secondo il quale Socrate « cercava di sillogizzare » (συλλογιζέσθαι ἐξήτει), ossia cercava di argomentare, nel dialogo, in modo concludente — ecco la sua « passione per i discorsi », di cui parla Platone, ed ecco la sua differenza da Protagora, che non cercava di concludere —; perciò « a buon diritto (εὐλόγως) cercava l'essenza », in quanto « l'essenza è principio dei sillogismi ». Insomma, per Socrate, se prima non si sa che cos'è una cosa, di essa non si può sapere niente altro. La confutazione, mostrando che non si sa l'essenza, cioè che nessuna risposta alla domanda fondamentale è adeguata, non conduce al sapere, bensì soltanto al sapere di non sapere. La ragione di ciò, prosegue Aristotele, è che « a quel tempo non c'era ancora una forza dialettica (διαλεκτικὴ ἰσχὺς) tale da poter indagare i contrari anche indipendentemente dall'essenza (καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστίν) e se la scienza dei contrari è la stessa ».<sup>29</sup> Evidentemente Aristotele ritiene che in un tempo successivo sia stata scoperta una dialettica più forte di quella praticata da Socrate, cioè una dialettica capace di indagare i contrari anche senza conoscere l'essenza, in forza del fatto che la scienza dei contrari è la stessa.

Quest'ultima affermazione può essere interpretata come un'allusione ad una contrarietà di ambiti, ovvero di oggetti, per esempio la contrarietà fra la salute e la malattia, dove la scienza dell'uno comporta anche la scienza dell'altro; oppure come un'allusione ad una contrarietà di proposizioni, ovvero di ipotesi, dove in alcuni casi, per esempio quando le due proposizioni sono tra loro contraddittorie, la dimostrazione della falsità dell'una equivale alla dimostrazione della verità dell'altra. In Socrate mancava una teoria della contrarietà e in generale della contraddizione, perciò egli non era in grado di

29. ARISTOT. *Metaph.* XIV 4, 1078 b 23-27. Sulle interpretazioni di questo passo cfr. C. ROSSITTO, *La dialettica platonica in Aristotele*, *Metafisica A 6 e M 4*, « Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze Lettere ed Arti », 90, 1977-1978, pp. 75-87; e E. BERTI, *Differenza tra la dialettica socratica e quella platonica secondo Aristotele*, *Metaph. M 4*, in AA.VV., *Enérgeia. Etudes Aristotéliennes offertes à Mgr. A. Jannone*, Paris, Vrin, 1986, pp. 50-65.

sapere quando l'esito negativo delle sue confutazioni poteva comportare una conoscenza della verità, ovvero quale proposizione si poteva considerare dimostrata attraverso la confutazione della sua negazione. Ecco perché la sua dialettica, pur essendo efficace, era soltanto distruttiva: essa serviva solo a stabilire la falsità, non a stabilire la verità, conduceva solo al sapere di non sapere, non al vero e proprio sapere. Nella mente di Aristotele la dialettica più forte, capace di pervenire alla verità anche indipendentemente dall'essenza doveva essere quella venuta dopo Socrate, perciò non poteva essere che la dialettica di Platone: a questa dunque bisogna rivolgere l'attenzione.

2. Per valutare la dottrina di Platone a proposito della dialettica e della contraddizione ci basiamo anzitutto sui dialoghi, precisamente su quelli cronologicamente considerati posteriori ai dialoghi « socratici ». Il primo, e probabilmente il più antico, tra essi è il *Menone*, nel quale vediamo comparire, forse per la prima volta, il termine « dialettica » proprio in connessione con la pratica socratica della confutazione. Qui Platone distingue il modo di discutere (διαλέγεσθαι) e di confutare (ἐλέγγειν) proprio dei Sofisti, definiti « sapienti, eristici e agonistici », da quello che si usa tra « amici » e che è definito « più dialettico » (διαλεκτικώτερον): quest'ultimo consiste, per chi risponde, nel dare risposte vere, e per chi interroga, nell'assumere come premesse solo ciò che l'interlocutore ha effettivamente concesso (προσομολογῆ).<sup>30</sup> Si riprende in pieno, dunque, la dialettica socratica.

In Platone però questa pratica diventa una vera e propria « arte » (ἡ περὶ τοὺς λόγους τέχνη),<sup>31</sup> anzi un « metodo » (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος, ἡ μέθοδος τῶν λόγων),<sup>32</sup> non nel senso moderno, cioè cartesiano, di insieme di regole stabilite preliminarmente alla ricerca vera e propria, ma nel senso di una via (ὁδός), cioè dell'effettivo percorso, o procedimento della ricerca. Esso infatti viene senz'altro identificato da Platone con la stessa filosofia, sia quando egli afferma che il legislatore o chiunque stabilisce un nuovo linguaggio deve chiedere al « dialettico » se ha agito bene,<sup>33</sup> sia quando dice che il matematico deve affidare al « dialettico » l'uso delle proprie scoperte,<sup>34</sup> sia quando, infine, egli dichiara che la « dialettica » è il

30. PLAT. *Meno* 75 D.

31. PLAT. *Phaedo* 90 B.

32. PLAT. *Resp.* VII, 533 C; *Soph.* 227 A.

33. PLAT. *Crat.* 390 D.

34. PLAT. *Euthyd.* 290 C.

vertice, o la pietra di sommità, o la chiave di volta (θριγκός) di tutte le scienze.<sup>35</sup> La dialettica, dunque, non è più soltanto distruttiva, come in Socrate, ma è costruttiva, è in grado di giungere alla verità, è scienza suprema, anzi è l'unico discorso che merita veramente il nome di scienza (ἐπιστήμη).<sup>36</sup>

Come procede, per Platone, la dialettica? In un primo gruppo di dialoghi, cioè il *Menone*, il *Fedone*, la *Repubblica* e il *Parmenide*; essa viene chiaramente messa in relazione con le ipotesi, cioè è identificata con « l'indagine a partire da un'ipotesi » (ἐξ ὑποθέσεως σκοπεῖσθαι). Nel *Menone* si dice infatti che, quando non si conosce l'essenza di un oggetto, per esempio la definizione della virtù, e tuttavia si vuole conoscere una sua qualità, per esempio se la virtù sia insegnabile o no, si deve formulare un'ipotesi, per esempio assumere che la virtù sia insegnabile, e vedere quali conseguenze ne derivano.<sup>37</sup> Partire da un'ipotesi significa dunque assumere una tesi di cui ancora non si sa il valore e dedurre le conseguenze come se essa fosse vera: evidentemente il tipo di conseguenze che ne deriveranno fornirà delle indicazioni circa il suo valore.

Ciò viene chiarito soprattutto nel *Fedone*: qui Socrate, che è ormai il portavoce di Platone, narra che, subito dopo essersi « rifugiato nei discorsi », in seguito alla delusione provata per il libro di Anassagora, cominciò a praticare un metodo consistente nell'assumere per ipotesi volta per volta un « discorso » (ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον) e nel considerare vere le cose, cioè le proposizioni, che si accordavano (συμφωνεῖν) con esso, e false quelle che non vi si accordavano.<sup>38</sup> Poco più oltre egli precisa che, per trovare la causa, cioè la ragione, di qualcosa, bisogna formulare un'ipotesi (ὑπόθεσις) e quindi si devono esaminare (σκέψαι) le conseguenze che derivano da essa (τὰ ἀπ'ἐκείνης ὀρμηθέντα), per vedere se concordino o discordino tra di loro (ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ). Quando poi sia necessario dare ragione (διδόναι λόγον), cioè rendere conto, anche dell'ipotesi formulata, si deve procedere nello stesso modo, cioè formulare un'altra ipotesi, la quale stia più in alto (ἄνωθεν), cioè sia più universale, fino a che non si giunga a « qualcosa di sufficiente » (ἐπί τι ἰκανόν). Chi agisce in questo modo, conclude Platone, non si confonde con gli « antilogici » (ἀντιλογικοί), cioè coi Sofisti, che mettono in discussione con-

35. PLAT. *Resp.* VII, 534 E.

36. *Ivi*, 533 E.

37. PLAT. *Meno* 86 E-87 B.

38. PLAT. *Phaedo* 99 E-100 A.

temporaneamente il principio (ἀρχή) e le conseguenze che ne derivano, ma si comporta come chi fa parte dei filosofi (τῶν φιλοσόφων).<sup>39</sup>

Il procedimento qui illustrato consiste principalmente di due operazioni: la deduzione delle conseguenze di un'ipotesi e la riduzione di questa ad un'ipotesi superiore da cui essa sia deducibile. La prima operazione riproduce la confutazione praticata da Socrate: è chiaro, infatti, che, qualora le conseguenze che si deducono da una ipotesi discordino, cioè si contraddicano, tra di loro, l'ipotesi deve considerarsi falsa (conclusione negativa). Qualora, invece, le conseguenze non discordino tra di loro, ciò non significa che l'ipotesi da cui derivano sia vera, ma solo che essa è in contraddittoria, cioè possibile. Per vedere se essa è vera, bisogna poterla dedurre da una ipotesi superiore, il cui valore sia « sufficiente », cioè sia garantito, e che quindi possa fungere da autentico « principio ». Il *Fedone* non dice come si possa accertare la sufficienza, cioè il valore, di questo principio. Esso tuttavia allude chiaramente alla necessità di integrare il procedimento negativo, cioè distruttivo, praticato da Socrate, con un procedimento positivo, costruttivo, capace di condurre alla verità.

Un passo ulteriore nella chiarificazione di questo procedimento costruttivo viene compiuto nella *Repubblica*. Prima, però, di considerare questo dialogo, rileviamo come anche Platone, allo stesso modo di Socrate, consideri decisiva la confutazione perché ammette l'insostenibilità della contraddizione, e quindi la validità del principio di non contraddizione. Proprio nel *Fedone* è possibile trovare quella che può essere considerata una prima formulazione di questo principio, nel contesto di una teoria generale degli opposti. Un primo cenno ad essa è la famosa osservazione di Socrate su piacere e dolore, due contrari (ἐναντία) che « non vogliono trovarsi insieme (ἄμα) nell'uomo, ma poi, se taluno insegue l'un d'essi e lo prenda, ecco che costui in certo modo si trova costretto sempre a prendere anche l'altro, come se fossero attaccati ad un unico capo, pur essendo due ».<sup>40</sup> Qui è implicitamente affermata l'impossibilità che affermazioni contrarie ineriscano contemporaneamente (ἄμα) allo stesso soggetto, cioè quello che in Aristotele sarà formulato come principio di non contraddizione, ma insieme è affermata anche l'implicazione reciproca, sia pure in successione, tra alcuni contrari, probabile reminiscenza della concezione eraclitea.

39. *Ivi* 101 D-E.

40. *Ivi* 60 B, trad. di M. Valgimigli in PLATONE, *Opere*, Bari 1967.

Un secondo cenno si trova nell'affermazione secondo cui i contrari (ἐναντία) si generano sempre dai contrari, per esempio il bello dal brutto, il giusto dall'ingiusto, il grande dal piccolo, il forte dal debole, il veloce dal lento, ecc. Il passaggio da un contrario all'altro è presentato da Platone come un processo intermedio (μεταξύ), che, ad esempio, nel passaggio dal piccolo al grande è l'accrescimento, nel passaggio dal freddo al caldo è il riscaldamento, ecc.<sup>41</sup> Anche questa dottrina, di chiara origine presocratica, suppone che i contrari non possano coesistere contemporaneamente nello stesso soggetto, ma si susseguano l'uno all'altro nel tempo, anche se non indica con chiarezza la necessità del sostrato, su cui insisterà invece Aristotele.

Ma la trattazione più ampia dei contrari contenuta nel *Fedone* è collegata alla dottrina secondo cui le realtà sensibili hanno determinati caratteri in virtù della loro partecipazione alle idee in cui tali caratteri si trovano realizzati esemplarmente. Questa dottrina rende possibile che una stessa cosa, o realtà sensibile, possieda contemporaneamente caratteri opposti, in virtù della sua contemporanea partecipazione a idee opposte. Per esempio, afferma Platone, Simmia è più grande di Socrate e più piccolo di Fedone, cioè possiede contemporaneamente due caratteri opposti, la grandezza e la piccolezza, non perché sia di per se stesso grande e insieme piccolo, ma perché in relazione a Socrate partecipa dell'idea di grandezza ed in relazione a Fedone partecipa dell'idea di piccolezza. Ciò che rimane invece escluso è che la grandezza in sé, cioè l'idea della grandezza, possa essere anche piccola, o che la piccolezza in sé, cioè l'idea della piccolezza, possa essere anche grande, perché « nessuno dei due contrari può tollerare di divenire o essere il suo stesso contrario restando contemporaneamente quello che era prima ».<sup>42</sup>

A questo proposito si può anche prescindere dalla considerazione della dottrina delle idee, per rilevare che essa permette a Platone semplicemente di distinguere i diversi aspetti sotto i quali una stessa cosa può essere considerata. Ciò che egli afferma, infatti, è che una stessa cosa può anche avere contemporaneamente due proprietà opposte, purché sia considerata sotto aspetti diversi, per esempio, nel caso di Simmia, ora in rapporto a Socrate ed ora in rapporto a Fedone. Si completa così la tesi secondo cui i contrari possono, sì, inerire allo stesso soggetto, ma o successivamente o sotto aspetti diversi, non contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto: ci sono tutti gli elementi di quella che sarà la formulazione aristotelica del

41. *Ivi* 70 E-71 B.

42. *Ivi* 101 B-103 A, trad. cit.

principio di non contraddizione. Anche questa dottrina, come vedremo, sarà ripresa, sempre in connessione con la dialettica, nella *Repubblica*.

In questo grande dialogo Platone tratta ampiamente della dialettica nei due libri centrali, il VI e il VII, prima nell'ambito della famosa immagine della linea divisa in quattro parti, corrispondenti ai quattro gradi della conoscenza, e poi nell'ambito della trattazione relativa all'educazione dei filosofi. Nel libro VI egli distingue precisamente la dialettica dalla matematica mediante il diverso uso che ciascuna di queste due discipline fa delle ipotesi. Nelle matematiche, afferma Platone, l'anima « è costretta a cercare partendo da ipotesi (ἐξ ὑποθέσεων), ma procedendo non verso un principio, bensì verso una conclusione (οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτῆν) ». Nella dialettica, invece, essa procede partendo da un'ipotesi (ἐξ ὑποθέσεως ἰούσα) e facendo il suo cammino (τὴν μέθοδον ποιούμενη) fino ad un principio anipotetico (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον).<sup>43</sup> Subito dopo Platone spiega che i matematici assumono come ipotesi le definizioni di pari e dispari, figura, angolo, ecc., senza renderne conto (λόγον διδόναι), ma considerandole come evidenti, e partendo da queste ne deducono le conseguenze, giungendo alle conclusioni in piena coerenza con le premesse (ὁμολογουμένως).<sup>44</sup> Qui dunque egli allude non al mettere alla prova le ipotesi mediante la confutazione, di cui aveva parlato nel *Fedone*, ma alla semplice deduzione delle conseguenze, che di dialettico non ha nulla ed è il procedimento specifico della matematica. In essa il valore delle conseguenze dipende tutto dal valore delle premesse, ma poiché questo non è giustificato, l'intero procedimento rimane ingiustificato, cioè possiede solo la coerenza, non la verità.

Quando invece « il discorso attinge la capacità dialettica » (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει), esso considera le ipotesi non come principi ma come vere e proprie ipotesi, cioè come « punti di appoggio e di slancio » (ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς), fino ad arrivare all'anipotetico (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου), cioè al principio del tutto (ἐπιτὴν τοῦ παντός ἀρχὴν), e solo dopo averlo attinto (ἀψάμενος αὐτῆς), deducendone le conseguenze, esso discende alla conclusione (ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνη).<sup>45</sup> Qui si allude al mettere in questione

43. PLAT. *Resp.* VI, 510 B. Ho presente la traduzione di F. Sartori in PLATONE, *Opere* cit., ma mi permetterò di modificarla nel senso della maggiore aderenza possibile al testo.

44. *Ivi*, 510 C-D.

45. *Ivi*, 511 B.

le ipotesi, cioè al cercare di renderne conto, di darne una ragione, e questa ragione, in ultima analisi, non può essere data che da un principio non ipotetico, cioè un principio che non abbia più bisogno, a sua volta, di ragione, di giustificazione, di fondazione. Probabilmente qui Platone chiama « principio anipotetico » ciò che nel *Fedone* aveva chiamato « qualcosa di sufficiente », ed allude — nel contesto della sua dottrina delle idee — all'idea del bene, di cui ha detto in precedenza che è causa dell'essenza e dell'esistenza di tutte le altre idee, e perciò sta al di sopra di tutte.<sup>46</sup> Nemmeno qui, tuttavia, egli specifica in che consista questo processo di risalita, la cosiddetta « via all'in su », verso il principio, mentre è chiaro che la discesa da esso, la « via all'in giù », è una normale deduzione, simile a quella della matematica, con la differenza che il suo principio non è ipotetico, ma garantito, e perciò è garantita anche la verità della conclusione, cioè si ha vera e propria scienza (ἐπιστήμη).

Al di là di tutte le interpretazioni che sono state date della « via all'in su », le quali vanno dall'identificazione di essa con la pura intuizione, a quella con la progressiva generalizzazione ( συναγωγή ) ed a quella col procedimento geometrico dell'analisi ( ἀνάλυσις ),<sup>47</sup> ritengo di dover richiamare l'attenzione su un'espressione spesso trascurata, che illustra il carattere specificamente dialettico della « via all'in su ». Essa si trova nella seconda grande esposizione della dialettica contenuta nella *Repubblica*, quella del libro VII, dove Platone non solo afferma che « il procedimento dialettico ( ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος ), dopo aver distrutto le ipotesi ( τὰς ὑποθέσεις ἀναιρούσα ) procede fino al principio stesso ( ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν ), al fine di consolidarsi ( ἵνα βεβαιώσῃται ) », ma aggiunge che esso non giunge a conoscere il bene in sé, ossia il principio, se non riesce, « passando attraverso tutte le confutazioni ( διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιόν ), come in battaglia, e sforzandosi di confutare non secondo opinione, ma secondo realtà ( μὴ κατὰ δόξαν, ἀλλὰ κατ'οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν ), ad « aprirsi la strada con un argomento appropriato in tutte queste [ confutazioni ] » ( ἐν πᾶσι τούτοις ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύεται ).<sup>48</sup> Qui Platone non solo indica il procedimento della dialettica nella confutazione ( ἔλεγχος ), la quale, applicata alle ipotesi, le « distrugge », cioè le riduce a contraddizione, e dunque ribadisce il carattere confutatorio della dialettica, come è già stato

46. *Ivi*, 508 C - 509 C.

47. Per tutto questo si veda ROBINSON, *op. cit.*, pp. 160-179.

48. PLAT. *Resp.* VII, 533 C - 534 C.



notato da alcuni; ma egli precisa ben due volte che è necessario eseguire « tutte » (διὰ πάντων ἐλέγχων, ἐν πᾶσι τούτοις) le confutazioni: qui sta il segreto del carattere costruttivo, non semplicemente distruttivo, della dialettica, e quindi la differenza, il progresso, la forza (ἰσχὺς) — per dirla con Aristotele — della dialettica platonica rispetto a quella socratica. Solo, infatti, dopo avere confutato tutte le ipotesi possibili, relative a una determinata questione, si ha la sicurezza che quella che rimane, ossia che resiste alle confutazioni, è vera, cioè non è una semplice ipotesi, ma un autentico principio, il principio, appunto, anipotetico. Quest'ultimo, dunque, non viene attinto né per intuizione, né per generalizzazione, né per analisi, ma attraverso la confutazione di tutte le ipotesi che lo contraddicono.

Nel concetto di « totalità » delle confutazioni è qui racchiuso un altro concetto, quello di opposizione fra tesi effettivamente contraddittorie fra loro, il quale è la vera condizione del carattere costruttivo della dialettica. Probabilmente Platone intravede una dottrina che, come vedremo, sarà poi chiarita definitivamente da Aristotele, quella per cui, tra due proposizioni opposte tra loro per contraddizione, quali l'affermazione e la negazione di un medesimo predicato dello stesso soggetto, non si danno altre possibilità, cioè si esaurisce la totalità delle possibilità, e pertanto è necessario che l'una sia vera e l'altra falsa. Perciò una volta dimostrata, mediante confutazione, la falsità dell'una, si sarà con ciò stesso dimostrata la verità dell'altra. Ciò dipende dal fatto che l'opposizione per contraddizione abbraccia « tutte » le possibilità, cioè tutte le ipotesi, relative a una determinata questione, senza lasciare una terza via tra l'affermazione e la negazione. Poiché in genere la negazione è costituita da tutte le ipotesi alternative all'affermazione, per dimostrare dialetticamente un'affermazione, cioè una tesi positiva, è necessario dunque confutare tutte le ipotesi che vi si oppongono.

Il chiarimento definitivo di questa concezione della dialettica si avrà solo nel *Parmenide*, l'ultimo dei grandi dialoghi concernenti il rapporto tra ipotesi e confutazione. Prima di affrontare l'esame di quest'ultimo ci limitiamo tuttavia a rilevare come anche nella *Repubblica* l'elemento su cui fa leva la confutazione sia la contraddizione, e dunque come anche in questo dialogo sia presente il principio di non contraddizione. Parlando delle tre facoltà dell'anima Platone afferma: « è chiaro che l'identico soggetto (ταὐτόν) nell'identico rapporto (κατὰ ταὐτόν) e rispetto all'identico oggetto (πρὸς ταὐτόν) non potrà contemporaneamente (ἄμα) fare o patire cose opposte

(τάναντία)»,<sup>49</sup> e poco dopo ripete: «nessuno di quei discorsi ci stupirà né ci persuaderà più che l'identico oggetto possa mai patire, o essere (εἶη), o fare insieme (ἄμα) cose opposte, nell'identico rapporto e rispetto all'identico oggetto».<sup>50</sup> Il fatto che qui Platone si riferisca non a predicati, come farà Aristotele, ma a soggetti, e che poco dopo presenti tale principio come ipotetico, non attenua l'impressione che egli abbia chiaro il principio di non contraddizione, così come in seguito sarà formulato da Aristotele. Tra le due formulazioni si possono, e probabilmente si debbono, rilevare delle differenze, ma resta il fatto innegabile che Platone esclude la sostenibilità della contraddizione: il carattere ipotetico con cui egli attenua questa tesi («supponiamo che le cose stiano così e andiamo avanti; restiamo però d'accordo che se mai la questione ci apparirà sotto diversa luce, si dovranno considerare nulle tutte le eventuali conseguenze»),<sup>51</sup> è da riferirsi alla particolare applicazione che il principio trova nella distinzione delle parti dell'anima, non alla sua validità universale, che del resto da Platone non viene più messa in dubbio.

3. Il *Parmenide* pone nuovamente la dialettica in rapporto con le ipotesi e mostra che cosa significa «passare attraverso tutte le confutazioni», cioè offre un'illustrazione ampia ed esauriente del procedimento che nella *Repubblica* era stato soltanto menzionato. Esso applica infatti il procedimento ipotetico all'«uno», il quale coincide con quella che nella *Repubblica* era l'idea del bene, cioè il principio anipotetico da cui dipendono tutte le idee, e si riallaccia esplicitamente alla dialettica di Zenone, cioè alla dimostrazione di una tesi mediante la confutazione, o riduzione a contraddizione, delle ipotesi ad essa opposte. All'inizio del dialogo Socrate chiede a Zenone, che accompagna ad Atene il suo maestro Parmenide, di leggere la «prima ipotesi» del suo «primo discorso». Al termine della lettura, Socrate riassume l'argomento di Zenone nel modo che già abbiamo visto nel primo capitolo: «se le cose che sono, sono molte, esse debbono essere simili tutte e anche tutte dissimili, e questo è impossibile... E allora, se è impossibile che ciò che è dissimile sia simile e ciò che è simile sia dissimile, è di conseguenza impossibile anche che siano molte le cose che sono». Zenone conferma l'esattezza dell'interpretazione e precisa che il suo discorso vuole essere un contributo e un aiuto al discorso di Parmenide, cioè alla

49. *Ivi* IV, 436 B.

50. *Ivi*, 436 E - 437 A.

51. *Ivi*, 437 A.

tesi che il tutto è uno. Contro coloro, infatti, i quali cercano di ridicolizzarlo mostrando che, se si pone come ipotesi l'affermazione che il tutto è uno, ne viene un gran numero di conseguenze risibili e contrarie a quello stesso discorso, Zenone mostra che l'ipotesi della molteplicità del tutto, da essi sostenuta, è ancor più risibile di quella della sua unità.<sup>52</sup> Non c'è dubbio, pertanto, che la forma del discorso zenoniano è per Platone la confutazione, mediante riduzione a contraddizione, dell'ipotesi opposta alla tesi che si intende dimostrare.

Nel seguito del dialogo *Socrate*, che qui è il portavoce di Platone, dissolve l'argomento di Zenone, mostrando che, se si ammette la dottrina delle idee, la conseguenza dell'ipotesi che le cose siano molte non è più impossibile, perché esse possono essere simili in quanto partecipano del genere della somiglianza e dissimili in quanto partecipano del genere della dissomiglianza. In questo, osserva Socrate, non v'è nulla che possa far meraviglia (θαυμαστόν), così come non c'è nulla di assurdo (ἄτοπον) nel fatto che tutto è uno perché partecipa del genere dell'uno e che lo stesso tutto è molteplice perché partecipa del genere della molteplicità. Sarebbe invece degno di meraviglia se qualcuno dimostrasse « che ciò che è in quanto uno per ciò stesso è molteplice e ciò che è in quanto molteplice per ciò stesso è uno », cioè che gli stessi generi e specie, ossia le idee, come tali sono affetti da queste affezioni contrarie.<sup>53</sup> Qui Platone non fa che ribadire la sua concezione della contraddizione, esposta nel *Fedone* e nella *Repubblica*, secondo cui essa è insostenibile solo quando è costituita dalla compresenza di caratteri opposti nello stesso soggetto nello stesso tempo e sotto il medesimo aspetto. La dottrina delle idee consente di evitare la contraddizione affermata da Zenone precisamente mediante la distinzione degli aspetti.

A questo punto entra in gioco lo stesso Parmenide, il quale, evidentemente per difendere il discepolo Zenone, muove la nota serie di obiezioni alla dottrina delle idee, che costituisce la prima parte del dialogo e che ha fatto considerare quest'opera una specie di autocritica di Platone, anzi l'ha fatta definire il « record dell'onestà intellettuale ». Ma è ancora Parmenide, cioè lo stesso Platone, ad affermare, nel famoso « intermezzo » del dialogo, che, malgrado tutte le obiezioni, la dottrina delle idee deve essere mantenuta, altrimenti « non si avrà nemmeno dove rivolgere il pensiero ... e si distruggerà del tutto la potenza dell'arte dialettica (τὴν τοῦ διαλέγεσθαι

52. PLAT. *Parm.* 127 D - 128 E, trad. di A. Zadro in PLATONE, *Opere* cit.

53. *Ivi* 129 A-C.

δύναμιν)».<sup>54</sup> Per difendere tale dottrina, prosegue Parmenide, non basta lo slancio verso i discorsi (ἡ ὁρμή ... ἐπὶ τοὺς λόγους), pur bello e divino, che è proprio di Socrate, ma è necessario un esercizio (γυμνασία), ritenuto inutile e chiamato vana chiacchiera dai molti (probabile allusione alla polemica di Isocrate contro l'Accademia), ma in realtà necessario per conoscere la verità (ἡ ἀλήθεια). Questo è l'esercizio che si è appena udito praticare da Zenone, solo che esso deve essere riferito non più alle realtà visibili, come accadeva ad opera di quest'ultimo, bensì a quelle che si colgono col λόγος, cioè alle idee intelligibili.<sup>55</sup> Qui dunque Parmenide raccomanda a Socrate, cioè Platone dichiara di far propria, la dialettica praticata da Zenone, ma applicandola alle idee: è l'indicazione esplicita che la dialettica platonica consiste nell'unire il metodo di Zenone con quello di Socrate, superando tuttavia entrambi. Il riferimento alle idee ha infatti il significato di un superamento di quell'univocità che caratterizzava la considerazione zenoniana dell'uno e dei molti, mediante la distinzione dei diversi aspetti riconoscibili in ciascuna cosa. Ma anche la dialettica socratica, puramente distruttiva, viene superata da Platone mediante la seguente indicazione messa in bocca a Parmenide subito dopo che questi ha approvato il ricorso alla dottrina delle idee, fatto da Socrate per superare la contraddizione affermata da Zenone: « molto bene, replicò, bisogna però fare un'altra cosa in più, cioè non solo, dopo aver posto come ipotesi l'esistenza di ciascuna cosa (εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον), cercare le conseguenze che scaturiscono dall'ipotesi, ma anche, se ti vuoi esercitare meglio, vedere quali sono le conseguenze di un'ipotesi la quale neghi l'esistenza dell'oggetto della prima (εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι)».<sup>56</sup> Qui, a mio avviso, è indicato il passaggio dalla dialettica puramente distruttiva di Socrate a quella costruttiva di Platone.

Spiega infatti Parmenide, cioè Platone, prendendo ad esempio proprio l'ipotesi confutata da Zenone, ossia « se gli enti sono molti » (εἰ πολλά ἐστι), che bisogna vedere « che cosa ne debba conseguire per gli stessi molti (τοῖς πολλοῖς) sia in rapporto a se stessi (πρὸς αὐτά) che in rapporto all'uno (πρὸς τὸ ἓν), e per l'uno (τῷ ἓνί) sia in rapporto a se stesso (πρὸς τε αὐτό) che in rapporto ai molti (πρὸς τὰ πολλά) », col che abbiamo già una divisione dell'ipo-

54. *Ivi* 135 B.

55. *Ivi* 135 C-D.

56. *Ivi* 135 E - 136 A.

tesi in quattro sottoipotesi: 1) che cosa deriva ai molti in rapporto a se stessi; 2) che cosa deriva ai molti in rapporto all'uno; 3) che cosa deriva all'uno in rapporto a se stesso; 4) che cosa deriva all'uno in rapporto ai molti. Ma poi subito aggiunge: « e poi se gli enti non sono molti (εἰ μὴ ἔστι πολλά), di nuovo bisogna vedere che cosa ne conseguirà sia per l'uno che per i molti, sia considerati ciascuno in rapporto a se stesso (πρὸς αὐτά) sia considerati in rapporto tra di loro (πρὸς ἄλληλα)»,<sup>57</sup> col che abbiamo un'ipotesi opposta alla prima, divisa a sua volta in quattro sottoipotesi. Lo stesso esercizio, prosegue Parmenide, si deve fare, ad esempio, a proposito della somiglianza, e cioè ipotizzare se è (εἰ ἔστιν) e se non è (εἰ μὴ ἔστιν), e vedere che cosa deriva da ciascuna delle due ipotesi (ἐφ' ἑκατέρας τῆς ὑποθέσεως) sia per le cose stesse che sono oggetto dell'ipotesi (αὐτοῖς τοῖς ὑποτεθεῖσιν) sia per le altre (τοῖς ἄλλοις), sia in relazione a se stesse (πρὸς αὐτά) sia in relazione tra di loro (πρὸς ἄλληλα). E lo stesso si deve fare a proposito della dissomiglianza, del moto, della quiete, della generazione, della corruzione, dello stesso essere e non essere, cioè di tutte le idee, ovvero di tutte le questioni possibili. Ma vale la pena di riportare il testo, perché esso costituisce la descrizione più completa e precisa di che cosa sia la dialettica per Platone: « in una parola, per ogni oggetto, che tu sempre presupporrai esistente e non esistente (περὶ οὗτου ἂν ἀεὶ ὑποθῆ ὡς ὄντος καὶ ὡς οὐκ ὄντος) e affetto da qualsiasi altra affezione (καὶ ὅτιοῦν ἄλλο πάθος πάσχοντος), bisogna esaminare tutte le conseguenze che dalla ipotesi posta risultano per esso rispetto a se stesso (πρὸς αὐτό) e a ciascun altro elemento del reale (πρὸς ἕνα ἕκαστον τῶν ἄλλων) uno per uno, cominciando a tua scelta e poi, procedendo analogamente rispetto a un numero sempre maggiore di questi altri elementi insieme (πρὸς πλείω) e finalmente rispetto alla totalità degli oggetti che sono altri dal primo (πρὸς σύμπαντα ὡσαύτως). Questi altri oggetti (τἄλλα) d'altra parte tu dovrai considerare in relazione con se stessi (πρὸς αὐτά) e con quello (πρὸς ἄλλο) che per tua scelta ogni volta tu ponesti nella tua ipotesi come esistente o come non esistente. Devi fare così se vuoi esercitarti compiutamente e così sicuramente discernere la verità (κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές) ».<sup>58</sup>

Per ciascun oggetto, insomma, si devono formulare anzitutto

57. *Ivi* 136 A.

58. *Ivi* 136 B-C, trad. Zadro.

due ipotesi, l'una positiva e l'altra negativa, relativamente alla sua esistenza o al suo possesso di una determinata proprietà, e poi dividere ciascuna di tali ipotesi in quattro sotto-ipotesi, concernenti le conseguenze che derivano rispettivamente dall'una o dall'altra per l'oggetto stesso e per gli altri, considerati ciascuno in rapporto a se stesso ed in rapporto reciproco. In questo consiste il « passare attraverso tutte le confutazioni » di cui si parlava nella *Repubblica*, e questo è necessario fare per giungere a « discernere la verità », cioè per scoprire il principio anipotetico, secondo un uso costruttivo della dialettica.

Non c'è da stupirsi che, di fronte ad un compito così immane, Platone faccia dire a Socrate: « tu suggerisci, o Parmenide, un modo sconfinato di trattare questi argomenti », ed a Zenone che « non conviene trattare di queste cose davanti a molti ...; il volgo infatti ignora che al di fuori di questa strada che passa per ogni dove (ἀνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου) [ecco il διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιὼν della *Repubblica*!], di questo trascorrere di cosa in cosa, è impossibile fare in modo che la nostra mente incontri la verità (ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν)». <sup>59</sup> E Parmenide ribadisce che si tratta di « tale e tanto grande mare di discorsi » da averne paura. E tuttavia, richiesto dai suoi due amici, si accinge a mostrare un esempio di questo « gioco serio » (πραγματειώδη παιδίαν), cominciando proprio dalla sua stessa ipotesi, cioè dall'uno, e supponendo sia che l'uno sia, sia che l'uno non sia (εἴτε ἔν ἐστιν εἴτε μὴ ἔν), per vedere che cosa ne deriva. <sup>60</sup>

Come da queste parole appare chiaro, la chiave per intendere la famosa, enigmatica e terribilmente controversa ultima parte del dialogo, cioè la discussione delle otto (non nove!) ipotesi sull'uno, è nell'intermezzo: si tratta di un'applicazione della dialettica costruttiva, che passa attraverso tutte le confutazioni, per giungere al principio anipotetico. Perciò si tratta di un « gioco serio », anche se immane. Dalla mancata considerazione di questa stretta connessione tra l'intermezzo, la prima e l'ultima parte del dialogo, derivano tutte quelle interpretazioni che, o considerano tutte le ipotesi come dotate di conclusione positiva, come accade ai neoplatonici, per i quali esse espongono altrettante ipostasi dell'Uno di Plotino, o le considerano tutte dotate di conclusione negativa, come accade a Hegel, per il quale esse sono la critica di tutti i tentativi compiuti dall'intelletto di determinare la totalità, o infine considerano l'intera discussione

59. *Ivi* 136 D-E.

60. *Ivi* 136 E - 137 B.

come uno scherzo, o come un semplice allenamento del pensiero, sprovvisto di qualsiasi valore dottrinale.<sup>61</sup>

In realtà le otto ipotesi sull'uno, discusse nell'ultima parte del dialogo, rispecchiano fedelmente lo schema illustrato nell'intermezzo, e cioè prospettano l'eventualità che l'uno sia (le prime quattro) e l'eventualità che l'uno non sia (le ultime quattro), esaminando le conseguenze che derivano dalla prima eventualità per l'uno considerato in se stesso (prima ipotesi) e per l'uno considerato in rapporto ai molti (seconda ipotesi), nonché per i molti considerati in rapporto all'uno (terza ipotesi) e per i molti considerati in se stessi (quarta ipotesi); indi le conseguenze che derivano dalla seconda eventualità per l'uno considerato in rapporto ai molti (quinta ipotesi) e per l'uno considerato in se stesso (sesta ipotesi), nonché per i molti considerati in rapporto all'uno (settima ipotesi) e per i molti considerati in se stessi (ottava ipotesi).

Le conclusioni che ne derivano non possono essere tutte equivalenti, perché ammettere che si equivalgano le conseguenze derivanti dall'affermazione e quelle derivanti dalla negazione significherebbe ammettere l'equivalenza dell'affermazione e della negazione, cioè violare il principio di non contraddizione, la cui validità invece, come abbiamo visto, Platone afferma ripetutamente. Se, infatti, si vanno a vedere le conclusioni di ciascuna, si può constatare che, in ciascuna coppia, si ha una conclusione insostenibile ed una conclusione perfettamente sostenibile. Ad esempio la conclusione della prima ipotesi (se l'uno è, che cosa ne deriva all'uno considerato in rapporto a se stesso? il che equivale a chiedersi che cosa deriva all'uno dall'ipotesi che esso sia soltanto uno) è che dell'uno non si può predicare nulla, cioè di esso non si può dire né che è parte né che è tutto, né che è finito né che è infinito, né che è in quiete né che è in moto, né che è identico né che è diverso, né che è simile né che è dissimile, né che è uguale né che è disuguale, né che è in un luogo né che non lo è, né che è nel tempo né che non lo è; quindi si conclude che di questo uno non c'è né nome, né discorso, né scienza, né sensazione, né opinione, perciò « non è possibile che questa sia la situazione dell'uno ».<sup>62</sup> Questa conclusione è chiaramente negativa, contraddittoria, assurda, perciò l'ipotesi in questione deve considerarsi confutata, distrutta.

61. Ho avuto occasione di occuparmi di queste interpretazioni e di analizzare più dettagliatamente il dialogo nell'articolo *Struttura e significato del «Parmenide» di Platone*, «Giornale di metafisica», 24, 1971, pp. 497-527, ristampato nei miei *Studi aristotelici*, L'Aquila, Japadre, 1975, pp. 297-327.

62. PLAT. *Parm.* 137 C - 142 A.

Non altrettanto si può dire, invece, dell'ipotesi ad essa opposta, la seconda (se l'uno è, che cosa deriva all'uno considerato in rapporto ai molti? il che equivale a chiedersi che cosa deriva all'uno nell'ipotesi che esso sia in rapporto ai molti): la sua conclusione, infatti, è che dell'uno si può predicare tutto, cioè di esso si può dire sia che è parte sia che è tutto, sia che è finito sia che è infinito, sia che è in quiete sia che è in moto, sia che è identico sia che è diverso, sia che è simile sia che è dissimile, sia che è uguale sia che è disuguale, ecc. Può sembrare che anche questa conclusione sia contraddittoria, ma in realtà non lo è, perché Platone stesso afferma che di questo uno c'è sensazione, opinione, scienza, nome e discorso, e tutto quanto è stato detto è valido tanto per l'uno quanto per i molti,<sup>63</sup> il che è indubbiamente una conclusione positiva.

Per comprendere come possa essere positiva, cioè accettabile, la conclusione che dell'uno si può predicare tutto, e quindi anche predicati opposti, senza cadere in contraddizione, basta fare attenzione a che cosa significa, per Platone, l'ipotesi « se l'uno è ». Quando Parmenide e Zenone si chiedevano « se i molti sono », intendevano dire « se gli enti sono molti ». Così pure quando Platone mette in bocca a Parmenide l'ipotesi « se l'uno è », intende dire « se gli enti sono uno », cioè se degli enti si può affermare l'unità, senza tuttavia limitarsi ad affermare solo questo (altrimenti si cadrebbe nella prima ipotesi), ma conservandone anche la molteplicità (questo è il senso della seconda ipotesi, che considera l'uno in rapporto ai molti).

Non bisogna dimenticare, infatti, che la dialettica di cui parla qui Platone si riferisce, per sua esplicita affermazione, non alle cose sensibili, ma alle idee, cioè a realtà che dal punto di vista logico si devono considerare dei predicati, o delle classi. Ora, chiedersi se un'idea, cioè un predicato, una classe, esiste, equivale a chiedersi se esistono cose che di essa partecipano, o soggetti di cui essa si predica, o individui che di essa fanno parte. E, se l'unità è affermata in relazione alla molteplicità, come è appunto il caso della seconda ipotesi del *Parmenide*, ciò significa che di essa partecipano i molti, ovvero che essa può venire predicata di molti soggetti, o che di essa fanno parte molti individui. Ma ciò vale in rapporto a qualsiasi cosa si consideri, anche in relazione a cose tra loro opposte: perciò si può dire che l'uno è parte e tutto, finito e infinito, identico e diverso, ecc., nel senso che dell'uno partecipano tutte le cose, e cioè tanto la parte quanto il tutto sono unità, tanto il finito quanto l'infinito sono unità, ecc. La contraddizione è in ogni caso evitata

63. *Ivi* 142 B - 155 E.



proprio per il fatto che abbiamo a che fare non con una partecipazione tra realtà sensibili, implicante univocità, come nel caso di Zenone, ma con una partecipazione tra idee, implicante molteplicità di aspetti, cioè multivocità. Certo, Platone non possiede ancora la distinzione tra univocità e multivocità nel modo chiaro in cui questa verrà formulata da Aristotele, così come non possiede ancora il concetto di predicazione e il concetto di classe. Ciò non toglie, tuttavia, che egli esprima a modo suo questo concetto, ad esempio quando, nella famosa dottrina non scritta dei principi, attribuitagli dalla tradizione e certamente collegata anche col *Parmenide* (oltre che, come vedremo, con i dialoghi posteriori), egli dirà che tutte le cose hanno come principi l'Uno e la Diade indefinita, cioè l'Uno e i Molti. Aristotele giudicherà arcaico questo modo di esprimersi, e vi scorgerà un tentativo non riuscito di uscire dall'univocità degli Eleati, ma non c'è dubbio che la direzione in cui si muove Platone è proprio questa, come attesta il famoso « parricidio » nei confronti di Parmenide, del quale si afferma la necessità nel *Sofista*.

Lo stesso discorso fatto per l'uno vale anche per i molti, per i quali si giunge a conclusioni inaccettabili se essi sono considerati esclusivamente in rapporto a se stessi, ed accettabili se essi sono considerati in rapporto all'uno. E ciò vale sia nel caso in cui l'uno sia, sia nel caso in cui l'uno non sia; la vera alternativa, infatti, come mostra il *Parmenide*, non è tra l'esistenza (o predicabilità) e la non esistenza (o non predicabilità) dell'uno, ma tra la relazione o la mancanza di relazione tra l'uno e i molti. La relazione è la sola eventualità accettabile, la negazione di essa è invece inaccettabile: ecco perché i principi sono due, l'uno e i molti.

Il *Parmenide*, dunque, è un dialogo costruttivo in un duplice senso: sia perché stabilisce una dottrina positiva, l'inseparabilità, la complementarità, l'implicazione reciproca, tra l'uno e i molti; sia perché illustra l'uso costruttivo della dialettica, cioè la possibilità di pervenire, passando attraverso « tutte » le confutazioni, a stabilire la verità. Il motivo per cui, nell'intermezzo, Parmenide raccomanda a Socrate di non formulare soltanto un'ipotesi, ma anche quella ad essa opposta, è perché dalla confutazione di una delle due, mediante la deduzione di conseguenze inaccettabili, risulta dimostrata la verità dell'altra.

A questa interpretazione non si oppone l'enigmatico passo conclusivo del dialogo: « sia che l'uno sia, sia che non sia, esso stesso e gli altri, rispetto a se stessi e reciprocamente fra loro sono tutto, secondo ogni modo di essere (πάντα πάντως ἔστι), e non lo sono (τε καὶ οὐκ ἔστι), appaiono (φαίνεται) essere tutto, e non ap-

paiono (τε καὶ οὐ φαίνεται) così». <sup>64</sup> Esso non significa infatti che da tutte le ipotesi deriva tanto la possibilità di predicare tutto dell'uno (o dei molti), quanto l'impossibilità di predicare alcunché, perché ciò non corrisponde, come abbiamo visto, alla conclusione effettiva delle singole ipotesi, che in alcuni casi è del primo tipo e in altri del secondo. Si deve allora ammettere che nella prima parte del passo si richiamino tutte e otto le ipotesi esaminate, e che nella seconda parte di esso l'espressione « sono tutto, secondo ogni modo di essere » (πάντα πάντως ἔστι) si riferisca all'uno ed ai molti considerati nelle quattro ipotesi ad esito positivo, mentre l'espressione « e non lo sono » (τε καὶ οὐκ ἔστι) si riferisca all'uno ed ai molti considerati nelle quattro ipotesi ad esito negativo. Anzi, più precisamente, la prima si riferisce alle prime tre ipotesi con esito positivo e la seconda alle prime tre con esito negativo, perché le ultime due, cioè la settima e l'ottava, non riguardano più l'essere, ma l'apparire, rispettivamente con esito positivo e negativo, come è detto anche nel passo finale (φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται).

4. Negli ultimi dialoghi in cui Platone parla della dialettica, cioè il *Fedro*, il *Sofista*, il *Politico* e il *Filebo*, quest'ultima non è più messa in connessione con le ipotesi, ma piuttosto con i due procedimenti caratteristici del « riunire » (συναγωγή) e del « dividere » (διαίρεσις) le idee. Ciò tuttavia non costituisce, come vedremo, un abbandono della concezione della dialettica come confutazione, la quale anzi viene esplicitamente ribadita sia nel *Sofista* sia nella *Lettera VII* (opera che, chiunque ne sia l'autore, è posteriore ai dialoghi e riflette l'ultima fase del pensiero di Platone). Si tratta piuttosto di una presa d'atto, da parte di Platone, della « forza » della dialettica, raggiunta mediante l'uso costruttivo della confutazione, e quindi della sua capacità di decidere quali idee debbano essere unite e quali divise, ossia di affermare e negare secondo verità, come si addice ad una vera e propria scienza.

Nel *Fedro* Platone fa dire a Socrate che bisogna intendere tecnicamente (τέχνη λαβεῖν) il valore di due procedimenti, di cui il primo consiste nell'« abbracciare in uno sguardo d'insieme (συνορῶντα) e ricondurre ad un'unica forma (εἰς μίαν τε ἰδέαν ... ἄγειν) ciò che è molteplice e disseminato, affinché definendo ciascun aspetto si attinga chiarezza intorno a ciò di cui si intenda ogni volta

insegnare», e il secondo nella « capacità di smembrare l'oggetto in specie (τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν), seguendo le nervature naturali, guardandosi dal lacerarne alcuna parte come potrebbe fare un cattivo macellaio ». <sup>65</sup> Subito dopo Socrate dichiara di essere « innamorato di queste cose, delle suddivisioni e delle riunificazioni (τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν), per essere in grado di parlare e di pensare », e chiama coloro che sono capaci di far questo « dialettici » (διαλεκτικούς). <sup>66</sup> La prima operazione consiste chiaramente, per esprimerci in termini aristotelici, nel ricondurre molti individui ad un'unica specie e molte specie ad un'unico genere, cioè nel cogliere ciò che accomuna realtà diverse, enunciando tale comunanza mediante proposizioni affermative (per esempio « Socrate è uomo », « l'uomo è animale »); la seconda consiste invece nel distinguere, all'interno di un unico genere, le sue diverse specie, enunciando tale differenza mediante proposizioni negative (per esempio « Socrate non è cavallo »).

Nel *Sofista* Platone riprende e approfondisce la stessa definizione della dialettica. Egli fa dire, infatti, allo Straniero di Elea, il quale in questo dialogo è il suo portavoce, che il compito proprio « della scienza dialettica » (τῆς διαλεκτικῆς ἐπιστήμης) consiste nel « suddividere per generi (τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι) e non credere che una specie che è identica sia invece diversa, né pensarla identica se è invece diversa », <sup>67</sup> cioè nel cogliere che cosa, all'interno di un unico genere, rientra nella stessa specie (per esempio « uomo ») e che cosa rientra invece in specie diverse (per esempio « uomo » e « cavallo »). Più precisamente ancora il « saper distinguere per generi, vedendo dove ciascuno di essi può e dove non può entrare in comunicazione », è illustrato nel modo seguente: a) « distinguere con esattezza una determinata ed unica nota caratteristica del reale fra molte altre (μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν) di cui ciascuna sta come una unità separata dalle altre, una nota dico appartenente a tutte (πάντη διατεταμένην), e così molte, diverse fra loro, tutte circondate dal di fuori da una sola (ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένης) », dove mi sembra di scorgere soprattutto il procedimento della συναγωγῆ, cioè dell'unificazione di specie diverse sotto uno stesso genere, perché si allude a un'idea che si distende (διατεταμένην) su molte, le quali sono abbracciate (περιεχομένης) da essa; b) « e poi

65. PLAT. *Phaedr.* 265 D-E, trad. di P. Pucci in PLATONE, *Opere cit.*

66. *Ivi* 266 B-C.

67. PLAT. *Eoph.* 253 D, trad. di A. Zadro in PLATONE, *Opere cit.*

una sola di queste che inerisce con continuità a molte totalità di esse ed è in se stessa una unità continua (ἐν ἐνὶ συνημιμένῃ), e ancora molte, distinte, e assolutamente non collegate fra loro (καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας)», dove mi sembra di scorgere il procedimento della διαίρεσις, cioè della distinzione di una specie dalle altre dello stesso genere, perché si allude a un'idea che sta raccolta in se stessa (συνημιμένῃ), mentre le altre restano separate tra loro (διωρισμένας). Ciò che permette di unificare specie diverse sotto un unico genere è l'« identico », espresso mediante l'uso del verbo « essere », mentre ciò che permette di distinguere specie diverse di uno stesso genere è il « diverso », espresso mediante l'uso del « non essere », dunque l'identico e il diverso, ovvero l'essere e il non essere, sono espressione rispettivamente di unità e molteplicità e sono le condizioni essenziali, cioè i principi, della dialettica, entrambi indispensabili e complementari l'uno all'altro, esattamente come l'uno e i molti del *Parmenide*, di cui sono in fondo un'altra versione.<sup>68</sup>

La dialettica viene così ad essere l'arte di stabilire quali specie comunicano e quali non comunicano tra di loro, cioè quali affermazioni e quali negazioni rispondono a verità e quali invece sono false: il discorso vero, infatti, precisa in seguito Platone, è quello che unisce o divide fra loro nomi e verbi a seconda che le specie da essi indicate siano rispettivamente unite o divise nella realtà (per esempio « Teeteto è seduto »), mentre il discorso falso è quello che unisce o divide fra loro nomi e verbi corrispondenti a specie che non sono rispettivamente unite o divise nella realtà (per esempio « Teeteto vola »).<sup>69</sup> Ecco per quale motivo la dialettica, secondo Platone, è autentica scienza (ἐπιστήμη), cioè conoscenza della verità.

Ma che cosa le conferisce questo valore? La confutazione, usata nel senso « forte », cioè costruttivo. Vediamo come. Sia nel *Sofista* sia nel successivo *Politico* Platone illustra il procedimento della « divisione » mediante una serie di divisioni dicotomiche, che servono a definire, nel primo dialogo, il sofista e, nel secondo, l'uomo politico. Per illustrare questo metodo di indagine (μέθοδος) Platone fa lo esempio del pescatore con la lenza, per definire il quale si devono

68. Cfr. *ivi* 254 C - 259 D. In questa interpretazione mi trovo sostanzialmente a concordare con A. GOMEZ LOBO, *Plato's Description of Dialectic in the Sophist 253 d 1 - e 2*, « Phronesis », 22, 1977, pp. 29-47, su cui si vedano peraltro le obiezioni di L. M. NAPOLITANO, *Caratteri e significato della dialettica nel « Sofista » platonico*, « Verifiche », 4, 1979, pp. 365-394.

69. *Ivi* 259 A - 264 B.

porre una serie di domande implicanti un'alternativa e riproponenti ciascuna un'ulteriore alternativa a proposito della risposta data all'alternativa precedente: per esempio il pescare con la lenza è un'arte o non lo è? è un'arte; un'arte produttiva o acquisitiva? acquisitiva; acquisitiva mediante contratto o con la forza? con la forza; palese o occulta? occulta; di esseri non viventi o di esseri viventi? di esseri viventi; viventi in terra o in acqua? in acqua; con un colpo dall'alto o dal basso? dal basso.<sup>70</sup> Si noti come in questo metodo si proceda per esclusione, assumendo sempre come premessa la risposta dell'interlocutore. C'è dunque la domanda dell'essenza, cioè della definizione, c'è l'assunzione della risposta dell'interlocutore alle domande secondarie, e si deve supporre che, per escludere una delle due risposte, si ammetta anche il ricorso alla confutazione.

Quest'ultima, che nell'esempio del pescatore rimane solo implicita, è chiaramente esplicitata nella divisione che forma il tema dell'intero dialogo, cioè quella concernente, appunto, il sofista. L'arte del sofista viene infatti definita prima come una forma di caccia, ossia di arte acquisitiva, avente per oggetto l'uomo ed esercitantesi mediante persuasione allo scopo di guadagnare; in secondo luogo, più precisamente, come arte acquisitiva mediante scambio, cioè commercio di cognizioni (in cambio di denaro); in terzo luogo, più precisamente ancora, come commercio di virtù (cioè di capacità); in quarto luogo, sempre più precisamente, come commercio dell'arte di disputare coi discorsi (ἀμφισβητητικόν); in quinto luogo, finalmente, come commercio dell'arte di dividere (διαίρειτικά), ovvero di separare (διακριτικήν), i discorsi validi da quelli non validi. Quest'ultima arte viene poi successivamente precisata come arte di purificare (καθαριστική); poi di purificare l'anima, cioè di insegnare (διδασκαλική); poi di insegnare educando (παιδεία); infine di educare confutando (ἔλεγχος).<sup>71</sup> La confutazione è infatti necessaria per eliminare quell'ignoranza che è il credere di sapere senza sapere. Essa consiste, precisa Platone, nell'interrogare gli uomini che credono di sapere, nel sottoporre ad esame (ἐξετάζουσι) le loro opinioni, confrontandole fra di loro (συνάγοντες ... παρ'ἀλλήλας) e nel dimostrare (ἐπιδεικνύουσιν) « che esse, in un medesimo tempo (ἅμα), intorno agli stessi argomenti (περὶ τῶν αὐτῶν), in relazione alle cose medesime (πρὸς τὰ αὐτά), secondo i medesimi punti di vista (κατὰ ταῦτά), sono tutte in opposizione fra loro (ἐναντίας) ».<sup>72</sup>

70. *Ivi* 218 B - 221 C.

71. *Ivi* 221 C - 229 C.

72. *Ivi* 230 B.

La vera arte del dividere consiste dunque nel confutare, perché solo mediante la confutazione si discerne la risposta valida da quella non valida nell'ambito di una dicotomia, e la confutazione consiste nel ridurre l'avversario ad autocontraddirsi. Troviamo qui ribadito non solo il carattere confutatorio della dialettica, in particolare della dialettica consistente nella divisione, ma anche il concetto di contraddizione che sta alla base del principio di non contraddizione già incontrato nella *Repubblica* (le espressioni sono pressoché identiche), ossia il dire cose opposte sullo stesso oggetto, nello stesso tempo e sotto il medesimo aspetto.

Platone stesso si rende conto di aver definito in tal modo non il sofista, ma il dialettico vero, cioè il filosofo, ed afferma che questa, così definita, è una « sofistica nobile » (γενναία σοφιστική). Tra il dialettico e il sofista, del resto, c'è grande somiglianza, perché anche il sofista è uno che possiede l'arte del contraddire (ἀντιλογικόν): la differenza è che il sofista contraddice su tutto perché crede di sapere tutto. Ma avere scienza di tutto, secondo Platone, è possibile solo agli dèi, non agli uomini; perciò il sofista non ha una sapienza autentica, ma solo una sapienza apparente, una imitazione della sapienza, e dunque la sofistica è essenzialmente un'arte dell'imitazione.<sup>73</sup>

Questa stretta connessione della dialettica con la confutazione è confermata dalla *Lettera VII*, dove si afferma che solo « se si confuta in confutazioni benevole (ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα), facendo uso senza ostilità di domande e di risposte (ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων χρωμένων), brillano la comprensione e l'intelligenza intorno a ciascuna cosa (ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς) ».<sup>74</sup> Ciò conferma inoltre il valore costruttivo, di conoscenza della verità, che la confutazione aveva per Platone.

È, pertanto, del tutto infondato il tentativo compiuto da Hegel di leggere nel *Sofista*, oltre che nel *Parmenide*, la presenza di una dialettica che ammette l'esistenza reale della contraddizione, alla maniera della stessa dialettica hegeliana. Tale tentativo, oltre a mettere manifestamente il *Parmenide* e il *Sofista* in contrasto non solo con gli altri dialoghi platonici, quali il *Fedone* e la *Repubblica*, in cui la contraddizione è chiaramente dichiarata insostenibile, mette anche in contrasto il *Sofista* con se stesso, perché in questo stesso dialogo, come abbiamo visto, è affermato il valore confutatorio della con-

73. *Ivi* 231 A - 234 B.

74. PLAT. *Ep.* VII, 344 B.

traddizione, valore che essa non avrebbe se fosse sostenibile. L'interpretazione di Hegel si fonda, come è stato chiarito di recente, su un errore di traduzione commesso da Marsilio Ficino — è solo un caso che si tratti di un neoplatonico? —, la cui traduzione Hegel segue, a proposito di un noto passo del dialogo.

Qui Platone distingue due operazioni, di cui l'una è da lui chiamata « degna di acuta mente e insieme bella » (χαλεπὸν ἄμα καὶ καλόν) e l'altra « non vera critica » (οὔτε τις ἔλεγχος οὔτος ἀληθινός), ma « primo passo proprio di chi da poco è a contatto con la realtà delle cose ». La prima è illustrata nel modo seguente: « saper seguire i discorsi uno per uno vagliandoli e criticandoli (ἐλέγχοντα), sia nel caso che uno dica, in qualche modo (πη), identico ciò che è diverso, sia nel caso che dica diverso ciò che è identico, e saper fare ciò sulla base del modo e delle ragioni (ἐκεῖνη καὶ κατ' ἐκεῖνο) per cui egli dice che uno di quei due termini subisce affezione dall'altro ». La seconda operazione è invece questa: « dimostrare diverso l'identico in un modo o nell'altro (ἀμῆ γέ πη), e il diverso identico, e il grande piccolo e il simile dissimile e il divertirsi così a mettere innanzi continue antinomie nei discorsi ».<sup>75</sup>

È chiaro che ciò che distingue le due operazioni, cioè — potremmo dire — la confutazione buona da quella cattiva (probabilmente l'operazione del dialettico da quella del sofista), è il fatto che nella prima si tiene conto « del modo e delle ragioni » (ἐκεῖνη καὶ κατ' ἐκεῖνο) per cui l'interlocutore afferma che la stessa cosa è identica e anche diversa, mentre nella seconda non si tiene conto di ciò e gli si imputa senz'altro una contraddizione. Evidentemente tener conto del modo e delle ragioni significa saper distinguere quando la stessa cosa è detta identica e diversa sotto aspetti diversi, il che non produce contraddizione, e quando essa è detta identica e diversa « in un modo o nell'altro » (ἀμῆ γέ πη), vale a dire in tutti i modi insieme (ἀμῆ è affine a ἄμα), senza far differenza tra i diversi aspetti, il che invece produce contraddizione. In tutto ciò non solo non è violato il principio di non contraddizione, ma anzi esso è ribadito, in quanto il buon dialettico è indicato precisamente in colui che sa vedere se la compresenza degli opposti è affermata sotto lo stesso aspetto o sotto aspetti diversi.

Hegel invece interpreta il compito della vera dialettica nel modo seguente: « far vedere che quello che è l'altro, è lo stesso, e che quello che è lo stesso, è un altro: e precisamente sotto il medesimo

75. PLAT. *Soph.* 259 C-D, trad. Zadro.

riguardo e dal medesimo lato in cui è loro accaduto l'uno, vien fatta vedere in loro anche l'altra determinazione»; mentre interpreta la seconda operazione come un « separare tutte le cose l'una dall'altra » e la giudica « un procedimento inabile, da coscienza incolta e non filosofica ». <sup>76</sup> Più avanti, tornando sul medesimo passo, egli dichiara: « in questo modo Platone afferma che l'altro, in quanto negativo e in generale non identico, allo stesso tempo e sotto un unico e medesimo rispetto è ciò ch'è identico a sé; non sono aspetti diversi quelli che restano in opposizione l'uno all'altro ». <sup>77</sup>

Non c'è dubbio che qui egli segue, come è stato recentemente dimostrato, la traduzione di Marsilio Ficino, che suona: « sive quod alterum est, idem, sive quod idem, alterum, atque id eadem utrumque ratione esse convincens », <sup>78</sup> dove il greco ἐκείνη καὶ κατ' ἐκεῖνο, che significa « in quel modo determinato e sotto quell'aspetto per cui ecc. », e allude quindi alla distinzione degli aspetti, viene rovesciato nell'*eadem utrumque ratione*, che significa « è entrambe le cose nello stesso senso », il che cancella precisamente la distinzione degli aspetti e sembra piuttosto la traduzione di ἀμῆ γέ πῃ, che indica il modo di procedere della cattiva dialettica.

Non è affatto vero, dunque, che nel *Sofista* Platone ammetta la sostenibilità della contraddizione. Gli aspetti più discutibili della dialettica illustrata nel *Sofista* e nel *Politico* sono invece altri, alcuni probabilmente rilevati dallo stesso Platone, altri da Aristotele. Per quanto riguarda, ad esempio, il carattere dicotomico della divisione praticata nel *Sofista* e nel *Politico*, Platone stesso sembra giudicarlo insufficiente e volerlo riformare, quando, nel *Filebo*, riproponendo la concezione della dialettica come divisione, precisa che questa non deve essere necessariamente dicotomica, ma può anche, a seconda dei casi, dar luogo ad un numero maggiore di distinzioni. Il problema che egli propone in questo dialogo è ancora quello, già discusso nel *Parmenide* e nel *Sofista*, dell'uno e dei molti, cioè di come la stessa idea, ciascuna idea, possa essere insieme una e molteplice. La solu-

76. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., trad. it., vol. II, pp. 220-221.

77. *Ivi*, p. 223.

78. PLATONIS *philosophi quae extant*, graece ad editionem H. Stephani, cum Marsilii Ficini interpretatione, vol. II, Zweibrücken 1782, p. 287. La dipendenza di Hegel da Ficino è chiaramente documentata da K. DÜSING, *Formen der Dialektik*, hrsg. v. M. Riedel (in corso di stampa). Già altri, fra cui H. G. GADAMER, *Hegel e la dialettica antica*, in *Id.*, *La dialettica di Hegel*, Torino 1973, pp. 9-65, avevano richiamato l'attenzione sul fraintendimento in cui incorre Hegel. Di diverso avviso, cioè favorevole all'interpretazione hegeliana, è G. DUSO, *L'interpretazione hegeliana della contraddizione nel « Parmenide », « Sofista » « Filebo », « Il pensiero »*, 12, 1967, pp. 206-270.



zione, o la « via » (ὁδός), che egli ne indica, ossia la dialettica, è ora formulata nel linguaggio degli antichi Pitagorici, certo per conferirle una maggiore autorità, dato che gli antichi erano considerati più vicini agli dèi. Essa consiste nel riconoscere che ciascuna idea, proprio perché costituita da unità e insieme da molteplicità, contiene in sé il limite (πέρας) e l'illimitato (ἄπειρία). « Di conseguenza — prosegue Platone — essendo appunto le cose ordinate così, noi dobbiamo sempre ammettere e sempre ricercare ovunque una nota caratteristica unitaria (μίαν ἰδέαν), ... e come allora l'abbiamo colta, ... bisogna cercarne e esaminarne, dopo e subordinatamente alla prima, altre due, se in qualche modo ce ne sono due, e se no tre o un qualche altro numero e poi rifare l'operazione per ciascuna di queste ultime unità, finché la prima unità non solo si vede che è unità e pure molteplicità e anzi infinita molteplicità, ma si vede anche la sua struttura numerica (όπόσα). Non bisogna riferire il carattere di infinità alla molteplicità prima che si sia vista tutta la complessiva struttura numerica di questa (τὸν ἀριθμόν), struttura che sta nell'intervallo tra la sua unità e la sua infinità ». La determinazione di questo numero esatto, compreso tra l'unità e l'infinità, è ciò che distingue il modo dialettico (διαλεκτικῶς) da quello eristico (ἐριστικῶς) di condurre i discorsi.<sup>79</sup>

Secondo la maggior parte degli interpreti qui Platone allude alla divisione ed afferma la necessità che essa non sia sempre dicotomica, ma determini il numero effettivo delle altre idee comprese in ciascuna idea, cioè di specie comprese in ciascun genere, il quale è sempre un numero finito, ma può essere benissimo superiore a due. Il buon dialettico è colui che determina questo numero con esattezza. Naturalmente in tale dottrina è presente anche uno sviluppo di quella già accennata nel *Parmenide*, secondo cui le idee hanno come predicati l'uno e i molti, e nel *Sofista*, secondo cui le idee hanno tutte in comune l'essere e il non essere, ovvero l'identico e il diverso. La sua formulazione rivela ora un carattere più marcatamente matematico, probabilmente per l'influenza del pitagorismo — il *Filebo* era certamente posteriore al secondo viaggio di Platone a Siracusa, e forse anche al terzo —: quel carattere matematico che si riscontra nelle « dottrine non scritte », dove le idee vengono identificate, o ricondotte, ai numeri (ideali), i quali hanno come principi appunto l'Uno e la Diade indefinita.<sup>80</sup>

79. PLAT. *Phil.* 16 C - 17 A, trad. di A. Zadro, in PLATONE, *Opere cit.*

80. Per questi ulteriori approfondimenti mi permetto di rinviare al mio studio

Con il complicarsi della divisione diventa sempre più complesso, e difficile, il compito svolto in essa dalla confutazione, perché in una divisione rigorosamente dicotomica è sufficiente confutare uno dei due membri per poter affermare la verità dell'altro (sempre che essi siano, come è richiesto da una divisione rigorosa, opposti fra loro secondo una vera e propria contraddizione); invece in una divisione a più membri è necessario, per poter individuare quello che deve essere conservato come parte della definizione, confutare tutti gli altri, dopo essersi assicurati che essi esauriscano effettivamente tutte le varie possibilità. Si ritorna così all'indicazione della *Repubblica*, di passare attraverso « tutte » le confutazioni.

È presumibile che Platone nell'ultimo periodo del suo insegnamento, tutto preso dall'impegno di determinare rigorosamente la struttura numerica delle idee e di ricondurle ai due principi supremi, abbia alquanto trascurato l'impiego della confutazione nella divisione. Ciò spiegherebbe infatti la nota critica rivolta a quest'ultima da Aristotele, secondo il quale la divisione è « un sillogismo debole », perché non dimostra quale, tra due caratteri alternativi, debba appartenere all'oggetto che si vuole definire, per esempio essa non dimostra, posto che l'uomo sia un animale e che ogni animale debba essere mortale o immortale, che esso è mortale piuttosto che immortale.<sup>81</sup> Quando la divisione venga condotta con continuità — aggiunge Aristotele —, cioè senza tralasciare nulla, essa permette di trovare tutte le note caratteristiche di un oggetto, ma anche in tal caso non si può dire che le dimostri.<sup>82</sup>

Più grave ancora è l'inconveniente a cui va incontro, sempre secondo Aristotele, la dottrina platonica dei due principi opposti, accennata già nei dialoghi che abbiamo considerato, ma sviluppata soprattutto nelle dottrine non scritte. Già la formulazione di essa data nel *Sofista*, secondo Aristotele, è il risultato di un modo arcaico, cioè eleatico, di porre il problema (*ἀρχαϊκῶς ἀπορῆσαι*), cioè quello che presuppone l'univocità dell'essere e, rispettivamente, del non essere. Non ci sarebbe bisogno, infatti, di porre l'uno e i molti, o l'identico e il diverso, come due principi opposti, cioè di porre il non essere come principio opposto all'essere, al fine di « salvare » la molteplicità e il divenire, se si riconoscesse che l'essere è già di

su *Dialettica e principi nel Filebo di Platone*, in « Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Palermo », 1974, pp. 63-91, ristampato nei miei *Studi aristotelici* cit., pp. 329-346.

81. ARISTOT. *An. pr.* I 31.

82. ARISTOT. *An. post.* II 5.

per se stesso molteplice, cioè si dice in molti sensi, tra i quali ci sono anche l'essere in potenza e l'essere in atto.<sup>83</sup>

Ma probabilmente bisogna tener presente che anche la dottrina dei due principi opposti era per Platone una forma di dialettica, anzi la più alta forma di dialettica, una dialettica che, data la sua complessità, non si lasciava mettere per iscritto.<sup>84</sup> In questo senso possono essere infatti interpretate le famose espressioni della *Lettera VII*, secondo le quali Platone avrebbe negato la possibilità di esporre per iscritto la sua dottrina, affermando: « essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma s'accende da fuoco che balza, nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima ».<sup>85</sup>

A questa insuperabile difficoltà di esporre in modo compiuto la più alta forma assunta dalla dialettica, cioè la dottrina platonica dei principi, allude forse anche Aristotele quando, nel primo frammento conservatoci della sua opera perduta *Sul bene*, in cui appunto riferiva tale dottrina, scrive: « deve ricordarsi di essere uomo non solo colui che ha buona fortuna, ma anche colui che fa delle dimostrazioni (τὸν ἀποδεικνύντα) ».<sup>86</sup> La dialettica « forte », dunque, patisce anch'essa della naturale limitazione dell'uomo, per cui non riesce sempre a « dimostrare » tutto ciò che vorrebbe, ma deve accontentarsi di dimostrare soltanto la necessità del principio anipotetico (« via in su »), senza riuscire a dedurre tutte le idee (« via in giù »).

83. ARISTOT. *Metaph.* XIV 2, 1089 a 1 - 31.

84. Cfr. H. G. GADAMER, *Dialettica non scritta di Platone*, in Id., *Studi platonici*, Torino 1984, vol. II, pp. 121-150.

85. PLAT. *Ep.* VII, 341 C-D trad. di A. Maddalena in PLATONE, *Opere cit.*

86. ARISTOTELIS *Fragmenta selecta*, ed. W. D. Ross, Oxford 1955, p. 113.



## CAPITOLO IV

### IL PRINCIPIO DI NON CONTRADDIZIONE, LA TEORIA DEI TIPI DI OPPOSIZIONE E I DIVERSI USI DELLA DIALETTICA IN ARISTOTELE

1. Il contributo storico di Aristotele, collegato ma distinto rispetto al suo contributo teoretico, cioè all'elaborazione di una filosofia originale, è quello di avere esplicitamente teorizzato e quindi rigorosamente sistemato una serie di scoperte fatte dai suoi predecessori, in particolare, per quanto riguarda la contraddizione e la dialettica, dai suoi due ascendenti, per così dire, in linea diretta, cioè Socrate e Platone. L'insostenibilità della contraddizione, che abbiamo visto operante in Socrate e più o meno esplicitamente formulata in Platone, è stata teorizzata in modo pressoché definitivo da Aristotele mediante il celebre « principio di non contraddizione » (d'ora in poi p.d.n.c.). La formulazione più nota, ed anche più rigorosa, di questo è contenuta — non a caso — nel IV libro della *Metafisica*, dedicato all'illustrazione del compito ontologico della « filosofia prima », cioè lo studio dell'ente in quanto ente e delle proprietà che gli competono di per se stesso, tra le quali c'è appunto quella di non essere contraddittorio. Essa suona: « è impossibile che la stessa cosa (τὸ αὐτό) appartenga (ὑπάρχειν) e contemporaneamente ( ἄμα) non appartenga alla stessa cosa (τῷ αὐτῷ) e sotto lo stesso aspetto (κατὰ τὸ αὐτό) ». <sup>1</sup> Come si vede, esso concerne l'appartenenza reale (ὑπάρχειν) di una cosa ad un'altra, cioè di una proprietà ad un sostrato, perciò ha un valore fondamentalmente ontologico, ovvero, come si suol dire, è anzitutto una legge dell'essere. Si può esprimerlo, pertanto, mediante la formula: « è impossibile che A sia B e non sia B contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto ».

1. ARISTOT. *Metaph.* IV 3, 1005 b 19-20.

Da questa prima formulazione Aristotele ne ricava immediatamente una seconda: « se non è possibile che i contrari appartengano contemporaneamente alla stessa cosa, ed un'opinione contraddittoria rispetto ad un'altra è contraria a questa, è chiaro che è impossibile che la stessa persona (τὸν αὐτόν) contemporaneamente pensi (ὑπολαμβάνειν) che la stessa cosa sia e non sia [in un certo modo]: chi si ingannasse, infatti, riguardo a questo, avrebbe contemporaneamente le due opinioni contrarie ».<sup>2</sup> Perciò, conclude Aristotele, questo principio è il più saldo di tutti, in quanto a proposito di esso è impossibile ingannarsi, ed è il primo di tutti gli assiomi.<sup>3</sup> Qui, come si vede, dall'impossibilità che due proprietà opposte appartengano contemporaneamente alla stessa cosa — la quale non è che un'altra formulazione dell'impossibilità che una proprietà appartenga e contemporaneamente non appartenga alla stessa cosa —, Aristotele deriva l'impossibilità che due opinioni opposte appartengano contemporaneamente alla stessa persona, cioè da un'impossibilità reale deriva un'impossibilità psicologica, o logica, in quanto anche le opinioni, e i pensieri, sono realtà, e dunque sottostanno alla legge della realtà. Si può dire pertanto che sul valore ontologico del p.d.n.c. si fonda anche il suo valore psicologico, o logico. Equivalente alla formulazione concernente le opinioni è infatti quella concernente i discorsi, che troviamo negli *Analitici posteriori*: « è impossibile affermare e contemporaneamente negare » la stessa cosa della stessa cosa, cioè lo stesso predicato dello stesso soggetto.<sup>4</sup> I discorsi, cioè rispettivamente l'affermazione e la negazione, non sono altro, infatti, che l'espressione dei pensieri, ovvero delle opinioni.

Per quanto riguarda, tuttavia, i discorsi, l'impossibilità riguarda il loro valore di verità, non la loro pronunciabilità materiale: è chiaro infatti che, se uno vuole, può affermare e negare l'appartenenza di uno stesso predicato allo stesso soggetto, intendendo riferirsi allo stesso momento ed allo stesso riguardo. Ciò non significa, tuttavia, che egli pensi effettivamente questo, cioè che possieda contempora-

2. *Ivi*, 1005 b 26-32.

3. *Ivi*, 1005 b 32-34.

4. ARISTOT. *An. post.* I 11, 77 a 10. La validità della formulazione « psicologica » del p.d.n.c. è stata contestata da J. LUKASIEWICZ, *Über den Satz der Widerspruchs bei Aristoteles*, « Bull. Intern. de l'Académie des Sciences de Cracovie », Cl. d'hist. et de philos., 1910, trad. ingl. *On the Principle of Contradiction in Aristotle*, « The review of metaphysics », 24, 1970-1971, pp. 485-509. Questi però non ha tenuto conto del fatto, rilevato invece da A. CORRADINI, *Riflessioni sul principio di non contraddizione*, parte I, « Epistemologia », 8, 1985, pp. 217-246, che la cosiddetta formulazione psicologica, in Aristotele, si fonda su quella ontologica, cioè sul valore di verità delle opinioni contrapposte.

neamente due opinioni opposte, perché — come osserva lo stesso Aristotele a questo proposito — « non è necessario che uno, le cose che dice, queste anche pensi (ὕπολαμβάνειν) ». <sup>5</sup> Oppure è possibile che uno possieda contemporaneamente opinioni da cui derivano conseguenze che si mettono l'una in contraddizione con l'altra, ma, finché queste conseguenze non siano state esplicitate, egli non veda la contraddizione: nel momento, infatti, in cui egli ancora non vede tale contraddizione, non possiede contemporaneamente due opinioni opposte. Compito della confutazione è appunto quello di rendere esplicita, e quindi effettivamente opinata, cioè pensata, un'eventuale contraddizione implicita, cioè non ancora pensata, precisamente allo scopo di rimuoverla.

La formulazione aristotelica del p.d.n.c., mentre riprende ed esprime rigorosamente i vari accenni ad essa contenuti già in Platone, differisce profondamente da quella di Parmenide, che non è propriamente una formulazione del p.d.n.c., ma solo dell'impossibilità del non essere e, quindi, della negazione. La formulazione aristotelica, infatti, non dice che è impossibile che una cosa non appartenga ad una certa cosa, ossia che quest'ultima non sia in un certo modo, o anche non sia in assoluto, cioè non esista; essa dice soltanto che è impossibile che ciò accada contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto per cui, invece, la stessa cosa appartiene alla stessa cosa, cioè quest'ultima è in un certo modo o esiste in assoluto. Mentre, infatti, per Parmenide l'affermazione, cioè il dire « che [una qualsiasi cosa] è [in un certo modo, o anche in assoluto] », è un'affermazione necessaria, tant'è vero che « non è possibile che non sia », per Aristotele ciò vale solo nel caso di predicazioni, appunto, necessarie, vale a dire essenziali, esprimenti una perfetta identità tra soggetto e predicato (o l'esistenza necessaria del soggetto), mentre

5. ARISTOT. *Metaph.* IV 3, 1005 b 25-26. Altrettanto si può dire della possibilità, sostenuta da LUKASIEWICZ nell'*art. cit.*, che nei dementi o negli stati di delirio febbrile si verifichino delle effettive violazioni del p.d.n.c. Come ha osservato infatti CORRADINI, *art. cit.*, si tratta di rappresentazioni del mondo incomplete e infedeli, prive di valore di verità. In questo contesto deve essere giudicata la presunta negazione del p.d.n.c. che, secondo alcuni psicanalisti (per esempio I. Matte Blanco), si verificherebbe a livello di vita inconscia (per esempio quando si ama e si odia contemporaneamente la stessa persona). Posto, infatti, che in questi casi si dia autentica contraddizione (per esempio che l'amore e l'odio siano non solo contemporanei, ma anche « sotto lo stesso aspetto », cioè per gli stessi motivi, il che appare improbabile), essa rimane ad un livello infralinguistico, cioè non espresso, perché appunto inconscio, e quindi sottratto al criterio della significanza. Che poi lo stesso inconscio sia sotto certi aspetti una specie di linguaggio, come è stato sostenuto da qualcuno (Lacan), può essere vero dal punto di vista della struttura, cioè sintattico, ma non da quello semantico, cioè della significanza, proprio perché esso non si esprime nel linguaggio convenzionale, in cui vale il criterio di significanza.

non vale nel caso di tutte le altre affermazioni, cioè delle predicazioni accidentali, o di fatto, o empiriche. Tutte queste possono benissimo venire negate, senza che sia violato il p.d.n.c., il quale di per sé non impone né di affermare né di negare, ma semplicemente vieta di fare contemporaneamente l'una e l'altra cosa. Per Parmenide, insomma, la necessità riguarda l'affermazione, e quindi l'impossibilità riguarda la semplice negazione, mentre per Aristotele la necessità riguarda l'alternativa tra affermazione e negazione, e quindi l'impossibilità riguarda soltanto la loro compresenza.

Ciò che distingue la formulazione aristotelica da quella parmenidea è, come abbiamo detto più volte, la multivocità della nozione aristotelica di essere, che si oppone all'univocità (implicita o inconscia) della nozione parmenidea di essere. Per Aristotele il verbo « è » non dice né la sola esistenza né la sola essenza del soggetto di cui viene predicato, ma, se ne dice l'esistenza, dice sempre un'esistenza determinata, avente un significato diverso a seconda della categoria cui il soggetto appartiene; e se non ne dice l'esistenza, ne può dire o l'essenza, o qualsiasi altro predicato, non appartenente necessariamente ad esso.

Gli esempi di questa seconda eventualità, cioè di quella in cui l'essere non sia usato in senso esistenziale, sono i più evidenti: se io dico che Socrate è uomo, cioè animale razionale, il verbo essere esprime l'essenza del soggetto, cioè qualcosa che gli appartiene necessariamente, che non può essere negato se non a condizione di rinunciare alla verità del discorso, cioè alla sua corrispondenza con la realtà, e la proposizione esprime un'identità tra il soggetto e il predicato. Se invece dico che Socrate è bianco, o alto quattro cubiti, o seduto, il verbo essere esprime una qualità, o una quantità, o una posizione del soggetto, tutte cose che non gli appartengono necessariamente, che dunque possono benissimo essere negate in determinate circostanze, e la proposizione non esprime un'identità tra il soggetto e il predicato, ma semplicemente un'appartenenza di una cosa ad una cosa diversa. Aristotele teorizza chiaramente tale distinzione proprio nel IV libro della *Metafisica*, dove afferma: « non è possibile che l'esser uomo ( $\tau\acute{o}$  ἀνθρώπου εἶναι, cioè l'essenza dell'uomo, per esempio essere animale razionale) significhi ciò che non consiste nell'esser uomo ( $\acute{o}$ περ μὴ εἶναι ἀνθρώπου, cioè un accidente, per esempio esser bianco), se è vero che la parola uomo non solo ha un significato a proposito di qualcuno ( $\kappa\alpha\theta'$  ἐνός), ma ha anche un significato che è uno (ἓν); noi non stimiamo infatti che il significare una cosa ( $\tau\acute{o}$  ἐν σημαίνειν) sia questo, cioè sia il significare a proposito di qualcuno ( $\tau\acute{o}$  καθ' ἐνός), perché in tal modo anche



la parola musico e la parola bianco significherebbero la stessa cosa che la parola uomo, sicché tutte le cose sarebbero una sola, infatti sarebbero sinonime [cioè avrebbero nomi diversi, ma tutti con lo stesso significato] ». <sup>6</sup> La differenza tra il « significare una cosa » e il « significare a proposito di qualcuno » è, come si vede, la differenza tra le predicazioni essenziali, le quali dicono « che cos'è » una cosa (per esempio l'essere uomo), e dunque la significano direttamente, e le predicazioni accidentali, le quali dicono un aspetto, un attributo non essenziale, di una cosa, cioè significano l'appartenenza ad una certa cosa (per esempio all'uomo) di qualcosa di diverso, ossia di qualcosa che ha un'essenza diversa (per esempio l'esser bianco).

Ma si possono portare esempi che illustrino anche la prima eventualità, cioè quella in cui il verbo essere sia usato in senso esistenziale: se io dico che Socrate è nel senso che esiste, il verbo essere esprime il modo di esistere proprio delle sostanze, che è l'essere in sé, il sussistere; anzi, più precisamente ancora, esso esprime il modo di esistere proprio delle sostanze viventi, che è il vivere. Dire, infatti, che Socrate è, equivale a dire che è vivo, e dire che non è, equivale a dire che è morto. Se io, invece, dico che il bianco è, nel senso che esiste, il verbo essere esprime il modo di esistere proprio dei colori, o delle qualità, che è l'essere in altro, il colorare, o il qualificare, qualcosa d'altro. Questo secondo significato è ben diverso dal primo, anche se è con esso collegato, nel senso che senza il primo non sarebbe possibile (se non esistessero le sostanze, non esisterebbero nemmeno le qualità che ad esse ineriscono). Anche questa differenza è esplicitamente indicata da Aristotele, quando egli afferma ad esempio, che « per gli esseri viventi essere significa vivere », <sup>7</sup> e che « una soglia esiste per il fatto che si trova in una certa posizione (οὕτως κεῖται), e l'essere soglia significa il trovarsi essa in una certa posizione (τὸ οὕτως αὐτὸ κεῖσθαι), e l'esser ghiaccio significa l'essersi condensato in un certo modo (τὸ οὕτω πεπυκνωσθαι) ». <sup>8</sup>

Che poi l'esistenza appartenga ad una determinata cosa necessariamente, come pretende Parmenide quando trova inconcepibile che una cosa non sia, può essere vero solo nel caso in cui una cosa abbia l'esistenza come sua stessa essenza, cioè sia l'essere per essenza: che tuttavia si dia una tal cosa, ha bisogno di essere dimostrato. Se Parmenide lo dà per scontato, anzi dà per scontato che qualsiasi cosa

6. ARISTOT. *Metaph.* IV 4, 1006 b 13-18.

7. ARISTOT. *De an.* II 4, 415 b 14.

8. ARISTOT. *Metaph.* VIII 2, 1042 b 26-28.

si trovi in questa situazione, è perché evidentemente non distingue l'essere come essenza dall'essere come accidente, né l'esistenza sostanziale dall'esistenza accidentale, né in definitiva l'esistenza dall'essenza, cioè perché, almeno implicitamente, intende l'essere in un senso solo, vale a dire in modo univoco.

Aristotele stesso, del resto, sembra voler sottolineare, a proposito del p.d.n.c., la propria distanza da Parmenide, quando ne dà, nel *De interpretatione*, la seguente formulazione: « è necessario che l'ente sia quando è, e che il non ente non sia quando non è; ma non è necessario né che ogni ente sia né che ogni ente non sia: non è infatti la stessa cosa dire che ogni ente è necessario che sia quando è, e dire che è necessario che sia in assoluto (ἀπλῶς); altrettanto dicasi per il non ente ».<sup>9</sup> La limitazione alla necessità di essere, sia questa l'essere nel senso esistenziale o quello nel senso predicativo, che Aristotele introduce mediante l'indicazione « quando è », non significa — come è stato sostenuto da un punto di vista neoparmenideo — ammissione della possibilità che l'essere non sia, cioè contraddizione, ma distinzione tra l'ente e il suo essere, cioè ammissione della multivocità dell'ente. Solo di un ente il quale fosse identico col suo essere sarebbe infatti contraddittorio dire che non è. Se invece sono molti i modi in cui l'ente può essere, non è detto che ad ogni ente competa l'essere di necessità.<sup>10</sup> Per questo Aristotele si preoccupa, nella formulazione del p.d.n.c., di precisare che l'impossibilità dell'appartenenza e insieme della non appartenenza di uno stesso predicato ad uno stesso soggetto vale solo « nello stesso tempo » (ἅμα) e « sotto lo stesso aspetto » (κατὰ τὸ αὐτό): nulla vieta, infatti, che in tempi diversi, o nello stesso tempo ma sotto aspetti diversi, lo stesso predicato appartenga e non appartenga allo stesso soggetto.

Che l'essere, poi, si dica in molti sensi, non solo è da Aristotele innumerevoli volte affermato, ma viene da lui anche dimostrato mediante la celebre argomentazione per cui l'ente e l'uno non sono dei generi (quali sarebbero se si dicessero in un senso solo), dato che, a differenza dai generi, si predicano anche delle proprie differenze:

9. ARISTOT. *De int.* 9, 19 a 23-27.

10. Tutti avranno riconosciuto in queste precisazioni il riferimento a E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 56, 1964, pp. 137-175, spec. p. 139 (rist. in Id., *Essenza del nichilismo*, II ed., Milano 1982, pp. 19-62), da me già discusso in *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica*, « Rendiconti dell'Acc. Naz. dei Lincei », cl. di sc. mor., S. VIII, 21, 1966, pp. 224-252 (rist. in *Studi aristotelici* cit., pp. 61-88, cfr. spec. pp. 72-74).

« non è possibile che siano un genere uno degli enti ( $\tau\acute{\omega}\nu \delta\upsilon\tau\omega\nu \acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\lambda\iota\nu\alpha\iota \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ) né l'uno né l'ente ( $\omicron\upsilon\tau\epsilon \tau\omicron \acute{\epsilon}\nu \omicron\upsilon\tau\epsilon \tau\omicron \delta\upsilon\nu$ ); è necessario infatti che le differenze di ciascun genere ciascuna sia e sia anche una, mentre è impossibile che le specie del genere o il genere senza le sue specie si predichino delle proprie differenze, cosicché qualora l'uno o l'ente fossero generi, nessuna differenza sarebbe né ente né una ».<sup>11</sup> L'impossibilità che le specie e il genere si predichino delle differenze è una legge logica ben precisa: se, infatti, il genere si predicasse delle differenze come si predica delle specie, le differenze sarebbero delle specie accanto alle altre e non servirebbero più a distinguerle; e se le specie si predicassero delle differenze come si predicano degli individui, le differenze sarebbero degli individui accanto agli altri e non servirebbero più a distinguerli.<sup>12</sup> Genere e specie, insomma, indicano ciò che vi è di comune rispettivamente alle specie e agli individui, mentre le differenze indicano ciò che vi è di diverso: perciò i primi non possono predicarsi delle seconde. L'ente e l'uno, al contrario, non indicano solo ciò che vi è di comune fra tutte le cose, ma anche le loro differenze: essi accomunano e insieme diversificano, perciò non sono generi, cioè non sono univoci, ma hanno molti sensi.

Il p.d.n.c. formulato da Aristotele non deve, inoltre, essere confuso con l'espressione tradizionale del cosiddetto « principio d'identità », cioè « ciascun ente è identico a se stesso », o « ens est ens », « quicquid est, est », «  $A=A$  », <sup>13</sup> la quale concerne un rapporto, appunto, di identità di un termine con se stesso, cioè un tipo di predicazione caratterizzato dalla necessità. Sia per questo carattere, sia per il fatto che non tiene alcun conto della multivocità dell'essere, questo principio d'identità è più vicino a Parmenide che ad Aristotele, e come tale sarà ripreso dalla scolastica scotista, fautrice dell'univocità dell'essere, nonché dalla filosofia razionalistica moderna, che, come vedremo, ne farà il principio da cui si deducono tutti i giudizi analitici, o le verità di ragione, secondo una concezione ma-

11. ARISTOT. *Metaph.* III 3, 998 b 22-27.

12. ARISTOT. *Top.* VI 6, 144 a 31 - b 3.

13. La formula « ens est ens », che è forse la prima con cui storicamente è stato espresso tale principio, è di Antonio Andrea, discepolo di Duns Scoto (1250 circa - 1320). Cfr. A. ANDREAE *Quaestiones super XII libros Metaph.*, Venetiis 1481 e 1513, lib. IV, c. 3, q. 5. La formula « quicquid est, est » è di KANT, *Werke*, Akad. Textausg. I, p. 388; «  $A=A$  » è di HEGEL. Nella logica odierna il principio d'identità è formulato in modo diverso, cioè  $p \rightarrow p$ , ovvero « ogni proposizione implica se stessa ». È chiaro che in questa formulazione esso si applica a tutti i tipi di proposizione, sia necessarie che non necessarie, sia essenziali che accidentali, per cui non differisce sostanzialmente dal p.d.n.c., anzi gli è complementare (cfr. CORRADINI, *art. cit.*).

tematistica dell'ontologia che non ha nulla a che vedere con Aristotele.

Non si può nemmeno dire che il p.d.n.c. aristotelico supponga il principio d'identità, almeno quello formulato nella maniera tradizionale, sia perché Aristotele stesso lo considera, come abbiamo visto, il primo fra tutti gli assiomi, e dunque tale da non supporre altri prima di sé, sia perché ciò che esso suppone è la nozione di identità (αὐτό), così come suppone altre nozioni (impossibile, appartenere, tempo, aspetto, ecc.), cioè delle nozioni primitive, non dei principi, ossia non una proposizione, una regola, una legge.

Non si deve, infine, confondere il p.d.n.c. aristotelico con tutta una serie di posizioni con cui è stato di fatto scambiato, in genere a causa di fraintendimenti piuttosto grossolani dovuti a mancanza di conoscenza diretta dei testi aristotelici: mi riferisco ai fraintendimenti in cui sono incorsi autori come J. Dewey, che ha scambiato il p.d.n.c. col principio della fissità delle specie vegetali e animali, A. Korzybsky, che lo ha scambiato con l'affermazione dell'identità tra soggetto e predicato, H. Hahn e R. Carnap, che lo hanno scambiato per il tipo di tutte le proposizioni della logica formale, intese come proposizioni non fattuali ma esprimenti solo la convenzione secondo la quale noi parliamo degli oggetti.<sup>14</sup>

La funzione principale che esso svolge per Aristotele è quella di condizione non solo della coerenza interna dei discorsi, ma prima ancora della loro significanza: solo in determinate forme di argomentazione, cioè, come vedremo, nelle riduzioni all'assurdo e nelle confutazioni, esso diventa anche criterio di verità. Che sia condizione di coerenza di un discorso, è fuori questione: la coerenza infatti non è altro che l'incontraddittorietà, mentre l'incoerenza è semplicemente la contraddizione. Per questo Aristotele dice che il p.d.n.c. è un principio, cioè un assioma, « comune » a tutte le scienze, anche se comune solo per analogia, nel senso cioè che ciascuno lo applica ai propri oggetti o lo usa limitatamente a tale applicazione,<sup>15</sup> ed anche se la discussione circa la sua validità spetta alla filosofia prima, poiché questa è l'unica indagine che abbraccia l'essere in quanto essere, ossia l'intero campo di applicazione di tale principio.<sup>16</sup>

Ma coerenza, cioè incontraddittorietà, non significa verità, bensì solo possibilità, per cui un discorso coerente, cioè non contraddittorio con se stesso, non è necessariamente un discorso vero, che cioè

14. Ho discusso tutte queste interpretazioni nell'art. cit. *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza*.

15. ARISTOT. *An. post.* I 10, 76 a 37 - b 1.

16. ARISTOT. *Metaph.* IV 3, 1005 a 19 - b 2.

dica come effettivamente stanno le cose, bensì soltanto come esse possono stare: la coerenza è condizione necessaria, ma non sufficiente, della verità, nel senso che senza di essa non ci può essere verità, ma essa non basta ad assicurare la verità. Ciò lascia già intravedere come il p.d.n.c. dispieghi la sua maggiore efficacia nel distruggere piuttosto che nel costruire: esso infatti è pienamente sufficiente a mostrare la falsità di un discorso che non lo rispetti, perché assicura che la realtà non può essere contraddittoria e quindi non può venire rispecchiata da un discorso incoerente, ma non è sufficiente a mostrare la verità di un discorso che lo rispetti. Aristotele indica chiaramente questa funzione quando afferma che «nessuna dimostrazione assume [come premessa] il principio per cui non è possibile contemporaneamente affermare e negare».<sup>17</sup> Non ha senso, pertanto, accusare tale principio di sterilità, quando la sua funzione non è di essere fecondo.

Ben più importante, invece, è la funzione che il p.d.n.c. esercita nei confronti non solo dei discorsi scientifici o argomentativi, ma più in generale nei confronti di qualsiasi discorso. Essa emerge con chiarezza non appena Aristotele si accinge a difendere il p.d.n.c. contro coloro che lo negano, precisando che questa è l'unica forma di dimostrazione possibile a proposito di esso. Non è possibile, infatti, dimostrarlo nel senso comune del termine, perché ciò richiederebbe un principio precedente dal quale partire per poterlo dimostrare, il quale invece non si dà, essendo il p.d.n.c. il primo fra tutti i principi. «È invece possibile — afferma Aristotele nel IV libro della *Metafisica* — anche a proposito di questo dimostrare per confutazione (ἀποδείξαι ἐλεγκτικῶς) che è impossibile negarlo, purché colui che lo contesta dica soltanto qualcosa; qualora non dicesse nulla, sarebbe ridicolo cercare un discorso contro chi ha un discorso fatto di nulla, perché questi non ne ha nessuno: costui infatti, in quanto tale, sarebbe già simile ad una pianta».<sup>18</sup> Si noti come qui Aristotele consideri la dimostrazione per confutazione un'autentica dimostrazione, sia pure diversa da quelle normali, e quindi *sui generis*, e come la consideri inserita in un contesto dialettico: il cercare un discorso, ossia un argomento, contro qualcuno, il quale dovrebbe a sua volta avere un discorso, cioè un argomento, e, se non ce l'ha, non ha bisogno di essere confutato, perché si colloca già di per sé fuori dal contesto dialettico, cioè non discute, anzi nemmeno parla, perciò è non solo meno che uomo, ma anche

17. ARISTOT. *An. post.* I 11, 77 a 10-12.

18. ARISTOT. *Metaph.* IV 4, 1006 a 11-15.

meno che animale, ossia è pianta. « Dico che il dimostrare per confutazione — prosegue Aristotele — differisce dal dimostrare, perché se uno dimostrasse [il p.d.n.c.] sembrerebbe commettere una petizione di principio (αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ), mentre se la causa di questa è un altro, vi sarà confutazione e non dimostrazione ». Dimostrare il p.d.n.c. significa commettere una petizione di principio, perché per dimostrare bisogna sempre presupporre il p.d.n.c., mentre in tal caso esso è proprio ciò che deve essere dimostrato. Se però si riesce a mostrare che la petizione di principio viene commessa dall'« altro », cioè da colui che nega il p.d.n.c., allora lo si sarà confutato. Con ciò Aristotele ammette che la confutazione dell'altro equivalga ad una dimostrazione del principio. Si tratta, dunque, di una vera e propria « dimostrazione dialettica », sulla quale torneremo in seguito. « Il punto di partenza contro tutte le posizioni siffatte non è il pretendere che si dica che una cosa è o non è, perché uno penserebbe subito che questa è una petizione di principio, ma il pretendere almeno che uno significhi qualcosa sia a se stesso sia all'altro (σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ). Questo infatti è necessario, se vuol dire qualcosa. Poiché se non è così, costui non avrà alcun discorso, né di sé con se stesso né con altri. Ma qualora uno conceda questo, vi sarà dimostrazione; infatti vi sarà già qualcosa di determinato (ὄρισμένον). Tuttavia la causa non sarà colui che dimostra, bensì colui che subisce [la dimostrazione per confutazione]. Mentre infatti vuole distruggere il discorso, accetta un discorso ».<sup>19</sup>

La confutazione in questione, con la dimostrazione a cui essa dà luogo, è anch'essa *sui generis*: essa, infatti, non consiste, come ogni altra confutazione, nell'indurre il proprio interlocutore in contraddizione, poiché questi, in quanto nega il p.d.n.c., non si considererebbe affatto confutato dal fatto di essere in contraddizione. La confutazione in questione consiste, invece, nel mostrare al proprio interlocutore che egli, mentre vuole negare il p.d.n.c., in realtà non lo nega, bensì lo afferma, cioè ammette lui stesso quanto dice di negare. Ciò significa sia che la negazione è impossibile, sia che essa comporta una petizione di principio, proprio perché ammette quanto è invece in discussione. Il p.d.n.c. è dunque dimostrato vero in quanto risulta innegabile: esso è vero perché non può essere negato, cioè non può non essere ammesso. La sua verità è la sua

19. *Ivi*, 1006 a 15-26. Le critiche di LUKASIEWICZ, *art. cit.*, non colgono né il valore della « determinatezza », espresso dal p.d.n.c., né il carattere *sui generis* di questa confutazione.

necessità, cioè è una verità necessaria, una verità quale si esige da una dimostrazione. La confutazione, in questo caso, equivale ad una vera e propria dimostrazione. In questo senso mi sembra che si possa superare l'obiezione di Lukasiewicz, secondo cui la confutazione della negazione del p.d.n.c. non è un'autentica fondazione di esso. Se il p.d.n.c., infatti, è in grado di togliere la propria negazione, esso risulta innegabile, e quindi necessario, ed in questo senso è certamente dimostrato.

Perché il negatore deve ammettere egli stesso il p.d.n.c.? perché, per poter negare, deve dire qualcosa, deve significare qualcosa a se stesso e all'altro, altrimenti sarebbe come se non dicesse nulla. Ma significare qualcosa è significare qualcosa di determinato, e determinato è ciò che si distingue da tutto il resto, ossia ciò che non è la sua negazione. Dire qualcosa di determinato equivale dunque ad ammettere che una cosa non è la sua negazione, cioè ad ammettere il p.d.n.c. Aristotele illustra bene tutto questo nel seguito: « anzitutto è chiaro che almeno questo è vero, ossia che il nome significa l'essere o non essere questa determinata cosa (τοδί), cosicché non è possibile che ogni cosa stia in questo modo e non in questo modo ». Chiunque pronuncia un nome, dunque, ammette che esso significhi una certa cosa e non un'altra, ossia ammette il p.d.n.c. « Inoltre — continua Aristotele — se il nome uomo significa qualcosa di uno, supponiamo che questo sia animale bipede. Per significare qualcosa di uno (σημαίνειν ἓν) intendo infatti questo: se l'uomo è questo, qualora una cosa sia uomo, questo sarà per essa l'esser uomo ». Qui, come si vede, egli insiste nel rilevare che, se il significare è significare qualcosa di uno, esso significa un determinato modo di essere, e non il suo opposto, il che dunque suppone il p.d.n.c. Se poi una parola ha molti significati, il discorso non cambia, purché questi siano anch'essi determinati: in tal caso basterà infatti porre un nome diverso per ciascun significato. Se invece essi non saranno determinati, non si significherà nulla e non vi sarà più discorso. « Infatti il non significare qualcosa di uno è significare nulla, e se i nomi non significano nulla, si distrugge il discutere reciprocamente, sia secondo verità sia con se stessi. Non è possibile, infatti, che pensi colui che non pensa qualcosa di uno; se invece è possibile pensare qualcosa, si ponga un nome che è uno a questa cosa ». <sup>20</sup> Qui Aristotele insiste, come si vede, sull'unità, cioè sulla determinatezza, come condizione della significanza dei nomi e quindi dei discorsi. Non fa differenza che uno stesso nome abbia un solo significato o ne abbia

20. *Ivi*, 1006 a 28 - b 11.

molti, purché questi siano determinati. In ogni caso, dunque, condizione della significanza è la determinatezza, ma la determinatezza è garantita precisamente dal p.d.n.c. Si può dire, allora, che questo è il criterio supremo di significanza di tutti i discorsi. Chi non rispetta il p.d.n.c., non significa più nulla, il che è come dire che non discute, non comunica, non dice nulla, né di vero né di falso, né a se stesso né agli altri, cioè non pensa nemmeno.

Già queste prime considerazioni, indipendentemente dagli sviluppi, a volte anche molto complessi, che la difesa del p.d.n.c. assume nel corso del IV libro della *Metafisica*, mostrano l'impossibilità di negare il p.d.n.c. Esse del resto sono confermate da quella che si può considerare la confutazione pragmatica della negazione del p.d.n.c., consistente nel rilevare come, anche coloro che dicono di negare il p.d.n.c., in realtà, col loro comportamento pratico, mostrano di ammetterlo: se infatti vogliono andare a Megara, ci vanno e non se ne stanno a casa tranquilli, come se le due cose si equivalessero; oppure si guardano bene dal cadere in un pozzo o in un precipizio, e non ci vanno di filato dentro, come se le due cose si equivalessero; oppure, se hanno sete, bevono, e se vogliono incontrare un uomo, vanno a cercarlo, mostrando con ciò di ritenere che ciascuna di queste cose non equivalga al suo opposto; in generale tutti sono convinti che le cose stiano in un certo modo, almeno per quanto riguarda il meglio e il peggio.<sup>21</sup>

Si comprende, allora, come tutte le negazioni del p.d.n.c. che sono state formulate nella storia della filosofia, prima o dopo Aristotele, vadano prese in un senso molto particolare, cioè o siano negazioni soltanto implicite, destinate ad essere rimosse una volta esplicitate, o si riferiscano ad un'accezione molto particolare del principio stesso, come vedremo essere nel caso di Hegel e della dialettica che a lui si richiama, o infine siano negazioni molto circoscritte e parziali, come vedremo essere nel caso della cosiddette logiche « paraconsistenti » sviluppate recentemente. Queste ultime, infatti, sembrano ammettere la possibilità della contraddizione più sul piano

21. *Ivi*, 1008 b 12-27. Questa, che abbiamo chiamato confutazione pragmatica, allude a quella evidenza del p.d.n.c. a cui, secondo CORRADINI, *art. cit.*, è necessario ricorrere per confutare anche le negazioni parziali, o locali, di esso. Sembra, infatti, che la confutazione di *Metaph.* IV 4 sia sufficiente a distruggere solo le negazioni universali del p.d.n.c., cioè quelle che ammettono la possibilità della contraddizione per qualsiasi proposizione, e non le negazioni locali, che ammettono la possibilità della contraddizione in certe proposizioni, ma fanno eccezione per altre, ad esempio per quelle in cui consiste la stessa negazione del p.d.n.c. (cfr. oltre a LUKASIEWICZ, *art. cit.*, p. 499, anche R. M. DANCY, *Sense and Contradiction. A Study on Aristotle*, Dordrecht-Boston 1975, p. 31).



algebrico-formale che su quello reale, il quale invece interessa dal punto di vista filosofico.

La dimostrazione aristotelica dell'innegabilità del p.d.n.c. fornisce così per la prima volta la prova, in termini rigorosi, di una verità che già in precedenza era apparsa evidente non solo ai filosofi, ma ad ogni uomo: ossia che la realtà non ammette contraddizioni, nel senso preciso contemplato dal p.d.n.c., e pertanto qualsiasi discorso si riveli contraddittorio deve essere per ciò stesso considerato come non rispondente alla realtà, cioè non vero.

2. Oltre alle funzioni « negative » ora esposte, cioè di assicurare ai discorsi la significanza e la coerenza, vale a dire la possibilità di costituirsi e di rispecchiare la realtà, il p.d.n.c., o meglio quel corollario di esso che è noto come principio del terzo escluso (d'ora in poi p.d.t.e.), esercita in certi casi anche una funzione più positiva, cioè quella di assicurare la verità di un discorso. Vediamo come e quando.

Dopo avere esposto e difeso il p.d.n.c. Aristotele, sempre nel IV libro della *Metafisica*, espone il seguente altro principio: « ma non ci può neppure essere nulla nel mezzo della contraddizione (μεταξύ ἀντιφάσεως), bensì è necessario o affermare o negare una cosa una a proposito di una cosa una, qualunque essa sia ». <sup>22</sup> Altrove la formulazione di esso è diversa, ma non meno chiara: « la contraddizione è un'opposizione ( ἀντίθεσις ) della quale, considerata per sé stessa, non v'è alcun intermedio, mentre le parti della contraddizione sono l'una l'affermazione di qualcosa a qualcosa, l'altra la negazione di qualcosa da qualcosa ». <sup>23</sup> Nella scolastica moderna, cioè nella filosofia razionalistica tedesca, esso è stato chiamato « principium exclusi medii inter duo contradictoria » (Wolff) o « principium tertii exclusi » (Baumgarten): può venire espresso mediante la formula « A o è B o è non B ». Si tratta, chiaramente, di un corollario del p.d.n.c., non di un principio indipendente: infatti, se A non è B, non può essere, in base al p.d.n.c., contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto anche B, perciò deve essere solo non-B; se invece non è non-B, allora non può essere, sempre in base al p.d.n.c., contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto, anche non-B, perciò deve essere solo B.

A differenza dal p.d.n.c., pertanto, il p.d.t.e. può essere dimostrato, ed Aristotele lo dimostra ricorrendo, oltre che al p.d.n.c., anche alle nozioni di vero e di falso, il che rivela subito che il nuovo

22. *Ivi* IV 7, 1011 b 23-24.

23. ARISTOT. *An. post.* I 2, 72 a 12-14.

principio ha dei riflessi importanti non tanto sulla sfera del pensiero e del discorso stessi, quanto su quella dei rapporti con la realtà. «Questo principio risulta chiaro — afferma infatti Aristotele — non appena si sia definito che cos'è il vero e che cos'è il falso. Dire infatti che l'ente non è o che il non ente è, è falso, mentre dire che l'ente è e che il non ente non è, è vero, sicché anche colui che dice che una cosa è o non è, dirà il vero o dirà il falso. Ma [se ci fosse un intermedio tra le due parti della contraddizione], né dell'ente si potrebbe dire che è o che non è, né del non ente».<sup>24</sup> Qui Aristotele fa leva sulla dicotomia tra vero e falso, intesi rispettivamente come corrispondenza e non corrispondenza tra il discorso e la realtà, per mostrare come tale dicotomia implichi una uguale dicotomia tra l'affermare e il negare un predicato di un soggetto (tale è il senso di frasi come «l'ente è» e «l'ente non è», non quello parmenideo). Se, infatti, ci fosse una terza possibilità tra l'affermare e il negare, ci sarebbe anche una terza possibilità tra il vero e il falso. Ciò rivela, naturalmente, che il p.d.t.e. vale essenzialmente nell'ambito di una logica a due valori, come appunto quella che ammette solo il vero ed il falso, mentre non vale necessariamente in logiche a tre o più valori (cioè trivalenti o polivalenti). Si dovrà allora concludere che il p.d.t.e., a differenza dal p.d.n.c., non vale per qualsiasi discorso, ma solo per quei discorsi che ammettono l'opposizione tra vero e falso, cioè per quei discorsi che si preoccupano di conoscere come stanno le cose in una realtà che non sia puramente ideale, o convenzionale.

Anche per questi discorsi, nei quali poi rientrano le varie scienze, c'è tuttavia una differenza a seconda che essi si riferiscano a stati di cose presenti o passati, oppure a stati di cose futuri. Mentre, infatti, gli stati di cose presenti o passati sono già determinati in un certo modo e pertanto tra le parti della contraddizione che si riferiscono ad essi una è già vera, cioè quella che dice come essi sono, e l'altra è già falsa, cioè quella che dice come essi non sono, per gli stati di cose futuri, afferma Aristotele, il discorso è diverso, cioè non si può dire che una delle due parti della contraddizione sia già vera e che l'altra sia già falsa. È questo il famoso problema dei contingenti futuri, a cui è dedicato il cap. 9 del *De interpretatione* e che tanti fiumi di inchiostro ha fatto versare, in particolare tra gli specialisti di logica modale.<sup>25</sup> Senza la pretesa di risolvere i problemi che esso

24. ARISTOT. *Metaph.* IV 7, 1001 b 26-29.

25. Cfr., a questo proposito, V. CELLUPRICA, *Il capitolo 9 del «De interpretatione» di Aristotele. Rassegna di studi: 1930-1973*, Bologna 1977.

ha suscitato, mi limito a ricordare che Aristotele respinge decisamente il determinismo sostenuto probabilmente dai Megarici (eredi anche in questo dell'eleatismo), perché esso eliminerebbe la realtà del contingente, ossia di ciò che può essere ed anche non essere, il quale è invece per Aristotele uno dei modi fondamentali dell'essere. Osservo inoltre che dalla conclusione a cui Aristotele giunge, ossia « non è necessario che domani avvenga una battaglia navale, né è necessario che non avvenga, ma è necessario che avvenga o non avvenga », <sup>26</sup> si desume non solo una riconferma del p.d.n.c. nella forma anti-parmenidea sopra riportata (« è necessario che l'ente sia quando è, ecc. »), ma anche una conferma del p.d.t.e. Anche per i contingenti futuri, infatti, pur non essendoci una parte della contraddizione di cui si possa dire che è necessariamente vera ed un'altra di cui si possa dire che è necessariamente falsa, si può dire che è necessariamente vera l'alternativa tra esse, e che la sua negazione è falsa.

Mi sembra che a questa situazione sia riconducibile anche la negazione del p.d.t.e. che viene attribuita alla logica intuizionistica di Brouwer e Heyting.<sup>27</sup> È vero, infatti, che il fondatore della matematica intuizionistica nega la validità, nell'ambito dei sistemi matematici infiniti, del p.d.t.e., ma ciò è possibile proprio perché in tali sistemi al concetto di costruibilità finita viene sostituito quello di costruibilità infinita, che in termini aristotelici equivale, in qualche modo, a quello di indeterminatezza, o di potenzialità, e cioè si colloca a livello di quella modalità per cui, come abbiamo visto, il p.d.t.e. vale solo in un certo modo, cioè non nel senso di stabilire che una delle due proposizioni in cui la potenzialità si esprime sia già vera e l'altra già falsa, ma nel senso che solo una delle due si realizzerà e quindi risulterà vera. Su questo argomento avremo occasione di tornare in seguito: in ogni caso va tenuto presente che, quando Aristotele attribuisce al p.d.t.e. una funzione conoscitiva, egli pensa alla conoscenza di una realtà determinata, quale è per lui anche l'oggetto della matematica, non di una realtà indeterminata. Per una matematica diversa, quale quella intuizionistica, o costruttivistica, il principio perde certamente quella funzione, ma perché questa stessa matematica rinuncia ad essere conoscenza di una realtà già determinata.

La funzione conoscitiva del p.d.t.e. viene chiaramente affermata da Aristotele negli *Analitici posteriori*, dove, proprio dopo aver ne-

26. ARISTOT. *De int.* 9, 19 a 30-32.

27. Cfr. L. E. J. BROUWER, *Collected Works*, vol. I, a cura di A. Heyting, Amsterdam 1975.

gato che il p.d.n.c. possa fungere da premessa di una dimostrazione, egli aggiunge: « invece il principio che tutto si deve o affermare o negare (τὸ δ'ἅπαν φάναι ἢ ἀποφάναι) lo assume come premessa la dimostrazione per assurdo (ἢ εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπόδειξις), ed anche questo [essa lo assume] non sempre in universale, ma per quanto esso è sufficiente, ed è sufficiente nella misura in cui si applica al genere intorno a cui verte la dimostrazione ».<sup>28</sup> La dimostrazione per assurdo, come è noto, è un caso particolare di dimostrazione, cioè di sillogismo scientifico. Non è il luogo, questo, per richiamare l'intera teoria aristotelica del sillogismo, la quale costituisce un altro celebre esempio di teorizzazione, da parte di Aristotele, di procedimenti già diffusamente impiegati dalla filosofia precedente, ma non mai portati in precedenza ad un uguale livello di consapevolezza critica. Basti ricordare che il sillogismo è il ragionamento mediante il quale si deduce necessariamente una conclusione da due premesse formate in tutto da tre termini, due estremi e un medio, e che il sillogismo scientifico, o dimostrazione, è quello che assume premesse vere, o perché di per sé evidenti (ed in tal caso esse sono principi propri), o perché precedentemente dimostrate.<sup>29</sup>

La dimostrazione per assurdo, spiega Aristotele, è un sillogismo che assume, in luogo di una tra le due premesse, la contraddizione (ἀντίφασις) di ciò che si vuole dimostrare e che ne deduce una conclusione giudicabile come falsa in quanto opposta a qualcosa che è manifestamente vero (φανερῶ ὄντος ὅτι ἀληθές).<sup>30</sup> Anch'essa dunque, come la dimostrazione più comune, detta anche diretta, o ostensiva (δεικτική), ha bisogno di due premesse considerate in precedenza come vere, solo che essa assume direttamente solo una di queste due, mentre usa l'altra per giudicare falsa la conclusione dedotta dalla prima e dalla proposizione contraddittoria a quella che si vuole dimostrare.<sup>31</sup> Ora, poiché l'opposizione tra questa conclusione e la tesi che si vuole dimostrare è una vera e propria contraddizione, nel senso che esse sono rispettivamente l'affermazione e la negazione di uno stesso predicato a proposito di uno stesso soggetto, prese nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto, la dimostrazione della falsità dell'una comporta, in virtù del p.d.t.e., la necessità della verità dell'altra. Il p.d.t.e. si rivela in questo caso efficace per compiere una vera e propria dimostrazione, sia pure di tipo indiretto, cioè avente a che fare con la contraddizione.

28. ARISTOT. *An. post.* I 11, 77 a 23-25.

29. *Ivi* I 2.

30. ARISTOT. *An. pr.* II 11, 61 a 18-25.

31. *Ivi* II 14, 62 b 29-34.

È naturale, a questo punto, chiederci se esso possa svolgere una funzione analoga anche nell'altro tipo di argomentazione avente a che fare con la contraddizione, cioè nella confutazione (ἐλεγχος), che già abbiamo incontrato in Socrate ed in Platone e di cui ugualmente Aristotele ci offre una teorizzazione rigorosa. Anche la confutazione, egli afferma, è un sillogismo, il quale ha luogo quando, essendo state concesse tutte le premesse (πάντων ... συνηχορευμένων), o essendo state date risposte di forma opposta (ἐναλλάξ τιθεμένων τῶν ἀποκρίσεων), ossia una affermativa ed una negativa, si deduce una conclusione opposta a qualcuna delle proposizioni che sono state concesse: la confutazione pertanto è « il sillogismo della contraddizione » (ὁ γὰρ ἐλεγχος ἀντιφάσεως συλλογισμός), cioè il sillogismo che deduce una contraddizione rispetto a qualche proposizione concessa.<sup>32</sup> È evidente che cosa distingue e che cosa accomuna la dimostrazione per assurdo e la confutazione: la prima ha bisogno, come la dimostrazione diretta, di due premesse conosciute come vere, o perché in sé evidenti o perché precedentemente dimostrate, di cui l'una sia contraddittoria rispetto alla conclusione ottenuta, in modo da falsificare quest'ultima; la seconda, invece, non si serve di premesse necessariamente vere, ma di premesse semplicemente concesse da un interlocutore, per esempio mediante risposte date a domande che gli sono state poste. La confutazione, dunque, ha luogo in un contesto dialettico, cioè di discussione tra almeno due interlocutori, in cui l'uno domanda e l'altro risponde, e colui che domanda cerca di indurre in contraddizione colui che risponde. Entrambe le argomentazioni, sia la dimostrazione per assurdo che la confutazione, consistono nel rilevare una contraddizione fra la conclusione del sillogismo ed una sua premessa, sia questa manifestamente vera o semplicemente concessa: la prima, servendosi di premesse sicuramente vere, applica il p.d.t.e. per giudicare falso ciò che ad esse contraddice e poi per giudicare vero il contraddittorio; la seconda, non potendo disporre di premesse sicuramente vere, non può concludere con certezza per la falsità di ciò che ad esse contraddice, ma può almeno sostenere, in base al p.d.n.c., l'insostenibilità della posizione complessiva dell'interlocutore a causa della sua contraddittorietà intrinseca. In quest'ultimo caso, però, qualora si riesca a formulare una proposizione veramente opposta per contraddizione rispetto a tale posizione complessiva, in base al p.d.t.e. si potrà concludere per la verità di tale proposizione. Così, dunque, anche la

32. *Ivi* II 20, 66 b 6-11.

confutazione potrà dare luogo ad una vera e propria dimostrazione, una « dimostrazione per confutazione » (ἀποδείξαι ἐλεγκτικῶς), come dice Aristotele a proposito della difesa del p.d.n.c. Vedremo in seguito che Aristotele ammette dimostrazioni per confutazione anche in casi diversi dalla difesa del p.d.n.c.: ciò che vale la pena di sottolineare in questo momento è la funzione propriamente dimostrativa che il p.d.t.e. può svolgere anche nell'ambito della confutazione.

A questo scopo, per raggiungere il massimo di chiarezza possibile, possiamo tornare ancora una volta sulla differenza tra dimostrazione per assurdo e confutazione. La dimostrazione per assurdo fa uso della contraddizione due volte: una prima volta, quando rileva la contraddizione fra la conclusione dedotta dalla negazione della tesi che si intende dimostrare ed una premessa riconosciuta come vera, il che permette di affermare la falsità di tale conclusione; una seconda volta, quando rileva la contraddizione tra questa conclusione falsa e la tesi che si intende dimostrare, il che permette di concludere alla verità di quest'ultima. In entrambi i casi essa applica il p.d.t.e., avendo a che fare con il vero e il falso. La confutazione, invece, fa uso della contraddizione una sola volta, cioè quando rileva la contraddizione fra la conclusione e una delle premesse concesse dall'interlocutore: essa non può applicare qui il p.d.t.e., perché non ha a che fare col vero e col falso, tuttavia può, in virtù del p.d.n.c., giudicare insostenibile, cioè incoerente, la posizione complessiva dell'interlocutore. Nel caso in cui sia possibile formulare una proposizione alternativa, cioè contraddittoria, a quella dell'interlocutore presa nel suo complesso, la confutazione di quest'ultima può trasformarsi, in base al p.d.t.e., in una dimostrazione della verità della prima. Se, infatti, la coerenza non è sufficiente ad assicurare la verità, l'incoerenza, cioè la contraddittorietà interna, è certamente sufficiente a mostrare la falsità di una tesi, e di fronte ad una manifesta falsità è possibile, in base al p.d.t.e., proclamare la verità della tesi alternativa. Poiché, però, quest'ultima deve essere contraddittoria alla posizione dell'interlocutore presa nel suo complesso, posizione che a sua volta è costituita da una contraddizione fra una premessa e una conclusione ad essa opposta, è necessario, al fine di accertare l'eventuale funzione dimostrativa della confutazione, chiarire bene le differenze tra i tipi di opposizione che possono avere luogo fra le proposizioni. Anche a questa impresa Aristotele si è dedicato con la consueta cura e sistematicità.

Dalla teoria dei diversi tipi di opposizione dipende la possibilità di quella dialettica come scienza che Platone aveva raccomandato nella *Repubblica* ed illustrato nel *Parmenide*, ed a cui Aristotele aveva

probabilmente alluso nel giudicare troppo debole la dialettica di Socrate. Questa infatti, a suo avviso, non era in grado di « indagare gli opposti anche indipendentemente dall'essenza » e di stabilire se e quando « la scienza degli opposti è la stessa », cioè quando l'aver scienza di un opposto, per esempio del falso, significa aver scienza anche dell'altro, ossia del vero. Anche nella sua teoria dei tipi di opposizione Aristotele anzitutto precisa una quantità di distinzioni e di definizioni che erano già state introdotte da Platone e sviluppate soprattutto all'interno della sua scuola, cioè dell'Accademia, dove lo stesso Aristotele visse e operò per circa vent'anni. Vari Accademici (Platone, Speusippo, Senocrate, lo stesso Aristotele), scrissero trattati o fecero esposizioni orali intitolate *Divisioni*, o *Sui contrari*, o *Scelta dei contrari*, o *Sugli opposti*, e sembra che le dottrine orali (ἄγραφα δόγματα) di Platone, specialmente il corso *Sul bene*, trascritto da vari suoi discepoli (tra i quali anche Aristotele), contenesero un'ampia e sistematica esposizione dottrinale dei vari tipi di opposizione, in quanto cercavano di ricondurre tutte le cose a due principi opposti, l'Uno e la Diade, o l'Uno e i Molti, considerati come i « primi contrari ».<sup>33</sup> È sicuramente a tutto questo lavoro che Aristotele allude quando indica l'inferiorità della dialettica socratica rispetto a quella platonica.

La teoria aristotelica delle opposizioni riguarda anzitutto i termini, i quali indicano singoli enti, e poi le proposizioni, le quali indicano rapporti tra enti. Per quanto riguarda l'opposizione fra termini, Aristotele sistema le dottrine accademiche, aggiungendovi solo un nuovo tipo di opposizione, quella fra privazione e possesso. I risultati di questo lavoro sono stati da lui esposti una prima volta nei suoi trattati più antichi, come quello perduto *Sui contrari* e quelli conservati come le *Categorie* e il V libro della *Metafisica* (chiamato anche *Sui termini detti in molti sensi*), ed una seconda volta, più sistematicamente, nel maturo libro X della stessa opera.

Nel cap. 10 delle *Categorie*, appartenente ai cosiddetti *Postprædicamenta* e contenente dottrine sicuramente accademico-aristoteliche, chiunque ne sia stato materialmente il redattore, si distinguono l'opposizione fra termini relativi (τὰ πρὸς τι), quella fra termini contrari (τὰ ἐναντία), quella fra privazione e possesso (στέρησις καὶ ἔξις) e quella fra affermazione e negazione (κατάφασις καὶ ἀπόφρασις). I relativi sono quei termini la cui stessa essenza contiene

33. Per tutti questi argomenti devo rinviare ai miei volumi su *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962, e *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977.

un riferimento all'opposto, per esempio il doppio in riferimento al mezzo o la scienza in riferimento allo scibile, cioè quei termini che si implicano reciprocamente, o che non possono stare l'uno senza l'altro.<sup>34</sup> I contrari sono invece i termini che si trovano alla distanza massima, ovvero che hanno la differenza massima tra di loro, all'interno dello stesso genere, per esempio il bianco e il nero nell'ambito del colore, o il buono e il cattivo nell'ambito delle qualità morali. Normalmente fra essi ci sono termini intermedi, per esempio il grigio, ma in alcuni casi questi non ci sono, e ciò avviene quando uno dei contrari è presente in un sostrato come sua proprietà naturale o essenziale, per esempio salute e malattia in un essere vivente.<sup>35</sup> La privazione e il possesso sono rispettivamente la mancanza e la presenza in un sostrato di qualcosa che per natura ci dovrebbe essere, per esempio la cecità e rispettivamente la vista in un occhio.<sup>36</sup> Essi appartengono allo stesso genere e non hanno termini intermedi, perciò coincidono con l'ultimo caso di contrari sopra menzionati. Infine si può parlare di un'opposizione fra termini se si considerano gli oggetti, ovvero gli stati di cose, i rapporti, espressi dall'affermazione e dalla negazione. Poiché l'opposizione fra queste due proposizioni è chiamata da Aristotele « contraddizione » (ἀντίφασις), tali termini si possono chiamare « contraddittori » l'uno rispetto all'altro, anche se Aristotele non usa per essi di un'espressione a sé stante. Che si tratti, anche in questo caso, di termini, non c'è dubbio, perché Aristotele stesso, o l'autore del trattato in questione, dichiara: « ciò che sta sotto (ὑπό) l'affermazione e la negazione non è affermazione e negazione; infatti l'affermazione è discorso affermativo e la negazione è discorso negativo, mentre delle cose che stanno sotto l'affermazione e la negazione, nessuna è discorso. Eppure si dice che anche queste cose si oppongono tra di loro come l'affermazione e la negazione, poiché anche per esse il tipo di opposizione (ὁ τρόπος τῆς ἀντιθέσεως) è il medesimo. Come infatti talvolta l'affermazione si oppone alla negazione, per esempio la proposizione 'sta seduto' alla proposizione 'non sta seduto', così si oppongono anche le cose che stanno sotto ciascuna delle due proposizioni (τὸ ὑφέκωτερον πρῶγμα), cioè lo stare seduto ed il non stare seduto ».<sup>37</sup>

I termini contraddittori sono dunque quelli di cui l'uno è semplicemente la negazione dell'altro, per esempio bianco e non bianco,

34. ARISTOT. *Cat.* 10, 11 b 17-33.

35. *Ivi.*, 11 b 33 - 12 a 25.

36. *Ivi.*, 12 a 26 - b 5.

37. *Ivi.*, 12 b 5-16.



sano e non sano, o addirittura ente e non-ente: <sup>38</sup> ciò comporta che essi non appartengano allo stesso genere, ossia che il termine negativo sia del tutto indeterminato, e che pertanto essi non abbiano alcun intermedio, in quanto la loro opposizione esaurisce la totalità del reale, indicando il termine positivo una parte di questa e il termine negativo tutto il resto. Perciò essi sono i soli, fra tutti gli opposti, a cui si applica, come alle proposizioni che li esprimono, il p.d.t.e., nel senso che, oltre ad essi, non si dà una terza possibilità, cioè essi esauriscono appunto la totalità, mentre oltre ai contrari, anche quando non vi sia un intermedio, si danno pur sempre altri generi. Le *Categorie* espongono questa dottrina affermando che fra le proposizioni concernenti termini contrari, o privazione e possesso, per esempio « Socrate è sano » e « Socrate è malato », non è necessario che l'una sia vera e l'altra falsa, perché nel caso in cui Socrate non esista, esse saranno entrambe false; mentre fra le proposizioni concernenti termini contraddittori, per esempio « Socrate è sano » e « Socrate non è sano », è necessario che l'una sia vera e l'altra falsa, perché nel caso in cui Socrate non esista, la prima sarà falsa e la seconda sarà vera.<sup>39</sup>

Una dottrina analoga è esposta da Aristotele nel V libro della *Metafisica*, dove alle opposizioni citate vengono aggiunte quelle fra identico e diverso, concernenti soprattutto la categoria della sostanza, uguale e disuguale, che sono l'identico e il diverso nella categoria della quantità, simile e dissimile, che riproducono la stessa opposizione nella categoria della qualità: Aristotele inoltre precisa che il « diverso » nell'ambito del medesimo genere si chiama più precisamente « differente », per cui sono differenti le cose che, pur essendo diverse, hanno qualcosa di identico, ad esempio hanno in comune il genere. I contrari sono pertanto dei differenti, anzi sono i termini tra loro maggiormente differenti.<sup>40</sup>

Ancor più chiara e sistematica è, infine, l'esposizione della stessa dottrina nel libro X, dove si dice anzitutto che tra l'uno e i molti c'è opposizione di contrarietà, e che le opposizioni identico-diverso, uguale-disuguale, simile-dissimile sono altrettante espressioni della contrarietà uno-molti nelle diverse categorie. Indi si precisa che iden-

38. Cfr. ARISTOT. *Metaph.* IV 7, 1011 b 29 - 1012 a 1, e 1012 a 5-9.

39. ARISTOT. *Cat.* 10, 13 a 37 - b 35. Che esista un rapporto di contraddizione anche fra termini, è provato, inoltre, da *Metaph.* X 7, 1057 a 33-36, dove Aristotele afferma che « fra gli opposti della contraddizione non c'è intermedio, perché uno dei due deve essere presente (πάρεστιν) comunque ».

40. ARISTOT. *Metaph.* V 9 e 10. Sui relativi cfr. il cap. 15 e sul possesso e la privazione i capp. 20 e 22.

tico e diverso non sono l'uno la negazione dell'altro, perché si predicano entrambi di tutte le cose che sono e non di quelle che non sono (ciò suppone che veramente contraddittori siano solo l'ente e il non ente): infatti, dice Aristotele, « tutte le cose che sono dette una ed ente, sono ciascuna identica o diversa rispetto a ciascun'altra », cioè « sono una o non-una rispetto ad un'altra », e perciò « qualsiasi cosa sia, in quanto ente, è o diversa o identica ». <sup>41</sup> In termini scolastici, e moderni, si direbbe che l'identico e il diverso sono due opposti trascendentali, in quanto trascendono le categorie e sono entrambi coestensivi all'ente in quanto ente.

Sempre nello stesso libro, inoltre, Aristotele ordina fra loro i quattro tipi di opposti già noti, cioè relativi, contrari, privazione e possesso, affermazione e negazione, secondo una determinatezza decrescente ed una crescente universalità. I relativi, infatti, sono dei contrari che si implicano reciprocamente, i contrari sono un caso di privazione e possesso in cui si raggiunge la distanza massima, ovvero la differenza perfetta, e la privazione e il possesso sono un caso di contraddizione, cioè un'opposizione senza intermedi, ma nell'ambito dello stesso genere. Un esempio di privazione e possesso sono uguale e disuguale, appartenenti al genere della quantità, mentre un esempio di termini contraddittori sono uguale e non uguale, la cui opposizione trascende qualsiasi genere ed esaurisce la totalità. <sup>42</sup> Tuttavia, rispetto all'opposizione veramente contraddittoria tra essere e non essere, la quale — si potrebbe dire — va oltre le stesse categorie, perché investe anche il non essere, dotato a sua volta di tanti significati quanti ne ha l'essere, tutte le opposizioni interne all'essere, in quanto riconducibili a quella fondamentale tra uno e molti, o identico e diverso, si possono considerare opposizioni tra contrari, o tra privazione e possesso. <sup>43</sup>

L'opposizione fra proposizioni è trattata nel *De interpretatione*, dove si definisce il discorso (λόγος), o proposizione, come relazione di nome e verbo; si distingue il discorso enunciativo (ἀποφαντικός), suscettibile di essere vero o falso, da quello né vero né falso (per

41. *Ivi* X 3, 1054 b 14-25.

42. *Ivi* X 4, 1055 a 33 - b 17.

43. *Ivi*, 1055 b 27-29. Per ulteriori approfondimenti di questo tema debbo rinviare al mio articolo *Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être*, « Revue de philosophie ancienne », I, 1983, pp. 115-142. Quanto riporto sopra circa l'opposizione fra termini contraddittori, presente anche in opere mature come *Metaph.* IV e X, è sufficiente per rispondere alle obiezioni che mi rivolge, a questo proposito, A. BRANCACCI, *La Metafisica di Aristotele in alcune recenti interpretazioni*, « Elenchos », 6, 1986, pp. 166-171, col quale peraltro concordo nell'affermare il carattere analogico della contraddizione fra termini.

esempio la preghiera); si distinguono i discorsi enunciativi, secondo la qualità, in affermazione e negazione; si definisce la contraddizione (*ἀντίφασις*) come affermazione e negazione dello stesso predicato a proposito dello stesso soggetto, nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto, e si distinguono proposizioni universali, in cui il soggetto è considerato nella sua totalità (ad esempio: «ogni uomo è bianco»), e proposizioni particolari, in cui il soggetto è considerato in una sua parte (ad esempio: «qualche uomo è bianco»);<sup>44</sup> Ciò che a noi interessa è la distinzione fra proposizioni contraddittorie (*ἀντι-κειῖσθαι ... ἀντιφατικῶς*) e proposizioni contrarie (*ἐναντίως*): si oppongono come contrarie le proposizioni rispettivamente affermativa e negativa, in cui il soggetto è preso in entrambi i casi universalmente, per esempio «ogni uomo è bianco» e «ogni uomo non è bianco», che significa «nessun uomo è bianco»; si oppongono invece come contraddittorie le proposizioni in cui il soggetto dell'affermazione è universale e quello della negativa è particolare, per esempio «ogni uomo è bianco» e «qualche uomo non è bianco», o viceversa. Per le contraddittorie vale il p.d.t.e., cioè è necessario che l'una sia vera e l'altra falsa, mentre per le contrarie esso non vale, nel senso che esse non possono essere entrambe vere (per il p.d.n.c.), ma possono essere entrambe false.<sup>45</sup> Le proposizioni con soggetto singolare, per esempio Socrate, sono contraddittorie quando i rispettivi predicati sono contraddittori, per esempio «sano» e «non sano», mentre sono contrarie quando i rispettivi predicati sono contrari, per esempio «sano» e «malato».<sup>46</sup>

Le proposizioni contrarie sono opposte e quindi incompatibili fra di loro, in quanto danno luogo ad una contraddizione reciproca, che viola il p.d.n.c. e dunque è insostenibile (per esempio «ogni uomo è bianco» e «nessun uomo è bianco»); ma al tempo stesso ciascuna delle due è opposta alla sua contraddittoria in modo che fra essa e quest'ultima vale il p.d.t.e., cioè necessariamente una è vera e l'altra è falsa (per esempio «ogni uomo è bianco» e «qualche uomo non è bianco»; oppure «ogni uomo non è bianco» e «qualche uomo è bianco»). Poiché la contraddittoria di una fra due proposizioni contrarie equivale alla contraddittoria dell'altra (per esempio «qualche uomo è bianco» equivale a «qualche uomo non è bianco»), qualora si riescano a confutare entrambe le proposizioni fra loro contrarie, cioè a mostrare che sono entrambe false in quanto

44. ARISTOT. *De int.* 4-7.

45. *Ivi* 7, 17 b 16-37.

46. *Ivi*, 17 b 37 - 18 a 7, e *Cat.* 10 cit.

contengono entrambe una contraddizione interna, si sarà dimostrata la verità della contraddittoria ad entrambe. Questa osservazione presenta un interesse particolare per il fatto che non è difficile confutare le proposizioni fra loro contrarie, in quanto esse sono proposizioni universali ed è molto più facile confutare una proposizione universale che una proposizione particolare: per confutare una proposizione universale basta infatti addurre un solo esempio in contrario, mentre per confutare una proposizione particolare ciò non basta.

Che Aristotele, nell'elaborare questa teoria, pensasse fin dall'inizio alla possibilità di usarla per passare dal piano della semplice opinione a quello della scienza, cioè cercasse di indagare i contrari « anche indipendentemente dall'essenza » e di stabilire in quali casi « la scienza dei contrari è la stessa », cioè la conoscenza dell'uno comporta la dimostrazione della verità dell'altro, è provato da un frammento del suo trattato (giovanile) perduto *Sui contrari*, dal quale risulta che egli, dopo avere discusso dei diversi tipi di opposizione, si chiedeva: « se qualcuno che abbia respinto uno dei due opposti non abbraccia necessariamente l'altro, allora c'è qualcosa in mezzo fra questi o non c'è in nessun modo? » E proseguiva: « colui infatti che ha respinto l'opinione vera non abbraccia necessariamente l'opinione falsa né viceversa, ma talvolta da questa opinione passa o al non pensare nulla del tutto oppure alla scienza, ed in mezzo tra l'opinione vera e la falsa non c'è nulla, se non l'ignoranza o la scienza ».<sup>47</sup> La tesi qui sostenuta sembra essere che tra due opinioni opposte (tali devono essere infatti la vera e la falsa) non c'è alcun'altra possibilità di scelta, benché sia possibile passare da ciascuna delle due o alla sospensione del giudizio o alla scienza. Queste ultime posizioni, infatti, non rientrano più nel genere delle opinioni. Quello che è interessante, tuttavia, è l'ammissione della possibilità di passare dall'opinione alla scienza attraverso la discussione degli opposti: probabilmente la condizione affinché tale passaggio avvenga e pertanto si eviti di restare nell'ignoranza, è che si faccia uso del p.d.t.e., operazione che esige una certa preparazione tecnica, cioè il possesso sicuro del metodo dialettico.

3. Naturalmente l'obiezione che viene immediatamente spontanea contro la pretesa di pervenire, mediante la confutazione, cioè mediante un'argomentazione dialettica, alla dimostrazione della verità, cioè alla scienza, è che per Aristotele la dialettica non ha valore conoscitivo, anzi si oppone alla scienza, perché non argomenta a partire

47. SIMPL. in *Cat.* 390, 19-25 = *Sui contrari*, fr. 4 Ross.

da principi, ma solo a partire da opinioni, cioè dalle opinioni concesse dall'interlocutore attraverso le sue risposte alle domande di chi lo interroga. Questo giudizio fa parte della teoria aristotelica della dialettica, sviluppata nelle due ultime opere della raccolta denominata *Organon*, cioè nei *Topici* e negli *Elenchi sofistici*. Anche per la dialettica, infatti, Aristotele anzitutto teorizza in forma sistematica una serie di procedimenti già praticati dai suoi predecessori, e li arricchisce mediante una quantità di distinzioni, precisazioni e sviluppi originali.

All'inizio dei *Topici*, trattato così chiamato perché illustra i vari « luoghi » ( τόποι ), ovvero schemi argomentativi comuni da usarsi nelle discussioni dialettiche, Aristotele dichiara che il proposito della sua trattazione è di trovare un metodo ( μέθοδος ), cioè la dialettica, « in virtù del quale saremo capaci di argomentare ( συλλογίζεσθαι ) intorno ad ogni problema proposto partendo da opinioni degne di stima ( ἔξ ἐνδόξων ), e, qualora ci troviamo noi stessi a subire un'argomentazione [cioè a dover rendere ragione di una tesi], non diremo nulla che vi si opponga ».<sup>48</sup> Come si vede, qui Aristotele configura subito i due ruoli che si confrontano nella discussione, quello di chi domanda, cioè chiede ragione di un'affermazione, cercando di confutare, ossia di indurre in contraddizione, il proprio interlocutore, e quello di chi risponde, cioè rende ragione di un'affermazione, cercando di non lasciarsi indurre in contraddizione. La dialettica è il metodo, cioè la tecnica, o arte, di svolgere entrambi questi ruoli in modo corretto. Più avanti Aristotele dirà che « tutti confutano, perché partecipano senz'arte ( ἀτέχνως ) di questa attività, di cui la dialettica è l'esercizio con arte ( ἐντέχνως ), e il dialettico è colui che mette alla prova con arte argomentativa ( ὁ τέχνη συλλογιστικῆ πειραστικός ) ».<sup>49</sup>

Ciò che caratterizza la dialettica, distinguendola dalla scienza, è il fatto di argomentare su qualunque problema, ossia la sua universalità, e il fatto di argomentare a partire da opinioni degne di stima, o *endoxa*, anziché da principi. Sulla prima caratteristica Aristotele ritorna in seguito, mentre qui precisa la seconda osservando che l'argomentazione, o sillogismo, della scienza, cioè la dimostrazione, parte da premesse vere e prime, ossia da principi, oppure da premesse a loro volta dedotte da premesse prime e vere, mentre l'argomentazione, o sillogismo, della dialettica parte da *endoxa*. Sono premesse vere e prime quelle che hanno la garanzia della loro credibilità ( τὴν πίσ-

48. ARISTOT. *Top.* I 1, 100 a 18-21.

49. ARISTOT. *Soph. el.* 11, 172 a 34-36.

τιν) di per se stesse, cioè — diremmo noi — sono evidenti in se stesse, mentre sono *endoxa* quelle premesse che derivano la loro credibilità dal fatto di essere ammesse, ovvero opiniate (τὰ δοκοῦντα), da tutti o dalla maggior parte degli uomini o dai sapienti, e fra questi o da tutti o dalla maggior parte, o dai più noti e degni di stima.<sup>50</sup>

A ciascuna di queste due forme di argomentazione, cioè quella scientifica e quella dialettica, corrisponde quella che potremmo chiamare una degenerazione: la degenerazione dell'argomentazione dialettica è l'argomentazione eristica, che è tale o perché parte da premesse solo apparentemente *endoxa* o perché argomenta in modo solo apparentemente corretto; la degenerazione dell'argomentazione scientifica è il paralogismo, il quale parte da premesse che rientrano nell'ambito della scienza, ma non sono vere, per esempio parte da figure geometriche che sono costruite in modo errato e conseguentemente conducono a proposizioni geometriche false.<sup>51</sup>

Prescindendo dall'esame delle degenerazioni, la cui segnalazione comunque attesta la correttezza, dal punto di vista formale, oltre che dell'argomentazione scientifica, anche di quella dialettica, osserviamo che quest'ultima rimane, a causa delle sue premesse, chiaramente diversa da quella scientifica. Tale diversità è sottolineata da Aristotele ripetutamente. Negli stessi *Topici* egli afferma che « in vista del sapere (πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν) si deve trattare di essi [cioè dei vari problemi] secondo verità, mentre in vista dell'opinione (πρὸς δόξαν, cioè in vista della persuasione) se ne deve trattare dialetticamente ».<sup>52</sup>

Negli *Elenchi sofistici*, che sono praticamente l'ultimo libro dei *Topici* ed in cui si illustrano le confutazioni sofistiche, cioè eristiche, scorrette, Aristotele ripete che le argomentazioni didascaliche, cioè scientifiche, partono dai principi propri di ciascuna scienza e non dalle opinioni di colui che risponde, mentre quelle dialettiche o « peirastiche », cioè saggiatorie, esaminative, deducono una contraddizione da premesse che sono *endoxa* o comunque sono opiniate da colui che risponde e debbono necessariamente essere ammesse da chi pretende di sapere (cioè da colui che viene sottoposto ad esame).<sup>53</sup> Si noti come la contrapposizione sia netta, ma anche come gli *endoxa*, benché non siano principi, siano considerati premesse valide, che

50. ARISTOT. *Top.* I 1, 100 a 27 - b 23.

51. *Ivi*, 100 b 23 - 101 a 17.

52. *Ivi* I 14, 105 b 30-31.

53. ARISTOT. *Soph. el.* 2, 165 b 1-7.

nessuno può rifiutare: la vera differenza non è dunque, come molti credono, nel grado di verità, quasi che gli *endoxa* non fossero veri ma solo verosimili, bensì nel fatto che i principi sono evidenti di per se stessi, mentre gli *endoxa* derivano il loro valore dal dover essere ammessi nell'ambito di una discussione. Sempre nella stessa opera Aristotele illustra l'universalità della dialettica, affermando che essa non si occupa di tutte le confutazioni, ma solo di quelle che si fondano sui principi comuni e perciò non sono proprie di nessuna scienza particolare. Ci sono infatti confutazioni proprie delle scienze particolari, le quali confutano la negazione di qualche teorema dimostrato a partire dai principi propri della scienza in questione, ma di esse non si occupa la dialettica.<sup>54</sup> È proprio questo carattere « comune », cioè universale, ciò che impedisce alla dialettica di essere una scienza. Per Aristotele, infatti, solo i principi propri, cioè le definizioni degli oggetti delle singole scienze e l'assunzione della loro esistenza, possono fungere da vere e proprie premesse delle dimostrazioni, perché le dimostrazioni devono svolgersi sempre all'interno di uno stesso genere.<sup>55</sup> La dialettica invece, occupandosi di tutto, può servirsi solo dei principi comuni a tutti i discorsi, cioè del p.d.n.c. e del p.d.t.e., i quali, come abbiamo visto, non possono fungere da premesse in nessuna dimostrazione (tranne che nei casi eccezionali di cui abbiamo parlato), perciò la dialettica non può dimostrare nulla in modo diretto.<sup>56</sup>

Aristotele ribadisce questa dottrina più avanti, in un passo che costituisce forse l'esposizione più chiara e completa della differenza tra dialettica e scienza: « ora, il dialettico non si occupa di un genere determinato, né dimostra nulla, né è tale quale colui che conosce l'universale, poiché né tutti gli enti sono compresi in qualche genere uno, né, se lo fossero, è possibile che essi siano sotto gli stessi principi. Di conseguenza nessun'arte fra quelle che dimostrano una qualche realtà naturale è interrogativa; in tal caso, infatti, non è lecito concedere una qualsiasi delle due parti [della contraddizione], poiché l'argomentazione non nasce da entrambe. Invece la dialettica è interrogativa, mentre, se dimostrasse, non domanderebbe, se anche non tutte le premesse, almeno le prime ed i principi propri; qualora infatti [l'interlocutore] non li concedesse, essa non avrebbe più le premesse a partire dalle quali potrebbe ancora discutere contro l'obiezione ». <sup>57</sup> Come si vede, le ragioni della differenza tra dialettica e scienza sono l'universalità dell'oggetto della prima contro la limi-

54. *Ivi* 9.

55. ARISTOT. *An. post.* I 17.

56. *Ivi* I 11.

57. ARISTOT. *Soph. el.* 11, 172 a 11-21.

tatezza dell'oggetto della seconda, e la necessità, da parte della prima, di assicurarsi il consenso dell'interlocutore mediante la domanda delle premesse.

Anche alla fine degli *Elenchi sofisticati*, concludendo l'intera trattazione della dialettica, Aristotele afferma: « ci eravamo proposti di scoprire una qualche capacità argomentativa intorno a ciò che è stato posto in forma di problema a partire da proposizioni sussistenti in quanto degne della massima stima (ἐξ ἐνδοξοτάτων): questo infatti è il compito della dialettica considerata di per se stessa e dell'arte saggiatoria. E poiché bisogna preparare ad essa, a causa della sua affinità con la sofistica, in modo che non solo si sia capaci di mettere alla prova dialetticamente, ma anche come se si sapesse (ὡς εἰδώς), per questo non solo abbiamo posto come proposito della trattazione quanto detto, ossia l'essere capaci di condurre un'argomentazione [ovvero di chiedere ragione: τὸ λόγον ... λαβεῖν], ma anche di difendere la propria tesi quando si subisce l'argomentazione [ovvero si rende ragione: λόγον ὑπέχοντες], servendosi sempre allo stesso modo delle premesse più degne di stima ». Poi, quasi ad indicare il fondatore di questa dialettica, Aristotele aggiunge: « la ragione di ciò l'abbiamo detta, poiché anche per questo Socrate interrogava e non rispondeva: ammetteva infatti di non sapere ». Infine, con la consapevolezza di essere stato il primo a teorizzare sistematicamente tale procedimento, conclude: « di questa trattazione non è vero che in parte era ed in parte non era stata fatta prima, ma nulla del tutto esisteva ».<sup>58</sup>

Del resto, sulla differenza tra dialettica e scienza egli torna in tutte le sue opere: per esempio negli *Analitici primi*, dove afferma che la petizione di principio nelle dimostrazioni riguarda le cose che stanno in un certo modo secondo verità (κατ' ἀλήθειαν), mentre nelle discussioni dialettiche essa riguarda quelle che stanno così secondo opinione (κατὰ δόξαν);<sup>59</sup> nel *De anima* addirittura afferma che « principio di ogni dimostrazione è l'essenza, sicché tutte le definizioni da cui non consegue la possibilità di conoscere gli accidenti e neppure di immaginarli con facilità, è chiaro che sono tutte formulate in modo dialettico e vuoto (διαλεκτικῶς καὶ κενῶς) »;<sup>60</sup>

58. *Ivi* 34, 183 a 37 - b 36.

59. ARISTOT. *An. pr.* II 16, 65 a 35-37.

60. ARISTOT. *De an.* I 1, 402 b 25 - 403 a 2. L'equiparazione del parlare dialetticamente col parlare a vuoto si riferisce solo alle definizioni, un esempio delle quali è indicato di seguito, mediante la distinzione fra la definizione della collera data dal fisico e quella data dal dialettico (405 a 25 - 406 b 2).



infine nella *Metafisica* è contenuta la celebre affermazione secondo cui « la sofistica e la dialettica vertono intorno al medesimo genere della filosofia, ma questa differisce dalla seconda per il tipo della facoltà e dalla prima per la scelta del modo di vivere: infatti la dialettica è esaminativa (πειραστική) riguardo alle stesse cose di cui la filosofia è conoscitiva (γνωριστική), mentre la sofistica è una filosofia apparente, ma non reale ». <sup>61</sup> Non c'è dubbio, pertanto, che secondo Aristotele la dialettica non è, di per se stessa, una forma di conoscenza, oppure è, al massimo, una conoscenza, per così dire, negativa, quale era la dialettica socratica, cioè uno smascheramento del sapere apparente ed una sua riduzione al reale non sapere. La posizione di Socrate è, in ciò, recuperata e convalidata pienamente, mediante la sua contrapposizione da un lato alla dialettica sofistica, che pretende di essere un sapere senza esserlo effettivamente, e dall'altro alla dialettica platonica, la quale è, sì, un sapere, ma è inadeguata nel suo contenuto, in quanto non distingue sufficientemente i molti sensi dell'essere ed il primato detenuto fra essi dalla sostanza. <sup>62</sup>

Ciò tuttavia non esclude la possibilità che essa sia usata anche allo scopo di conoscere, anzi addirittura di fare scienza, come Aristotele stesso apertamente dichiara all'inizio dei *Topici* e in una serie di numerosi altri passi, ai quali normalmente non viene dedicata altrettanta attenzione che ai precedenti, forse perché si teme che tra essi vi sia un contrasto insanabile. In realtà il fatto che, di per se stessa, la dialettica non sia conoscenza, non è per nulla incompatibile con la possibilità che essa sia usata per fare scienza. Anche il sillogismo, infatti, di per se stesso non fa conoscere nulla, ma nulla vieta che esso sia usato nelle dimostrazioni e che in tale contesto esso possa produrre vera e propria scienza. Ma vediamo che cosa dice al riguardo lo stesso Aristotele.

All'inizio dei *Topici*, subito dopo avere distinto il sillogismo dialettico da quello scientifico, da quello eristico e dal paralogismo, Aristotele indica « per quante e quali cose è utile (χρήσιμος) la trattazione », cioè l'apprendimento della dialettica, ed enumera tre settori ai quali tale utilità si riferisce e nei quali pertanto è possi-

61. ARISTOT. *Metaph.* IV 2, 1004 b 25-26.

62. Così credo si possa interpretare l'affermazione contenuta in *Metaph.* IV 2, 1004 b 8-10: « coloro che indagano intorno ad essi [cioè intorno all'identico, al diverso e agli altri attributi essenziali dell'ente e dell'uno, vale a dire i dialettici, [cfr. *Metaph.* III 1, 995 b 23] sbagliano non perché non facciano filosofia, ma perché prima viene la sostanza, della quale non dicono nulla ». Su ciò cfr. C. ROSSITTO, *La possibilità di un'indagine scientifica sugli oggetti della dialettica nella Metafisica di Aristotele*, « Atti dell'Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti », 136, 1977-1978, pp. 363-389.

bile fare uso della dialettica: l'esercizio (γυμνασία), gli incontri (ἐντεύξεις, quelle che oggi chiameremmo le « relazioni umane ») e le scienze conformi a filosofia (αἱ κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμαι). Quest'ultima espressione allude al sapere in generale, comprendente sia quelle che noi chiamiamo scienze sia quelle che noi chiamiamo filosofia: κατὰ φιλοσοφίαν si oppone infatti a κατὰ δόξαν e significa la vera e propria conoscenza della verità. Che la trattazione sia utile per l'esercizio, s'intende della stessa dialettica, è evidente di per sé: il possedere, infatti, un metodo rende capaci di « attaccare » (ἐπιχειρεῖν) intorno a ciò che è stato proposto (si tratta dell'attacco dialettico, cioè del mettere alla prova, del confutare).<sup>63</sup> Questo primo uso, dunque, della trattazione è il più proprio, in quanto è diretto all'esercizio della dialettica considerata di per se stessa.

Ma non è su di esso, troppo ovvio, che Aristotele vuole richiamare l'attenzione. Egli infatti aggiunge che la trattazione è utile per gli incontri, cioè per i rapporti che capita di avere con la gente, perché, se si terrà conto delle opinioni della maggior parte degli uomini, si potrà discutere con essi non a partire da convinzioni ad essi estranee, ma da quelle ad essi proprie, modificando dei loro discorsi ciò che a noi sembri sbagliato.<sup>64</sup> Questa seconda indicazione si riferisce all'uso della dialettica nelle discussioni che caratterizzano la vita sociale, per esempio nelle discussioni politiche, o giuridiche, o su qualsiasi altro argomento. Esso mostra dunque che l'arte dialettica, oltre ad essere esercitata di per se stessa, può essere applicata ad altro, cioè usata con altri fini. Si tratta delle applicazioni che essa trova nel vasto campo della retorica, trattando del quale, infatti, Aristotele richiama esplicitamente questo passo dei *Topici*.<sup>65</sup>

Infine il terzo settore, per il quale la trattazione è utile, è costituito dalle scienze conformi alla filosofia, e qui Aristotele distingue due possibili impieghi della dialettica: anzitutto « essendo capaci di sviluppare le aporie in entrambe le direzioni (πρὸς ἀμφοτέρω διαπορῆσαι), più facilmente in ciascun campo scorgeremo sia il vero che il falso (κατοψόμεθα τᾶληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος) »; inoltre la trattazione è utile in rapporto ai principi di ciascuna scienza, perché, partendo dai principi propri della scienza in questione, è impossibile dire qualcosa a proposito di essi, dato che i principi vengono prima di ogni altra proposizione, e dunque è necessario discu-

63. ARISTOT. *Top.* I 2, 101 a 25-30.

64. *Ivi.*, 101 a 30-34.

65. ARISTOT. *Rhet.* I 1, 1355 a 27-29.

terne sulla base delle obiezioni degne di stima (διὰ τῶν ... ἐνδόξων) intorno a ciascuna cosa: ma questo è proprio della dialettica, « essendo infatti esaminatrice (ἐξεταστική), essa possiede la via che conduce ai principi di tutte le trattazioni scientifiche ». <sup>66</sup> Di solito si sottolinea soprattutto questo secondo impiego, di carattere, per così dire, introduttivo rispetto alla scienza vera e propria. <sup>67</sup> È chiaro, infatti, che, non potendo i principi essere dimostrati, l'unico approccio possibile ad essi è di tipo dialettico e che pertanto la dialettica possiede la via di accesso a tutte le scienze. Questo impiego, tuttavia, non dà luogo di per se stesso ad un vero e proprio sapere: sappiamo infatti che, per Aristotele, la conoscenza dei principi è un sapere ancora più alto della stessa scienza, cioè l'intelligenza (νοῦς), definita ora come « principio della scienza » (ἐπιστήμης ἀρχή), ora come « scienza non dimostrativa » (ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος). <sup>68</sup>

Ciò su cui non sempre si è adeguatamente soffermata l'attenzione degli studiosi è il primo dei due impieghi della dialettica in rapporto alle scienze, quello definito come « sviluppare le aporie in entrambe le direzioni », il quale, secondo Aristotele, conduce ad una vera e propria conoscenza della verità, cioè a « scorgere » (κατοψόμεθα) sia il vero che il falso. Qui non si tratta di un percorso introduttivo, e quindi pur sempre esterno, al sapere vero e proprio, ma di un percorso ad esso interno, cioè costitutivo, che di per se stesso conduce alla conoscenza e pertanto produce scienza. Questa, credo, è la « forza dialettica », che per Aristotele distingue la dialettica platonica da quella socratica e che consiste nel sapere indagare i contrari indipendentemente dall'essenza e nello stabilire se e quando la scienza dell'uno è anche scienza dell'altro. Lo sviluppare le aporie in entrambe le direzioni è infatti un'indagine sui contrari, e lo scorgere tanto il vero quanto il falso è un avere scienza di entrambi.

Evidentemente questo procedimento dovrà essere impiegato là dove non sia possibile fare delle vere e proprie dimostrazioni, perché non si dispone dei principi da cui partire. Ciò vale anche nel caso della ricerca dei principi, perciò il secondo dei due impieghi « scientifici » della dialettica è, in un certo senso, un caso particolare del

66. ARISTOT. *Top.* I 2, 101 a 34 - b 4. Al secondo impiego probabilmente allude Aristotele in *Top.* VIII 1, 155 b 7-8, dove afferma che « fino alla scoperta dei luoghi la ricerca del filosofo e quella del dialettico procedono allo stesso modo ».

67. Di ciò mi sono occupato nel saggio su *La dialettica in Aristotele*, in AA.VV., *L'attualità della problematica aristotelica*, Padova 1972, pp. 33-80 (rist. nei miei *Studi aristotelici* cit., pp. 109-133).

68. ARISTOT. *An. post.* II 19, 100 b 15; I 3, 72 b 19-20.

primo, cioè dello sviluppare le aporie. Solo che, quando esso si svolge nel modo indicato dal primo, non è più discorso meramente introduttivo al sapere, ma è struttura, procedimento, percorso del sapere stesso.

Il campo di applicazione più noto di questo procedimento è, non a caso, quella che Aristotele chiama la « filosofia prima », cioè la scienza dell'essere in quanto essere e delle sue cause prime, la metafisica, la quale non muove da principi già noti, ma consiste nella stessa ricerca e scoperta dei principi. Proprio all'inizio della *Metafisica*, nel libro dedicato allo sviluppo delle aporie, cioè il III, Aristotele presenta questa operazione come il procedimento stesso della filosofia prima. « È necessario — egli dice all'inizio di questo libro — che in relazione alla scienza in questione (πρὸς τὴν ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην) noi anzitutto esaminiamo intorno a quali cose bisogna porre le aporie (ἀπορῆσαι): queste sono tutte quelle cose intorno alle quali alcuni hanno avuto opinioni diverse (ἄλλως) ed anche quelle che siano state eventualmente trascurate oltre a queste. Per coloro infatti che vogliono uscire dalle aporie (εὐπορῆσαι) è preliminare sviluppare bene le aporie (τὸ διαπορῆσαι καλῶς), poiché il buon procedere ulteriore (ἢ ὕστερον εὐπορία) dipende dalla soluzione (λύσις) delle aporie poste in precedenza (τῶν πρότερον ἀπορουμένων) ». <sup>69</sup> Qui vengono indicati tre momenti successivi in cui il procedimento si articola: 1) il porre l'aporia, cioè il mettere a confronto fra loro le opinioni opposte intorno allo stesso tema; 2) lo sviluppare l'aporia, cioè — come risulta dall'intero libro — il dedurre le conseguenze che derivano da ciascuna delle due opinioni opposte, per vedere quali comportano difficoltà, cioè contraddizioni, e quali invece no; 3) la soluzione dell'aporia, cioè il vedere quale delle opinioni esaminate è vera e quale è falsa (o in quale misura l'una è vera e l'altra è falsa), a seconda che l'una o l'altra comporti conseguenze insostenibili: l'opinione che le comporta sarà infatti falsa e quella ad essa opposta sarà vera. Siamo, cioè, in presenza dello stesso procedimento indicato da Platone nella *Repubblica*, come via per giungere al principio anipotetico, e da lui applicato nel *Parmenide*. <sup>70</sup> Non c'è dubbio che qui si applica il p.d.n.c. come criterio per individuare il falso ed il p.d.t.e. come criterio per individuare, conseguentemente, il vero. Ma, affinché ciò sia possibile, è necessario

69. ARISTOT. *Metaph.* III 1, 995 a 24-29.

70. Cfr. E. BERTI, *Aristote et la méthode dialectique du Parménide de Platon*, « Revue Internationale de Philosophie », 34, 1980, pp. 341-358.

che la rosa di opinioni considerate esaurisca tutte le possibili posizioni, cioè dia luogo ad un'alternativa tra proposizioni contraddittorie e non semplicemente contrarie. Dice infatti Aristotele subito dopo: «perciò bisogna aver esaminato prima *tutte* le difficoltà (τὰς δυσχερείας ... πάσας), sia per i motivi già detti, sia perché coloro che cercano senza avere prima sviluppato le aporie (διαπορήσαι) sono simili a quelli che ignorano verso dove si deve camminare e quindi se hanno trovato o no quello che cercano»; ed aggiunge: «inoltre è necessariamente in condizioni migliori per poter giudicare colui che ha ascoltato *tutti* i discorsi (λόγων ἀκηκοότα πάντων) di coloro che disputano come parti avverse in un processo».<sup>71</sup>

Prima di portare qualche esempio concreto di attuazione di tale procedimento, osserviamo che la teorizzazione di esso non è infrequente in Aristotele, ma ricorre anche nelle opere di fisica e di etica, cioè dovunque non siano già dati i principi e quindi non si possa procedere dimostrativamente (il che significa in tutte quelle che per noi sono le parti della filosofia).

Egli afferma infatti nella *Fisica*, a proposito del concetto di luogo: «dobbiamo sforzarci di condurre l'indagine in modo tale che ne risulti l'essenza, sì che le aporie siano sciolte (τά τε ἀπορούμενα λύσθαι) e le proprietà che sembrano appartenere al luogo risultino appartenergli, ed inoltre che la causa della difficoltà e delle aporie poste a proposito di esso sia chiara: così infatti ogni cosa sarà stata dimostrata nel modo migliore (κάλλιστα δεικνύοιτο)».<sup>72</sup> Qui la soluzione delle aporie è fatta equivalere alla migliore delle dimostrazioni.<sup>73</sup>

E nel *De caelo*: «definite queste cose, vediamo in seguito se il cielo sia ingenerabile o generabile, e incorruttibile o corruttibile, passando prima attraverso le opinioni degli altri; infatti le dimostrazioni delle tesi opposte consistono nelle aporie intorno a quelle ad esse opposte (αἱ γὰρ τῶν ἐναντίων ἀποδείξεις ἀπορίαι περὶ τῶν ἐναντίων εἰσίν). Al tempo stesso le cose che stiamo per dire risulteranno più credibili per coloro che abbiano udito prima il dibattito giudiziario degli argomenti contrastanti».<sup>74</sup> L'affermazione più

71. ARISTOT. *Metaph.* III 1, 995 a 33 - b 4 (corsivi miei).

72. ARISTOT. *Phys.* IV 4, 211 a 7-11.

73. Su questo ed altri passi simili si veda l'articolo di C. ROSSITTO, *La dimostrazione dialettica in Aristotele*, «La nottola», 3, 1984, pp. 5-40.

74. ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 4-9. Su questo passo cfr. K. QUANDT, Αἱ γὰρ τῶν ἐναντίων ἀποδείξεις ἀπορίαι περὶ ἐναντίων εἰσίν: *Philosophical Program and Expository Practice in Aristotle*, «Classical Antiquity», 2, 1983, pp. 279-298, il quale giunge a conclusioni convergenti con quanto sosteniamo.

interessante qui contenuta è che l'aporia interna ad una tesi, cioè la sua contraddittorietà, equivale alla dimostrazione della tesi ad essa opposta.

Come si mostra la contraddittorietà interna ad una tesi? Mediante la confutazione. Ecco allora il passo dell'*Etica Eudemea* che dice: « queste opinioni dunque è bene esaminare ( ἐξετάζειν ), poiché le confutazioni degli argomenti degli avversari sono dimostrazioni degli argomenti ad essi opposti ( οἱ γὰρ τῶν ἀμφοιβητούντων ἔλεγχοι τῶν ἐναντιουμένων αὐτοῖς λόγων ἀποδείξεις εἰσίν ) ».<sup>75</sup> Non si potrebbe pretendere un'affermazione più esplicita del valore dimostrativo della confutazione, e quindi della dialettica.

Infine nell'*Etica Nicomachea* Aristotele dichiara: « bisogna, come negli altri casi, dopo aver posto le cose che appaiono ( τιθέντας τὰ φαινόμενα, cioè le opinioni) ed avere anzitutto sviluppato le aporie ( διαπορήσαντας ), in tal modo dimostrare soprattutto tutte le opinioni degne di stima ( πάντα τὰ ἔνδοξα ) a proposito di queste affezioni, o se no, le più diffuse ed autorevoli; qualora infatti siano sciolte le difficoltà ( λύεται τε τὰ δυσχερῆ ) e siano mantenute le opinioni degne di stima, si sarà dimostrato a sufficienza ( δεδειγμένον ἂν εἴη ἰκανῶς ) ».<sup>76</sup> Si noti che qui gli *endoxa*, oltre a fungere da premesse da cui si deducono le conseguenze, possono anche risultare dimostrati, qualora le conseguenze delle opinioni ad essi opposte, una volta sviluppate dialetticamente, risultino insostenibili. Ciò significa che l'*endoxon* non si contrappone al vero, ma può coincidere con esso, così come la dialettica non si contrappone al sapere, ma può costituirne la struttura, il procedimento. Naturalmente la condizione affinché tutto ciò accada, è che si abbia a che fare con posizioni effettivamente contraddittorie l'una rispetto all'altra, a cui sia possibile applicare il p.d.t.e.

Ma vediamo alcune applicazioni concrete di questo procedimento da parte di Aristotele. Abbiamo già considerato la dimostrazione per confutazione ( ἀποδείξει ἐλεγκτικῶς ) del p.d.n.c.: essa costituisce tuttavia un caso a sé, perché la confutazione di cui è costituita non consiste nel ridurre a contraddizione la tesi dell'avversario, bensì nel mostrarne l'impossibilità, pena l'insignificanza o addirittura il silenzio di tipo vegetale. Le più chiare dimostrazioni per confuta-

75. ARISTOT. *Eth. Eud.* I 3, 1215 a 5-7.

76. ARISTOT. *Eth. Nic.* VII 1, 1145 b 2-7. Su questo passo, e sul precedente, cfr. J. BARNES, *Aristotle and the Methods of Ethics*, « Revue Internationale de Philosophie », 34, 1980, pp. 490-511.

zione che si trovano in Aristotele, oltre a questa, sono ancora comprese, non a caso, nel IV libro della *Metafisica*, dove vengono presentate precisamente come applicazioni del p.d.t.e. Oggetto di queste confutazioni sono « le tesi affermate in modo univoco e riferentisi a tutti gli enti » (τὰ μοναχῶς λεγόμενα καὶ κατὰ πάντων), cioè anzitutto quella secondo cui « nulla è vero », ossia tutto è falso, e quella ad essa opposta, secondo cui « tutto è vero ».

Di queste Aristotele dice: « a tutti i discorsi siffatti consegue ciò che è stato molto ripetuto, cioè di distruggere se stessi: colui infatti il quale dice che tutte le opinioni sono vere, fa esser vero anche il discorso opposto al suo, sicché il suo non è più vero (infatti il discorso opposto dice che il suo non è vero); colui invece il quale dice che tutte le opinioni sono false, dirà lui stesso che anche lui è nel falso. Se poi faranno delle eccezioni, l'uno dicendo che il discorso opposto al suo è l'unico non vero, e l'altro dicendo che il suo è l'unico non falso, non consegue di meno ad essi di dover ammettere infiniti discorsi veri e falsi: il discorso, infatti, il quale dice che il vero è vero, è anch'esso vero, e questo prosegue all'infinito ».<sup>77</sup>

Qui Aristotele deduce da ciascuna di due proposizioni fra loro contrarie (tali sono, infatti, le proposizioni a soggetto universale, rispettivamente affermativa e negativa) un'autonegazione, cioè una contraddizione ad essa interna, perciò esse risultano entrambe false. Ma dalla falsità di entrambe le proposizioni a soggetto universale si inferisce necessariamente, in base al p.d.t.e., la verità di quelle ad esse contraddittorie, cioè di quelle a soggetto particolare: « qualcosa è vero » e « qualcosa è falso », che hanno lo stesso valore. Queste ultime sono dunque propriamente dimostrate mediante confutazione.

Se a qualcuno questa dimostrazione, la quale poi non è altro che la famosa confutazione dello scetticismo, può apparire puramente formale, cioè vuota, perché non dice in che consista la verità, cioè quale sia il discorso vero e quale quello falso,<sup>78</sup> si può prendere in considerazione qualcosa di più interessante dal punto di vista della verità, cioè qualche proposizione di contenuto altamente filosofico, come ad esempio l'assoluto immobilismo di Parmenide o l'assoluto mobilismo di Eraclito, e mostrare che Aristotele applica ad esse esattamente lo stesso tipo di confutazione. Sempre nel libro IV della *Metafisica*, infatti, egli prende in esame altri due esempi di « pro-

77. ARISTOT. *Metaph.* IV 8, 1012 a 29-31; 1012 b 13-22.

78. Tale è l'avviso di M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, trad. it. Milano 1986, p. 16.

posizioni affermate in modo univoco e riferentisi a tutti gli enti », dichiarando: « è chiaro che non dicono il vero né coloro che affermano che tutte le cose sono in quiete, né coloro i quali affermano che tutte si muovono. Se infatti tutte le cose fossero in quiete, le stesse opinioni sarebbero sempre vere o sempre false, ma è chiaro che a questo proposito si dà un mutamento (colui infatti che parla, lui stesso un tempo non c'era e di nuovo non ci sarà); se invece tutte le cose si muovessero, nulla vi sarebbe di vero, ed allora tutte le opinioni sarebbero false, mentre è stato dimostrato che ciò è impossibile. Ma neppure è possibile che tutte le cose siano in quiete o si muovano in un certo tempo, e nulla sia in quiete o si muova sempre. Esiste cioè (γάρ) qualcosa che sempre muove le cose mosse, ed esso è il primo movente immobile ». <sup>79</sup>

Abbiamo qui un'argomentazione strutturalmente identica alla precedente: vengono confutate due tesi fra loro contrarie, mediante la riduzione di ciascuna ad una contraddizione, e conseguentemente viene affermata la verità della tesi contraddittoria ad entrambe, cioè che qualcosa è sempre in quiete e qualcosa è sempre in moto, la quale nella concezione aristotelica equivale nientemeno che alla dottrina del movente immobile. La tesi dell'immobilismo universale, chiaramente riconducibile a Parmenide, è confutata dallo stesso mutare di colui che l'afferma, il quale in passato non c'era e in futuro di nuovo non ci sarà. È questo un crudo richiamo all'esperienza esistenziale, cioè al dato innegabile della mortalità. Altrove Aristotele confuta lo stesso immobilismo osservando che, « se anche fosse opinione falsa o comunque opinione, il movimento (κίνησις) esisterebbe ugualmente, come pure se fosse immaginazione, e se ora apparisse così ed ora diversamente: infatti l'immaginazione e l'opinione sembrano essere forme di movimento ». <sup>80</sup> È un'altra dimostrazione per confutazione, fondata non più sul dato esistenziale della morte, ma sul concetto stesso di opinione e di immaginazione: proprio Parmenide, infatti, riduceva il divenire ad opinione e immaginazione.

Quanto alla tesi del mobilismo universale, chiaramente riconducibile ad Eraclito, essa implica lo scetticismo e pertanto è coinvolta nella confutazione di quest'ultimo: è chiaro, infatti, che, dove tutto muta, nessuna proposizione rispecchia come stanno veramente le

79. ARISTOT. *Metaph.* IV 8, 1012 b 22-28. Di questo e di altri passi analoghi mi sono occupato nell'articolo su *Il valore « teologico » del principio di non contraddizione nella metafisica aristotelica*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 60, 1968, pp. 1-24 (rist. negli *Studi aristotelici cit.*, pp. 89-108). Sul significato di questo γάρ cfr. R. VITALI, *Note aristoteliche*, « Il pensiero », 17, 1972, pp. 173-177.

80. ARISTOT. *Phys.* VIII 3, 254 a 27-30.



cose, cioè non c'è nessuna verità stabile. Quanto infine all'ipotesi che le cose in un certo tempo mutino tutte ed in un certo tempo stiano tutte in quiete, essa si rivela essere un caso particolare dell'universale mobilismo, perché il passaggio dal moto alla quiete o viceversa è a sua volta una forma di mutamento che coinvolge tutto. Se c'è, infatti, qualcosa che si muove, come è innegabile, secondo Aristotele c'è un movimento eterno, perché l'inizio e la cessazione del moto sarebbero anch'essi forme di moto e riprodurrebbero il moto all'infinito.<sup>81</sup>

Si può dire, allora, che Aristotele dimostra dialetticamente la tesi principale della sua metafisica, ossia la necessità di un movente immoto come causa del moto eterno del cielo: a questa dimostrazione si riconduce infatti anche la celebre argomentazione della *Fisica* e della *Metafisica*, secondo cui nulla può muoversi eternamente da sé, in quanto ciò che si muove passa dalla potenza all'alto, ossia è in potenza, e la potenza può anche non attuarsi, il che non è ammissibile nel caso di un moto eterno. La necessità di un movente che sia puro atto, e quindi immoto, è infatti dimostrata mediante la confutazione della sua contraddittoria, ossia che tutto possa muoversi eternamente da sé.<sup>82</sup>

Ma si possono citare anche altri casi in cui Aristotele fa ricorso alla dimostrazione per confutazione, che potremmo chiamare senz'altro « dimostrazione dialettica ». Per esempio all'inizio della *Fisica* egli prospetta una serie di ipotesi dicotomiche sul numero e sulla natura dei principi, confutandole poi una ad una, fino a mostrare la verità dell'ipotesi opposta a quella confutata. « È necessario — egli afferma — che ci sia un solo principio o che ce ne siano più d'uno, e se ce n'è uno solo, o che sia immobile, come dicono Parmenide e Melisso, o mobile, come dicono i fisici ...; se invece ce ne sono più d'uno, è necessario che siano in numero limitato o in numero illimitato, e se sono più di uno in numero limitato, che siano due o tre o quattro o un altro numero; se invece sono in numero illimitato, o sono così come dice Democrito, cioè di un unico genere, ma differenti per figura, oppure differenti per specie o anche contrari ». <sup>83</sup> L'ipotesi che risulterà dimostrata, come è noto, è che ci siano tre principi, materia, forma e privazione, ossia la tesi fondamentale della fisica aristotelica.

81. Anche questa dottrina è ampiamente sviluppata in *Phys.* VIII 1-3.

82. Cfr. il mio saggio su *La struttura logica della dimostrazione dell'Atto puro in Aristotele*, in AA.VV., *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Padova 1972, pp. 41-62 (rist. in *Studi aristotelici* cit., pp. 143-157).

83. ARISTOT. *Phys.* I 2, 184 b 15-22.

La stessa struttura ha un frammento del dialogo perduto *Sulla filosofia*: « il principio è uno o sono molti. E se è uno, abbiamo ciò che cerchiamo; se invece sono molti, sono ordinati o disordinati. Ma se sono disordinati, ancor più disordinate saranno le cose che da essi derivano, ed il cosmo non sarà un cosmo (κόσμος = ordine), ma una mancanza di cosmo (ἄκοσμία) ...; se invece sono ordinati, essi furono ordinati da se stessi o da qualche causa esterna. Ma se furono ordinati da se stessi, essi hanno qualcosa di comune che li accorda e questo è il principio ».<sup>84</sup>

E la stessa struttura ha la celeberrima difesa della filosofia contenuta nel perduto *Protreptico*. Dice infatti Alessandro di Afrodisia commentando proprio i *Topici*: « vi sono casi nei quali, anche assumendo tutti i significati delle affermazioni, è possibile confutare comunque ciò che è in questione; per esempio se uno dicesse che non si deve filosofare, poiché filosofare significa sia cercare proprio questo, cioè se si debba filosofare o no, come ha detto Aristotele nel *Protreptico*, sia dedicarsi all'indagine filosofica, qualunque delle due cose abbiamo mostrato esser propria dell'uomo, in ogni caso avremo distrutto ciò che è stato posto. In questo caso è possibile dimostrare ciò che ci si è proposti in base ad entrambe le ipotesi ».<sup>85</sup> Come definire una simile procedura se non « dimostrazione dialettica »?

In conclusione, dunque, si può dire che Aristotele ha portato a compimento la ricerca, iniziata da Socrate e fatta progredire notevolmente già da Platone, di un procedimento argomentativo proprio della filosofia, individuandolo precisamente nella dimostrazione dialettica. Ciò gli è stato reso possibile dalla sua teorizzazione rigorosa del p.d.n.c., del p.d.t.e. e dei diversi tipi di opposizione. La distinzione, da lui per primo chiaramente affermata, tra il procedimento dialettico e la dimostrazione scientifica, consistente nel dedurre le conseguenze di principi già conosciuti come veri, è proprio quella che gli ha consentito di considerare la dialettica come struttura della filosofia. Quest'ultima infatti, a differenza dalle scienze particolari, non dispone di principi propri già conosciuti come veri, perché mette in questione tutto (« si meraviglia » di tutto, direbbe Aristotele),<sup>86</sup> e dunque non può ricorrere che alla dialettica. La dialettica, di per se stessa, non è conoscenza, ma è solo un'arte, una tecnica argo-

84. *Schol. in Proverb. Salomonis*, cod. Paris. gr. 174, p. 46 a = *Sulla filosofia*, fr. 17 Ross.

85. ALEX. APHROD. *In Aristot. Top.* 149, 9-17 Wallies = *Protreptico* fr. 2 Ross.

86. Cfr. ARISTOT. *Metaph.* I 2, 982 b 11-17.

mentativa, ma, se è applicata ad alternative tra ipotesi veramente contraddittorie l'una rispetto all'altra (πρὸς ἀμφοτέρω διαπορῆσαι), può dar luogo a vere e proprie dimostrazioni, consentendo di vedere sia il vero che il falso (κατοψόμεθα τᾶληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος). Questa è la « forza dialettica » (διαλεκτικὴ ἰσχὺς) capace di indagare gli opposti anche indipendentemente dall'essenza e di stabilire quando la scienza degli opposti è la stessa.



II

---

CONTRADDIZIONE E DIALETTICA  
NEI MODERNI



## CAPITOLO I

### PARZIALE RITORNO ALLA CONCEZIONE ELEATICA DELLA CONTRADDIZIONE E DELLA DIALETTICA IN KANT

1. Uno dei pochi settori in cui il passaggio dall'età antica all'età moderna, attraverso quella detta « di mezzo », non ha comportato, almeno in un certo senso, radicali mutamenti è proprio la riflessione sulla contraddizione e sulla dialettica. Infatti nel primo grande filosofo moderno capace di reggere il confronto con i massimi filosofi antichi, cioè Emanuele Kant, ritroviamo — pur nell'ambito di una visione della realtà radicalmente nuova — una concezione della contraddizione e della dialettica alquanto simile a quella entrata nel pensiero greco con gli Eleati e formulata poi esplicitamente da Platone e da Aristotele. Eppure proprio con Kant quella concezione entra in crisi e determina la critica serrata che ad essa muoverà Hegel, inaugurando una concezione nuova — ma anche questa solo in parte — della contraddizione e della dialettica. Vedremo in un secondo momento che cosa Kant pensi della contraddizione e del principio ad essa relativo: consideriamo ora, invece, la sua concezione della dialettica, la più famosa e la più esplicitamente criticata da Hegel.

È noto che la « logica trascendentale », nucleo principale della *Critica della ragion pura*, è stata divisa da Kant in « Analitica trascendentale » e « Dialettica trascendentale » e che questa divisione ricalca quella analoga richiamata dallo stesso Kant, della « logica generale » in « analitica » e « dialettica ». Per « logica generale » Kant intende quella che oggi viene chiamata « logica formale », cioè, come dice egli stesso, « la scienza delle leggi dell'intelletto in generale », la quale « astrae da ogni contenuto della conoscenza intellettuale e dalla diversità dei suoi oggetti, e non tratta se non della semplice forma del pensiero ».<sup>1</sup> Kant ritiene che essa coincida sostanzialmente con la logica

1. E. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, Bari 1959,<sup>7</sup> pp. 96-98.

di Aristotele, col quale avrebbe assunto definitivamente il carattere di scienza: infatti, non solo « a cominciare da Aristotele, non ha dovuto fare nessun passo indietro », ma anche « sin oggi la logica non ha potuto fare un passo innanzi, di modo che, secondo ogni apparenza, essa è da ritenersi come chiusa e completa ».<sup>2</sup> Questa dichiarazione è errata per due motivi, cioè perché non è vero che la logica di Aristotele fosse puramente formale, in quanto si occupava di proprietà e di nessi reali degli oggetti, e perché non è vero che dopo Aristotele la logica non abbia fatto alcun passo innanzi, in quanto ne ha fatto di importanti, ad esempio con gli Stoici, con i logici medioevali e, tra i moderni, soprattutto con i logici di Port-Royal e con Leibniz.<sup>3</sup> Essa tuttavia mostra come Kant, in fatto di logica, intenda rifarsi direttamente ad Aristotele, colmando in tal modo un intervallo di ventun secoli ed autorizzando pertanto anche il rapporto da noi istituito.

Da Aristotele inoltre, almeno in apparenza, Kant ricava anche la distinzione, a proposito della logica, tra « analitica » e « dialettica ». « La logica formale — egli afferma infatti — risolve dunque l'intera opera formale dell'intelletto e della ragione nei suoi elementi [cioè concetti, giudizi e sillogismi]... Questa parte della logica si può quindi chiamare analitica ». E poi aggiunge: « c'è tuttavia qualcosa di così attraente nel possesso di un'arte tanto appariscente, qual è quella di dare a tutte le nostre conoscenze la forma dell'intelletto — sebbene in relazione al loro contenuto si possa tuttavia restare vuotissimi e poverissimi —, che quella logica generale, la quale è semplicemente un canone di valutazione, viene configurata altresì come organo di effettiva produzione almeno dell'apparenza di affermazioni oggettive; e quindi, in realtà, l'uso che se ne è fatto è stato, in realtà, abusivo. Ora, la logica generale, come preteso organo si chiama *dialettica* ».<sup>4</sup> Qui, a dire il vero, il nome di Aristotele non viene fatto esplicitamente, anzi Kant si mostra alquanto consapevole dei diversi significati che i Greci davano alla parole dialettica. Infatti egli dichiara: « per vario che sia il significato, in cui gli antichi usarono questa denominazione di una scienza od arte, si può tuttavia desumere con sicurezza, dall'uso che di fatto ne fecero, che la dialettica, per loro, altro non fosse che la logica dell'apparenza (*Logik des Scheins*). Arte sofistica di dare alla propria ignoranza, anzi alle proprie volontarie illusioni, la tinta della verità, imitando il metodo del pensare fondato che prescrive la logica generale, e servendosi della sua topica per colorire ogni vuoto

2. *Ivi*, Prefazione alla seconda edizione, pp. 16-17.

3. Cfr., ad esempio, F. BARONE, *Kant e la logica*, in AA.VV., *Kant a due secoli dalla « Critica »*, a cura di G. Micheli e G. Santinello, Brescia 1984, pp. 5-6.

4. KANT, *Critica della ragion pura* cit., pp. 102-103.



modo di procedere». La dialettica fu dunque di fatto usata dagli antichi, secondo Kant, come una logica dell'apparenza, cioè come una sofistica, ed a questo scopo fu impiegata in particolare la « topica » della logica generale. Anche se, come abbiamo visto in precedenza, Aristotele tenne a distinguere nettamente la dialettica dalla sofistica, affermando che solo la seconda è una « sapienza apparente », mentre la prima non vuole nemmeno apparire sapienza, non c'è dubbio che Kant attribuisca questa concezione ad Aristotele, come è provato dall'uso del termine « topica », che, insieme con quello di « analitica », corrisponde al titolo delle opere maggiori dell'*Organon* aristotelico, ossia appunto gli *Analitici* e i *Topici*.

Il giudizio che Kant dà di questa dialettica è, ovviamente, negativo: « un tale insegnamento non si addice in nessun modo alla dignità della filosofia. E perciò si è attribuito questo nome di dialettica alla logica piuttosto come una critica dell'apparenza dialettica, e come tale lo vogliamo anche inteso ». <sup>5</sup> Qui dunque Kant propone, in opposizione al concetto antico di dialettica come logica dell'apparenza, un suo proprio concetto di dialettica come « critica dell'apparenza », non lasciando intendere chiaramente se lo consideri nuovo, cioè suo, originale, oppure già usato da altri. In ogni caso egli considera questo secondo tipo di dialettica come del tutto corretto, cioè valido.

Più chiare, dal punto di vista storico, sono le indicazioni che si desumono dalle lezioni di logica, pubblicate per incarico dello stesso Kant dallo Jäsche. Qui anzitutto l'autore presenta la definizione della logica e la sua divisione in analitica e dialettica sostanzialmente negli stessi termini che nella *Critica*. In particolare egli definisce la dialettica « *logica della parvenza, ars sophistica, disputatoria* », aggiungendo: « presso i Greci, i dialettici erano gli avvocati e gli oratori, i quali sapevano condurre il popolo dove volevano, perché il popolo si lascia ingannare dalla parvenza. Essa è stata anche esposta per un certo tempo, nella logica, sotto il titolo di *arte della disputa*: un tempo in cui tutta la logica e la filosofia venivano coltivate da certi parolai per produrre artificiosamente quella parvenza ». <sup>6</sup> L'allusione ai sofisti è evidente. Ed anche qui, come nella *Critica*, l'autore, cioè Kant, aggiunge: « ma niente può essere più indegno di un filosofo che coltivare un'arte simile. La dialettica in questo senso deve perciò scomparire del tutto e al suo posto deve venir introdotta nella logica una critica della parvenza. Avremmo dunque due parti della logica: l'*analitica*, che esporrebbe i criteri formali della verità, e la *dialettica*, che conterrebbe i caratteri e le regole per poter riconoscere che qualcosa non s'accorda

5. *Ivi*, p. 103.

6. I. KANT, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Roma-Bari 1984, p. 11.

con i criteri formali della verità, sebbene ne abbia la parvenza. La dialettica in questo senso avrebbe dunque la sua indubbia utilità come *catartico* dell'intelletto». <sup>7</sup> Il significato positivo è illustrato in modo più chiaro, ma anche è presentato come del tutto nuovo.

Indi, sempre nelle lezioni di logica, Kant presenta una brevissima storia della logica, la quale comincia così: « la logica attuale deriva dall'*analitica* di Aristotele. Questo filosofo può venir considerato il padre della logica. Egli la espose come *Organon* e la divise in *analitica* e *dialettica* ». <sup>8</sup> Ora non c'è dubbio che la distinzione tra analitica e dialettica è attribuita ad Aristotele, ma non è chiaro quale sia il significato della dialettica che a lui viene fatta risalire. Poco più avanti Kant ci dà quello che lui stesso chiama un « breve schizzo di storia della filosofia », in cui, dopo avere accennato agli Ionici, passa ad esporre gli Eleati nel modo seguente: « la proposizione fondamentale della filosofia eleatica e del suo fondatore era: *nei sensi vi è solo illusione e parvenza, solo ed esclusivamente nell'intelletto si trova la fonte della verità*. Fra i filosofi di questa scuola, Zenone si distinse come uomo di grande intelletto ed acutezza e come dialettico sottile. La dialettica indicava in origine l'arte dell'uso puro della ragione in riferimento a concetti astratti, separati da ogni elemento sensibile. Di qui i tanti elogi di quell'arte fra gli antichi. In seguito, quando quei filosofi che rifiutavano del tutto la testimonianza dei sensi caddero inevitabilmente, con quest'affermazione, in molte sottigliezze, la dialettica degenerò nell'arte di affermare e contestare ogni proposizione. E così essa diventò un mero esercizio per i sofisti, i quali volevano raziocinare su tutto e s'ingegnavano a dipingere la parvenza con i colori del vero e a rendere nero il bianco ». <sup>9</sup> Qui Kant sembra ammettere un significato originariamente positivo di dialettica, corrispondente all'uso fattone dai sofisti, presentato peraltro come conseguenza del primo. Non è chiaro a quale di questi due significati venga riferita la dialettica di cui parla Aristotele.

Circa la fonte immediata da cui Kant attinse la sua distinzione fra analitica e dialettica, fino a pochi anni fa è stata prevalente fra gli studiosi la tesi di Giorgio Tonelli. Questi anzitutto si è rifatto alla distinzione, contenuta nella *Geschichte der Logik im Abendlande* del Prantl, secondo cui ci sarebbero stati due significati fondamentali di dialettica: quello secondo cui la dialettica si identificherebbe con l'intera logica, il quale sarebbe stato inaugurato dagli Stoici e ripreso da Cicerone, Quintiliano, Agostino, Anselmo, Abelardo, Raimondo Lullo e Pietro

7. *Ivi*.

8. *Ivi*, p. 14.

9. *Ivi*, pp. 21-22.

Ramo, cioè dagli « anti-aristotelici », e quello secondo cui la dialettica sarebbe solo una parte della logica, opposta all'analitica, il quale risalirebbe allo stesso Aristotele e sarebbe stato ripreso da Alessandro di Afrodisia, Boezio, Rodolfo di Longchamps, Ugo di S. Vittore, Giovanni di Salisbury, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Zabarella, la Scuola di Coimbra, Bechmann, Clauberg, Darjes, Brucker, Wolff e altri, cioè da coloro che, sia pure con eccezioni, potrebbero essere chiamati « aristotelici ».<sup>10</sup> Secondo Tonelli, e questa è la sua tesi principale, la distinzione adottata da Kant nella *Critica* risalirebbe senza dubbio a Joachim G. Darjes, autore di una *Introductio in Artem inveniendi, seu Logicam theoretico-practicam, qua Analytica atque Dialectica in usum et iussu auditorum suorum methodo iis commoda proponuntur*, pubblicata a Jena nel 1732 e più volte citata da Kant. Questo Darjes appartarrebbe alla corrente « aristotelica », che sosteneva la distinzione fra analitica e dialettica, in opposizione alla corrente « ramistica », che invece identificava la dialettica con l'intera logica, ed in particolare egli avrebbe concepito la dialettica come *Logica probabilium*. Scrive infatti il Darjes: « est adec Analytica scientia de regulis inveniendi veritates cum certitudine. Dialectica vero scientia de regulis inveniendi veritatem probabiliter ».<sup>11</sup>

La tesi di Tonelli è tuttavia recentemente entrata in crisi, da quando si è, giustamente, notato che, se inizialmente, cioè in alcuni scritti del 1762-1763, Kant usava il termine « dialettica » col significato di « logica del probabile », attribuito a questo termine nella tradizione dell'aristotelismo, già fra il 1773 e il 1775 egli cominciò ad usarlo col significato di « logica dell'apparenza », come nella *Critica*. Ora, come risulta da vari passi di Kant, « probabile » (*wahrscheinlich, probabile*) e « verosimile » (*scheinbar, verisimile*), cioè « apparente », sono due concetti molto diversi: il primo è ciò che si approssima alla verità secondo un grado superiore alla metà della ragione sufficiente e comunque esattamente calcolabile, mentre il secondo non ha alcun rapporto con la verità, ma semplicemente sembra vero a qualcuno secondo ragioni del tutto soggettive. Pertanto « l'adozione da parte di Kant del termine 'dialettica' per indicare la 'logica dell'apparenza'... poggia in Kant sul recupero consapevole del significato che il termine 'dialettica', a suo giudizio, avrebbe avuto fra gli antichi, dalla scuola eleatica ai *Topici* di Aristotele, presso i quali con questo termine non si sarebbe affatto indicato, come una tradizione millenaria avrebbe a torto soste-

10. G. TONELLI, *Der historische Ursprung der kantischen Termini « Analytik » und « Dialektik »*, « Archiv für Begriffsgeschichte », 7, 1962, pp. 120-139.

11. Citato da TONELLI, *art. cit.*, p. 135, n. 83.

nuto, una logica del probabile, bensì proprio la ‘logica dell’apparenza’ nel significato kantiano». <sup>12</sup>

Si è mostrato, inoltre, che a partire dal 1765 Kant apprezzò sempre più quello che egli stesso chiamava « metodo zetetico », o « metodo scettico », come metodo proprio del filosofare, intendendo con queste espressioni il procedimento consistente nell’opporre una proposizione all’altra e nell’addurre prove a sostegno del contrario, in modo da scoprire, quando di una proposizione sono esibite prove e controprove che dimostrano il contrario, l’errore soggettivo che sta alla base di essa. Questo « metodo scettico » è quello, secondo Kant, praticato nell’antichità da Pirrone, che egli valuta positivamente come esponente di uno « scetticismo critico », il quale non nega la possibilità di pervenire al vero, come fu lo « scetticismo dogmatico », ma esercita il dubbio, la ricerca, la critica appunto, per smascherare le verità apparenti. <sup>13</sup> In realtà esso coincide, come è stato mostrato convincentemente, col metodo praticato nel *Parmenide* di Platone, ossia col dedurre da un’ipotesi conseguenze fra loro opposte, in modo da concludere alla falsità di essa. Questo metodo, secondo Kant, risalirebbe a Zenone di Elea e verrebbe a coincidere con la dialettica intesa positivamente come « critica dell’apparenza ». In questo senso parla chiaramente un passo delle lezioni di metafisica di Kant, dove si precisa che non dalla dialettica di Zenone, la quale, se presa « in questo significato, è anche degna della lode » tributata dagli antichi, ma dalla sua degenerazione « prese origine la dialettica nel significato [negativo di arte sofistica, di logica dell’apparenza e non di critica di questa] che noi [Kant] diamo a questo termine ». <sup>14</sup>

In conclusione, quindi, si può riconoscere che Kant ammette due tipi di dialettica, quella attribuita a Zenone e coincidente col kantiano « metodo scettico », la quale è corretta, ma puramente critica, cioè distruttiva, smascheratrice di false apparenze, <sup>15</sup> e quella attribuita ai

12. G. MICHELI, *Kant storico della filosofia*, Padova 1980, pp. 118-124. Kant stesso, all’inizio della Dialettica trascendentale, dichiara: « noi abbiamo detto più sopra la dialettica in generale logica dell’apparenza. Il che non vuol dire che essa sia una dottrina della verisimiglianza; giacché questa è verità, ma conosciuta per via di principi insufficienti, la cui conoscenza è perciò bensì difettosa, ma tuttavia non per questo è fallace, né quindi va separata dalla parte analitica della logica » (KANT, *Critica della ragion pura* cit., p. 291). Qui è chiaro il rifiuto dell’interpretazione « benevola » della dialettica in termini di dottrina della verosimiglianza, o della probabilità (i due concetti per Kant coincidono), sostenuta dagli « aristotelici ».

13. *Ivi*, pp. 111-118.

14. *Ivi*, pp. 124-148. L’unica riserva che mi sembra di poter avanzare nei confronti della tesi di Micheli riguarda la sua interpretazione del *Parmenide*, su cui tornerò in seguito.

15. Perciò la critica è solo preliminare rispetto alla filosofia vera e propria. Essa è « la preparazione necessaria allo svolgimento di una metafisica bene fondata, come

Sofisti, cioè la « logica dell'apparenza », la quale è scorretta, in quanto pretende di essere costruttiva di nuove conoscenze, mentre in realtà costruisce solo apparenze. Qual è, secondo Kant, la dialettica che Aristotele distinse dall'analitica come parte della sua logica? Non c'è dubbio che essa è la logica dell'apparenza, come risulta anche da un altro passo della *Critica*, dove Kant dice: « su ciò si fonda la topica logica di Aristotele, della quale potevano giovare maestri di scuola e oratori, per esaminare tra certi titoli del pensiero ciò che meglio si convenisse alla materia da trattare, e sottilizzarvi su con un'apparenza di profondità o cianciarne verbosamente ». <sup>16</sup> È altrettanto chiaro, però, che questo giudizio pecca per eccesso in senso spregiativo, cosa del resto comune presso i filosofi moderni a partire da Cartesio, per i quali il modello del metodo è costituito dalla matematica, mentre la dialettica è un discutere vuoto, privo di aggancio con la realtà. <sup>17</sup>

È probabile che la fonte immediata di questo significato deterioro attribuito da Kant alla dialettica siano le opere di Johann Georg Walch, cioè la *Historia logicae*, pubblicata a Lipsia nel 1721, e soprattutto il *Philosophisches Lexicon*, pubblicato ugualmente a Lipsia nel 1732. Questo autore nella prima delle due opere citate faceva risalire la distinzione tra analitica e dialettica all'interpretazione della logica di Aristotele data dai peripatetici, ma aggiungeva che questi ultimi avrebbero diviso la dialettica, intesa in senso lato, in due parti, l'una contenuta negli otto libri dei *Topici* e consistente nell'arte di discutere a partire da veri e propri probabili (*ex probabilibus*, espressione con cui viene tradotto il greco ἐξ ἐνδόξων), l'altra contenuta negli *Elenchi sofistici* e consistente nell'arte di discutere a partire da premesse che soltanto sembrano probabili, ma in realtà non lo sono. La prima, osserva il Walch, è la dialettica in senso stretto, e insegna a interrogare bene ed a rispondere appropriatamente, in modo da scorgere che cosa è vero o prossimo al vero, mentre la seconda si deve imparare non per tendere insidie, ma per evitarle, perché uno è sofista per sua scelta (προαιρέσει), mentre è dialettico perché possiede la capacità (δυνάμει). <sup>18</sup>

scienza che deve esser trattata necessariamente in modo dommatico, e secondo rigorosissime esigenze sistematiche » (KANT, *Critica della ragion pura* cit., p. 32).

16. KANT, *Critica della ragion pura* cit., pp. 272-273.

17. Cfr. CARTESIO, *Opere*, a cura di E. Garin, Bari 1967, vol. II, p. 706, dove l'autore, spiegando l'accento alla logica da lui fatto nel *Discorso*, precisa: « si tratta piuttosto della dialettica, che ci insegna a discutere di tutto, che non della logica, che di tutte le cose ci dà la dimostrazione. E così [la dialettica] distrugge il buon senso anziché rafforzarlo, perché sviandoci e facendoci smarrire in questi luoghi comuni e in queste divisioni che sono estranee alla cosa, ci distoglie dalla natura stessa della cosa ».

18. J. G. WALCH, *Historia logicae*, in Id., *Parerga academica ex historiis atque antiquitatum monumentis collecta*, Lipsiae 1721, pp. 253-524. Si noti la correttezza, dal

Nel *Philosophisches Lexicon* il Walch distingue diversi significati della dialettica, rispettivamente in Platone, Aristotele, negli Stoici e negli Epicurei, e, a proposito di Aristotele, osserva che questi non ha mai diviso la logica in parti precise, anche se ha contrapposto la conoscenza certa della verità a quella soltanto verosimile (*wahrscheinlich*, che traduce il latino *probabile*) di essa, identificando la dialettica con quest'ultima. I suoi successori, in particolare Simplicio e Filopono, avrebbero diviso la logica in analitica e dialettica, attribuendo alla prima la conoscenza certa della verità, ed alla seconda la conoscenza delle cose soltanto verosimili. Essi però, secondo il Walch, avrebbero separato e contrapposto senza ragione queste due parti, facendosi in tal modo un cattivo concetto delle cose soltanto verosimili. Fra queste ultime, inoltre, riferisce il Walch, i peripatetici avrebbero distinto le cose verosimili per natura, cioè autenticamente tali, da quelle verosimili solo di fatto, cioè in apparenza, ritenendo che Aristotele trattasse delle prime negli otto libri dei *Topici* e delle seconde nell'unico libro detto *Elenchi sofistici* (*Von der Sophisterei*). La dialettica in senso lato avrebbe abbracciato entrambe le parti, quella in senso stretto solo la prima.<sup>19</sup>

Se Kant ha tenuto presente questa distinzione, come sembrerebbe suggerire la sua allusione al « vario significato » che gli antichi attribuiscono al termine dialettica, non c'è dubbio che egli ha identificato la dialettica di Aristotele con l'arte di discutere a partire da premesse solo apparentemente probabili, o verosimili, cioè con la sofistica, senza tener conto che negli *Elenchi sofistici* Aristotele non la espone allo scopo di insegnare ad usarla, ma allo scopo di insegnare a smascherarla.

In ogni caso, per Kant, la vera dialettica come critica dell'apparenza è la dialettica di Zenone, definita nei manuali del suo tempo *methodus eleatica*.<sup>20</sup> Vedremo subito come questo richiamo alla dialettica eleatica trovi un riscontro, in Kant, non solo nella definizione della dialettica come critica e nell'esercizio di essa, bensì anche nel modo di intendere il principio su cui tale dialettica si fonda, cioè il principio di non contraddizione.

2. Nella *Nova Dilucidatio* dei principi della conoscenza metafisica, pubblicata nel 1755, cioè in pieno periodo « precritico », Kant, trat-

punto di vista aristotelico, della distinzione fra dialettica e sofistica ed il richiamo, nella terminologia, ad ARISTOT. *Metaph.* IV 2, 1004 b 20-26.

19. J. G. WALCH, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig 1775<sup>4</sup> (1731<sup>1</sup>), reprogr. Nachdruck Hildesheim 1962, coll. 706-707. Devo la segnalazione del Walch al collega Giovanni Santinello, che lo ha menzionato come possibile fonte di Kant in un seminario tenuto nell'anno accademico 1977-1978 per la Scuola di perfezionamento in filosofia dell'Università di Padova.

20. Cfr. MICHELI, *op. cit.*, p. 140.

tando del p.d.n.c. (*De principio contradictionis*), fino ad allora considerato il primo fra tutti i principi, afferma che non c'è un principio unico, assolutamente primo, di tutte le verità, perché queste possono essere sia affermative che negative e le prime devono derivare da un principio affermativo, mentre le seconde devono derivare da un principio negativo. Pertanto « i principi assolutamente primi di tutte le verità sono due: l'uno riguarda le verità affermative ed è la proposizione 'ciò che è, è' (*quicquid est, est*); l'altro riguarda le verità negative ed è la proposizione 'ciò che non è, non è' (*quicquid non est, non est*). Prese insieme entrambe sono dette complessivamente principio di identità ».<sup>21</sup>

Notiamo, anzitutto, che per Kant il primo principio, sia pure costituito da una coppia di proposizioni, non è il p.d.n.c., ma il principio d'identità. Ciò è da lui esplicitamente affermato subito dopo, dove si dice che il principio d'identità è prioritario rispetto al p.d.n.c., espresso dalla proposizione « è impossibile nello stesso tempo essere e non essere » (*impossibile est, idem simul esse ac non esse*), perché è enunciato in termini più semplici, perché ad esso sono riconducibili tutte le verità, senza l'aggiunta di altri principi (quali « ciò, il cui opposto è falso, è vero »), e perché esso non è solo una proposizione negativa, come il p.d.n.c., ma è invece duplice, affermativo e negativo.<sup>22</sup>

Notiamo, in secondo luogo, che il primo principio, cioè il principio di identità, è formulato da Kant in termini del tutto parmenidei, cioè come legge concernente singole proposizioni, rispettivamente affermative e negative, e consistente nel proclamare l'identità tra la nozione del loro soggetto e quella del loro predicato. Kant stesso aggiunge infatti: « quando si riscontra identità tra le nozioni del soggetto e del predicato, la proposizione è vera ».<sup>23</sup> Dunque principio della verità è l'identità. Ciò corrisponde esattamente alla formulazione parmenidea della « prima via », quella appunto della « verità », la quale dice « che [una cosa] è [quella che è] e non può non essere », ovvero, come ancora intendono molti, e probabilmente intendeva anche Kant, « che [l'essere] è e il non essere non è », dove si ha perfetta identità, sia nell'affermazione che nella negazione, tra il soggetto e il predicato della proposizione.

Kant, del resto, non è il primo che riprende la formulazione parmenidea: il suo più importante precursore in questo è Leibniz, da lui stesso citato nella *Nova Dilucidatio* e criticato solo per il fatto di

21. I. KANT, *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, nuova edizione ampliata da A. Pupi con una nuova introduzione di R. Assunto, Roma-Bari 1982, pp. 8-9.

22. *Ivi*, pp. 11-12.

23. *Ivi*, p. 9.

avere espresso il primo principio mediante simboli, come esigeva la sua *ars characteristic*. Infatti Leibniz formula quello che egli chiama ancora principio di contraddizione, sia nello scritto *Sulla sintesi e l'analisi universale*, sia in quello su *Le verità prime*, come « A è A, non A è non A », ovvero « A non è non-A ».<sup>24</sup> Ma il significato, come si vede, è esattamente il medesimo. Forse il precedente più lontano, cioè il primo che ha inaugurato la formula ripresa da Kant, è, come già abbiamo visto, lo scotista Antonio Andrea, detto « Scotello », che nel suo commento alla *Metafisica* di Aristotele aveva esplicitamente dichiarato di considerare prioritaria rispetto alla formulazione aristotelica del p.d.n.c., « è impossibile che la stessa cosa simultaneamente sia e non sia », la formula « l'ente è ente » (*ens est ens*).<sup>25</sup> Si delinea così una linea continua di sviluppo di quella che potremmo chiamare la logica, o la dialettica, dell'identità, che parte da Parmenide, passa attraverso i Megarici, la scolastica scotistica e la filosofia razionalistica moderna, per approdare a Kant.

Notiamo, infine, che Kant concepisce il primo principio come principio di tutte le verità, ossia condizione necessaria e sufficiente di ogni proposizione vera, dal quale possono essere dedotte (*deduci*), ovvero derivano (*fluere*), tutte le proposizioni vere. Egli conclude infatti: « tutto il nostro raziocinare si risolve nella scoperta dell'identità del predicato con il soggetto considerato in se stesso o nel suo nesso, come risulta dalla regola ultima delle verità ».<sup>26</sup> Anche in questa concezione egli è stato preceduto da Leibniz, per il quale le verità prime sono quelle in cui il soggetto è identico al predicato, e « tutte le altre verità, poi, si riconducono alle prime per mezzo di definizioni, ovvero mediante la risoluzione delle nozioni, in cui consiste la prova *a priori*, indipendente dall'esperimento ».<sup>27</sup> Ciò vale, si badi bene, non solo per le verità necessarie, o di ragione, ma anche per le verità contingenti, o di fatto, perché queste ultime sono contingenti solo per noi, che non

24. G. W. LEIBNIZ, *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Bari 1963, pp. 66 e 70.

25. Come spiega molto chiaramente N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, Torino 1971, pp. 457-459, la scolastica scotista e occamista ridusse il p.d.n.c. al principio d'identità (anche se non usò mai questa denominazione) in omaggio alla legge di economia, che imponeva di ricorrere alle nozioni più semplici. Perciò Antonio Andrea scrisse: « dico che questo principio 'è impossibile che la stessa cosa simultaneamente sia e non sia' non è assolutamente primo, cioè primieramente primo... Se si chiede quale è assolutamente il primo complesso e il primieramente primo, dico che è questo: l'ente è ente » (*In Metaph.* IV, q. 5, trad. di Abbagnano). La stessa formulazione si ritrova in G. BURDANO, *In Metaph.* IV, q. 13, e successivamente, col nome di « principio d'identità », ma non ancora considerato come il primo fra tutti i principi, in Wolff e in Baumgarten (*ivi*). Kant è dunque il primo che considera il principio d'identità come il primo fra tutti i principi.

26. KANT, *Scritti precritici* cit., p. 12.

27. LEIBNIZ, *op. cit.*, p. 70.



ne vediamo la riconducibilità alle verità identiche, ma sono necessarie per Dio, cioè in sé.<sup>28</sup> Ma l'origine di questa concezione, che porta alla negazione del divenire, è, come abbiamo visto, in Parmenide, cioè nel presupposto dell'univocità dell'essere, non a caso riaffermato dalla scolastica scotistica, dove peraltro si rimedia ai suoi effetti con l'ammissione della creazione (come del resto in Leibniz).

La concezione kantiana del primo principio rimane sostanzialmente invariata fino alla *Critica*, dove soltanto la sua portata, cioè la sua applicazione, viene limitata, a causa dell'abbandono del razionalismo, ai soli giudizi analitici, cioè a quelle che Leibniz chiamava le verità necessarie, o di ragione. Non credo, infatti, che rappresenti un sostanziale mutamento nel pensiero di Kant il fatto che in altre opere precritiche egli riprenda la formulazione aristotelica del p.d.n.c. È vero, sì, che nello scritto su *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, del 1763, Kant torna a parlare del p.d.n.c. e formula la contraddizione, da esso dichiarata impossibile, come un « negare ciò che contemporaneamente è affermato nello stesso *quid* », o « che qualcosa sia posto e nello stesso tempo tolto ».<sup>29</sup> Così come è vero che nel *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, ugualmente del 1763, egli formula l'opposizione logica, o contraddizione, vietata dal p.d.n.c., come « un corpo che sia in moto e contemporaneamente non in moto », ovvero « che un certo moto sia e non sia nello stesso tempo ».<sup>30</sup> Infine è vero che nella dissertazione del 1770 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* Kant formula il p.d.n.c. come « quicquid simul est ac non est, est impossibile ».<sup>31</sup> Ma tutto ciò, pur rispecchiando una posizione diversa da quella che, come vedremo subito, sarà propria della *Critica*, non induce a pensare che Kant abbia abbandonato la concezione della *Nova Dilucidatio*, sia perché in queste ulteriori formulazioni si parla del p.d.n.c., che già in quella era espresso in questo modo, e non del principio d'identità, che in quella era chiaramente anteposto al p.d.n.c., sia perché anche in queste formulazioni è chiara la tendenza di Kant ad applicare il principio in questione ad un unico termine ed alla sua negazione (A e non-A, l'ente e il non-ente), e quindi a concepirlo in termini d'identità e non identità di un concetto con se stesso. Ciò ap-

28. *Ivi*, pp. 71-72.

29. KANT, *Scritti precritici* cit., pp. 118 e 120.

30. *Ivi*, pp. 255-256.

31. *Ivi*, p. 457. Su queste formulazioni ha insistito F. VOLPI, *La funzione del tempo nella formulazione kantiana del principio di non contraddizione*, in AA.VV., *Il problema della contraddizione. Atti del Convegno di Padova (26-27 maggio 1970)*, « Verifiche », 10, 1981, pp. 245-256, sottolineando giustamente che in esso è presente il riferimento al tempo e, a proposito dell'ultima, che tale riferimento è riconosciuto esplicitamente da Kant come necessario.

pare chiaro soprattutto nell'*Unico argomento*, dove come esempio di contraddizione è citato « un triangolo che sia quadrato », cioè una singola proposizione in cui il predicato contraddice al soggetto, esattamente come avverrà nella *Critica*, e non due proposizioni che si contraddicono tra loro, come avveniva in Aristotele. In tutte queste opere, insomma, si ha l'impressione che Kant concepisca la contraddizione soprattutto come negazione dell'identità di un concetto con se stesso, vale a dire come negazione di una verità necessaria, di una predicazione essenziale. Ciò che è andato perduto della formulazione aristotelica, e che rendeva necessario il riferimento al tempo, è l'applicazione del p.d.n.c. anche alle predicazioni accidentali, cioè alle verità non necessarie; il riferimento al tempo, infatti, andava oltre la semplice affermazione di identità tra soggetto e predicato e assumeva tutto il suo valore nel rapporto tra proposizioni opposte.

La formulazione definitiva del p.d.n.c. si trova nella *Critica*, dove Kant non parla più del principio d'identità, ma solo del « principio di contraddizione », perché in realtà concepisce quest'ultimo proprio come principio d'identità. Esso viene presentato come il « principio supremo di tutti i giudizi analitici », cioè con una restrizione rispetto agli scritti precritici, e questo è l'effetto dell'adesione al criticismo, cioè dell'abbandono della metafisica razionalistica. Kant lo formula ora nel modo seguente: « a nessuna cosa conviene un predicato che la contraddica ». <sup>32</sup> Come si vede, benché Kant lo chiami esplicitamente « principio di contraddizione », esso non ha nulla a che fare con quello di Aristotele, infatti il divieto in esso espresso si riferisce non a due proposizioni opposte, che rispettivamente affermino e neghino lo stesso predicato dello stesso soggetto (per esempio « A è B » « A non è B »), ma ad un'unica proposizione, in cui il predicato nega il soggetto (« A è non A »). Ciò significa che l'alternativa alla contraddizione da esso vietata è l'affermazione dell'identità tra il soggetto e il predicato, o comunque l'inclusione del predicato nell'essenza del soggetto (« A è A », o « A è B », dove B è un predicato essenziale, cioè necessario). Solo, infatti, se il predicato è identico al soggetto, o comunque è incluso nella sua essenza, la sua negazione dà luogo ad una contraddizione. Non ci sarebbe nulla di contraddittorio, ad esempio, nel dire « un uomo non è biondo », perché « biondo » non è identico a « uomo » o non è incluso nella sua essenza, mentre è certo contraddittorio dire « un uomo non è uomo » o « un uomo non è razionale », perché in questo caso il predicato è identico al soggetto oppure è incluso nella sua essenza. Dunque il p.d.n.c. di cui parla Kant è in realtà il principio d'identità

32. KANT, *Critica della ragion pura* cit., p. 176.

formulato nella *Nova Dilucidatio* e risalente, attraverso Leibniz e Antonio Andrea, addirittura a Parmenide.

La novità è che ora Kant lo considera, sì, condizione di tutti i nostri giudizi, perché questi devono evitare la contraddizione, altrimenti non sono nulla, ma condizione solo negativa, cioè non sufficiente a garantire la loro verità, perché ci possono essere giudizi che evitano la contraddizione e tuttavia sono falsi. Esso è insomma un principio che appartiene, dice Kant, « solo alla logica, poiché vale per le conoscenze soltanto come conoscenze in generale, senza riguardo al loro contenuto », cioè è puramente formale. Tuttavia ci sono alcuni giudizi nei confronti dei quali si può fare anche un uso positivo del p.d.n.c., cioè non solo per evitare la contraddizione, ma anche per garantirne la verità: sono i giudizi analitici, cioè quelli in cui la nozione del predicato è identica a quella del soggetto o inclusa in questo. In tal caso, dice Kant, il p.d.n.c. è condizione non solo necessaria, ma anche sufficiente, della loro verità, esattamente come il principio d'identità della *Nova Dilucidatio*.<sup>33</sup> Ciò conferma che nella *Critica* Kant chiama principio di contraddizione esattamente ciò che nella *Nova Dilucidatio* aveva chiamato principio d'identità.

La differenza tra questo p.d.n.c. e quello formulato da Aristotele risulta evidente dalla critica che, immediatamente dopo, Kant rivolge alla formulazione aristotelica, accusandola di avere inserito, « per inavvertenza e senza necessità alcuna », in un principio che dovrebbe essere soltanto analitico, un elemento sintetico, cioè « la condizione del tempo ». Nella formulazione aristotelica, infatti, una cosa, cioè A, che è qualcosa, cioè B, non può ad un tempo essere non-B, ma può ben essere l'una e l'altra cosa, tanto B quanto non-B, successivamente. Per fare un esempio usato dallo stesso Kant, un uomo che è giovane può essere successivamente non giovane, cioè vecchio, o un uomo che è ignorante può essere successivamente non ignorante, cioè dotto. Qui Kant ha colto esattamente il significato della formulazione aristotelica, che riguarda anche predicazioni accidentali, cioè empiriche, e perciò deve fare riferimento al tempo.

La sua critica è la seguente: « il principio di contraddizione, in quanto principio semplicemente logico, non deve assolutamente limitare le sue enunciazioni ai rapporti di tempo. L'equivoco sta tutto qui, che prima si separa un predicato di una cosa dal concetto di essa, e poi con questo predicato si collega il suo opposto: ciò che non produce mai contraddizione col soggetto, ma solo col suo predicato, il quale era stato collegato con esso sinteticamente ». « Se invece io dico

33. *Ivi*, p. 177.

— prosegue Kant — nessun uomo ignorante è dotto, allora la proposizione è analitica, poiché la nota (ignoranza) costituisce ormai il concetto del soggetto, e in tal caso la proposizione negativa scaturisce immediatamente dal principio di contraddizione, senza che vi sia bisogno di aggiungere: nello stesso tempo». <sup>34</sup> Qui, come si vede, l'«ignoranza» è stata assunta come nozione, o essenza, del soggetto, e quindi il predicato «dotto», in quanto negazione dell'essenza, risulta immediatamente contraddittorio col soggetto. Il presupposto di Kant è che il p.d.n.c. debba essere puramente analitico, cioè debba esprimere solo predicazioni essenziali, nessi di identità: siamo in piena logica dell'identità, esattamente come Parmenide. <sup>35</sup>

3. Se, tuttavia, nel formulare il p.d.n.c., o meglio nel ricondurlo al principio d'identità, Kant ha compiuto, per così dire, un passo indietro rispetto ad Aristotele, c'è invece un'altra dottrina concernente la contraddizione, nella quale egli ha compiuto un passo avanti, grazie soprattutto alle scoperte realizzate in età moderna dall'algebra e dalla meccanica newtoniana. Si tratta della famosa distinzione fra opposizione logica e opposizione reale, sulla quale è stata recentemente richiamata l'attenzione in funzione anti-hegeliana e in generale anti-dialettica. <sup>36</sup> Prima di discutere queste ultime connessioni, vediamo analiticamente che cosa dice Kant.

Nel già citato *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, dove abbiamo incontrato la formulazione più «aristotelica» del p.d.n.c., Kant, difendendo, appunto, la meccanica di Newton dagli attacchi del Crusius, afferma che vi sono due tipi di opposizione, quella logica, cioè la contraddizione, e quella reale, che è senza contraddizione. «La prima opposizione, quella logica, è la sola di cui si sia tenuto conto finora. Consiste nell'affermare e negare contemporaneamente un predicato di una cosa. La conseguenza di tale nesso logico è *nulla* (*nihil negativum irrepraesentabile*), come è detto nel principio di contraddizione. Un corpo in moto è qualcosa, un corpo, che non è in moto, è anche *qualcosa* (*cogitabile*); ma un corpo che sia in moto, e contemporaneamente non sia in moto, non è nulla». <sup>37</sup> L'op-

34. *Ivi*, pp. 177-178.

35. Ho già accennato a questa tesi in *La contraddizione in Aristotele, Kant, Hegel e Marx*, in E. BERTI e AA.VV., *La contraddizione*, Roma 1977, pp. 9-31, e *Sulla distinzione kantiana fra contraddizione e opposizione reale*, in AA.VV., *Kant nel bicentenario della «Critica della ragion pura»*, Atti del Convegno di Saint Vincent (25-27 marzo 1981), Saint Vincent 1981, pp. 135-138.

36. Cfr. L. COLLETTI, *Marxismo e dialettica*, appendice a *Intervista politico-filosofica*, Bari 1975, pp. 76-78, e *Contraddizione dialettica e non-contraddizione*, in AA.VV., *Il problema della contraddizione* cit., pp. 7-18.

37. KANT, *Scritti precritici* cit., p. 255.

posizione in questione è esattamente ciò che anche Aristotele chiamava contraddizione, ossia una opposizione fra due proposizioni con lo stesso soggetto ed uno stesso predicato, rispettivamente affermato e negato. Ha senso chiamarla logica, come fa Kant, solo perché essa riguarda due proposizioni, non perché i termini di queste non esprimano anche stati di cose reali. Abbiamo visto, infatti, che per Aristotele vi sono anche termini fra loro contraddittori, i quali indicano modi di essere reali, per esempio lo star seduto e il non star seduto, o, come nell'esempio citato da Kant, il moto e la quiete. Ciò che è impossibile, nel senso che è vietato dal p.d.n.c., è la loro contemporanea appartenenza allo stesso soggetto, che pertanto è nulla di reale (*nihil negativum*) ed è anche impensabile, cioè non corrisponde a nessun concetto (*irrepraesentabile*). « La seconda opposizione, reale — prosegue Kant —, è quella in cui due predicati di una cosa siano opposti, ma non per il principio di contraddizione. Anche qui l'uno annulla ciò che è posto dall'altro, ma la conseguenza è *qualcosa* (*cogitabile*). Una forza che imprime un moto ad un corpo in una direzione, ed una forza uguale in direzione contraria, non si contraddicono e sono possibili come predicati di un sol corpo. Conseguenza ne è la quiete, la quale è qualcosa (*repraesentabile*). Si tratta di un'opposizione vera. Infatti ciò che è posto da una delle due tendenze, se essa fosse sola, è annullato dall'altra, ed ambedue queste tendenze sono predicati veri di una sola cosa e le appartengono contemporaneamente. Anche qui la conseguenza è nulla, ma in un significato diverso che nella contraddizione (*nihil privativum*, *repraesentabile*). D'ora in poi chiameremo zero = 0 questo nulla ».<sup>38</sup>

Altri esempi di opposizione reale sono quelli del debito e del credito, del numero positivo e del numero negativo, del viaggio verso occidente e del viaggio verso oriente, ecc. Quello che a Kant preme rilevare, è che entrambi i termini dell'opposizione reale sono realtà positive, anche se si conviene di chiamarli l'uno positivo e l'altro negativo, e che la loro compresenza in uno stesso oggetto non dà luogo ad una contraddizione, ma ad uno stato reale di equilibrio, nel caso in cui i termini siano uguali, o di differenza, nel caso in cui siano disuguali. Egli indica spesso questa opposizione con l'espressione « rapporto di contrari », il che può far pensare all'opposizione che Aristotele aveva definito di contrarietà. In realtà l'opposizione reale di cui parla Kant è diversa dalla contrarietà di cui parlava Aristotele: benché, infatti, Kant la esprima come opposizione fra predicati, essa in realtà è l'opposizione tra grandezze, anzi tra forze, ossia, come egli stesso più avanti afferma, tra cause, le cui conseguenze sono opposte.

38. *Ivi*.

« La repugnanza reale ha luogo soltanto quando tra due cose, in quanto *cause positive*, l'una annulla la conseguenza dell'altra. Se una forza motrice è una delle cause positive, si avrà opposizione reale quando, nell'unione con un'altra forza motrice, esse annullano reciprocamente le loro conseguenze ». <sup>39</sup> Le forze a cui Kant qui pensa sono quelle newtoniane di attrazione e repulsione. <sup>40</sup> Non si tratta, quindi, di veri e propri predicati opposti, la cui compresenza nello stesso soggetto contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto, quand'anche fossero non contraddittori, ma solo contrari (per esempio bianco e nero), darebbe ugualmente luogo ad una contraddizione (una stessa cosa non può essere, infatti, contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto bianca e nera). Si tratta invece, come lo stesso Kant più volte ribadisce, di realtà di segno opposto, ugualmente positive, la cui opposizione è solo nel segno, non nel fatto che l'una sia la negazione dell'altra. Perciò esse, sia dal punto di vista matematico che dal punto di vista fisico, finiscono col sommarsi (in senso algebrico, cioè anche sottraendosi l'una dall'altra). Forse l'affinità con l'opposizione tra contrari di cui parla Aristotele sta nel fatto che il risultato della somma (o della differenza) tra le due forze opposte è analogo a quello che Aristotele considerava il termine medio tra i contrari (impossibile invece tra i contraddittori), dove però tutto il carattere dinamico, ossia di contrasto, di tensione, presente nella distinzione kantiana, è assente. In ogni caso il motivo che spinge Kant a introdurre questa distinzione è quello di mostrare che la meccanica newtoniana, pur parlando di forze tra loro opposte, non ammette l'esistenza di vere e proprie contraddizioni nella realtà, come invece l'accusavano di fare i suoi avversari.

Un uso diverso della stessa distinzione Kant fa anche contro Leibniz, o meglio contro i suoi seguaci, i cosiddetti sostenitori della metafisica « leibnizio-wolffiana ». Nello scritto su *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, contemporaneo al *Tentativo*, dove ugualmente abbiamo ritrovato la formulazione del p.d.n.c. con riferimento al tempo, Kant polemizza con quanti attribuiscono a Dio, come suoi predicati, tutte le realtà, senza distinzione, e non si accorgono che alcune di queste non possono mai avere luogo, l'una accanto all'altra, come determinazioni di un unico soggetto: per esempio l'impenetrabilità, l'estensione, non possono essere proprietà di colui che ha intelletto e volere. «Un pensiero erroneo — osserva Kant — ha giustificato in apparenza una tale idea. Si dice: realtà e

39. *Ivi*, pp. 259-260.

40. *Ivi*, p. 253. La differenza fra la contrarietà di Aristotele e l'opposizione reale di Kant è stata chiarita bene da L. CONTI, *Note comparative sulla contrarietà in Aristotele e in Kant*, « Giornale di metafisica », 32, 1977, pp. 411-427.

realtà non si contraddicono mai l'una coll'altra, giacché entrambe sono vere affermazioni; perciò neppure esse si oppongono l'una all'altra in un soggetto. Ora, sebbene io ammetta che qui non vi sia contraddizione logica, pure non è tolta con ciò la ripugnanza reale. Questa ha sempre luogo, quando qualcosa, in quanto principio, annulla la conseguenza di qualcos'altro con una contrapposizione reale». <sup>41</sup> L'esempio di opposizione reale portato da Kant è ancora quello di due forze motrici di intensità uguale e di senso opposto compresenti nello stesso corpo, il cui risultato è il riposo. Quest'ultimo è possibile, anzi reale, mentre la contraddizione logica è impossibile. In Dio, però, non vi può essere nemmeno una ripugnanza reale, perché questa comporta pur sempre contrasto, privazione, mancanza, il che contraddice alla sua perfezione.

Questo stesso discorso è ripreso nella *Critica della ragion pura* a proposito della cosiddetta « anfibia dei concetti della riflessione », cioè dello scambio dell'uso empirico dell'intelletto con il suo uso trascendentale. In questo scambio, secondo Kant, sarebbe incorso Leibniz, il quale avrebbe creduto che gli stessi rapporti che sussistono fra i concetti nell'intelletto sussistano anche tra le realtà fenomeniche a cui tali concetti si riferiscono: di qui il suo famoso principio dell'identità degli indiscernibili, che vale per i concetti ma non per le realtà da essi rappresentate, e la convinzione che, se i concetti non si oppongono fra loro, non si oppongono fra loro nemmeno le realtà da essi rappresentate. « Quando la realtà — afferma Kant — viene rappresentata solo dall'intelletto puro (*realitas noumenon*), non è possibile pensare fra le cose verun'opposizione, cioè nessun rapporto tale che delle realtà congiunte nel soggetto ciascuna sopprima l'effetto dell'altra, e si abbia  $3 - 3 = 0$ . Al contrario, il reale fenomenico (*realitas phaenomenon*) può indubbiamente contenere opposizioni, e, riunite nello stesso soggetto, può una realtà annullare in tutto o in parte l'effetto dell'altra, come due forze agenti sulla medesima linea retta, in quanto tirano o spingono un medesimo punto in direzione opposta ». <sup>42</sup> È esattamente la stessa dottrina esposta nell'*Unico argomento possibile*, con l'aggiunta della distinzione tra noumeno e fenomeno.

Essa viene ulteriormente chiarita nella « Nota alla anfibia dei concetti della riflessione », dove di nuovo Kant fa riferimento a Leibniz, accusandolo di avere costruito un sistema puramente intellettuale del mondo, cioè di avere confrontato tutte le cose fra di loro semplicemente mediante concetti, di avere intellettualizzato i fenomeni. A

41. KANT, *Scritti precritici*, cit., pp. 127-128.

42. KANT, *Critica della ragion pura* cit., pp. 269-270.

proposito di questa posizione, egli afferma: « il principio, che i reali (come semplici affermazioni) non sono mai tra loro logicamente opposti, è una proposizione verissima rispetto al rapporto dei concetti, ma non ha nessun significato rispetto alla natura, né rispetto a una qualunque cosa in sé (di cui non possediamo verun concetto). Infatti, l'opposizione reale ha luogo dovunque  $A - B = 0$ , ossia dove un reale, unito con un altro in un soggetto, annulla l'effetto dell'altro: ciò che ci mettono continuamente sott'occhio tutti gli ostacoli e le reazioni della natura, che intanto, poiché dipendono da forze, devono esser dette *realitates phaenomena*. La meccanica generale può perfino indicare la condizione empirica di tale opposizione in una legge a priori, prendendo il caso della opposizione delle direzioni ».<sup>43</sup> L'allusione contenuta in queste ultime parole è chiaramente diretta alla terza legge di Newton.

Kant poi osserva che Leibniz si serviva continuamente di quel supposto principio e i suoi seguaci l'hanno espressamente formulato « nel loro sistema leibnizio-wolffiano ». In base ad esso, ad esempio, Leibniz riduceva tutti i mali a semplice conseguenza dei limiti delle creature, cioè a semplici negazioni, perché queste sono l'unica cosa che si opponga alla realtà, e i suoi seguaci riunivano in Dio tutte le realtà, « senza darsi pensiero d'alcuna opposizione, poiché essi non ne conoscono alcun'altra all'infuori della contraddizione (per cui il concetto stesso di una cosa viene annullato), ma non quella del reciproco annullamento, per cui un principio reale annulla l'effetto dell'altro e per cui soltanto nella sensibilità incontriamo le condizioni per rappresentarla ».<sup>44</sup> Insomma, mentre nel *Tentativo* Kant aveva fatto ricorso alla opposizione reale per difendere la meccanica newtoniana dall'accusa di ammettere delle contraddizioni, rilevando che essa ammette dei semplici contrasti, ora egli vi fa ricorso per difendere la realtà di questi contrasti contro la visione armonicistica, cioè senza contrasto alcuno, sostenuta da Leibniz, e contro una certa concezione di Dio, ad essa conseguente, sostenuta dai suoi seguaci, la quale ricorda singolarmente il *Deus sive natura* di Spinoza. L'opposizione reale serve così a sottolineare il carattere non contraddittorio, ma tuttavia conflittuale, e perciò non divino, della realtà fenomenica, cioè di quella realtà che ci viene descritta e rappresentata dalla nuova scienza, la meccanica di Newton.

Kant ribadisce esplicitamente questa tesi, affermando: « nel concetto di una cosa non c'è punto contraddizione, quando niente di negativo è unito con un elemento affermativo, e concetti meramente affer-

43. *Ivi*, pp. 273-275.

44. *Ivi*, p. 276.



mativi non possono unendosi far capo a una negazione. Se non che, nell'intuizione sensibile, in cui è data una realtà (per esempio il movimento), si trovano condizioni (direzioni opposte), da cui nel concetto generale di movimento si astraeva, le quali rendono possibile un contrasto, che certamente non è logico, facendo cioè di un mero positivo, uno zero = 0; e non si potrebbe dire, che tutte le realtà siano in accordo fra loro per questo, che tra i loro concetti non c'è contraddizione». <sup>45</sup> In luogo del presunto accordo e dell'impossibile contraddizione Kant indica, come caratteristica del mondo fenomenico, in particolare del movimento, il contrasto. Vedremo come in seguito Hegel si riferirà esattamente, anche se implicitamente, a questa dottrina, per opporvi la realtà della contraddizione.

L'appendice all'Analitica trascendentale, costituita dall'« Anfibia dei concetti della riflessione », si conclude, infine, con la nota distinzione fra i due possibili significati del « niente », cioè l'oggetto vuoto di un concetto, ossia il concetto della mancanza di un oggetto positivo, come l'ombra, o il freddo, detto *nihil privativum*, e l'oggetto vuoto senza concetto, ossia l'oggetto di un concetto che contraddice se stesso, l'impossibile, come la figura rettilinea di due lati, detto *nihil negativum* ». <sup>46</sup> Il primo ha luogo nella opposizione reale, il secondo nella contraddizione. Nel concetto di *nihil privativum*, effettivamente, Kant si avvicina, come risulta dalla stessa espressione, al concetto aristotelico di privazione, per il fatto che ne sottolinea il carattere di negazione determinata ed omogenea al suo opposto. Non si può dire altrettanto, invece, a proposito del concetto di *nihil negativum*, che non corrisponde al concetto aristotelico di non-essere come contraddittorio all'essere, perché per Aristotele il non-essere è la semplice negazione di un essere determinato (per esempio « non bianco ») e non è affatto impossibile o inconcepibile. Ma il *nihil negativum* di Kant non corrisponde nemmeno al non-essere assoluto che sta alla base, per esempio, del concetto biblico di creazione, il quale pure non ha nulla di impossibile o di contraddittorio. In realtà, ciò che Kant vuole esprimere mediante questo termine, è un nesso contraddittorio fra due concetti, il cui risultato è impensabile.

Il problema lasciato aperto dalla dottrina kantiana dell'opposizione reale, certamente compatibile con la formulazione aristotelica, del p.d.n.c., anche se chiaramente contenente elementi non presenti nella teoria aristotelica delle opposizioni, perché desunti dalla meccanica newtoniana, è se essa sia anche compatibile con quel principio di identità a cui, come abbiamo visto, Kant riconduce la sua formulazione del

45. *Ivi*, p. 282.

46. *Ivi*, pp. 287-288.

p.d.n.c. Probabilmente tale compatibilità è assicurata dalla distinzione tra noumeno e fenomeno, o meglio tra ambito puramente logico-formale ed ambito fenomenico: il principio d'identità governa, infatti, solo il primo, mentre il secondo è governato dal principio aristotelico, includente il riferimento al tempo. Quando tale distinzione entrerà in crisi, vale a dire con Hegel, verrà meno, come vedremo, anche quella compatibilità.

4. Se la logica generale è concepita da Kant come logica puramente formale, egli inaugura accanto ad essa la cosiddetta logica trascendentale, la quale, al contrario della prima, non fa astrazione da ogni contenuto della conoscenza, ma studia le leggi del pensiero in quanto questo è pensiero di un oggetto, determinando l'origine, l'estensione e la validità oggettiva delle conoscenze che, grazie a quelle leggi, il pensiero si forma.<sup>47</sup> Anche la logica trascendentale, come la generale, viene divisa da Kant in analitica e dialettica. L'analitica trascendentale è « la parte della logica trascendentale che espone gli elementi della conoscenza pura dell'intelletto [cioè le categorie] e i principi senza i quali nessun oggetto può essere pensato »: essa è detta da Kant « logica della verità ». Quando però tali elementi e principi, che per Kant sono applicabili solo ad oggetti dati dall'intuizione empirica, vengono usati in modo « iperfisico », cioè vengono applicati ad oggetti non dati, si ha un uso « dialettico » di essi, che genera un'apparenza di conoscenza, non una conoscenza vera. « La seconda parte della logica trascendentale, perciò, deve essere una critica di questa apparenza dialettica, e si chiama dialettica trascendentale, non quasi un'arte di suscitare dommaticamente una tale apparenza (arte, purtroppo corrente, di svariate ciurmerie metafisiche), ma come critica dell'intelletto e della ragione rispetto al loro uso iperfisico, a fine di svelare l'apparenza fallace delle sue infondate presunzioni ».<sup>48</sup>

Nella logica trascendentale, che è la sua costruzione originale, Kant preferisce dunque assumere la dialettica nel suo significato corretto di critica dell'apparenza, anche se continua a chiamare dialettico l'uso scorretto dell'intelletto e della ragione, inteso a suscitare l'apparenza. Quest'ultimo, inoltre, è considerato responsabile di « varie ciurmerie metafisiche », per cui la dialettica come arte di suscitare l'apparenza finisce con l'essere identificata alla metafisica che pretende illegittimamente di essere scienza (la metafisica, come è noto, del razionalismo moderno, cioè di Cartesio, Leibniz e Wolff), e la dialettica come cri-

47. Sulla definizione di logica trascendentale cfr. KANT, *Critica della ragion pura* cit., pp. 99-100.

48. *Ivi*, pp. 104-105.

tica dell'apparenza viene ad essere sostanzialmente la critica di tale metafisica, sviluppata dallo stesso Kant nella terza parte della *Critica della ragion pura*. In quest'ultima egli chiama la prima « illusione naturale e inevitabile » o anche « dialettica naturale e necessaria della ragion pura », e dice che la seconda « sarà paga pertanto di scoprire l'apparenza dei giudizi trascendentali [cioè iperfisici], e di prevenire insieme che essa non tragga in inganno »;<sup>49</sup> un compito, come si vede, meramente negativo, cioè distruttivo.

Anche la dialettica trascendentale di Kant, come la dialettica dei Greci, ha a che fare con la contraddizione. Vediamo in quale modo. L'ambito nel quale la dialettica trascendentale si esercita ricorrendo alla contraddizione, e nel quale pertanto viene esplicitamente richiamato, come suo precedente e modello, il « metodo scettico » praticato da Zenone di Elea, è la famosa dottrina delle antinomie della ragione, cioè la critica all'uso trascendente che la ragione compie dell'idea di mondo per ricondurre ad un principio incondizionato la sintesi oggettiva dei fenomeni, dando luogo alla cosmologia razionale. Di essa Kant dichiara subito: « se noi applichiamo la ragione alla sintesi oggettiva dei fenomeni, ... s'avvolge tosto in tali contraddizioni, che è costretta, quanto al punto di vista cosmologico, a desistere da ogni impresa ».<sup>50</sup> Questo « avvolgersi in contraddizioni » è detto da Kant in generale « conflitto di leggi (antinomia) della ragion pura », e anche « antitetica della ragion pura », cioè « conflitto di conoscenze secondo l'apparenza dommatiche (*thesin cum antithesi*) senza che si annetta all'una piuttosto che all'altra uno speciale diritto all'assenso ».<sup>51</sup> Kant lo spiega così: « quando noi rivolgiamo la nostra ragione non semplicemente, per l'uso dei principi dell'intelletto, agli oggetti dell'esperienza, ma ci avventiamo ad estenderla di là dei limiti di questa, allora vengon fuori proposizioni sofistiche [*vernünftelnde Lehrsätze*, lett.: proposizioni raziocinanti, in senso deteriore], che dalle esperienze non possono né sperare conferma, né temere confutazione; ciascuna delle quali non soltanto è in sé stessa senza contraddizione, ma trova perfino nella natura della ragione le condizioni della sua necessità; solo che, disgraziatamente, il contrario ha dalla sua parte ragioni altrettanto valide e necessarie di affermazione ».<sup>52</sup>

Il conflitto, dunque, è tra proposizioni che, prese separatamente, sono ciascuna non solo incontraddittoria, ma anche necessaria, cioè ra-

49. *Ivi*, p. 294. Non ci soffermiamo sul carattere inevitabile di questa illusione, né sulla distinzione fra intelletto e ragione, dottrine entrambe ricche di significato, ma non approfondibili in questa sede.

50. *Ivi*, p. 352.

51. *Ivi*, pp. 352 e 361.

52. *Ivi*, p. 362.

zionalmente dimostrabile, o dimostrata: il fatto, tuttavia, che esse siano l'una opposta all'altra, e che non vi siano ragioni capaci di determinare la vittoria dell'una sull'altra, cioè che esse siano equivalenti, fa cadere la ragione, che pretende di dimostrarle, e quindi di sostenerle entrambe nello stesso tempo, in una vera e propria contraddizione con se stessa.<sup>53</sup> A questo proposito non ha importanza quale tipo di opposizione sussista fra la tesi e l'antitesi (opposizione che, come lo stesso Kant chiarirà, non è di contraddizione, ma di contrarietà): anche il sostenere contemporaneamente due proposizioni contrarie sullo stesso oggetto è infatti una violazione del p.d.n.c., cioè una vera e propria contraddizione.

Un'ulteriore illustrazione di questo conflitto si ha nella seguente metafora: « queste affermazioni sofistiche (*vernünftelnde*) aprono dunque una lizza dialettica, dove ogni parte cui sia permesso di dar l'assalto ha il disopra, e soggiace di sicuro quella che è costretta a tenersi sulla difensiva. Quindi anche i cavalieri gagliardi, s'impegnino essi per la buona o per la cattiva causa, sono sicuri di riportare la corona della vittoria, se badano solo ad avere il privilegio di dar l'ultimo assalto senza essere più obbligati a sostenere un nuovo attacco dell'avversario ». <sup>54</sup> Dunque ciascuna delle due parti riesce a distruggere l'altra, ma nessuna resiste alla distruzione che l'altra le infligge, per cui il risultato è che si distruggono entrambe. Di qui il compito della dialettica trascendentale, cioè l'uso corretto della dialettica, la critica dell'apparenza trascendentale, che Kant chiarisce nel modo seguente.

« Come giudici di campo imparziali, dobbiamo mettere affatto da parte, se sia la buona o la cattiva causa quella che i combattenti sostengono, e lasciare che essi se la sbrighino prima tra loro. Forse, dopo essersi l'un l'altro più stancati che danneggiati, essi scorgeranno da se stessi la vanità della loro lotta e si separeranno da buoni amici ». La dialettica corretta, dunque, non prende posizione per nessuna delle due parti in conflitto, rimane imparziale, e si limita a rilevare la vanità della loro lotta, cioè l'insufficienza di entrambe le posizioni. « Questo metodo — prosegue Kant — di assistere a un conflitto di affermazioni, o piuttosto di provocarlo da sé, non per decidere alla fine in favore

53. A questo proposito concordo con V. MATHIEU, *Kant e la contraddizione*, « Rivista di filosofia », 38, 1947, pp. 166-180, dove egli afferma che « le antinomie sono contraddizioni vere e proprie » (p. 178). Non concordo invece, con lui, quando egli propone di abbandonare quanto Kant afferma nell'ultima pagina dell'Analitica trascendentale (« l'oggetto di un concetto, che contraddice se stesso, è niente, poiché il concetto è niente, l'impossibile, come per esempio la figura rettilinea di due lati ») (*art. cit.*, p. 176, n. 16). Per Kant, infatti, la contraddizione rimane, a mio avviso, del tutto insostenibile.

54. KANT, *Critica della ragion pura* cit., p. 363.

dell'una o dell'altra parte, ma per ricercare se l'oggetto di esso non sia forse una semplice illusione, che ciascuno vanamente s'affanna ad acchiappare, e in cui ei non può nulla guadagnare, quand'anche non gli si resistesse punto: questo metodo, dico, si può chiamare metodo scettico. Esso è da distinguere del tutto dallo scetticismo, principio di una inscienza secondo arte e scienza, che spianta le fondamenta d'ogni cognizione, per non lasciarle, possibilmente, in nessuna parte alcuna certezza. Giacché il metodo scettico mira alla certezza, in quanto cerca di scoprire in un tale combattimento... il punto dell'equivoco». <sup>55</sup> «Codesto metodo scettico — egli infine conclude — è essenzialmente proprio solo della filosofia trascendentale», perché le altre scienze, cioè la matematica e la fisica, possono farne a meno, mentre la filosofia non dispone di altro che questo: esso, dunque, è il metodo della filosofia.

Il discorso si riallaccia così a quello avviato fin dal periodo precritico sul metodo zetetico o scettico, come unico procedimento corretto, anche se sostanzialmente negativo, cioè distruttivo. Esso è, infatti, negativo, perché non giunge a stabilire nessuna verità positiva, cioè non dimostra nessuna tesi, e tuttavia non va confuso con lo scetticismo, perché giunge almeno ad una certezza, quella di scoprire in che consiste l'equivoco. Vedremo subito che cosa ciò significhi. Intanto, però, notiamo che qui Kant fa consistere il metodo scettico, cioè la dialettica come critica dell'apparenza, essenzialmente nell'uso del p.d.n.c.: il motivo, infatti, per cui le tesi opposte vengono dichiarate entrambe inconsistenti, è il fatto che esse si equivalgono, cioè nessuna delle due prevale sull'altra, e dunque esse non escono dalla contraddizione. La contraddizione, pertanto, è considerata da Kant una prova, un segno sicuro, della falsità della posizione in cui si annida.

Lo sviluppo delle antinomie è noto e non richiede di essere qui ripetuto: basta ricordare che la prima antinomia consiste nella dimostrazione che il mondo è finito e insieme nella dimostrazione che esso è infinito; la seconda nella dimostrazione che ogni sostanza composta consta di parti semplici e che nessuna sostanza composta consta di parti semplici; la terza nella dimostrazione che la causalità delle leggi di natura è anche libera e che invece essa è solo necessaria; la quarta nella dimostrazione che il mondo ha come causa un essere necessario e che non esiste un essere necessario causa del mondo. In ciascuna antinomia la tesi è espressione, si potrebbe dire, di una metafisica spiritualistica (come per esempio quella di Leibniz) e l'antitesi di una metafisica materialistica (come per esempio quella di Hobbes).

55. *Ivi*, pp. 363-364.

La soluzione che Kant propone di esse, intitolata esplicitamente « soluzione critica del conflitto cosmologico della ragione con se stessa », cioè l'indicazione della certezza che scaturisce dal metodo scettico, viene data più avanti, mediante il richiamo esplicito a Zenone di Elea. Dichiara infatti Kant: « Zenone di Elea, sottile dialettico, fu già da Platone molto biasimato come petulante sofista, perché egli, per dar prova della sua arte, cercava di una stessa proposizione, di dimostrarla per mezzo di argomenti speciosi, e subito dopo abbatteva con altri argomenti altrettanto forti. Egli affermava che Dio (che probabilmente per lui non era altro che il mondo) non è né finito né infinito; non è né in movimento né in quiete; non è né simile ad altra cosa né dissimile. A quelli che lo han giudicato su questo, è sembrato che egli abbia voluto negare affatto due proposizioni tra loro contraddittorie, ciò che è assurdo. Ma io non trovo che si abbia a mettergli a carico quest'assurdo ».<sup>56</sup>

La dottrina qui attribuita a Zenone è in realtà di Senofane, ma Kant, come è stato dimostrato di recente, si fonda sulla *Historia critica* di Brucker, il quale a sua volta si fonda sullo scritto attribuito ad Aristotele *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, trasmesso dai manoscritti col titolo *De Xenophane, Zenone et Gorgia*, scambiando, a causa di questa intitolazione errata, per dottrina di Zenone quella che in esso veniva esposta come dottrina di Senofane.<sup>57</sup> Non è tale dottrina, tuttavia, ciò che qui interessa, ma il metodo attribuito a Zenone: se esso consistesse nel dimostrare e nel distruggere la stessa tesi con argomenti altrettanto forti, come Platone afferma nel *Fedro* (261 D), allora sarebbe certamente un procedimento sofistico. Ma Kant non lo interpreta così, bensì rileva, prendendo lo spunto dalla dottrina attribuita a Zenone (Dio non è né finito né infinito), che Zenone non distrugge due proposizioni fra loro contraddittorie, perciò non è un sofista, ma un sottile dialettico, dove il termine « dialettico » è usato chiaramente in senso non spregiativo, cioè positivo.

« Se due giudizi — prosegue infatti Kant — fra loro opposti presuppongono una condizione impossibile, cadono entrambi malgrado la loro opposizione (che intanto non è una vera e propria contraddizione), perché non ha luogo la condizione alla quale soltanto ciascuna di queste proposizioni dovrebbe esser valida ». E si spiega con un esempio: « se uno dicesse: ogni corpo o odora bene o odora non bene, ci sarebbe un terzo caso, cioè che non odori (non esali) punto, e le due proposizioni opposte potrebbero essere ambedue false. Se io dico che odora bene o non odora bene (*vel suaveolens vel non suaveolens*),

56. *Ivi*, pp. 420-421.

57. MICHELI, *op. cit.*, pp. 132-133.

questi sono due giudizi tra loro opposti contraddittori, e solo il primo è falso, ma il suo opposto contraddittorio, ossia che alcuni corpi non odorano bene, abbraccia in sé anche i corpi che non odorano punto».

Ritroviamo qui la distinzione aristotelica fra proposizioni contrarie e proposizioni contraddittorie, illustrata nel *De interpretatione*.<sup>58</sup> E ritroviamo anche la legge secondo cui tra le contraddittorie è necessario che l'una sia vera e l'altra falsa, mentre tra le contrarie ciò non vale, per cui, se è certo che non possono essere entrambe vere (per il p.d.n.c.), è possibile invece che esse siano entrambe false. Si tratta, come abbiamo visto in precedenza, del principio del terzo escluso. Dunque il metodo scettico di Zenone consiste nel mostrare che, se due proposizioni opposte si equivalgono, sono entrambe false: in ciò non v'è nulla di sofistico, perché le proposizioni in questione non sono contraddittorie fra loro, nel qual caso non potrebbero essere entrambe false, ma sono semplicemente contrarie. Il risultato della loro equivalenza è, sì, una contraddizione, nel senso che è una violazione del p.d.n.c., ma il tipo della loro opposizione non è l'opposizione per contraddizione, bensì l'opposizione per contrarietà, la quale ammette precisamente che esse possano essere entrambe false. In tal caso, però, sarà vera la proposizione contraddittoria rispetto ad entrambe.

Kant applica subito questa regola della logica aristotelica alla prima delle antinomie, osservando: « se io pertanto dico: il mondo, rispetto allo spazio, o è infinito o non è infinito (*non est infinitus*), se la prima proposizione è falsa, dev'essere vero il suo opposto contraddittorio: il mondo non è infinito. Io verrei così a negare soltanto un mondo infinito, senza porne un altro, cioè quello finito. Ma, se si dice: il mondo o è infinito o è finito (non infinito), tutte due le cose potrebbero esser false. Infatti, io considero allora il mondo come in se stesso determinato quanto alla sua grandezza, poiché nella proposizione opposta non soltanto nego l'infinità, e con essa forse tutta la sua esistenza a sé, ma aggiungo una determinazione al mondo come cosa reale in se stessa: determinazione, che può ben essere falsa, ove cioè il mondo non dovesse esser dato come una cosa in sé, e perciò né come infinito né come finito rispetto alla sua grandezza ».<sup>59</sup> Noi sappiamo che le due tesi affermanti rispettivamente la finitezza e l'infinità del mondo per Kant sono false entrambe, perché fondate ciascuna su ragioni equivalenti a quelle su cui si fonda l'altra. La loro opposizione, dunque, non è di contraddizione, ma di contrarietà.

La stessa osservazione si può fare anche a proposito della seconda

58. V. sopra, pp. 124-125.

59. KANT, *Critica della ragion pura* cit., p. 422.

antinomia, la quale assume addirittura, rispettivamente per la tesi e per l'antitesi, soggetti universali (« tutte le sostanze » e « nessuna sostanza »), come è proprio delle proposizioni contrarie. Diverso è, invece, il discorso relativo alla terza ed alla quarta, nelle quali, come Kant chiarisce in seguito, si fa riferimento ad una condizione esterna alla serie dei fenomeni, rispettivamente la libertà e Dio, e quindi l'opposizione non è più fra concetti omogenei, come accade nella contrarietà, bensì fra concetti eterogenei. Ciò fa sì che le due proposizioni che costituiscono l'antinomia non siano fra loro propriamente contrarie, ma possano benissimo essere compatibili l'una con l'altra. Anzi Kant giunge ad affermare che esse sono entrambe vere, nel senso che l'una soddisfa l'intelletto e l'altra soddisfa la ragione.<sup>60</sup> In questo caso, dunque, non si ha propriamente apparenza dialettica e quindi non ha luogo alcuna contraddizione. Per questo motivo possiamo, nella presente occasione, tralasciare di occuparcene, e tornare invece alle antinomie dialettiche vere e proprie.

A proposito di queste è interessante il modo in cui Kant traduce la distinzione aristotelica fra opposizione per contrarietà e opposizione per contraddizione nella sua terminologia: « Mi sia permesso — egli aggiunge — di poter chiamare questa specie di opposizione *dialettica*, e quella invece della contraddizione, *opposizione analitica* », dove è chiaro che dialettica significa « apparente » e analitica significa « vera e propria ». La contrarietà, dunque, è un'opposizione solo apparente, non escludente una terza possibilità, mentre la contraddizione è un'opposizione vera e propria, escludente qualsiasi altra possibilità.

Ma, se le due tesi contrarie, o opposte solo per opposizione dialettica, sono entrambe false, deve essere vera, per il p.d.t.e., la contraddittoria di entrambe, cioè la proposizione ad esse opposta secondo un'opposizione analitica. Kant non esita, infatti, a trarre questa conclusione: « se le due proposizioni: — il mondo rispetto alla grandezza è infinito, il mondo rispetto alla grandezza è finito —, sono considerate come tra loro opposte contraddittorie [il che, come abbiamo visto, non è], si viene ad ammettere che il mondo (la serie tutta dei fenomeni) sia una cosa in sé... Ma se io tolgo via questo presupposto, o questa apparenza trascendentale, e nego che il mondo sia una cosa in sé, allora l'opposizione contraddittoria delle due affermazioni si muta in semplice opposizione dialettica [come effettivamente è]; e poiché il mondo non esiste punto in sé..., esso non esiste né come un tutto in sé infinito, né come un tutto in sé finito ».<sup>61</sup>

Ecco allora emergere la soluzione, ottenuta attraverso il « metodo

60. *Ivi*, pp. 438-440.

61. *Ivi*.



scettico » di contrapporre fra loro le tesi equivalenti: « laonde l'antinomia della ragion pura nelle sue idee cosmologiche vien superata dimostrando che essa è meramente dialettica, è un conflitto d'una apparenza che nasce da questo, che si è applicata l'idea assoluta della totalità, che non ha valore se non come condizione delle cose in sé, ai fenomeni, i quali invece non esistono se non nella rappresentazione... Ma si può anche, viceversa, da questa antinomia ricavare un vero vantaggio, non certo dommatico, bensì critico e dottrinale: di *dimostrare così indirettamente* l'idealità trascendentale dei fenomeni, ... [cioè] che i fenomeni in generale non sono nulla fuori delle nostre rappresentazioni ». <sup>62</sup>

Qui non c'è dubbio che Kant ha applicato il p.d.t.e. a scopo dimostrativo, cioè ha sfruttato il « metodo scettico » al massimo delle sue possibilità. Superando, infatti, l'antinomia, cioè mostrando la falsità sia della tesi (il mondo è finito) che dell'antitesi (il mondo è infinito), egli ha dimostrato che il mondo non è né finito né infinito, cioè che è scorretto parlare del « mondo », vale a dire della totalità dei fenomeni come se questa fosse una cosa in sé; in altre parole, egli ha dimostrato che i fenomeni non esistono in sé, ma solo nella nostra rappresentazione.

Il carattere propriamente dimostrativo di questa argomentazione non è smentito da quanto Kant afferma, nella « Dottrina trascendentale del metodo », circa l'inapplicabilità delle « dimostrazioni apagogiche » alla filosofia. Qui egli dichiara che tale tipo di dimostrazioni, cioè le dimostrazioni per assurdo (cfr. Aristotele, *An. pr.* I, 44, 50 a 30: ἀπαγωγὴ εἰς τὸ ἀδύνατον), pur producendo una certezza maggiore di quelle ostensive, cioè dirette, in quanto si servono della contraddizione, la quale è un concetto estremamente chiaro ed intuitivo, sono adatte a discipline come la matematica, dove è impossibile « sostituire il soggettivo delle nostre rappresentazioni all'oggettivo », ma non alla filosofia, dove tale impossibilità non sussiste. <sup>63</sup> Questa valutazione si fonda sulla giusta osservazione che la dimostrazione per assurdo, o sillogismo del *modus tollens*, deducendo anche una sola conseguenza falsa dalla proposizione opposta a quella che si vuole dimostrare, mostra la falsità di quella e dunque la verità del suo opposto (*Gegenheil*). Nelle matematiche, dove l'elemento soggettivo è assente, non c'è pericolo che l'opposto si opponga soltanto ad una condizione soggettiva del

62. *Ivi*, pp. 423-424 (corsivo mio). Cfr., su questi passi, L. CONTI, *Il principio di non contraddizione nella prospettiva epistemologica della « Critica della ragion pura »*, in AA.VV., *La contraddizione* cit., pp. 85-119, e E. BERTI, *Contraddizione e opposizione dialettica in Kant*, in *Kant a due secoli dalla « Critica »*, a cura di G. Micheli e G. Santinello, Brescia 1984, pp. 87-96.

63. KANT, *Critica della ragione pura* cit., pp. 617-619.

pensiero, e non all'oggetto, il che significa che l'opposizione è effettivamente un'opposizione di contraddizione, per cui in essa si può applicare il p.d.t.e., quindi la falsità di una proposizione implica la verità della sua opposta. Invece in filosofia, dove c'è il pericolo, a causa della tendenza naturale della ragione a creare l'apparenza trascendentale, di scambiare per oggettiva una condizione soggettiva del pensiero, può accadere che una proposizione sia l'opposto soltanto di questa condizione, ritenuta falsamente per oggettiva, o di un'altra proposizione sottostante a tale condizione; « e, poiché la condizione è falsa, possono essere entrambe false, senza che dalla falsità dell'una si possa concludere alla verità dell'altra ».<sup>64</sup> È evidente che qui Kant pensa proprio alla situazione determinata dalle antinomie, dove l'opposizione fra tesi e antitesi, essendo fondata sulla medesima condizione soggettiva, cioè sull'illusione di poter determinare il mondo come cosa in sé, non è una vera opposizione per contraddizione, ma solo un'opposizione per contrarietà, e pertanto il p.d.t.e. non è applicabile.

Ciò è confermato dall'esempio che egli porta subito dopo: « se si suppone che il mondo sensibile in sé sia dato nella sua totalità, è falso, che esso, rispetto allo spazio, o dev'essere infinito, o finito e limitato, per la ragione che tutte le due cose sono false ».<sup>65</sup> In questo caso, « non si può dalla confutazione del contrario giungere apagogicamente alla conoscenza della verità ». Tale impossibilità induce Kant ad una condanna perlomeno eccessiva delle dimostrazioni apagogiche in genere, là dove egli dichiara: « la maniera apagogica di dimostrare è anche l'illusione propria, a cui sono stati in ogni tempo presi gli ammiratori della solidità de' nostri ragionatori dommatici: essa è stata quasi il campione, che vuol difendere l'onore e il diritto incontestabile della parte abbracciata, impegnandosi formalmente ad azzuffarsi con chiunque volesse metterlo in dubbio, benché con una tale rodomontata non si metta in sodo nulla quanto alla cosa, ma soltanto quanto alle forze rispettive degli avversari, o meglio solo per la parte di colui che fa da aggressore ».<sup>66</sup> In realtà, dove si ha a che fare solo con un'opposizione per contrarietà, non è nemmeno il caso di parlare di vera e propria dimostrazione apagogica, e quindi non è il caso di prendersela con quest'ultima per la sua presunta inefficacia. Tutto ciò, comunque, non tocca il procedimento praticato da Kant nella critica alle antinomie, che non è dimostrazione apagogica di uno dei due corni dell'antinomia, bensì è dimostrazione « dialettica » (nel senso migliore del termine) della falsità di entrambe le proposizioni contrarie e quindi della verità

64. *Ivi*, p. 619.

65. *Ivi*, p. 620.

66. *Ivi*.

della loro contraddittoria, cioè dell'idealità trascendentale dei fenomeni.

Anche a proposito di quest'ultima dimostrazione, tuttavia, due osservazioni si impongono. Anzitutto è vero che l'inventore di questo metodo è, come Kant stesso afferma, Zenone di Elea, ma solo se si attribuisce a quest'ultimo il procedimento che Platone gli attribuisce nel *Parmenide*, cosa che Kant, come è stato dimostrato, doveva aver trovato nei manuali del suo tempo.<sup>67</sup> Il procedimento kantiano di sviluppo dell'antinomia, tuttavia, somiglia, più che al metodo teorizzato nell'intermezzo del *Parmenide* platonico, cioè il dedurre le conseguenze di due ipotesi fra loro opposte, a quello praticato all'interno delle sole ipotesi destinate a venir confutate, cioè a quelle che si concludono negativamente (per esempio la prima, a conclusione della quale risulta che l'Uno non è né tutto né parte, né identico né diverso, né simile né dissimile, ecc.). L'unico riferimento al metodo teorizzato nell'intermezzo può trovarsi nella soluzione dell'antinomia, cioè nell'affermare la verità della proposizione contraddittoria rispetto ad entrambi i corni dell'antinomia, che è l'idealità del fenomeno, della quale tuttavia non vengono sviluppate le conseguenze, come invece l'intermezzo del dialogo platonico prescriveva di fare. Nel complesso, pertanto, si può dire che il metodo di Zenone consente a Kant di giungere a una soluzione positiva in quanto viene da lui assimilato alla dialettica platonica del *Parmenide*, integrata, per giunta, dalla teoria aristotelica dei diversi tipi di opposizione, dal p.d.n.c. e dal p.d.t.e.

In secondo luogo si deve osservare che, malgrado questa forte connessione fra l'argomentazione kantiana e la dialettica platonico-aristotelica, la prima, pur essendo una dialettica corretta, cioè valida, non illusoria, non creatrice di apparenza, rimane condannata ad un esito puramente critico, anzi puramente distruttivo. Essa, infatti, distrugge la cosmologia razionale, cioè la metafisica razionalistica moderna, basata sull'idea di mondo come cosa in sé, ed ha ragione di farlo, perché quest'ultima è effettivamente aporetica, cioè destinata a restare impigliata in insuperabili contraddizioni. Tuttavia in alternativa a questa metafisica Kant non riesce a dar vita a nessun'altra metafisica positiva, non fondata sull'idea di mondo come cosa in sé, cosa che invece riusciva perfettamente a Platone e ad Aristotele. La conclusione, infatti, che risulta dimostrata dalla confutazione, cioè dal superamento, delle antinomie, è che il mondo come cosa in sé non è conoscibile. Ciò che

67. MICHELI, *op. cit.*, pp. 136-140. Qui si indica come fonte di questa attribuzione la storia della logica (*De logicae origine et varietate*) del Gassendi, riportata da Darjes nella sua *Via ad veritatem*, e si mostra che il Gassendi, a sua volta, si fondava sul commento di Proclo al *Parmenide* di Platone.

impedisce a Kant un esito positivo, e pertanto condanna la sua dialettica, anche nel suo uso corretto, ad essere puramente distruttiva, è la distinzione tra fenomeno e noumeno,<sup>68</sup> ossia la presupposizione del carattere apparente (non nel senso di errato, ma nel senso, appunto di fenomenico, cioè di esistente solo nelle nostre rappresentazioni, pur corrette, anzi « oggettive », « scientifiche ») delle realtà che più caratteristicamente sono attestate dalla nostra esperienza, vale a dire la molteplicità e il movimento. E tale distinzione è, a sua volta, la conseguenza dell'assunzione della fisico-matematica ad un unico modello di conoscenza valida, la quale induce a considerare tutto ciò di cui si ha certezza come una semplice costruzione umana.

Qui emerge il fondo lontanamente eleatico, certo più eleatico che platonico-aristotelico, della dialettica kantiana: la molteplicità e il divenire, con le loro opposizioni reali, non contraddittorie, che cioè non violano, come è stato mostrato dalla teoria dell'opposizione reale, il p.d.n.c. nella sua formulazione aristotelica, sono solo fenomeni, ossia rappresentazioni; se invece vengono considerate autentiche realtà, cioè cose in sé, allora danno luogo a vere e proprie contraddizioni, ossia a qualcosa di impossibile. L'unica vera realtà, non apparente, non fenomenica, è il noumeno: per quest'ultimo, se fosse possibile averne scienza, dovrebbe valere, dal punto di vista di Kant, il p.d.n.c. non nella sua formulazione aristotelica, che col riferimento al tempo rivela il suo carattere empirico, ma nella sua formulazione eleatica, cioè il principio d'identità, « *quicquid est, est, quicquid non est, non est* », « A è A, A non è non A ». Avremmo così una metafisica di tipo eleatico, cioè monistico, che concepisce l'essere unicamente come identico a se stesso, senza molteplicità e senza divenire. Del resto alla radice della metafisica leibniziana, fondata sul principio d'identità, c'era il monismo di Spinoza, a cui Leibniz aveva cercato di reagire ponendo, accanto alle verità di ragione, governate dal principio d'identità, le verità di fatto, cioè contingenti, governate dal principio di ragion sufficiente.<sup>69</sup> Poiché, tuttavia, il noumeno è inconoscibile, in quanto l'unico possibile modo di conoscere è per Kant la sintesi a priori della fisica newtoniana, il principio d'identità, che in quanto « puro », esente da ogni riferimento empirico, sarebbe l'unico ad esso adeguato, rimane invece puramente formale, puramente analitico, cioè sterile, vuoto, e così non nasce nessuna metafisica, né pluralistica né monistica.

In questa concezione della dialettica, della contraddizione e del-

68. In questo senso concordo con la tesi di MATHIEU, *art. cit.*, secondo cui la vera contraddizione in Kant è quella tra fenomeno e noumeno.

69. Per questi sviluppi devo rinviare al mio libro *Ragione filosofica e ragione scientifica nel pensiero moderno*, Roma 1977.

l'identità, sono già contenute le premesse di quella che sarà la reazione di Hegel: questi infatti, come vedremo tra poco, negando la distinzione tra noumeno e fenomeno, si troverà a dover applicare alla realtà molteplice e diveniente il puro principio d'identità, l'unico giudicato da Kant adeguato ad una realtà effettiva, non fenomenica, non apparente; ma, trovando questo principio del tutto inadeguato ad esprimere la molteplicità e il divenire, Hegel non esiterà a respingerlo, dichiarandolo unilaterale, astratto, tautologico, e conseguentemente ammetterà la realtà effettiva della contraddizione. Dove, infatti, non è ammessa legittimamente che la pura identità, la molteplicità e il divenire, cioè la diversità, il movimento, sono *ipso facto* delle contraddizioni, cioè delle violazioni del principio di « identità-non contraddizione ». Ma, se queste sono reali, alla logica dell'identità si sostituisce la logica della contraddizione: dopo il ritorno all'eleatismo si ritorna, così, all'eraclitismo.



## CAPITOLO II

### NECESSITÀ DELLA CONTRADDIZIONE E FONDAZIONE DELLA NUOVA DIALETTICA IN HEGEL

1. La prima delle tesi presentate da Hegel nel 1801 all'Università di Jena, unitamente alla dissertazione dottorale *De orbitis planetarum*, per conseguire l'abilitazione all'insegnamento universitario, suona: « *contradictio est regula veri, non contradictio, falsi* ».<sup>1</sup> Si può dire che la nuova concezione, tipicamente moderna, della contraddizione e della dialettica — anche se già affiorante nei frammenti hegeliani non pubblicati dell'anno precedente — entra da questo momento ufficialmente nella storia del pensiero. Per intendere che cosa ha indotto Hegel a proclamare la contraddizione, contrariamente a tutta la filosofia precedente, regola del vero, cioè condizione necessaria della verità, basta leggere la prima opera a stampa pubblicata da Hegel nello stesso 1801, la famosa *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in cui il filosofo prende apertamente le distanze da Fichte (e da Kant), schierandosi con Schelling (e per qualche aspetto anche oltre Schelling).

Kant e Fichte sono qui considerati da Hegel come esponenti della « filosofia della riflessione », cioè di una filosofia che è già pervenuta alla scoperta dell'idealismo, vale a dire dell'identità di soggetto e oggetto, ma non riesce ancora ad esprimere coerentemente tale identità perché ne viene impedita dall'uso persistente della vecchia logica, quella che Hegel chiama la logica dell'« intelletto » e che corrisponde alla logica della tradizione scolastica e soprattutto della moderna filosofia razionalistica (da Cartesio a Wolff). A questa Hegel contrappone, come espressione della nuova logica, che in seguito sarà chiamata dialettica, la « ragione ».

1. G. W. F. HEGEL, *Erste Druckschriften*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig 1928, p. 403.

L'incoerenza della filosofia della riflessione si manifesta nelle aporie che si producono quando essa tenta di esprimere la verità, che per Hegel è l'intero, cioè lo stesso Assoluto, in una proposizione suprema, o fondamentale. La forma logica della proposizione è l'unica di cui può fare uso la riflessione, cioè l'intelletto, ma proprio questa forma, secondo Hegel, rivela tutta l'aporeticità e l'insufficienza della logica intellettualistica ed esprimere la verità. Si può dire che la nuova logica, inaugurata da Hegel e consistente nell'affermare la necessità della contraddizione, si fonda tutta su questa critica alla forma logica della proposizione. La proposizione, in quanto composta di soggetto e di predicato, da un lato, secondo Hegel, pone due concetti « astratti », cioè del tutto separati, indipendenti l'uno dall'altro, totalmente diversi, « disuguali », come è consuetudine dell'intelletto, il quale è appunto il pensare astratto, che isola i concetti l'uno dall'altro, li fissa, li immobilizza; dall'altro lato essa afferma, mediante la copula « è », l'identità, o l'uguglianza, di quei due concetti, escludendo qualsiasi differenza tra essi. Come tale, la proposizione è al tempo stesso analitica e sintetica, cioè è una « contraddizione », o, come anche dice Hegel, un'« antinomia ». Quale esempio di proposizione contraddittoria Hegel cita la definizione di sostanza come *causa sui* posta da Spinoza all'inizio dell'*Ethica*, dove la sostanza viene spiegata nello stesso tempo come causa ed effetto.<sup>2</sup>

In questa prima formulazione della critica alla proposizione, che sarà ripresa varie volte da Hegel, specialmente nella *Fenomenologia dello spirito* e nella *Scienza della logica*, si notano subito due particolarità: da un lato la concezione dell'astrazione come separazione assoluta, escludente qualsiasi relazione, la quale trova forse un riscontro nella filosofia tardo-scolastica e nel razionalismo moderno, ma è del tutto estranea alla filosofia di Platone e di Aristotele, la quale al contrario insiste continuamente sulle relazioni reciproche tra i concetti; dall'altro la concezione della proposizione, o del giudizio, come affermazione della più stretta identità tra il soggetto ed il predicato, il che vale, dal punto di vista di Aristotele, solo per le predicazioni essenziali, in cui cioè il predicato esprime l'essenza del soggetto (ne costituisce la definizione), nel qual caso si ha un'identità totale, o una nota inclusa in tale essenza (p. es. il genere o la differenza specifica), nel qual caso si ha un'identità parziale. Anche questa concezione, estranea alla filosofia di Platone e di Aristotele (quest'ultimo considera infatti la predicazione essenziale come un caso particolare di predicazione, accanto a quella delle proprietà e degli accidenti), è invece chiaramente presente nella filosofia razionalistica moderna, dove, ad es. con Leib-

2. G. W. F. HEGEL, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 1971, pp. 26-27.



niz, il nesso predicativo, espresso da Aristotele mediante il verbo ὑπάρχειν, che significa genericamente « sussistere » o « appartenere », e dalla Scolastica mediante il verbo *inesse*, che significa genericamente « inerire », viene inteso letteralmente come un'inclusione del predicato nella nozione del soggetto, un *esse in*, cioè un « esser dentro », il che vale appunto solo per le predicazioni essenziali, o « necessarie », o, in termini kantiani, analitiche, riducibili tutte alle proposizioni identiche.<sup>3</sup> Hegel insomma assume senz'altro la proposizione nel senso preciso in cui essa era stata intesa dalla filosofia razionalistica moderna, ne coglie la contraddittorietà e perciò proclama la necessità della contraddizione.

La conseguenza di questa operazione è la critica dei principi logici che stavano alla base di quella filosofia, cioè anzitutto del principio di identità, vale a dire di quel preciso principio che Kant aveva considerato il primo di tutti i principi, inteso nel medesimo senso in cui lo aveva inteso Kant. « In  $A = A$ , come principio di identità — afferma infatti Hegel —, si riflette all'esser-posto-in rapporto; e questo rapportare, questo esser uno, l'uguaglianza, è contenuta in questa pura identità; si fa astrazione da ogni disuguaglianza.  $A = A$ , espressione dell'assoluto pensare o ragione, per quella riflessione formale che si esprime in proposizioni dell'intelletto, ha soltanto il significato dell'identità intellettuale, dell'unità pura, cioè di un'unità tale che in essa si fa astrazione dall'opposizione ».<sup>4</sup> Si noti, a questo proposito, che Hegel non esita a ricorrere alla formulazione del principio di identità per mezzo di simboli, inaugurata da Leibniz e ripresa da tutta la filosofia razionalistica prekantiana (Wolff e Baumgarten), ma soprattutto ripresa da Fichte, malgrado la critica ad essa avanzata da Kant. Dallo stesso Fichte Hegel deriva la sostituzione, in essa, della copula « è » col segno matematico di uguaglianza, a indicare ancor più chiaramente, proprio col linguaggio della matematica, l'assoluta identità espressa dal principio in questione.<sup>5</sup>

Ed ecco la critica di Hegel: « ma la ragione non si trova espressa in questa unilateralità dell'unità estratta. Essa postula anche il porre

3. Ciò talora è ammesso esplicitamente dallo stesso Hegel. Cfr., ad es., la *Scienza della logica*, trad. di A. Moni riveduta da C. Cesa, Bari 1968, p. 80: « a questo proposito si deve far qui subito da principio l'osservazione generale, che la proposizione, in forma di giudizio, non è atta ad esprimere le verità speculative. ... *Il giudizio è una relazione identica fra soggetto e predicato* ... L'aspetto paradossale e bizzarro che una gran parte della filosofia moderna assume per chi non ha familiarità col pensare speculativo, dipende spesso dalla forma del semplice giudizio » (corsivi miei).

4. *Primi scritti critici* cit., p. 28.

5. Per le relative citazioni si veda F. LONGATO, *Il conoscere come sistema di principi*, in G. W. F. HEGEL, *Logica e metafisica di Jena*, a cura di F. Chiereghin, Trento 1982, pp. 444-481, spec. 458, note 69 e 70.

di ciò da cui nella pura uguaglianza veniva fatta astrazione, il porre l'opposto, la disuguaglianza; il primo A è soggetto, il secondo oggetto; e l'espressione per la loro differenza è  $A \neq A$  o  $A = B$ . Questo principio contraddice senz'altro il precedente». <sup>6</sup> La ragione è il pensiero non astraente, che considera gli oggetti nella loro concretezza, nella loro interezza, nelle loro relazioni reciproche e col tutto, quindi anche nelle loro differenze e nelle loro opposizioni. Essa pertanto non si può accontentare della sola identità astratta, vuole che si esprimano anche le differenze, ma, non disponendo di altro linguaggio che di quello fornitole dall'intelletto (ecco il punto fondamentale, il motivo che rende necessaria la contraddizione), è costretta a rovesciare ciò che quest'ultimo aveva affermato ed a porre la differenza, anzi la disuguaglianza, espressa dal segno matematico  $\neq$ , tra A e se stesso, la quale è precisamente una contraddizione.

A questo proposito si deve, però, notare che la contraddizione, pur necessaria alla verità, perché è vero che la realtà è fatta anche di relazioni, di differenze, di opposizioni, deriva solo dal fatto che si è assunta la proposizione come espressione unicamente di identità, cioè si è assunta in pieno, da parte di Hegel, la logica dell'identità risalente lontanamente a Parmenide, ma riproposta nella filosofia moderna da Leibniz e seguaci (e prima da Cartesio e Spinoza, autori della riduzione metodologica della filosofia a matematica), e sostenuta, ancora al tempo in cui Hegel scrive, da Kant e da Fichte. È chiaro, infatti, che, là dove l'unica relazione ammessa come vera è quella dell'assoluta identità, ogni semplice differenza si trasforma immediatamente in una contraddizione. Per dire, ad es., che un qualsiasi soggetto possiede un qualsiasi predicato, diverso da esso, si deve dire, secondo tale logica,  $A = B$ , ma poiché B è diverso da A, cioè equivale a dire  $A \neq A$ , ossia a contraddirsi. La contraddizione di cui parla Hegel, dunque, è autentica contraddizione, in senso letterale, non metaforico, cioè è la *contradictio in adjecto*, come quella di chi dicesse « il circolo è quadrato », anzi « il circolo è il quadrato ». Essa è una contraddizione necessaria, perché, come si è già detto, nella realtà ci sono anche le differenze, e un discorso che voglia essere vero, cioè che voglia dire tutta la verità (anzi « la » verità, perché questa è per Hegel l'intero: ecco l'aspirazione della « ragione »), non tacendone una parte (non essendo, cioè, astratto nel senso di parziale, unilaterale), deve dire anche le differenze, persino, se necessario, contraddicendosi.

Ma è altrettanto chiaro che la contraddizione non sarebbe affatto necessaria, se si assumesse una logica diversa, una logica, cioè, come

6. *Primi scritti critici* cit., p. 28.

quella che sta alla base della filosofia di Platone e di Aristotele, dove la proposizione non esprime solo l'identità, ma anche la differenza. Abbiamo visto, infatti, come Platone affermasse, nel *Sofista*, che tutte le idee partecipano tanto dell'identico quanto del diverso, e come Aristotele affermasse, nella *Metafisica*, che il diverso non è il contraddittorio dell'identico, proprio perché insieme con l'identico si dice di tutte le cose. Aristotele anzi giungeva ad affermare che l'identità può venir detta di cose fra loro diverse, e persino quando è detta di una sola cosa in rapporto a se stessa, essa implica che tale cosa sia considerata come due cose diverse (cfr. *Metaph.* V 9, 1018 a 7-9, e, per le affermazioni precedenti, *Metaph.* X 3, 1054 b 18-20). Nell'ambito di queste filosofie si può benissimo formulare la proposizione « A è B », la quale è forma sia delle predicazioni essenziali che di quelle accidentali, cioè è espressione sia dell'identità (totale o parziale), sia della diversità, senza che essa dia luogo ad alcuna contraddizione. La condizione che rende possibile questo è, come abbiamo visto parlando di Aristotele, che la copula « è » non significhi solo « è identico », oppure « esiste », ma anche « è qualificato in tal modo » o « è quantificato in tanto » o « è relativo alla tal cosa » o « si comporta in un certo modo » o « giace in un certo luogo » o « avviene in un certo tempo », ecc., cioè abbia molti significati, sia multivoca. Se invece l'« è » è univoco, allora la contraddizione è inevitabile, ma la causa di tale inevitabilità è precisamente l'univocità dell'essere, vale a dire il presupposto eleatico.<sup>7</sup>

Tornando allo scritto di Hegel sulla *Differenza*, vediamo come per questo filosofo né il primo principio, cioè  $A = A$ , o principio d'identità, né il secondo, cioè  $A \neq A$ , da lui identificato con quello che la tradizione leibniziano-wolffiana e Kant chiamavano « principio

7. Ho già sviluppato queste considerazioni nei saggi su *La contraddizione in Aristotele, Kant, Hegel e Marx*, in AA. VV., *La contraddizione* cit., spec. pp. 16-21, e *La critica di Hegel al principio di contraddizione*, « Filosofia », 31, 1980, pp. 629-654. Ma si vedano anche i lavori di F. LONGATO oltre a quello già citato, cioè *Note sul significato del « principio d'identità o di contraddizione » nella formazione del pensiero hegeliano*, in AA. VV., *La contraddizione* cit., pp. 121-160, e *Essenza e contraddizione in Hegel*, in AA. VV., *Il problema della contraddizione. Atti del convegno di Padova*, « Verifiche », 10, 1981, pp. 271-290. Il punto di vista sviluppato in questi scritti ha trovato una significativa conferma, mi sembra, nell'articolo di K. DÜSING, *Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels*, « Giornale di metafisica », N. S. 6, 1984, pp. 315-358, spec. p. 326. Ma di questo autore si veda anche *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, « Hegel Studien », Beiheft 15, Bonn 1984<sup>2</sup>. Una certa convergenza mi sembra di notare anche con l'interpretazione di D. MARCONI, *Logique et dialectique. Sur la justification de certaines argumentations hégéliennes*, « Revue philosophique de Louvain », 81, 1983, pp. 563-579, secondo cui la contraddizione in Hegel nasce dal suo tentativo di sciogliere ambiguità semantiche o sintattiche del linguaggio filosofico in uso al suo tempo, senza tuttavia accettare delle regole a cui assoggettare il linguaggio stesso al fine di evitare le contraddizioni.

di ragion sufficiente » o « del fondamento », siano del tutto veri, né del tutto falsi: ciascuno dei due esprime una parte, cioè un lato, della verità, ossia rispettivamente l'identità e la differenza. La verità piena e completa sta nell'unità di entrambi. « Entrambi i principi — dice Hegel — sono principi di contraddizione, ma in senso inverso. Il primo, il principio d'identità, dice che la contraddizione è = 0; il secondo, in quanto viene riferito al primo, dice che la contraddizione è altrettanto necessaria quanto la non-contraddizione. L'uno e l'altro, in quanto principi, sono per sé leggi di uguale potenza ». <sup>8</sup> Per dire tutta la verità, cioè per pensare non con l'intelletto, ma con la ragione, bisogna tenerli entrambi insieme, cioè bisogna sostenere quella che Hegel, riprendendo chiaramente il termine da Kant, chiama l'antinomia. « Nell'antinomia, quando la contraddizione viene riconosciuta come espressione formale della verità, la ragione ha sottomesso a sé l'essenza formale della riflessione ... La contraddizione è la manifestazione puramente formale dell'assoluto ». <sup>9</sup> Perciò, conclude Hegel, se si vuole esprimere in una proposizione fondamentale l'Assoluto, si deve dire che « l'assoluto stesso è ... l'identità dell'identità e della non identità », cioè dell'identità e della differenza. <sup>10</sup> A conferma di questo concetto Hegel cita il passo del *Timeo* di Platone, in cui si dice che il legame più bello è quello che unisce se stesso con le cose da esso legate, cioè l'analogia, o proporzione, per cui  $a : b = b : c$ . <sup>11</sup> Ma nel concetto platonico di proporzione non c'è alcuna contraddizione. Dunque Hegel, come vedremo meglio in seguito, ha chiaramente coscienza del fatto che in Platone (e in Aristotele) c'è una filosofia non intellettualistica, non astratta, non univocistica, ma crede che anch'essa debba ammettere la necessità della contraddizione, come è costretto a fare lui, Hegel, a causa della sua accettazione della logica intellettualistica dell'identità (dei cui limiti egli è, peraltro, perfettamente consapevole).

L'intenzione chiaramente anti-kantiana che anima gran parte della *Differenza* appare esplicita nell'allusione alla dottrina delle antinomie e, insieme, a quella dell'opposizione reale. Hegel osserva infatti che, dal punto di vista della riflessione, cioè dell'intelletto, fra i termini

8. *Primi scritti critici* cit., p. 29.

9. *Ivi*, pp. 30-31.

10. *Ivi*, p. 79. Come è stato recentemente osservato (cfr. R. MENAHEM, *Identité, différence et contradiction dialectiques selon Hegel*, « Journal of the History of Philosophy », 23, 1985, pp. 302 ss.), in questa celebre formula il termine « identità » è usato la seconda volta in senso formale, cioè come identità assoluta, ma la prima volta in un senso che si potrebbe dire dialettico, cioè come identità e differenza insieme. Del resto lo stesso Hegel in precedenza, cioè nel *Frammento di sistema* (scritto a Francoforte nel 1800), aveva parlato di « unione dell'unione e della non-unione » (cfr. G. W. F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli 1972, p. 475).

11. *Primi scritti critici* cit., p. 80, nota. Cfr. PLAT. *Tim.* 31 C - 32 A.

opposti dell'antinomia, cioè fra soggetto e oggetto, o tra finito e infinito, c'è un'opposizione soltanto ideale, senza possibilità di sintesi; « la ragione però li sintetizza nell'antinomia e, così facendo, li annienta. Se una opposizione ideale è opera della riflessione, che astrae completamente dall'assoluta identità, un'opposizione reale è invece opera della ragione, che pone come identici gli opposti non soltanto nella forma del conoscere, ma anche nella forma dell'essere, che pone come identici identità e non-identità ».<sup>12</sup> Qui la posizione di Kant è letteralmente capovolta: l'opposizione reale, che Kant aveva considerato « senza contraddizione », viene identificata con l'autentica antinomia, cioè con la contraddizione, e perciò è ricondotta ad una sintesi, cioè è considerata pienamente reale e razionale, mentre un'antinomia senza sintesi, come quella ammessa da Kant, è considerata puramente ideale, cioè formale. Anzi, Hegel aggiunge che « soltanto nell'opposizione reale il principio d'identità diviene principio reale », cioè non è più « meramente formale », come era in Kant, « bensì formale e materiale nello stesso tempo ». Mentre per Kant, insomma, il principio d'identità rimaneva puramente formale, cioè incapace di fondare la verità del reale, a causa degli aspetti non riducibili alla pura identità, presenti nell'esperienza, vale a dire le differenze e le opposizioni, per Hegel esso, riformulato come principio della contraddizione, è materiale, cioè esprime la verità del reale, perché contiene in sé la contraddizione presente nella realtà, cioè l'opposizione reale.

Da questo momento in poi la speculazione di Hegel sulla contraddizione si sviluppa nelle due direzioni che abbiamo visto, cioè da un lato verso il recupero della filosofia antica, in particolare platonica (ma anche scettica), considerata come espressione della ragione, e dall'altro verso la critica sempre più approfondita della filosofia moderna, in particolare kantiana (ma anche di Fichte e di Jacobi), considerata come espressione dell'intelletto. La prima direzione è documentata dall'articolo intitolato *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, pubblicato nel « *Kritisches Journal der Philosophie* », diretto in collaborazione da Schelling e Hegel, nel 1802. Questo articolo, ampia recensione alla *Critica della filosofia teoretica* di Schulze, contrappone allo scetticismo moderno di quest'ultimo, autodenominatosi « Aenesidemus », lo scetticismo più genuino degli antichi, di cui indica il documento più completo nel *Parmenide* di Platone. Secondo Hegel, il *Parmenide* « distrugge l'intero campo di quel sapere secondo concetti [che è proprio] dell'intelletto », il quale « conosce le cose come molteplici, come interi che si compongono di parti, riconosce un nascere e un morire, una plu-

12. *Primi scritti critici* cit., pp. 80-81.

ralità, una somiglianza e così via».<sup>13</sup> È facile riconoscere in queste allusioni le opposte predicazioni dell'« uno » contenute nelle varie ipotesi del dialogo platonico. Ebbene, secondo Hegel, Platone è uno scettico il quale « nega del tutto ogni verità di siffatto conoscere »: evidentemente Hegel giudica negativo l'esito di tutte le ipotesi o, meglio, giudica che Platone confuti tutte le ipotesi, intese come proposizioni puramente intellettualistiche, che pretendono di determinare l'« uno » in modi unilateralmente opposti. Ma, e qui avviene l'appropriazione, « questo scetticismo... è esso stesso il lato negativo della conoscenza dell'Assoluto, e presuppone immediatamente la ragione come lato positivo ». Ciò significa che, se dal punto di vista dell'intelletto le ipotesi del *Parmenide* si concludono tutte negativamente, perché approdano ad altrettante contraddizioni, dal punto di vista della ragione esse sono tutte vere, proprio perché contraddittorie, anzi esse sono tutte espressioni della conoscenza dell'Assoluto.

La fonte di quest'ultima interpretazione è evidentemente il neoplatonismo, che influisce su Hegel attraverso la traduzione di Marsilio Ficino, da lui letta a fronte del testo greco dello Stephanus nell'edizione bipontina di Platone. Hegel stesso lo ammette, dichiarando: « sebbene quindi nel *Parmenide* platonico appaia solo il lato negativo, Ficino ad es. ha compreso assai bene che chi intraprende il sacro studio di esso deve, prima che osi attingere i misteri di quest'opera sacra, prepararsi con purezza d'animo e libertà di spirito ». Platone, insomma, è recuperato come precursore, sia pure solo negativo, di una filosofia che ammette la necessità della contraddizione per la conoscenza dell'Assoluto.

Questa interpretazione si connette con la critica alla forma logica della proposizione, che abbiamo incontrato nella *Differenza* e che si conferma in tal modo il luogo privilegiato per intendere la dottrina hegeliana della contraddizione. « Qualora in una qualsiasi proposizione esprime una conoscenza di ragione — afferma Hegel — viene isolata la parte riflessiva, cioè i concetti contenuti, e si considera il modo come essi sono collegati, apparirà necessariamente che questi concetti sono nel contempo anche tolti, ossia uniti in una maniera tale ch'essi si contraddicono: in caso contrario, infatti, si tratterebbe di una proposizione non della ragione, ma dell'intelletto ».<sup>14</sup> Ciò significa che una proposizione della ragione unisce e insieme divide i due concetti di cui è costituita, ovvero è la sintesi di due proposizioni di cui l'una è la contraddittoria dell'altra. « Ogni siffatta proposizione razionale — di-

13. G. W. F. HEGEL, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Bari 1970, p. 78.

14. *Ivi*, p. 79.

ce infatti Hegel — si lascia risolvere in due proposizioni assolutamente antitetiche: ad es. [gli esempi sono tratti da Spinoza] Dio è causa e Dio non è causa, è Uno e non è Uno, molti e non molti, ...ed è dunque a questo punto che entra compiutamente in vigore il principio dello scetticismo secondo cui *παντι λόγω λόγος ἴσος ἀντικειται*». Qui non c'è dubbio che siamo proprio davanti alla contraddizione come è stata definita da Aristotele: affermare e contemporaneamente negare lo stesso predicato dello stesso soggetto.<sup>15</sup> E questa contraddizione si rende necessaria perché Hegel pretende — l'allusione a Spinoza è significativa — di esprimere niente meno che Dio, cioè l'Assoluto, l'Infinito, in proposizioni che dicano che cosa Egli è, cioè che esprimano la sua essenza, identificando, cioè risolvendo perfettamente, il soggetto nel predicato, come fanno le definizioni della matematica. Chi potrebbe, infatti, negare l'inadeguatezza della forma logica della proposizione matematica ad un siffatto compito? Ma non si saprebbe dire se tale inadeguatezza sia dovuta più all'immensità del compito che ci si propone o alla miseria dello strumento con cui si vuole adempiere ad esso, o piuttosto ad entrambi i motivi. Si capisce, allora, come di fronte a questa constatazione Hegel affermi: « il cosiddetto principio di [non-] contraddizione ha quindi per la ragione una così scarsa verità anche solo formale, che al contrario ogni proposizione di ragione deve contenere, riguardo ai concetti, una trasgressione di esso ». E l'allusione si indirizza subito a Kant con le parole: « il dire che una proposizione è puramente formale [come Kant diceva del principio d'identità] significa per la ragione ch'essa, posta per sé soltanto, senza che venga affermata ugualmente la proposizione oppostale in contraddizione, è proprio per questo falsa. Riconoscere il principio di [non-]contraddizione come principio formale significa dunque riconoscerlo insieme come falso ». A questo punto diventa del tutto irrilevante stabilire quale tipo di opposizione fra le proposizioni dell'intelletto Hegel consideri, se l'opposizione per vera e propria contraddizione o l'opposizione per sola contrarietà:<sup>16</sup> in ogni caso, infatti, essa porta alla contraddizione.

La critica a Kant, e alle altre « filosofie della riflessione », è svilup-

15. *Ivi*, p. 80. Sul carattere autentico, e non metaforico, di questa contraddizione, si veda S. LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*, Firenze 1978, e *Opposizione e contraddizione in Hegel*, in AA. VV., *Il problema della contraddizione* cit., pp. 89-106. Dello stesso avviso è DÜSING, *Identität und Widerspruch* cit., pp. 326-327. Invece il punto di vista prevalente nell'Ottocento (sostenuto, per es., da Rosenkranz), secondo cui le contraddizioni di cui parla Hegel non sono in contrasto col p.d.n.c., è presente oggi nell'opera di M. WOLFF, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik des Kants und Hegels*, Königstein 1981.

16. Più avanti, sempre nello stesso articolo, Hegel dirà: « il razionale ... non ha nessun contrario; i finiti, di cui l'uno è il contrario dell'altro, esso li racchiude entrambi in sé » (*ivi*, p. 99).

pata da Hegel in un altro e successivo articolo del « *Kritisches Journal* », apparso ugualmente nel 1802, *Fede e sapere*. Di Kant, Hegel apprezza soprattutto la scoperta del giudizio sintetico *a priori*, da lui interpretato come affermazione della differenza (perché sintetico) tra soggetto e predicato ed insieme della loro identità (perché *a priori*). Però, osserva Hegel, « il razionale o, come si esprime Kant, l'*a priori* di questo giudizio, l'identità assoluta, non si presenta come termine medio nel giudizio, bensì nel sillogismo; nel giudizio essa è soltanto la copula 'è'..., e il giudizio stesso è solo la manifestazione predominante della differenza ». Evidentemente il giudizio, in tedesco *Urteil*, è per Hegel la forma originaria (*Ur*) del *teilen*, cioè del dividere (come il greco *κρίνειν*, da cui *κρίσις*).<sup>17</sup> Per affermare, insieme con la differenza, anche l'identità, è più adatta un'altra forma logica, il sillogismo, inteso come unione di più giudizi, cioè come sintesi (nella conclusione) di due premesse (che per Hegel sono contraddittorie l'una rispetto all'altra). Non si deve pensare, qui, al sillogismo semplicemente categorico, dove le premesse non sono contraddittorie fra loro, ma al sillogismo disgiuntivo ( $p$  o  $q$ , ma non- $p$ , dunque  $q$ ), il quale secondo Hegel contiene la contraddizione e perciò è in grado di esprimere, come egli stesso dirà nell'ultima parte della *Scienza della logica*, l'identità dell'identità e della non identità. In ogni caso, quel che interessa è ancora una volta la critica all'inadeguatezza della proposizione e il tentativo di superarla non retrocedendo al livello precategoriale, o antepredicativo, dell'intuizione immediata, come fanno, secondo Hegel, le filosofie della riflessione, che suppliscono all'impotenza della ragione, così come da esse viene concepita, mediante il ricorso alla fede; Hegel, al contrario, tenta di superare l'inadeguatezza della proposizione oltrepassandola nella direzione del sillogismo, cioè del discorso, anzi del sistema completo: questa, come vedremo in seguito, sarà la sua nuova dialettica.

Ma in *Fede e sapere* Hegel critica dettagliatamente anche la dottrina kantiana delle antinomie, distinguendo, sulle tracce dello stesso Kant, le « antinomie matematiche », cioè le prime due, dalle « antinomie dinamiche », le ultime due. Delle prime egli afferma: « l'antinomia sorge, poiché è posto sia l'esser-altro che l'essere [sia  $A$  sia non- $A$ , sia una proposizione sia la sua opposta], cioè la contraddizione nella sua assoluta insuperabilità. Un aspetto dell'antinomia deve dunque essere questo: è posto qui il punto determinato e la confutazione, e il contrario, l'esser-altro — e inversamente per l'altro lato dell'anti-

17. *Primi scritti critici* cit., p. 42. La concezione del giudizio come *Ur-teilung* deriva a Hegel da Hölderlin, come è stato mostrato da DÜSING, *Identität und Widerspruch* cit., pp. 318-319.



nomia. Se Kant ha riconosciuto che questo conflitto si genera solo mediante e nella finitezza, e che perciò è un'illusione necessaria..., non lo ha risolto, in quanto non ha tolto la finitezza stessa, anzi, rendendo il conflitto soggettivo, lo ha appunto nuovamente lasciato sussistere; d'altra parte Kant può servirsi dell'idealismo trascendentale solo come di una chiave negativa per la soluzione dell'antinomia, in quanto nega che i due termini dell'antinomia esistano come qualcosa in sé; ma il positivo di queste antinomie, il loro medio, non è perciò conosciuto; la ragione si manifesta soltanto nel loro aspetto negativo col togliere la riflessione, ma essa stessa non si presenta nella sua peculiare figura ».<sup>18</sup> Insomma Kant ha avuto il merito di riconoscere che l'antinomia è necessaria, ma ha avuto il torto di considerarla soltanto soggettiva, cioè espressione di una ragione incapace di conoscere l'autentica realtà; egli non ha capito che, proprio perché giunge necessariamente alla antinomia, la ragione conosce la realtà oggettiva, anzi l'Assoluto, l'infinito, in quanto quest'ultimo non può essere espresso che mediante la contraddizione.

Riprendendo lo stesso discorso nell'*Enciclopedia*, alcuni anni più tardi, Hegel dirà: « 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 triviale è la soluzione che se ne dà, e che consiste in una sorta di tenerezza per le cose del mondo ».<sup>19</sup> Per Hegel invece la contraddizione fa parte dell'essenza stessa del mondo, non solo della ragione in quanto questa applica le sue categorie all'apparenza fenomenica di quello; perciò la ragione non deve liberarsi dalla contraddizione, rinunciando a conoscere il mondo come cosa in sé, come avviene in Kant, perché in tal modo essa si vuota di ogni contenuto. È chiaro

18. *Ivi*, p. 152.

19. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. di B. Croce, Bari 1951, par. 48, p. 52. Alla critica delle antinomie kantiane sono dedicate pure varie pagine della *Scienza della logica*, trad. cit., pp. 202-213 (sulla seconda antinomia) e pp. 256-260 (sulla prima). Qui Hegel afferma che le antinomie kantiane « dettero il tracollo alla metafisica precedente, e ... possono riguardarsi come un fondamentale passaggio alla filosofia moderna » (p. 202). Egli osserva però che dovrebbero essere estese a tutti i concetti e che la « vera soluzione » di esse consiste nel riconoscere che le determinazioni opposte sono ugualmente necessarie e devono essere unificate in un unico concetto (p. 204). In particolare egli critica il carattere apagogico, cioè indiretto, delle dimostrazioni addotte da Kant a sostegno rispettivamente della tesi e dell'antitesi, osservando che nell'economia dell'argomentazione kantiana esso è superfluo, e quindi le prove sono solo apparentemente apagogiche. Anche qui Hegel accusa Kant di « troppo gran tenerezza per il mondo », per il fatto di aver tolto la contraddizione dal mondo e averla collocata solo nella ragione (p. 260). Su tutta questa tematica si veda L. LUGARINI, *La « confutazione » hegeliana della filosofia critica*, in AA. VV., *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Napoli 1981, pp. 13-66.

che Hegel può affermare questo, proprio perché respinge la distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno, e quindi nega che la ragione sia impotente a conoscere la realtà in sé: la vera realtà è, anzi, proprio quella conosciuta dalla ragione mediante la contraddizione, la quale pertanto, a suo avviso, è segno non di impotenza, ma di potenza.

Del tutto diverso è il discorso che Hegel fa per le « antinomie dinamiche »: qui, infatti, i termini in conflitto, vale a dire libertà e necessità, mondo intelligibile e mondo sensibile, sono stati pensati da Kant « in modo assolutamente eterogeneo, senza che abbiano nulla in comune ». In questo Kant ha creduto di vedere la soluzione dell'antinomia. Ma, « pensati in modo che non abbiano nulla in comune, questi termini non entrano in conflitto ».<sup>20</sup> Pertanto, secondo Hegel, qui non c'è più antinomia, né c'è alcuna vera soluzione. Invece sia qui, cioè negli oggetti delle antinomie dinamiche, sia in quelli delle antinomie matematiche, sia in qualsiasi altro oggetto, secondo Hegel, si deve riconoscere un'autentica antinomia. « Il punto principale da osservare — aggiungerà Hegel nell'*Enciclopedia* — è che non solo nei quattro oggetti particolari presi dalla cosmologia si trova l'antinomia, ma piuttosto in tutti gli oggetti di tutti i generi, in tutte le rappresentazioni, i concetti e le idee ».<sup>21</sup>

2. Il carattere antinomico, cioè contraddittorio, di tutti i concetti, e di tutte le cose, si mostra chiaramente nell'esposizione del sistema hegeliano e viene esplicitamente teorizzato nella prima parte di questo, cioè nella Logica. Con quest'ultima Hegel inaugura una logica nuova, diversa da quella tradizionale, perché fondata direttamente sulla contraddizione, la famosa logica dialettica. La prima formulazione della logica hegeliana che a noi sia pervenuta risale, come è noto, al corso universitario tenuto da Hegel a Jena nel 1804-1805, ed è nota come *Logica e metafisica di Jena*.<sup>22</sup> Qui il tema della contraddizione compare immediatamente nel concetto di « limite », in cui ci si imbatte all'inizio della trattazione, mancante peraltro delle prime pagine, quelle che contenevano il vero inizio, della categoria della qualità. Il « limite », infatti, è presentato da Hegel come unità dell'unità e della molteplicità, nel senso che esso realizza la qualità, ossia la determinatezza, come rapporto tra una cosa e un'altra, indicando che una cosa sta accanto ad

20. *Primi scritti critici* cit., p. 153.

21. *Enciclopedia* cit., p. 53.

22. Di essa è stata compiuta recentemente la prima traduzione italiana, con ampio commento; cfr. G. W. F. HEGEL, *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, a cura di F. Chiereghin, Trento 1982. Su tutto il periodo trascorso da Hegel a Jena si veda F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento 1980.

un'altra, è la negazione di un'altra. « Nel limite — afferma Hegel — è posto il nulla della realtà e della negazione e l'esser loro al di fuori di questo nulla; *in questo modo la qualità è realizzata essa stessa in esso [limite]; poiché il limite esprime il concetto di qualità come l'essere per sé delle determinatezze, in modo tale che le due determinatezze sono poste in esso ognuna per sé, indifferente l'una di contro all'altra, e ciascuna esprime nello stesso tempo secondo il proprio contenuto non la determinatezza in generale, come nel concetto, ma la [esprime] come determinatezza determinata, come realtà (Realität) e negazione, ossia in ciascuna [è espresso] ciò che essa sarebbe in opposizione, in rapporto all'altra* ». <sup>23</sup> Si tratta di una nuova formulazione del detto spinoziano *omnis determinatio est negatio*, che allo stesso proposito sarà esplicitamente richiamato da Hegel nella posteriore *Scienza della logica*. <sup>24</sup>

Dal punto di vista dell'intelletto, due realtà determinate sussistono l'una accanto all'altra come per sé stanti, cioè del tutto isolate, prive di rapporto fra loro: è la nota concezione hegeliana dell'intelletto come pensiero soltanto astrante, separante. Invece la ragione stabilisce un rapporto tra esse, di cui il tipo più semplice è la mera congiunzione, la *e*, come limite, o confine, tra di loro. Questo limite, essendo il punto in cui ciascuna delle due realtà si afferma e insieme si nega, cioè ha inizio ed insieme finisce, introduce in ciascuna di esse una vera e propria contraddizione.

È stato recentemente sostenuto che Hegel, dedicando l'intera prima sezione della *Logica e metafisica di Jena*, cioè il cosiddetto « Rapporto semplice », alla congiunzione *e*, espressa dal concetto di limite, vuole assicurarsi della presenza della contraddizione molto prima di scendere sul terreno dell'affermare e del negare. <sup>25</sup> Dal punto di vista storico il momento in cui Hegel è pervenuto a questo concetto, potremmo dire antepredicativo, di contraddizione, sembra essere stato lo studio, da lui compiuto già nel periodo di Francoforte, dell'analisi infinitesimale in matematica. Nella stessa *Logica e metafisica di Jena*, tornando sul concetto di limite a proposito della quantità, Hegel afferma: « questo è nello stesso tempo il vero significato delle *grandezze evanescenti dell'analisi* [infinitesimale]; l'infinitamente piccolo non deve essere *nulla e tuttavia non deve avere più alcuna grandezza* ». <sup>26</sup> Ciò si comprende pensando all'esempio più semplice e più comune di limi-

23. *Logica e metafisica* cit., pp. 9-11.

24. *Scienza della logica* cit., p. 108.

25. F. CHIEREGHIN, *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, in AA. VV., *Il problema della contraddizione* cit., pp. 257-270, spec. p. 263.

26. *Logica e metafisica* cit., p. 21.

te, il punto geometrico, elemento di separazione e insieme di congiunzione fra due grandezze, per es. due semirette o una curva ed una retta ad essa tangente, il quale deve essere infinitamente piccolo, per non essere divisibile a sua volta in altri punti, ma al tempo stesso deve essere diverso dal nulla, altrimenti non sarebbe più un effettivo elemento di separazione e di tangenza. Ora, come è stato recentemente notato proprio attraverso un'indagine sugli studi dedicati da Hegel alla matematica dell'infinito, il concetto di infinitamente piccolo, ossia di differenziale, è dal punto di vista matematico una vera e propria contraddizione, perché è una grandezza al tempo stesso diversa da zero e uguale a zero.<sup>27</sup>

Questo concetto è ulteriormente approfondito da Hegel mediante il ricorso al concetto di infinità, ugualmente desunto dall'analisi infinitezimale: l'infinitamente piccolo è infatti ciò a cui ci si approssima attraverso un progresso infinito, che tuttavia non perviene mai allo zero. Mentre, però, un progresso all'infinito che restasse sempre aperto sarebbe, per Hegel, una cattiva infinità, cioè un concetto meramente intellettualistico, astratto, al contrario mediante il concetto di limite si evita questa indefinita apertura e si ottiene la « vera infinità ». « La vera infinità — dice infatti Hegel — è l'esigenza realizzata, che la determinatezza si tolga:  $a-A=0$ ; essa non è una serie, che ha il suo compimento sempre in altro, ma ha sempre quest'altro fuori di sé, bensì l'altro è nel determinato stesso, esso determinato è per sé contraddizione assoluta e questa è la vera essenza della determinatezza... L'infinità, come questa assoluta contraddizione, è perciò l'unica realtà (*Realität*) del determinato ».<sup>28</sup> Ora, se si pensa che in tutte le realtà finite è presente il limite, si può comprendere come Hegel arrivi in seguito ad affermare che « tutte le cose sono in se stesse contraddittorie ».

Anche a proposito di questo tipo di contraddizione, che abbiamo chiamato « antepredicativa », si può fare la stessa osservazione che ab-

27. A. MORETTO, *Matematica e contraddizione nella « Logica di Jena » (1804-1805) di Hegel*, in AA. VV., *Il problema della contraddizione* cit., pp. 291-301, più ampiamente sviluppato in Id., *Hegel e la matematica dell'infinito*, Trento 1984.

28. *Logica e metafisica* cit., pp. 34-35. Come ha notato MORETTO, *Matematica e contraddizione* cit., p. 300, la formula «  $a-A=0$  », supponendo che « a » ed « A » indichino grandezze diverse, è un'efficace rappresentazione della contraddizione «  $a=A$  &  $a \neq A$  ». La dipendenza della logica hegeliana, e in particolare della dottrina della contraddizione, dal modo in cui fu sviluppato il calcolo infinitesimale nel secolo XVII, è stata sottolineata anche da E. M. BARTH, *Reconstruction of Hegelian and other Idealistic Logic in Germany around 1810*, in W. BECKER - W. K. ESSLER (Hrsgg.), *Konzepte der Dialektik*, Frankfurt/M. 1981, pp. 46-65. Questo autore, che analizza la logica hegeliana dal punto di vista della logica formale odierna, rileva anche altri presupposti di Hegel, quali la concezione della copula « è » come espressione esclusiva di identità e la concezione della relazione come opposizione simmetrica di attrazione e repulsione, su cui ci soffermeremo in seguito.

biamo fatto a proposito della contraddizione individuata da Hegel nella proposizione, ossia di quella che potremmo chiamare la contraddizione « predicativa »: essa sussiste, ed è necessario riconoscerla, solo in rapporto alla logica dell'intelletto astratto, rappresentata in questo caso dalla matematica. Non è un caso, infatti, che la frase *omnis determinatio est negatio* sia stata formulata proprio da Spinoza e che l'analisi infinitesimale sia stata scoperta proprio da Newton e da Leibniz, tutti pensatori che, secondo Hegel, si muovevano appunto nell'ambito di una logica intellettualistica. Nella filosofia antica, in particolare in quella di Aristotele (ma anche nel *Parmenide* di Platone), pur non esistendo ancora il calcolo infinitesimale, problemi analoghi erano stati affrontati e risolti in modo ben diverso, cioè senza ricorrere alla contraddizione, ad esempio in occasione della discussione degli argomenti di Zenone contro il movimento, che molti considerano autentici precorriti della moderna analisi infinitesimale. Come è noto, Aristotele aveva risolto le aporie di Zenone mediante la distinzione fra potenza ed atto, che non è una distinzione meramente verbale o intellettualistica, ma esprime precisamente, come riconoscerà lo stesso Hegel, un superamento della logica intellettualistica nel senso del riconoscimento della mobilità e dinamicità interna dei concetti. Quando Aristotele, infatti, affermava che l'infinito non esiste in atto, ma solo in potenza, intendeva dire precisamente che esso è il prodotto di operazioni di tipo matematico come la divisione o l'addizione all'infinito.<sup>29</sup> È chiaro che, per la matematica, l'infinito esiste in atto, proprio perché la matematica è essa stessa un insieme di procedimenti, per es. di costruzioni, o di operazioni, che, dal punto di vista aristotelico, sono tutte espressioni della potenzialità, mentre per la matematica stessa costituiscono il piano dell'attualità. Gli stessi oggetti della matematica, per Aristotele, esistono solo in potenza, nel senso che possono essere ricavati dalla realtà fisica mediante astrazione (ἐξ ἀφαιρέσεως), o posti mediante costruzione (διάγραμμα), o assunti per ipotesi (ἐξ ὑποθέσεως),<sup>30</sup> mentre per la matematica essi esistono in atto. Parlare di infinito in atto, dunque, è possibile nell'ambito, appunto, della matematica, il quale dal punto di vista di un linguaggio meta-matematico è un ambito potenziale, cioè costruttivo, operativo; perciò le contraddizioni a cui inevitabilmente va incontro il concetto di infinito in atto nell'ambito della matematica, si evitano dal punto di vista di un linguaggio che distingue l'attualità degli oggetti matematici da quella delle realtà fisiche.

29. *Phys.* III, 4, 8.

30. *De caelo* III 1, 299 a 16; *De an.* I 1, 403 b 25; *De caelo* I 10, 279 b 34; *Etb. Nic.* III 5, 1112 b 21; *Metaph.* IX 9, 1051 a 22; *Metaph.* IV 2, 1005 a 13; *Metaph.* VI 1, 1025 b 11.

Sempre nella *Logica e metafisica di Jena* troviamo anche formulata per la prima volta quella critica al « principio d'identità o di contraddizione », che era già implicita nella *Differenza* e che verrà più ampiamente ripresa da Hegel nella *Scienza della logica*. È interessante notare che la trattazione dei principi, in quest'opera, fa parte della sezione intitolata « Metafisica » (destinata ad essere riassorbita nella « Logica » dalla successiva formulazione di quest'ultima), quasi a sottolineare il carattere non soltanto logico, cioè formale, ma anche ontologico, cioè reale, che tali principi assumono nella reinterpretazione che ne dà Hegel. Vediamo anzitutto come viene formulato il primo principio. « L'uguale a se stesso — afferma Hegel — lo è con indifferenza di fronte ad ogni determinatezza;  $A=A$ , questo A significhi ciò che esso voglia; esso è posto in questa autouguaglianza; ma così che questa non è affetta dalla determinatezza, ed ha distrutto del tutto l'essere altro della determinatezza ».<sup>31</sup> Questa indeterminatezza della pura identità, o assoluta uguaglianza, è illustrata mediante il celebre esempio: « l'albero è albero; è il nulla del conoscere dell'albero... Questa contraddizione, ovvero che il principio d'identità toglie se stesso, avvertita, si esprime così: con un tale principio non è detto nulla. L'albero è —, si aspetta che qualcosa sia detto di esso, qualcosa che lo esprima come un che di mantenesi in una determinatezza...; ma: l'albero è albero, non esprime proprio l'in sé di esso stesso ».<sup>32</sup>

Qui è ancor più evidente che nella *Differenza* la concezione del tutto intellettualistica ed astratta che Hegel ha del principio di non contraddizione, il quale non solo viene da lui ricondotto al principio d'identità, ma viene anche interpretato come riduzione di tutti i giudizi a semplici tautologie e quindi come esclusione di qualsiasi predicazione non tautologica in quanto contraddittoria. In tal modo il principio, anziché essere condizione di significanza, e quindi di determinatezza, come era in Aristotele, diventa causa di indeterminatezza e quindi di vuotezza conoscitiva ed anche semantica. Si tratta di una formulazione che risale non solo a Leibniz ed a Wolff, come è stato più volte sottolineato,<sup>33</sup> ma addirittura a Parmenide. La critica di Hegel, poi, prosegue rilevando che già nella formulazione dell'identità  $A=A$  è contenuta l'affermazione della loro differenza, espressa dalla posizione (de-

31. *Logica e metafisica* cit., p. 126.

32. *Ivi*, p. 127.

33. Cfr. N. MERKER, *Le origini della logica hegeliana*, Milano 1961, p. 439. L'autore si chiede se sia possibile evitare la critica hegeliana mediante una diversa accezione del principio di identità, e segnala opportunamente (al seguito di F. A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, Leipzig 1862<sup>2</sup>, vol. I, pp. 31-32), a questo proposito, la formulazione aristotelica, riducendone tuttavia la portata alla sola realtà materiale (l'individuo empirico), laddove essa vale per qualsiasi tipo di realtà.

stra e sinistra) in cui vengono scritti i due A o dalla successione in cui vengono pronunciati, per cui l'identità toglie se stessa, dando luogo alla contraddizione.

Accanto alla critica al « principio d'identità o di contraddizione » la *Logica e metafisica di Jena* presenta anche, per la prima volta, la critica al principio del terzo escluso, destinata anch'essa ad essere sviluppata più ampiamente nella *Scienza della logica*. Come conseguenza dell'ammissione della contraddizione, Hegel ammette, infatti, anche la possibilità di un « terzo » tra i due membri della contraddizione, il quale è « l'assoluta, immediata unità, di entrambi ».<sup>34</sup>

La più famosa formulazione della concezione, per così dire, « antepredicativa » della contraddizione in Hegel si ha nel celebre inizio della *Scienza della logica*, dove si mostra la reciproca convertibilità del puro essere e del puro nulla e la loro unificazione nel divenire. Sono pagine troppo note per essere esposte: su di esse, inoltre, si sono appuntate innumerevoli critiche, soprattutto di provenienza considerata aristotelica (è il caso di F. A. Trendelenburg), non sempre del tutto pertinenti.<sup>35</sup> Mi limito, perciò, soltanto ad osservare che l'« essere » ed il « nulla », che Hegel assume come prime determinazioni categoriali, ovvero come « cominciamento » della sua logica, sono caratterizzati esclusivamente dall'identità (*Gleichheit*) con se stessi, che è tutt'uno con la loro indeterminatezza e con la loro immediatezza, ed è la causa della conversione di ciascuno dei due nell'altro, cioè nel suo opposto. Proprio perché, infatti, ciascuno dei due, l'essere e il nulla, è soltanto identico a se stesso, « l'essere ... è ... né più né meno che il nulla » ed « il nulla ... è ... lo stesso, che il puro essere ».<sup>36</sup> Ritroviamo qui, quasi negli stessi termini, la critica di Gorgia a Parmenide, perfettamente giustificata dal carattere del tutto astratto, cioè indeterminato, vuoto, che è proprio del puro essere (e del puro nulla) e che è il tipico contrassegno della logica parmenidea dell'identità.

Hegel stesso, del resto, indica immediatamente, in conformità con la sua identificazione dell'ordine logico delle categorie con quello cronologico della loro scoperta, l'espressione storica di queste concezioni: gli Eleati, e soprattutto Parmenide, per il puro essere, ed il nichilismo

34. *Logica e metafisica* cit., p. 129.

35. Su tutto ciò mi sono soffermato nei saggi *La critica aristotelizzante di F. A. Trendelenburg e la concezione hegeliana del finito*, in *Studi aristotelici* cit., pp. 353-361, e *La fondazione dialettica del divenire in Hegel e nella filosofia odierna*, « *ἑωρεῖν* » (Palermo), 6, 1969-1972, pp. 6-24. Altrettanta attenzione meriterebbe la critica di E. VON HARTMANN, *Über die Dialektische Methode*, Berlin 1868 (rist. Darmstadt 1963).

36. G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica* cit., p. 70 (mi sembra che *gleich* e *Gleichheit* siano da tradurre con « identico » e « identità », oppure con « uguale » ed « uguaglianza », piuttosto che con « simile » e « simiglianza », come avviene nella traduzione italiana citata).

orientale, soprattutto del Buddismo, per il puro nulla. Ed aggiunge opportunamente: « la veduta filosofica, per cui vale come un principio che l'essere è soltanto essere e il nulla soltanto nulla, merita il nome di sistema dell'identità. Questa identità astratta è l'essenza del panteismo ». Infine, come espressioni del panteismo, indica, di nuovo, gli Eleati e, poi, Spinoza.<sup>37</sup> Ma lui stesso, Hegel, è in fondo d'accordo con gli Eleati, vale a dire col « sistema dell'identità », nel riconoscere che non si può partire se non dal puro essere, di cui non si può affermare se non l'identità con se stesso. Poiché, però, egli si rende conto che questa posizione è insostenibile, in quanto conduce essa stessa alla propria negazione, cioè all'identificazione dell'essere col nulla, eccolo dichiarare di nuovo, su questa nuova base, la necessità della contraddizione. « In quanto ora la proposizione: Essere e nulla è lo stesso, esprime l'identità di queste due determinazioni, ma nel fatto le contiene anche tutte e due come diverse, cotesta proposizione si contraddice in se stessa e si risolve ». E qui cade a proposito, nuovamente, la critica alla forma logica della proposizione, la quale « non è atta ad esprimere le verità speculative », perché « il giudizio è una relazione i d e n t i c a fra soggetto e predicato », in cui si prescinde dal fatto che il soggetto ha altre determinazioni oltre a quella del predicato, ecc.<sup>38</sup> È superfluo notare come anche qui la contraddizione sia resa necessaria — e su questa necessità non ci sono dubbi — dal fatto che sono stati assunti come cominciamento l'essere indeterminato e come unica possibile forma logica della proposizione il giudizio di identità, posizioni entrambe caratteristiche del « sistema dell'identità », nelle sue espressioni sia antiche (Eleati) che moderne (filosofia razionalistica).

Mentre, però, « Parmenide teneva fermo l'essere », e « presso Parmenide, come presso Spinoza, non si dovrebbe avanzare dall'essere, o dalla sostanza assoluta, al negativo, al finito », grazie alla contraddizione, invece, si può avanzare, anzi si deve avanzare, ma non come fece Fichte, che si limitò ad opporre alla pura identità dell' $A = A$  la pura opposizione, bensì come fece, nell'antichità, Eraclito e come fa, ora, Hegel, affermando il divenire come sintesi, cioè unità, immanente dell'essere e del nulla.<sup>39</sup> Come la logica dell'identità conduce al suo estremo opposto, cioè alla logica della pura contraddizione, così la filosofia del puro essere conduce al suo estremo opposto, cioè alla filosofia del puro divenire.

Nella *Scienza della logica*, infine, è sviluppata nel modo più ampio la critica ai principi di non contraddizione e del terzo escluso, nell'am-

37. *Ivi*, pp. 72-73.

38. *Ivi*, p. 80.

39. *Ivi*, pp. 84-87. Il richiamo ad Eraclito compare già a p. 72.



bito di quella « dottrina dell'essenza » la quale ha preso il posto di quella che nel periodo di Jena era ancora chiamata « metafisica ». Qui abbiamo a che fare non più col puro essere, cioè con l'essere immediato, ma con la verità dell'essere, cioè con l'essere pensato, mediato, e quindi determinato. Le determinazioni dell'essenza, o essenzialità, sono per Hegel, nuovamente, l'identità, la differenza (che da indeterminata, o diversità, si fa determinata, o opposizione) e la contraddizione. Esse sono il contenuto, afferma Hegel, di quelle che, nella filosofia razionalistica moderna, venivano chiamate « leggi generali del pensiero », ossia i principi di identità, di non contraddizione, di diversità (Leibniz), del terzo escluso e di ragion sufficiente (o del fondamento).<sup>40</sup>

La prima determinazione, cioè l'identità, è concepita da Hegel come identità astratta, escludente ogni differenza, la quale finisce inevitabilmente col negarsi, perché identificare una cosa significa distinguerla dalle altre (*omnis determinatio est negatio*). Questa determinazione viene espressa dal « principio di identità », il quale, osserva Hegel, « nella sua espressione positiva di  $A = A$  non è anzitutto altro che l'espressione della vuota tautologia ». Esso esprime una determinatezza unilaterale, cioè possiede una verità formale, astratta, incompleta, perché « la verità è completa solo nell'unità dell'identità colla diversità ». È, questa, esattamente la stessa critica che abbiamo incontrato nella *Differenza*. Anche gli esempi che Hegel porta, « un albero è un albero », « una pianta è — una pianta », sono gli stessi della *Logica e metafisica di Jena*, cui ora si aggiunge « Dio è — Dio ».

Un elemento nuovo è invece la critica al « principio di contraddizione », presentato come la « forma negativa » del principio d'identità, cioè «  $A$  non può essere insieme  $A$  e non- $A$  ». Qui, osserva Hegel, si introduce nell'identità la forma della negazione, cioè la disuguaglianza assoluta, per cui questo principio finisce col contenere in sé addirittura la contraddizione. La conclusione, pertanto, non può essere che la seguente: « il principio d'identità o di contraddizione, in quanto deve esprimere come un vero soltanto l'identità astratta per contrapposto alla differenza, non è affatto una legge del pensiero, ma ne è anzi il contrario »: <sup>41</sup> conclusione che potrebbe benissimo essere sottoscritta da

40. *Ivi*, pp. 454-457.

41. *Ivi*, pp. 458-463. Nell'*Enciclopedia* Hegel dice che questo principio, « invece d'essere una vera legge del pensiero, non è altro che una legge dell'intelletto astratto », e osserva come « la forma della proposizione contraddice ad essa, già per questo che una proposizione promette anche una distinzione tra soggetto e predicato, e quella proposizione non effettua ciò che la sua forma richiede » (p. 115). E conclude: « la scuola, nella quale soltanto siffatte leggi hanno valore, con la sua logica in cui erano esposte sul serio, ha perduto da un pezzo il suo credito, così presso il buon senso come presso la ragione ». Ciò conferma che anch'egli attribuisce queste formulazioni alla Scolastica, sia tardo-medioevale che moderna, e che comunque

Aristotele, il quale, come abbiamo visto, non ha mai espresso il suo p.d.n.c. nella forma « A non può essere insieme A e non-A », escludendo ogni differenza, ma ha sempre e soltanto detto che « A non può essere insieme B e non-B », assumendo come contenuto della predicazione precisamente la differenza ed escludendo soltanto la contraddizione.

Anche la differenza, tuttavia, può essere assunta, come mostra Hegel a proposito della seconda determinazione, in modo astratto, cioè escludente qualsiasi identità. Questa differenza del tutto indeterminata, in cui i due differenti sussistono come del tutto privi di rapporto l'uno con l'altro, cioè come del tutto indifferenti l'uno rispetto all'altro, è chiamata da Hegel, esattamente come da Aristotele, diversità. A proposito di questa Hegel critica la pretesa della riflessione, cioè dell'intelletto, vale a dire della filosofia razionalistica moderna, di tener ferma questa diversità insieme con l'identità affermata in precedenza, semplicemente distinguendo i riguardi mediante l'espressione « in quanto ». « Nella riflessione fatta aliena a se stessa — dichiara Hegel — si mostrano dunque l'eguaglianza e l'ineguaglianza [cioè l'identità e la diversità] come appunto irrelative l'una all'altra, ed essa le separa, in quanto le riferisce ad uno stesso, col mezzo degli in quanto, dei lati e dei riguardi. I diversi, che son quell'uno stesso cui vengon riferite così l'eguaglianza come l'ineguaglianza, son dunque da un lato eguali fra loro, dall'altro lato invece son diseguali, ed in quanto sono eguali, in tanto non son diseguali ».

Notiamo anzitutto, a proposito di questa « riflessione fatta aliena a se stessa », che essa non ha nulla a che vedere con la dottrina aristotelica secondo cui « diverso e identico si dicono di ogni cosa in relazione ad ogni altra », nel senso che ogni cosa o è identica ad un'altra, o è diversa da essa, ma in tal caso è comunque identica a se stessa. Se poi una cosa è identica ad un'altra, dice Aristotele, « per qualcosa di determinato », per es. per il genere o per la specie, essa si dice « differente », ed in tal caso potrà essere identica per genere e diversa per specie (come, ad es., uomo e cavallo), o identica per specie e diversa per numero (come, ad es., Socrate e Corisco).<sup>42</sup> Come si vede, Aristotele non dice mai che l'identità esclude la diversità, o che la diversità esclude l'identità, cioè non intende mai queste due determinazioni in senso astratto, intellettualistico. La distinzione che egli introduce, per es., tra genere, specie e numero, non è affatto separazione fra relazioni del tutto incompatibili l'una con l'altra, ma semplice considerazione della comples-

esse non rispecchiano il senso della formulazione originale di Aristotele (cfr., su questo punto, anche DÜSING, *Identität und Widerspruch* cit., pp. 348-349).

42. ARISTOT. *Metaph.* X 3, 1054 b 18-27.

sità, cioè proprio della concretezza, della differenziazione interna, che è propria di ciascuna cosa.

La critica di Hegel, appropriata evidentemente rispetto alla concezione moderna dell'identità e della diversità, con la quale la concezione aristotelica è stata spesso confusa (a volte, come vedremo, anche dallo stesso Hegel), viene formulata nel modo seguente: « appunto questo tener l'una fuori dell'altra l'eguaglianza e la disuguaglianza è quel che le distrugge. Poiché ambedue son determinazioni della differenza; son riferimenti reciproci di esser l'uno quel che non è l'altro; uguale non è disuguale, e disuguale non è uguale; ed entrambi hanno essenzialmente questa relazione, e fuori di essa non hanno alcun significato; in quanto son determinazioni della differenza ciascuno è, quel che è, come differente dal suo altro ».<sup>43</sup>

Qui, come si vede, uguaglianza e disuguaglianza sono considerate, giustamente, aspetti di una medesima relazione, chiamata « differenza », all'interno della quale si implicano reciprocamente: ma ciò non significa affatto che l'aspetto sotto il quale due cose sono uguali, per es. il genere, sia lo stesso sotto il quale esse sono disuguali, per es. la specie, in modo da produrre una contraddizione. Esso sarebbe lo stesso, e quindi produrrebbe un'autentica contraddizione, solo se la « differenza » fosse una relazione semplice, cioè univoca; se invece questa è una relazione complessa, come sono complesse le cose fra cui essa intercorre, proprio la sua complessità, che è distinzione, non separazione, di aspetti, evita la contraddizione. Ancora una volta, dunque, Hegel è costretto ad ammettere la contraddizione, rifiutando la distinzione dei riguardi, per il fatto di concepire in maniera univoca, cioè astratta, le relazioni tra le cose, siano esse di identità, di diversità o di differenza.

Questa tendenza gli proviene, come è noto, dalla filosofia razionalistica, che egli, sì, critica, ma solo dopo averla fatta propria. Ciò appare chiaro dalla sua critica al « principio della diversità », in cui la determinazione della diversità, appunto, si esprime. Tale principio fu formulato, infatti, da Leibniz, che Hegel esplicitamente menziona, quando affermò « non si danno due cose che siano uguali fra loro ». Esso è noto come principio della « identità degli indiscernibili », per cui ciascuna cosa è indiscernibile solo da se stessa, e quindi è diversa da ogni altra: per es., diceva Leibniz, non si danno due foglie d'albero perfettamente identiche.<sup>44</sup> È chiaro che, in tale principio, l'identità è presa in senso univoco, cioè solo come identità di numero, con esclusione, ad esempio,

43. *Scienza della logica* cit., p. 468.

44. G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*, c. 27, par. 3, in *Opera*, ed. Erdmann, pp. 273, 277, 756. Questo principio, da non confondersi con quello, inverso, dell'indiscernibilità degli identici, detto « legge di Leibniz », è stato fortemente criticato dalla logica odierna: cfr. P. STRAWSON, *Individui*, Milano 1978, pp. 96-109.

dell'identità di specie o di genere. Ciò, del resto, è conforme alla concezione leibniziana dello stesso principio di identità: «  $A \text{ è } A$  », « ogni cosa è identica [solo] a se stessa ».

La critica di Hegel consiste, sostanzialmente, nel richiamare la dottrina aristotelica per cui due cose possono essere insieme uguali e disuguali. Egli però aggiunge che lo sono sotto il medesimo riguardo, perché la riflessione « in una sola e medesima attività distingue i due lati dell'eguaglianza e dell'ineguaglianza, e ... pertanto in un'unica attività li contiene ambedue, e fa apparire e riflette l'uno di essi nell'altro ».<sup>45</sup> Qui il fatto che la distinzione dei lati sia opera di una sola e medesima attività, cioè della riflessione, è scambiato per una loro indistinzione, ed il fatto che i due lati si implicino reciprocamente è scambiato per una loro identità, in modo che in ogni caso si produca, nella differenza, una contraddizione. Evidentemente la « riflessione » di cui parla Hegel è incapace di pensare distinguendo, ma sa solo identificare totalmente o separare del tutto. Ancora una volta, dunque, la differenza è per Hegel una contraddizione, il che suppone che di incontraddittorio ci sia solo la pura identità, secondo il presupposto proprio, appunto, del « sistema dell'identità ». Per Hegel, insomma, la distinzione non può essere se non la somma, anzi la coincidenza, dell'identificazione assoluta e della separazione assoluta. Effettivamente, come è stato più volte rilevato, la ragione non può esercitarsi, per Hegel, se non sui prodotti dell'intelletto, ma in modo da rimanerne schiava.

La differenza determinata, che in tal modo si ottiene come terza determinazione dell'essenza, è chiamata da Hegel « opposizione ». Questa è però da lui concepita in maniera molto rigida, cioè in maniera tale che i suoi due termini, o momenti, non abbiano altra determinazione che la differenza, cioè la relazione all'altro. « Ciascuno si riferisce a se stesso, solo in quanto si riferisce al suo altro »; « ciascuno è soltanto l'opposto dell'altro »; « a ciascun lato compete bensì una delle determinatezze di positivo e negativo, ma queste possono essere scambiate, e ciascun lato è cosiffatto, che può esser preso egualmente tanto come positivo, quanto come negativo »; « quello di esser contrapposto non è semplicemente un momento, né appartiene al confronto, ma è la propria determinazione dei lati dell'opposizione. Positivo e negativo in sé essi non son dunque fuor del riferimento ad altro, ma perché questo riferimento, e propriamente come esclusivo, costituisce la loro determinatezza o essere in sé ».<sup>46</sup> Come si vede, qui Hegel riduce l'in-

45. *Scienza della logica* cit., pp. 470-472.

46. *Ivi*, pp. 474-477. In seguito (pp. 486-488) Hegel illustra questa opposizione con esempi come virtù e vizio, bene e male, verità ed errore, cioè termini che hanno

tera gamma delle opposizioni distinte da Aristotele ad una sola, quella fra termini relativi l'uno all'altro. Identificando, poi, la « differenza » con l'opposizione, distrugge praticamente la distinzione aristotelica fra la sostanza, che non ha contrario, e le categorie che invece hanno un contrario, in particolare fra la sostanza e la categoria della relazione. È la solita tendenza a concepire univocamente l'essere.

Ma questa operazione, ovviamente, non è fine a se stessa, bensì ha lo scopo di mostrare che la differenza, cioè l'opposizione, dà luogo necessariamente alla contraddizione. Come esempi, infatti, di termini fra loro opposti Hegel porta proprio gli stessi che erano stati adottati da Kant quali esempi di opposizione reale, ossia le quantità positive e negative dell'algebra, il credito e il debito, il cammino verso levante ed il cammino verso ponente, in base all'osservazione che essi hanno in comune il genere (per es. la grandezza, o il capitale, o il pezzo di strada) ed « è indifferente quale dei due si voglia designare come il positivo oppure come il negativo ». <sup>47</sup>

Ora, poiché i termini dell'opposizione reale kantiana erano, come abbiamo visto, indipendenti l'uno dall'altro (essi sono, infatti, soprattutto le forze della meccanica newtoniana), Hegel, identificando l'opposizione reale di Kant con l'opposizione fra relativi di Aristotele, ottiene una vera e propria contraddizione: si ha, infatti, una relazione in cui due termini sono, al tempo stesso, indipendenti l'uno dall'altro, cioè determinati in loro stessi, indifferenti tra loro, e dipendenti l'uno dall'altro, cioè determinati soltanto l'uno mediante l'altro, relativi l'uno all'altro. Naturalmente il riguardo sotto cui essi si escludono è il medesimo sotto cui si implicano, perché Hegel identifica indipendenza e dipendenza, cioè esclusione e implicazione, rispettivamente con diversità e identità, che già in precedenza erano state considerate una stessa relazione, la differenza, intesa come relazione semplice, cioè univoca. <sup>48</sup> Qui bisogna dire che l'operazione è più comprensibile, per-

senso solo in opposizione l'uno all'altro, o addirittura (pp. 492-493) con le « determinazioni correlative », cioè sopra-sotto, destra-sinistra, padre-figlio. Perciò, come abbiamo visto, è stato detto che per Hegel tutte le relazioni sono: 1) diadiche, 2) simmetriche e 3) o di attrazione o di repulsione. Pare che questo fosse il modo di intendere la relazione proprio della logica del sec. XVI (BARTH, *art. cit.*, p. 62, e M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, trad. ital. Milano 1968).

47. *Scienza della logica cit.*, pp. 477-481. La ripresa, da parte di Hegel, dell'opposizione reale di Kant è stata recentemente sottolineata anche da M. MUGNAI, *Il mondo rovesciato. Contraddizione e « valore » in Marx*, Bologna 1984, pp. 73-84.

48. *Scienza della logica cit.*, pp. 481-483. Questo tipo di opposizione è stato recentemente studiato dal punto di vista della logica formale, oltre che da BARTH, *art. cit.*, anche da S. BERNINI, *La nozione hegeliana di contraddizione da correlazione*, « Epistemologia », 5, 1982, pp. 39-54 (parte prima) e 301-326 (parte seconda), il quale ha mostrato che effettivamente la relazione descritta da Hegel, se è interpretata in un certo modo, può dar luogo ad una vera e propria contraddizione, così come possono dar luogo a contraddizioni il principio di identità ( $A=A$ ) e il principio leibniziano dell'identità

ché come esempio di termini diversi sono presi generi di realtà non sostanziali (grandezze, forze, ecc.), le quali nella scienza newtoniana (rispettivamente la matematica e la fisica) erano considerate come entità sostanziali, cioè sussistenti in modo indipendente. Hegel ha dunque buon gioco nel mostrare che, da un punto di vista filosofico, cioè razionale, tutto ciò porta a contraddizioni.<sup>49</sup> Siamo, infatti, in una situazione analoga a quella che avevamo già incontrato a proposito dell'analisi infinitesimale. Solo che la soluzione da lui proposta, ossia quella che egli stesso chiama « la contraddizione che si risolve », non è la rimozione, ovvero l'eliminazione, della contraddizione, ma la sua assunzione, anzi la sua proclamazione ad unica verità concreta.

Dopo avere illustrato, infatti, la necessità della contraddizione, Hegel dichiara « la contraddizione si risolve » e spiega che tale risoluzione (*Auflösung*) consiste nel fatto che la negazione, operata da ciascun opposto nei confronti dell'altro, toglie (*hebt auf*) l'indipendenza di ciascuno, la quale « cade giù » (*zugrunde geht*). In questo modo « l'opposizione non solo è andata giù (*zugrunde*), ma è rientrata nel suo fondamento (*Grund*) ... La contraddizione risolta è dunque il fondamento, l'essenza come unità di positivo e negativo ». Significa questo, come qualcuno ha sostenuto, che non c'è più contraddizione, cioè che la contraddizione è stata eliminata? Sembra di no, perché Hegel stesso precisa: « l'opposizione e la sua contraddizione son quindi nel fondamento così tolte come conservate » (*der Gegensatz und sein Widerspruch ist daher im Grunde so sehr aufgehoben als erhalten*). La « risoluzione », insomma, consiste nel fatto che « ciascuno degli indipendenti contrapposti toglie se stesso (*sich selbst aufhebt*) e fa di sé il proprio altro, epperò cade giù (*zugrunde geht*) ... e quindi nel suo perire (*in seinem Untergange*) ... è nient'altro che l'essenza in sé riflessa, identica con sé ».<sup>50</sup>

degli indiscernibili. Ciò tuttavia non intacca, secondo l'autore, la validità del p.d.n.c. inteso nel senso aristotelico, senza la quale la stessa teoria della contraddizione risulterebbe contraddittoria (cfr. p. 40).

49. Contro la fisica newtoniana Hegel valorizza invece la filosofia della natura sviluppatasi tra Settecento ed Ottocento, in cui uno dei concetti fondamentali è l'opposizione di polarità. Cfr. *Enciclopedia*, p. 119: « la rappresentazione di polarità, che è di tanto uso nella fisica, contiene in sé la più esatta determinazione dell'opposizione; ma, benché la fisica, nel suo modo di considerare i pensieri, si attenga alla logica ordinaria, essa si spaventerebbe se svolgesse la polarità e giungesse ai pensieri che in quella sono contenuti ». Il fatto che, nella polarità (opposizione di polo positivo e polo negativo nel magnetismo o nell'elettricità), siano presenti al tempo stesso attrazione e repulsione reciproca tra i due opposti, costituisce, secondo Hegel, una contraddizione. Dello stesso parere saranno in seguito, come vedremo, Engels, Lenin e Mao.

50. *Scienza della logica*, pp. 483-485. Sulla persistenza o meno della contraddizione nella sua « risoluzione » si è sviluppata una polemica fra E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo*, Roma 1981, pp. 39-43, e L. COLLETTI, *Contraddizione dialettica e non contraddizione*, in AA. VV., *Il problema della contraddizione* cit., pp. 25-26, continuata nel « Corriere della sera » dell'11 e del 15 settembre 1985.

Ciò significa che per Hegel, con la « risoluzione » della contraddizione, che è opera della ragione, viene tolta, sì, l'indipendenza degli opposti affermata dall'intelletto, ma attraverso il « cader giù », cioè il perire, di ciascuno di essi, ossia il rientrare nel fondamento, dove il « fondamento » (*Grund*) non è il « sostrato » degli opposti nel senso aristotelico (ὕποκειμενον), ma è lo stesso « giù » (*zugrunde*), cioè l'unità degli opposti realizzata dal loro perire, dal loro passare. E poiché il perire, cioè il passare, è per Hegel, come vedremo, esso stesso una contraddizione, nel perire la contraddizione rimane, è conservata, e al tempo stesso la contraddizione si mostra come processo, movimento, vita.

La differenza tra l'atteggiamento dell'intelletto e quello della ragione nei confronti della contraddizione consiste, secondo Hegel, nel fatto che l'intelletto, il quale pure la crea, cioè la produce, poi non la sopporta, cioè la respinge, la dichiara falsa, mentre la ragione la sopporta, anzi la assume e la dichiara vera. Forse nel verbo tedesco *aufheben*, che significa essenzialmente « togliere », « superare », rimane non solo il significato di « conservare », proprio del latino *tollere*, come è stato più volte notato, ma anche il significato di « sostenere », cioè « prender su », assumere, ancora presente nel perfetto *sustuli* e nel participio *sublatum*.

A proposito dell'opposizione, Hegel discute il principio in cui essa è stata espressa, che a suo avviso è il principio del terzo escluso: « qualcosa è o A o non-A; non si dà un terzo ». Questo può venire inteso in due modi, ossia nel senso che « tutto è un opposto, determinato cioè o come positivo o come negativo », ed in questo senso esso — afferma Hegel — è un principio importante, in quanto esprime la determinatezza di tutte le cose; « se non che — prosegue Hegel — non suole essere inteso in questo senso, ma ordinariamente non deve significare altro, se non che di tutti i predicati conviene ad una cosa o questo predicato stesso, oppure il suo non essere. L'opposto qui vuol dire semplicemente la mancanza o meglio l'indeterminatezza; e la proposizione è così insignificante, che non val la pena di enunciarla. Se si prendano le determinazioni dolce, verde, quadrato (e si debbon prendere tutti i predicati), e poi si dica dello spirito ch'esso è o dolce oppure non dolce, verde oppure non verde, etc., questa è una volgarità che non mena a nulla ».<sup>51</sup>

51. *Scienza della logica* cit., p. 489. Nell'*Enciclopedia* Hegel, a questo proposito, afferma: « la vacuità dell'antitesi dei cosiddetti concetti contraddittori ha la sua piena manifestazione nella formula, per così dire, grandiosa, di una legge universale, per la quale, di tutti i predicati così contrapposti, ad ogni cosa l'uno spetta e l'altro no; onde lo spirito è o bianco o non bianco, giallo o non giallo, e così via all'infinito » (p. 118).

Si noti come qui Hegel, pur intendendo esattamente il senso aristotelico del p.d.t.e. come principio di determinatezza, non pensi minimamente alle applicazioni che esso può avere in ordine al problema del vero e del falso, cioè non consideri affatto la possibilità di usarlo a scopo confutatorio o dimostrativo. Evidentemente Hegel non ha presente la connessione stabilita da Aristotele tra questo principio e la distinzione tra vero e falso intesi come corrispondenza o meno tra pensiero e realtà, ma solo la concezione razionalistica moderna del vero come giudizio identico e del falso come giudizio contraddittorio.<sup>52</sup> Egli pertanto crede che il p.d.t.e. serva solo a stabilire che ad un soggetto non può appartenere un «terzo» predicato, diverso da due predicati fra loro contraddittori. Si comprende così la sua ulteriore osservazione, secondo cui il «terzo», indifferente rispetto all'opposizione, di fatto si dà, ed è appunto il «qualcosa», cioè A, che non è né +A né -A, ed è tanto +A quanto -A. Questo, che nella formulazione tradizionale ha «la forma di un morto qualcosa, è, considerato più profondamente, l'unità della riflessione, nella quale l'opposizione torna come nel suo fondamento».<sup>53</sup>

Questa volta il termine «fondamento» (*Grund*) indica non solo la «ragione sufficiente», quanto anche ciò che sta sotto, ossia il sostrato (ὑποκείμενον), cioè il soggetto degli opposti, che però, come abbiamo già visto, Hegel intende come la loro stessa unità, il loro stesso perire. Solo che nella dottrina aristotelica gli opposti contraddittori, a cui si applica il p.d.t.e., non hanno necessariamente in comune il sostrato, come lo hanno invece la privazione e il possesso o i contrari, per cui non è vero che A sia un terzo fra +A e -A, ma l'alternativa è fra A e non-A, cioè fra un determinato oggetto e la sua negazione.

Infine, nella nota interamente dedicata alla contraddizione, Hegel afferma che questa è la più profonda ed essenziale delle determinazioni dell'essenza, e che non solo non è vero che essa sia inesistente o addirittura impensabile, come sostiene la «vecchia logica», ma essa è dovunque, per cui si deve dire che «tutte le cose sono in se stesse contraddittorie». «La contraddizione — precisa Hegel — è la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto e un'atti-

52. Ciò è confermato dal fatto che nell'*Enciclopedia*, a proposito del p.d.t.e., Hegel cita come esempio di un concetto a cui di due note contraddittorie non conviene nessuna o convengono tutte e che perciò viene dichiarato falso, il concetto di «circolo quadrangolare», che è un esempio tipicamente kantiano. Ed a smentita di tale presunta falsità egli ricorda che «i geometri non hanno alcuno scrupolo a considerare e trattare il circolo come un poligono» (p. 118). È il solito uso, in favore della contraddizione, dell'analisi infinitesimale, tipica espressione della logica matematica.

53. *Scienza della logica* cit., p. 490.



vità, solo in quanto ha in se stesso una contraddizione». <sup>54</sup> Per mostrare questa presenza universale della contraddizione, egli richiama il caso dell'infinito, illustrato nella dottrina dell'essere (e già, come abbiamo visto, nella *Logica e metafisica di Jena*), e vi aggiunge, a mo' di esempio particolarmente evidente all'esperienza, il caso del movimento. « Persino l'esterior moto sensibile non è che il suo esistere immediato. Qualcosa si muove, non in quanto in questo Ora è qui, e in un altro Ora è là, ma solo in quanto in un unico e medesimo ora è qui e non qui, in quanto in pari tempo è e non è in questo Qui ». Anche a proposito del moto, come già a proposito dell'infinito, Hegel invoca a prova della realtà della contraddizione gli argomenti di Zenone di Elea, cioè della logica eleatica, del « sistema dell'identità ». Il richiamo a Zenone è, infatti, esplicito: « si debbon concedere agli antichi dialettici le contraddizioni ch'essi rilevano nel moto, ma da ciò non segue pertanto che il moto non sia, sibbene anzi che il moto è la contraddizione stessa nella forma dell'esserci ».

È curioso che Hegel, pur avendo perfettamente presenti, ed anzi condividendo, come risulta dalle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, le confutazioni operate da Aristotele nei confronti degli argomenti zenoniani, non tenga conto del fatto che esse eliminano la contraddittorietà del movimento. Aristotele, come è noto, si basa sulla distinzione tra potenza ed atto, nonché sul rilievo del carattere continuo, non discreto, del movimento, del tempo e dello spazio, cioè si basa su una logica non astratta, come quella eleatica della pura identità, ma concreta, dinamica, capace di interpretare, appunto, realtà come il movimento, la vita, l'attività, che Hegel tanto apprezza e per spiegare le quali è costretto ad ammettere la contraddizione.

Il carattere eleatico del presupposto che sta alla base del discorso hegeliano è stato messo bene in luce da Adam Schaff, il quale ha mostrato che il movimento appare a Hegel contraddittorio perché egli, nella frase « in un unico e medesimo Ora è qui e non qui », dà alla parola « è » il significato di « giace », « riposa », cioè esattamente lo stesso significato che vi dava Zenone quando affermava che la freccia in ogni momento « è » in un luogo diverso. Ma, poiché il movimento è un concetto relativo, nulla impedisce che un corpo, il quale si trova in un determinato luogo, sia in quiete relativamente ad un dato sistema e sia invece in movimento relativamente ad un altro sistema, per cui la parola « è », o « si trova », può significare tanto « giace », cioè è in quiete, quanto « passa », cioè è in moto. « Se perciò respingiamo — dice Schaff — la falsa interpretazione della parola 'è' nel significato di 'giace', allora scompare in questo caso anche la parvenza che per

54. *Ivi*, pp. 490-491.

caratterizzare la condizione di un corpo in movimento si debba ricorrere a proposizioni contraddittorie e dire che un oggetto in movimento è e non è nello stesso punto». <sup>55</sup>

Ora, si dà il caso che proprio Aristotele abbia mostrato, nella sua dottrina delle categorie, come l'essere può significare sia « giacere » (κείσθαι), per es. stare in piedi o stare seduto, sia « agire (ποιεῖν) e « patire » (πάσχειν), per es. tagliare o bruciare ed esser tagliato o esser bruciato, <sup>56</sup> perché non c'è nessuna differenza tra il dire « uomo taglia o cammina » e il dire « uomo è tagliante o è camminante » (frasi, queste ultime, in cui compare la parola « è »). <sup>57</sup> Ancora una volta, dunque, ciò che discrimina la posizione eleatica e quella aristotelica risulta essere la concezione rispettivamente univocistica o multivocistica dell'essere. Hegel assume la prima, ma, poiché la giudica insostenibile, la rovescia, mantenendola però inalterata: se in base ad essa il movimento è irrealistico perché contraddittorio, in base al rovesciamento di essa il movimento è reale ma pur sempre contraddittorio. Per Hegel, infatti, è il concetto stesso di « passare » che è contraddittorio. « Il rappresentare — egli afferma — ... resta riflessione estrinseca, che passa dall'eguaglianza all'ineguaglianza ...: esso tien queste due determinazioni estrinsecamente contrapposte fra loro ed ha in vista soltanto quelle, non già il passare, che è l'essenziale e che contien la contraddizione ». <sup>58</sup> Ma solo una riflessione estrinseca, cioè astratta, separante, proprio perché tiene separate l'uguaglianza e la disuguaglianza, cioè l'identità e la diversità, può considerare il passare come un essere (giacere) contemporaneamente qui e non qui, cioè come una contraddizione. È dunque la logica della contraddizione che è estrinseca, astratta, univocistica, al pari della logica dell'identità, di cui essa del resto non è che lo sviluppo; non è astratta, invece, la logica della non contraddizione, purché sia intesa nell'ambito di una concezione multivocistica dell'essere, che le consente di esprimere in modo incontradittorio

55. A. SCHAFF, *Über Fragen der Logik*, « Deutsche Zeitschrift für Philosophie », 4, 1952, pp. 346-352, citato da L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Roma-Bari 1973<sup>2</sup>, pp. 108-109. Concorro con Colletti quando rileva che « gli Eleati sostengono il principio di non-contraddizione ma appunto solo nella sua formulazione razionalistico- astratta », ma non perché risolvano « il principio del reale nel principio logico o della ragione », bensì perché intendono sia questo che quello in modo univocistico. Analoghe osservazioni si trovano in M. MALATESTA, *Logica formale e dialettica*, Napoli 1982, pp. 111-116. Un'altra soluzione delle aporie del moto, dal punto di vista della logica formale, si trova nell'*art. cit.* di BERNINI, parte prima, pp. 39-54. Esso tuttavia traduce la dimensione temporale in quella spaziale, facendo ricorso all'idea di una « serie di oggetti intemporali », che viene a sacrificare proprio l'aspetto della processualità sottolineato da Hegel.

56. ARISTOT. *Cat.* 4, 2 a 24.

57. ARISTOT. *Metaph.* V 7, 1017 a 27-30.

58. *Scienza della logica* cit., p. 493.

torio, e quindi determinato, significante, le differenze, il movimento, la vita. Hegel, certamente, ha in vista queste ultime realtà, ma ritiene che per esprimerle sia necessario « acuire » — così egli dichiara — con la « ragione pensante » l'ottusa differenza del diverso, fino a farne l'opposizione e la contraddizione.

Infine questa dottrina ha, per Hegel, un'implicazione metafisica, anzi, potremmo dire, teologica. Il fatto che nella « contraddizione risolta », che poi vuol dire tenuta ferma, perché « il pensare speculativo consiste solo in ciò che il pensiero tien ferma la contraddizione », <sup>59</sup> cada giù la pretesa degli opposti di sussistere indipendentemente l'uno dall'altro, cioè questi si risolvano nell'unità del fondamento (*Grund*) che li contiene e li regge, significa, secondo Hegel, che « le cose finite nella loro indifferente molteplicità consistono quindi in generale nell'essere contraddittorie in se stesse, nell'esser rotte in sé e nel tornare al lor fondamento ». Dunque, poiché « il finito è l'opposizione contraddicentesi in se stessa, perché esso non è, per questo l'assoluto è ...; il non essere del finito è l'essere dell'assoluto ». <sup>60</sup> Qui l'eleatismo, ossia il panteismo, anzi più esattamente l'acosmismo, di Hegel è chiaro, nel senso che non è nemmeno più rovesciato: il divenire, che è contraddittorio, non è più nemmeno un essere, ma piuttosto un non essere, perché il passare è visto essenzialmente come un finire, ed il finire come un non essere. Ma questo è precisamente l'esito a cui giungevano, secondo Aristotele, i negatori del p.d.n.c., i quali finivano col ridurre tutte le cose ad una sola, cioè all'indeterminato, e « mentre pensa[va]no di parlare dell'essere, in realtà essi parla[va]no del non essere, perché l'indeterminato è essere in potenza e non in atto » (*Metaph.* IV 4, 1007 b 18-29).

A conclusione di questo rapido esame della dottrina hegeliana della contraddizione non si può non rilevare — non è un gioco di parole — una contraddizione interna alla stessa posizione di Hegel. Non c'è dubbio, infatti, che egli voglia tener ferma la determinatezza di ciò che dice, ossia la condizione della significanza, e quindi della comunicazione. « Soltanto ciò che è perfettamente determinato — afferma Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* — è anche essoterico, da tutti concepibile e suscettibile di venir da tutti imparato e di essere proprietà di tutti. La via della scienza è la sua forma intelligibile, via aperta a tutti e per tutti eguale ». <sup>61</sup> In ciò egli si oppone a Schelling, del quale

59. *Ivi*, p. 492. A questo proposito non condivido l'interpretazione di SEVERINO, *Gli abitatori del tempo* cit., secondo cui la contraddizione per Hegel esiste solo nell'intelletto ed è rimossa dalla ragione.

60. *Scienza della logica* cit., pp. 494-495.

61. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. di E. De Negri, Firenze 1967<sup>2</sup>, p. 10.

dichiara: « noi vediamo ora attribuirsi ogni valore all'universale Idea in questa forma della irrealità, ed assistiamo al dissolvimento di tutto ciò che è differenziato e determinato ... La considerazione della determinatezza di qualsivoglia esserci come si dà nell'Assoluto, si riduce al dichiarare che se ne è bensì parlato come di un alcunché; ma che peraltro nell'Assoluto, nello  $A=A$ , non ci sono certe possibilità, perché lì tutto è uno. Contrapporre alla conoscenza distinta e compiuta, o alla conoscenza che sta cercando ed esigendo il proprio compimento, questa razza di sapere, che cioè nell'Assoluto tutto è eguale, — oppure gabellare un suo *Assoluto* per la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere, tutto ciò è l'ingenuità di una conoscenza fatua ». <sup>62</sup>

Inoltre, non c'è dubbio che Hegel ritenga necessario, per dare un senso determinato a quel che si dice, evitare la contraddizione. Una delle critiche più dure, ad esempio, che egli muove ad un suo avversario, è la seguente: « viene affermata contemporaneamente [nello scetticismo moderno di Schulze] una conoscenza secondo la quale l'esistenza e la natura delle cose sono per sé evidenti, ed un'altra secondo cui tale esistenza e natura non sono affatto evidenti per se stesse. Non è possibile immaginare nessuna contraddizione più completa... e nessun passaggio alla metafisica più storto ». <sup>63</sup> Perciò è stato sottolineato, a ragione, che in Hegel c'è una « assunzione incontraddittoria dell'incontraddittorietà », la quale è diversa dalla « assunzione contraddittoria dell'incontraddittorietà », che è quella operata dall'intelletto quando questo afferma la sterile identità di ogni cosa con se stessa o il suo differenziarsi privo di ogni determinatezza qualitativa. <sup>64</sup>

Ma il solo fatto che Hegel assuma, sia pure incontraddittoriamente, anche la realtà, cioè la verità, della contraddizione, è già di per sé una contraddizione in termini, che distrugge la stessa incontraddittorietà dell'assunzione. Perché mai, infatti, l'assunzione deve essere contraddittoria? Per essere determinata. Dunque la contraddizione è l'indeterminato. Ma allora assumere incontraddittoriamente la realtà della contraddizione significa assumere determinatamente la realtà dell'indeterminato, e se « tutte le cose sono in se stesse contraddittorie », tutto ciò di cui si assume determinatamente la realtà è indeterminato, per cui in definitiva tutto ciò che si assume determinatamente è del tutto indeter-

62. *Ivi*, pp. 12-13.

63. *Rapporto dello scetticismo cit.*, p. 72.

64. CHIEREGHIN, *Incontraddittorietà e contraddizione cit.*, p. 257. Secondo l'autore, la conferma di questa incontraddittorietà sarebbe l'affermazione hegeliana che « il razionale non ha nessun contrario », perché « i finiti, di cui l'uno è contrario all'altro, esso li racchiude entrambi in sé » (*Rapporto dello scetticismo cit.*, p. 99).

minato, e la determinatezza sparisce completamente.<sup>65</sup> Non si possono, insomma, tenere insieme l'incontraddittorietà dell'assunzione e la contraddittorietà dell'assunto, se quest'ultimo è considerato vero, cioè reale, perché le ragioni dell'uno distruggono l'altra. Questa assunzione, infatti, è ben diversa da quella, perfettamente legittima, di chi assume la contraddizione come oggetto di analisi, senza tuttavia attribuirle realtà o verità: quest'ultima assunzione, che è poi quella compiuta da Aristotele, è veramente incontraddittoria, mentre quella hegeliana, nell'atto in cui proclama la contraddizione *regula veri*, diventa, se vuol essere vera, contraddittoria essa stessa. La causa di questa incongruenza è, evidentemente, il rimanere legato, da parte di Hegel, alla logica univocistica e statica di origine eleatica e insieme il suo tentativo di superarla, al fine di guadagnare la multivocità e la mobilità del reale, senza abbandonarne il presupposto della contraddittorietà della molteplicità e del movimento.

3. Ci resta ora da vedere, sia pure rapidamente, che cosa Hegel intese per dialettica ed in che consistette il suo contributo al rinnovamento di essa, cioè come è nata la dialettica nuova, destinata a diventare tipicamente moderna. Per apprezzare quest'ultima, è necessario porla a confronto con la dialettica antica, anzi con la valutazione che lo stesso Hegel diede della dialettica antica. È interessante, infatti, constatare che Hegel considera dialettica anche quella a lui precedente, e dunque non si considera il fondatore della dialettica, anche se distingue nella precedente due aspetti, che ora chiama rispettivamente esteriore ed immanente, ora negativo e positivo, considerandosi erede non del primo, ma del secondo. In questa esposizione tuttavia siamo costretti a basarci in parte sulle *Lezioni sulla storia della filosofia*, il cui testo, edito da C. Michelet, è tutt'altro che attendibile, specialmente nella sua seconda edizione, dalla quale deriva la traduzione italiana. Da esso pertanto dobbiamo accontentarci di ricavare non l'espressione letterale, ma solo le grandi linee della concezione hegeliana (il che vale anche per la distinzione sopra riferita).

65. È stato recentemente osservato, sempre da CHIAREGHIN, *art. cit.*, p. 258, che l'espressione « tutte le cose sono in sé contraddittorie » non può non estendersi anche a se stessa (come osservava Aristotele a proposito delle affermazioni « tutte le proposizioni sono vere » e « tutte le proposizioni sono false »). Solo che il risultato di questa autoapplicazione, che è la proposizione contraddittoria alla prima, ossia « alcune cose non sono in sé contraddittorie », non può coesistere con questa in attesa che « il razionale » racchiuda e risolva in sé entrambe, perché la sussistenza della seconda è il risultato dell'autodistruzione della prima, la quale pertanto non sussiste più. Quanto poi alla seconda proposizione, che pure è innegabile, essa non comporta necessariamente la verità della proposizione subalterna alla sua contraddittoria, cioè « alcune cose sono in sé contraddittorie », perché può benissimo coesistere anche con quella di cui è essa la subalterna, cioè « nessuna cosa è in se stessa contraddittoria ».

La dialettica è nata, secondo Hegel, nella scuola eleatica, la quale per prima ha esposto « il puro moto del pensiero in concetti », contrapponendolo al fenomeno sensibile: questa dialettica, però, ha preso forma non tanto in Senofane, cui Hegel attribuisce il famoso principio *ex nihilo nihil*, da lui considerato espressione di una « dialettica dell'identità », e nemmeno con Parmenide, che pure ha il merito di avere identificato l'essere col pensiero, quanto con Zenone di Elea, che è quindi il vero scopritore della dialettica. Mentre Parmenide, infatti, si limitava ad affermare la sua tesi, rifiutando ciò che le si opponeva, Zenone, al contrario, perveniva alla dimostrazione della tesi di Parmenide confutando ciò che le si opponeva, cioè mostrandone la contraddizione interna. Questa, per Hegel, è « vera dialettica oggettiva », perché non dimostra che il falso è tale in quanto opposto al vero, cioè mediante un procedimento estrinseco, ma che il falso è tale in se stesso, mediante un procedimento ad esso intrinseco.<sup>66</sup>

A questo punto Hegel introduce la distinzione tra la dialettica esteriore, o soggettiva, in cui il movimento del pensiero, cioè la dimostrazione, si svolge solo « nel nostro intendimento », servendosi di considerazioni esteriori all'oggetto, e la dialettica immanente, o oggettiva, in cui invece la dimostrazione è tratta dall'essenza stessa della cosa, cioè dal « concetto puro del contenuto », e non si serve di rapporti, leggi, motivi esteriori. La prima, secondo Hegel, fu professata soprattutto dai Sofisti, la seconda invece, che è la « verace dialettica », dagli Eleati, in particolare da Zenone, ed è la stessa che sarebbe stata praticata in seguito dal *Parmenide* di Platone.<sup>67</sup> Questa seconda dialettica tuttavia, così almeno sembra di poter desumere dal testo del Michelet, ha a sua volta un lato negativo ed un lato positivo. Il primo consiste nel rilevare la contraddizione di un oggetto e nel ritenere che essa sia la prova della sua falsità, cioè della sua nullità, come fece Zenone a proposito del movimento. Il secondo invece consiste nel rilevare la contraddizione di un oggetto, ma insieme nel ritenere che essa sia la prova della sua verità, della sua effettiva realtà, come fece, sempre a proposito del movimento, Eraclito. Questa seconda distinzione, tuttavia, a volte sembra confondersi con la prima, come ad es. quando Hegel, paragonando Zenone ad Eraclito, dichiara: « la dialettica di Zenone si aggrappa a determinazioni che si trovano nel contenuto medesimo; tuttavia essa può anche chiamarsi dialettica soggettiva in quanto si compie nel soggetto considerante ».<sup>68</sup> Zenone infatti, dopo aver di-

66. G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. di E. Codignola e G. Sona, Firenze 1964<sup>2</sup>, vol. I, p. 290.

67. *Ivi*, p. 291.

68. *Ivi*, p. 306.

mostrato la contraddittorietà del movimento, lo considerò perciò soltanto apparente, cioè soggettivo, mentre Eraclito ne fece la vera ed unica realtà oggettiva. Sembra, insomma, di capire che Hegel considera la dialettica di Zenone oggettiva perché essa dimostra la contraddizione immanente al movimento, e soggettiva perché essa dichiara questa contraddizione causa del carattere puramente illusorio di esso.

È interessante il fatto che Hegel, esponendo con molta ampiezza i famosi argomenti di Zenone contro il movimento, i quali ne mostrano la contraddizione, sembra ritenere valida « la soluzione generale, che Aristotele diede di questa contraddizione », consistente nel considerare l'infinito soltanto potenziale: egli la difende, infatti, dalle accuse del Bayle.<sup>69</sup> Evidentemente, per Hegel, « risolvere » la contraddizione non significa eliminarla, come per Aristotele, ma mostrarne la possibilità, anzi la necessità: questo per i motivi che abbiamo visto nelle pagine precedenti.

La dialettica soggettiva, abbiamo detto, è stata sviluppata, secondo Hegel, soprattutto dai Sofisti, maestri di un'eloquenza consistente nel « mettere in rilievo i molteplici aspetti di una data questione e di far valere quelli che sono d'accordo con ciò che a me [all'oratore] pare più utile »: a questo metodo, sempre secondo Hegel, si ricollegano i *Topici* di Aristotele.<sup>70</sup> Tale dialettica è detta anche « arte di ragionare per argomenti », cioè « addurre motivi e contromotivi », trovare dovunque « ragioni e controragioni », dimostrando in tal modo, diremmo noi, tutto e il contrario di tutto.<sup>71</sup> Anche questo metodo, secondo Hegel, deriva dagli Eleati, specialmente quando Gorgia se ne serve per dissolvere l'apparenza sensibile, nel qual caso però esso risulta essere una « dialettica di natura affatto oggettiva ».<sup>72</sup>

Dialettico è anche, secondo Hegel, il procedere di Socrate, consistente nell'indurre in contraddizione il proprio interlocutore mediante domande e risposte: sembrerebbe però trattarsi di una dialettica soggettiva, almeno nel momento dell'ironia, anche se essa è valida nella misura in cui, scompigliando le rappresentazioni particolari, porta alla luce l'universale.<sup>73</sup> Un giudizio analogo Hegel sembra dare della dialettica dei Megarici, di cui però riconosce anche la derivazione dagli Eleati e dai Sofisti. Anch'essi, infatti, si servono della contraddizione per « gettare nello scompiglio la coscienza di tutto ciò che è particolare ». Se le contraddizioni di cui i Megarici si servono, osserva Hegel,

69. *Ivi*, pp. 295-296. Cfr. anche *Scienza della logica* cit., p. 212.

70. *Lezioni* cit., vol. II, p. 10.

71. *Ivi*, II, pp. 17, 20-22.

72. *Ivi*, II, pp. 24 e 34.

73. *Ivi*, II, pp. 54-55.

appaiono alla coscienza comune soltanto formali, o addirittura volgari sofismi, è perché la coscienza comune rifugge dal riconoscere la necessità della contraddizione. Invece esse sono contraddizioni necessarie, derivanti dall'inadeguatezza delle proposizioni di cui è costituito il linguaggio comune, che affermano l'identità tra soggetto e predicato e non riescono ad esprimerne anche la differenza se non a prezzo di una contraddizione.<sup>74</sup>

È interessante constatare come Hegel tenda a difendere i Megarici dalle confutazioni che dei loro argomenti vengono fatte da Aristotele negli *Elenchi sofistici*, e che consistono nel distinguere i diversi aspetti di una questione o i diversi significati di una parola. Secondo Hegel, il modo di procedere di Aristotele esprime « l'esigenza dell'intelletto », e quindi si deve supporre che non sia valido. Anche i Megarici, tuttavia, sempre secondo Hegel, nell'esigere una risposta semplice, senza distinzioni, fanno valere il principio del terzo escluso, che è un principio della logica dell'intelletto, la quale « esige per la verità la forma dell'identità ».<sup>75</sup> Insomma tanto i Megarici quanto Aristotele si basano sull'intelletto, gli uni perché restano fermi all'identità, l'altro perché introduce le distinzioni: secondo Hegel, si deve dunque supporre, è giusto tener ferma l'identità, con i Megarici, rifiutando le distinzioni di Aristotele, proprio perché l'identità produce la contraddizione. Ritenere che la contraddizione non sia la verità, né possa rappresentarla, è un modo di pensare, osserva spregiativamente Hegel, degno di Sancio Panza.<sup>76</sup>

Ma la vera dialettica oggettiva, o immanente, è quella praticata da Platone: questi, infatti, non si limita a scompigliare le rappresentazioni particolari, come facevano i Sofisti, ed a farne emergere l'universale, come faceva Socrate; una siffatta dialettica è infatti ancora esteriore, o soggettiva, ed è praticata da Platone solo nei dialoghi cosiddetti socratici, che sono inconclusivi. In Platone c'è anche la dialettica speculativa, la quale mostra come l'universale, cioè l'idea, sia l'unità degli opposti. « L'universale adunque — dichiara Hegel — è come il determinato, che in sé risolve e ha risolto i contrari, e quindi anche come il concreto in sé; sicché questo superamento della contraddizione costituisce l'affermazione ».<sup>77</sup> Qui sembra che « superamento » (*Aufhebung*) non significhi eliminazione della contraddizione, ma sua accettazione, cioè riconoscimento che essa non è scandalo, non è espressione di falsità, o causa di nullità, bensì al contrario che essa è verità, effettiva realtà.

74. *Ivi*, II, pp. 115-119. Cfr. anche *Scienza della logica* cit., pp. 374-375.

75. *Lezioni* cit., II, p. 120. Cfr. anche pp. 125-126.

76. *Ivi*, II, p. 123.

77. *Ivi*, II, p. 208.



Questa dialettica sarebbe esposta, secondo Hegel, soprattutto in tre dialoghi, cioè il *Parmenide*, il *Sofista* e il *Filebo*. « Veramente manca ancora nel *Parmenide* il ricongiungersi degli opposti in unità e manca l'affermazione di questa unità, sicché questo dialogo... giunge a un risultato più che altro negativo... Però la vera dialettica, nella sua forma più elevata, è contenuta pur sempre nel *Parmenide* ». <sup>78</sup> Questa apparente incongruenza si spiega per il fatto che, secondo Hegel, l'esito del *Parmenide* è, nell'intenzione di Platone, negativo, come risulterebbe dalla conclusione del dialogo, cioè che l'« uno » è altrettanto uno quanto molti, la quale per Platone sarebbe insostenibile; ma è invece positivo, se esso viene interpretato alla maniera dei neoplatonici. « Può dunque accadere che il risultato del *Parmenide* non ci appaghi, perché sembra di carattere negativo... Tuttavia i Neoplatonici, e specialmente Proclo, scorgono precisamente in questa indagine del *Parmenide* la vera teologia... Ed essa è proprio questo... In realtà col termine Dio noi intendiamo l'essenza assoluta di tutte le cose, che nel suo concetto semplice è appunto l'unità... dell'uno e dei molti ». <sup>79</sup> Naturalmente questa interpretazione è possibile solo se si pongono tutte le ipotesi del *Parmenide* sullo stesso piano, cioè se si considerano tutte ugualmente negative o tutte ugualmente positive: due facce, quella scettica e quella neoplatonica, della stessa interpretazione, ovvero due lati, per dirla con Hegel, della stessa dialettica. Il lato positivo, non c'è ormai più bisogno di dirlo, è la stessa dialettica hegeliana, la dialettica nuova, tipicamente moderna, che risulta così essere propriamente neoplatonica.

Hegel la ritrova nel *Sofista*, dove non ci sono più le complicazioni del *Parmenide*, cioè lo sviluppo di ipotesi opposte, ma c'è anzi, secondo Hegel, l'affermazione diretta dell'identità di essere e non essere, anzi addirittura di identico e diverso. Naturalmente questa interpretazione è possibile solo al prezzo di ignorare le reiterate affermazioni, da parte di Platone, del p.d.n.c., ed al prezzo di un almeno apparente errore di traduzione, dovuto probabilmente all'influenza del neoplatonico Marsilio Ficino, grazie al quale si fa dire a Platone che ciascuna cosa è insieme identica e diversa « sotto il medesimo riguardo », mentre Platone dice esattamente l'opposto. <sup>80</sup> Questa stessa dialettica, infine, è ritrovata da Hegel nel *Filebo*, dove si parla dell'unità di *peras* ed *apeiron*, cioè finito e infinità, unità che, secondo Hegel, viene collocata nella Ragione divina, cioè nello Spirito, il quale è « la forza, che può

78. *Ivi*, II, p. 212.

79. *Ivi*, II, p. 216.

80. *Ivi*, II, pp. 220-223. Su ciò abbiamo già richiamato l'attenzione nel capitolo su Platone (v. sopra, p. 98). Va detto, in ogni caso, che il testo di Michelet non è attendibile, perciò non si può imputare l'errore senz'altro a Hegel.

sopportare in se stessa l'opposizione, la suprema contraddizione». <sup>81</sup> Ecco, in fondo, il significato del « superamento »: il « sopportare ».

Particolarmente interessante è anche la trattazione che Hegel fa di Aristotele, anche se in essa di dialettica non si parla quasi mai: evidentemente la dialettica aristotelica, illustrata nei *Topici* e negli *Elenchi sofistici*, appariva a Hegel del tutto esteriore, soggettiva e formale. Non altrettanto si può dire, invece, dell'esercizio che Aristotele fece della dialettica nell'intera sua filosofia, che Hegel al contrario apprezza moltissimo, al punto da dichiarare che, « se la filosofia venisse presa sul serio, non vi sarebbe cosa più degna che tenere un corso di lezioni su Aristotele, il più degno di essere studiato, fra gli antichi filosofi ». <sup>82</sup> Anzitutto Hegel si preoccupa di precisare che, sebbene Aristotele sia stato molto utilizzato dagli Scolastici, « tutte le amplificazioni della Scolastica e tutto il suo complesso di metafisica intellettualistica e di logica formale non hanno a che vedere con Aristotele ». <sup>83</sup> Poi dichiara senz'altro di considerare la metafisica, o ontologia, di Aristotele come ciò che egli stesso, Hegel, chiama « logica », cioè la logica dialettica, speculativa, concreta, ed elogia come espressioni profonde di questa logica concetti quali materia e forma, potenza ed atto, fine, vita e, soprattutto, attività ( ἐνέργεια ). Addirittura Hegel giunge al punto di elogiare la critica di Aristotele ad Eraclito. « Il divenire di Eraclito — afferma Hegel — è una determinazione essenziale giusta; ma al mutamento manca ancora la determinazione dell'unità con sé... Donde si scorge subito che Aristotele (*Metaph.* IV, 3-6) intende polemizzare specialmente con Eraclito e con altri, quando dice che l'essere e il non essere non sono la stessa cosa (...) e su ciò fonda il celebre principio di contraddizione: un uomo non è nello stesso tempo una nave. Appare manifesto senz'altro ch'egli non intende parlare del puro essere o del puro non essere, di questa astrazione, che essenzialmente è soltanto il passaggio dall'uno all'altro: ciò, che è, è per lui essenzialmente la sostanza, l'idea, la ragione, a un tempo come fine motore ». <sup>84</sup>

Qui Hegel ammette, con Aristotele, il p.d.n.c. come condizione di determinatezza, e dichiara che esso non vale per il puro essere e il puro non essere, cioè per l'assolutamente indeterminato, ma invece vale per la sostanza, cioè per l'essere determinato. È l'esigenza, che abbiamo già incontrato, della determinatezza, e quindi dell'incontraddittorietà. Solo che poi, come è noto, poiché *omnis determinatio est negatio*, ad Aristotele si sostituisce Spinoza e si ricade in quella logica intellet-

81. *Ivi*, II, pp. 224-226.

82. *Ivi*, II, p. 293.

83. *Ivi*, II, p. 289.

84. *Ivi*, II, p. 299.

tualistica che costringe a considerare la determinatezza come contraddittoria.

Espressione di quest'ultima tendenza è la valutazione, del tutto contrastante con quanto affermato all'inizio, che Hegel dà della logica di Aristotele. Da un lato infatti egli riconosce che « nemmeno Aristotele intende un'arida identità dell'intelletto astratto... una siffatta morta identità non è quello ch'è più degno di onore, Dio; questo anzi per lui è energia... Se Aristotele avesse posto come principio la futile identità dell'intelletto..., non sarebbe mai pervenuto a codesta idea speculativa di porre la individualità e l'attività al di sopra della possibilità universale ». <sup>85</sup> Ma dall'altro lato Hegel considera la logica di Aristotele come la scienza del « pensiero astratto », la coscienza « dell'attività astratta del puro intelletto ». <sup>86</sup> Del tutto intellettualistiche egli giudica infatti le dottrine aristoteliche delle categorie, del giudizio, del sillogismo, e giudica i *Topici* come un lavoro « molto opportuno e vantaggioso specialmente per la formazione degli oratori e per imparare a ciarlare, in quanto... pone in grado di scorgere immediatamente in un oggetto vari lati, e di diffondersi su questi lati. Orbene, quest'arte secondo Aristotele rientra nella dialettica, ch'egli chiama strumento per ricavare dal verosimile proposizioni e deduzioni ». <sup>87</sup> Si noti la perfetta coincidenza fra questa interpretazione della dialettica aristotelica e quella datane da Kant.

Hegel riconosce, ancora una volta, che Aristotele « col distinguere e col determinare » ha risolto le contraddizioni formulate dai Megarici. Ma subito aggiunge che « le famose leggi della contraddizione... così separate non hanno verità ». E polemizza contro i manuali di logica, citandoli esplicitamente, nonché contro Kant, alludendovi implicitamente, perché hanno considerato la logica aristotelica come puramente formale, mentre a suo avviso essa ha il difetto opposto, cioè di mancare di forma, di avere troppo contenuto, nel senso di non avere ricondotto ad unità la molteplicità dei singoli contenuti del pensiero. Parlando delle categorie, Hegel afferma: « anche nei libri aristotelici queste forme sono esposte soltanto come determinazioni generali del pensiero, quali l'intelletto astratto le isola. Questa non è però la logica del pensiero speculativo, cioè della razionalità in quanto differente dall'intellettualità; infatti essa si fonda sull'identità dell'intelletto, secondo cui niente deve essere in contraddizione con sé ». E parlando del sillogismo: « questo sillogismo trattato intellettualisticamente, quale ricorre nella con-

85. *Ivi*, II, pp. 309-310.

86. *Ivi*, II, pp. 373-374. Cfr. anche *Scienza della logica* cit., p. 673.

87. *Ivi*, II, p. 381.

sueta forma logica, è soltanto la forma intellettuale della razionalità, assai diversa, come vedemmo, dal vero sillogismo razionale». <sup>88</sup> Quest'ultimo, come appare dal rinvio, è la proporzione  $a:b=b:c$ , che Platone nel *Timeo* ha definito il più bello dei legami, in quanto lega se stesso con le cose da esso legate. Hegel interpreta questa proporzione come identità, stabilita attraverso il medio, fra gli estremi opposti, quindi come contraddizione, <sup>89</sup> mentre è chiaro che Platone alludeva solo all'interscambiabilità fra essi, per cui è vero anche  $b:a=c:b$ , senza che in ciò vi sia nulla di contraddittorio.

«Aristotele adunque — conclude Hegel — è il fondatore della logica intellettualistica, le cui forme concernono solo i rapporti reciproci del finito, né possono cogliere la verità». Ma subito dopo aggiunge: «tuttavia va osservato, che la filosofia di Aristotele non si fonda minimamente su questo aspetto intellettuale; non si deve dunque credere che queste siano le forme di sillogismo mediante le quali egli ha pensato. Se egli le avesse seguite, non sarebbe stato quel filosofo speculativo, che in lui abbiamo riconosciuto; non avrebbe potuto formulare nessuna delle sue dottrine, né fare alcun progresso, se si fosse attenuto alle forme di questa logica consuetudinaria». <sup>90</sup> In tal modo Hegel vede in Aristotele un contrasto tra la sua logica e la sua ontologia, che in sede storica è difficilmente sostenibile, perché le categorie della logica sono i significati fondamentali dell'essere, ed i nessi espressi nei giudizi e nei sillogismi non sono altro che i rapporti di inclusione o di esclusione esistenti tra i generi e le specie degli enti o tra le loro proprietà, così come il p.d.n.c. e il p.d.t.e. non sono altro che l'espressione della incontraddittorietà e delle opposizioni del reale. <sup>91</sup> Malgrado l'avvertenza premessa all'inizio della sua esposizione, Hegel è caduto anch'egli, a proposito della logica aristotelica, nell'errore da lui stesso lamentato a proposito delle altre parti della filosofia aristotelica, cioè quello di attribuire ad Aristotele le dottrine della Scolastica, tardo-medioevale e moderna, vale a dire la logica intellettualistica dell'identità astratta. <sup>92</sup>

Quella che Hegel considera la vera dialettica speculativa, cioè la

88. *Ivi*, II, p. 386.

89. *Ivi*, II, pp. 232-233. Il passo di Platone è *Tim.* 31 C-32 A.

90. *Ivi*, II, pp. 386-387.

91. Non condivido del tutto, pertanto, la valutazione che dell'interpretazione hegeliana di Aristotele dà P. AUBENQUE, *Hegel et Aristotele*, in J. D'HONDRÉ (éd.), *Hegel et la pensée grecque*, Paris 1974, pp. 97-120.

92. Cfr. *Lezioni cit.*, II, p. 276: «a trattare estesamente di Aristotele induce fra l'altro la considerazione che a nessun filosofo è stato fatto più grave torto, con tradizioni scerve di ogni ombra di pensiero che si sono tramandate intorno alla sua filosofia e che sono in auge anche oggi, sebbene egli per tanti secoli sia stato il maestro di tutti i filosofi. Infatti a lui si attribuiscono opinioni diametralmente opposte alla sua filosofia».

dialettica da lui stesso accolta e praticata, si è realizzata, a suo giudizio, soprattutto con Platone, naturalmente con quel Platone che risulta dalla sua interpretazione: i due lati di essa, negativo e positivo, sono costituiti rispettivamente dal *Parmenide*, inteso alla maniera che Hegel considera di Platone, e dallo stesso *Parmenide*, inteso alla maniera del neoplatonismo, in particolare di Proclo.<sup>93</sup> L'ultima conferma a ciò è portata dalla trattazione dello scetticismo antico e del neoplatonismo. Riproponendo, a proposito del primo, il problema trattato nell'articolo di Jena, Hegel afferma: « tra scetticismo e filosofia c'è questo rapporto, che il primo è la dialettica d'ogni determinato. Di ogni rappresentazione del vero si può dimostrare la finitezza, giacché essa contiene in se stessa una negazione, quindi una contraddizione ». Ma « gli scettici s'arrestano al risultato come a un negativo », cioè « lo scetticismo si comporta soltanto come intelletto astratto ».<sup>94</sup> Invece Proclo « nei risultati apparentemente negativi del *Parmenide* platonico ha trovato riconosciuta in particolar modo ed espressamente la natura dell'essenza assoluta »... « In tal modo per Proclo quella dialettica platonica acquista significato positivo; egli vuole con la dialettica ricondurre tutte le differenze all'unità ».<sup>95</sup> La profonda affinità tra la filosofia di Hegel ed il neoplatonismo consiste, come è in parte noto ed in parte si potrebbe ulteriormente mostrare, nel fatto di essere entrambi una razionalizzazione ed una laicizzazione (oggi si direbbe anche una secolarizzazione), ma in parte anche una deformazione, della teologia ebraico-cristiana.

4. Se ora ci chiediamo come Hegel, al di là di ogni ricostruzione storica, intenda positivamente la dialettica, cioè come definisca la sua dialettica, la dialettica nuova, moderna, dobbiamo rivolgerci alla famosa Prefazione della *Fenomenologia dello spirito*. Questa fu scritta, come è noto, nel 1807 a Bamberg, dopo che l'intera opera era già stata composta, per spiegare il passaggio da essa alla vera e propria scienza, cioè alla logica. In tutte le opere precedenti, cioè risalenti al periodo di Jena (1801-1806), compresa la stessa *Fenomenologia dello spirito* e, si deve supporre, anche la prima redazione delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, contenuta in un quaderno del 1805-1806, visto da Michelet ma a noi non pervenuto, il termine « dialettica » sta a significare il processo di distruzione delle determinazioni finite, cioè quella che Hegel chiamerà in seguito la dialettica negativa e che recentemente è stata

93. Cfr. F. CHIAREGHIN, *Hegel e la metafisica classica*, Padova 1966; G. DUSO, *Hegel interprete di Platone*, Padova 1969; K. DÜSING, *Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel*, « Hegel Studien », 15, 1980, pp. 95-150, che, sia pure con valutazioni fra loro diverse, sostengono tutti questa medesima tesi.

94. *Lezioni* cit., II, pp. 503-504.

95. *Lezioni* cit., vol. III, pp. 72 e 74.

identificata con la dialettica aristotelica, forse sottolineando anche troppo la considerazione che Hegel aveva di quest'ultima.<sup>96</sup> Nella stessa *Fenomenologia* la dialettica indica prevalentemente l'« esperienza della coscienza », cioè il cammino verso la scienza, che per la coscienza non è ancora vero sapere. A partire dalla Prefazione, invece, compare un nuovo significato di « dialettica », cioè la dialettica positiva, la quale si configura come il vero e proprio processo della scienza, cioè il sistema, la dimostrazione della verità.

Qui, come è noto, sono contenute le celebri espressioni, secondo cui « la vera figura nella quale la verità esiste può essere soltanto il sistema scientifico di essa », e « soltanto come scienza o come *sistema* il sapere è effettuale, e può venire presentato soltanto come scienza o come sistema ».<sup>97</sup> Ora, il sistema, per Hegel, è il processo stesso del vero: « il vero è il divenire di se stesso », « il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo », cioè non solo il « risultato », ma « il risultato col suo divenire ».<sup>98</sup> Hegel qui fa valere, contro l'immediatezza dell'intuizione schellinghiana e romantica in genere, il valore della mediazione, prodotta dalla riflessione: « è la riflessione che eleva a risultato il vero ». Ma questa mediazione non è il processo di un pensiero estrinseco al suo oggetto, bensì è il movimento dell'oggetto stesso, anzi della sua verità, cioè della sua essenza, del suo concetto.<sup>99</sup> Anzi il concetto stesso è, per Hegel, « automovimento », e « questo movimento delle essenze pure costituisce in generale la natura della scientificità ».<sup>100</sup> Naturalmente si tratta di un movimento necessario: « tale movimento — afferma Hegel — considerato come il nesso del contenuto che gli è proprio, è la necessità e il dispiegamento del contenuto stesso a totalità organica »... « un divenire necessario e perfetto ». Esso è la *logica* o *filosofia speculativa*.<sup>101</sup>

Secondo l'opinione comune, continua Hegel, la forma di sapere che maggiormente è caratterizzata dalla necessità è la matematica, perciò molti indicano nella matematica l'ideale che la filosofia deve raggiungere (allusione al razionalismo moderno). Ma la matematica, per Hegel, è essenzialmente un operare, cioè un costruire il proprio oggetto, perciò la sua dimostrazione ha una necessità puramente esteriore, forma-

96. F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto* cit., pp. 200-207. L'autore parla, a dire il vero, di un'« appropriazione, da parte di Hegel, del significato speculativo più rilevante assegnato da Aristotele alla dialettica » (p. 204). Sull'influenza di Aristotele nelle opere jenesi di Hegel cfr. anche D. JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris 1976, pp. 87-106.

97. *Fenomenologia* cit., pp. 4 e 18.

98. *Ivi*, pp. 14-15 e 3.

99. *Ivi*, pp. 16-17.

100. *Ivi*, pp. 27-28.

101. *Ivi*, pp. 28 e 30.

listica: essa è l'espressione tipica del sapere astratto.<sup>102</sup> Anche « la maniera di porre un principio, di sostenerlo nei suoi fondamenti, di confutarne con argomenti il principio opposto, non è la forma nella quale possa farsi avanti la verità. La verità è il movimento di lei in lei stessa, mentre quel metodo è un conoscere che rimane esteriore al suo contenuto. Perciò esso è peculiare della matematica e deve esser lasciato ad essa ». L'allusione è evidentemente rivolta alla dimostrazione, diretta e indiretta, fondata su presupposti, cioè su ipotesi, su costruzioni.

Nella filosofia « il metodo non è altro che la struttura dell'intero ». <sup>103</sup> Questo metodo, o movimento, proprio della filosofia, è indicato da Hegel nella « proposizione speculativa », che è la proposizione esprimente al tempo stesso l'identità e la differenza tra soggetto e predicato. <sup>104</sup> Hegel infatti aggiunge: « questo movimento, costituente altrimenti il compito della dimostrazione, è il movimento dialettico della proposizione stessa ». « La *proposizione* deve esprimere *ciò che* il vero è; ma esso è essenzialmente Soggetto, è solo il movimento dialettico, ritmo autoproducentesi che si spinge oltre e ritorna in se stesso ». <sup>105</sup>

La « proposizione speculativa », qui definita come « movimento » dialettico, non è chiarita ulteriormente da Hegel. La descrizione che ne viene data nella Prefazione alla *Fenomenologia* induce a credere che essa non sia una proposizione singola, o una nuova forma di proposizione, ma un insieme di proposizioni, l'insieme di tutte le proposizioni necessarie ad esprimere l'intera verità, cioè il sistema stesso. Hegel dichiara infatti: « a questo proposito, si può rammentare come anche esso, il movimento dialettico, abbia a sue parti o elementi delle proposizioni; sembra quindi che la segnalata difficoltà [cioè l'inadeguatezza della forma logica della proposizione ad esprimere il vero] non faccia che ritornare, e sia una difficoltà della cosa stessa ». Qui, dunque, egli ammette che la « proposizione speculativa » è costituita da molte proposizioni. Queste però non sono disposte nella successione abituale propria del ragionamento deduttivo, ad es. della matematica. Hegel aggiunge infatti: « ciò somiglia a quel che succede nella dimostrazione usuale, quando i fondamenti dei quali essa si vale abbisognano ancora di una fondazione, e così all'infinito. Peraltro una tal forma della ricerca del fondamento e della condizione appartiene a quel dimostrare da cui differisce il movimento dialettico; appartiene quindi alla coscienza esteriore. Quanto a quel movimento, il suo elemento è il concetto

102. *Ivi*, pp. 34-36.

103. *Ivi*, pp. 38-39.

104. *Ivi*, pp. 51-52.

105. *Ivi*, p. 54.

puro; così esso ha un contenuto che, in lui stesso, è già tutto e per tutto soggetto».<sup>106</sup>

Pur nella relativa oscurità di queste espressioni, si può supporre che, nel movimento dialettico, il passaggio da una proposizione all'altra non sia quello costituito dalla deduzione di tipo matematico, la quale presuppone un fondamento iniziale da assumersi acriticamente o da ricercarsi all'infinito, ma sia determinato, per così dire, dal di dentro di ciascuna proposizione, cioè dalla contraddizione in essa contenuta, poiché la contraddizione, come abbiamo visto, è essenzialmente movimento, vita, passaggio ad un momento ulteriore.<sup>107</sup>

Ciò sembra essere confermato da quanto Hegel dice nella prefazione alla I<sup>a</sup> edizione della *Scienza della logica*, dove egli riprende il « discorso sul metodo » avviato nella Prefazione alla *Fenomenologia* e ci offre un'illustrazione positiva della dialettica. Qui si ribadisce che il metodo assoluto del conoscere è lo sviluppo immanente del concetto e si contrappone di nuovo il metodo « tutto analitico » della matematica, erroneamente assunto a metodo della filosofia da Spinoza, Wolff ed altri, al « vero metodo della scienza filosofica », che è « la dialettica che il contenuto ha in lui stesso », cioè « l'andamento della cosa stessa », caratterizzato dalla « necessità del nesso ».<sup>108</sup> « La dialettica — aggiunge quindi Hegel — che venne trattata come una parte separata della logica e che, quanto al suo scopo e al suo punto di vista, rimase, si può dire, interamente sconosciuta, acquista con ciò ben altra dignità ». Nemmeno Platone nel *Parmenide*, né Kant nella dottrina delle antinomie, posero la dialettica così in alto, perché — è implicito — non compresero il valore positivo della contraddizione.<sup>109</sup>

Alla fine della *Scienza della logica*, infine, Hegel riassume in breve la storia della dialettica dagli Eleati ai Sofisti, da Platone agli scettici ed a Kant, osservando come in tutte queste concezioni la dialettica dimostri la contraddizione delle affermazioni stabilite, concludendone o la falsità dell'oggetto (Eleati) o l'incapacità della ragione a conoscerlo

106. *Ivi*, p. 55.

107. Secondo H. G. GADAMER, *La dialettica di Hegel*, Torino 1973, pp. 120-121, « la proposizione speculativa non è tanto enunciato, quanto linguaggio », il linguaggio che precede l'essere ed in cui il pensare ha il proprio luogo. Ma questa è precisamente la prospettiva filosofica dello stesso Gadamer. La soluzione hegeliana al problema della proposizione speculativa va ricercata nella teoria del sillogismo, in particolare del sillogismo disgiuntivo, sviluppata nella *Scienza della logica*, sui cui cfr. LUGARINI, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Roma 1973, spec. pp. 221-249, e K. DÜSING, *Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik*, in D. HENRICH (Hrsg.), *Hegels Wissenschaft der Logik*, Stuttgart 1986, pp. 15-38. È significativa, a questo proposito, la connessione tra sillogismo disgiuntivo e confutazione, che conferma la parentela tra la dialettica hegeliana e quella antica.

108. *Scienza della logica* cit., pp. 6-7, 34-38.

109. *Ivi*, pp. 38-39.



(Kant). Ciò dipende secondo Hegel dall'assumere come legge del pensiero l'identità. « Quel pensare si dà quindi il fermo principio che la contraddizione non sia pensabile mentre nel fatto invece il pensiero della contraddizione è il momento essenziale del concetto ».<sup>110</sup> Il movimento dialettico si lascia pertanto analizzare nei seguenti momenti: anzitutto c'è l'affermazione immediata dell'identità o « prima immediatezza » (primo momento); poi c'è la negazione di questa, cioè la contraddizione, o prima negatività, o mediazione, che è la vera anima della dialettica (secondo momento); infine c'è il « togliere della contraddizione » (*das Aufheben des Widerspruchs*), che però, come sappiamo, non è una rimozione di essa, ma la sua accettazione, o assunzione, cioè il riconoscimento della sua verità, della sua necessità, e perciò è un « secondo negativo » (terzo momento). Ora, dice Hegel, « come negazione che si toglie, questa negatività è il ristabilimento della prima immediatezza », perciò può essere chiamata « seconda immediatezza ». « Questo secondo immediato è nell'intero corso (se in generale si voglia contare) il terzo rispetto al primo immediato e al mediato. È però anche il terzo rispetto al negativo primo o formale, e alla negatività assoluta, ossia al secondo negativo. In quanto ora quel primo negativo è già il secondo termine, quello contato come terzo può esser contato anche come quarto, e così invece di prender la forma astratta come una triplicità, si può prenderla come una quadruplicità. Il negativo, ossia la differenza, è contato in questo modo come dualità. Il terzo ovvero il quarto è in generale l'unità del primo e del secondo momento, dell'immediato e del mediato ».<sup>111</sup>

Abbiamo insomma: 1) l'identità; 2) la negazione dell'identità, o differenza, o contraddizione; 3) il « superamento » della contraddizione, che consiste nell'unità dell'identità e della differenza. Dunque siamo sempre all'identità dell'identità e della non identità, che avevamo incontrato nei primi scritti. Ciò che ora Hegel aggiunge è il rilievo del carattere circolare di tale procedimento, perché l'ultimo momento ripropone, sia pure su di un piano superiore, cioè con la sua verità, il primo; anzi, poiché il risultato del circolo, a causa della mobilità, cioè della inquietudine, che è propria della contraddizione, si pone a sua volta come nuovo cominciamento, la figura in cui si lascia rappresentare il metodo, o sistema, dialettico è il « circolo dei circoli ».<sup>112</sup>

Al di là di queste raffigurazioni alquanto barocche, il carattere essenziale del procedimento dialettico, ciò che lo distingue dal metodo

110. *Ivi*, pp. 943-947.

111. *Ivi*, pp. 948-949.

112. *Ivi*, pp. 952-955.

matematico, è la presenza e la permanenza in esso della contraddizione. Infatti, se « il pensiero della contraddizione è il momento essenziale del concetto », allora « il movimento dialettico », che, come è stato detto nella Prefazione della *Fenomenologia*, ha come suo elemento il « concetto puro », sarà essenzialmente « pensiero della contraddizione ». La contraddizione, dunque, come è stato detto più volte, è il motore interno della dialettica, ciò che produce il movimento, ossia il passaggio, da una proposizione all'altra. Se per metodo della filosofia si intende il tipo di dimostrazione che si addice alla filosofia, bisogna concludere che esso, per Hegel, è il movimento prodotto dalla contraddizione. Si noterà, a questo proposito, come Hegel in parte condivida la concezione classica, cioè platonico-aristotelica, della dialettica, nel senso che anch'egli concepisce il metodo come processo, concepisce questo processo come necessario ed infine considera essenziale a tale processo, anzi causa della sua necessità, la contraddizione. D'altra parte è chiara anche la differenza tra la dialettica hegeliana e quella platonico-aristotelica: la dialettica di Hegel, infatti, non è solo movimento del pensiero, ma è anche movimento dell'oggetto, perciò la contraddizione a cui essa ricorre non è solo nel pensiero, ma anche nell'oggetto e, come tale, questa contraddizione non viene eliminata, ma viene conservata e « assunta »: essa non costituisce la falsità del pensiero, ma anzi la verità del pensiero e dello stesso oggetto, e la necessità che essa conferisce al processo non è la necessità della sua eliminazione, bensì la necessità della sua accettazione.

Ma, nel momento in cui viene accettata, la contraddizione spinge anche ad andare oltre, a « muoversi », anzi rende necessario questo andare oltre. Hegel vuole infatti « dimostrare » la verità della sua concezione, non semplicemente asserirla, perché solo dove c'è dimostrazione c'è scienza, ossia autentico sapere, non semplice opinione. La sola verità, si direbbe in una prospettiva platonico-aristotelica, non basta a distinguere la scienza dall'opinione, perché anche l'opinione può essere vera. Ciò che distingue la scienza dall'opinione è la necessità, ossia il sapere non che le cose stanno semplicemente in un certo modo, bensì che esse non possono stare diversamente. « Nella conoscenza filosofica — afferma anche Hegel in una delle sue ultime opere — cosa principale è la necessità di un concetto, ed esser divenuto il procedimento, in quanto risultato, è la sua dimostrazione e la sua deduzione ».<sup>113</sup>

Nell'intento di assicurare alla sua filosofia questa necessità Hegel

113. G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di F. Messineo e A. Plebe, Bari 1965, p. 20.

ricorre, anziché alla matematica, come aveva fatto la filosofia moderna a lui precedente, alla dialettica, e non c'è dubbio che il modello di dialettica a cui pensa è quella antica. Questa infatti era riuscita ad assicurare alla filosofia una necessità diversa da quella della dimostrazione matematica, cioè una necessità intrinseca, non una necessità ipotetica, condizionata a presupposti. Ma ciò che conferiva necessità alla dialettica antica era proprio l'insostenibilità della contraddizione. Una volta ammesso invece, con Hegel, che la contraddizione sia non solo sostenibile, ma sia anzi da sostenersi necessariamente, non si vede più che cosa autorizzi ad affermare che le cose stanno in un modo piuttosto che in un altro, cioè a concludere in un modo piuttosto che nel modo opposto, come sarebbe proprio della scienza, né che cosa costringa ad andare oltre, cioè a « muoversi », se ci si può tranquillamente accontentare della contraddizione. In tal modo la dialettica di Hegel non riesce a « dimostrare » nulla, perché non riesce a « confutare » nulla: essa si rivela, come la dialettica dei seguaci di Eraclito (al quale non a caso Hegel si richiama), una dialettica impotente.

Certo, Hegel ammette la contraddittorietà della logica dell'identità — di cui egli stesso è prigioniero, nel senso che non può fare a meno di quell'« intelletto » che fornisce alla ragione i suoi contenuti —; ma è costretto ad ammetterla dal riconoscimento delle differenze, della molteplicità, della mobilità dell'esperienza. La contraddizione gli permette dunque di mettere in luce, di spiegare, di interpretare le differenze, la molteplicità, la dinamicità, persino la conflittualità, che sono i caratteri principali della realtà, specialmente storica. Anzi, il grande merito di Hegel è forse proprio quello di avere « mostrato » la conflittualità del reale. La sua dialettica, pertanto, è un'eccellente ermeneutica della realtà storica, in particolare, come è noto, e come comprenderà bene Marx, della realtà storico-sociale ed economica.<sup>114</sup>

Ma non si vede che cosa essa propriamente « dimostri ». Forse dimostra le differenze? Certamente no, perché sono proprio queste, già date ed innegabili, che costringono la dialettica a ricorrere alla contraddizione. Dimostra che il finito è contraddittorio, nel senso che finisce (questo, infatti, è il senso della contraddizione: il passare, lo svanire)? Probabilmente sì; ma, se per finito si intende, come effettivamente intende Hegel, ciò che finisce, non c'è bisogno di dimostrare questo suo finire, perché esso è ovvio, è tautologico. Forse il contri-

114. Che la dialettica hegeliana debba « riprendersi nell'ermeneutica » è la tesi più volte sostenuta da GADAMER (cfr. *La dialettica di Hegel* cit., pp. 125-126, e *Hegel e l'ermeneutica*, Napoli 1980, p. 62) e illustrata da V. VERRA nell'introduzione a GADAMER, *Hegel e l'ermeneutica* cit., con particolare riguardo al « linguaggio ». Con essa converge, sia pure dal versante della logica e della filosofia analitica, MARCONI, *art. cit.*, spec. p. 577.

buto propriamente dimostrativo di Hegel è un altro, cioè consiste nella dimostrazione che il divenire, se assolutizzato, è contraddittorio, e che dunque l'Assoluto non può divenire (che era poi la conclusione di Aristotele). Ma, per apprezzare questo contributo, bisogna rovesciare completamente il sistema hegeliano, cioè bisogna tornare all'inammissibilità della contraddizione e bisogna pertanto rifiutare l'identificazione, tipicamente hegeliana, tra Assoluto e divenire. Oppure, e questo mi sembra un contributo dimostrativo innegabile, si può dire che chiunque ammetta, con Hegel, l'identità dell'Assoluto e del divenire, ossia la riduzione dell'Assoluto al divenire, deve ammettere anche la concezione hegeliana della dialettica e della contraddizione, cioè deve rifiutare il p.d.n.c., assumendosi tutte le responsabilità che ciò comporta dal punto di vista della determinatezza del discorso, cioè della sua significanza e della sua comunicabilità.

### CAPITOLO III

#### TRASPOSIZIONE DELLA CONTRADDIZIONE E « ROVESCIAMENTO » DELLA DIALETTICA HEGELIANA IN MARX E NEL MARXISMO

1. La corrente del pensiero moderno, in cui più efficacemente — anche se non senza modifiche — è stata ripresa la concezione hegeliana della contraddizione e della dialettica, è senza dubbio il marxismo, cioè il pensiero di Marx e di quanti a lui, più o meno fedelmente, si richiamano. Le forme, infatti, di neohegelismo idealistico, che si sono sviluppate soprattutto in Italia e in Inghilterra, tendendo a risolvere l'essere nel pensiero, hanno dato l'impressione di concepire la contraddizione, e quindi la dialettica, come un momento e, rispettivamente, un processo puramente, o prevalentemente, logico, sottraendosi in tal modo alle difficoltà connesse con l'esistenza reale della contraddizione.<sup>1</sup> Invece il marxismo, anche a causa del « rovesciamento », da esso compiuto, del sistema — e della dialettica — di Hegel in senso materialistico, non ha esitato a proclamare l'esistenza reale, addirittura materiale, della contraddizione, perciò ha dato luogo ad un dibattito accessissimo sull'argomento, le cui vicende hanno accompagnato l'alternarsi dell'interesse per lo stesso marxismo secondo le diverse mode culturali.

1. In realtà le cose non stanno sempre così, poiché l'idealismo, come del resto Hegel, ritiene che il pensiero sia la vera realtà, quindi continua a considerare la contraddizione come perfettamente reale. Non è un caso, del resto, che all'interno del neohegelismo idealistico si sia sviluppato tutto un movimento di « riforma » della dialettica hegeliana, tendente in parte anche ad evitare le difficoltà connesse alla contraddizione, denunciate, ad esempio, da Trendelenburg. La più interessante di queste « riforme », anche se essa non è stata presentata dal suo autore con questa espressione, è probabilmente, per quanto concerne il problema della contraddizione, la « dialettica dei distinti » di Croce, la quale meriterebbe un'adeguata attenzione in una ricerca che, a differenza della presente, volesse essere storicamente completa. Va inoltre segnalato l'approfondimento compiuto da Bradley nell'articolo su *La contraddizione e i contrari*, pubblicato in appendice a *Apparenza e realtà* (tr. it. Milano 1984).

Nella pressoché sterminata letteratura prodotta al riguardo alcuni hanno sostenuto che le contraddizioni « reali », di cui parla Marx, non sono autentiche contraddizioni, cioè violazioni dell'aristotelico p.d.n.c., ed altri hanno invece sostenuto che lo sono. Tra i primi, però, alcuni hanno almeno riconosciuto che Marx riteneva che lo fossero, altri invece hanno persino negato che lo ritenesse. Tra i secondi, alcuni hanno disapprovato Marx per aver ammesso delle autentiche contraddizioni, ritenendo essi che queste siano inconcepibili, ed altri lo hanno invece difeso, ritenendo che le contraddizioni siano non solo ammissibili, ma anzi necessarie. Poiché non intendo ripetere quanto a più riprese ho scritto sul problema,<sup>2</sup> e poiché recentemente è uscito un libro di Massimo Mugnai che fa egregiamente il punto della discussione, ripresentando, insieme con la sua interpretazione, i passi cruciali di Marx, mi riferirò — almeno in questo primo paragrafo — soprattutto alla tesi di Mugnai, per esporre i miei consensi e i miei dissensi rispetto ad essa.<sup>3</sup>

La prima presa di posizione importante di Marx nei confronti della contraddizione è contenuta, come è naturale, nella *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*, del 1843, e rivela subito una chiara consapevolezza, da parte dell'autore, dei diversi tipi di opposizione a cui essa deve venire commisurata. Criticando l'affermazione hegeliana secondo cui il principe dovrebbe essere il termine medio fra due estremi, cioè il potere governativo e la società civile, ed in base al « rapporto razionale », o sillogismo, il medio e gli estremi sono interscambiabili (si tratta della nota proporzione  $a:b=b:c$ ), Marx osserva: « estremi reali non possono mediarsi fra loro, proprio perché sono reali estremi. Ma neanche abbisognano di alcuna mediazione, ché sono di opposta natura. Non hanno niente di comune l'uno con l'altro, non si richiedono l'uno con l'altro, non si integrano l'un con l'altro. L'uno non ha nel suo seno brama, bisogno, anticipazione dell'altro ».<sup>4</sup> È chia-

2. Cfr. E. BERTI, *La contraddizione in Aristotele, Kant, Hegel e Marx*, in AA. VV., *La contraddizione cit.*, pp. 22-29; *La contraddizione dopo Marx*, ivi, pp. 255-283; *Conclusione*, in AA. VV., *Il problema della contraddizione cit.*, pp. 339-412; *Logica aristotelica e dialettica*, Bologna 1983; *Logica e dialettica in Marx*, « Verifiche », 13, 1984, pp. 163-175; *Utopismo e scientificità nella concezione dialettica della storia*, « Bollettino della Società Filosofica Italiana », n. 23, sett.-dic. 1984, pp. 13-35. Le tesi a cui mi sento più vicino sono quelle sostenute da C. NATALI, *L'uso del termine « contraddizione » nel I libro del « Capitale »*, in AA. VV., *La contraddizione cit.*, pp. 183-276; *L'uso del termine « opposizione » nel I libro del « Capitale » di Marx*, in AA. VV., *Il problema della contraddizione cit.*, pp. 323-338.

3. M. MUGNAI, *Il mondo rovesciato. Contraddizione e « valore » in Marx*, Bologna 1984. Su di esso si veda anche la nota di C. NATALI, *K. Marx e il principio di non contraddizione. A proposito di un libro recente*, « Rivista di storia della filosofia », 1986, pp. 91-96.

4. K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. Della Volpe, Roma 1964<sup>t</sup>, p. 102.

ro che qui siamo in presenza di quella che Hegel, ma già Aristotele, chiamava « differenza indeterminata », o semplice « diversità », tra cui non c'è vera opposizione. Subito dopo però Marx aggiunge: « a questo sembra contrapporsi: les extrêmes se touchent. Che polo nord e polo sud si attraggono, e parimenti si attraggono sesso femminile e sesso maschile... polo nord e polo sud sono entrambi dei *poli*; la loro *essenza* è identica: parimenti sesso *femminile* e sesso *maschile* sono entrambi un *genere*, una *essenza*, l'essenza umana. Nord e sud sono opposte determinazioni di *una* essenza: la differenza di un'essenza al suo più alto punto di sviluppo. Sono l'essenza *differenziata*, e come *questa* differenziata determinazione dell'essenza. *Veri reali* estremi sarebbero il polo e il non-polo, il genere umano e l'inumano. La differenza è qui una differenza dell'*esistenza*; là una differenza dell'*essenza*, di *due* essenze ». Dalla diversità siamo qui tornati alla differenza determinata, o « opposizione » nel senso hegeliano, che ricorda, come abbiamo notato, e come lo stesso Hegel riconosceva, l'opposizione aristotelica fra relativi (o correlativi). Qui, l'esempio dei poli fa pensare proprio alla « polarità », e la menzione dello sviluppo, dell'essenza e dell'essenza differenziata, sono altrettante allusioni all'opposizione polare di Hegel.<sup>5</sup>

Marx non dice se quest'ultima sia una vera e propria contraddizione, come era per Hegel, ma tuttavia ammette l'esistenza della contraddizione: egli dichiara infatti che l'opposizione tra principe e società civile è un'opposizione, anzi una contraddizione, solo apparente — poiché, come abbiamo visto sopra, essi sono estremi che non hanno nulla in comune —, anzi una « contraddizione del fenomeno », la quale però « ha la sua ragione in qualcosa di più profondo, cioè in una *sostanziale contraddizione* », che è « la contraddizione dello Stato politico con se stesso, e dunque della società civile con se stessa ».<sup>6</sup> Non chiediamoci, per il momento, in che consista questa contraddizione della società civile: quel che è chiaro, è che Marx ne ammette l'esistenza e la considera « sostanziale », cioè non « apparente », né solo « fenomenica », ma qualcosa di più. Prescindendo, dunque, dal luogo in cui Marx la colloca — vedremo, infatti, che egli la traspone ad un luogo diverso da

5. Non va dimenticato, tuttavia, che l'esempio del maschio e della femmina era stato usato anche da Aristotele per illustrare un'opposizione, quella della forma e della materia, che non è una semplice contrarietà, come quella tra forma e privazione, proprio perché in essa gli opposti si attraggono reciprocamente (o almeno la materia, secondo Aristotele, desidera la forma, come la femmina desidera il maschio, cfr. *Phys.* I 9, 192 a 20-25). Il richiamo ad Aristotele non è fuori luogo, se si pensa a quanto fosse presente a Marx proprio in quest'opera la dottrina aristotelica del sostrato, cfr. *Opere filosofiche giovanili* cit., p. 35, ma anche 21-22).

6. *Ivi*, p. 105.

quello in cui la colloca Hegel —, possiamo dire che Marx ammette lo stesso tipo di contraddizioni che ammetteva Hegel, anche nell'opera in cui più esplicitamente lo critica.

D'altra parte, nella stessa opera, Marx fa anche un altro uso della contraddizione: « non è da biasimare Hegel — egli afferma — perché egli descrive l'essere dello Stato moderno tale qual è, ma perché spaccia ciò che è come l'essenza dello Stato. Che il razionale è reale, ciò è precisamente in *contraddizione* con la *realtà irrazionale* che dovunque è il contrario di quel che esprime e esprime il contrario di quel che è », e poco dopo allude ad una « forma che inganna se stessa, che si contraddice, una *forma apparente*, che si mostrerà come tale apparenza ».<sup>7</sup> Qui contraddizione significa contrasto con la realtà e quindi errore di interpretazione, scambio della realtà vera con l'apparenza, perciò si può dire che, in un certo senso, Marx, accusando Hegel di essere in contraddizione con la realtà, si serve del p.d.n.c. a scopo confutatorio. Insomma nella stessa opera da un lato Marx ammette l'esistenza reale della contraddizione e dall'altro ritiene che un discorso che sia in contraddizione con la realtà è un discorso errato, considerando la contraddizione come qualcosa da evitare. Siamo di fronte a una contraddizione tra Marx e Marx, come quella che abbiamo rilevato tra Hegel e Hegel?

Già a partire dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844* troviamo indicazioni più chiare sul tipo di contraddizione reale ammesso da Marx. Qui egli anzitutto parla di « opposizione » tra capitale e lavoro, osservando che, nell'ambito della proprietà privata, questi due elementi in un primo momento sono uniti o, se anche sono separati, « si sostengono e si promuovono l'un l'altro come condizioni *positive* »: è questo il momento dell'« *unità immediata e mediata di entrambi* ». In un secondo momento capitale e lavoro « si escludono a vicenda, l'operaio conosce il capitalista come negazione della propria esistenza, e viceversa. Ciascuno cerca di strappare all'altro la sua esistenza ». Questo momento è definito da Marx « *opposizione di entrambi* », la quale poi si complica nell'« *opposizione di ciascuno contro se stesso* », quando il capitale risulta un lavoro accumulato, cioè lavoro, e il lavoro risulta essere una merce, cioè un capitale. Marx definisce questa situazione « *collisione di opposizione reciproca* ».<sup>8</sup>

Poche pagine più avanti questa « opposizione » diventa vera e propria « contraddizione », quando Marx scrive: « l'opposizione tra la *manca*za di proprietà e la *proprietà*, sino a che non è intesa come l'oppo-

7. *Ivi*, p. 77. Anche a pagina 87 Marx parla, con tono evidentemente riprovatorio, di « tutte le contraddizioni dell'esposizione hegeliana ».

8. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Torino 1968<sup>2</sup>, p. 97.



sizione tra il *lavoro* e il *capitale*, resta ancora un'opposizione indifferente, non ancora concepita nella sua *relazione attiva* col suo *rapporto interno*, cioè non ancora concepita come *contraddizione*... Ma il lavoro, l'essenza soggettiva della proprietà privata in quanto esclusione della proprietà, e il capitale, il lavoro oggettivo in quanto esclusione del lavoro, è la *proprietà privata* come rapporto in cui la contraddizione è già sviluppata, e quindi come rapporto energetico che conduce alla risoluzione». <sup>9</sup> Qui abbiamo ancora la distinzione fra diversità, o differenza indeterminata, o opposizione indifferente, e la differenza determinata, o opposizione vera e propria, che dà luogo alla contraddizione. Il linguaggio, come si vede, è prettamente hegeliano. I termini del rapporto sono però « materiali », cioè sono il capitale e il lavoro, e la contraddizione che ha luogo fra essi è la « proprietà privata », cioè il modo capitalistico di organizzare la produzione. Non c'è dubbio che Marx intende parlare della stessa contraddizione di cui parlava Hegel. Si tratta di una contraddizione vera e propria, cioè tale da violare l'aristotelico p.d.n.c.? Quel che è certo, è che capitale e lavoro sono due termini che si escludono a vicenda, in quanto ciascuno « cerca di strappare all'altro la sua esistenza », ma insieme anche si implicano a vicenda, in quanto ciascuno non può esistere senza l'altro: il capitale non si forma senza il lavoro e questo non ha valore se non è merce acquistabile e trasformabile in capitale. La loro relazione, cioè la proprietà privata, ovvero « il capitalismo », è dunque una relazione insieme di esclusione e di inclusione reciproca, la cui contraddittorietà, dal punto di vista aristotelico, dipende, come al solito, dall'identità o diversità dei « rispetti ».

Vediamo come Marx sviluppa ulteriormente questo discorso, che concerne uno dei tipi più importanti di contraddizione da lui ammessi. Nell'*Ideologia tedesca* egli esprime la sua concezione della storia, la quale si compone dei seguenti elementi: 1) nello sviluppo delle forze produttive ad un certo punto viene fatta sorgere, attraverso l'introduzione di certi mezzi di produzione (la macchina), una classe (il proletariato) che deve sopportare tutti i pesi della società; 2) le condizioni in cui le forze produttive di questa classe possono essere impiegate sono il dominio di una determinata classe (la borghesia) sull'intera società; 3) il proletariato può mutare queste condizioni solo mediante una rivoluzione che abolisca tale dominio insieme con tutte le classi.<sup>10</sup> Successivamente Marx dice che « questa contraddizione tra le forze produttive e la forma di relazioni » deve « esplodere in una rivoluzione ».<sup>11</sup>

9. *Ivi*, p. 107.

10. MARX-ENGELS, *Opere complete*, Roma 1972, vol. V, pp. 37-38.

11. *Ivi*, pp. 60-61.

Sembra dunque esserci una contraddizione tra le forze produttive, ossia il proletariato, e la forma di relazioni esistente nella società, cioè l'organizzazione capitalistica della produzione, basata sulla proprietà privata, ma non è detto in che cosa consista questa contraddizione. Probabilmente essa è l'opposizione fra lavoro e capitale che abbiamo incontrato nei *Manoscritti*, cioè la relazione di esclusione-implicazione; ma c'è in più l'indicazione della « rivoluzione », cioè della abolizione della proprietà privata, come sua risoluzione. Ciò che è contraddittorio è dunque la relazione, ossia il capitalismo, ma questa contraddizione, benché reale, cioè esistente nella storia, è destinata a scomparire con la scomparsa dello stesso capitalismo.

Nella Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, del 1859, Marx afferma: « a un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà... dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale ».<sup>12</sup> Qui la terminologia sembra fissata definitivamente: la contraddizione è tra le forze produttive, cioè il proletariato, e i rapporti di produzione, cioè la proprietà privata, l'organizzazione capitalistica della produzione. Questi rapporti dapprima determinano lo sviluppo delle forze produttive e poi le opprimono. Si tratta di una contraddizione logica?

La cosa risulta più chiara attraverso le spiegazioni che Marx fornisce in seguito. La stessa contraddizione viene infatti ulteriormente illustrata nel *Capitale*. Qui Marx spiega: « la contraddizione, esposta in termini generali, consiste in questo: la produzione capitalistica racchiude una tendenza verso lo sviluppo assoluto delle forme produttive...; ma nello stesso tempo tale produzione ha come scopo la conservazione del valore-capitale esistente e la sua massima valorizzazione (vale a dire l'accrescimento accelerato di questo valore). Per la sua intrinseca natura essa tende a considerare il valore-capitale esistente come mezzo per la massima valorizzazione possibile di questo valore. Fra i metodi di cui si serve per ottenere questo scopo sono inclusi: la diminuzione del saggio di profitto, il deprezzamento del capitale esistente, lo sviluppo delle forze produttive del lavoro a spese delle forze produttive già prodotte ».<sup>13</sup> Qui la contraddizione sembra porsi tra « lo scopo » della produzione capitalistica, cioè la valorizzazione del valore-capitale esistente, e il mezzo a cui essa ricorre per realizzare questo scopo, cioè lo sviluppo di nuove forze produttive a scapito di quelle già esistenti, e quindi

12. K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, Roma 1973<sup>3</sup>, p. 5.

13. K. MARX, *Il capitale*, libro III, Roma 1974<sup>8</sup>, pp. 302.

il deprezzamento, la svalutazione del valore-capitale esistente. Insomma il mezzo per valorizzare il capitale esistente è la svalutazione del capitale esistente (in questo consiste infatti lo sviluppo delle forze produttive). « Il mezzo — precisa poco dopo Marx —, cioè lo sviluppo incondizionato delle forze produttive sociali, viene permanentemente in conflitto con il fine ristretto, la valorizzazione del capitale esistente. Se il modo di produzione capitalistico è quindi un mezzo storico per lo sviluppo della forza produttiva materiale..., è al tempo stesso la contraddizione costante tra questo suo compito storico e i rapporti di produzione sociale che gli corrispondono ».<sup>14</sup> In queste ultime parole il rapporto fine-mezzo viene rovesciato: ora il fine è lo sviluppo delle forze produttive e il mezzo è il modo di produzione capitalistico, ma il conflitto tra i due, cioè la contraddizione, rimane.

Si può dire che questa è una contraddizione logica, che viola l'aristotelico p.d.n.c.? Siamo in presenza di un fenomeno certamente molto complesso, paragonabile al comportamento di un soggetto — a questo fa pensare, infatti, la terminologia « teleologica » (mezzo-fine), che pure è dello stesso Marx —, il quale per raggiungere un fine si serve, anzi sia costretto a servirsi, di un mezzo che lo conduce nella direzione opposta, cioè ad un comportamento che si autovanifica, che si neutralizza da sé. In questo consiste, del resto, la relazione di esclusione e insieme di implicazione: essa è l'espressione dell'atteggiamento di chi vuole negare proprio ciò senza di cui non può sussistere.

Certo, è molto comodo, anzi probabilmente è necessario definire questo comportamento, o questa relazione, come contraddittorio, che poi vuol dire assurdo, autodistruttivo. Ma si può dire che questa sia una violazione del p.d.n.c.? Alcuni lo dicono, perciò escludono che tutto questo possa accadere e considerano non scientifico, anzi falso, il discorso che ne afferma la realtà.<sup>15</sup> Altri invece ritengono che ciò avvenga solo in un tipo di realtà che è posta in essere dal pensiero, e che quindi questa contraddizione non violi propriamente il p.d.n.c.<sup>16</sup> Altri ancora, infine, ritengono che ciò avvenga realmente e che si tratti di una vera e propria contraddizione, ma non dicono chiaramente se ciò viola il p.d.n.c.<sup>17</sup>

14. *Ivi*, p. 303. Stesso concetto a p. 311.

15. L. COLLETTI, *Intervista politico-filosofica* cit., pp. 103-104, 112-113.

16. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo* cit., pp. 61-62. La soluzione di Severino è adottata anche da C. NAPOLEONI, *Discorso sull'economia politica*, Torino 1985, pp. 101-102.

17. MUGNAI, *Il mondo rovesciato* cit., p. 96. il quale a questo proposito sembra seguire BERNINI, *art. cit.* La maggior parte degli studiosi, a questo proposito, sottolinea la continuità fra Marx e Hegel, ne condivide la posizione, ma non porta valide ragioni a giustificazione di essa (cfr., per esempio, J. D'HONDT, *Différence et contradiction selon Hegel et Marx*, « Filosofia e società », 2, 1974, pp. 3-19).

Personalmente ritengo che la situazione descritta da Marx possa benissimo esistere — non essendo un economista, non so se essa descriva esattamente ciò che accade nel capitalismo — e che abbia poca importanza distinguere se essa esista solo in una realtà posta in essere dal pensiero, quale è la realtà storico-sociale, o in una realtà indipendente dal pensiero: in entrambi i casi si tratta, infatti, pur sempre di realtà. Credo anche che il concetto hegeliano di contraddizione sia il più adeguato a descrivere una simile situazione, certamente complessa, anzi singolare, « strana » e « assurda ». Ma non mi sembra che ammetterla equivalga a negare il p.d.n.c., cioè ad affermare e contemporaneamente negare, dallo stesso punto di vista, lo stesso predicato dello stesso soggetto. Il rapporto descritto da Marx è infatti un conflitto tra fine e mezzo, non l'affermazione e contemporaneamente la negazione del fine o l'affermazione e contemporaneamente la negazione del mezzo; esso instaura una dipendenza reale, anche se non voluta, del fine dal mezzo, in luogo della sua indipendenza voluta, ma non reale, e viceversa. Propenderei, insomma, a credere che ci sia una « differenza di rispetti » tra i due lati della contraddizione, anche se probabilmente nell'intenzione di Marx, come certamente in quella di Hegel, tale distinzione non c'era. Altrimenti sarebbe non solo assurdo ciò che Marx descrive, ma anche insensato il discorso con cui egli lo descrive, il che mi pare possa essere escluso.

Ma vediamo un altro celebre esempio di contraddizione illustrato da Marx, quella che ha luogo all'interno della merce tra valore d'uso e valore di scambio. La descrizione di questa, nella *Miseria della filosofia*, viene attribuita da Marx a Proudhon, pensatore non hegeliano né dialettico. « Se abbiamo ben afferrato il pensiero di Proudhon — egli scrive —, questi sarebbero i quattro punti che egli si propone di stabilire: 1. Il valore d'uso e il valore di scambio formano un sorprendente contrasto, si fanno opposizione. 2. Il valore d'uso e il valore di scambio sono in ragione inversa l'uno dell'altro, in contraddizione. 3. Gli economisti non hanno notato né approfondito l'opposizione e la contraddizione. 4. La critica di Proudhon comincia dalla fine ». Qui la contraddizione, non contestata da Marx, sta nel fatto che uno stesso soggetto, cioè la merce, avrebbe due determinazioni opposte, il valore d'uso e il valore di scambio.

Marx ritorna sull'argomento in *Per la critica dell'economia politica*, dove precisa che « la merce è valore d'uso, grano, tela, diamante, macchina, ecc., ma come merce allo stesso tempo *non è valore d'uso* ».<sup>19</sup>

18. MARX-ENGELS, *Opere complete* cit., vol. VI, p. 112.

19. *Per la critica* cit., p. 24.

Qui è significativa la precisazione « allo stesso tempo » (*zugleich*), che sembra voler proprio evidenziare la contraddizione. Di seguito, infatti, Marx spiega che « per il possessore dell'altra merce essa [la merce] diventa merce solo in quanto per lui è valore d'uso, e per il proprio possessore diventa valore di scambio solo in quanto è merce per l'altro. Questa relazione sarà quindi relazione delle merci in quanto grandezze... differenti solo quantitativamente, ... e sarà allo stesso tempo (*zugleich*) la loro relazione come cose differenti qualitativamente... Ma questa equiparazione e differenziazione si escludono a vicenda. Così appare non soltanto un circolo vizioso di problemi, presupponendo la soluzione dell'uno la soluzione dell'altro, bensì una somma di esigenze contraddittorie, essendo l'adempimento di una condizione vincolato immediatamente all'adempimento della condizione opposta.<sup>20</sup> Non c'è dubbio che questa sia per Marx un'autentica contraddizione. Ma è anche una violazione del p.d.n.c.? Marx dice che è « un circolo vizioso di problemi », « la somma di esigenze contraddittorie », « la contraddizione racchiusa nella merce come tale », ma precisa solo l'identità del tempo (*zugleich*), non anche quella dei rispetti. È stato notato, con ragione, che se Aristotele menziona come condizioni poste dal p.d.n.c. per configurare la contraddizione sia la « simultaneità » che il « medesimo rispetto », nella tradizione logica posteriore la locuzione « simultaneamente » (*simul*) prende il sopravvento sull'altra.<sup>21</sup> Ma è sufficiente questo per dire non solo che Marx le ammette entrambe, bensì anche che esse nella merce sussistono effettivamente entrambe? È noto che la distinzione tra valore d'uso e valore di scambio risale proprio ad Aristotele, come lo stesso Marx dichiara all'inizio di quest'opera:<sup>22</sup> si deve allora pensare che anche Aristotele ammettesse una violazione del p.d.n.c.?

Marx ritorna sulla stessa contraddizione nel *Capitale*, dove anzi aggiunge: « s'è visto che il processo di scambio delle merci implica relazioni contraddittorie, che si escludono a vicenda. Lo svolgimento della merce non supera tali contraddizioni, ma crea la *forma* entro la quale esse si possono muovere. Questo è, in genere, il metodo col quale si risolvono le contraddizioni reali. Per esempio, è una contraddizione che

20. *Ivi*, p. 26. A p. 32 egli parla senz'altro della « contraddizione racchiusa nella merce come tale ».

21. MUGNAI, *op. cit.*, p. 126. Anche Mugnai, tuttavia (pp. 157-158), è incerto fra l'attribuire a Marx una vera e propria contraddizione o solo un « circolo vizioso di problemi ».

22. *Per la critica* cit., p. 9. Qui Marx cita ARISTOT. *Pol.* I 9, 1257 a 6-14, dove si fa l'esempio della scarpa, che può servire come calzatura o come merce di scambio. La citazione è ripetuta nel *Capitale*, cit., p. 118. Sull'uso fatto da Marx della *Politica* v. C. NATALI, *K. Marx lettore della Politica e dell'Etica Nicomachea*, « Rivista critica di storia della filosofia », 1983, pp. 158-189.

un corpo cada costantemente su di un altro e ne sfugga via con altrettanta costanza. L'ellisse è una delle forme del moto nelle quali quella contraddizione si realizza e insieme si risolve». <sup>23</sup> Il linguaggio è indubbiamente hegeliano — come l'esempio dell'ellisse, che ricorda le leggi di Keplero —, ma tutto sembra smentire, in questo brano, l'impressione che Marx parli di una effettiva violazione del p.d.n.c. Che senso avrebbe dire che la contraddizione vietata da questo principio « si muove »? E come può essere considerato vietato da questo principio il moto di un corpo che cade su un altro e ne rifugge via, per esempio il moto di una palla che rimbalza sul pavimento?

Poco più avanti Marx afferma che la « contraddizione immanente » alla merce, cioè ancora quella di valore d'uso e valore di scambio, « riceve le sue forme sviluppate di movimento nelle opposizioni della metamorfosi delle merci. Quindi queste forme includono la *possibilità*, ma soltanto la possibilità delle crisi ». <sup>24</sup> Non stiamo qui a discutere l'intera teoria marxiana della crisi, sviluppata soprattutto nelle *Teorie sul plusvalore*, dove ugualmente si fa un gran parlare di contraddizioni, perché nemmeno essa dissipa i dubbi circa l'effettiva violazione, da parte di Marx, del p.d.n.c. <sup>25</sup>

Ciò che mi rende perplesso anche sull'effettiva intenzione, da parte di Marx, di rifiutare questo principio, è il fatto che egli ne fa un uso esplicito, come più volte è stato notato, allo scopo di confutare i suoi avversari. Parlando, infatti, di John Stuart Mill, il quale approvava la « remunerazione dell'astinenza », intendendo col termine « astinenza » il capitale, Marx esclama: « quanto gli è ignota la 'contraddizione' hegeliana, fonte di ogni dialettica, tanto si trova a suo agio in contraddizioni banalissime (*platten Widersprüche*) », e spiega che ogni azione umana può essere concepita come « astinenza » dal suo opposto, per esempio lavorare è astinenza dall'ozio e ozio è astinenza dal lavoro. <sup>26</sup> Mill dunque è in contraddizione con se stesso, e questa è una « contraddizione banale », che rivela la falsità del suo discorso. Diversa è invece la « contraddizione hegeliana, fonte di ogni dialettica », la quale dunque non mette colui che la rileva in contraddizione con se stesso, cioè non viola il p.d.n.c. Qui o si ammette che Marx intenda per contraddizione dialettica una contraddizione diversa da quella che viola il p.d.n.c., oppure si imputa allo stesso Marx una contraddizione

23. *Il Capitale* cit., p. 136.

24. *Ivi*, p. 146.

25. K. MARX, *Teorie sul plusvalore*, vol. II, Roma 1973, pp. 533-566 (cfr. spec. 561). Su questo tema vedi L. NAPOLITANO, *La crisi di sovrapproduzione come manifestazione delle contraddizioni dell'economia borghese in Marx*, in AA.VV., *La contraddizione* cit., pp. 227-254.

26. *Il Capitale*, cit., p. 653, nota 41.

con se stesso, che nel medesimo passo sembra alquanto improbabile. È stato detto che la differenza tra la contraddizione banale, o « incongruenza », e la contraddizione dialettica, è che nella prima si è in presenza di un rapporto estrinseco, di una « giustapposizione tra asserzioni incompatibili », mentre nella seconda si ha a che fare con asserzioni (o proprietà contrarie) intimamente correlate: e in questa loro correlazione sussiste la contraddizione.<sup>27</sup> Ma se « correlate » non significa « incompatibili », la contraddizione, almeno quella vietata dal p.d.n.c., non sussiste.

Certo, il fatto che Marx parli di contraddizioni « banali » o « piatte », fa sembrare che si tratti di cose di poca importanza: è raro, infatti, anche se non impossibile, imbattersi in un avversario che si contraddica immediatamente, facendo esplicitamente due asserzioni fra loro incompatibili. Ma questo stesso tipo di contraddizione può sembrare meno banale quando non è semplicemente constatato, bensì è propriamente dedotto dalle affermazioni dell'avversario, o dalle proposizioni che formano una determinata teoria, la quale può essere stata professata da noi stessi, ma deve tuttavia essere abbandonata. Mugnai segnala acutamente un esempio di questo tipo di contraddizione, quando Marx, dopo una prima analisi del processo per cui nella circolazione si produce più valore di quanto ne sia stato immesso, conclude: « dunque è impossibile che dalla circolazione scaturisca capitale; ed è altrettanto impossibile che esso non scaturisca dalla circolazione. Deve necessariamente scaturire in essa, ed insieme (*zugleich*) non in essa... Il nostro possessore di denaro, che ancora esiste soltanto come bruco di capitalista, deve comperare le merci al loro valore, le deve vendere al loro valore, eppure alla fine del processo deve trarre più valore di quanto ve ne abbia immesso. Il suo evolversi in farfalla deve avvenire entro la sfera della circolazione e *non* deve avvenire entro la sfera della circolazione. Queste sono le condizioni del problema. *Hic Rhodus, hic salta!* ».<sup>28</sup>

Ma lo stesso Marx risolve questa contraddizione con una nuova analisi, più approfondita della precedente, che considera, tra le merci inserite nella circolazione, una merce affatto particolare, la forza-lavoro, il cui valore d'uso possiede esso stesso la capacità di essere fonte di valore.<sup>29</sup> Dunque la precedente analisi era sbagliata, o almeno insufficiente, e tale insufficienza è stata rivelata dalla contraddizione dedotta da essa. Mugnai osserva che questa contraddizione si configura « come necessaria conclusione di un processo logico che muove da determinate premesse: essa indica con chiarezza un punto di trapasso nella catena

27. MUGNAI, *op. cit.*, p. 129.

28. *Il Capitale* cit., pp. 198-99.

29. *Ivi*, p. 200.

argomentativa ». Essa, a suo giudizio, non è « il risultato di un'incongruenza logica — del mero giustapporsi di tesi contrarie nell'enunciazione di una teoria; è piuttosto il punto di approdo al quale conduce un estremo rigore argomentativo ». <sup>30</sup> Eppure, dal punto di vista strutturale, è anch'essa costituita dal giustapporsi di asserzioni contrarie: « deve scaturire » e « non deve scaturire », dunque non è una contraddizione diversa da quella « banale » o « piatta ». La differenza, certo, è che la prima è immediata, mentre questa è dedotta — perciò Mugnai propone di chiamarla « sistematica » —, ma il risultato è sempre lo stesso, cioè qualcosa di inaccettabile perché vietato dal p.d.n.c. Lo stesso Mugnai infatti riconosce: « ciò che accomuna questo tipo di contraddizione — che per le sue peculiari funzioni chiamerò contraddizione sistematica — alla contraddizione banale o piatta è il fatto di situarsi semplicemente a livello del discorso (nella teoria, non nella realtà). Ciò che le distingue è la consapevolezza soggettiva ». <sup>31</sup> Dunque si tratta, in entrambi i casi, della contraddizione che il p.d.n.c. vieta di considerare reale. Ancora una volta, allora, Marx si mostra consapevole che le contraddizioni vietate dal p.d.n.c. non possono essere ammesse nella realtà, per cui, o quelle da lui ammesse come reali non sono le contraddizioni vietate dal p.d.n.c., o Marx stesso si contraddice.

L'osservazione più interessante che fa Mugnai però è un'altra, anzi sono altre due: la prima è che la contraddizione sistematica « ha l'aspetto di una sorta di *reductio ad absurdum* ». Certo! ma è solo « una sorta » di *reductio ad absurdum*, perché la *reductio* deduce una conclusione che si oppone a qualcosa che si è già presupposto come vero, e perciò viene detta assurda, ma non deduce la contraddizione vera e propria. Il procedimento argomentativo che deduce la contraddizione vera e propria è non la *reductio ad absurdum*, ma la confutazione (ἔλεγχος), che Aristotele aveva definito, come abbiamo visto, proprio « deduzione della contraddizione » (συλλογισμὸς τῆς ἀντιφάσεως), ma che era stata scoperta già da Zenone, considerato per questo « inventore della dialettica », e che costituiva il procedimento per eccellenza della dialettica antica, da Zenone a Socrate, a Platone e ad Aristotele. <sup>32</sup>

La seconda osservazione interessante che fa Mugnai è la seguente: « non è affatto da escludere che la contraddizione sistematica sia soprattutto un risultato di quel *kokettieren* con la dialettica hegeliana

30. MUGNAI, *op. cit.*, p. 131.

31. *Ivi*, p. 132.

32. Questo passo, e altri simili, erano stati segnalati da me e da Natali negli articoli contenuti in *La contraddizione* cit. (v. p. 23), con la dovuta sottolineatura del loro carattere confutatorio. Perciò Rubin non è l'unico autore che ne abbia colto il significato, come dichiara Mugnai a p. 132, n. 19.



del quale Marx si scusa nel Poscritto alla seconda edizione del *Capitale*». <sup>33</sup> Qui si stabilisce una possibile connessione tra la contraddizione sistematica, cioè confutatoria, propria della dialettica antica, e la dialettica hegeliana, quindi la contraddizione nel senso hegeliano. In che consiste questa connessione? Mugnai non lo dice, ma si può mostrare, e cercherò di farlo subito, che la connessione è la seguente. Anche la contraddizione dialettica, come quella sistematica, deve essere « tolta »: la seconda dal discorso, mediante la confutazione, e la prima dalla realtà, mediante qualcosa di analogo alla confutazione. L'affinità, riscontrata in Hegel, tra dialettica antica e dialettica moderna, rimane dunque anche in Marx. Vediamo come.

2. Varie sono le interpretazioni ancora oggi in circolazione sul significato autentico della dialettica in Marx e sul suo rapporto con la dialettica hegeliana. La più attendibile mi sembra quella secondo cui Marx non avrebbe semplicemente assunto la dialettica di Hegel quale « metodo », rifiutando l'idealismo quale « sistema », ma avrebbe trasformato dall'interno la stessa dialettica; tale trasformazione, tuttavia, non consisterebbe in una modifica delle leggi della dialettica, cioè della sua struttura, ma soltanto in un cambiamento del suo contenuto, che da « ideale » o « astratto », sarebbe stato convertito da Marx in « reale » o « concreto ». <sup>34</sup> Cercherò di documentare brevemente queste affermazioni.

La prima critica, notissima, mossa da Marx a Hegel ed esposta nella *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*, è quella che accusa Hegel di avere operato una « inversione dei rapporti di predicazione », cioè di avere messo il predicato (l'Idea, lo Spirito, in genere le determinazioni ideali, o astratte) al posto del soggetto (la realtà concreta, materiale, per esempio la famiglia, la società civile). « Ciò che è rilevante — scrive Marx — è che Hegel dappertutto fa dell'idea il soggetto e del soggetto propriamente detto, reale, ... fa il predicato ». <sup>35</sup> È stato più volte rilevato, a ragione, che questa critica deriva da Feuerbach ed è di sapore chiaramente aristotelico (in un punto, infatti, Marx indica il soggetto addirittura col termine aristotelico di ὑποκείμενον). <sup>36</sup>

33. MUGNAI, *op. cit.*, p. 132.

34. Sul tema si veda soprattutto M. DAL PRA, *La dialettica in Marx*, Bari 1972. Le principali interpretazioni ancor oggi professate della dialettica marxiana sono riportate da MUGNAI alle pp. 52-58. Nel complesso concordo con la valutazione del rapporto Hegel-Marx data da questo autore (pp. 270-275).

35. MARX, *Opere filosofiche giovanili* cit., pp. 17-22.

36. *Ivi*, p. 35. Cfr. M. DAL PRA, *op. cit.*, Bari 1972, p. 82. Sui rapporti fra Marx e Aristotele cfr. C. NATALI, *Aristotele in Marx (1837-1848)*, « Rivista critica di storia della filosofia », 1976. pp. 165-193.

Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* Marx applica subito questa critica alla dialettica hegeliana. Qui egli presenta la critica di Feuerbach alla dialettica nel modo seguente: Hegel fa partire la dialettica dall'universale astratto, cioè dall'infinito, che è in realtà qualcosa di negativo, ossia una negazione, un'alienazione; in secondo luogo Hegel nega, cioè sopprime, l'infinito, e pone il reale, il finito, il particolare, che in realtà è il vero positivo; in terzo luogo Hegel sopprime questo positivo e ristabilisce di nuovo l'astratto, l'infinito. Pertanto la sua « negazione della negazione », che pretende di essere l'assolutamente positivo, è in realtà del tutto negativa. Marx mostra di condividere questa critica, dichiarando che Hegel « non ha trovato altro che l'espressione *astratta, logica, speculativa* per il movimento della storia ... noi spieghiamo la forma critica di questo movimento, che in Hegel non è ancora critico ». <sup>37</sup>

Qui è chiaro che l'accusa di astrattezza investe proprio la dialettica hegeliana, ma anche che questa non viene criticata per la sua struttura, bensì solo per il contenuto dei suoi movimenti (astratto anziché concreto, ideale anziché reale). È la critica di Feuerbach, già accolta da Marx nello scritto precedente a proposito della filosofia hegeliana dello Spirito oggettivo ed ora applicata in particolare alla dialettica.

C'è tuttavia, sempre nei *Manoscritti*, una seconda critica che Marx muove alla dialettica di Hegel: questa volta si tratta di una critica del tutto originale, che non proviene da Feuerbach, ma tuttavia conferma la conclusione appena raggiunta. Marx, cioè, accusa Hegel di avere confuso, nel secondo momento del processo dialettico, l'alienazione (cioè l'oggettivazione dell'uomo in forma disumana) con l'oggettivazione pura e semplice (cioè con l'oggetto sensibile in quanto negazione del pensiero astratto). « L'estraniamento — dice infatti Marx parlando della dialettica di Hegel — che costituisce perciò l'interesse proprio di questa alienazione, è l'opposizione, all'interno dello stesso pensiero, tra l'*in sé* e il *per sé*, tra la *coscienza* e l'*autocoscienza*, tra l'*oggetto* e il *soggetto*, cioè è l'opposizione tra il pensiero astratto e la realtà sensibile ... Come essenza posta e quindi da sopprimere dell'estraniamento vale [per Hegel] non già il fatto che l'essere umano si *oggettivizzi* in modo *disumano*, in opposizione a se stesso, ma il fatto che si *oggettivizzi differenziandosi e opponendosi* al pensiero astratto ». <sup>38</sup>

L'errore qui rimproverato a Hegel è una conseguenza di quello rimproveratogli in precedenza, cioè di partire dall'astratto, dall'ideale, e

37. *Manoscritti economico-filosofici* cit., pp. 161-162.

38. *Ivi*, pp. 164-165.

di concepire il reale solo come negazione di esso; ma la distinzione fra alienazione e oggettivazione è importante, da un lato perché mostra il valore positivo dell'oggettivazione, dall'altro perché si fonda sulla distinzione tra il lavoro come produzione di un oggetto, giudicato perfettamente naturale, e il lavoro alienato dai rapporti capitalistici di produzione, giudicato del tutto innaturale e quindi destinato ad essere tolto mediante la riappropriazione, da parte del lavoratore, del prodotto del suo lavoro, cioè del capitale. Questa distinzione non deriva da Feuerbach, anzi costituisce l'originalità di Marx e il motivo del suo distacco dalla concezione dell'uomo come essere puramente « naturale » e non ancora « sociale », propria di Feuerbach.<sup>39</sup> A parte queste critiche, tuttavia, Marx accetta in pieno la concezione hegeliana della dialettica esposta soprattutto nella *Fenomenologia* (dialettica padrone-servo), come processo in cui qualche cosa prima si aliena, cioè diviene altro da sé, perde la propria essenza, e poi si riappropria di tale essenza. Si tratta di un processo che va da un'unità originaria ad una successiva scissione e ad una conclusiva riconciliazione. Ciò che è cambiato è il soggetto di questo processo, che non è più il pensiero astratto, ma l'uomo reale, cioè il lavoratore, mentre la forma del processo è rimasta identica. « La *Fenomenologia* — dichiara infatti Marx — è perciò la critica nascosta, non ancora chiara a se stessa, e mistificatrice; ma nella misura in cui essa tiene ferma l'estraniamento dell'uomo — anche se l'uomo ci appare soltanto nella forma dello spirito —, tutti gli elementi della critica si trovano in essa nascosti e spesso già *preparati* ed *elaborati* in un modo che va assai al di là del punto di vista di Hegel ... L'importante nella *Fenomenologia* di Hegel e nel suo risultato finale — la dialettica della negatività come principio motore e generatore — sta dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come alienazione e soppressione di questa alienazione».<sup>40</sup>

Più avanti Marx indica tra i « momenti positivi della dialettica hegeliana » la « soppressione (*Aufhebung*) come movimento oggettivo che *revoca riportandola a sé* l'alienazione », e dichiara che questa è *l'appropriazione*; ma ripete la critica secondo cui « la soppressione dell'alienazione è ... [in Hegel] null'altro che una soppressione astratta, priva di contenuto, di quella astrazione priva di contenuto, la *negazione della negazione* ».<sup>41</sup> Qui la « negazione della negazione non è criticata in quanto tale, ma in quanto dotata di un contenuto astratto, cioè in quanto vuota di contenuti: come negazione dell'autentica nega-

39. *Ivi*, pp. 172-178.

40. *Ivi*, pp. 166-167.

41. *Ivi*, pp. 178-182.

zione, cioè dell'alienazione, e quindi come riappropriazione « dialettica », essa è da Marx perfettamente approvata.

La stessa concezione della dialettica troviamo quarant'anni più tardi, nel famoso Poscritto alla seconda edizione del *Capitale* (1873). In esso viene anzitutto ripresa l'antica critica alla dialettica di Hegel. « Per il suo fondamento — scrive Marx —, il mio metodo dialettico non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto. Per Hegel il processo del pensiero, che egli, sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del processo del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini ». <sup>42</sup> Ecco, dunque, il famoso « rovesciamento » della dialettica hegeliana, cioè il rimettere « sui piedi » ciò che Hegel aveva messo « sulla testa ». <sup>43</sup>

A questa critica, tuttavia, Marx fa seguire immediatamente un apprezzamento della dialettica di Hegel. « Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno. Ma proprio mentre elaboravo il primo volume del *Capitale* i molesti, presuntuosi e mediocri epigoni che ora dominano nella Germania colta si compiacevano di trattare Hegel come ai tempi di Lessing il bravo Moses Mendelssohn trattava lo Spinoza: come un 'cane morto'. Perciò mi sono professato apertamente scolaro di quel grande pensatore, e ho perfino civettato (*kokettiert*) qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, col modo di esprimersi che gli era peculiare. La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico ». <sup>44</sup> Marx non solo dichiara di aver « civettato qua e là » col modo di esprimersi di Hegel — probabile allusione alle relazioni di esclusione-implicazione, alla « simultaneità » (*zugleich*), forse anche alla « contraddizione » —, ma si dichiara apertamente « scolaro di quel grande pensatore » e gli riconosce di aver esposto « le forme generali del movimento della dialettica stessa ». Su quest'ultima, cioè su quella che abbiamo chiamato la struttura della dialettica, Marx è completamente d'accordo con Hegel. Ed è chiarissimo che cosa egli intenda per « nocciolo razionale » e « guscio mistico » espressioni su cui si è tanto discusso: il nocciolo razionale sono, appunto, le « forme generali del movimento della dialettica », cioè

42. *Il Capitale* cit., p. 44.

43. Per il senso di queste metafore si veda MUGNAI, *op. cit.*, pp. 21-63.

44. *Il Capitale* cit., pp. 44-45.

il suo ritmo triadico di posizione-negazione-negazione della negazione, mentre il « guscio mistico » è quello che sopra Marx ha chiamato « mistificazione » o « lato mistificatore della dialettica hegeliana », cioè l'aver assunto come soggetto il pensiero, l'Idea. Non bisogna lasciarsi fuorviare dall'aspetto spaziale della metafora nocciolo-guscio e credere che il nocciolo sia il contenuto della dialettica e il guscio sia la sua forma: al contrario, il guscio mistico è il contenuto ideale della dialettica hegeliana, e il nocciolo razionale è la sua struttura triadica, con la presenza della contraddizione e il movimento che essa imprime al processo. La metafora serve a indicare non ciò che sta dentro in opposizione a ciò che sta fuori, ma ciò che è essenziale, cioè valido, in opposizione a ciò che è accidentale, cioè caduco.

Ciò che più interessa a Marx della dialettica, al di là del linguaggio hegeliano — e forse, quindi, anche al di là del termine « contraddizione » —, è proprio il suo movimento. Il Poscritto si conclude infatti su quest'ultimo: « nella sua forma mistificata, la dialettica divenne una moda tedesca, perché sembrava trasfigurare lo stato di cose esistente. Nella sua forma razionale, la dialettica è scandalo e orrore per la borghesia e pei suoi corifei dottrinari, perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte, perché nulla la può intimidire ed essa è critica e rivoluzionaria per essenza ». <sup>45</sup> La « forma mistificata » è la formulazione hegeliana, cioè idealistica, della dialettica, la quale sembrava « trasfigurare lo stato di cose esistente », cioè giustificarlo, proclamarne l'intima razionalità (« tutto ciò che è reale è razionale », diceva Hegel); invece la « forma razionale » è la formulazione marxiana, cioè materialistica, della dialettica, la quale « nella comprensione positiva dello stato di cose esistente », cioè nell'analisi del capitalismo compiuta attraverso il *Capitale*, include « la comprensione del suo necessario tramonto », e perciò è « critica » (del capitalismo) e « rivoluzionaria », cioè intesa a rovesciare lo stato di cose esistente.

Perché la dialettica idealistica giustifica l'esistente, mentre quella materialistica lo rovescia? Anche Hegel proclamava la necessità del tramonto, cioè del finire, ma la proclamava a proposito del « finito », che egli considerava puramente « ideale », e di conseguenza affermava l'effettiva realtà dell'infinito, cioè dell'assoluto. « La verità — egli diceva — è che, perché il finito è l'opposizione contraddicentesi in se

45. *Ivi*, p. 45.

stessa, perché esso non è, per questo l'assoluto è... Il non essere del finito è l'essere dell'assoluto». <sup>46</sup> Questo significa, secondo Marx, che la realtà, la quale per lui è la società capitalistica, veniva da Hegel identificata con l'assoluto, cioè « trasfigurata », e perciò giustificata, nel senso, appunto, che « tutto ciò che è, è razionale ». Invece nella dialettica materialistica, ciò che è contraddittorio non è un « finito » puramente ideale, bensì « lo stato di cose esistente », cioè una realtà materiale, precisamente la società capitalistica, divisa in classi contrapposte, perciò il « necessario tramonto » riguarda quest'ultima.

Marx lo chiarisce, se ancora ce ne fosse bisogno, nelle ultime parole del Poscritto: « la cosa che più incisivamente fa sentire al borghese, uomo pratico, il movimento contraddittorio della società capitalistica sono le alterne vicende del ciclo periodico percorso dall'industria moderna, e il punto culminante di quelle vicende: la crisi generale. Essa è di nuovo in marcia, benché ancora sia agli stadi preliminari; e per l'universalità del suo manifestarsi, come per l'intensità dei suoi effetti, inculcherà la dialettica perfino ai fortunati profittatori del nuovo sacro impero borusso-germanico ». <sup>47</sup> Il « luogo » delle contraddizioni, cioè lo stato di cose esistente, destinato al necessario tramonto, è qui indicato nella società capitalistica. Il segno del suo « movimento contraddittorio » è indicato nelle alterne vicende dell'economia industriale e soprattutto nella crisi. Non ha importanza se Marx ritenesse che il necessario tramonto dovesse consistere in una prossima crisi generale o in una rivoluzione comunista, o (ipotesi più probabile) nelle due cose insieme, dove l'una sarebbe stata occasione per l'altra. Ciò che conta è che la necessità del tramonto della società capitalistica è imposta dal suo carattere contraddittorio: la contraddizione, insomma, è causa della necessità del processo. Esattamente come in Hegel, la dialettica serve ad assicurare la necessità: in Hegel la necessità della conclusione di un processo di pensiero, cioè di una « dimostrazione »; in Marx, la necessità della conclusione di un processo materiale, cioè di una « rivoluzione ».

Tutto ciò è detto con chiarezza anche all'interno del *Capitale*, oltre che in numerosi altri passi delle opere di Marx. Nel capitolo, ad esempio, sulla « tendenza storica dell'accumulazione capitalistica », Marx spiega come l'originaria *proprietà privata individuale*, acquistata da ciascuno col proprio lavoro, che esisteva prima del capitalismo, sia stata soppiantata dalla *proprietà privata capitalistica*, mediante la concentrazione dei mezzi di produzione (per esempio la terra e gli strumenti di

46. HEGEL, *Scienza della logica* cit., p. 495.

47. *Il Capitale* cit., p. 45.

lavoro) nelle mani di pochi e l'espropriazione della gran massa della popolazione, che ha trasformato i lavoratori o produttori immediati in proletari e ha instaurato lo sfruttamento del lavoro altrui. Tuttavia, per le leggi immanenti della stessa produzione capitalistica, cioè la sempre maggiore organizzazione del lavoro, l'applicazione della scienza alla tecnica, la trasformazione dei mezzi di lavoro in mezzi utilizzabili solo collettivamente, ecc., la concentrazione dei capitali prosegue, nel senso che molti capitalisti vengono espropriati da parte di pochi. Contemporaneamente « cresce la massa della miseria, della pressione, dell'asservimento, della degenerazione, dello sfruttamento, ma cresce anche la ribellione della classe operaia che sempre più s'ingrossa ed è disciplinata, unita e organizzata dallo stesso meccanismo del processo di produzione capitalistico. *Il monopolio del capitale diventa un vincolo del modo di produzione*, che è sbocciato insieme ad esso e sotto di esso. La centralizzazione dei mezzi di produzione e la socializzazione del lavoro raggiungono un punto in cui sono incompatibili col loro involucro capitalistico. Ed esso viene spezzato. *Suona l'ultima ora della proprietà privata capitalistica. Gli espropriatori vengono espropriati* ». <sup>48</sup>

Questa descrizione, la quale non è altro che l'illustrazione in termini concreti, cioè economico-storici, della « contraddizione » fra sviluppo delle forze produttive e struttura dei rapporti di produzione, che abbiamo già incontrato più volte, è ripetuta da Marx, più o meno con le stesse parole, in varie occasioni. La più celebre è, ad esempio, il *Manifesto del Partito Comunista*, dove si dice: « la condizione più importante per l'esistenza e per il dominio della classe borghese è l'accumularsi della ricchezza nelle mani di privati, la formazione e la moltiplicazione del capitale; condizione del capitale è il lavoro salariato. Il lavoro salariato poggia esclusivamente sulla concorrenza degli operai fra di loro. Il progresso dell'industria, del quale la borghesia è veicolo involontario e passivo, fa subentrare all'isolamento degli operai, risultante dalla concorrenza, la loro unione rivoluzionaria, risultante dall'associazione. Con lo sviluppo della grande industria, dunque, vien tolto di sotto ai piedi della borghesia il terreno stesso sul quale essa produce e si appropria i prodotti. Essa produce anzitutto i suoi seppellitori. Il suo tramonto e la vittoria del proletariato sono inevitabili ». <sup>49</sup>

48. *Il Capitale* cit., pp. 824-826. Si noti che qualcosa di simile era già stato visto da HEGEL, il quale nel § 243 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* scrive: « con la generalizzazione del collegamento degli uomini, mediante i loro bisogni e i modi di preparare e di conferire i mezzi per questi bisogni, si accresce, da un lato, l'accumulazione delle ricchezze, — poiché si trae, da questa doppia universalità, il più grande profitto, — come d'altro lato, si accresce la divisione e la limitatezza del lavoro particolare e, quindi, la dipendenza e la necessità della classe legata a questo lavoro » (tr. cit., p. 204).

49. K. MARX - F. ENGELS, *Opere complete*, vol. VI, pp. 497-498. Cfr. anche p. 491,

Ciò che è interessante dal nostro punto di vista, è che nel passo citato del *Capitale* Marx riformula questo processo nei termini esatti della dialettica hegeliana: « il modo di appropriazione capitalistico che nasce dal modo di produzione capitalistico, e quindi la *proprietà privata capitalistica*, sono la *prima negazione della proprietà privata individuale, fondata sul lavoro personale*. Ma la produzione capitalistica genera essa stessa, con l'ineluttabilità di un processo naturale, la propria negazione. È la *negazione della negazione*. E questa non ristabilisce la proprietà privata, ma invece la *proprietà individuale fondata sulla conquista dell'era capitalistica, sulla cooperazione e sul possesso collettivo della terra e dei mezzi di produzione prodotti dal lavoro stesso* ». <sup>50</sup> Qui abbiamo il processo di affermazione, negazione e negazione della negazione, cioè « le forme generali del movimento della dialettica », il suo « nocciolo razionale », la « comprensione della negazione » dello stato di cose esistente, del suo « necessario tramonto ». A che serve, dunque, la dialettica? A far comprendere questa necessità. È, infatti, il carattere contraddittorio del capitalismo che è causa del suo necessario tramonto. Dunque la dialettica, e la contraddizione su cui essa si fonda, servono a dimostrare la necessità del processo, una necessità che, nell'ultimo passo citato, Marx paragona addirittura alla « ineluttabilità di un processo naturale ».

So bene che questa necessità è stata spesso contestata e che tra gli studiosi, a questo riguardo, ci sono opinioni diverse. Mugnai, ad esempio, afferma che « la contraddizione, pur agendo sul corso empirico degli eventi, non è un *automaton* che si evolve *motu proprio* », e che « non c'è alcuna *necessità storica* che conduca al superamento positivo della formazione sociale capitalistica ». <sup>51</sup> Marx, infatti, insiste spesso sul carattere soggettivo, volontario, « politico » della lotta rivoluzionaria, e sul concorso di varie circostanze, condizioni necessarie della rivoluzione, alcune delle quali possono anche non realizzarsi. Tuttavia la sua insistenza sul carattere dialettico del processo e sulla funzione in esso svolta dalla contraddizione non si spiegano altrimenti che con il bisogno di garantire al processo stesso una sua intrinseca necessità. I

dove si parla della « ribellione delle moderne forze produttive contro i moderni rapporti di produzione »; e p. 497, dove si dice che ad un certo momento la guerra « esplose in una rivoluzione aperta, e col rovesciamento violento della borghesia il proletariato stabilisce il suo dominio ».

<sup>50</sup>. *Il Capitale* cit., p. 826.

<sup>51</sup>. MUGNAI, *op. cit.*, pp. 163 e 288. Anche E. RAMBALDI, nella voce *Opposizione-Contraddizione* dell'*Enciclopedia Einaudi*, Torino 1980, vol. X, pp. 22-59, dove pure illustra con molta chiarezza affinità e differenze tra Marx, Hegel e Aristotele, sembra far dipendere la scomparsa delle contraddizioni più dal loro carattere storico che da una vera e propria necessità dialettica (cfr. p. 57: « quelle derivate [tra le contraddizioni] ... sono specificamente storiche, e come tutto ciò che è nato dovranno perire »).



passi più « deterministici » dell'opera di Marx sono infatti, come abbiamo visto, proprio quelli in cui egli si richiama alla dialettica, alla negazione della negazione, alla contraddizione.

Del resto, è legittimo chiederci quale significato gli studiosi attribuiscono al fatto che vi sia o che non vi sia coincidenza fra la contraddizione di cui parla a Marx e quella che è vietata dal p.d.n.c. Tra coloro i quali affermano questa coincidenza, alcuni, cioè in genere i non marxisti, ne traggono la conseguenza che la teoria di Marx non è scientifica, poiché la scienza non ammette l'esistenza di contraddizioni.<sup>52</sup> D'altra parte i marxisti, o comunque gli estimatori di Marx, traggono dalla coincidenza tra le due contraddizioni, almeno implicitamente, la conseguenza che il capitalismo non può durare all'infinito, perché la contraddizione deve essere tolta.<sup>53</sup> Tra coloro, invece, che negano la coincidenza tra le contraddizioni di cui parla Marx e quella vietata dal p.d.n.c., alcuni, per lo più marxisti, traggono da questa negazione la conseguenza che la teoria di Marx è scientifica, o comunque sostenibile, evidentemente perché condividono con i sostenitori della coincidenza l'opinione che la contraddizione vera e propria è insostenibile.<sup>54</sup> D'altra parte i non marxisti traggono da questa negazione la conseguenza che la fine del capitalismo non è affatto necessaria, o almeno non lo è in virtù della dialettica, ammettendo evidentemente che, se la contraddizione di cui parla Marx fosse quella vietata dal p.d.n.c., essa porterebbe alla fine del capitalismo, perché dovrebbe essere tolta.<sup>55</sup> L'unico punto su cui tutti concordano, dunque, è che la contraddizione vietata dal p.d.n.c. o non può essere ammessa, o, se anche viene ammessa, deve essere tolta.

Ecco l'importanza della contraddizione: se essa sussiste, deve necessariamente essere tolta. La sua funzione, allora, è, per così dire, quella di essere tolta, di essere rimossa. Non può non venire in mente, a questo proposito, l'uso « confutatorio » della contraddizione proprio della dialettica antica, che Marx stesso, come abbiamo visto, non ignora. In fondo, quando Marx cerca di dimostrare la presenza della contraddizione nel capitalismo, ossia di « dedurre la contraddizione » dal capitalismo, lo fa allo scopo di confutare, cioè di « togliere », questa volta nel senso materiale, il capitalismo. Alla base della dialettica marxiana rimane sempre il senso antico, zenoniano-platonico-aristotelico, ma anche, come abbiamo visto, hegeliano, della dialettica.

52. Questa mi sembra essere, ad esempio, la posizione di Popper, di Kelsen e di Colletti.

53. Questa è la posizione, ad esempio, di Ilenkov, Backhaus, Edgley e, in una certa misura, anche di Rambaldi e di Mugnai.

54. Su questa posizione sono, ad esempio, Korsch, Narsky, Schaff, Natali e, in qualche misura, Napoleoni.

55. Di questo tipo mi sembra essere la posizione di Severino.

Il problema, però, che a questo punto si pone dal punto di vista teoretico, è un altro: è legittimo applicare alla contraddizione reale di cui parlano Hegel e Marx la stessa necessità di esser tolta, che è propria della contraddizione vietata dal p.d.n.c.? Quest'ultima deve essere tolta proprio a causa del p.d.n.c., il quale, come abbiamo visto, in fondo è accettato anche da Marx. Ma da dove deve essere tolta? Dal pensiero, per il fatto che non può esistere nella realtà e dunque un pensiero che la contenga non è un pensiero conforme alla realtà, cioè è un pensiero falso. Il p.d.n.c. non serve a toglierla dalla realtà, proprio perché non ammette che essa possa mai essere presente nella realtà. Se, infatti, la contraddizione potesse essere presente anche per un solo istante nella realtà, cioè se il p.d.n.c. ammettesse anche una sola eccezione, non si vede per quale motivo essa dovrebbe venirne tolta, poiché, non avendo il p.d.n.c. validità assoluta, essa potrebbe benissimo continuare a rimanervi. Se invece il p.d.n.c. vale in tutti i casi, la contraddizione non può sussistere nella realtà nemmeno per un istante. In Hegel il discorso è più complicato, a causa dell'impossibilità di distinguere pensiero e realtà, per cui alla distinzione dei piani si sostituisce una distinzione tra momenti successivi. Ma in Marx la distinzione tra i piani c'è, poiché, come abbiamo letto, « l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini ».

Il tentativo, fatto di recente, di mostrare che per Marx il capitalismo è, in fondo, soltanto un modo di pensare, distorto, contraddittorio, e perciò falso, ha certamente una sua fondatezza, nel senso che « gli elementi costitutivi del capitalismo sono visibilmente strutture concettuali oggettivate ».<sup>56</sup> Ma ciò non toglie che, una volta oggettivate, esse siano reali, di quella realtà, naturalmente, che è propria dei prodotti umani, cioè non la realtà naturale, ma la realtà storica. Ebbene, il p.d.n.c., se vale sempre, vale anche per la realtà storica. Perciò si può affermare che « le contraddizioni del capitalismo possono... essere ammesse senza che questo comporti una negazione del p.d.n.c. e quindi una nullità del discorso », <sup>57</sup> solo se per « contraddizioni del capitalismo » si intende un tipo di contraddizioni diverse da quelle vietate dal p.d.n.c. Ma in questo caso non si può più dire che « la 'vita' del capitalismo resterebbe così determinata essenzialmente come superamento

56. NAPOLEONI, *op. cit.*, p. 102. L'autore cita a conferma di questa tesi un passo dello stesso Marx, tratto dal I libro del *Capitale*, dove Marx dice che le categorie dell'economia borghese « sono forme di pensiero socialmente valide, quindi oggettive, per i rapporti di questo modo di produzione sociale storicamente determinati » (trad. cit., p. 108). Ma colui che per primo ha sostenuto questa tesi è, come abbiamo visto, Severino. Il libro di Napoleoni ha riaperto la discussione tra Severino e Colletti: cfr. il « Corriere della sera » dell'11 e del 15 settembre 1985.

57. NAPOLEONI, *op. cit.*, p. 103.

di contraddizioni », perché il p.d.n.c. decreta la necessità del superamento solo nei confronti di quelle precise contraddizioni che esso vieta.<sup>58</sup>

Certo, è molto probabile che il capitalismo, prima o dopo, tramonti, sia perché questo è il destino di tutte le realtà storiche (già verificatosi per tutte le forme di produzione che lo hanno preceduto), sia perché le « contraddizioni » rilevate in esso da Marx — indipendentemente dalla correttezza o meno della sua teoria del valore come lavoro, smentita recentemente da Sraffa,<sup>59</sup> sono pur sempre, anche se non coincidenti con quelle vietate dal p.d.n.c., fenomeni altamente patologici, destinati, se non vengono rimossi, a determinare la fine dell'organismo in cui allignano. Ma ciò che determinerà questa fine non sarà il p.d.n.c. Ciò può sembrare poco interessante a quanti si interessano di problemi economici e sociali, ma è interessante per quanti cercano di capire il senso della dialettica di Marx, perché il suo richiamo alla necessità « dialettica » di superare la contraddizione, in nome di una concezione rigorosa, cioè « scientifica », della realtà, è un implicito riconoscimento, da parte di Marx, della dialettica nel senso antico come struttura logica della filosofia.

3. Il carattere « scientifico » del marxismo, dove l'aggettivo « scientifico » è inteso nel senso in cui lo usava il positivismo a proposito delle scienze naturali, è stato affermato, come è noto, più che dallo stesso Marx — il quale però parlava pur sempre di « leggi naturali della produzione capitalistica » come di « tendenze che operano e si fanno valere con bronzea necessità », e dichiarava di concepire lo « sviluppo della formazione economica della società come *processo di storia naturale* » —,<sup>60</sup> da Engels e dal cosiddetto « materialismo dialettico », ed in tale contesto è stato esplicitamente collegato, non del tutto a torto, con l'uso, da parte di Marx, della dialettica hegeliana. Solo che, assumendo quest'ultima in tutta l'estensione che essa aveva in Hegel, compresa la sua applicazione alla natura, Engels e il materialismo dialettico hanno finito col

58. *Ivi*. Del resto lo stesso NAPOLEONI ammette, a p. 121-122, che non bisogna « illudersi, marxianamente, sulla *necessità* di quella uscita, sulla necessità cioè che la contraddizione abbia uno sbocco. La contraddizione può anche rimanere non tolta ». L'obiezione non tocca SEVERINO, il quale, muovendo una sua precisa critica al marxismo, ritiene che la contraddizione da questo ammessa nel capitalismo derivi da un presupposto errato, cioè da un'unità originaria presupposta come necessaria (*Gli abitatori del tempo* cit., pp. 66-67). Una volta negata questa, scompare anche la contraddizione.

59. Di riconfermare la validità complessiva del marxismo, malgrado le scoperte di Sraffa, si preoccupano tanto Mugnai quanto Napoleoni nelle opere citate.

60. *Il Capitale* cit., prefazione alla I ed., pp. 33-34. Diverso è il senso in cui Marx considera « scientifica » la sua analisi critica dell'economia capitalistica, cioè il metodo da lui seguito nel *Capitale*.

perdere il carattere specificamente storico, cioè economico-sociale, delle contraddizioni rilevate da Marx, andando incontro a difficoltà anche maggiori dal punto di vista del p.d.n.c.; inoltre, applicando in modo molto più rigido di Marx, e molto più lontano da Hegel, la distinzione fra pensiero ed essere, grazie alla cosiddetta « teoria del rispecchiamento », hanno creato una situazione di vera e propria incompatibilità fra marxismo e logica della non-contraddizione.

È di Engels, anzitutto la contrapposizione tra il socialismo di Marx e quello di Saint-Simon, Fourier ed Owen, mediante la qualifica di « scientifico » attribuita al primo e di « utopistico » attribuita al secondo, anche se il germe di essa si trova già nel *Manifesto*, scritto in collaborazione con Marx. Ora, ciò che rende « scientifico » il socialismo di Marx è, secondo Engels, proprio la dialettica hegeliana, naturalmente « rovesciata », cioè riempita di un contenuto reale, materiale.<sup>61</sup> È significativo, a conferma della continuità che Marx ed Engels vedevano tra la dialettica hegeliana e la dialettica antica, quanto Engels afferma a proposito di questa, subito dopo avere citato Hegel: « gli antichi filosofi greci erano stati tutti dei dialettici nati, spontanei, e la mente più universale che vi fu tra loro, Aristotele, aveva già indagato anche le forme più essenziali del pensiero dialettico ».<sup>62</sup> Evidentemente, per Engels, la dialettica non è incompatibile col p.d.n.c., altrimenti Aristotele, qui giudicato un pensatore dialettico, non avrebbe potuto accettarla. In che consiste, infatti, la dialettica per Engels? Nel riconoscere « l'infinito intreccio di nessi, di azioni reciproche, in cui nulla rimane quel che era, dove era e come era, ma tutto si muove, cambia, nasce e muore ». Nessuno meglio di Aristotele era riuscito a fare questo. Alla dialettica si oppone, secondo Engels, la « metafisica », di cui egli cita come esponenti Bacone e Locke, per la quale « le cose e le loro immagini riflesse nel pensiero, i concetti, sono oggetti isolati di indagine, da considerarsi successivamente e indipendentemente l'uno dall'altro, fissi, rigidi, dati una volta per sempre ». Il metafisico « pensa per antitesi assolutamente immediate; il suo parlare è: sì, sì; no, no. Per lui una cosa esiste o non esiste; ugualmente è impossibile che una cosa nello stesso tempo sia se stessa e un'altra ». Questa, secondo Engels, è una maniera di vedere le cose « unilaterale, limitata, astratta e si avvolge in contraddizioni insolubili, giacché, per le cose singole, dimentica il loro nesso, per il loro essere, dimentica il loro sorgere e tramon-

61. F. ENGELS, *Anti-Dübring*, in MARX-ENGELS, *Opere complete*, vol. XXV, pp. 17-19.

62. *Ivi*, p. 698. In un primo abbozzo di questo testo Engels aveva scritto: « Aristotele, lo Hegel del mondo antico ».

tare, per il loro stato di quiete, dimentica il loro movimento, giacché, per vedere gli alberi, non vede la foresta ».<sup>63</sup>

Siamo qui in presenza di un *mélange* interessantissimo: Engels sostiene che il p.d.n.c. e il p.d.t.e. impediscono di cogliere i nessi e il movimento; ma evidentemente non pensa alla formulazione aristotelica di tali principi, perché ha appena indicato in Aristotele un filosofo dialettico, perfettamente in grado di cogliere i nessi e il movimento. D'altra parte egli afferma che la « metafisica » isola i concetti, li tiene fissi, e perciò si avvolge in contraddizioni insolubili. Egli allude, dunque, ad una maniera di intendere il p.d.n.c. e il p.d.t.e. tale da portare alla contraddizione, e considera sia questa maniera sia la contraddizione in cui essa si avvolge, unilaterale, limitata e astratta, cioè falsa. Si tratta, evidentemente, di quello che per Hegel era il modo di procedere dell'intelletto, ossia della metafisica moderna, basata sul principio di identità. Engels si colloca dunque esattamente nel punto di vista di Hegel.

Anche gli esempi di dialettica che egli dà sono hegeliani: « ogni corpo organico, in ogni istante, è e non è il medesimo »; oppure: « i due poli di una opposizione, il positivo e il negativo, sono tanto inseparabili l'uno dall'altro quanto contrapposti e... malgrado tutta la loro contrarietà, si compenetrano vicendevolmente ». E, come Hegel, anche Engels non esita a ritrovare questa dialettica anche nella natura: « la natura è il banco di prova della dialettica e noi dobbiamo dire a lode della moderna scienza della natura... che essa ha dimostrato che, in ultima analisi, la natura procede dialetticamente e non metafisicamente ».<sup>64</sup>

L'unica differenza da Hegel è il materialismo, non, ovviamente, « il materialismo puramente metafisico, esclusivamente meccanicistico », del secolo XVIII, ma il « materialismo moderno » che è « essenzialmente dialettico ». Perciò si può dire che « ciò che resta ancora in piedi, autonomamente, di tutta quanta la filosofia che si è avuta sino ad ora è la dottrina del pensiero e delle sue leggi, cioè la logica formale e la dialettica. Tutto il resto si risolve nella scienza positiva della natura e della storia ».<sup>65</sup> È interessante, in questo passo, l'accento alla logica formale come a qualcosa che « resta in piedi »: evidentemente Engels è convinto che la dialettica non sia incompatibile con la logica formale, cioè con le « leggi del pensiero », le quali non possono essere che il p.d.n.c. e il p.d.t.e. In seguito, come esempio di processo dialettico egli porta lo sviluppo del chicco d'orzo che, seminato, muore (negazione), ma dalla sua morte nasce la pianta (negazione della negazione); oppure

63. *Ivi*, pp. 20-21.

64. *Ivi*, p. 22. Qui originariamente Engels menzionava Darwin.

65. *Ivi*, p. 25.

la moltiplicazione algebrica tra  $-a$  e  $-a$ , la quale dà come risultato  $+a^2$ ; e il calcolo differenziale e integrale, il quale ha a che fare con « grandezze infinitamente piccole ». <sup>66</sup> Tutto ciò, per Engels, non pone problemi dal punto di vista del p.d.n.c. La dialettica, infatti, non nega la proposizione « la rosa è una rosa » dicendo « la rosa non è una rosa », perché « nella dialettica negare non significa dire di no, o dichiarare che una cosa non è sussistente o comunque distruggerla. Già Spinoza dice 'omnis determinatio est negatio' ... Io devo non soltanto negare, ma anche sopprimere la negazione. Devo quindi costruire la prima negazione in un modo tale che la seconda resti o diventi possibile ». <sup>67</sup> Insomma, sembra che la dialettica di cui parla Engels non abbia in alcun modo a che fare con la contraddizione vietata dal p.d.n.c.

Qualche chiarimento ulteriore si ricava dalla *Dialettica della natura*. Qui, dopo aver ribadito la necessità di ritornare dal pensiero metafisico a quello dialettico, Engels indica due forme di pensiero dialettico che storicamente si sono date: la filosofia greca, che egli presenta come visione globale della natura e anticipazione di tutte le concezioni successive, e la « filosofia classica tedesca da Kant a Hegel », ma soprattutto la dialettica di Hegel, a proposito della quale egli richiama la valutazione datane da Marx nel Poscritto. <sup>68</sup> Affrontando poi, a titolo personale, il tema della dialettica in generale, Engels scrive: « la dialettica, la dialettica cosiddetta *obiettiva*, domina in tutta la natura, e la dialettica, cosiddetta *soggettiva*, il pensiero dialettico, non è che il riflesso del movimento che nella natura si manifesta sempre in opposizioni, che con il loro continuo contrastare e con il loro finale risolversi l'una nell'altra, ossia in forme superiori, condizionano la vita stessa della natura ». E qui fa una serie di esempi di opposizioni dialettiche: polo magnetico positivo e polo magnetico negativo di uno stesso corpo, cariche elettriche positive e cariche elettriche negative in più corpi, attrazione e repulsione chimica, nucleo e albume nella cellula vivente, eredità e adattamento nell'evoluzione della specie. <sup>69</sup> A parte queste opposizioni, che ricalcano l'opposizione hegeliana fra correlativi, o polarità, è interessante la distinzione fra dialettica obiettiva come movimento della natura e dialettica soggettiva come riflesso nel pensiero di tale movimento. Il problema, infatti, che essa suscita è quello del rapporto tra

66. *Ivi*, pp. 129-131.

67. *Ivi*, pp. 135-136.

68. *Opere complete* cit., XXV, pp. 341-344.

69. *Ivi*, pp. 496-497. Nella stessa *Dialettica della natura* si trova la celebre enunciazione engelsiana delle cosiddette « tre leggi generali della dialettica », cioè la conversione della quantità in qualità e viceversa, la compenetrazione degli opposti e la negazione della negazione (pp. 357-363), che però non forniscono alcun elemento utile alla soluzione del problema che qui ci interessa.

questo pensiero dialettico e la cosiddetta logica formale, a proposito dei principi di n.c. e del t.e.

Analoga è la posizione assunta, riguardo alla dialettica in generale, da Lenin. Questi in *Materialismo ed empiriocriticismo* ha ripreso, come è noto, la teoria della conoscenza come rispecchiamento (*Wiederspiegelungstheorie* o *Abbildtheorie* o *Bildertheorie*), ma la sua concezione della dialettica risulta soprattutto dai *Quaderni filosofici*. Qui è interessante anzitutto vedere il suo riassunto della *Scienza della logica* di Hegel, da cui risulta un consenso pressoché generale con questo testo, eccezion fatta per la solita accusa di idealismo. Lenin accetta quindi, a volte anche con entusiasmo, l'identificazione, compiuta da Hegel, del puro essere col puro non essere, la sua concezione del calcolo infinitesimale come prova della contraddizione, la sua critica ai principi di identità, non-contraddizione e terzo escluso, in genere la sua teoria della contraddizione. Le sole particolarità che meritano di essere rilevate sono una riserva circa il disprezzo di Hegel per le categorie della logica formale, in particolare per l'identità, che secondo Lenin conserva un suo valore nel campo della conoscenza,<sup>70</sup> e il rilievo che «le leggi della logica hegeliana sono il rispecchiamento dell'oggettivo nella coscienza soggettiva dell'uomo»,<sup>71</sup> che probabilmente Hegel non avrebbe condiviso.

Ma una presa di posizione «personale» di Lenin sulla dialettica si ha nello scritto intitolato, appunto, *A proposito della dialettica*. In esso Lenin dichiara che «lo sdoppiamento dell'uno e la conoscenza delle sue parti contraddittorie ... è l'essenza ... della dialettica»; poi precisa che questa è «l'identità degli opposti», che deve essere intesa come «legge della conoscenza (e legge del mondo oggettivo)», e ne dà degli esempi: «nella matematica + e —. Differenziale e integrale. Nella meccanica azione e reazione. Nella fisica elettricità positiva e negativa. Nella chimica associazione e dissociazione degli atomi. Nella scienza sociale lotta di classe». Indi precisa: «l'identità degli opposti ... è il riconoscimento (la scoperta) di tendenze contraddittorie, che si escludono reciprocamente, opposte, in tutti i fenomeni e processi della natura (spirito e società compresi). Condizione della conoscenza di tutti i processi del mondo nel loro 'automovimento' ... è la conoscenza di essi come unità degli opposti ... L'unità (coincidenza, identità, equipollenza) degli opposti è condizionata, provvisoria, transitoria, relativa. La lotta degli opposti reciprocamente estendentisi è assoluta, come

70. LENIN, *Quaderni filosofici*, a cura di I. Santambrogio, Roma 1971, p. 93: «è ingiusto dimenticare — scrive Lenin — che queste categorie hanno il loro campo nella conoscenza, dove devono conservare un loro valore».

71. *Ivi*, p. 170.

assoluto è lo sviluppo, il movimento». <sup>72</sup> Siamo qui in presenza di una concezione quasi hegeliana della dialettica, in cui l'opposizione dominante è quella di polarità, che tuttavia Lenin non esita a definire, con Hegel, contraddizione.

A questo punto egli richiama la contraddizione rilevata da Marx nel *Capitale* all'interno della merce e dice che essa è « l'embrione di tutte le contraddizioni » della società moderna, precisando che « la dialettica della società borghese è in Marx soltanto un caso particolare della dialettica ». Indi, per mostrare che in una proposizione qualsiasi, come dice Hegel, c'è la dialettica, perché c'è l'identità di un soggetto individuale con un predicato universale, Lenin cita Aristotele, per il quale l'universale esiste soltanto nell'individuale. <sup>73</sup> Infine egli conclude che il guaio fondamentale « del materialismo metafisico » sta « nell'incapacità di applicare la dialettica alla *Bildertheorie*, al processo e allo sviluppo della conoscenza ». <sup>74</sup> È difficile immaginare una mescolanza più completa di teorie diverse e fra loro spesso inconciliabili: Hegel con la *Bildertheorie*, Aristotele con l'identità degli opposti, anche se, nell'interpretazione di Lenin, quest'ultima appare alquanto tradizionale (è l'immanenza aristotelica dell'universale al particolare, che per Aristotele non aveva nulla di contraddittorio).

Della difficoltà di tenere insieme tutte queste cose Lenin sembra avvedersi nello scritto immediatamente successivo, che è un riassunto della *Metafisica* di Aristotele tradotta da A. Schwegler. Egli definisce l'opera aristotelica: « una massa di cose arcinteressanti, vive, *ingenue* (fresche), che introducono alla filosofia e che nelle esposizioni vengono sostituite dalla scolastica, dal risultato senza il movimento ». Poi aggiunge: « il pretismo ha ucciso in Aristotele ciò che era vivo e ha immortalato ciò che era morto ». <sup>75</sup> Vediamo che cosa era « vivo »: l'immanenza dell'universale nel particolare, la concezione della materia, la polemica contro Platone, la logica come « tendenza, ricerca, avvicinamento alla logica di Hegel » (perché dappertutto pone il problema della dialettica), i metodi dialettici come « sistemi di *prova* » (la discordanza delle opinioni), la concezione degli oggetti matematici come « astratti » da quelli fisici, l'identità delle forme del pensiero e delle forme dell'essere. Che cosa invece è « morto »? La critica ad Eraclito, cioè contro l'identità di essere e non-essere, a proposito della quale Lenin commenta: « i filosofi greci si sono accostati alla dialettica, ma senza venirne a capo ». Poi la « *confusione* ingenua, una confusione

72. *Ivi*, pp. 361-362.

73. *Ivi*, pp. 363-364.

74. *Ivi*, p. 365.

75. *Ivi*, p. 369



impotente e miserevole, riguardo alla *dialettica* di universale e individuale », concetto e sensazione, essenza e fenomeno. Si ha l'impressione che la confusione di cui parla Lenin sia dovuta alla contemporanea fedeltà di Aristotele al p.d.n.c. ed al movimento, cioè al fatto di presentare il rapporto tra individuale e universale, enti immobili e mobili, e il movimento in genere come realtà non contraddittorie. Lenin, insomma, avverte che ci sono dei problemi, delle difficoltà a conciliare la dialettica hegeliana con Aristotele, ma non può fare a meno di riconoscere al filosofo greco una concezione dinamica e, in questo senso, « dialettica » della realtà.

Il problema esplode nell'opera dal titolo *Fondamenti della filosofia marxista*, redatta dall'Istituto di Filosofia dell'Accademia delle Scienze dell'URSS. Qui anzitutto si richiama la « teoria del rispecchiamento » professata da Engels e da Lenin, secondo cui « la conoscenza è un riflesso della realtà », nonché la distinzione engelsiana fra dialettica soggettiva e dialettica oggettiva, secondo cui la prima è il riflesso della seconda, nel senso che rispecchia, a livello di pensiero, le contraddizioni esistenti nella realtà.<sup>76</sup> Poi, però, si vogliono fare i conti con la « logica formale », e si rileva che « non è soltanto la dialettica a studiare le leggi e le forme del pensiero, ma anche la logica formale. Perciò nasce il problema del rapporto della dialettica colla logica formale e della loro diversità nell'accedere allo studio del pensiero ». Le leggi stabilite dalla « logica formale » sono « la legge dell'identità, della contraddizione [il p.d.n.c.], del terzo escluso, di ragion sufficiente, leggi che formulano le condizioni per la determinatezza, la consequenzialità e la capacità dimostrativa del pensiero ». Queste ultime vengono richiamate in modo sostanzialmente corretto. Anzi si aggiunge: « è indispensabile osservare tutte queste leggi della logica formale nel pensiero di ogni oggetto. L'infrangerle induce in errore e rende illogico, insostenibile il nostro pensiero. In particolare, l'infrazione della legge di contraddizione porta a confusione, oscurità, incoerenza nel pensiero ».<sup>77</sup>

Come conciliare, allora, la legge della contraddizione, che vieta al pensiero di contraddirsi, con la dialettica, che deve rispecchiare nel pensiero le contraddizioni della realtà? « La legge logica della contraddizione — scrivono i filosofi dell'Accademia — rettamente intesa, è perfettamente compatibile coll'esistenza delle contraddizioni nel mondo oggettivo e nello sviluppo del nostro pensiero. Essa è legge dei pensieri già formati, ed astrae dal loro divenire dal loro sviluppo. Nel processo di sviluppo della conoscenza il concetto può mutare il proprio

76. ISTITUTO DI FILOSOFIA DELL'ACCADEMIA DELLE SCIENZE DELL'URSS, *Fondamenti della filosofia marxista*, Milano 1965, vol. I, pp. 378-379.

77. *Ivi*, p. 380.

contenuto, approfondendosi ed evolvendosi...; esso può venire in contraddizione con se stesso». <sup>78</sup> Fino a questo punto, la soluzione sembra possibile: può darsi, infatti, che nel processo della sua formazione il pensiero sia passato attraverso contraddizioni, ma, una volta compiuto tale processo, le contraddizioni sono state eliminate, perciò esse non sono più presenti nell'esposizione del pensiero formato. Tutto ciò, però, sarebbe sostenibile se il pensiero dialettico non fosse il riflesso, cioè il rispecchiamento, di una dialettica della realtà, e quindi delle contraddizioni contenute in questa. Infatti, se le contraddizioni rispecchiate dal pensiero sono quelle esistenti nella realtà, non si capisce perché debbano essere eliminate dal pensiero, in quanto sono proprio la garanzia della sua verità; se invece esse devono venir eliminate in quanto causa di oscurità e di confusione, cioè di errore, vuol dire che esse non riflettono la realtà, la quale non può essere « errata ».

Perché la soluzione prospettata sia sostenibile, è dunque necessario che le contraddizioni del pensiero, cioè quelle che violano il p.d.n.c. e debbono pertanto essere eliminate dalla esposizione di esso, siano diverse dalle contraddizioni della realtà. Questa è, infatti, la direzione in cui si orientano i filosofi dell'Accademia. « Le contraddizioni della conoscenza — essi scrivono — le quali riflettono le contraddizioni del mondo oggettivo, il carattere contraddittorio del processo e il suo riflesso [cioè le contraddizioni della « dialettica »], non possono venir confuse con le contraddizioni logico-formali che sorgono in seguito a incoerenza e confusione del pensiero di questo o di quell'uomo. Le prime sono regolari, indispensabili per una conoscenza onnicomprensiva del mondo in tutta la sua complessità, con tutte le sue contraddizioni; le seconde rendono difficile il nostro movimento verso la verità, non riflettono le contraddizioni oggettive. Perciò bisogna eliminare le contraddizioni logiche colla coerenza e colla chiarezza di pensiero ». <sup>79</sup>

Ma ciò significa che anche le contraddizioni del capitalismo, per esempio quella tra sviluppo delle forze produttive e forma dei rapporti di produzione, non sono in contrasto col p.d.n.c. e sono riconducibili a semplici polarità come quelle del magnetismo, dell'elettricità, delle grandezze algebriche positive e negative, eccetera. Se, allora, le contraddizioni reali sono queste ultime, le quali non violano il p.d.n.c., quale ragione c'è per pensare che esse debbano necessariamente venire eliminate dalla realtà, per esempio dalla società civile, ossia che il capitalismo, in quanto contraddittorio, debba necessariamente tramontare?

Quale sarebbe, poi, la differenza tra le contraddizioni logiche, che violano il p.d.n.c., e le contraddizioni dialettiche, che non lo violano?

78. *Ivi*, p. 380.

79. *Ivi*.

Il testo non lo dice: l'unica differenza che esso stabilisce tra logica formale e dialettica è che la prima considera gli aspetti stabili degli oggetti, astraendo dal loro movimento, mentre la seconda considera precisamente quest'ultimo, cioè lo sviluppo. Sembrerebbe che la contraddizione dialettica fosse, dunque, proprio questo sviluppo. Il testo afferma, infatti: « la logica dialettica ha per contenuto lo studio dei rapporti, dei passaggi, delle contraddizioni dei concetti, nei quali sono riflessi i rapporti, i passaggi reciproci, le contraddizioni dei fenomeni del mondo oggettivo... la logica dialettica esige che l'oggetto e il suo riflesso nella coscienza degli uomini vengano esaminati sotto tutti gli aspetti: nello sviluppo, nell'autocinesi, nei nessi essenziali con gli altri oggetti, attraverso il sorgere e il risolversi delle contraddizioni, nei mutamenti quantitativi e qualitativi, ecc. ».<sup>80</sup> Qui, lo sviluppo, l'autocinesi, è fatto consistere nel sorgere e nel risolversi delle contraddizioni. Se quest'ultima espressione deve essere intesa nel senso hegeliano, come suggerisce il termine « autocinesi » (l'« automovimento »), allora le contraddizioni dialettiche sono lo stesso movimento e, reciprocamente, il movimento è contraddittorio. In tal caso, però, esse possono benissimo continuare ad esistere, come continua ad esistere il movimento, e non si vede per quale motivo di ordine logico una realtà, come il capitalismo, che le contiene, debba necessariamente tramontare. Se invece il risolversi delle contraddizioni significa che esse vengono eliminate, come sembrerebbe essere per Marx, non si capisce per quale motivo esse dovrebbero essere eliminate, cioè risolte, se non perché violano il p.d.n.c. Ma in precedenza era stato detto che le contraddizioni dialettiche sono diverse da quelle violate dal p.d.n.c. Oppure esse vengono eliminate semplicemente perché la realtà è sviluppo. Ma allora non c'è bisogno di ammettere in essa le contraddizioni: basta dire che essa è sviluppo. Si potrà rispondere che lo sviluppo, a sua volta, non è possibile senza le contraddizioni. Ma se le contraddizioni in questione, come abbiamo visto, non sono quelle che violano il p.d.n.c., bensì sono semplicemente lo sviluppo, dire che lo sviluppo non è possibile senza queste contraddizioni equivale a dire che lo sviluppo non è possibile senza lo sviluppo, cioè a pronunciare una tautologia. Se poi lo sviluppo è inteso come un risolversi necessario, anziché come un permanere, delle contraddizioni, allora le contraddizioni sono eliminate in virtù dello stesso sviluppo, non in quanto contraddizioni, e di nuovo non c'è bisogno di parlare di contraddizione, ma basta parlare di sviluppo.

Insomma il materialismo dialettico sembra rappresentare lo sforzo di unificare la dialettica hegeliana con la logica formale, ossia di sfrut-

80. *Ivi*, p. 81.

tare la necessità, che nella prima serve a dimostrare la scientificità dalla filosofia e che le deriva proprio dall'aver inteso le contraddizioni nel senso vietato dal p.d.n.c., per dimostrare la necessità del tramonto del capitalismo, senza tuttavia concepire le contraddizioni di questo come vietate dal p.d.n.c.<sup>81</sup>

A risultati migliori sembra giungere il tentativo di riformulare la contraddizione compiuto da Mao. Questi, nello scritto *Sulla contraddizione*, del 1937, si richiama esplicitamente, oltre che a Marx, a Engels ed a Lenin, cioè al « materialismo dialettico », da cui riprende la tesi dell'universalità della contraddizione: « la contraddizione esiste in tutti i processi che si verificano nelle cose oggettive e nel pensiero soggettivo » e cita i soliti esempi: + e -, azione e reazione, elettricità positiva e negativa, eccetera. A questo però Mao aggiunge, come suo contributo originale, la tesi della particolarità delle contraddizioni: « ogni contraddizione e ciascuno dei suoi aspetti hanno le proprie caratteristiche ». Ci sono contraddizioni primarie e secondarie, e in ogni contraddizione c'è un aspetto principale e ci sono aspetti secondari. Ma la distinzione che più conta, in questo ambito, è quella fra contraddizione e antagonismo. La contraddizione è, per Mao, ogni forma di opposizione, dalle polarità naturali alle contraddizioni fra le idee. Alcune di queste contraddizioni, in presenza di determinate condizioni, si acuiscono sino a diventare antagonistiche: a sua volta l'antagonismo può svilupparsi in rivoluzione, se si verificano determinate circostanze, ed in tal caso la contraddizione che ad esso ha dato luogo scompare, mentre le altre rimangono.<sup>82</sup> Non ogni contraddizione, dunque, secondo Mao, conduce alla rivoluzione, ma solo quelle che si sviluppano in antagonismo aperto: ciò fa pensare non ad una necessità di ordine logico, ma piuttosto ad un impegno di ordine pratico, cioè consistente in volontà di lotta e capacità di organizzazione.<sup>83</sup>

Caratteri analoghi presentano altri tentativi di riformulare la dialettica marxista nell'ambito del cosiddetto « marxismo occidentale »: per esempio quello del primo Lukacs (l'autore di *Storia e coscienza di classe*, del 1922), che rifiuta sia la teoria del rispecchiamento sia la

81. L'impressione che il materialismo dialettico voglia sfruttare il p.d.n.c. per spiegare la necessità di superare le contraddizioni dialettiche, è confermata da quanto sostiene un rappresentante di questa corrente, I. NARSKY, *Bemerkungen über den Vortrag von Prof. Bunge*, in AA.VV., *Dialectics*; ed. by Ch. Perelman, The Hague 1975, pp. 78-91, secondo il quale i due tipi di contraddizione (logico-formale e dialettica) a volte si fondono e la soluzione delle contraddizioni dialettiche è strettamente collegata con il « bloccaggio » (*Blockierung*) delle contraddizioni logico-formali (pp. 83-84).

82. MAO TSE-TUNG, *Opere scelte*, Pechino 1969, vol. I, pp. 329-366.

83. Ciò è confermato dall'altro scritto « filosofico » di MAO, l'articolo *Sulla pratica* (*ivi*, pp. 313-328), dove il compito di stabilire la verità di una teoria è affidato alla pratica rivoluzionaria.

dialettica della natura, propria del materialismo dialettico, e affida la possibilità di risolvere le contraddizioni del capitalismo mediante la rivoluzione alla coscienza e alla prassi del proletariato; oppure quello di Bloch, che sviluppa il marxismo nel senso di una concreta utopia dialettica, fondata sul « principio speranza »; o quello di Marcuse, che vede avvicinarsi la « fine dell'utopia » grazie al sorgere di un « nuovo soggetto rivoluzionario », capace di por fine al capitalismo.<sup>84</sup>

Ma ciò che rimane costante in tutto il marxismo è la concezione della dialettica come garanzia della fine del capitalismo in quanto denuncia delle sue contraddizioni. Ebbene, è proprio questa concezione della dialettica e della contraddizione che appare, dal punto di vista teoretico, non sufficientemente rigorosa, poiché da un lato pretende di distinguersi dalla dialettica e dalla contraddizione intese nel senso classico, ma dall'altro le imita e in qualche modo cerca di desumere da queste la necessità del processo. L'indicazione più interessante che anche queste posizioni forniscono, in ordine al problema di cui ci stiamo occupando, è il privilegiamento della dialettica, sia pure intesa in senso moderno, cioè hegeliano, quale struttura logica di una concezione del mondo che voglia essere complessiva e valida al tempo stesso, cioè, come si direbbe nel linguaggio tradizionale, « filosofica ».

84. Per una trattazione più ampia di questi autori rinvio ai miei scritti citati alla nota 2. Si veda, inoltre, la discussione fra M. MARCOVIC, *Hegelian and Marxist Dialectic*, e A. KOSING, *Remarks to Miroslav Marcovic: Hegelian and Marxist Dialectic*, in AA.VV., *Dialectics*, cit., pp. 36-62.



## CAPITOLO IV

### RISCOPERTA DELLA DIALETTICA ANTICA ATTRAVERSO IL DIBATTITO SULLA CONTRADDIZIONE NELLA LOGICA ODIERNA

1. Il dibattito sulla dialettica, intesa nel senso moderno del termine — un senso che si è sempre più allargato ed articolato, sino a diventare estremamente generico —, è proseguito lungo tutto l'arco del pensiero contemporaneo, sino ad abbracciare le posizioni più diverse.<sup>1</sup> Non sempre, però, esso ha tenuto fermo il raccordo tra la dialettica e il tema della contraddizione; perciò in quest'ultimo capitolo mi limiterò a considerare quelle prese di posizione sulla dialettica che hanno affrontato, nel quadro di essa, il problema della contraddizione e dei principi logici ad essa relativi (p.d.n.c. e p.d.t.e.), sia esplicitamente che implicitamente.

Le discussioni sulla validità o meno della dialettica hegeliana (e marxiana), dopo un primo periodo caratterizzato dalla polemica sulle obiezioni di Trendelenburg e von Hartmann e sviluppatosi tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento (con la partecipazione di Bullinger, Levinsohn, Purpus, McTaggart, Noël ed altri<sup>2</sup>), hanno avuto un rilancio ad opera del famoso articolo di K.R. Popper, *Che cos'è la dialettica?*, pubblicato nel 1940, in cui per la prima volta l'ammissione della contraddizione veniva sottoposta ad una critica non generica dal punto di vista della logica formale. Quest'ultima, dal canto suo, aveva già avuto occasione di cimentarsi col problema della contraddizione, a causa delle famose antinomie della teoria degli insiemi (di cui la più

1. Un panorama ampio e documentato di esso si può trovare nell'antologia *La dialettica nel pensiero contemporaneo*, a cura di V. Verra, Bologna 1976, con ampia introduzione e bibliografia ragionata.

2. Per un'informazione completa si veda la Nota bibliografica di F. VOLPI in AA. VV., *La contraddizione* cit., pp. 285-301, spec. 291-296.

nota è quella formulata da Russell: l'insieme degli insiemi che non comprendono se stessi, comprende e non comprende se stesso) e dei tentativi compiuti da Lukasiewicz di costruire una logica senza il p.d.n.c. (in particolare una logica non più a due valori, vero e falso, bensì a tre valori, vero, falso e contingente, che è poi una forma di logica modale).

Il merito di Popper, più che nella ripetizione di tutta una serie di critiche alla dialettica già fatte in precedenza (suo carattere puramente descrittivo e non argomentativo, uso metaforico e impreciso del termine « contraddizione », irrilevanza degli esempi engelsiani di contraddizioni algebriche e fisiche), consistette nella ripresa e nell'applicazione alla dialettica del cosiddetto « teorema dello pseudo-Scoto », cioè della dimostrazione, contenuta nelle *In universam logicam Quaestiones* attribuite a Duns Scoto, ma composte da un anonimo autore del sec. XIII, secondo la quale da una contraddizione, formulata come congiunzione di due proposizioni contraddittorie,  $p$  e non- $p$ , è possibile dedurre qualsiasi altra proposizione ( $q$ ).<sup>3</sup> Se questa dimostrazione è valida, osserva Popper, l'accettazione delle contraddizioni da parte della dialettica rende quest'ultima del tutto banale, perché una teoria in cui si possa dimostrare qualunque proposizione, è del tutto inutile, insignificante, priva di qualsiasi valore informativo sulla realtà. Le contraddizioni, continua Popper, sono di per se stesse utilissime, perché, ogniquale volta si incontra una contraddizione all'interno di una teoria, o fra una teoria ed un'altra più accreditata, o fra una teoria e un dato di fatto osservabile, si è indotti a cambiare la teoria in questione, allo scopo di rimuovere la suddetta contraddizione. Esse, dunque, sono preziose, cioè feconde di nuove teorie e di nuove scoperte, proprio perché devono essere eliminate, non perché devono essere accettate, come pretende invece la dialettica. La storia della scienza attesta che numerose volte si sono registrati sostanziali progressi nella conoscenza della realtà proprio perché si sono incontrate delle contraddizioni nelle teorie che si professavano e da esse si è stati indotti a migliorare le proprie teorie. Se invece ci si rassegna di fronte alle contraddizioni, queste

3. K. R. POPPER, *Che cos'è la dialettica?*, in Id., *Congetture e confutazioni*, Bologna 1972, vol. II, pp. 531-570. L'articolo è il testo di una conferenza tenuta a Christchurch, Nuova Zelanda, nel 1937 e pubblicato per la prima volta in « Mind », N.S., 49, 1940. Lo stesso Popper rinvia all'opera attribuita a Duns Scoto sulla scorta di un articolo di Lukasiewicz, « Erkenntnis », 5, 1935 (cfr. p. 539, n. 6). Sulle *Quaestiones* cfr. W. e M. KNEALE, *The Development of Logic*, Oxford 1962, pp. 242, 277 e 281-282. Un'ampia illustrazione della dimostrazione del teorema in questione, sia col metodo assiomatico, sia col metodo della deduzione naturale, si trova in M. MALATESTA, *Dialettica e logica formale*, Napoli 1982, pp. 52-60. A p. 60, n. 12, l'autore riporta anche due formulazioni originali di esso, contenute nel commento agli *Analitici primi e secondi* del Corpus scotiano.



non producono più alcun progresso, diventano del tutto sterili e favoriscono il dogmatismo.

La contraddizione insomma, per Popper, non può essere ammessa, per il fatto che la sua ammissione è fatale al progresso della scienza, nel senso che banalizza qualsiasi teoria la contenga. Naturalmente prima di questa banalizzazione c'è il fatto, rilevato con minore enfasi da Popper e da quanti hanno discusso il suo articolo, tutti interessati più alle sorti della ricerca scientifica che ad una comprensione filosofica della realtà, che la contraddizione falsifica le teorie che la contengono — e questo è il motivo per cui si cerca di eliminarla —, in quanto non può esistere nella realtà. Qualora, infatti, essa esistesse effettivamente nella realtà, la teoria più valida dal punto di vista scientifico sarebbe proprio quella che la accetta, indipendentemente dalla conseguente banalizzazione che ciò potrebbe comportare.

Il teorema dello pseudo-Scoto, nella forma in cui è stato riprodotto da Popper, è talmente interessante che merita di essere accennato. Esso si basa su due regole di inferenza: la prima è che da qualsiasi proposizione  $p$  si può dedurre la validità della proposizione composta dalla stessa  $p$  e, in alternativa, da qualsiasi altra proposizione  $q$  (es.: da « il sole ora risplende » si può dedurre la validità dell'alternativa « il sole ora risplende o Cesare era un traditore », dove « o » ha il significato del latino *vel*); la seconda regola è che dalla negazione di  $p$ , cioè da non- $p$ , unita a «  $p$  o  $q$  », si può dedurre la validità di  $q$  (es.: da « il sole ora non risplende » e « il sole ora risplende o Cesare era un traditore » si può dedurre che « Cesare era un traditore »). Si noti come in questa seconda regola, la quale non è altro che il sillogismo disgiuntivo degli Stoici («  $p$  o  $q$  », ma non- $p$ , dunque  $q$ ), sia presupposto il p.d.t.e., il quale a sua volta presuppone il p.d.n.c.: dalla verità di non- $p$  si desume infatti la falsità di  $p$ , proprio perché si presuppone che due proposizioni contraddittorie non possano essere entrambe vere (p.d.n.c.), ma necessariamente una delle due sia vera e l'altra falsa (p.d.t.e.). Se si mettono insieme le due suddette regole, cioè quella per cui da  $p$  deriva «  $p$  o  $q$  », e quella per cui da non- $p$  unita a «  $p$  o  $q$  » deriva  $q$ , ne consegue che dalla contraddizione «  $p$  e non- $p$  » deriva  $q$ : infatti la prima parte della proposizione derivante da  $p$ , cioè di «  $p$  o  $q$  », è annullata da non- $p$ , per cui ciò che rimane alla fine è solo  $q$  (es.: da « il sole ora risplende e il sole ora non risplende » deriva che « Cesare era un traditore », o qualsivoglia altra proposizione).

È ovvio che, se si rifiutano il p.d.n.c. e il p.d.t.e., cade anche il teorema dello pseudo-Scoto: in tal modo si possono costruire delle logiche che ammettono la contraddizione senza andare incontro alla banalizzazione. Lo stesso Popper ne menziona una, il « calcolo duale intuizionistico » di J.K. Cohen, che però è talmente debole da non am-

mettere più nemmeno il *modus ponens*, cioè la semplice inferenza « se  $p$ , allora  $q$  », e quindi è del tutto inutile per argomentare.<sup>4</sup> Un altro sistema logico privo del p.d.n.c. e del p.d.t.e è stato costruito, come abbiamo detto, da Lukasiewicz, il quale però non se ne è servito per giustificare la dialettica. Va detto, inoltre, che Lukasiewicz, pur non ammettendo il p.d.n.c., ammette tuttavia il principio d'identità, non nella forma intellettualistica  $A=A$ , propria della tradizione tardoscolastica e moderna, ma nella forma corretta ed oggi comunemente accettata dalla logica formale, per cui ogni proposizione implica se stessa ( $p \leftrightarrow p$ ), in base alla quale ogni proposizione mantiene una sua determinatezza, anche se non esclude esplicitamente la propria negazione.<sup>5</sup> Ora, come è stato osservato, lo stesso Aristotele ha affermato per primo che il p.d.n.c. non viene mai assunto come premessa in una dimostrazione, con l'eccezione di quelle che vogliono esplicitamente dimostrare una conclusione e l'esclusione della sua negazione.<sup>6</sup> In questo senso si può dire che un sistema, nel quale il p.d.n.c. non è esplicitamente formulato, non per questo suppone necessariamente il « rifiuto » del p.d.n.c., il quale è comunque presupposto tacitamente come condizione della coerenza complessiva del sistema.

L'articolo di Popper ha creato un certo scompiglio tra i sostenitori della dialettica, sia hegeliana che marxiana, in particolare fra i sostenitori del materialismo dialettico, determinando negli anni '40 e '50 una serie di prese di posizione da parte di autorevoli logici sia nei paesi socialisti (URSS, Rep. Dem. Tedesca, Polonia) sia nei paesi occidentali. Alcuni di essi hanno dato sostanzialmente ragione a Popper, riconoscendo che le contraddizioni reali affermate dalla dialettica sono diverse dalle contraddizioni logiche escluse dalla logica formale,<sup>7</sup> mentre altri hanno cercato di mostrare che la dialettica, pur ammettendo delle

4. POPPER, *art. cit.*, p. 545, n. 8.

5. J. LUKASIEWICZ, *Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles*, « Bull. Intern. de l'Académie des Sciences de Cracovie », cl. d'hist. et de philos., 1910, trad. ingl. *On the Principle of Contradiction in Aristotle*, « Review of Metaphysics », 24, 1970-1971, pp. 485-509. Quanto alla sua negazione del p.d.t.e., si veda l'ultimo paragrafo di questo capitolo, a proposito della logica modale.

6. ARISTOT. *An. post.* I 11, 77 a 10-22. L'osservazione è di D. MARCONI, Introduzione a *La formalizzazione della dialettica*, Torino 1978, p. 48. Il modo in cui Lukasiewicz interpreta questo passo, cioè come rifiuto del p.d.n.c. da parte di Aristotele, è a mio avviso inaccettabile dal punto di vista filologico. Per una valutazione complessiva delle critiche di Lukasiewicz al p.d.n.c. rinvio all'articolo di A. CORRADINI, *Riflessioni sul principio di non contraddizione*, parte I, « Epistemologia », 8, 1985, pp. 217-246, nonché al mio saggio su *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella Metafisica di Aristotele cit.*

7. Cfr. gli interventi di A. SCHAFF, K. AIDUKIEWICZ, H. HARICH, P. F. LINKE nella « Deutsche Zeitschrift für Philosophie » dal 1952 in poi. Sul dibattito in questione cfr. MERKER, *op. cit.*, pp. 358-360, e COLLETTI, *Intervista politico-filosofica*, Roma-Bari 1975, pp. 86-91, nonché VOLPI, *Nota bibl. cit.*, p. 298.

vere e proprie contraddizioni logiche, non per questo va necessariamente incontro alla banalizzazione, o perché non nega veramente il p.d.n.c., o perché, pur negandolo, è ugualmente « formalizzabile », cioè esprimibile in un sistema di logica formale, contenente delle regole precise, tali da rendere possibile anche in essa il calcolo proposizionale. Un panorama di questi tentativi, compiuti nel corso degli anni '60, è stato recentemente fornito dall'antologia di Diego Marconi su *La formalizzazione della dialettica*, della quale pertanto mi servo per una rapida rassegna e valutazione di essi. Naturalmente non entrerò nel merito dei calcoli logici contenuti in ciascuno dei sistemi considerati, dandone per scontata la correttezza. Mi limiterò invece a rilevarne gli aspetti filosofici e la pertinenza o meno ai problemi affrontati in questo volume.

Un primo gruppo di tentativi di formalizzare la dialettica non pretende di negare il p.d.n.c., ma vuole mostrare che, anche mantenendo la validità di quest'ultimo, la dialettica si sottrae alle conseguenze indicate da Popper. In questa direzione si è mosso anzitutto Leo Apostel, il quale ha fatto ricorso, a tale proposito, al Calcolo delle relazioni. Secondo Apostel, le contraddizioni di cui parlano Hegel e Marx sono autentiche contraddizioni logiche, e tuttavia la dialettica è compatibile con la logica formale, perché i principi di quest'ultima, in particolare il p.d.n.c., ammettono formulazioni diverse nei diversi livelli di complessità del formalismo, e questo perché la stessa nozione di negazione, di cui essi si servono, può assumere significati diversi. Se le negazioni di cui fa uso la dialettica vengono collocate tutte ad uno stesso livello, il p.d.n.c. ne risulta falsificato, ma in un formalismo come quello proposto da Apostel questo inconveniente non si verifica.<sup>8</sup> Il rilievo che viene spontaneo fare a questo proposito è che, se da un lato Apostel ha il merito di cogliere come uno dei caratteri della dialettica sia proprio l'indistinzione tra linguaggio e metalinguaggio, cioè il passaggio continuo da un livello all'altro, dall'altro lato proprio questa indistinzione fra i livelli è ciò che genera la contraddizione, la quale può benissimo essere evitata, qualora i livelli, ovvero, per esprimerci in termini aristotelici, i « rispetti », siano tenuti distinti. Non sembra, dunque, che questo tipo di formalizzazione della dialettica riesca a mostrare la necessità della contraddizione, ma esso si limita semplicemente a spiegarne la presenza.<sup>9</sup>

8. L. APOSTEL, *Logica e dialettica in Hegel* (1960), in *La formalizzazione cit.*, pp. 85-113 (cfr. spec. p. 97), e, per quanto concerne Marx, *Logica e dialettica* (1978), *ivi*, pp. 417-470, spec. 418-440.

9. Il rilievo è di MARCONI, *op. cit.*, p. 31. Considerazioni analoghe in MALATESTA, *op. cit.*, pp. 63-64.

Un tentativo di formalizzare la dialettica hegeliana giudicato dagli esperti particolarmente valido, è quello compiuto dal polacco Leonard S. Rogowski, il quale ha analizzato le prime tre categorie della *Scienza della logica* (essere, non essere, divenire), esprimendo la contraddittorietà del divenire mediante il ricorso ad un calcolo logico polivalente, non contraddittorio e assiomatizzabile, denominato «logica direzionale». Effettivamente, attraverso un'accurata analisi degli argomenti zenoniani a favore dell'antinomicità del movimento e delle soluzioni ad essi date da Aristotele in termini di continuità e di dinamismo, Rogowski riesce a riformulare le contraddizioni in esse contenute mediante quattro operatori proposizionali, che sono, oltre all'«asserzione» (corrispondente all'«essere») ed alla «negazione» (corrispondente al «non essere»), la «protenzione» (corrispondente al «cominciare ad essere») e la «ritenzione» (corrispondente al «cessare di essere»).<sup>10</sup> Per fare questo, l'autore deve riconoscere che la nozione di «essere» di cui si serve Hegel non è «trascendentale», cioè multivoca, come quella di Aristotele, ma sostanzialmente univoca, mentre d'altra parte la nozione hegeliana di «congiunzione» è del tutto particolare e la nozione hegeliana di «negazione» è diversa da quella «ortodossa» o «forte», cioè dalla vera e propria esclusione, perché è una negazione, per così dire, «debole», che non esclude totalmente ciò a cui si riferisce. Per tali motivi lo stesso Rogowski riconosce che le contraddizioni direzionali, in cui egli formalizza la contraddittorietà del divenire affermata da Hegel, sono «contraddizioni *sui generis*», cioè non sono quelle vietate dal p.d.n.c.<sup>11</sup>

È stato osservato che il limite di questa formalizzazione consiste nel ricorrere ad una logica quadrivalente, laddove Hegel si serve di una logica bivalente, ma ciò conferma che in Hegel si può parlare di contraddizioni soltanto perché certi termini («essere» e «non essere») sono usati in senso univoco. Il fatto che tali contraddizioni siano evitate — perché in questo consiste, effettivamente, la formalizzazione di Rogowski — mediante il ricorso a logiche polivalenti, non fa che confermare che esse non nascerebbero nemmeno se, pur nell'ambito di una logica bivalente, come quella «classica» ed anche quella hegeliana, si usassero i termini con la molteplicità di significati che il divenire rivela.<sup>12</sup>

In quest'ultima direzione sembra avviato un ulteriore tentativo di

10. L. S. ROGOWSKI, *La logica direzionale e la tesi hegeliana della contraddittorietà del mutamento*, in *La formalizzazione* cit., pp. 114-219.

11. *Ivi*, pp. 120 e 213-214.

12. Obiezioni analoghe si trovano in MARCONI, *op. cit.*, p. 33, e MALATESTA, *op. cit.*, pp. 76-77 e 96.

formalizzazione della dialettica hegeliana, compiuto da Michael Kosok. Questi si serve del teorema di incompletezza di Gödel (cioè, come è noto, della scoperta che ogni sistema logico contiene delle proposizioni, tra cui l'assunzione della sua stessa incontraddittorietà, il cui valore di verità è, in base al sistema stesso, indecidibile, ovvero indimostrabile) per « dimostrare » la contraddittorietà di ogni sistema che, come quello di Hegel, pretenda di essere completo, cioè autofondantesi. Se infatti, osserva Kosok, l'incontraddittorietà comporta, in base al teorema di Gödel, l'incompletezza, l'assunzione della completezza comporta, a sua volta, necessariamente delle contraddizioni, come quelle effettivamente presenti nel sistema hegeliano.<sup>13</sup> Quel che è più interessante, dal nostro punto di vista, è che per Kosok la pretesa della completezza, e quindi la necessità della contraddizione, è espressa essenzialmente dall'uso, compiuto da Hegel, delle definizioni univoche, cioè da un'accezione dell'identità che impone di ricorrere ad una « riflessione », o « espansione di piani », la quale dà luogo ad un vero e proprio « principio di non-identità ». Sotto il teorema di Gödel, pertanto, « sta il bisogno di riformulare l'identità, permettendole di esprimere la non-identità ».<sup>14</sup> È superfluo notare la coincidenza tra questa tesi ed il risultato della nostra precedente analisi, secondo cui l'insorgere delle contraddizioni in Hegel è dovuto all'uso univoco dei termini e ad una accezione eccessivamente angusta del principio d'identità, riconducibile alla logica intellettualistica moderna.

Infine un ultimo tentativo di formalizzare la dialettica hegeliana è stato compiuto da Dominique Dubarle, il quale però si è limitato a considerare il processo per cui si passa da un concetto all'altro, senza prendere in considerazione il problema dei giudizi, e pertanto non si è occupato della contraddizione. In ogni modo anche la formalizzazione di Dubarle si fonda sul rilevamento dell'isomorfismo dei livelli di discorso presente in Hegel e la sua conclusione è che la dialettica è una estensione della logica classica, richiedente un sistema di interpretazione.<sup>15</sup>

Nel complesso tutti i suddetti tentativi di formalizzazione, come è stato osservato, mettono in luce che il linguaggio della dialettica comporta l'« autoapplicazione dei termini », per es. l'affermazione che l'identità è identica o che la differenza è differente, vale a dire l'indi-

13. M. KOSOK, *La formalizzazione della logica dialettica hegeliana. Struttura formale, interpretazione logica e fondazione intuitiva*, in *La formalizzazione* cit., pp. 220-262.

14. *Ivi*, p. 247. Per una critica alla formalizzazione di Kosok si veda MALATESTA, *op. cit.*, pp. 66-67.

15. D. DUBARLE, *Una formalizzazione della logica hegeliana*, in *La formalizzazione* cit., pp. 263-280, spec. 269. Per una critica a Dubarle, che mostra la scarsa pertinenza del suo tentativo alla dialettica hegeliana, cfr. MALATESTA, *op. cit.*, pp. 67-69.

stinzione tra i diversi livelli di linguaggio. Di conseguenza le contraddizioni dialettiche derivano dall'indeterminatezza semantica o sintattica dei termini usati (per cui, ad es., il « finito » si identifica con la « finitezza »). Inoltre le formalizzazioni considerate si limitano ad esprimere in termini formali i vari passaggi, senza mostrarne la necessità: in particolare esse non spiegano il processo hegeliano della *Aufhebung*, per cui la contraddizione prima viene necessariamente posta, ma poi viene anche necessariamente tolta (anche se insieme conservata).<sup>16</sup>

A ciò si può aggiungere che l'indeterminatezza semantica o sintattica dei termini è l'espressione di un uso indifferenziato dei concetti, nell'ambito del quale non vengono distinti i significati particolari o gli usi molteplici di essi, cioè quelli che aristotelicamente si chiamerebbero i « rispetti », espressi dalla formula « in quanto », il che è proprio di una logica fundamentalmente univocistica ed eleatizzante. In secondo luogo si deve precisare che la *Aufhebung* non è spiegata perché, probabilmente, non è logicamente spiegabile, cioè perché i motivi che possono indurre ad affermare la necessità della contraddizione non sono compatibili con quelli che inducono ad affermare la necessità del suo togliimento. In effetti, come credo di avere mostrato, il processo di dimostrazione ed insieme di togliimento della contraddizione nell'ambito della dialettica hegeliana ha la sua origine nella dialettica di tipo classico, cioè socratico-platonico-aristotelica, e precisamente nel processo di confutazione, o « deduzione della contraddizione », e nella conseguente dimostrazione elentica della tesi ad essa contraddittoria.

2. I tentativi di formalizzazione della dialettica che finora abbiamo considerato si propongono tutti di mostrare la compatibilità fra dialettica e logica formale, senza negare sostanzialmente il p.d.n.c., e sembrano appartenere soprattutto all'ambito delle cosiddette « logiche polivalenti », o a più valori. Un secondo gruppo di tentativi di formalizzazione della dialettica si caratterizza invece per il rifiuto esplicito del p.d.n.c. e pertanto si colloca nell'ambito delle cosiddette « logiche paraconsistenti ». Queste ultime sono un tipo particolare di quelle che potremmo chiamare le « logiche non scotiane », cioè che rifiutano il teorema dello pseudo-Scoto, le quali comprendono anche la « logica minimale » (che assume la negazione in senso minimale, senza tuttavia rifiutare il p.d.n.c.), le « logiche della rilevanza » (che rifiutano il p.d.n.c. ma non si occupano in particolare della dialettica) e le cosiddette

16. MARCONI, *op. cit.*, pp. 39-46. In precedenza (pp. 25-26) l'autore aveva rilevato, con molta acutezza, che le contraddizioni compaiono in Hegel allo stesso modo in cui compaiono nelle dimostrazioni per assurdo, con la differenza che in queste ultime esse alla fine vengono eliminate, mentre in Hegel esse vengono conservate.

dette « logiche *fuzzy* », cioè vaghe, indeterminate.<sup>17</sup> Queste « logiche paraconsistenti », a differenza di quella di J.K. Cohen menzionata da Popper, non rinunciano completamente al *modus ponens* e quindi consentono di trarre delle inferenze.

Il primo tentativo di formalizzare la dialettica hegel-marxiana mediante il ricorso a una logica paraconsistente è stato compiuto in Polonia da Stanislaw Jaskowski nel 1948. Questa data può significare che il movente del tentativo di Jaskowski sia stato soprattutto quello di fronteggiare l'attacco mosso alla dialettica da Popper, cioè le conseguenze banalizzanti che derivano dalla violazione del p.d.n.c. in base al teorema dello pseudo-Scoto.<sup>18</sup> In realtà l'idea di costruire un sistema logico senza il p.d.n.c. era stata introdotta nella cultura polacca già da Lukasiewicz (il quale però, più che una logica paraconsistente, aveva costruito una logica modale o trivalente), ed è a questo autore che Jaskowski si richiama, giungendo a risultati che presentano qualche connessione con quelli di Lukasiewicz.

Jaskowski prende le mosse dalle antinomie logiche messe in luce nell'antichità dai Megarici e in età moderna da Russell, per osservare che di solito esse sono state risolte mediante la differenziazione dei linguaggi, ma possono essere invece mantenute, se si accetta un nuovo sistema logico, chiamato da Jaskowski « sistema discussivo », il quale comprende tesi che non esprimono punti di vista concordanti. Questo sistema, secondo Jaskowski, non è necessariamente polivalente, ma può essere considerato alla stregua di un sistema bivalente di logica modale.<sup>19</sup> Effettivamente il « sistema discussivo » di Jaskowski riesce ad eseguire un calcolo logico delle proposizioni anche ammettendo al pro-

17. Sul tema v. anche N. GRANA, *Logica paraconsistente*, Napoli 1983, e *Che cos'è la logica paraconsistente*, « Criterio », N. S., 4, 1986, pp. 56-60. Sulle logiche *fuzzy* v. L. A. ZADEH, *Fuzzy Logic and approximate reasoning*, « Synthèse », 30, 1975, e L. PEÑA, *Identity, Fuzziness and Contradiction*, « Nous », 18, 1984, pp. 227-259. Quest'ultimo autore, tuttavia, mostra che la logica *fuzzy*, pur rifiutando il teorema dello pseudo-Scoto e quindi il sillogismo disgiuntivo, non è contro il p.d.n.c. e nemmeno contro il p.d.t.e. Nel sostenere, infatti, che rispetto a certi predicati non si può dire né che un soggetto li possiede, né che non li possiede (si tratta in genere di predicati estremamente graduabili o suscettibili di evoluzione continua, quale ad es. « terrestre » o « acquatico » attribuiti a certi anfibi), la logica *fuzzy* ammette che si tratta di situazioni indeterminate, le quali sono appunto tali e non altre. Essa pertanto, più che una negazione, è un'estensione della logica classica o, meglio, un indebolimento di questa, relativo a certe situazioni.

18. MARCONI, *op. cit.*, pp. 46-49.

19. S. JASKOWSKI, *Calcolo delle proposizioni per sistemi deduttivi contraddittori*, in *La formalizzazione* cit., pp. 281-303. Per una critica pertinente a Jaskowski si veda MALATESTA, *op. cit.*, pp. 97-99, il quale rileva giustamente come le contraddizioni di cui parla il logico polacco non siano propriamente tali, in quanto sono costituite da tesi contraddittorie fra loro, ma sostenute da interlocutori diversi di un medesimo dibattito, non dal medesimo interlocutore.

prio interno due tesi fra loro contraddittorie, perciò evita la banalizzazione minacciata dal teorema dello pseudo-Scoto; tuttavia esso funziona non « grazie » alla presenza della contraddizione, bensì « malgrado » questa presenza, il che impedisce di considerarlo, come invece è stato fatto — anche se non dal suo autore —, una vera e propria formalizzazione della dialettica. È inoltre interessante notare che esso riesce ad accogliere in sé la contraddizione proprio perché si ispira, come ad un modello, ad una situazione di discussione fra interlocutori che sostengono tesi opposte, come è proprio della dialettica antica. Per il modo, infine, in cui esso riesce a eludere il p.d.n.c., cioè mediante il ricorso ad un calcolo di tipo modale, il sistema di Jaskowski ricorda quello di Lukasiewicz e rientra pertanto, come quest'ultimo, in un tipo di logica che Aristotele, a ragione, non considerava propriamente in contrasto col p.d.n.c., anche se essa presentava notevoli problemi in rapporto all'applicazione di questo (v. la famosa discussione sulla « battaglia navale » nel c. 9 del *De interpretatione*).

Diversi sistemi di logica paraconsistente sono stati costruiti dalla « scuola brasiliana » di Newton A. C. da Costa e altri, i quali hanno come caratteristica l'ammissione di antinomie, o violazioni del p.d.n.c., di tipo locale, considerate come « singolarità di livello ». Tale ammissione è resa possibile dalla costruzione di una nuova teoria degli insiemi, nell'ambito della quale può essere eseguito un calcolo proposizionale che non comporta la scelta fra A e non A, perché si serve della cosiddetta « negazione debole », cioè non escludente. In tal modo da Costa riesce a costruire un sistema non banale, considerando però non banale ogni sistema in cui « c'è almeno una formula non provabile », cioè in cui dalla contraddizione non si deducono tutte le proposizioni possibili, ma si riesce a non dedurne almeno una.<sup>20</sup> Come si vede, ci si accontenta di poco, cioè di logiche veramente deboli, al punto che in alcune di esse si rinuncia addirittura al *modus ponens*.<sup>21</sup> Malgrado, pertanto, le pretese degli autori e l'innegabile affinità fra la « negazione debole » e la negazione dialettica, non sembra che siffatte logiche abbiano la forza di esprimere in termini formali la necessità propria del processo dialettico, in particolare della *Aufhebung*, e c'è da chiedersi anche di quale utilità esse siano in generale per il progresso della ricerca scientifica e la conoscenza della realtà.

20. N. A. C. DA COSTA, *Sulla teoria dei sistemi formali contraddittori*, in *La formalizzazione* cit., pp. 305-324. La definizione di sistema non banale è a p. 305. Alla « scuola brasiliana » sono riconducibili anche A. I. ARRUDA, E. H. ALVES, L. DUBIKAJTIS, M. GUILLAUME, I. M. L. D'OTTAVIANO, su cui vedi MARCONI, MALATESTA e GRANA, *op. cit.*

21. MARCONI, *op. cit.*, pp. 53-56. Invece MALATESTA, *op. cit.*, p. 101, osserva come la formalizzazione di da Costa, che si ispira a quella di Jaskowski, funzioni solo in quanto riprende le regole della logica classica.



Oltre alla « scuola brasiliana » si è distinta, nell'elaborazione di logiche paraconsistenti, la « scuola australiana e neozelandese », che ha i suoi maggiori esponenti in Richard Routley e Robert K. Meyer, la quale si è proposta esplicitamente di formalizzare la dialettica hegelomarxista, ha giudicato inadeguate a tale scopo le logiche polivalenti (dato che la dialettica è bivalente) ed ha fatto pertanto ricorso alla cosiddetta « logica della rilevanza », elaborata a Pittsburgh negli anni '60 da Allan R. Anderson e Nuel B. Belnap, Jr. Quest'ultima, come abbiamo già detto, è un tipo particolare di logica non scotiana, la quale introduce un nuovo tipo di implicazione, detto « implicazione » (*entailment*), che può sussistere solo tra formule reciprocamente pertinenti, o rilevanti l'una per l'altra, cioè aventi in comune almeno una variabile proposizionale. Ciò fa sì che non tutte le proposizioni debbano implicare la tautologia, cioè l'identità con se stesse, come invece avviene nella logica classica, e che dalla contraddizione non si possano dedurre tutte le proposizioni, come vuole invece il teorema dello pseudo-Scoto.<sup>22</sup>

Routley e Meyer assumono la logica della rilevanza come base per la formalizzazione della dialettica, osservando che essa occupa in un certo senso una posizione di neutralità fra la logica classica, la quale presuppone l'incontraddittorietà del mondo reale, e la dialettica, la quale ne presuppone la contraddittorietà. A proposito di quest'ultima, tuttavia, essi precisano che non si tratta di presupporre un « contraddittorietà assoluta » del mondo reale, nel senso che tutte le proposizioni siano contraddittorie, perché ciò sarebbe inammissibile, bensì soltanto una « contraddittorietà semplice », nel senso che soltanto alcune proposizioni sono contraddittorie, il che è perfettamente ammissibile. Per fare questo, la dialettica sostituisce alla negazione propria della logica classica, la quale è una vera e propria esclusione, una negazione diversa, la negazione dialettica, che non implica esclusione e che gli autori propongono di chiamare, per distinguerla dalla precedente, « negazione ».<sup>23</sup> La presenza di alcune contraddizioni, secondo Routley e Meyer, non comporta né l'inintelligibilità del mondo, né l'autoannichilimento del sistema logico dialettico, ma quest'ultimo è perfettamente compatibile con la logica classica, la quale continua a valere per quella parte del mondo che non è contraddittoria: anzi, sostengono gli autori, la logica classica è un caso particolare della logica dialettica, la quale serve a descrivere il mondo nella sua totalità, sia per la parte in cui

22. A. R. ANDERSON and N. B. BELNAP, Jr., *Entailment. The Logic of Relevance and Necessity*, vol. I, Princeton and London 1975.

23. R. ROUTLEY e R. K. MEYER, *Logica dialettica, logica classica e non-contraddittorietà del mondo*, in *La formalizzazione* cit., pp. 324-353, spec. 335 e 340.

esso è contraddittorio che per quella in cui esso è incontraddittorio. La logica classica vale per sottologie della logica dialettica, ottenute eliminando le contraddizioni isolate.

A questo proposito i due autori introducono un'interessante precisazione: « ciò che è in gioco — essi affermano — *non* è la non-contraddittorietà *assoluta* del mondo, o della logica o della teoria la cui verità esso riflette. Tutte le posizioni possono trovarsi d'accordo nel ritenere che il mondo è non-contraddittorio in senso assoluto — e buon per loro —, perché la non-contraddittorietà assoluta del mondo può essere verificata empiricamente. L'asserzione... 'Routley è nella stanza di Belnap nell'Università di Pittsburgh il 2 maggio 1974', per esempio, può essere falsificata empiricamente ». E proseguono: « si potrebbe pensare che, data la non-contraddittorietà assoluta del mondo, la (semplice) non-contraddittorietà del mondo è del pari dimostrata, e la posizione classica è quindi stabilita ». Ma quest'ultima, invece, non è, a loro avviso, empiricamente decidibile: è una tesi « metafisica », anche se perfettamente significativa. Inoltre essa ha l'inconveniente di essere universale, per cui può essere falsificata da un solo controesempio: « dovesse una contraddizione nascondersi profondamente in qualche teoria matematica non ancora analizzata, il classicista sarebbe rovinato ». Il dialettico, invece, si trova in una posizione più vantaggiosa, perché la sua tesi non è universale e, « dall'altra parte, ha la possibilità di falsificare l'ipotesi della non-contraddittorietà con un solo controesempio », anche se ciò non è semplice, dato che ciascuna presunta contraddizione può essere evitata mediante alcuni slittamenti teorici.

Gli esempi di contraddizione a cui Routley e Meyer si richiamano sono i paradossi del movimento rilevati da Zenone, le antinomie logiche della teoria degli insiemi e le contraddizioni della fisica quantistica, in cui l'energia mostra di avere contemporaneamente le proprietà richieste dalla teoria corpuscolare e quelle richieste dalla teoria ondulatoria. Essi tuttavia ammettono che nessuno di questi casi è decisivo per falsificare la logica classica, la quale si salva sempre ricorrendo alla distinzione dei punti di vista o « rispetti ». « Ma sebbene un principio non-empirico, quale l'ipotesi della non-contraddittorietà, non incontri mai direttamente i suoi dati empirici e possa sempre essere salvato in un modo o nell'altro, con maggiore o minor costo, mediante cambiamenti da altre parti, i costi possono essere troppo alti, e può essere meglio abbandonare il principio. Una convincente teoria microfisica basata sulla logica dialettica potrebbe fornire tale ragione. Infatti il successo delle teorie basate sulla logica classica è sempre avvenuto al macrolivello finito ». E qui Routley e Meyer portano l'esempio della geometria euclidea, « localmente soddisfacente in regioni di non-contraddittorietà, ma difettosa da un punto di vista globale ». Infine essi

si richiamano al teorema di Gödel, per sostenere che la non-contraddittorietà di un sistema, e quindi anche del mondo reale, non può mai essere dimostrata, per cui « il classicista non può mai fondare in maniera decisiva la sua posizione », la quale rimane « un puro atto di fede ». Lo stesso p.d.n.c. non sembra essere né analitico né empirico, per cui è meglio cercare di usarlo il meno possibile, ricorrendo per il resto alla logica della rilevanza.<sup>24</sup>

Qui siamo indubbiamente in presenza del tentativo più convincente di formalizzare la dialettica o comunque di mostrare la possibilità della contraddizione. Nemmeno esso, tuttavia, si sottrae ad una serie di obiezioni, che sostanzialmente lo invalidano. Alcune di queste riguardano la sua adeguatezza a formalizzare la dialettica, altre la sua validità in generale. Le prime possono essere riassunte nel modo seguente: anzitutto la dialettica, almeno della formulazione hegeliana, poi conservata dal « materialismo dialettico », è altrettanto « universale » quanto la logica classica, poiché sostiene che « tutte le cose sono in se stesse contraddittorie », quindi è anch'essa falsificabile da un solo controesempio. Ciò che la logica della rilevanza, dunque, giustifica, non è la dialettica hegeliana, ma una visione del mondo di tipo fisico-matematico, in cui tuttavia si rinuncia a risolvere le antinomie della teoria degli insiemi o della fisica quantistica ed in cui si usano logiche diverse a seconda che si voglia spiegare il macro-livello del finito e il micro-livello dell'infinito. In secondo luogo la dialettica, sia hegeliana che marxista, sostiene che le contraddizioni devono essere « tolte », « superate », sia pure nel senso particolare della *Aufhebung*, che insieme le conserva. Ora, nella logica della rilevanza, non sembra che accada nulla di paragonabile alla *Aufhebung*, perché le contraddizioni rimangono e vengono, anzi, « isolate », cioè neutralizzate, private delle conseguenze banalizzanti indicate dallo pseudo-Scoto, il che non sembra avere molto a che vedere con quella considerazione della « totalità » che per Hegel (e Marx) è il punto di vista tipico della dialettica. Nella dialettica tutto è rilevante rispetto a tutto, tutto ha qualcosa in comune con tutto, nulla può essere isolato: l'isolare è l'operazione tipica dell'intelletto, che la dialettica si incarica, appunto, di superare.

Per quanto riguarda la validità generale della logica paraconsistente di Routley e Meyer, almeno dal punto di vista filosofico, è interessante la distinzione da essi fatta tra la « non-contraddittorietà assoluta », che non deve essere messa in discussione, e la « non-contraddittorietà semplice », che invece può essere negata. La distinzione non è espressa in modo chiaro, probabilmente per difficoltà di traduzione, perché « non-contraddittorietà assoluta » deve essere inteso come « non

24. *Ivi*, pp. 346-350.

assoluta contraddittorietà », cioè « parziale incontraddittorietà, mentre « non-contraddittorietà semplice » significa « incontraddittorietà totale ». A proposito della « contraddittorietà », infatti, gli autori avevano affermato che quella « assoluta », secondo cui tutte le cose sono contraddittorie, non può essere ammessa, mentre quella « semplice », secondo cui alcune cose sono contraddittorie, può essere ammessa, anzi deve esserlo. Dunque ciò che può essere negato, ossia la « non-contraddittorietà semplice », è la tesi che « tutte le cose sono non-contraddittorie », vale a dire una tesi universale, mentre ciò che non può essere negato, ossia la « non-contraddittorietà assoluta », è la tesi che « alcune cose sono non-contraddittorie ». Viene a delinarsi così il seguente « quadrato » di opposizioni, anche se è curioso che ciò accada a dei sostenitori di una logica anti-aristotelica e paraconsistente: la contraddittorietà assoluta (*a*) (« tutte le cose sono contraddittorie ») è falsa, mentre la contraddittorietà semplice (*b*) (« alcune cose sono contraddittorie ») è vera, dunque esse sono tesi opposte contraddittorie l'una rispetto all'altra; analogamente la non-contraddittorietà assoluta (*c*) (« alcune cose sono non-contraddittorie ») è vera, mentre la non-contraddittorietà semplice (*d*) (« tutte le cose sono non-contraddittorie ») è falsa, dunque anche queste due tesi sono opposte contraddittorie l'una rispetto all'altra. Invece la contraddittorietà assoluta (*a*) e la non-contraddittorietà semplice (*d*) sono entrambe false, dunque sono opposte contrarie, mentre la contraddittorietà semplice (*b*) e la non-contraddittorietà assoluta (*c*) sono entrambe vere, dunque non sono opposte in nessun modo.

Che si tratti di un autentico quadrato di tipo aristotelico, quindi presupponente il p.d.n.c. e il p.d.t.e, è provato dalle motivazioni con cui Routley e Meyer sostengono la falsità delle tesi *a* e *d* e, reciprocamente, la verità delle tesi *b* e *c*. Perché, infatti, la contraddittorietà assoluta (*a*) è inammissibile? Perché, rispondono Routley e Meyer, la non-contraddittorietà assoluta (*c*) — che, in quanto parziale, cioè equivalente alla contraddittorietà semplice (*b*), è la contraddittoria di *a* —, può essere verificata empiricamente. E come può essere verificata empiricamente? Falsificando, mediante un controesempio empirico, l'affermazione che « Routley è nella stanza di Belnap a Pittsburgh il 2 maggio 1974 », cioè mostrando che in questa stessa data Routley si trovava invece in Australia.<sup>25</sup> Se questo controesempio empirico, il quale non è altro che il rilevamento di una contraddizione fra l'affermazione in questione e il dato dell'esperienza, è indice della falsità dell'affermazione stessa, esso sta a significare che non si ammette l'esistenza di questa contraddizione, dunque che non tutte le cose sono contraddit-

25. *Ivi*, pp. 346.

torie, e cioè che la « contraddittorietà assoluta » (*a*) è falsa e che la sua opposta contraddittoria, cioè la « contraddittorietà semplice » (*b*), equivalente alla « non-contraddittorietà assoluta » (*c*), è vera. Analogamente Routley e Meyer dimostrano la verità della contraddittorietà semplice (*b*), che è poi la loro tesi, osservando che « il dialettico ha la possibilità di falsificare la tesi della non-contraddittorietà [semplice, cioè *d*] con un solo controesempio », <sup>26</sup> dove ugualmente il controesempio, cioè la contraddizione, è considerato indice della falsità, e la falsità della non-contraddittorietà semplice (*d*), così dimostrata, è considerata prova della verità della sua opposta contraddittoria, cioè della « contraddittorietà semplice » (*b*).

Ma in tutto ciò si usa, come già detto, non solo il p.d.t.e. (tra due tesi opposte contraddittorie, la falsità dell'una è prova della verità dell'altra), bensì anche lo stesso p.d.n.c. (una contraddizione non può essere reale). Se ci si limita all'uso che di questi due principi fanno Routley e Meyer, cioè per la sola dimostrazione della contraddittorietà semplice (*b*) o della non-contraddittorietà assoluta (*c*), si può osservare che essi servono a dare determinatezza a queste tesi, cioè ad impedire che esse equivalgano alle loro contraddittorie. La contraddittorietà assoluta, infatti, porterebbe all'indeterminatezza, cioè all'insignificanza del discorso. Per esempio, almeno i simboli con cui vengono espresse le contraddizioni devono essere determinati, cioè devono essere quello che sono e non qualcosa d'altro, altrimenti non si riuscirebbe, per mezzo di essi, nemmeno ad esprimere le contraddizioni che pur si vogliono ammettere. Anche l'assunzione della contraddizione, insomma, deve essere incontraddittoria, il che, ammesso e non concesso (su questo ritorneremo) che sia possibile, rivela pur sempre un certo « primato » dell'incontraddittorietà sulla contraddizione: mentre, infatti, la contraddizione non può esprimere né se stessa né, tanto meno, l'incontraddittorietà, quest'ultima non solo può esprimere se stessa, ma può esprimere anche la contraddizione. Già questo fatto rappresenta, dunque, un motivo per preferire la logica classica, o comunque la logica della non contraddizione, alla logica dialettica, per cui non è vero che la prima sia una parte della seconda, in quanto la stessa dialettica, per poter essere espressa, ha bisogno della non contraddizione, mentre questa non ha bisogno di nulla.

Ma c'è un altro, più grave, inconveniente, almeno dal punto di vista filosofico, nel discorso di Routley e Meyer: il fatto che essi considerino un controesempio empirico, cioè una contraddizione fra una teoria e l'esperienza, come il segno della falsità della teoria, significa

26. *Ivi*, p. 347.

non solo che non sono ammesse certe contraddizioni, e quindi che non tutto è contraddittorio (non-contraddittorietà assoluta), ma anche che non è ammessa nessuna contraddizione (non-contraddittorietà semplice). Perché mai, infatti, questa particolare contraddizione, costituita dal controesempio empirico, non deve essere ammessa, mentre altre possono esserlo? Se altre contraddizioni possono essere ammesse, significa che il fatto di essere contraddizioni non ne impedisce, di per sé, l'ammissibilità, e dunque non si vede perché anche quella contraddizione particolare, che è costituita dal controesempio empirico, non possa essere ammessa. Ma, se questa può essere ammessa, allora non è più indice di falsità: dunque né la contraddittorietà assoluta (*a*), né la non-contraddittorietà semplice (*d*) possono essere falsificate da controesempi empirici, perciò è vero tanto che tutte le cose sono contraddittorie, quanto che tutte le cose non sono contraddittorie. Insomma, il ricorso al potere falsificante dei controesempi empirici, il quale poi non è altro che la potenza confutatoria della contraddizione — non solo la « fecondità » delle contraddizioni di cui parla Popper, ma anche la « forza dialettica » (διαλεκτική ισχύς) di cui parlava Aristotele —, finisce col distruggere la pretesa di Routley e Meyer di tenere in vita, sia pure limitatamente ad alcuni settori della realtà, la contraddizione.<sup>27</sup> Ancora una volta, così, si dimostra che l'accettare le contraddizioni rende la dialettica del tutto impotente, mentre il ricorso al potere della confutazione impone di respingere, sempre e dovunque, le contraddizioni.

È stato inoltre rilevato, a proposito del tentativo di Routley e Meyer, ma anche di tutte le altre logiche paraconsistenti, che esse sono estremamente deboli dal punto di vista semantico, non solo per il carattere puramente algebrico e formale della semantica da esse impiegata,<sup>28</sup> ma in particolare per l'indeterminatezza semantica dell'operatore logico di negazione da esse usato, cioè la cosiddetta « negazione dialettica », o « negazione debole », o « negazione ». Se è vero, infatti,

27. Cfr. parte I, cap. IV (pp. 131-141) sopra. Lo stesso POPPER, *art. cit.*, p. 533. n. 4, riconosce che almeno una delle antiche accezioni della dialettica è assai prossima al suo « metodo scientifico », cioè quella in cui « il termine è usato per designare il metodo consistente nella costruzione di teorie esplicative e nella loro discussione critica, che comprende la questione della loro capacità di descrivere le osservazioni empiriche ». Qui Popper pensa all'uso socratico della dialettica come semplice confutazione, non a quello platonico-aristotelico della dialettica come dimostrazione della tesi contraddittoria a quella confutata, perché nella scienza moderna, che è l'orizzonte di interesse di Popper, non si danno, come vedremo, opposizioni fra teorie contraddittorie, ma solo fra teorie contrarie.

28. Cfr. B. J. COPELAND, *On when a Semantics is not a Semantics*, « Journal of Philosophical Logic », 8, 1979, pp. 399-413, e *Pure Semantics and Applied Semantics*, « Topoi », 2, 1983, pp. 198-204.

che questa non comporta l'esclusione di ciò che viene negato, non solo è vero, come è stato osservato, che in tal modo essa non conduce ad ammettere nella realtà vere e proprie contraddizioni, del tipo cioè vietato dal p.d.n.c.,<sup>29</sup> ma è anche vero che essa non permette di inferire, dalla falsificazione di una teoria come la contraddittorietà assoluta o la non-contraddittorietà semplice, la verità della stessa logica paracostante di Routley e Meyer, la quale viene ad essere soltanto la « negazione debole » (cioè non escludente) di quella.

Un ultimo rilievo: Routley e Meyer sostengono, in base al teorema di Gödel, che la non-contraddittorietà semplice del mondo non è dimostrabile, ma non prendono minimamente in considerazione la « dimostrazione elentica » che Aristotele ha dato del p.d.n.c. (il quale è l'espressione logica della non-contraddittorietà del mondo) e si limitano invece ad osservare che quest'ultimo non è né empirico né analitico, pur rilevando l'insufficienza di questa alternativa kantiana e neopositivistica. Ora, proprio il carattere « elentico », cioè non deduttivo, di tale dimostrazione, fa sì che essa non sia in alcun modo in contrasto col teorema di Gödel, il quale vale solo per i sistemi assiomatici, cioè deduttivi, mentre il p.d.n.c. non viene affatto dedotto dentro i sistemi di cui fa parte, i quali continuano ad essere « incompleti » (e non-contraddittori) come vuole il teorema suddetto. Certo, il valore della dimostrazione elentica è stato contestato, nel senso che essa è stata considerata valida solo nei confronti di negazioni universali del p.d.n.c. e non nei confronti di negazioni parziali o locali.<sup>30</sup> se, infatti, la negazione del p.d.n.c. non pretendesse di essere anche autoriflessiva, cioè di applicarsi anche a se stessa, e con ciò rinunciasse ad essere universale, essa potrebbe evitare di cadere in quell'insignificanza, il cui rilevamento costituisce precisamente la dimostrazione elentica. Ma anche la distinzione fra negazioni universali e negazioni parziali del p.d.n.c. implica il riconoscimento della necessità del p.d.n.c. come condizione di determinatezza almeno della sua stessa negazione e cioè finisce con l'affermarlo proprio nel momento stesso in cui pretende di negarlo. Viene allora spontaneo chiedersi quale credibilità può avere una negazione che pretende di valere per altre affermazioni, ma non per se stessa, ed è perfettamente legittimo supporre che essa sia insincera, cioè che, come osserva Aristotele, colui che la sostiene

29. Cfr. A. CORRADINI, *Riflessioni sul principio di non-contraddizione*, parte II, « Epistemologia », 9, 1986, pp. 14-31.

30. Cfr. il cenno di LUKASIEWICZ, *art. cit.*, p. 499, e R. M. DANCY, *Sense and Contradiction: a Study in Aristotle*, Dordrecht-Boston 1975; ma si veda anche CORRADINI, *art. cit.*, parte I, spec. 221-229. La tesi di Dancy, secondo MARCONI, *op. cit.*, p. 412, n. 1, non porta a risultati molto diversi da quelli voluti da Aristotele.

non pensi veramente quello che dice. Forse questa è una confutazione puramente pragmatica, non propriamente logica, ma dal punto di vista filosofico essa è ugualmente sufficiente, perché la filosofia considera e coinvolge la persona nella sua interezza, e più in quello che pensa che in quello che dice.

Una logica paraconsistente molto meno pretenziosa di quella di Routley e Meyer, ed approdante ad un sostanziale riconoscimento del p.d.n.c., è quella elaborata da Nicholas Rescher, di cui vale la pena di parlare perché essa rivela l'intrinseca debolezza, dal punto di vista filosofico, di tali sistemi. Rescher ricorre alla nozione di « mondi possibili non-standard », cioè di sistemi logici in cui non valgono o il p.d.n.c. o il p.d.t.e. Quelli in cui non vale quest'ultimo sono detti da Rescher « mondi schematici », cioè parziali, incompleti, nei quali per alcune tesi non sussiste né la loro affermazione né la loro negazione, cioè essi sono del tutto indeterminati rispetto a queste tesi (qualcosa del genere accade anche nelle logiche *fuzzy*, o vaghe); quelli invece in cui non vale il p.d.n.c. sono « mondi contraddittori », nei quali sussistono, per alcune tesi, sia la loro affermazione che la loro negazione.<sup>31</sup> È a questi ultimi che va l'attenzione dell'autore, il quale non li considera impossibili, come apparentemente fa invece Hintikka (il quale parla di « impossibili mondi possibili »), ma li considera ontologicamente possibili, a condizione che il nostro pensiero non ne faccia parte. A suo giudizio, infatti, il nostro pensiero non può autocontraddirsi, però può descrivere in modo non contraddittorio un mondo contraddittorio da esso ben distinto. « Il pensiero — afferma Rescher — non deve necessariamente condividere le caratteristiche dei suoi oggetti ».<sup>32</sup>

I mondi contraddittori, dal punto di vista ontologico, sono, secondo Rescher, mondi possibili risultanti, per così dire, dalla sovrapposizione di più mondi possibili non contraddittori, sovrapposizione che in alcuni luoghi dà origine a delle vere e proprie contraddizioni.<sup>33</sup> Anche nei mondi contraddittori, tuttavia, la contraddizione, sebbene possa essere tollerata, deve comunque essere isolata, come un'anomalia locale, affinché non produca le conseguenze indesiderabili denunciate dal teorema dello pseudo-Scoto. La ricerca scientifica, infatti, secondo Rescher, deve assumere come principio regolativo l'idea di un mondo incontraddittorio, perché questa è la condizione per l'intelligibilità del mondo reale, cioè per il progresso della scienza. L'idea di una realtà

31. N. RESCHER, *Mondi possibili non-standard*, in *La formalizzazione* cit., pp. 354-416, spec. 361.

32. *Ivi*, p. 362.

33. *Ivi*, p. 364.



autocontraddittoria, al contrario, sarebbe un'idea senza senso, mentre la mente umana è il luogo del senso.<sup>34</sup>

Anche la contraddizione, tuttavia, è stimolo alla ricerca, ed in questo modo ha una funzione regolativa non meno importante dell'incontraddittorietà. Le azioni umane, infatti, non possono essere contraddittorie, mentre i pensieri possono ammettere oggetti contraddittori, per es. i paradossi della matematica o le contraddizioni della fisica quantistica. Il mondo, secondo Rescher, è complesso e per la contraddizione e l'incontraddittorietà si devono fare questioni di grado, non di ammissioni o di esclusioni assolute. In ogni caso la sua tesi più importante è che si può parlare in modo incontraddittorio, cioè sensato, coerente, sistematico, della contraddizione, a condizione di tenere distinto il nostro pensiero dal suo oggetto. Questo punto di vista, egli afferma, è espressione non di irrazionalismo, come spesso accade ai fautori della contraddizione, ma di razionalità.<sup>35</sup>

Abbiamo già notato che, con questa pretesa di parlare in modo incontraddittorio della contraddizione, Rescher rivela già l'intima debolezza delle logiche paraconsistenti, le quali, per avere un senso, cioè una determinatezza, devono rinunciare ad essere riflessive, cioè ad applicarsi a sé medesime. Anche il suo riconoscimento del valore regolativo dell'incontraddittorietà per la ricerca scientifica è il segno di una superiorità di questa sulla contraddizione. Quanto all'affermazione che anche la contraddizione ha un valore regolativo, ma non perché debba essere ampliata, diffusa, estesa, bensì al contrario perché deve essere isolata, contenuta, neutralizzata, siamo in presenza di una tesi affine, mi sembra, a quella di Popper, secondo cui le contraddizioni sono feconde fintantoché si cerca di eliminarle e cessano di esserlo quando vengano accettate.

Il vero problema della posizione di Rescher è fino a che punto sia sostenibile la distinzione fra il pensiero e il suo oggetto. È superfluo dire che in una posizione idealistica, come ad es. quella di Hegel, ciò non sarebbe possibile. Ma evidentemente la posizione di Rescher non è idealistica, bensì realistica, cioè ammette l'esistenza di un oggetto, i « mondi possibili », distinto dal pensiero. A questo proposito, anzitutto, c'è da chiedersi fino a che punto possano essere « reali » dei mondi « possibili » risultanti dalla sovrapposizione fra più mondi possibili, incontraddittori se presi ciascuno isolatamente, ma contraddittori fra loro se presi insieme. Lo stesso Rescher esclude che essi possano avere la stessa realtà, ad esempio, delle azioni umane, le quali non possono essere contraddittorie, dunque si tratta di mondi in cui non c'è posto

34. *Ivi*, pp. 381-388.

35. *Ivi*, pp. 406-411.

per l'uomo. Il fatto, poi, che il pensiero possa accogliere in sé anche delle contraddizioni, intese non come autocontraddizioni, ma come descrizioni di situazioni contraddittorie, induce a chiedersi in quale misura la descrizione di una situazione contraddittoria possa essere essa stessa incontraddittoria. È stato notato, da parte di competenti di logica formale, che ciò non è possibile nel senso voluto da Rescher: « come si può infatti sostenere che un fenomeno è una contraddizione, se non è lecito descriverlo come tale? »<sup>36</sup> In altre parole, se « pensare » significa indicare con dei simboli un'espressione logica, e parlare di ciò che si è in tal modo indicato, farne un'analisi, uno studio, allora è possibile pensare la contraddizione, ma ciò non è in contrasto col p.d.n.c., il quale « parla » esso stesso della contraddizione, precisamente per dire che è impossibile. Se invece « pensare » significa rappresentarsi mentalmente la situazione indicata, come se essa fosse reale (anche se non lo è), cogliendone la determinatezza, il senso, come accade quando si pensano i « mondi possibili », allora non sembra che sia possibile pensare la contraddizione, essendo questa una situazione del tutto indeterminata e priva di senso.

In ogni caso i « mondi possibili non-standard », di cui parla Rescher, se hanno un interesse per la logica, sembrano non averne nessuno per la filosofia, almeno per una filosofia che non sia solo una speculazione astratta che isola artificiosamente aspetti della realtà, ma sia invece la considerazione concreta, cioè globale, della situazione umana, in cui si pone il problema del senso della vita, della morte, del bene e del male, della società, della storia, ecc. Come si può, ad esempio, collegare in una filosofia coerente la descrizione di mondi possibili non-standard con un'etica, una politica, una filosofia del diritto, una filosofia dell'economia, o anche una filosofia della religione, cioè con le varie forme di riflessione filosofica sulle azioni umane? Certo, Rescher ha ragione quando afferma l'impossibilità di racchiudere l'intera complessità e varietà del reale in un unico sistema incontraddittorio, ma tale impossibilità dipende non dal fatto che tale sistema è incontraddittorio, bensì dal fatto che esso pretende di essere un unico sistema, cioè una concatenazione logica coerente di proposizioni, sul modello della matematica, in cui tutte le « verità » devono essere dedotte necessariamente. Nella realtà ci possono essere benissimo verità parziali del

36. Cfr. MARCONI, *op. cit.*, p. 28. L'osservazione è fatta a proposito della logica hegeliana, ma a me sembra valida in generale. Molto chiara anche la critica di MALATESTA, *op. cit.*, il quale da un lato osserva (pp. 99-100) che è possibile studiare in modo incontraddittorio la contraddizione, ma senza ammetterla come reale, e dall'altro (pp. 107-110) che le contraddizioni di cui parla Rescher non sono reali, perché risultano dalla sovrapposizione di mondi fra loro totalmente o parzialmente incompatibili. Ulteriori analisi richiederebbe tuttavia il libro di Rescher sulla dialettica (*Dialectics*, Albany 1977).

tutto indipendenti (anche se non contrastanti) fra di loro, così come ci possono essere comportamenti contrastanti fra di loro o addirittura contraddittori nel senso marxiano, cioè autodistruttivi, senza che ciò induca ad ammettere deroghe, parziali o totali, al p.d.n.c., cioè al principio della determinatezza.

Altre logiche paraconsistenti sono state elaborate da altri autori, quali ad es. S.K. Thomason, F.G. Asenjo e J. Tamburino, G. Priest e N. Grana, ma esse o presentano alcuni tratti comuni con quelle già considerate o non pretendono di affermare la realtà della contraddizione: in ogni caso non è possibile prenderle in considerazione tutte,<sup>37</sup> così come non è possibile occuparci della logica *fuzzy*, della logica « minimale » e delle logiche polivalenti (tutte logiche che, comunque, non negano veramente il p.d.n.c.). Più interessante è, invece, commentare i rilievi con cui Marconi chiude l'introduzione alla sua antologia. Si tratta di rilievi tanto più significativi in quanto tendenzialmente favorevoli alle logiche paraconsistenti. Marconi osserva anzitutto che bisogna distinguere tra la coerenza con stipulazioni già effettuate e il diritto di instaurare stipulazioni sempre nuove: l'obbligo di rispettare la prima non impedisce l'esercizio del secondo, che può essere reso necessario dal rispetto della verità. In particolare le nuove stipulazioni, che sono in genere nuove definizioni lessicali, sono imposte dalla natura del linguaggio, il quale è sempre ondeggiante: le stesse parole, infatti, assumono significati sempre diversi. Mentre la matematica, modello della logica classica, è rigorosamente univoca, la dialettica, che le logiche paraconsistenti cercano di formalizzare, si sforza di aderire alla multivocità del linguaggio naturale, ed in questo senso, a differenza dalla matematica, è priva di presupposti, cioè di stipulazioni previe. Ecco, dunque, come si spiega il sorgere di contraddizioni nella dialettica: esso è dovuto allo sforzo di restare aderenti alla multivocità del linguaggio naturale e di esprimerne l'indeterminatezza attraverso sempre nuove definizioni lessicali. Hegel ad esempio, secondo Marconi, creò la dialettica perché era insoddisfatto dell'apparato concettuale del secolo XVIII (l'« intelletto »), da lui ritenuto inadeguato ad esprimere il nuo-

37. Per un'illustrazione di essere rinvio a MARCONI, GRANA, MALATESTA e CORRADINI, *opp. cit.* Alcuni cenni ad esse si possono trovare nel volume di W. BECKER e W. K. ESSLER (Hrsgg.), *Konzepte der Dialektik*, Frankfurt a. Main 1981, che contiene gli atti del Symposium su « logica formale e dialettica » svoltosi a Bad Homburg nel 1978 per iniziativa della Deutsche Forschungsgemeinschaft. Si vedano in particolare gli interventi di H. LENK, *On the Dialectical Concept of Contradiction*, pp. 144-146, e U. PETERSEN, *What is Dialectic: Logic versus Epistemology*, pp. 187-190, praticamente i soli che prendono posizione a favore delle logiche paraconsistenti, il primo alludendo alla possibilità di assumere delle varianti del p.d.n.c. per mezzo di connettivi logici non ortodossi (la « negazione debole ») ed il secondo alludendo al passaggio da logiche puramente estensionali a logiche intensionali.

vo mondo sorto dalla rivoluzione francese, e Marx applicò la dialettica all'economia perché insoddisfatto dell'organizzazione concettuale della scienza economica borghese.

In ogni caso, però, conclude Marconi, si deve porre il « principio » che le contraddizioni *devono* essere eliminate, altrimenti non si ottiene una formalizzazione fedele della dialettica. Se non si ammette, almeno come principio, che il processo dialettico possa essere concluso con l'eliminazione della contraddizione, anche se poi di fatto ciò può non accadere mai, tutte le ipotesi che si fanno successivamente (le nuove definizioni) sarebbero vanificate. « Senza queste ipotesi, il procedimento dialettico non funziona; se si ritiene fin dall'inizio che esse, tutte, siano destinate alla confutazione, la dialettica diventa la narrazione condotta 'da un punto di vista superiore', di una successione di illusioni priva di fondamento ». <sup>38</sup> Quest'ultimo rilievo è analogo a quello che si trova nell'appendice, scritta da Apostel nel 1978 dopo una discussione con lo stesso Marconi, dove si dice che, per formalizzare adeguatamente la dialettica, bisogna mostrare la necessità della contraddizione ed anche la possibilità del suo superamento. Non basta, insomma, aggiungere dall'esterno alcune contraddizioni ad un sistema, come fanno le logiche paraconsistenti: è necessaria, invece, un'« aggiunta intrinseca », la quale ha anche una forma *deontica*, consistente nell'« assioma » secondo cui « esistono asserzioni contraddittorie ed è obbligatorio eliminare tali asserzioni contraddittorie ». <sup>39</sup>

Per quanto riguarda il primo rilievo di Marconi, quello relativo all'indeterminatezza, agli ondeggiamenti, insomma alla multivocità del linguaggio naturale e all'impossibilità di esprimerne i concetti per mezzo delle definizioni univoche della matematica, non si può che essere d'accordo. Abbiamo visto come, in particolare con Platone e soprattutto con Aristotele, la stessa dialettica antica si sia aperta al riconoscimento della multivocità dei termini, confutando il presupposto univocistico su cui si era fondata la logica eleatica dell'identità. Se, dunque, la dialettica moderna è una riscoperta della multivocità, ossia delle differenze, della mobilità del reale, essa non fa che ritornare, dopo la parentesi tardo-scolastica e intellettualistico-moderna, ai momenti migliori della dialettica antica (non parlo qui, in particolare, della cosiddetta « logica classica », che a volte coincide con la logica dell'identità, antica o moderna). Solo che, per riscoprire ed esprimere la multivocità, non è necessario fare ricorso alla contraddizione, cioè violare il p.d.n.c., a meno che quest'ultimo, e la logica che su di esso si fonda, non venga inteso

38. MARCONI, *op. cit.*, pp. 66-74, spec. 71.

39. APOSTEL, *Logica e dialettica*, in *La formalizzazione cit.*, pp. 417-470, spec. 462.

nel senso eccessivamente angusto e rigido che è proprio della logica eleatica, o intellettualistica, la quale ha come suo modello la matematica. Per questo, come abbiamo visto, le contraddizioni delle logiche paraconsistenti o non sono vere contraddizioni, o non sono necessarie e comunque non vengono poi mantenute, o sono prive di qualsiasi rilievo filosofico, o infine rischiano veramente di banalizzare l'intero sistema.

Per quanto riguarda, invece, il secondo rilievo di Marconi, ripreso anche da Apostel, cioè la necessità di eliminare, o di superare, le contraddizioni, è significativo che entrambi gli autori affermino questa necessità, perché ciò rivela che essi in sostanza ammettono che il permanere definitivo della contraddizione avrebbe un effetto banalizzante anche nei confronti delle logiche paraconsistenti; ma è altrettanto significativo che entrambi affermino tale necessità unicamente da un punto di vista programmatico (il « principio » di cui parla Marconi) o deontologico (l'« assioma » di cui parla Apostel), cioè non riescano, nell'ambito delle logiche paraconsistenti, a *dimostrarla*. Ciò non deve stupire: abbiamo più volte notato, infatti, che, se c'è una ragione per cui la contraddizione deve esistere, questa stessa ragione impedisce di affermare che essa deve necessariamente essere eliminata. L'unico motivo valido per affermare la necessità di tale eliminazione è il p.d.n.c., ma questo impedisce alla contraddizione di esistere, nella realtà, anche per un solo istante. In mancanza di tale *dimostrazione* la dialettica, ed ancora di più le logiche paraconsistenti, si riducono ad una semplice « narrazione », come ammette lo stesso Marconi, o, nel migliore dei casi, come abbiamo visto a proposito di Hegel e di Marx, ad una « comprensione », o ad una « interpretazione » della storia, priva di forza dimostrativa.

L'aspirazione, anche da parte dei dialettici che fanno ricorso alle logiche paraconsistenti, a togliere la contraddizione ed a rendere in tal modo la dialettica veramente dimostrativa, fa pensare ancora una volta che l'autentico modello della dialettica moderna, ed anche contemporanea, continui a rimanere la dialettica antica di Platone e di Aristotele, capace di dimostrare per confutazione, senza tuttavia negare la multivocità e la complessità del reale. Se questo è vero, anche dalla dialettica moderna e contemporanea viene confermata l'indicazione della dimostrazione per confutazione come struttura logica della filosofia.<sup>40</sup>

3. La tesi di Popper sulla fecondità della contraddizione nel determinare il progresso della scienza è stata sostanzialmente accolta ed anzi

40. Ho già accennato a queste critiche in *Logica aristotelica e dialettica*, Bologna 1983, pp. 32-35, e *Logica e dialettica in Marx*, « Verifiche », 13, 1984, pp. 163-175, spec. 168-169.

valorizzata da alcuni sostenitori del materialismo dialettico, come se essa suonasse a conferma della validità di quest'ultimo. Ciò è accaduto, ad esempio, ad opera di Wladislaw Krajewski nell'ambito di un Symposium sui rapporti tra logica formale e dialettica, svoltosi a Bad Homburg nel 1978. Questo autore anzitutto ha preso le distanze da ogni tentativo di formalizzare la dialettica per mezzo di logiche paraconsistenti, dichiarando che le contraddizioni ammesse dal materialismo dialettico nella natura e nella storia non sono contraddizioni logiche, ma polarità, conflitti di forze o tendenze contrarie. Solo nel pensiero, secondo Krajewski, possono aver luogo le contraddizioni logiche, ma queste non sono tutte dialettiche, bensì lo sono soltanto quando hanno una origine profonda e conducono ad uno sviluppo del sapere. Anche queste, tuttavia, ad un certo punto vengono risolte in base alle regole della logica formale. Secondo Krajewski nel dibattito sui rapporti tra dialettica e logica formale che si è svolto durante gli anni '50 in Urss, in Polonia e nella Rep. Dem. Tedesca, nessuno ha mai inteso porre una alternativa tra le due. Solo in Occidente egli afferma di avere incontrato una simile alternativa. La dialettica, continua Krajewski, è importante soprattutto nella storia della scienza, dove svolge la funzione indicata da Thomas Kuhn e da Paul Feyerabend a proposito delle « rivoluzioni scientifiche », anche se questi autori, a suo avviso, hanno insistito troppo sugli aspetti « rivoluzionari » di tale storia — cioè sulla sostituzione di « paradigmi » vecchi mediante « paradigmi » nuovi e contraddittori rispetto ai primi —, trascurando gli aspetti di continuità, che invece sono reali ed altrettanto importanti. Per Krajewski, infatti, la « negazione dialettica » include sia la negazione della teoria precedente, sia la sua « affermazione come approssimazione ». <sup>41</sup>

Come si vede, questa posizione non si discosta sostanzialmente dalla tesi di Popper e della dialettica antica, secondo cui la dimostrazione consiste nella rimozione della contraddizione dalle teorie, o nella confutazione delle teorie che contengono la contraddizione, ed è valida anche nel rilevare che certi aspetti delle teorie abbandonate vengono, a volte, conservati. Si può applicare, pertanto, ad essa la denominazione di « materialismo dialettico liberalizzato », o aggiornato, proposta da alcuni, per distinguerla dal « materialismo dialettico ortodosso » di Engels e Lenin. L'unico aspetto discutibile di essa, come vedremo tra poco, è nell'ammissione, del resto non esplicita, che le opposizioni fra teorie scientifiche siano delle vere e proprie contraddizioni: in un senso, infatti, lo sono, cioè nel senso che, come ogni forma di opposizione, esse violano il p.d.n.c.; mentre in un altro senso non lo sono, cioè non

41. W. KRAJEWSKI, *Dialektik und die Entwicklung der Wissenschaft*, in *Konzepte der Dialektik* cit., pp. 182-185.

sono opposizioni fra tesi reciprocamente contraddittorie, tali per cui, in base al p.d.t.e., la falsificazione dell'una comporti necessariamente la verità dell'altra.

Una posizione analoga mi sembra di poter riscontrare in un sostenitore « occidentale » del materialismo dialettico, Ludovico Geymonat. Questi, nella relazione inviata al convegno di Padova sulla contraddizione, del 1980, ha ugualmente illustrato il ruolo della contraddizione « nella concezione materialistico-dialettica della storia della scienza ». Egli ha preso le mosse dall'antinomia denunciata da Russell nella teoria degli insiemi di Frege, per mostrare che « il trapasso da una teoria all'altra fu essenzialmente provocato dalla scoperta di una contraddizione nella prima ».<sup>42</sup> Anch'egli si è richiamato alla concezione della storia della scienza elaborata da Kuhn, Popper e Lakatos, criticandone tuttavia l'eccessiva rigidità ed aggiungendo che, oltre alle contraddizioni che emergono nell'ambito teorico, concorrono a determinare il progresso della scienza anche le contraddizioni che emergono nell'ambito teorico-pratico, cioè tra le teorie e il senso comune o tra le teorie e le forme di organizzazione sociale, perché « la scienza non si riduce a una collezione di teorie, ma è un processo assai più complesso che si svolge in quello che ho chiamato il 'patrimonio scientifico-tecnico' dell'umanità ».<sup>43</sup> Altri esempi portati da Geymonat sono la contraddizione fra teoria corpuscolare e teoria ondulatoria della luce, l'analisi infinitesimale, la nascita delle geometrie non-euclidee, a proposito dei quali egli osserva che non sempre la teoria nuova suppone che la precedente sia stata falsificata, ma spesso teorie opposte si influenzano reciprocamente, così come si dà un'influenza reciproca fra aspetti teorici ed aspetti pratici del patrimonio scientifico-tecnico. Perciò si può dire che un moto dialettico permea non solo i periodi rivoluzionari di cui parla Kuhn, ma anche i periodi di scienza « normale » (cioè di continuità). Per stabilire, infine, quando lo sviluppo della scienza sia autenticamente progressivo o no, bisogna attendere, secondo Geymonat, di vedere quale mutamento esso riesce a produrre nell'insieme del patrimonio scientifico-tecnico, cioè lo si può dire solo *a posteriori*.<sup>44</sup> Come si vede, non si potrebbe essere più « liberali », nel senso di escludere qualsiasi necessità deterministica dal processo storico, per cui del materialismo dialettico engelsiano-leniniano resta solo una qualche enfasi, mentre la sostanza del discorso è prevalentemente popperiana.

42. L. GEYMONAT, *Il problema della contraddizione nella concezione materialistico-dialettica della storia della scienza*, in *Il problema della contraddizione*, « Verifiche », 10, 1981, pp. 129-138, spec. 130.

43. *Ivi*, p. 131.

44. *Ivi*, p. 138.

Lo stesso orientamento si può riscontrare in Giulio Giorello e Marco Mondadori, che in un articolo del 1979 dal titolo un po' provocatorio, *Come vivere nelle contraddizioni ed essere felici*, sembrano prendere posizione in favore delle logiche paraconsistenti, in particolare della logica della rilevanza di Anderson e Belnap, ma in realtà non si discostano molto dalla concezione popperiana della storia della scienza, riformulata e perfezionata attraverso i contributi di Feyerabend e Lakatos. Essi, infatti, esordiscono dichiarando che nell'ambito della scienza si può essere « forzati ad assentire a una contraddizione » o « può capitare di non accorgersi che un A che ci è particolarmente caro ammette conseguenze logiche contraddittorie », e citano come prova della necessità di rinunciare alla consistenza completa di un sistema il teorema di incompletezza di Gödel. In alternativa alla logica classica, che ha appunto una concezione « classica » della negazione e della contraddizione, essi indicano la logica della rilevanza, la quale ammette la presenza di contraddizioni in un sistema evitando che esse lo banalizzino. In questa logica, affermano i due autori, « le contraddizioni non sono 'contagiose', non vanificano cioè *globalmente*, ma solo *localmente* in quegli specifici punti in cui vengono scoperte, i nostri sforzi conoscitivi ».<sup>45</sup>

A ciò viene subito spontaneo rispondere che, se siamo « forzati » ad ammettere delle contraddizioni, o se ci capita di « non accorgerci » di esse, o se esse « vanificano », sia pure solo localmente, i nostri sforzi conoscitivi, non siamo proprio « felici » di vivere nelle contraddizioni. Giorello e Mondadori, infatti, osservano che « il problema non è più quello di evitare le contraddizioni una volta per tutte..., ma quello di disporre di strategie per affrontarle, ogniquale volta esse vengono effettivamente scoperte », e citano quello che è accaduto nella storia della matematica, dove « la scoperta di contraddizioni ha portato alla modificazione delle teorie matematiche accettate fino al momento della scoperta ». Qui siamo in pieno popperismo. Del resto i due autori continuano citando Lakatos, per il quale le contraddizioni, cioè « i controesempi », nell'effettiva pratica scientifica non banalizzano le teorie, ma al contrario costituiscono un momento del loro sviluppo, cioè sono *scoperte* che ci obbligano ad *approfondire* le nostre congetture iniziali, costituiscono insomma « una sfida alla nostra conoscenza », una sfida a costruire teorie migliori, non nel senso banale di teorie che *eliminino* la contraddizione, ma nel senso forte di teorie che *superino* la contraddizione, di teorie che riescano cioè a conservare al loro interno entram-

45. G. GIORELLO - M. MONDADORI, *Come vivere nelle contraddizioni ed essere felici*, « Materiali filosofici », N. S., n. 2/3, 1979, pp. 67-78 (corsivi nel testo).



be le proposizioni contraddittorie opportunamente reinterpretate, in modo da farci comprendere come — nella loro mutua tensione — esse costituiscano descrizioni complete della stessa situazione. Ed insieme con Lakatos viene citato Feyerabend, secondo il quale « le teorie scientifiche che contengono contraddizioni, progrediscono, producono nuove scoperte, sviluppano costantemente il nostro orizzonte concettuale ».

A me sembra che quest'uso dinamico delle contraddizioni, teorizzato da Lakatos e Feyerabend (ma anche da Popper), non abbia molto a che vedere con la strategia di contenimento, o di isolamento, delle contraddizioni praticata dalla logica della rilevanza di Anderson e Belnap, che pure Giorello e Mondadori alla fine richiamano come alternativa alla logica classica. Se è vero, infatti, che nella storia della scienza le contraddizioni non vengono solo eliminate, ma vengono « superate » nel senso della *Aufhebung* dialettica, e quindi anche conservate (dove però ciò che è conservato non è più una contraddizione « forte », di tipo classico, ma una contraddizione « debole », cioè una tensione, una polarità), nelle logiche paraconsistenti esse rimangono tali e quali e producono più disturbi che vantaggi, tant'è vero che devono essere isolate.

Del resto lo stesso Giorello in una conferenza successiva al suddetto articolo, dopo avere illustrato i pregi delle logiche paraconsistenti, le quali sarebbero accettabili anche dal punto di vista semantico, tant'è vero che su di esse si possono costruire persino programmi per calcolatori (ma qualcuno, per es. John Searle, nega ai calcolatori precisamente la dimensione semantica), aggiunge che la dialettica propriamente detta, cioè quella hegeliana e del materialismo dialettico, ha un grosso limite, perché nel momento in cui ammette che il reale sia contraddittorio e che i sistemi formali in cui questo è rispecchiato debbano essere anch'essi contraddittori, essa va incontro agli effetti bloccanti segnalati da Popper. E precisa: « intendo dire che la situazione che la logica rilevante descrive è una situazione non disastrosa, come vorrebbe Popper, ma nemmeno ottimale, come vorrebbero i dialettici seri. È una situazione intermedia: la presenza di una contraddizione, cioè, non banalizza una teoria, tuttavia cerchiamo sempre di lavorare per eliminare la contraddizione e non per tenercela dentro ».<sup>46</sup> Qui Giorello avvicina la logica della rilevanza al programma di Lakatos e Feyerabend, ma nel contempo l'allontana dal materialismo dialettico: in ogni caso resta vero che le contraddizioni, per la scienza, sono utili non quando vengono accettate, ma quando suscitano uno sforzo per eliminarle.

Una posizione non molto dissimile da questa mi sembra di poter

46. Dal testo registrato, non riveduto dall'autore, della conferenza tenuta all'Istituto Gramsci di Ferrara il 2 novembre 1981.

riscontrare in altri interventi del Symposium di Bad Homburg, in particolare in quelli di Rantala, Trapp e Hintikka. Il finlandese Veikko Rantala ha infatti sostenuto che le contraddizioni sono la prova dell'inesistenza della cosiddetta « onniscienza logica », la quale consisterebbe nell'aver presenti tutte le conseguenze delle proprie affermazioni. In altre parole, uno si contraddice proprio perché non ha presenti tali conseguenze, cioè non si accorge che alcune fra esse sono contraddittorie. Le contraddizioni, prosegue Rantala, sorgono nel pensiero o perché il mondo è cambiato o perché viene riflesso dalla mente in modo distorto. Tuttavia è possibile costruire un quadro di logica formale che tenga conto, dal punto di vista semantico, delle contraddizioni, il quale può essere chiamato, secondo l'espressione usata da Hintikka, un « impossibile mondo possibile ».<sup>47</sup>

A questo discorso ha reagito alquanto vivacemente Reiner W. Trapp, attribuendo a Rantala l'intenzione di giustificare il materialismo dialettico (compresa la teoria secondo cui le contraddizioni del pensiero rispecchierebbero quelle della realtà) ed accusandolo di non esserci riuscito, per il fatto di avere ammesso che le contraddizioni del pensiero sarebbero solo un riflesso distorto della realtà. Il materialismo dialettico, secondo Trapp, è insostenibile dal punto di vista logico e confonde le polarità fisiche e le antinomie matematiche con le contraddizioni logiche. L'« impossibile mondo possibile » di Hintikka non ha nulla a che fare con la dialettica, perché esso è impossibile dal punto di vista epistemologico, cioè oggettivo, e possibile solo dal punto di vista logico, cioè soggettivo. Nella realtà non ci sono contraddizioni logiche nel senso aristotelico, ma semplici antagonismi: il mutamento non è contraddittorio se analizzato, come esso richiede, con l'aiuto della nozione di tempo. Oggi solo il materialismo dialettico « ortodosso » sostiene le contraddizioni reali, mentre quello « liberalizzato », che ha imparato a servirsi dei *computers*, distingue le contraddizioni dialettiche da quelle logiche.<sup>48</sup> A queste critiche Rantala ha risposto precisando che egli non intendeva affatto difendere il materialismo dialettico, riconoscendo la differenza tra antagonismi e contraddizioni logiche e dichiarando di aver solo voluto fornire un quadro logico per chi vuole pensare le contraddizioni.<sup>49</sup> Nel complesso, pertanto, l'impressione è che nessuno dei due interlocutori consideri la possibilità di vere e proprie contraddizioni reali, ed entrambi invece ammettano la funzione delle

47. V. RANTALA, *Knowing a Contradiction*, in *Konzepte der Dialektik* cit., pp. 191-198.

48. R. W. TRAPP, *Veikko Rantala on « Knowing a Contradiction »*, in *Konzepte der Dialektik* cit., pp. 198-207.

49. V. RANTALA, *R. W. Trapp on Contradiction: a Rejoinder*, *ivi*, pp. 208-211.

contraddizioni logiche sul piano teorico, nel senso di promuovere correzioni e approfondimenti delle teorie.<sup>50</sup>

Del resto sono sempre più numerose, da parte dei filosofi della scienza, le prese di posizione molto nette a favore del p.d.n.c. Ho già segnalato, dieci anni fa, quella di R. Garcia, avvenuta nel Colloque de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences (Ginevra 1970), dove, contro Aleksandr Zinoviev,<sup>51</sup> il quale cercava di difendere la critica della dialettica al p.d.n.c., mostrando che essa coincide con quella che, in base alla logica polivalente, può essere mossa alla logica bivalente, Garcia osservò: a) che esiste una formulazione del p.d.n.c., cioè quella per cui  $p$  e non- $p$  non possono essere vere nello stesso tempo, la quale è valida anche per le logiche polivalenti; b) che non è ancora stato dimostrato che le logiche polivalenti siano le più appropriate per descrivere i fenomeni di cui si occupa la fisica; c) che in ogni caso esse non hanno nulla a che vedere con la dialettica e perciò non possono convalidare una dialettica della natura quale è intesa dal materialismo dialettico.<sup>52</sup>

Un'altra presa di posizione favorevole al p.d.n.c. e nettamente critica nei confronti delle logiche paraconsistenti ha avuto luogo nel convegno di Padova ad opera di Carlo Cellucci, il quale ha ricordato come, di fronte all'antinomia rilevata da Russell nella teoria degli insiemi di Frege, Wittgenstein non avesse ritenuto necessario evitare la contraddizione (tendenza da lui attribuita ad un ingiustificato « orrore della contraddizione »), ma solo la deducibilità da essa di qualsiasi conclusione, ed avesse sostenuto che, per fare questo, bastava mutare la base logica della teoria. Questa però, secondo Cellucci, era una soluzione del tutto illusoria, perché « mai una volta nella storia della scienza la difficoltà prodotta da una contraddizione è stata risolta attraverso un mero cambiamento della base logica, senza una sostanziale revisione dell'ap-

50. Una critica a Popper dal punto di vista di Lukàcs, tendente ad affermare un marxismo non scientifico, ma storicistico, fondato sull'unità di soggetto e oggetto e di teoria e prassi, è stata mossa recentemente da I. FEHÉR, *Popper and Dialectics: I. Dialectical Elements in Popper's Criticism of Dialectics; II. Dialectics and Historical Knowledge*, « Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis », sect. philos., 17, 1983, pp. 251-272, e 18, 1984, pp. 67-92. In essa però non si affronta dal punto di vista logico il problema della contraddizione.

51. Aleksandr Zinoviev era allora docente di logica all'Istituto di Filosofia dell'Accademia delle Scienze dell'URSS, da dove fu in seguito licenziato per la pubblicazione del romanzo *Cime abissali*, in cui criticava il regime sovietico. Egli ha recentemente satireggiato lo stesso Istituto di Filosofia nel nuovo romanzo *La casa gialla*, Milano 1985.

52. R. GARCIA, *A proposito della contraddizione nella dialettica della natura*, in AA. VV., *La spiegazione nelle scienze*, Roma 1976, pp. 150-159 (Atti del Colloquio citato). Ho ripreso questo intervento nell'articolo *La contraddizione dopo Marx*, in *La contraddizione* cit., pp. 271-272.

parato concettuale della teoria ». <sup>53</sup> Bene ha fatto dunque Russell a risolvere l'antinomia introducendo una restrizione al « principio di comprensione » enunciato da Frege. In realtà, prosegue Cellucci, « una contraddizione rivela sempre la presenza di un errore di analisi nei concetti base della teoria considerata ». La contraddizione di Russell ha mostrato che la teoria fregeana degli insieme era ambigua, perché era l'inconsapevole miscuglio di due nozioni diverse. Ma proprio perché la contraddizione rivela un'ambiguità nella teoria, essa è realmente feconda dal punto di vista euristico. Il ruolo del p.d.n.c., pertanto, è di essere condizione necessaria per l'accettazione di una teoria scientifica. <sup>54</sup>

Non si può dire, invece, che esso ne sia anche condizione sufficiente, come ha creduto Hilbert, quando ha sostenuto che la coerenza di una teoria è sufficiente per dimostrare che tutte le proposizioni contenute in essa sono vere. Questa opinione è stata infatti smentita dai teoremi di Gödel, secondo cui la coerenza di una teoria non è dimostrabile in base ai principi in essa contenuti e pertanto essa può contenere anche proposizioni indimostrabili. Per rendere accettabile una teoria, conclude Cellucci, non basta la pura coerenza, ma è necessaria anche qualche assunzione di esistenza, come ha compreso Gentzen, e la ricerca di questa è molto più utile dei tentativi di neutralizzare le conseguenze delle contraddizioni. <sup>55</sup> Mi sembra che sia difficile indicare con maggiore chiarezza ed efficacia il rapporto tra la contraddizione e la storia delle teorie matematiche o scientifiche in generale, secondo una direzione che è in perfetta armonia con la tesi di Popper.

Un'ulteriore precisazione in questa stessa direzione, che tiene conto anche degli apporti di Duhem, prima, e di Lakatos, poi, è stata fatta nello stesso convegno di Padova, quando si è sostenuto, mi sembra a ragione, che le basi teoriche di due ipotesi scientifiche in competizione (ossia escogitate come soluzioni contrapposte di un medesimo problema o come spiegazioni dello stesso fenomeno) non possono opporsi secondo tutte le forme possibili di opposizione logica, perché non possono essere l'una la negazione assoluta, cioè l'opposta contraddittoria, dell'altra: la loro opposizione può assumere, al massimo, la forma tipica dell'opposizione fra proposizioni contrarie. Questo perché, se fossero contraddittorie fra loro, la falsificazione dell'una comporterebbe la dimostrazione della verità definitiva dell'altra, il che è incompatibile con l'idea stessa di progresso scientifico; invece, se esse sono soltanto contrarie, la falsificazione dell'una non comporta necessariamente la verità

53. C. CELLUCCI, *Il ruolo del principio di non contraddizione nelle teorie scientifiche*, in *Il problema della contraddizione* cit., pp. 139-160, spec. 140.

54. *Ivi*, pp. 141-148.

55. *Ivi*, pp. 148-149.

dell'altra, la quale può essere falsa anch'essa, e dunque non blocca definitivamente il processo della ricerca.<sup>56</sup> Ovviamente ciò non contrasta con la funzione del p.d.n.c. sopra illustrata, perché la falsificazione è sempre costituita da una contraddizione sperimentale, la quale è considerata inaccettabile, e perché l'opposizione fra due teorie, di qualunque tipo essa sia, alla luce del p.d.n.c. è considerata una prova che almeno una delle due è falsa (o lo sono entrambe). L'importanza della precisazione sta nel mostrare che la contraddizione sperimentale, a differenza dalla riduzione all'assurdo usata dai geometri, non ha alcun carattere conclusivo.<sup>57</sup> È questo un utile elemento di chiarificazione anche in rapporto alla differenza tra le confutazioni « scientifiche » e le confutazioni « filosofiche », le quali ultime dovrebbero avvenire fra tesi reciprocamente contraddittorie (sempre che ciò sia possibile, cioè che ci si riesca effettivamente, e con le necessarie precisazioni circa lo sviluppo ulteriore del dibattito che faremo nella conclusione).

Al termine di questa rassegna delle recenti prese di posizione sulla dialettica e la contraddizione, vale la pena di segnalare che, nel colloquio di Bad Homburg, è emersa anche una posizione diversa sia dai tentativi di formalizzare la dialettica hegel-marxista, sia da quelli di trasferirla semplicemente dalla realtà allo sviluppo delle teorie scientifiche, cioè una concezione della dialettica che si richiama esplicitamente alla dialettica antica, socratico-platonico-aristotelica. Un primo accenno in questa direzione è contenuto nell'intervento di Hans Martin Sass, per il quale la « logica speculativa [cioè la dialettica hegeliana] re-inventa un gioco di ricerca della verità e di emancipazione giocato molto tempo prima sotto il nome di Dialogo (dialègein) da Socrate e dai suoi compagni ».<sup>58</sup>

Molto più ampia, a questo stesso proposito, è la presa di posizione del noto logico finlandese Jaakko Hintikka, il quale afferma che la dialettica, come dice la sua etimologia (che in genere nelle questioni storiche è affidabile), deriva dal dialogo socratico, fatto di domande e risposte tra due interlocutori che professano tesi opposte, ciascuno dei quali cerca di dimostrare la propria a partire da quella dell'altro e dalle risposte che l'altro dà alle sue domande. Questo processo, secondo Hintikka, è formalizzabile e viene da lui formalizzato in modo tale che alla

56. Cfr. L. CONTI, *Contraddizione sperimentale e limite all'opposizione fra teorie rivali*, in *Il problema della contraddizione* cit., pp. 339-379. L'autore ha ulteriormente sviluppato questa tesi nel volume *I no della scienza. Verdetto sperimentale e incompatibilità interteorica*, L'Aquila 1982.

57. *Ivi*, p. 352.

58. H. M. SASS, *Speculative Logic (Dialectics) as Conflicts Theory*, in *Konzepte der Dialektik* cit., pp. 66-68. L'autore cita a conferma di questa tesi anche le ricerche di M. W. WARTOWSKI, *Ludwig Feuerbach*, Cambridge 1977, pp. VII, 27.

fine di esso risulta dimostrata una tesi che era contenuta in entrambe quelle degli interlocutori e che può essere avvicinata alla sintesi di cui parla Hegel. Ciò naturalmente accade quando le due tesi non sono contraddittorie fra loro, nel qual caso invece la confutazione dell'una equivarrebbe alla dimostrazione assoluta dell'altra.<sup>59</sup> Si noti che, in questa proposta, formalizzabile non significa determinato meccanicamente, e quindi prevedibile, perché non è possibile prevedere quali domande verranno fatte e quali risposte verranno ad esse date nel corso del dialogo, ma è possibile, *a posteriori*, ricostruire esattamente il processo compiuto e indicarne le regole logiche. Hintikka considera quasi esclusivamente il caso di due tesi non contraddittorie fra loro, il quale ricorda in qualche misura i procedimenti messi in opera da Aristotele (sia pure senza la tecnica della domanda e della risposta) nel III libro della *Metafisica*, dove spesso la soluzione delle aporie è una sintesi, o una posizione intermedia, fra tesi opposte. È tuttavia significativo anche il suo accenno al caso di due tesi fra loro contraddittorie ed al valore di dimostrazione che in esso assume la confutazione.

Infine Wilhelm K. Essler, nella conclusione del colloquio, dopo avere osservato che la dialettica può servire come metodo, a condizione che sia intersoggettiva, e che la sua caratteristica è di avere a che fare con la contraddizione, comunque questa sia intesa, afferma che le contraddizioni costituiscono le fasi successive della conoscenza, come risulta dalle cosiddette rivoluzioni scientifiche, ma più ancora nei dialoghi fra due interlocutori. La vera dialettica pertanto, conclude Essler citando Schleiermacher e Hintikka, è il metodo del dialogo, nel corso del quale le contraddizioni si formano e si risolvono, e la cui logica è compatibile con quella deduttiva, ma va anche al di là di questa, costituendosi come vera e propria « logica dialettica ».<sup>60</sup>

4. Un ultimo problema di notevole interesse per il nostro tema, anche se non concerne direttamente né la dialettica né il p.d.n.c., è la critica al p.d.t.e messa in atto dalla matematica intuizionistica di Brouwer e dalla sua formalizzazione logica dovuta a Heyting. Se, infatti, si dovesse concludere per la non validità di tale principio, la dialettica, intesa nel senso classico del termine, resterebbe priva proprio di quello strumento che le consente di argomentare, dalla confutazione di una tesi, la verità della tesi ad essa contraddittoria, ossia resterebbe am-

59. J. HINTIKKA. *The Logic of Information-Seeking Dialogues: A Model*, in *Konzepte der Dialektik* cit., pp. 239-247.

60. W. K. ESSLER, *Ist Dialektik eine Methode? Ein Dialog über Dialektik*, in *Konzepte der Dialektik* cit., pp. 239-247. A questo tipo di dialettica si è avvicinato anche N. RESCHER, *Dialectics* cit. (Albany 1977).

putata proprio del suo strumento dimostrativo. Mi sembra opportuno, pertanto, trattare questa difficoltà nel presente capitolo, dedicato alle discussioni sviluppate dalla logica odierna, anche se essa è nettamente distinta da tutte quelle trattate in precedenza.

Per inquadrare storicamente la critica di Luitzen E. J. Brouwer al p.d.t.e., la quale è l'aspetto più acuto di una generale sfiducia di questo illustre matematico nei confronti della logica classica, è necessario tenere presente anzitutto il suo orientamento filosofico, rivelato dal *pamphlet* da lui scritto a soli 24 anni su *Vita, arte e mistica*,<sup>61</sup> ma contenente già le idee fondamentali che Brouwer avrebbe professato per tutta la vita, confermandole puntualmente nei suoi scritti filosofici successivi. Si tratta di un irrazionalismo di tipo schopenhaueriano, in cui al mondo fenomenico, giudicato complessivamente malvagio e triste, viene contrapposta come realtà vera la propria coscienza, in cui risiede la libera volontà. Il mondo fenomenico è il regno dell'intelletto, ovvero della causalità, da cui derivano la scienza e l'industria, dotate di fini puramente pratici (il dominio della natura), ed a cui si accompagna il linguaggio, strumento anch'esso di dominio (sugli uomini) e del tutto incapace di esprimere il contenuto della coscienza. Per liberarci dalla tristezza a cui ci conduce la schiavitù del mondo fenomenico, sostiene Brouwer, dobbiamo accettare il nostro irreversibile *karma*, cioè rinunciare ad ogni desiderio, in particolare al desiderio di conoscere, e abbandonarci alla contemplazione pura, al mondo del « nulla » (*of-nothing*).<sup>62</sup> Tutto questo discorso è accompagnato da abbondanti citazioni di Meister Eckart, Jacob Böhme e del *Bhagavad-Gita*.

A questo irrazionalismo filosofico si accompagna, come accade di frequente, una vera e propria passione per la matematica, al cui progresso Brouwer reca un contributo fondamentale già con la dissertazione di dottorato pubblicata due anni dopo. Qui, in polemica col tentativo compiuto da Russell, Frege e soprattutto Hilbert, di realizzare una fondazione puramente logica della matematica, Brouwer fonda la matematica su un'intuizione (dove il suo « intuizionismo »), cioè sull'intuizione della pura dualità, intesa come successione di un'unità ad un'altra, ottenuta svuotando di ogni contenuto sensibile la percezione originaria della successione temporale, e sulla ripetibilità all'infinito di tale operazione.<sup>63</sup> In questa prospettiva l'esistenza degli oggetti mate-

61. L. E. J. BROUWER, *Leven, Kunst en Mystiek*, Delft 1905. Di questo scritto sono stati pubblicati solo alcuni brani in L. E. J. BROUWER, *Collected Works*, vol. I, ed. by A. Heyting, Amsterdam-Oxford-New York 1975, pp. 1-10, perché lo stesso curatore, che pure è un discepolo di Brouwer, ha ritenuto che esso « in molti passi corra via sconsideratamente » (cfr. *ivi*, p. 565).

62. BROUWER, *Collected Work* cit., spec. p. 10.

63. ID., *On the Foundation of Mathematics* (1907), *ivi*, pp. 53, 61, 70, 96.

matici viene a identificarsi esclusivamente con la loro costruibilità ad opera dell'intuizione. Una siffatta matematica, secondo Brouwer, è del tutto indipendente tanto dal linguaggio quanto dalla logica. I cosiddetti principi logici valgono solo per i discorsi fondati sulla matematica: quando i discorsi si staccano dal fondamento matematico, come accade, ad es., in Russell, allora è inevitabile che essi vadano incontro a contraddizioni (le antinomie degli insiemi). In particolare il p.d.t.e. vale solo per i sistemi matematici già costruiti, non per quelli in via di costruzione o da costruire.<sup>64</sup> Come si vede, benché nella dissertazione Brouwer usi ancora il p.d.t.e., quest'ultimo si segnala già come il principio logico più minacciato dalla matematica intuizionistica.

La critica di Brouwer ai principi logici, in particolare al p.d.t.e., emerge chiaramente nell'articolo del 1908 su *L'inaffidabilità dei principi logici*. Qui l'autore anzitutto enuncia una tesi generale, di natura filosofica, ossia che le deduzioni logiche fatte indipendentemente dalle percezioni sono inaffidabili; esse sono valide solo nell'ambito dei sistemi matematici, purché però anche in questi non vengano estese oltre le intuizioni. La funzione dei principi logici è di descrivere regolarità osservate nel linguaggio, ma quando essi vengono seguiti senza riferimento ad un sistema matematico, conducono a paradossi come quello di Epimenide (il « mentitore »).<sup>65</sup> Nell'ambito, poi, della matematica, afferma Brouwer, tra i principi logici meritano fiducia solo il p.d.n.c. e il « principio del sillogismo » (se  $b$  è incluso in  $c$  e  $a$  è incluso in  $b$ , allora  $a$  è incluso in  $c$ ), mentre il p.d.t.e. ha una validità solo limitata. Da questa posizione Brouwer non si scosterà più, anche se, come vedremo, negli scritti più maturi egli modificherà la formulazione del p.d.t.e. e conseguentemente la critica ad esso.

Nell'articolo del 1908 il p.d.t.e. è formulato come affermazione che « ogni supposizione è vera o falsa ». Nella matematica intuizionistica ciò significa che per ogni inclusione di un sistema in un altro, cioè per ogni attribuzione di una proprietà ad un oggetto, o tale inclusione può essere compiuta per costruzione, oppure si può giungere, sempre per costruzione, all'arresto del processo che doveva portare all'inclusione. Ora, fintantoché vengono introdotti sistemi, ovvero, proprietà, funzioni, attributi, che sono finiti, la ricerca se l'inclusione è possibile o no può sempre essere svolta ed ammette un risultato definito (positivo o negativo), perciò in questo caso il p.d.t.e. è affidabile. Ma, poiché l'induzione matematica ci permette di estendere all'infinito le inclusioni osservate nei sistemi finiti, senza che noi sappiamo *a priori* se la co-

64. *Ivi*, pp. 75, 89.

65. *Id.*, *The Unreliability of the Logical Principles*, *ivi*, pp. 107-108.



struzione di esse avrà successo, non è possibile stabilire metodicamente l'esistenza o la non esistenza di un sistema che risolva il problema, perciò nei sistemi infiniti il p.d.t.e. non è più affidabile, nel senso che non si può dire né che una supposizione è vera né che è falsa, ovvero né che il problema è risolubile, né che non è risolubile.<sup>66</sup>

Come si vede, la matematica intuizionistica di Brouwer suppone chiaramente una concezione potenzialistica dell'infinito: l'infinito non può mai essere intuito in atto, ma può solo essere costruito estendendo indefinitamente la serie degli oggetti già costruiti, la quale però è sempre finita.<sup>67</sup> In una concezione di questo tipo, pertanto, l'infinito non è un ente determinato, ma è sempre ciò che non è ancora stato determinato, ossia è l'indeterminato stesso. Ora, anche nella concezione aristotelica il p.d.t.e. non può valere per l'indeterminato, perché esso, in quanto corollario del p.d.n.c., che è il principio stesso della determinatezza, vale solo per realtà determinate. L'osservazione di Brouwer, pertanto, non intacca minimamente il p.d.t.e., almeno nella validità che a questo è attribuita dalla logica aristotelica. Aristotele stesso, che inaugurò la concezione potenzialistica dell'infinito, non avrebbe mai affermato, ad es., che un numero infinito deve essere necessariamente pari o dispari. Questa critica di Brouwer al p.d.t.e., dunque, non indebolisce la forza dimostrativa della dialettica intesa nel senso antico, perché questa si occupa esclusivamente di affermazioni determinate, suscettibili di essere vere o false.

Una diversa formulazione, e una diversa critica, del p.d.t.e., si trova negli scritti di Brouwer a partire dal 1923. Infatti, dopo avere effettuato, in una serie di memorie accademiche, la fondazione della teoria degli insiemi e della teoria delle funzioni indipendentemente dal p.d.t.e.,<sup>68</sup> egli scrive un articolo *Sul significato del p.d.t.e. in matematica*, dove formula questo principio nel modo seguente: « all'interno di un determinato sistema finito, proprietà del sistema... possono sempre essere *esaminate* (*geprüft*), cioè dimostrate o ridotte all'assurdo ».<sup>69</sup> In seguito, cioè nel 1954, egli preciserà che in luogo del termine « esa-

66. *Ivi*, pp. 109-110. Nel ristampare questo articolo nel 1919 l'autore dichiara che esso potrebbe essere da lui riscritto nella stessa forma (cfr. *ivi*, p. 111). Il curatore peraltro annota che nella versione tedesca, inedita, l'articolo conteneva varie espressioni di misticismo, omesse nella pubblicazione.

67. Cfr. S. BERNINI, Introduzione a L. E. J. BROUWER, *Lezioni sull'intuizionismo* (Cambridge 1946-1951), Milano 1983, p. 13.

68. BROUWER, *Begründung der Mengenlehre unabhängig vom logischen Satz vom ausgeschlossenen Dritten* (1918-1919), in *Id.*, *Collected Works* cit., pp. 150-190 e 191-221; *Begründung der Funktionenlehre unabhängig ecc.* (1923), *ivi*, 246-267.

69. BROUWER, *Über die Bedeutung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten in der Mathematik ecc.* (1923), in *Id.*, *Collected Works* cit., p. 268. Il termine *geprüft* è in corsivo nel testo.

minate » (*geprüft* = *tested*) è più corretto dire « giudicate » (*judged*),<sup>70</sup> come del resto egli stesso ha fatto tutte le volte che è tornato sull'argomento dopo il 1923. Non deve sfuggire la novità di questa formulazione (in genere non colta dagli studiosi): mentre nella precedente il p.d.t.e. stabiliva che una proposizione deve essere semplicemente vera o falsa, ora esso stabilisce che una proposizione deve essere dimostrata, che vuol dire essere necessaria, oppure ridotta all'assurdo, che vuol dire essere impossibile. Dal semplice piano della realtà o irrealtà, che può essere espresso anche da proposizioni empiriche, o da verità di fatto, o da giudizi *a posteriori*, siamo passati al piano della necessità o impossibilità, che è espresso solo da proposizioni necessarie, o da verità di ragione, o da giudizi analitici. Naturalmente questa trasformazione, in Brouwer, è perfettamente giustificata, perché i sistemi matematici finiti sono costituiti da proposizioni rigorosamente concatenate secondo un legame di necessità, dunque in essi non c'è posto per giudizi empirici, o verità di fatto, ma solo per verità di ragione. Altrettanto giustificata è l'affermazione, ripetuta da Brouwer anche in questo articolo, che il p.d.t.e., così formulato, non vale nella matematica dei sistemi infiniti, per le ragioni che abbiamo visto in precedenza. Ma da ciò non è legittimo trarre alcuna conclusione circa la non validità del p.d.t.e. in generale, quale si applica alle altre forme di discorso, cioè a quelle non matematiche.<sup>71</sup> Queste ultime, infatti, oltre alle proposizioni necessarie e impossibili, ammettono anche proposizioni semplicemente vere o false, possibili o contingenti, per cui la formulazione proposta da Brouwer non esprime l'autentico p.d.t.e., in quanto non stabilisce un'alternativa veramente esauriente, quale è quella fra proposizioni contraddittorie l'una rispetto all'altra, ma stabilisce un'alternativa tra proposizioni semplicemente contrarie (il necessario, infatti, è il contraddittorio del non-necessario, cioè del contingente, mentre è solo il contrario dell'impossibile). Dalla validità limitata del p.d.t.e. nella matematica intuizionistica non si può pertanto inferire alcuna limitazione alla validità di questo principio in generale.

Del resto lo stesso Brouwer, nello scritto filosofico su *Matematica, scienza e linguaggio*, del 1929, pur ribadendo la sua completa sfiducia nel linguaggio, in quanto mancante di esattezza e di univocità, riconosce

70. BROUWER, *Addenda and corrigenda on the role of the principium tertii exclusi in mathematics* (1954), in *Id.*, *Collected Works* cit., p. 539. La terminologia non ancora definitiva adottata nel 1923 rivela il passaggio dalla vecchia alla nuova formulazione.

71. Questo, invece, è ciò che danno l'impressione di credere alcune recenti sottolinee della critica di Brouwer al p.d.t.e. presenti, ad es., in M. CACCIARI, *Icone della legge*, Milano 1985, pp. 219-232, e R. NOBILI, *Le metamorfosi della razionalità scientifica*, in *AA. VV.*, *Metamorfosi*, a cura di G. Barbieri e P. Vidali, Roma-Bari 1986, pp. 249-252.

che i principi della logica classica, compreso il p.d.t.e., valgono per ogni tipo di linguaggio, per la scienza e per la vita pratica (ad es. per il diritto processuale).<sup>72</sup> Ma, aggiunge nell'altro scritto filosofico su *Coscienza, filosofia e matematica*, del 1948, questi sono campi in cui vige la successione causale, la quale esclude la bellezza, la comprensione reciproca, la saggezza e la verità: la bellezza si trova soprattutto nella matematica, la saggezza si trova nel misticismo orientale (nel *Bhagavad-Gita*) e, quanto alla verità, la logica non è certo uno strumento affidabile. Il fatto che per tanto tempo si sia creduto alla validità del p.d.t.e., conclude Brouwer, è un fenomeno di storia della civiltà paragonabile alla credenza della razionalità di  $\pi$  o nella rotazione del cielo. Esso si spiega per la validità pratica della logica classica relativamente ad un ampio gruppo di fenomeni della vita di ogni giorno.<sup>73</sup> La svalutazione della logica, come si vede, si accompagna ad una filosofia chiaramente irrazionalistica, per nulla essenziale alla matematica intuizionistica e difatti abbandonata in seguito dai discepoli dello stesso Brouwer, anche se quest'ultimo l'ha mantenuta in tutte le sue opere. Come, infatti, la nuova formulazione del p.d.t.e. ritorna nei suoi scritti di matematica successivi, dalle *Lezioni sull'intuizionismo* tenute a Cambridge fra il 1946 e il 1951 a *L'effetto dell'intuizionismo sull'algebra classica della logica*, del 1955,<sup>74</sup> i rilievi più generali circa la credenza in esso ritornano, pressoché con le stesse parole, in tutti i suoi scritti di filosofia, da *Sfondo storico, principi e metodi dell'intuizionismo*, del 1952, a *Punti e spazi*, del 1954.<sup>75</sup>

La matematica intuizionistica di Brouwer è stata, come abbiamo ricordato, tradotta in un vero e proprio sistema di logica formale, malgrado le resistenze del suo autore (a causa della sua sfiducia nel linguaggio e nella logica), ad opera del discepolo Arend Heyting, il quale si può considerare pertanto il fondatore della logica intuizionistica.<sup>76</sup> Questi, pur eliminando i tratti irrazionalistici del pensiero di Brouwer e rivalutando la funzione del linguaggio, ha naturalmente mantenuto il rifiuto del p.d.t.e. e del valore della dimostrazione per assurdo, che su

72. BROUWER, *Mathematik, Wissenschaft und Sprache* (1929), in Id., *Collected Works* cit., pp. 421-422.

73. BROUWER, *Consciousness, Philosophy and Mathematics* (1948), in Id., *Collected Works* cit., pp. 482, 486, 488, 492.

74. BROUWER, *Lezioni* cit., pp. 30-31; *The effect of intuitionism on classical algebra of logic* (1955), in Id., *Collected Works* cit., p. 552.

75. BROUWER, *Historical background, principles and methods of intuitionism* (1952), in Id., *Collected Works* cit., pp. 510-511 (di questo scritto esiste una traduzione parziale in C. CELLUCCI, ed., *La filosofia della matematica*, Bari 1967, pp. 223-231); *Points and spaces* (1954), *ivi*, pp. 523-524.

76. A. HEYTING, *Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik*, «S. B. der Preussischen Akademie der Wissenschaften», phys.-math. Kl., Berlin 1930.

di esso si fonda, estendendo ai significati delle proposizioni la tesi sostenuta da Brouwer per gli oggetti della matematica, ossia che essi sono soltanto costruzioni mentali, la cui esistenza può essere accertata solo mediante quella particolare forma di intuizione che è alla base della costruzione e non può essere quindi dimostrata per assurdo. Si tratta, evidentemente, di un presupposto di tipo filosofico, che richiederebbe di essere giustificato con argomentazioni specificamente filosofiche. Del resto lo stesso Heyting ha affermato che la logica intuizionistica non è una logica dell'essere, ma solo una logica del conoscere.<sup>77</sup>

Dal punto di vista specificamente logico è interessante il fatto che il calcolo contenuto nella logica intuizionistica di Heyting è stato interpretato, sulla base di studi compiuti da Oskar Becker e Kurt Gödel, nei termini di un sistema di logica formale, precisamente il sistema S 4 di C. J. Lewis, e ne è risultato che ogni teorema della logica intuizionistica è traducibile in un teorema di S 4, mentre non lo è la formulazione intuizionistica del p.d.t.e.<sup>78</sup> Ciò significa, mi sembra, che quest'ultima, dal punto di vista della logica modale, non è una formulazione accettabile del principio classico, perché, come la stessa logica modale dimostra, necessario e impossibile non sono contraddittori, ma solo contrari. Dunque la logica intuizionistica può essere interpretata in modo tale da eliminare la difficoltà relativa al p.d.t.e. e da conservare a questo la validità attribuitagli dalla logica aristotelica.

Come scrive, infatti, Oskar Becker, uno degli esponenti della moderna logica modale (la quale risale, peraltro, come tutti sanno, ad Aristotele, cfr. *De int.* 12-13 e *An. pr.* I 3 e 8-22), « in contrapposizione alle due filosofie, all'intuizionistica, che certamente è inobiettabile quanto al contenuto, ma che risparmia solo un frammento della logica classica, e alla formalistica [di Hilbert], che rende la logica classica e la matematica un gioco di segni privi di senso, si può concepire una terza via di pensiero, quella cioè di serbare integra la logica classica e ciò nonostante concepita contenutisticamente, ma interpretandola

77. Cfr. A. HEYTING, *La conception intuitionniste de la logique*, « Les études philosophiques », 11, 1956, pp. 226-233, e *L'intuizionismo in matematica*, in CELLUCCI, *op. cit.*, pp. 249-267. Perciò alcuni studiosi hanno ritenuto che la logica intuizionistica neghi il p.d.t.e. solo dal punto di vista epistemologico, cioè della conoscenza della realtà, non dal punto di vista aletico, cioè della realtà (cfr. M. G. NOTO, *Matematica e logiche intuizionistiche*, Trapani 1970; M. L. DALLA CHIARA, *La logica*, Milano 1974; M. MARSONET, *Introduzione alla logica*, Roma 1976).

78. Cfr. O. BECKER, *Zur Logik der Modalitäten*, « Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung », 11, 1930, pp. 497-548; K. GÖDEL, *Eine Interpretation der intuitionistische Aussagenkalküls*, trad. ingl. in J. HINTIKKA (ed.), *The Philosophy of Mathematics*, London 1969, pp. 128-129; J. C. C. MC KINSEY and A. TARSKI, *Some theorems about the sentential calculi of Lewis and Heyting*, « Journal of Symbolic Logic », 13, 1948, p. 1-15. Su ciò si veda P. GIARETTA, *Valido e provabile*, Padova 1978, pp. 198-199.

in maniera più raffinata mediante l'applicazione di concetti modali ».<sup>79</sup> Tale interpretazione, prosegue l'autore, viene suggerita proprio dalla concezione intuizionistica della dimostrazione di impossibilità (cioè per assurdo), dove l'opposto di ciò che si è dimostrato, benché venga chiamato esistenza, è in realtà la semplice possibilità. « La 'negazione rafforzata' — prosegue Becker — in quanto asserzione di impossibilità rappresenta l'«esatto opposto contraddittorio», certo, non della semplice asserzione d'esistenza, bensì dell'asserzione della possibilità d'esistenza ... *Se dunque si dà fin dall'inizio all'asserzione di esistenza il senso dell'asserzione di possibilità, si elimina la difficoltà relativa al 'tertium non datur' ...* In questo ambito degli oggetti possibili vale dunque la logica classica e il classico 'tertium non datur' ».<sup>80</sup> Becker fa notare come lo stesso discorso valga a proposito dei giudizi universali e particolari, dove all'universale negativo si oppone come contraddittorio non l'universale affermativo, ma il particolare affermativo, ed a proposito dei giudizi esistenziali, dove la negazione di una proposizione universale e necessaria significa la possibilità di (almeno) un singolo caso opposto.

È superfluo rilevare l'importanza enorme che questo discorso ha in ordine alle applicazioni filosofiche della « dimostrazione per assurdo », cioè più esattamente della « dimostrazione dialettica », ovvero mediante la confutazione della tesi opposta, poiché questa costituisce l'unico tipo di argomentazione capace di estendere il giudizio di esistenza oltre l'ambito dell'intuizione (sia quest'ultima empirica, nel senso di Kant, o matematica, nel senso di Brouwer). La dimostrazione dialettica, infatti, si configura non semplicemente come dimostrazione della negazione di un'impossibilità (del tipo « non è impossibile che esista un  $x$  »), il cui risultato sarebbe una semplice possibilità, bensì come dimostrazione dell'impossibilità di una negazione (del tipo « è impossibile che  $x$  non esista »), il cui risultato è una vera e propria necessità. Ma lo sviluppo di questo tema va oltre i limiti del presente lavoro. In ogni caso il « superamento » della critica intuizionistica al p.d.t.e. riconferma la validità della dialettica, intesa nel senso classico del termine, come struttura logica del discorso filosofico.

79. O. BECKER, *Logica modale. Calcolo modale*, a cura di G. Franci, Faenza 1979, p. 75.

80. *Ivi*, pp. 75-76 (corsivo nel testo). Anche la logica *fuzzy* è stata dichiarata da uno dei suoi sostenitori (cfr. PEÑA, *art. cit.*, p. 152) del tutto simile alla logica modale di Lewis riguardo alle sue relazioni con la logica classica, nel senso che entrambe sarebbero delle estensioni di quest'ultima.



## CONCLUSIONE

La conclusione del lungo discorso sulla contraddizione e la dialettica negli antichi e nei moderni può essere breve: l'indagine storica sembra, infatti, avere confermato l'ipotesi teoretica, secondo la quale la struttura logica della filosofia è il procedimento dialettico, inteso come dimostrazione per confutazione (*ἀποδείξαι ἐλεγκτικῶς*). La cosa appare quasi ovvia nel caso di Platone, il quale identificava senz'altro la filosofia con la dialettica, ma non così ovvie sono tutte le precisazioni che Platone ha apportato alla dialettica, praticata già, prima di lui, dagli Eleati, dai Sofisti e da Socrate. Nei confronti dei primi egli ha introdotto, infatti, la consapevolezza della multi-unità dell'essere (l'« uno », non può stare senza i « molti », così come i « molti » non possono stare senza l'« uno »), che gli ha permesso di riconoscere come non contraddittorie realtà quali la molteplicità e il divenire, e di riservare l'uso della contraddizione alla confutazione non dell'esperienza, ma delle interpretazioni unilaterali di essa. Rispetto ai Sofisti Platone, come già implicitamente Socrate, ha affermato la validità del p.d.n.c., rendendo in tal modo la dialettica capace di confutare e quindi di discriminare il falso dal vero. Rispetto a Socrate, infine, Platone — pur conservando tutte le peculiarità della confutazione, cioè il suo carattere dialogico, vale a dire interpersonale ed « esistenziale », e « omologico », vale a dire implicante in tutti i suoi momenti il consenso dell'interlocutore —, ha compiuto una scoperta fondamentale, quella che « la scienza degli opposti è la stessa », per cui la conoscenza della falsità di una tesi, ottenuta mediante la sua confutazione, equivale alla dimostrazione della tesi ad essa opposta, se questa le è veramente opposta per contraddizione.

Purtroppo l'oscurità di un dialogo fondamentale come il *Parmenide* ha spesso impedito di cogliere con chiarezza i tratti caratteristici della concezione platonica della dialettica. Questa chiarezza è stata raggiunta da Aristotele, il quale non solo ha esplicitato i principi su cui Platone fondava rispettivamente la confutazione e la dimostrazione

dialettica, cioè il p.d.n.c. e il p.d.t.e., ma li ha dialetticamente fondati, confermando in tal modo che la dialettica è l'unico procedimento logico adeguato alla filosofia, dato il carattere estremamente universale, anzi trascendentale, dell'oggetto di questa e la conseguente impossibilità, da parte di essa, di ricorrere a presupposti. La distinzione, sostenuta da Aristotele, tra la dialettica e la filosofia, e la negazione alla prima del valore conoscitivo attribuito alla seconda, non si oppongono all'uso, non solo effettuato, ma anche esplicitamente teorizzato dallo stesso Aristotele, della dialettica come « metodo » della filosofia, nel caso in cui la prima venga applicata ad autentiche opposizioni fra tesi reciprocamente contraddittorie, cioè tali da abbracciare insieme la totalità, vale a dire l'ente in quanto ente.

La concezione platonico-aristotelica della dialettica è rimasta emblematica per tutta la storia della filosofia, malgrado le generalizzazioni che l'uso del termine « dialettica » ha subito ad opera degli Stoici, del neoplatonismo e della Scolastica. Ne è prova l'esplicito richiamo ad essa verificatosi nel momento decisivo della filosofia moderna, cioè in Kant. Questi, infatti, al di là dell'estrinseca contrapposizione fra analitica e dialettica, in cui quest'ultima era intesa come « logica dell'apparenza », ha riscoperto nella dialettica intesa come « critica dell'apparenza », ovvero nel « metodo scettico », il nucleo zenoniano della dialettica antica, nonché la distinzione platonico-aristotelica fra tesi semplicemente contrarie e tesi propriamente contraddittorie, che gli ha permesso di elaborare la famosa dottrina delle antinomie della ragione e di indicare, sia pure dal punto di vista del suo idealismo trascendentale, la soluzione « vera » di queste ultime.

Ma alla dialettica platonico-aristotelica si è richiamato anche Hegel, il fondatore della nuova concezione, tipicamente moderna, della dialettica stessa. Dalla prima, infatti, egli ha ripreso la consapevolezza che il necessario superamento della contraddizione è l'unico procedimento che consente alla filosofia di « dimostrare » la verità. Solo che, a differenza da Platone e da Aristotele, ed a causa del modo angusto, rigido, univocistico ed eleaticizzante, in cui il p.d.n.c. era stato inteso dalla filosofia moderna sino a Kant, Hegel è stato costretto, per « salvare » la molteplicità e la dinamicità dell'esperienza, affermata anche dai due grandi dialettici antichi, a dichiarare contraddittorio il finito ed a ritenere in tal modo la contraddizione necessaria alla stessa realtà dell'esperienza, compromettendo seriamente la necessità del suo superamento ed il conseguente carattere dimostrativo della filosofia. Una vicenda analoga, come abbiamo visto, si è verificata nelle varie forme di marxismo, le quali pure hanno attestato l'indispensabilità della dialettica per una considerazione autenticamente filosofica del reale.

La rimozione di questo equivoco è stata compiuta dalla logica e



dall'epistemologia più recenti, che hanno sostanzialmente ribadito l'indispensabilità del p.d.n.c. e del p.d.t.e. per la conoscenza della realtà ed hanno riconosciuto l'utilità, anzi l'indispensabilità, della contraddizione e del suo superamento come condizione del progresso stesso della ricerca scientifica. In tal modo l'idea moderna di dialettica è stata corretta e rimodellata su quella antica, e si è riscoperto il valore del procedimento dialettico platonico-aristotelico.

È significativo, oltre che dal punto di vista storico, anche dal punto di vista teoretico, che di fronte alla cosiddetta « crisi della ragione », che è crisi da un lato della razionalità scientifica « classica », ossia del positivismo, e dall'altro della razionalità dialettica di tipo moderno, ossia dello hegelo-marxismo, ed accanto alle inevitabili fughe nell'irrazionale, facilitate da interpretazioni parziali di Nietzsche, di Freud e di Heidegger, si vada oggi prospettando in vari paesi una vera e propria ripresa della dialettica nel senso antico, cioè veramente « classico », che è quello platonico-aristotelico. Basti citare, a questo proposito, l'ermeneutica di Gadamer, che si richiama esplicitamente alla dialettica come logica della domanda, la teoria dell'argomentazione di Perelman e di Toulmin (nonché la riscoperta della retorica dialettica in Natanson e Johnstone), la concezione della « topica » come forma di argomentazione più appropriata alla filosofia pratica (Hennis, Ritter e il fenomeno della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* in Germania), la pragmatica trascendentale di K. O. Apel e la dialettica ermeneutica di Habermas, nonché innumerevoli altre posizioni, anche italiane, meno note.<sup>1</sup>

Certo, rispetto ai suddetti orientamenti, l'interpretazione della dialettica platonico-aristotelica qui proposta, ed in particolare l'affermazione che la dialettica, in quanto dimostrazione per confutazione, può conferire alla filosofia una struttura logica propriamente dimostrativa, è indubbiamente più « forte ». Questo termine è oggi soggetto a valutazioni opposte. Per alcuni, infatti, la « forza » è un difetto, in quanto viene scambiata per « violenza », prepotenza, presunzione, pretesa di possedere la verità in modo definitivo e assoluto, tale da negare la storicità della filosofia (oltre che del reale) e di precludere lo stesso dialogo interpersonale. Gli sviluppi estremi dell'ermeneutica heideggeriana e gadameriana (amputata, a dire il vero, della componente dialettica

1. Un'efficace descrizione di questa ripresa si può trovare in O. PÖGGLER, *Dialektik und Topik*, in AA. VV., *Hermeneutik und Dialektik*, hrsg. v. R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, Tübingen 1970, vol. II, pp. 273-310. Io stesso mi sono soffermato su alcuni dei suddetti orientamenti in *Crisi della razionalità e metafisica*, « Verifiche », 9, 1980, pp. 389-421; *La razionalità pratica tra scienza e filosofia*, « La Nottola », 1, 1982, pp. 5-22; *Retorica, dialettica e filosofia*, « Intersezioni », 3, 1983, pp. 505-520; *Ritorno alla filosofia?*, « Il Mulino », 33, 1984, pp. 521-545.

presente in Gadamer) non esitano a vantare la « debolezza » del proprio pensiero, il suo carattere puramente « narrativo ». Per altri, invece, è un difetto proprio questa debolezza, che viene interpretata, da un punto di vista tendenzialmente scientifico, ma non senza fondamento oggettivo, anche se parziale, come debolezza logica, cioè rinuncia a ragionare, ad argomentare, a discutere.

In realtà i termini « forte » e « debole » hanno anch'essi una tradizione antica e possono acquistare un significato ben preciso, accettabile da qualsiasi punto di vista, quando vengano ricondotti proprio a quest'ultima. Essi compaiono, non a caso, in Aristotele, il quale da un lato attribuisce alla dialettica di Platone, come abbiamo visto, una « forza » (ἰσχύς) superiore a quella che era propria della dialettica di Socrate, intendendo evidentemente con questo termine una caratteristica propria dell'autentico sapere, cioè della ἐπιστήμη. La forza della dialettica platonica derivava infatti proprio dalla scoperta che « la scienza degli opposti è la stessa », ossia che dalla conoscenza del falso è possibile, in alcuni casi, ricavare la scienza del vero. La « forza » della dialettica è dunque intesa in senso logico, come capacità di pervenire alla necessità, all'incontrovertibilità.

Dall'altro lato lo stesso Aristotele afferma che la fisica, la quale per lui è la ricerca dei principi dell'esperienza, e solo dopo la scoperta che tra questi è compresa una realtà immobile perde il titolo ad essere considerata la « filosofia prima », procede in modo « più flessibile » (μαλακώτερον), cioè più debole, della matematica, perché ha a che fare con oggetti che si comportano non in modo necessario, cioè sempre identico, ma in modo variabile, cioè differenziato.<sup>2</sup> Qui la flessibilità, ossia l'elasticità, la *souplesse*, non è, mi sembra, avvertita come un difetto, bensì come una capacità di adeguarsi alla natura dell'oggetto, un'appropriatezza, e dunque come un pregio. Se si pensa che, per Aristotele, la fisica, in quanto autentica filosofia, madre della stessa metafisica, che da essa deriva, procede proprio dialetticamente,<sup>3</sup> si dovrà riconoscere che la « forza » della dialettica e la « debolezza » della fisica non si escludono reciprocamente, anzi si implicano, evidentemente perché hanno significati diversi: la prima, come abbiamo visto, ha un significato logico, che concerne la forma dell'argomentazione, mentre la seconda ha, direi, un significato epistemologico, che concerne il contenuto dell'argomentazione, ossia ciò che essa dimostra.

2. ARISTOT. *Metaph.* VI 1, 1025 b 13.

3. Cfr. W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1961; G. E. L. OWEN, τὸ ἐναὶ τὰ φαινόμενα, in AA. VV., *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain 1961, pp. 83-103.

La filosofia aristotelica, infatti, a differenza da quella eleatica, dimostra che la realtà è tutt'altro che omogenea, definibile in modo netto, semplice, univoco, ma è al contrario eterogenea, complessa, multivoca, cioè definibile solo in molti modi, con elasticità, con *souplesse*, e lo dimostra proprio per mezzo della forza dialettica. Le due cose, lungi dall'essere incompatibili, si implicano vicendevolmente, perché una dialettica formalmente, cioè logicamente, « forte », come quella platonico-aristotelica, può dimostrare solo una filosofia contenutisticamente, cioè epistemologicamente, « debole ». Si pensi alle più celebri applicazioni che Platone ed Aristotele fanno della dimostrazione dialettica, cioè alle argomentazioni del *Parmenide* e del IV libro della *Metafisica*. Nel *Parmenide*, come abbiamo visto, Platone confuta tutte le ipotesi in cui l'« uno » è considerato separatamente dai « molti » o i « molti » sono considerati separatamente dall'« uno », perciò dimostra tutte quelle in cui l'« uno » è considerato unitamente ai « molti » ed i « molti » sono considerati unitamente all'« uno ». Il risultato è che l'essere non è né soltanto, ovvero totalmente, uno, né soltanto, ovvero puramente, molteplice, come sostengono filosofie indubbiamente « forti » quanto al contenuto, grazie a quel « soltanto » o « totalmente », ma altrettanto deboli dal punto di vista logico, cioè facilmente controvertibili.

Analogamente Aristotele, nel IV libro della *Metafisica*, confuta i cosiddetti *μοναχῶς λεγόμενα*, cioè i detti, le teorie, le filosofie, unilaterali, secondo cui « tutte le proposizioni sono vere » o, al contrario, « tutte le proposizioni sono false », oppure « tutte le cose sono in quiete » o, al contrario, « tutte le cose sono in moto », e con ciò dimostra che alcune proposizioni sono vere ed alcune false, oppure che alcune cose sono in quiete ed alcune in moto. Le filosofie così confutate sono rispettivamente il protagorismo e lo scetticismo, oppure l'eleatismo e l'eraclitismo: tutte le filosofie epistemologicamente « forti », ma logicamente « deboli », mentre ne risultano dimostrate dialetticamente filosofie come quella platonica o quella aristotelica, logicamente « forti » ed epistemologicamente « deboli », cioè flessibili, articolate, differenziate.

La ragione di ciò è la natura stessa della confutazione: questa, infatti, funziona come dimostrazione solo in presenza di tesi fra loro contraddittorie. Ma la contraddittoria di una tesi universale (col soggetto « tutti ») è una tesi particolare (col soggetto « non tutti », cioè « alcuni »). Ora, è molto più facile confutare una tesi universale e quindi dimostrarne una particolare, che confutarne una particolare e quindi dimostrarne una universale: per confutare una tesi universale, infatti, basta addurre un solo controesempio, mentre per confutare una tesi particolare bisogna fare molto di più. Se si ammette, come mi sembra ragionevole, che le tesi universali sono epistemologicamente « forti »,

cioè caratterizzanti in modo netto, omogeneo, e le tesi particolari sono epistemologicamente « deboli », cioè caratterizzanti in modo articolato, eterogeneo, ne risulta che le più forti dal punto di vista epistemologico sono le più deboli dal punto di vista logico e viceversa.

Una filosofia strutturata dialetticamente, dunque, è forte solo logicamente, cioè è ben argomentata, solida, rigorosa, ma non è affatto forte epistemologicamente, cioè non pretende affatto di esaurire la realtà in un'unica formula, di caratterizzare le cose in modo esauritivo, e nemmeno di essere definitiva, chiudendosi in tal modo al dialogo. Al contrario, una filosofia dialetticamente strutturata, proprio perché tale, ha bisogno continuamente della discussione, anzi vive esclusivamente della confutazione delle filosofie ad essa opposte e, nel momento in cui non riuscisse più a confutarle, cesserebbe immediatamente di vivere, cioè di valere. Ora, come è ben noto, le filosofie nascono in continuazione, data la natura essenzialmente storica del filosofare, come di ogni altra attività umana, perciò qualunque filosofia trova sempre di fronte a sé delle filosofie nuove, ad essa opposte. Se essa è una filosofia di tipo dialettico, nel senso che abbiamo chiarito, deve sempre di nuovo cercare di confutarle e vive solo di queste sempre nuove confutazioni. Non è ammissibile, infatti, ritenere di avere dimostrato definitivamente una filosofia per il fatto di avere ridotto ad autocontraddizione la tesi ad essa opposta, dando per scontato che tutte le nuove filosofie che ad essa si opporranno rientrino automaticamente in questa tesi. Che una nuova filosofia, infatti, rientri in quella già confutata, deve essere ogni volta dimostrato, e la dimostrazione sarà ogni volta diversa, perché diversa sarà la nuova filosofia con cui si avrà a che fare. Ebbene, questa dimostrazione, o riconduzione delle filosofie nuove alla tesi già confutata, equivale ad una sempre nuova confutazione. Per questo si può dire che le confutazioni, e quindi le dimostrazioni dialettiche, non sono mai finite.

Ciò non significa, ovviamente, che non si giunga mai ad un risultato: ogni confutazione si conclude infatti con il rifiuto di una filosofia e l'accoglimento di quella ad essa contraddittoria, la quale, sino a che non venga nuovamente messa in questione da nuove obiezioni, si deve considerare senz'altro valida, o almeno la più valida di tutte quelle sino a quel momento considerate, il che non è certamente di poco conto.

Affinché il discorso non appaia puramente « formale », concludo con un cenno al tipo di filosofie che si possono considerare confutabili mediante una struttura logica a carattere dialettico, ed al tipo di filosofie che si possono, al contrario, considerare più facilmente dimostrabili. Gli esempi fatti a proposito di Platone e di Aristotele sono già di per sé indicativi, ma per chiarire che il discorso non si riferisce sol-

tanto a filosofie appartenenti al passato remoto, bensì può valere anche per filosofie più recenti o addirittura attuali, basti pensare che sotto la fattispecie dell'eleatismo possono essere ricondotte certe cosiddette « metafisiche » che irrigidiscono la realtà in una struttura immutabile (anche se poi sono, di fatto, la negazione della metafisica intesa nel senso classico del termine), mentre sotto la fattispecie dell'eraclitismo è riconducibile ogni forma di mobilismo, o storicismo, assoluto, da quello di Hegel alle varie forme di marxismo. Tutte le cosiddette filosofie totalizzanti, ovvero le ideologie, risultanti in genere dall'assolutizzazione di un aspetto particolare dell'esperienza, sono teorie epistemologicamente molto forti, ma logicamente molto deboli. Al contrario, sotto la fattispecie delle teorie epistemologicamente deboli e logicamente forti possono essere ricondotte filosofie come l'ermeneutica, la pragmatica trascendentale, la fenomenologia, il migliore tomismo, il personalismo, la filosofia analitica più recente (cioè non neopositivistica), ed anche le formulazioni problematiche e dialettiche della cosiddetta « metafisica classica », consistenti essenzialmente nella dimostrazione della trascendenza dell'Assoluto, che equivale alla non assolutezza, cioè alla relatività, alla contingenza, di tutto ciò che non trascende l'esperienza umana, ossia di ciò che appartiene alla storia.<sup>4</sup>

4. Per maggiori approfondimenti su quest'ultimo orientamento debbo rinviare al mio articolo *Problematicità e dialetticità della metafisica classica*, « Teoria », 6, 1986, pp. 77-92.



## INDICE

### 5 Introduzione

#### I

### CONTRADDIZIONE E DIALETTICA NEGLI ANTICHI

#### Capitolo I

- 13 La contraddizione esorcizzata, ovvero la dialettica dell'identità, nell'eleatismo e nei suoi epigoni

#### Capitolo II

- 39 La contraddizione assolutizzata, ovvero la dialettica impotente, nell'eraclitismo e nei suoi epigoni

#### Capitolo III

- 67 La contraddizione all'opera, ovvero la dialettica come struttura della filosofia in Socrate e in Platone

#### Capitolo IV

- 103 Il principio di non contraddizione, la teoria dei tipi di opposizione e i diversi usi della dialettica in Aristotele

## II

### CONTRADDIZIONE E DIALETTICA NEI MODERNI

#### Capitolo I

- 145 Parziale ritorno alla concezione eleatica delle contraddizioni e della dialettica in Kant

#### Capitolo II

- 177 Necessità della contraddizione e fondazione della nuova dialettica in Hegel

#### Capitolo III

- 223 Trasposizione della contraddizione e « rovesciamento » della dialettica hegeliana in Marx e nel marxismo

#### Capitolo IV

- 257 Riscoperta della dialettica antica attraverso il dibattito sulla contraddizione nella logica odierna

- 297 Conclusione





IMPRESSO NEL MESE DI DICEMBRE DELL'ANNO  
MCMLXXXVII DALLA SOCIETÀ GRAFICA ARTI-  
GIANA DI PALERMO PER CONTO DELLA EDI-  
TRICE EPOS